



# نگاہ اخلاقی

درآمدی به فلسفہ اخلاق

دیوید مک نائن

ترجمہ دکترا حسن میانداری



# نگاه اخلاقی

## درآمدی به فلسفه اخلاق

دیوید مک ناتن

ترجمه  
دکتر حسن میاننداری

تهران

۱۳۸۳



سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)

McNaughton, David      مک ناتن، دیوید، ۱۹۴۶ - م.

نگاه اخلاقی: درآمدی به فلسفه اخلاق / دیوید مک ناتن؛ ترجمه حسن میاننداری. — تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)، ۱۳۸۳.

۵۵، ۲۹۴ ص. — («سمت»؛ ۷۶۶: فلسفه؛ ۲۱)

ISBN 964-459-803-2      بها: ۱۴۰۰۰ ریال.

فهرست‌نویسی بر اساس اطلاعات فیبا.

Moral Vision: An Introduction to Ethics.      عنوان اصلی:

کتابنامه: ص. ۲۹۰ - ۲۹۴.

۱. اخلاق. ۲. اخلاق - فلسفه. الف. میاننداری، حسن، مترجم. ب. سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت). ج. عنوان. د. عنوان: درآمدی به فلسفه اخلاق.

۱۷۰      BJ۱۰۱۲ / م ۸ ن ۸

۱۳۸۳

م ۸۲ - ۳۷۲۹۷      کتابخانه ملی ایران



سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)

*Moral Vision: An Introduction to Ethics*; David McNaughton; Oxford, Blackwell Publishers, 1991.

نگاه اخلاقی: درآمدی به فلسفه اخلاق

ترجمه دکتر حسن میاننداری

ویراستار: سیمین عارفی

چاپ اول: بهار ۱۳۸۳

تعداد: ۲۰۰۰

حروفچینی و لیتوگرافی: سمت

چاپ و صحافی: سازمان چاپ و انتشارات، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی

قیمت: ۱۴۰۰۰ ریال. در این نوبت چاپ قیمت مذکور ثابت است و فروشندگان و عوامل

توزیع مجاز به تغییر آن نیستند.

آدرس ساختمان مرکزی: تهران، بزرگراه جلال آل احمد، بعد از تقاطع پل یادگار امام (ره)،

روبروی پمپ گاز، کدپستی ۱۴۶۳۶، تلفن ۳ و ۴۲۳۴۸۴۲.

کلیه حقوق اعم از چاپ و تکثیر، نسخه برداری، ترجمه و جز اینها برای

«سمت» محفوظ است (نقل مطالب با ذکر مأخذ بلامانع است).

## سخن «سمت»

یکی از اهداف مهم انقلاب فرهنگی، ایجاد دگرگونی اساسی در دروس علوم انسانی دانشگاهها بوده است و این امر، مستلزم بازنگری منابع درسی موجود و تدوین منابع مبنایی و علمی معتبر و مستند با در نظر گرفتن دیدگاه اسلامی در مبنایی و مسائل این علوم است.

ستاد انقلاب فرهنگی در این زمینه گامهایی برداشته بود، اما اهمیت موضوع اقتضا می‌کرد که سازمانی مخصوص این کار تأسیس شود و شورای عالی انقلاب فرهنگی در تاریخ ۶۳/۱۲/۷ تأسیس «سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها» را که به اختصار «سمت» نامیده می‌شود، تصویب کرد.

بنابراین، هدف سازمان این است که با استمداد از عنایت خداوند و همّت و همکاری دانشمندان و استادان متعهد و دلسوز، به مطالعات و تحقیقات لازم پردازد و در هر کدام از رشته‌های علوم انسانی به تألیف و ترجمه منابع درسی اصلی، فرعی و جنبی اقدام کند.

دشواری چنین کاری بر دانشمندان و صاحب‌نظران پوشیده نیست و به همین جهت مرحله کمال مطلوب آن، باید بتدریج و پس از انتقادات و یادآوریهای پیاپی ارباب نظر به دست آید و انتظار دارد که این بزرگواران از این همکاری دریغ نورزند. کتاب حاضر برای دانشجویان رشته فلسفه در مقطع کارشناسی به عنوان یکی از منابع درس «فلسفه اخلاق در تفکر غرب» به ارزش ۲ واحد ترجمه شده است. امید می‌رود که علاوه بر جامعه دانشگاهی، سایر محققان نیز از آن بهره‌مند شوند.

از استادان و صاحب‌نظران ارجمند تقاضا می‌شود با همکاری، راهنمایی و پیشنهادهای اصلاحی خود، این سازمان را در جهت اصلاح کتاب حاضر و تدوین دیگر آثار مورد نیاز جامعه دانشگاهی جمهوری اسلامی ایران یاری دهند.

## فهرست مطالب

صفحه	عنوان
نه	پیشگفتار مترجم
۱	مقدمه
۵	فصل اول: اخلاق - جعل یا کشف
۵	۱-۱ دو نگرش به اخلاق
۷	۱-۲ توجیه و صدق
۱۰	۱-۳ واقع‌گرایی اخلاقی
۱۲	۱-۴ ناشناخت‌گرایی اخلاقی
۱۵	۱-۵ آزادی اخلاقی و معنای زندگی
۲۰	۱-۶ واقع‌گرایی، ناشناخت‌گرایی و سنت اخلاقی
۲۳	۱-۷ اخلاق و فلسفه اخلاق
۲۶	فصل دوم: ناشناخت‌گرایی اخلاقی - طرحی کلی
۲۶	۲-۱ واقع و ارزش - تفکیک بزرگ
۲۸	۲-۲ چهار چالش در برابر ناشناخت‌گرایی
۳۰	۲-۳ توضیح فعل و انگیزش اخلاقی
۳۶	۲-۴ زبان اخلاقی
۴۴	۲-۵ حقیقت
۴۸	۲-۶ توجیه و شک‌گرایی
۵۱	۲-۷ مشاهده
۵۲	۲-۸ واقعیت و ظاهر
۵۴	۲-۹ نتیجه

صفحه	عنوان
۵۷	فصل سوم: واقع‌گرایی اخلاقی - طرحی کلی
۵۷	۳-۱ فرض بر درستی واقع‌گرایی
۶۰	۳-۲ واقعیت اخلاقی
۶۸	۳-۳ انگیزش اخلاقی
۷۳	۳-۴ حقیقت و معنا
۷۹	۳-۵ مشاهده
۸۳	۳-۶ توجیه
۹۱	۳-۷ علم و واقعیت
۹۳	۳-۸ نتیجه
۹۶	فصل چهارم: ناشناخت‌گرایی - بسط‌های بعدی
۹۶	۴-۱ تمثیل ادراک حسی
۹۹	۴-۲ درک مطلق از واقعیت
۱۰۳	۴-۳ خصوصیات اخلاقی به منزله کیفیات ثانویه
۱۰۷	۴-۴ نظریه جدید و قدیم
۱۰۹	۴-۵ حقیقت
۱۱۰	۴-۶ مشاهده
۱۱۳	۴-۷ آیا نظریه جدید ناشناخت‌گراست؟
۱۱۵	۴-۸ انگیزش و دیدگاه تصحیح شده
۱۱۹	فصل پنجم: واقع‌گرایی و واقعیت
۱۱۹	۵-۱ واقعیت ناب
۱۲۰	۵-۲ واقعیت مطلق
۱۲۷	۵-۳ ادراک حسی و واقعیت
۱۳۰	۵-۴ تبیین و فرافکنی
۱۳۴	۵-۵ واقعیت مستقل از ذهن
۱۳۹	فصل ششم: وضعیت فعلی این مناقشه - گزارشی در این میان
۱۳۹	۶-۱ شبهه واقع‌گرایی و نظریه خطا

صفحه	عنوان
۱۴۱	۶-۲ ناواقع‌گرایی درباره خصوصیات اخلاقی
۱۴۸	۶-۳ انتخاب نظریه در فلسفه اخلاق
۱۵۱	فصل هفتم: انگیزش اخلاقی
۱۵۱	۷-۱ دفاعی از نظریه باور-میل
۱۵۷	۷-۲ برداشتی شناخت‌گرا از میل
۱۶۱	۷-۳ شناخت‌گرایی و دغدغه
۱۶۲	۷-۴ اقتدار الزامات اخلاقی
۱۶۴	۷-۵ فضیلت اخلاقی
۱۶۷	فصل هشتم: ضعف اخلاقی
۱۶۷	۸-۱ ضعف اخلاقی
۱۶۹	۸-۲ ضعف اراده
۱۷۳	۸-۳ شرطی برای برداشتی مناسب از ضعف اراده
۱۷۵	۸-۴ ضعف و نظریه باور-میل
۱۷۸	۸-۵ ناشناخت‌گرایی و ضعف اخلاقی
۱۸۰	۸-۶ نظریات شناختی انگیزش و ضعف اخلاقی
۱۸۶	۸-۷ پی‌نوشت: فعل آزاد، قابل توضیح اما نامعقول
۱۸۹	فصل نهم: بی‌پروایی اخلاقی و شرارت
۱۸۹	۹-۱ چرا بی‌پروایی اخلاقی و شرارت، درون‌گرایی را به مخاطره می‌افکنند
۱۹۲	۹-۲ پاسخ مبتنی بر ناشناخت‌گرایی
۱۹۳	۹-۳ پاسخ واقع‌گرای درون‌گرا
۱۹۴	۹-۴ پاسخ برون‌گرا
۱۹۵	۹-۵ درون‌گرایی و بی‌پروایی اخلاقی
۱۹۸	۹-۶ درون‌گرایی و شرارت
۲۰۳	۹-۷ شخص بد

صفحه	عنوان
۲۰۷	فصل دهم: واقع‌گرایی اخلاقی و تنوع فرهنگی
۲۰۷	۱۰-۱ اختلاف و شک‌گرایی
۲۰۹	۱۰-۲ جهانهای اجتماعی
۲۱۲	۱۰-۳ پاسخ واقع‌گرا
۲۱۵	۱۰-۴ درک کردن بومیان
۲۱۹	۱۰-۵ تأمل نقدی
۲۲۲	۱۰-۶ خاص‌گرایی و توجیه
۲۲۵	۱۰-۷ بصیرت و تساهل
۲۲۹	فصل یازدهم: ناشناخت‌گرایی و سودگرایی
۲۲۹	۱۱-۱ فلسفه اخلاق و نظریه اخلاقی
۲۳۰	۱۱-۲ سودگرایی
۲۳۴	۱۱-۳ سودگرایی و نظریه ناظر آرمانی
۲۳۶	۱۱-۴ سازگاری و سودگرایی
۲۴۰	۱۱-۵ ترجیحات، روشهای تصمیم‌گیری و خوشبختی
۲۴۶	۱۱-۶ مناقشه درباره سودگرایی
۲۵۶	فصل دوازدهم: شبه واقع‌گرایی
۲۵۶	۱۲-۱ چشم‌انداز شبه واقع‌گرایی
۲۵۷	۱۲-۲ دفاع از شبه واقع‌گرایی
۲۶۱	۱۲-۳ پاسخ واقع‌گرا
۲۶۸	فصل سیزدهم: اصول یا خاص‌گرایی؟
۲۶۸	۱۳-۱ نقش اصول اخلاقی
۲۷۴	۱۳-۲ تعارض اخلاقی
۲۸۲	۱۳-۳ خاص‌گرایی و وظایف ظاهری
۲۸۴	۱۳-۴ اصول اخلاقی در زندگی روزمره
۲۸۷	۱۳-۵ متخصصان اخلاق و معلمان اخلاق
۲۹۰	منابع

## پیشگفتار مترجم

فلسفه اخلاق در جامعه فلسفی ما نسبت به بسیاری از رشته‌های تخصصی این حوزه بسیار کم‌اقبالتر بوده است، در حالی که در کشورهای انگلیسی‌زبان قضیه عکس این است. در این کشورها فلسفه اخلاق به طور عام و رشته‌های تخصصی‌تر آن بویژه اخلاق پزشکی، به طور خاص از بیشترین اقبال برخوردارند و تولیدات علمی در این زمینه‌ها چه به لحاظ کمی و چه به لحاظ کیفی بسیار چشمگیر است. جالب توجه است که در جامعه ما حتی پزشکان بیشتر از فیلسوفان به فلسفه اخلاق علاقه نشان می‌دهند. بنده که به دلایل مختلف، دست کم در ده سال گذشته، با هر دو دسته مرتبط بوده‌ام، تقریباً در همه موارد پزشکان را مشتاق‌تر دیده‌ام.

البته استاد محترم جناب آقای دکتر احمدی ریاست سازمان سمت از استثنای این حکم به شمار می‌روند. در کنگره بین‌المللی ملاصدرا که در خرداد ۱۳۷۸ در تهران تشکیل شد، ایشان یکی از پایه‌های ثابت مباحث فلسفه اخلاق بودند. جاناتان دنسی، از فیلسوفان اخلاق برجسته معاصر، در کنگره حاضر بود و گفتگوهای هم‌میان ایشان و آقای دکتر احمدی صورت گرفت. پس از کنگره بنده فرصت را غنیمت شمرده، ترجمه کتاب مهم دنسی (دلایل اخلاقی) را برای چاپ به سمت پیشنهاد کردم. جناب آقای دکتر احمدی فرمودند که به کتاب درسی در زمینه اخلاق در تفکر غرب نیاز بیشتری وجود دارد. به همین دلیل ترجمه کتاب حاضر<sup>۱</sup> که با باورهای بنده در این زمینه بیشتر همخوانی داشت، برای چاپ پیشنهاد گردید.

---

۱. علاقه‌مندان برای آشنایی بیشتر با مؤلف و دیگر آثار ایشان می‌توانند رجوع کنند به:  
<http://www.fsu.edu/philople/faculty/dmcaughton.html>

این کتاب به شهادت استاد صاحب‌نظر جناب آقای ملکیان، نسبت به کتابهای درسی موجود به زبان انگلیسی که بر اساس باورهای دیگری نوشته شده‌اند، برتریهای فراوانی دارد.

کار ترجمه در تابستان ۱۳۷۹ به پایان رسید.<sup>۱</sup> به سبب عنایت خاصی که جناب آقای دکتر احمدی و سرکار خانم عارفی، عضو محترم هیأت علمی گروه فلسفه برای ویرایش این اثر داشتند، کار یافتن ویراستار قابل به درازا کشید، سرانجام خود خانم عارفی قبول زحمت فرموده، برای آراستگی کار بسیار کوشیدند. بنده از این دو بزرگوار و سروران دیگری که در انتشار این کتاب مؤثر بوده‌اند بی‌نهایت سپاسگزارم.

حسن میانداری

مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

پاییز ۱۳۸۲

---

۱. لازم است ذکر شود که در ترجمه، برخی از مثالهای نویسنده با مثالهایی که در فرهنگ ما مأنوستر است عوض و این موارد در داخل قلاب آورده شده است.

## مقدمه

این کتاب درآمدي به فلسفه اخلاق است. برای این مقصود یک بحث محوری و همیشگی میان دو نگرش کاملاً متعارض را در باب اخلاق، مطرح می‌کند. در یک سو نگرش کسانی قرار دارد که کم و بیش فکر می‌کنند ما در جهانی زندگی می‌کنیم که هیچ ارزش عینی در آن وجود ندارد. بر این اساس ما چگونه اندیشه‌هایمان را راجع به ارزش اخلاقی کسب می‌کنیم؟ ما چون مخلوقاتی با احساسات، نیازها و امیال خاص هستیم، در برابر برخی افعال واکنش مطلوب و نسبت به بقیه واکنش نامطلوب نشان می‌دهیم. بنابراین منشأ ارزش در خود ماست. این نظر طبعاً با این نگرش همراه است که هیچ حقیقت اخلاقی وجود ندارد. به دلایلی که در این کتاب آشکار خواهد شد، این نگرش به اخلاق، معمولاً ناشناخت‌گرایی خوانده می‌شود. در برابر ناشناخت‌گرایان، واقع‌گرایان اخلاقی قرار دارند که مدعی‌اند ارزشهای اخلاقی را باید در جهان یافت و اینکه حقایق اخلاقی وجود دارد که ما می‌توانیم آنها را کشف کنیم. اینکه چیزی اخلاقاً درست یا نادرست باشد، خلاف آنچه ناشناخت‌گرایان می‌گویند، به چگونگی احساس ما نسبت به آن وابسته نیست.

هر چند این مناقشه، مناقشه‌ای کهن است اخیراً جان تازه‌ای گرفته و اکنون در خط مقدم فلسفه اخلاق قرار دارد. متأسفانه بسیاری از مطالبی که در این باره وجود دارد پیچیده و مشکل است. در نتیجه این کتاب نه تنها همچون درآمدي است بر فلسفه اخلاق به نحو عام، که به عنوان راهنمایی برای این حوزه ابهام‌آفرین فلسفه جدید هم هست.

هدف کتاب حاضر این است که صرفاً درآمد یا مقدمه باشد و هیچ معرفت فلسفی قبلی را پیش فرض نمی‌گیرد. نه تنها دانشجوی سال اول فلسفه می‌تواند از این کتاب بهره‌بردار بلکه عموم خوانندگان و شاید افرادی هم که فقط به مطالب روی جلد توجه می‌کنند می‌توانند از آن استفاده کنند.

فیلسوفان همچون متخصصان دیگر از به کار بردن اصطلاحات فنی مشعوف می‌شوند، اما من با آنکه کوشیده‌ام تا آنجا که ممکن است از به کار بردن آنها پرهیز کنم، ناچار برخی را مطرح کرده‌ام، بویژه اگر خواننده بخواهد تا آنجا با این اصطلاحات آشنا شود که پس از خواندن این کتاب، از عهده فهم منابع دست اول برآید. مراقب بوده‌ام که هر اصطلاحی را که مطرح می‌شود توضیح دهم. من بر اساس تجربه شخصی خودم می‌دانم که به خاطر آوردن معنای اصطلاحاتی که تازه با آنها آشنا شده‌ایم در دفعات بعد غالباً دشوار است. یک راه حل برای این مشکل واژه‌نامه است. اما واژه‌نامه‌ها علاوه بر منافع، مضارّی هم دارند. آنها این عقیده خطا را ترویج می‌دهند که یک نظر پیچیده را می‌توان در یک یا دو جمله فراچنگ آورد. این گرایش بویژه آنگاه مخاطره‌آمیزتر می‌شود که نظری را در آغاز فقط توصیف کنیم، اما در نتیجه بحث بعدی پیراسته و تکمیل شود. من به جای واژه‌نامه، نمایه تحلیلی را برگزیده‌ام که در آن مشخص می‌شود کجا اصطلاحی برای اولین بار آمده و بعداً کجا مورد حمله و دفاع قرار گرفته یا کجا توضیح کاملی برای آن آمده است. در انتهای هر فصل، برای مطالعه بیشتر پیشنهادهایی کرده‌ام. با توجه به ماهیت نوشته‌ها در این زمینه، برخی از آنها کاملاً دشوارند، اشاره کرده‌ام که کجاها موضوع از این قرار است. ارجاعات در متن به روش تاریخ - مؤلف است. تمام مراجع را در انتهای کتاب می‌توان یافت.

سرانجام باید سخنی هم راجع به قهرمانان در این بحث بگویم. هر دو شخصیت، آن طور که در این کتاب آمده‌اند، ترکیبی‌اند. هیچ شخص واحدی هیچ‌گاه به تمام آرائی که در طول این کتاب به ناشناخت‌گرایان یا واقع‌گرایان نسبت داده شده، قائل نبوده است. این بخصوص در مورد ناشناخت‌گرایان صادق‌تر است،

به دلایلی که ارزش دارد آنها را به اجمال بیاورم. واقع‌گرایی اخلاقی در این اواخر احیاء شده است و به شکل فعلی‌اش، تاریخچه نسبتاً کوتاهی دارد. (البته نیاکان محترم فراوانی دارد.) بنابراین آنقدر زمان از آن نگذشته که گسترش یابد و به فرقه‌های رقیب تقسیم شود، هر چند نشانه‌هایی وجود دارد که این امر در حال وقوع است. برای آنها که با اثر جان مک داول آشنا هستند، آشکار است که واقع‌گرایان بیشترین شباهت را به این فیلسوف دارند.

در مقابل، ناشناخت‌گرایی از دهه ۱۹۳۰ رایج بوده، و از آن هنگام [تاکنون] بسیار تغییر کرده است. دوست داشتم نشان دهم که این جریان چگونه از بیان خام در کتاب زبان، حقیقت و منطق<sup>۱</sup> ای. جی. ایر به آموزه پخته سایمون بلک برن، بسط یافته است. از آراء مؤلفان فراوانی در پیگیری این بسط استفاده شده است.

هر چند در توضیح مکاتب رقیب از مآخذ بسیاری بهره برده‌ام، کمتر دلوایس این سؤال بوده‌ام که چه کسی چه چیزی گفته و اینکه آیا سخن آنها درست تفسیر شده است یا نه، بلکه بیشتر دلمشغول بسط این براهین به ثمر بخش‌ترین وجهی که به نظر می‌رسند، بوده‌ام. بنابراین در متن کتاب مراجع را نیاورده‌ام و ترجیح داده‌ام متن یکدست باشد. نتیجه ضروری این کار، آن است که مآخذ بسیاری از اندیشه‌هایم معرفی نشوند (هر چند این کاستی در قسمت پیشنهادهایی برای مطالعه بیشتر، تا حدی جبران می‌شود). شاید از این بدتر، از دیدگاه آنها (کسانی که اندیشه‌هایی را از آنها گرفته‌ام) این باشد که دفاعها و توجیحات مواضع آنها ذکر نمی‌شود، زیرا لازم بوده خطوط بحث را کاملاً روشن نگاه دارم. از همه این افراد، برای هر دوی این حذفهای ضروری پوزش می‌خواهم.

## اخلاق - جعل یا کشف

### ۱-۱ دو نگرش به اخلاق

تجربه ارزش وجه پایداری از زندگی ماست. هر فهم درستی از خود ما و جهان، آن نوع فهمی که فلسفه سنتاً به دنبال فراهم ساختن آن است، باید این تجربه را مدنظر قرار دهد. ما امور ارزشمند را هم در طبیعت می‌یابیم نظیر غروب زیبای خورشید یا منظره شکوهمند کوهستان هم در آثار هنری انسانها مانند موسیقی، نقاشی، [خطاطی] یا ادبیات. بررسی فلسفی این جنبه‌های تجربه ما از ارزش، سنتاً در حوزه زیبایی‌شناسی<sup>۱</sup> بوده است. ما همچنین درباره ارزش زندگی و افعال خویش و دیگران قضاوت می‌کنیم: گاه با کلی‌ترین مفاهیم نظیر وقتی که کسی را خوب یا بد یا فعلی را درست یا نادرست می‌دانیم و گاه به انحاء دقیق‌تر - کسی یا فعلی را عادل یا عادلانه، ظالم یا ظالمانه، ستمکار یا ستمکارانه و مهربان یا مهربانانه ارزیابی می‌کنیم. فلسفه اخلاق با این بُعد از تجربه ما از ارزش و با تفکر اخلاقی<sup>۲</sup> ما سروکار دارد.

دو احساس متباین درباره زندگی اخلاقی ما وجود دارد که همه ما تا حدی آن دو احساس را داریم. از یک طرف غالباً احساس می‌کنیم که اخلاق حوزه تصمیم‌گیریهای شخصی است؛ قلمروی که هر یک از ما حق دارد در مورد اینکه چه کاری باید انجام دهد به فکرش رجوع کند. دیگران با آنکه می‌توانند درباره اینکه

1. aesthetics

2. moral thought

چه باید بکنیم و چه اصول اخلاقی را اختیار کنیم توصیه‌هایی کنند، مجاز نیستند به ما حکم کنند که چگونه باید زندگی کنیم. کسی متخصص اخلاق نیست. این احساس در بسیاری از جنبه‌های زندگی اجتماعی ما بروز می‌کند. برای مثال اعضای مجلس بریتانیا معمولاً در مورد اموری که وابسته به وجدان تلقی می‌شود از رأی آزاد برخوردارند. اکنون صلح‌طلبان مجبور نیستند که خلاف اعتقادات صادقانه خویش، به نیروهای مسلح بپیوندند. در مبارزه برای قانونی کردن سقط جنین، شاید قانع‌کننده‌ترین دلیل، این ادعا بود که هر زنی حق دارد انتخاب اخلاقی خودش را ملاک قرار دهد.

در این حال و هوا، ممکن است احساس کنیم آنچه اهمیت دارد این نیست که ما تصمیم درست بگیریم - زیرا کیست که مشخص کند تصمیم درست چیست؟ - بلکه این است که هر یک از ما تصمیم خودش را بگیرد. هر یک از ما باید، آنچنانکه گاهی گفته می‌شود، تعیین کند که برای او درست چیست. هر یک از ما باید تصمیم بگیرد که بر اساس چه ارزشهایی می‌خواهد زندگی کند و بقیه باید به آن انتخابهای صادقانه احترام بگذارند.

این نگرش به انتخاب اخلاقی با ناخوشایندی در جوار احساس دُوم که همه ما داریم قرار دارد. بنابر احساس دُوم به هنگام مواجهه با مسائل اخلاقی حیرت‌انگیز، غالباً کشف اینکه پاسخ درست چیست دشوار است. اگر من در حیرت که چه باید انجام دهم، آنگاه احتمالاً احساس خواهم کرد که آنچه اهمیت دارد این نیست که باید پاسخ از آن خود من باشد، بلکه این است که پاسخ، صحیح باشد. من فکر نمی‌کنم که انتخاب من، تعیین‌کننده‌ی درستی پاسخ است، به عکس، دوست دارم درستی پاسخ، تعیین‌کننده‌ی انتخاب من باشد. چون از نادرستی انتخابم واهمه دارم، تصمیم‌گیری را دشوار می‌یابم.

این احساسات معارضند: اولی به نظر می‌رسد به این نگرش می‌انجامد که هیچ چیزی مستقل از آراء اخلاقی ما وجود ندارد تا تعیین‌کننده‌ی درستی یا نادرستی آنها باشد، دومی به نتیجه‌ای متناقض با اولی می‌انجامد. وقتی که افراد راجع به این

دو موضع به تأمل می پردازند و می کوشند بسطشان دهند، آن تعارض احتمالاً باعث مناقشه طرفین خواهد شد. هر یک ضعفهای دیگری را می کاود و پاسخی را برمی انگیزد که دوباره چالش دیگری را پدید می آورد. همچنانکه این گفتگو یا دیالکتیک پیش می رود، آنچه در ابتدا احساسات نسبتاً خامی به شمار می آمد، به نظریات مبسوطی راجع به سرشت تفکر اخلاقی بدل می شود. بنابراین نظریات فلسفی درباره سرشت ارزش را می توان بسط طبیعی تأمل درباره احساساتی دانست که همه ما درباره اخلاق داریم.

در همان حال که فیلسوفان کوشیده اند حق هر دو احساس را در نظریاتشان ادا کنند، معمولاً به یکی از دو طرف گرویده اند. آنها که تحت تأثیر تفکر اول قرار گرفته اند احتمالاً تفکر اخلاقی را به عنوان روشی ترسیم خواهند کرد که ما برای ارزش نهادن به امور اتخاذ می کنیم. (کتاب مؤثر و جدید مکی<sup>۱</sup> (۱۹۷۷) در این سنت دارای عنوان فرعی «جعل درست و نادرست»<sup>۲</sup> است). آنها که بیشتر تحت تأثیر احساس دوم قرار گرفته اند، تجربه اخلاقی را کوشش برای یافتن ارزشی می بینند که از قبل در عالم خارج وجود داشته است. از این رو موضوع مناقشه این خواهد بود: آیا ما باید تفکر اخلاقی را چیزی ترسیم کنیم که ارزشها را خلق یا جعل می کند، یا چیزی که ارزشهای موجود و مستقل از ما را کشف می کند یا باز می شناسد؟

## ۲-۱ توجیه و صدق

اگر به اشکال ساده ای که به نحوه تفکر اول وارد می شود (آنکه ما را خالق ارزش می داند) دقت کنیم، نمونه ای از چالش و ضد چالش را می توانیم ببینیم. اگر هر یک از ما باید برای خودش حکم کند که ارزشهایش چیستند، آنگاه ممکن است به نظر برسد که هیچ گاه نمی توان [صحت] هیچ رأی اخلاقی را مورد تردید قرار داد، چه رسد به اینکه بتوان ابطالش کرد. من می توانم تعیین کنم که ارزشهای خودم

1. Mackie

2. Inventing Right and Wrong

چیستند، اما نمی‌توانم تعیین کنم که ارزشهای شما چه باید باشند؛ تنها شما می‌توانید این کار را انجام دهید. چنین به نظر می‌رسد که گویی آراء و نظرات اخلاقی ما مصون از نقد می‌شوند - هر نظری بخوبی نظر دیگر است، ولی به نظر می‌رسد که این امر با احساس برتری مبانی برخی از مواضع اخلاقی نسبت به مواضع دیگر معارض است. یقیناً اگر بنا باشد که نظرهای اخلاقی کسی را جدی بگیریم، او باید بتواند توجیهی برای آنها اقامه کند.

حامیان آن نگرش که ما ارزشهایمان را خلق می‌کنیم، می‌توانند بخوبی به این ایراد پاسخ دهند. آنها می‌توانند به ما یادآوری کنند که به نظر ایشان آنچه هر یک از ما برمی‌گزیند مجموعه‌ای از ارزشهاست که کاملاً آنها را پذیرفته‌ایم و حاکم بر کل زندگی ماست. ما همگی با ریاکاران اخلاقی آشنایم؛ کسانی که تظاهر می‌کنند مجموعه‌ای از اصول اخلاقی را قبول دارند، در حالی که واقعاً به آن معتقد نیستند. اما می‌پرسیم که در پذیرش صادقانه مجموعه‌ای از ارزشها، جدا از صرف ادعای پذیرش آنها، چه چیزی نهفته است. نخست، داشتن اعتقادات اخلاقی یقیناً بیشتر به آنچه فرد انجام می‌دهد اشاره دارد تا آنچه او می‌گوید، بنابراین آن اعتقادات باید ارزشهایی باشند که او بتواند بالفعل بر اساسشان زندگی کند. او هر اصل اخلاقی‌ای را که اختیار کند، باید حاضر باشد که تابع آن باشد. دوّم، آراء اخلاقی او باید با هم سازگار باشند، در غیر این صورت او خود را مقید به مواضع اخلاقی متعارض خواهد یافت و بنابراین به هنگام عمل، نخواهد توانست بر اساس آنها زندگی کند. مدافعان آن نگرش که هر یک از ما باید حکم کند که ارزشهایش چیستند، اکنون می‌توانند مدّعی شوند که در نظام اخلاقی آنها جایی برای نقد نظرهای اخلاقی دیگران وجود دارد. ما همیشه می‌توانیم بکوشیم تا به افراد نشان دهیم که آراء اخلاقی‌شان ناسازگاری درونی دارند و بنابراین وادارشان کنیم که آنها را تغییر دهند تا با هم سازگار شوند. فیلسوفانی که این اعتقاد را دارند نبوغ بسیاری به خرج داده‌اند تا نشان دهند آنچه می‌توانیم شروط صداقت در تقید اخلاقی بخوانیم - اینکه اصول [اخلاقی] شخص با هم سازگار باشند و اینکه او حاضر باشد بر اساس

آنها زندگی کند - برای نوع نظامهای ارزش اخلاقی که در دسترس هر یک از ما هست، محدودیتهای شدیدی ایجاد می‌کند.

یقیناً این پاسخ خصم را اقناع نخواهد کرد، او که تفکر اخلاقی را کاشف ارزشهای صحیح می‌بیند نه خالق آنها. کاملاً ممکن به نظر می‌رسد که نظامهای اخلاقی بسیاری باشند که از درون سازگارند اما با هم ناسازگارند. در حقیقت شاید چنین بنماید که بالفعل در بازار اخلاق، چندین نظام حاضری اینچنینی وجود دارد. مسیحیان، بوداییان، مارکسیستها، سودگرایان<sup>۱</sup> و دیگران از پیروانشان می‌خواهند تسلیم یک نظام اخلاقی کامل شوند، و دست کم قابل تصور است که بیش از یکی از این نظامها سازگاری درونی داشته باشند، یا بشود سازگارشان کرد. کسی که فکر می‌کند ما نظامهای ارزشی خویش را جعل می‌کنیم، احتمالاً معتقد است که هر موضع سازگاری بخوبی هر موضع دیگر است، چون تنها مبنای نقد یک نظام ارزشی، ناسازگاری درونی اش است. خصم او از این نکته مشتاقانه بهره خواهد برد. فرض کنید که می‌خواهم بین دو یا چند نظام رقیب که سازگاری درونی دارند، یکی را انتخاب کنم. به نظر می‌رسد که بسیار اهمیت دارد که من کدام یک را انتخاب کنم. چنانکه پیشتر دیدیم احساس دوامی که درباره انتخابهای سخت اخلاقی داریم، این است که اگر من در حیرتم که کدام یک را انتخاب کنم به این دلیل است که می‌خواهم بهترین را انتخاب کنم و هنوز نمی‌دانم بهترین کدام است. همین اشکال حتی وقتی که نظام اصول اخلاقی را انتخاب می‌کنم، و نه فقط تصمیم خاص اخلاقی می‌گیرم، دوباره مطرح می‌شود. من نمی‌خواهم که فقط نظام ارزشی سازگار را انتخاب کنم تا بر اساس آن بتوانم زندگی ام را اداره کنم، من می‌خواهم نظام درست را انتخاب کنم. آن تصویر که هر یک از ما ارزشهای خود را خلق می‌کند، هیچ جایی برای این سؤال نمی‌گذارد که کدام نظام درست است که انتخاب شود؛ هر نظام سازگاری بخوبی نظامهای دیگر است.

راه دیگر بیان این اشکال بر اساس مفهوم صدق است. مردم غالباً باورهای متعارضی راجع به مسائل بسیار متنوع دارند. سازگاری باورهای یک فرد یقیناً شرط لازم صادق بودن آنهاست، اما شرط کافی صدقشان نیست. ممکن است مجموعه باورهای بسیاری وجود داشته باشند که از درون سازگار ولی رقیب هم باشند، اما ما معمولاً فکر می‌کنیم که بیش از یک مجموعه نمی‌تواند صادق باشد. فرض طبیعی آن است که آنچه صدق یک باور را تعیین می‌کند، چگونگی امور در جهان است. این باور که شیر ویتامین D دارد، صادق است، فقط اگر واقعاً ویتامین D داشته باشد. بنابراین مجموعه باورهای صادق، آن مجموعه‌ای خواهد بود که بدرستی بازتاب چگونگی امور باشد. اکنون نگرانی ابراز شده در بند قبل را می‌توانیم چنین بیان کنیم که وقتی در برابر نظامهای اخلاقی قرار می‌گیریم که از درون سازگارند، آنچه را می‌خواهم انتخاب کنم، مجموعه‌ای است که واقعاً صادق باشد.

اگر ایراد مذکور را چنین ابراز کنیم آنگاه می‌توانیم تفاوت دیگری را بین دو گونه رویکرد ببینیم. آن احساس که ما باید کشف کنیم کدام ارزشهای اخلاقی صحیحند، نه اینکه جعلشان کنیم، طبیعتاً به این نظر می‌انجامد که حقیقت اخلاقی وجود دارد. حقیقت اخلاقی مستقل از هر تصمیم اخلاقی‌ای دانسته می‌شود که ما بر حسب تصادف گرفته‌ایم. در این نظر غایت تفکر اخلاقی رسیدن به آن حقیقت اخلاقی است. آن احساس که ارزشها محصول انتخابهای ما هستند، باز طبیعتاً به نظری مباین آن نظر می‌انجامد که حقیقت اخلاقی وجود دارد؛ هیچ چیز مستقل از انتخابهای ما وجود ندارد که بتواند تعیین کند کدام نظام ارزشهای اخلاقی سازگار، نظام صحیح است.

### ۱-۳ واقع‌گرایی اخلاقی

در بسط این نگرش که پاسخ پرسشهای اخلاقی مستقل از ما هستند و باید آنها را کشف کرد، طبیعتاً به مفاهیم به هم پیوسته حقیقت، باور<sup>۱</sup> و واقعیت<sup>۲</sup> منتهی می‌شویم.

1. belief

2. reality

مفهوم حقیقت ارتباط نزدیکی با مفهوم باور دارد. هدف باورها، صدق است؛ باورها صادقند اگر به هدف اصابت کنند و کاذبند اگر به هدف اصابت نکنند. هرگاه متوجه شویم که دو باور ناسازگار<sup>۱</sup> داریم، آنگاه دست کم یکی از آنها را باید کنار بگذاریم، چون دو باور ناسازگار نمی‌توانند، هر دو صادق باشند. چنانکه دیدیم، سازگاری باورهای ما شرط لازم برای صادق بودن آنهاست، اما شرط کافی نیست. بنابراین، سازگاری درون نظام باورها، صادق بودن آنها را تضمین نمی‌کند. صادق بودن یا نبودن باورهای ما به چیزی مستقل از آنها وابسته است، یعنی واقعیت: چگونگی امور و چگونگی وجود جهان. پس نتیجه می‌شود که اگر امور به لحاظ اخلاقی چنان باشند که ما می‌انگاریم باورهای اخلاقی ما درست خواهند بود.

این نگرش را که خاستگاهش احساس دوم دربارهٔ اصول اخلاقی است، بهتر است واقع‌گرایی اخلاقی بنامیم، زیرا تأکید می‌کند که واقعیتی اخلاقی مستقل از باورهای اخلاقی ما، وجود دارد که صحت و بطلان آنها را تعیین می‌کند. این نگرش بر آن است که خصوصیات اخلاقی، خصوصیات واقعی امور یا افعالند؛ این خصوصیات آنچنانکه گاه بوضوح تمام گفته می‌شود جزئی از اثاث عالمند. ممکن است ما به خصوصیت اخلاقی خاصی حساس باشیم یا نباشیم، اما وجود یا عدم وجود آن خصوصیت به اندیشهٔ ما دربارهٔ آن وابسته نیست.

دیدیم که نگرش مقابل، طبیعتاً منکر وجود هرگونه حقیقت اخلاقی بود. از آنجا که مفاهیم حقیقت، باور و واقعیت بسیار به هم وابسته‌اند، این انکار طبیعتاً با ناواقع‌گرایی اخلاقی<sup>۲</sup> - ادعای عدم وجود واقعیت اخلاقی - و این پیشنهاد که بهتر است آراء اخلاقی را باور ندانیم، هماهنگ است. اگر هر یک از ما ملزم به ابداع ارزشهای اخلاقی خود باشد، دیگر نمی‌توانیم آنها را وجوه جهان مستقل بدانیم. بر این اساس، از نظر منطقی، نمی‌توانیم نسبت به چگونگی امور حساسیت داشته باشیم، چرا که واقع‌گرایی اخلاقی وجود ندارد. اگر باورهای اخلاقی ما نتوانند

1. inconsistent

2. moral irrationalism

صادق یا کاذب باشند، پس نمی‌توان آنها را باور به حساب آورد؛ زیرا باور داشتن چیزی، باور به صحت آن است. در جهان چیزی وجود ندارد که آن آراء در موردشان صادق یا کاذب باشند.

تا اینجا، تبیین این نگرش که ما خود ارزشهای خویش را ابداع می‌کنیم کاملاً سلبی است. این نگرش واقعیت اخلاقی و امکان وجود حقیقت اخلاقی را انکار می‌کند و انکار می‌کند که تقیدات اخلاقی را باید باور به حساب آورد. آیا ناواقع‌گرایان اخلاقی می‌توانند ویژگی ایجابی برای آراء اخلاقی به دست دهند؟

#### ۴-۱ ناشناخت‌گرایی اخلاقی

به نظر نمی‌رسد که بودن در حالت شناختی خاصی، مانند باور داشتن چیزی، یا شک کردن به آن، یا علم داشتن به آن، ارتباط ذاتی با احساس داشته باشد. البته ممکن است من نسبت به برخی باورهایم دغدغه خاطر بسیار زیادی داشته باشم، ممکن است بسیار دوست داشته باشم که این باورها صادق باشند؛ اما به نظر می‌رسد که کاملاً ممکن یا شاید حتی مطلوب باشد که ما نسبت به باورهایمان بیطرف باشیم، آخر آنچه اهمیت دارد این است که آیا این باورها صادقند یا نه و این هم به چگونگی امور بستگی دارد نه به احساس ما نسبت به آنها. به عکس، به نظر می‌رسد که آراء اخلاقی ما واقعاً به نحوی مستقیم احساسات ما را دربرمی‌گیرند. یقیناً ممکن نیست که در عین پابندی عمیق به رأی اخلاقی هیچ دغدغه خاطری نسبت به آن نداشته باشیم. حتی اصطلاحاتی که برای تقبیح اخلاقی برخی افعال به کار می‌بریم، نظیر «شنیع»، «ترسناک» یا «غیر قابل تحمل» بیانگر ارتباط آنها با احساسات است.

ناواقع‌گرایان اخلاقی بر این ارتباط میان احساسات و آراء اخلاقی تأکید می‌ورزند و معتقدند که ما باید تقیدات اخلاقی را همچون احساسات یا عواطف در نظر بگیریم. آنان مدعی‌اند که با اختیار چنین برداشتی، می‌توانند این ارتباط را به گونه‌ای تبیین کنند که طرف مقابل نمی‌تواند. اگر نظریه‌های اخلاقی صرفاً باورند، آن

گونه که واقع‌گرایان اخلاقی می‌گویند، چرا چنین ارتباط نزدیکی میان این نظرها و احساسات ما وجود دارد؟ بر اساس برداشت واقع‌گرایان، یقیناً می‌شود کسی مجموعه‌ای از باورهای اخلاقی داشته باشد و با وجود این نسبت به آنها هیچ احساسی نداشته باشد. این امر، به ظاهر خللی در موضع واقع‌گرا ایجاد می‌کند.

اکنون ناواقع‌گرایان در موضعی هستند که نظرشان را به برداشتی ایجابی از سرشت تقید اخلاقی بسط دهند. می‌توان نگرش آنان را با استفاده از یک مثال به بهترین وجه تبیین کرد. فرض کنید من چند بچه را بینم که به سگ مجروحی سنگ می‌زنند. از آنچه می‌بینم مجموعه تصورات گوناگونی برایم ایجاد می‌شود - اینکه سه بچه وجود دارد، اینکه از زخمهای سگ خون جاری می‌شود و غیره. از آنچه می‌بینم لرزه بر اندامم می‌افتد و یقین دارم که چنین رفتاری ستمکارانه و نادرست است. این قضاوت اخلاقی چیست؟ به نظر ناواقع‌گرایان، بر خلاف فرض واقع‌گرایان، من باور دیگری راجع به آنچه بچه‌ها انجام می‌دهند، یعنی اینکه آنچه انجام می‌دهند نادرست است، پیدا نمی‌کنم. بلکه نسبت به آنچه می‌بینم واکنش عاطفی نشان می‌دهم. تقبیح اخلاقی مرا باید واکنشی احساساتی - واکنش جنبه احساسی طبیعتم - به باورهایی درباره چگونگی امور دانست. ارتباط نزدیک میان احساس و قضاوت اخلاقی، بدین نحو تبیین می‌شود. نادرست دانستن چیزی، صرفاً یعنی واکنش عاطفی منفی نسبت به آن داشتن؛ بازگو نمودن نادرستی آن به دیگران به معنای ابراز آن احساس است.

این برداشت تبیین می‌کند که چرا نمی‌توانیم نسبت به آنچه فکر می‌کنیم اخلاقاً مهم است، از نظر عاطفی بی‌تفاوت بمانیم. داشتن رأی اخلاقی قوی به چیزی، یعنی داشتن دغدغه خاطر نسبت به آن. این برداشت همچنین تبیین‌کننده مورد دیگری است که ناواقع‌گرایان بر آن تأکید می‌ورزند. فراموش نکنید که اعتقاد صادقانه به اصول اخلاقی به معنای عمل و زندگی کردن بر اساس آنهاست. اکنون می‌توانیم نشان دهیم که چرا نظریات اخلاقی ما در افعالمان تأثیر دارند. دغدغه خاطر داشتن نسبت به چیزی با تمایل و علاقه به رخدادهای مختلف همراه است.

اگر من واقعاً دغدغه آسایش حیوانات را داشته باشم، آنگاه مشخصاً خواهان رخدادهای خاصی خواهم بود: دامداری ماشینی باید متوقف شود؛ برای درمانگاههای حیوانات بودجه اختصاص داده شود و غیره. از آنجا که به این موارد تمایل دارم، انگیزه خواهم داشت که در حد توانم به انجامشان برسانم. هر چه دغدغه خاطر بیشتر باشد، میل قویتر و انگیزه‌ام بیشتر خواهد بود. از آنجا که اعتقاد اخلاقی به معنای دغدغه خاطر است به معنای انگیزش در رفتار کردن مطابق با آن هم هست.

واقع‌گرایان اخلاقی آراء اخلاقی را صرفاً شناختی می‌دانند؛ از نظر آنها، این آراء صرفاً عقایدی دربارهٔ چگونگی امور اخلاقی در جهان هستند. حریف ناواقع‌گرا مدعی است که وجه تمایز نظرهای اخلاقی، داشتن یک عنصر غیر شناختی است، عنصری برخاسته از جنبهٔ احساسی یا عاطفی طبیعت ما. بنابراین، می‌توانیم چنین موضعی را ناشناخت‌گرایی اخلاقی<sup>۱</sup> بنامیم. از آنجا که ناشناخت‌گرایان منکر این هستند که نظرهای اخلاقی را باید نوعی باور راجع به واقعیات دانست، باید اصطلاح دیگری را برای توصیف آنها بیابند. حال اجازه دهید به مفهوم طرز تلقی پردازیم. اختیار کردن یک طرز تلقی یافتن باور دربارهٔ واقعیات نیست، بلکه ارزیابی آن واقعیتهاست. طرز تلقی می‌تواند مثبت یا منفی، له یا علیه [چیزی] باشد. واژه‌های ارزیابی معمولاً زوجند (مثل درست/ نادرست، خوب/ بد) و ما را قادر می‌سازند که نسبت به آنچه ارزیابی می‌کنیم طرز تلقی مساعد یا نامساعدی ابراز کنیم. البته من می‌توانم از دیدگاههایی غیر از دیدگاه اخلاقی به ارزیابی امور پردازم. اگر ابرا به نظرم کسل‌کننده، بیروح و تصنعی باشد، آنگاه یقیناً تقبیحش خواهم کرد، اما ایرادات من به آن، ایرادات اخلاقی نخواهد بود. طرز تلقی اخلاقی یکی از انواع طرز تلقی‌هاست؛ همهٔ امور ارزشی، اخلاقی نیستند.

ناشناخت‌گرایان، تفکر ارزیابانه را به طور کلی، و تجربهٔ اخلاقی را به طور

---

1. moral non-cognitivism

خاص، دارای دو وجه کاملاً متفاوت می‌دانند. با رجوع به مثال سنگ زدن بچه‌ها به سنگ می‌توانیم آن را توضیح دهیم. اول، ما باورهایی راجع به آنچه واقعیات موجود می‌دانیم داریم. این باورها را ممکن است مستقیماً از طریق مشاهده اعمال بچه‌ها کسب کنیم یا از دیگران بشنویم که چنین واقعه‌ای رخ داده است. اگر باورهای ما راجع به واقعیات نادرست یا ناکامل باشد، می‌تواند باعث بی‌اعتباری قضاوت اخلاقی ما شود؛ قضاوتی که مبتنی بر آن باورها است. باورهای ما باید نسبت به واقعیات، یعنی به چگونگی جهان، حساس باشند. دوم، ما، چه بالطبع و چه در اثر تعلیم و تربیت، چنان ساخته شده‌ایم که در برابر چنین رفتارهایی ابراز انزجار می‌کنیم. این واکنش نتیجه احساسات ما و گویای مطلبی است راجع به ما، اما چیزی راجع به جهان بیان نمی‌دارد. از آنجا که مردم از نظر ساختار عاطفی متفاوتند، ممکن است دو نفر درباره تمام واقعیات با یکدیگر توافق داشته باشند و با وجود این، برای آن واقعیات ارزشهای متفاوتی قائل باشند. این سخن را می‌شود چنین بیان کرد که ممکن است افراد در باورها با یکدیگر توافق داشته باشند، اما در طرز تلقی اخلاقی متفاوت باشند.

در ۱-۱ گفتیم که اولین رویکرد به اخلاق، که به ناشناخت‌گرایی اخلاقی تحول یافت، به این باور شایع متوسل می‌شود که متخصص اخلاق وجود ندارد. آنجا که مسائل مبتنی بر واقعیات مطرح است، ممکن است برای دانستن حقیقت، با اطمینان به متخصص برتر از خودم متوسل شوم، اما بر اساس نگرش ناشناخت‌گرا، مفهوم تخصص اخلاقی بی‌معناست. هیچ واقعیت اخلاقی وجود ندارد که متخصص، معرفت خاصی نسبت به آن داشته باشد. به هنگام قضاوت اخلاقی، آنچه لازم است من بدانم، احساسم راجع به موقعیت است؛ در چنین مواردی هر یک از ما برای خودش یک متخصص است.

## ۱-۵ آزادی اخلاقی و معنای زندگی

ناشناخت‌گرایی را می‌توان در قالبی بسیار جذاب عرضه کرد. [این نگرش] می‌تواند به صورت باور به آزادی نمود یابد؛ به صورت اذعان به آزادی یکایک انسانها در

برابر کسانی که فکر می‌کنند می‌دانند چه چیزی برای ما بهتر است و می‌کوشند به جای ما به زندگی مان جهت دهند. انفجار معرفت به انفجار اصحاب تخصص انجامیده است. در جامعه‌ای با پیچیدگی فزاینده، که در آن یک فرد نمی‌تواند به حتی بخشی از معرفت موجود دست یابد، در همهٔ امور متخصصینی وجود دارند که به ما می‌گویند چه چیزی را باید قبول داشته باشیم و چه کار باید بکنیم. با آنکه در بسیاری از زمینه‌های زندگی، ناچاریم در برابر باور متخصصان سر خم کنیم، در حیطهٔ انتخاب اخلاقی حوزه‌ای را می‌یابیم که خالی از متخصص است. در اینجا ما آزادیم که دربارهٔ چگونگی زندگی خویش فکر کنیم و تصمیم بگیریم.

ناشناخت‌گرایان حیطه‌ای را در زندگی حفظ می‌کنند که در آن احساس و عاطفه به خود می‌آیند. در امور مبتنی بر واقعیت، آنچه اهمیت دارد، این نیست که چه احساسی داریم بلکه شواهد مستدل مهمند که نشان از صدق دارند. غالباً این گونه استدلال خشک و غیرشخصی تصور می‌شود؛ روشی انتزاعی برای تعیین حقیقت، که هر متفکری می‌تواند به کار برد. با این همه، در تفکر اخلاقی، احساسات شخصی اهمیت دارند.

بنابراین ناشناخت‌گرایان آن فلسفه زندگی و نظریهٔ تعلیم و تربیت را رد می‌کنند که آقای گردگریند<sup>۱</sup> در ابتدای زمانهای سخت<sup>۲</sup> دیکنز پیش می‌نهد: «اینک آنچه می‌خواهم واقعیاتند. به این پسران و دختران چیزی می‌آموزم مگر واقعیات را. تنها واقعیات در زندگی مطلوبند. هیچ چیز دیگری مکار و هر چیز دیگری را از ریشه بکن.» اگر بخواهیم یک نحوه زندگی را بر دیگری ترجیح دهیم علاوه بر معرفت به واقعیات، به احساسات هم نیازمندیم. و احساساتم به خودم باز می‌گردند، در حالی که آنچه واقعیت است و آنچه نیست بیرون از اختیار من است. ممکن است به نظر برسد که واقع‌گرایی اخلاقی با واقعی دانستن امور اخلاقی و استقلال اخلاقی ما، آزادی ما را برای تصمیم‌گیری در امور اخلاقی به مخاطره می‌افکند.

همچنین ممکن است ناشناخت‌گرایی عقیده به تساهل<sup>۳</sup> به نظر آید. اگر هیچ

1. Gradgrind

2. *Hard Times*

3. toleration

کس در وضعیت بهتری از دیگران برای تشخیص فعل درست نیست، آنگاه هیچ کس اجازه ندارد در انتخابهای اخلاقی دیگران دخالت کند. هر یک از ما باید اجازه داشته باشد که کار خودش را بکند. به عکس ممکن است به نظر برسد که واقع‌گرایان، جزم‌گرا<sup>۱</sup> هستند. از گفتن اینکه حقیقت اخلاقی وجود دارد تا این ادعا که شما آن را یافته‌اید و دیگران در اشتباهند (چون آنچنان که شما واقعیت را می‌بینید آنها نمی‌بینند) ظاهراً گام کوتاهی فاصله است.

اما این تصور که تساهل چنین مستقیم از ناشناخت‌گرایی نتیجه می‌شود خطاست. چون این به آن معناست که می‌توان نشان داد طرز تلقی مثبت نسبت به تساهل در برابر طرز تلقی مثبت نسبت به عدم تساهل ارجحیت دارد. اما این تناقض است که همچون بسیاری از ناشناخت‌گرایان بر آن باشیم که ما آزادیم طرز تلقی‌های اخلاقی خویش را انتخاب کنیم و همچنین بر آن باشیم که می‌توانیم اثبات کنیم طرز تلقی مثبت نسبت به تساهل از طرز تلقی مثبت نسبت به عدم تساهل برتر است. بعلاوه کمی تأمل نشان می‌دهد که تساهل نمی‌تواند نامحدود باشد. اگر شما بر آن باشید که شکار روباه از نظر اخلاقی کاملاً مقبول است و من احساس کنم که ستمکارانه و وحشیانه است، آنگاه من نمی‌توانم کار شما را تحمل کنم مگر آنکه از طرز تلقی‌ام صرف‌نظر کنم. داشتن طرز تلقی اخلاقی یعنی در شرایط مقتضی عمل کردن. بنابراین من نمی‌توانم مقید به جلوگیری از ستمکاری نسبت به روباه‌ها باشم و در عین حال فکر کنم هیچ کاری برای متوقف کردن آن ستمکاری نباید کرد مگر آنکه دچار تناقض شوم. و همین قضیه در مورد بسیاری از طرز تلقی‌های اخلاقی دیگر صادق است.

دریافت این نکته ممکن است جذابیت آزادی را که ناشناخت‌گرایان به آن می‌بالند، کاهش دهد. اگر امور اخلاقی به واقعیت کاری ندارند و هیچ پاسخ صحیحی وجود ندارد، چگونه تعارض طرز تلقی‌ها را باید رفع کرد؟ اگر نتوان نشان

---

1. dogmatist

داد که یک طرز تلقی برتر از دیگری است، آنگاه اختلافات اخلاقی را با روشهای غیر عقلانی چون اغوا، تهدید و نهایتاً زور باید رفع کرد. ناشناخت‌گرایان در پاسخ می‌توانند یادآوری کنند که ما می‌توانیم نشان دهیم که اگر یک موضع اخلاقی ناسازگار باشد، ناموجه است و اینکه ما هنوز توانایی این شیوه را نکاویده‌ایم. اما اگر در انتهای کار تعارض طرز تلقیها باقی بماند و رفع شدنی نباشد، آنگاه کاملاً ممکن است که مجبور شویم به سود اعتقاداتمان بجنگیم، آنچنانکه انسانها در طول قرون متمادی جنگیده‌اند.

اما این پاسخ تنها به کار درافکندن تردید دیگری می‌آید. آیا ناشناخت‌گرایان می‌توانند معنای محصلی از تقید افراد به آرمان اخلاقی<sup>۱</sup> که به آن اعتقاد دارند و حتی شاید حاضر باشند در راه آن بمیرند، به دست دهند؟ اشکال این است. ناشناخت‌گرایان از ما دعوت می‌کنند که بیرون از تقیدات ارزیابانه خویش بایستیم و دریابیم که از این دیدگاه بیرونی، هیچ چیز ارزش ذاتی ندارد، زیرا ارزش جزئی از جهان واقعی نیست و ما هستیم که آن را خلق یا جعل می‌کنیم. آیا پس از ادراک این امر همچنان می‌توانیم به ارزشهای متنوع خویش مقید باشیم؟ یعنی هنگامی که دریافتیم هیچ ارزش عینی وجود ندارد، آیا می‌توانیم همچنان نسبت به ارزشهای خویش دغدغه خاطر داشته باشیم و برای آنها بجنگیم یا متقاعد خواهیم شد که هیچ چیز مهم نیست؟

پاسخ معمول ناشناخت‌گرایان به این نگرانی بر تفکیک امکان منطقی<sup>۲</sup> و امکان روانشناختی<sup>۳</sup> مبتنی است. موضعهایی می‌توانند وجود داشته باشند که پذیرش آنها منطقیاً ممکن اما از نظر روانی دشوار یا غیر ممکن است. اگر موضعی حاوی تناقض یا ناسازگاری نباشد، منطقیاً می‌توان به آن گروید. ناشناخت‌گرایان برآنند که هیچ تناقضی در این نیست که معتقد باشیم هیچ ارزش عینی وجود ندارد

1. moral ideal      2. logically possible

3. psychologically possible

و دغدغه خاطر مشتاقانه نسبت به امور مختلف داشته باشیم. بنابراین ای. جی. ایرکه در تمام عمرش از ناشناخت‌گرایی دفاع کرد، همیشه نامه‌های اعتراض‌آمیز به تایمز می‌نوشت و بدین ترتیب خلاف باورهای فلسفی‌اش عمل نمی‌کرد. هیچ باوری، حتی باورهای فلسفی، نمی‌توانند به انسان تحمیل کنند که چه طرز تلقی‌ای را می‌توان یا نمی‌توان اتخاذ کرد، چون طرز تلقیها مستقل از باورها هستند. ناشناخت‌گرایان کاملاً حاضرند بپذیرند که یک واقع‌گرای اخلاقی بی‌فکر، هنگامی که در برابر دلایل ناواقع‌گرایی اخلاقی قرار می‌گیرد، ممکن است احساس ناآرامی، و بیگانگی نسبت به نظام ارزشی‌اش به او دست دهد. اما چنین تردیدهایی صرفاً از نظر روانشناختی جالب توجهند و هیچ مشکل منطقی برای ناشناخت‌گرایی پدید نمی‌آورند.

ناآرامی که ناواقع‌گرایی ارزشی غالباً ایجاد می‌کند، بسادگی برطرف نمی‌شود. ما به چیزی میل داریم چون معتقدیم ارزشمند است؛ ما فکر نمی‌کنیم که چون به آن میل داریم مطلوب یا ارزشمند است. ما فعالیت‌های متنوعی را معنادار می‌یابیم چون آن فعالیت‌ها را ارجمند می‌دانیم، و منظورمان این نیست که خوب است طلبشان کنیم تنها به این دلیل که دوست داریم طلبشان کنیم. تنها این نظر که آنچه انجام می‌دهیم ارزش عینی دارد، پذیرش از خود گذشته‌گیها و سختی‌هایی را برای ما معقول می‌کند که در راه به ثمر رساندن هر کار بزرگ، مانند تربیت کودکان یا نوشتن کتاب، ممکن است باشند. ناشناخت‌گرایی تهدیدی است برای بی‌بنیان کردن باورهایی دربارهٔ سرشت ارزش که معنا بخش بسیاری از فعالیت‌های ما هستند. اگر معتقد نباشیم که محبوبترین اهداف ما، ارزشی مستقل از میل ما به تحقق آنها دارند، آنگاه آن اهداف و حتی خود زندگی احتمالاً بی‌معنا خواهند شد. ناشناخت‌گرایان هنوز باید نشان دهند که مفهوم ارزش نزد آنها برای معنادار دیدن زندگی جایی باقی می‌گذارد.

در حالی که غالب ناشناخت‌گرایان در سنت انگلیسی - امریکایی کوشیده‌اند که نشان دهند صدق نظریه ایشان، زندگی را بی‌معنا نخواهد کرد - بسیاری اوقات با این روش حيله‌آمیز که تظاهر کرده‌اند پرسش از معنا داشتن زندگی را بی‌معنا می‌دانند - برخی فیلسوفان اروپایی سنت اگزیستانسیالیست این نتیجه را با آغوش باز

پذیرفته‌اند که زندگی معنا ندارد. اگزستانسیالیست‌های مذکور مانند ناشناخت‌گرایان منکر وجود ارزشهای عینی بوده، برآنند که هر یک از ما مسئول است از لحظه‌ای به لحظه دیگر چگونگی زندگی خویش را انتخاب کند. تظاهر به ارزشهای عینی یا وظایف بیرونی، کوشش برای اجتناب از درد انتخاب و ایمان بد است. هر چه ما دیروز حکم کرده‌ایم نمی‌تواند امروز بسادگی به عمل گزارده شود؛ یا باید دوباره آن انتخاب را تأیید کنیم یا انتخاب جدیدی کنیم. زندگی پوچ است؛ وقتی این واقعیت را دریافتیم یا باید به یک سلسله انتخابهای ریشه‌ای بی‌پایان در زندگی دست بزنیم یا گزینه نهایی غیر قابل بازگشت خودکشی را انتخاب کنیم.

### ۱-۶ واقع‌گرایی، ناشناخت‌گرایی و سنت اخلاقی

دو احساس راجع به اخلاق، که آغازگر بحث ما بودند، به نظریاتی بکلی متعارض بسط یافتند. واقع‌گرایان برآنند که واقعیتی اخلاقی مستقل از ما وجود دارد و ما می‌توانیم به آن آگاهی یابیم؛ ناشناخت‌گرایان منکر این امرند. واقع‌گرایان نظرهای اخلاقی را باورهایی درباره چگونگی جهان می‌دانند؛ خصم آنها را طرز تلقی‌هایی می‌بیند که ما نسبت به واقعیات احساس می‌کنیم. واقع‌گرایان اصرار می‌ورزند که صدق اخلاقی وجود دارد؛ ناشناخت‌گرایان این اندیشه را رد می‌کنند. هر دو نظریه هنوز نسبتاً خامند. همچنانکه در پاسخ به اشکالات و ایرادات واضح تهذیب می‌شوند، تعارض مابین آنها کمتر خواهد شد. تفاوت اصلی بین این دو، که پس از تمام چرخشها و گردشها در سیر تکاملشان باقی می‌ماند، باز می‌گردد به شأن خصوصیات اخلاقی. ستون محوری موضع واقع‌گرایان همچنانکه از نامش پیداست تأکید بر وجود واقعیت اخلاقی است؛ ما در تجربه اخلاقی واقعاً به خصوصیات اخلاقی حساس هستیم که به اندازه هر خصوصیت دیگر، جزئی از جهان واقعی‌اند. گرچه جزئیات برداشتهای ناشناخت‌گرایان از تجربه اخلاقی می‌تواند متفاوت باشد، همگی مقید به ناواقع‌گرایی‌اند و منکر این هستند که

خصوصیات اخلاقی جزئی از اثاث عالمند. چون ناشناخت‌گرایان منکر وجود واقعیتی اخلاقی هستند که ما بتوانیم به آن آگاهی بیابیم، برآنند که تجربه اخلاقی نمی‌تواند صرفاً شناختی باشد، بلکه متضمّن جزئی ناشناختی باید باشد.

چنانکه آخرین بیان نشان می‌دهد، نظریات دوگانه ما به اشکال مختلفی می‌توانند در آیند. موضوع اصلی این کتاب مناقشه بین آنهاست. من تمام این اشکال را نخواهم کاوید، ولی خواهم کوشید تا معقولترین شکل هر یک را بیاورم تا در موضعی باشیم که درباره نقاط قوت و ضعف بهترین نمایندگان دو رویکرد قضاوت کنیم. سخنان من ممکن است باعث این برداشت نادرست شود که این دو گونه نظریه، تنها نظریات در این زمینه‌اند. بخصوص واقع‌گرایی اخلاقی تنها پاسخ ممکن به آنچه که ممکن است پریشان‌کننده‌ترین وجه موضع ناشناخت‌گرا به نظر آید نیست - انکار وجود مبنایی عینی و مستقل از واکنشهای اخلاقی ما برای آن واکنشها. این ادعا که واقعیتی اخلاقی وجود دارد، یکی از کوششها برای فراهم آوردن چنان مبنایی عینی برای اخلاق است، اما کوششهای دیگری هم وجود دارد. یکی از این سنتها ریشه در فلسفه اخلاق فیلسوف آلمانی قرن هجدهم ایمانوئل کانت دارد. کانت تا حدّی در برابر نظرهای فیلسوف دیگری از قرن هجدهم، دیوید هیوم، که اندیشه‌هایش منبع اصلی الهام بسیاری از تفکرات ناشناخت‌گرای جدید بوده است، واکنش نشان می‌داد. کانت در پی ریشه‌یابی اخلاق در سرشت عقل است. ما نه تنها عقل را در امور نظری به کار می‌بریم تا کشف کنیم جهان چگونه است، در امور عملی هم به کار می‌بریم، تا کشف کنیم چه باید انجام دهیم. کانت احتجاج می‌کند که نه تنها در مورد اینکه پذیرش چه باورهایی معقول است، بلکه در مورد این هم که اختیار کردن کدام نحوه عمل عاقلانه است، محدودیتهایی وجود دارد. مثلاً نامعقول است که من هدفی را به گونه‌ای دنبال کنم که هرگونه امکان رسیدن به آن را منتفی می‌سازد. کانت با سلسله‌ای از براهین بدیع ولی بسیار مشکوک می‌کوشد اثبات کند عمل ضد اخلاقی، نامعقول است. کانت با

ناشناخت‌گرایان موافق است که مدّعیات راجع به آنچه ما باید انجام دهیم، گزاره‌هایی راجع به چگونگی امور نیستند و با توجه به چگونگی عالم، صادق یا کاذب نمی‌توانند باشند. تفاوت در این است که عقل انجام دادن برخی افعال و پرهیز از افعال دیگر را الزامی می‌داند و این الزام کاملاً مستقل از امیال ماست. آنچه ما باید انجام دهیم از آنچه دوست داریم انجام دهیم مستقل است. ما با تأمل در مورد سرشت عقل عملی<sup>۱</sup>، می‌توانیم نشان دهیم که کدام اصول اخلاقی به صورت عینی موجهند و کدام اصول موجه نیستند. اصول عمل ضد اخلاقی از نظر عقلانی دفاع‌پذیر نیستند و بنابراین دلیل خوبی داریم که قبولشان نکنیم.

هر چند برخی روایتهای کانت‌گرایی به منزله رقیب اصلی ناشناخت‌گرایی پیش نهاده می‌شوند، من معتقد نیستم که بدیلی پایا باشند. اشکالات جدی به نظریه خود کانت وارد است و فیلسوفان بسیاری همداستانند که هر چند رویکرد کانت به اخلاق جالب توجه و تأمل‌برانگیز است، خللهای عمیقی دارد. البته یک جنبه از نظریه کانت نقشی محوری در مناقشه ما ایفا می‌کند؛ زیرا چنانکه خواهیم دید واقع‌گرایان اخلاقی با کانت موافقند که باید از الزامات اخلاقی پیروی کرد که مستقل از امیالی هستند که از قضا هر یک از ما دارد.

به نظر من واقع‌گرایی اخلاقی و ناشناخت‌گرایی معقولترین نظریات درباره سرشت اخلاق هستند. همچنین اینها موضوع روزند و مناقشه بر سر آنها در خط مقدم بحثهای جاری است. در حقیقت می‌توان فلسفه اخلاق را در قرن بیستم، دست کم در کشورهای انگلیسی‌زبان، به مثابه مناقشه بلندی میان این دو دانست که زمانی یک طرف بر اذهان چیره شده است و زمانی طرف دیگر. در سی سال نخست قرن، نوعی از واقع‌گرایی که به شهودگرایی<sup>۲</sup> معروف است حاکم بود؛ این افراد از حامیان مشهور آن به شمار می‌آیند: جی. ای. مور، دبلیو. دی. راس، اچ. ای.

---

1. practical reason

2. intuitionism

پریچارد، و سی. دی. براد (نمونه آثارشان را در بخش مراجع آورده‌ام). در طی دهه ۱۹۳۰، ناشناخت‌گرایان نظیر ایر و استیونسون حمله تندی را به سنت واقع‌گرای حاکم، آغاز کردند و از آن زمان به بعد معمولاً ناشناخت‌گرایی در فلسفه اخلاق آنگلو ساکسون غلبه داشته است، با مقاومت گاه به گاه نویسندگانی از سنتهای واقع‌گرا و کانتی. برجسته‌ترین ناشناخت‌گرای بی‌تردید هر<sup>۱</sup> بوده است. اما این نظریه مدافعان توانای بسیاری در دو سوی آتلانتیک داشته است که از جمله متأخرترین آنها عبارتند از جان مکی<sup>۲</sup>، سایمون بلک‌برن<sup>۳</sup>، گیلبرت هارمن و تا حدی برنارد ویلیامز. در این اواخر واقع‌گرایی اخلاقی به عنوان قویترین معارض سنت ناشناخت‌گرایی دوباره ظهور کرده است. حامیان قوی‌اش در بریتانیا عبارتند از جان مک‌داول<sup>۴</sup>، دیوید ویگینز، مارک پلاتس<sup>۵</sup>، جان فینیس و جان‌تان دنسی<sup>۶</sup> که با توجه به وجود اینها نیازی به حمایت امریکاییان از جمله هیلاری پاتنم<sup>۷</sup>، تامس نیگل<sup>۸</sup>، نیکلاس استرجن، ریچارد ورنر و دیوید برینک نیست. مناقشه میان این دو نظریه فلسفه اخلاق همچنان رو به گسترش است، اما گرایشی که در این کتاب چشمگیر خواهد بود از ابتدا خودش را نشان داده است: اثر احیاء توجه به واقع‌گرایی اخلاقی این بوده که نظریه‌های مرسوم به چالش خوانده شوند، نه تنها در فلسفه اخلاق بلکه در حوزه‌های دیگر فلسفه هم.

## ۷-۱ اخلاق و فلسفه اخلاق

فلسفه اخلاق را می‌توان دست کم به سه شاخه تقسیم کرد. نخست اخلاق عملی<sup>۹</sup> است؛ بررسی مسائل اخلاقی خاص: آیا سقط جنین هیچ‌گاه می‌تواند مقبول باشد؟ در جامعه‌ای که عدالت به طور کامل مراعات می‌شود چه ساختارهایی را می‌توانیم

1. Hare

2. John Mackie

3. Simon Blackburn

4. John McDowell

5. Mark Platts

6. Jonathan Dancy

7. Hilary Putnam

8. Thomas Nagel

9. *practical ethics*

بیابیم؟ دوّم نظریّه اخلاقی<sup>۱</sup> است؛ کوشش برای پدید آوردن نظریه‌ای از اخلاق که برای پاسخ دادن به تمام مسائل اخلاقی خاصی که در اخلاق عملی مطرح می‌شوند روشی کلی به ما ارائه می‌دهد. سوّم پرسشهایی درباره سرشت و شأن تفکر اخلاقی ما: آیا هیچ صدقی اخلاقی وجود دارد؟ آیا ممکن است نشان داده شود که یک نگرش اخلاقی از نگرش دیگر بهتر است؟ مسأله اصلی این کتاب همین نوع مسائل است. گاهی به فکر کردن درباره شأن تفکر اخلاقی، فرا اخلاق<sup>۲</sup> می‌گویند، برای آنکه آن را از اخلاق عملی و نظریات اخلاقی متمایز سازند. من از این نامگذاری دست و پاگیر جدید پرهیز خواهم کرد و از اصطلاح سنتی «فلسفه اخلاق» استفاده خواهم کرد.

البته این سه حوزه کاملاً از هم جدا نیستند؛ اندیشه‌های فرد در یک حوزه نمی‌تواند از آرائش در دو حوزه دیگر جدا باشد. مسائل اخلاقی اساسی هستند، نتایجی که در مورد سرشت و شأن تفکر اخلاقی حاصل می‌شوند، ناگزیر بر نظرهای ما درباره اینکه چگونه می‌توانیم حلّ صحیح برخی از مسائل اخلاقی را پیدا کنیم یا حتی اصلاً چیزی به عنوان پاسخ صحیح هست یا نه، اثر خواهد کرد. تا انتهای کتاب خواهیم دید که لوازم<sup>۳</sup> پذیرش ناشناخت‌گرایی یا واقع‌گرایی بر نظریه اخلاقی چیست.

همچنین فلسفه اخلاق را از حوزه‌های دیگر فلسفه نمی‌توان جدا کرد، پیشتر دیدیم که مناقشه ما به مسائلی درباره حقیقت، سرشت واقعیت، انگیزه فعل و معنای زندگی انجامید، که خودشان محلّ مناقشه عمده در فلسفه هستند. هر نظریه مقنعی در فلسفه اخلاق باید در تمام این زمینه‌ها چیزی برای گفتن داشته باشد تا تصویر یکپارچه‌ای از جهان و جای ما در آن ترسیم کند، که بسیار گسترده‌تر از حوزه فلسفه اخلاق است.

1. moral theory

2. metaethics

3. implications

در حالی که هر دو نظریه ما اساساً می‌کوشند سرشت ارزش اخلاقی را بفهمند، هر طرح این‌گونه را به عنوان پاره‌ای از تلاش گسترده‌تر برای مفهوم ساختن تجربه ما از ارزش در کل، باید دید. بنابراین بسیاری از مباحث این کتاب به مسائل حوزه‌های دیگر ارزش، به ویژه زیبایی‌شناسی مرتبط است. هر دو نظریه ما شباهتها و تفاوت‌های مهمی میان تجربه اخلاقی و تجربه زیبایی‌شناختی می‌یابند. به ویژه واقع‌گرایی اخلاقی غالباً به تجربه زیبایی‌شناختی به عنوان مدلی برای تجربه اخلاقی متوسل می‌شود. مقایسه تفصیلی هر دو حوزه تنها به کار کمک به فهم هر یک می‌آید.

#### مطالعه بیشتر

ویلیامز (۱۹۷۳ ب) معرفی کوتاه خوبی برای این حوزه است. وارناک (۱۹۶۷) توضیحی جالب توجه، روشن و نقدی از فلسفه اخلاق در نیمه نخست قرن بیستم است. ریچارد نورمن (۱۹۸۳) معرفی عالی شخصیت‌های برجسته تاریخی در فلسفه اخلاق است. درباره ۵-۱. دفاع قوی از اینکه ما در اخلاق آزادیم که به آراء خودمان رجوع کنیم در هر (۱۹۶۳، فصل اول) آمده است. بیان کلاسیک نگرش اگزیستانسیالیستها که البته کمی گمراه‌کننده است در سارتر (۱۹۷۰) است. کامو (۱۹۵۵) پوچی و خودکشی را به بحث گذارده است. برای بحثی راجع به ارتباط میان ناشناخت‌گرایی و معنای زندگی بنگرید به ویگینز (۱۹۷۶، ص ۳۳۱-۳۴۹).

## ناشناخت‌گرایی اخلاقی - طرحی کلی

### ۲-۱ واقع و ارزش - تفکیک بزرگ

زمانی ای. جی. ایرگفت که کل فلسفه اخلاق را می‌توان پشت یک کارت پستال نوشت. این تعریف درباره ساده‌ترین شکل نظریه ناشناخت‌گرا اغراق‌آمیز نیست. بر اساس این نگرش، گفتن اینکه دزدی بد است صرفاً ناپسند شمردن دزدی است. بنابراین می‌توان آن سخن را به نحو آشکارتری چنین بازنویسی کرد: «دزدی - هوا!». به همین قیاس «خدا خوب است» را می‌توان چنین ترجمه کرد: «آفرین بر خدا!». عجیب نیست که این نگرش در فلسفه اخلاق، نظریه هو - آفرین<sup>۱</sup> نام گرفته است. در حقیقت در تشریح این نظریه و دفاع از آن بسیار بیشتر از آنچه ایر می‌گوید می‌توان سخن گفت. اما نباید از یاد ببریم که نظریه اصلی، در میان تمام پیچیدگیهای برخی روایات پیراسته‌تر این آموزه، سادگی‌گیری دارد.

به نظر ناشناخت‌گرایان سؤالات مربوط به امور واقع با سؤالات مربوط به امور ارزشی تفاوت بسیاری دارد. امور واقع را عالم چنانکه هست، متعین می‌کند. ما با مشاهده و آزمایش می‌توانیم واقعیت را تشخیص دهیم. باورهای ما درباره امور واقع، در پرتو مشاهدات بعدی دائماً تحت بازنگری قرار می‌گیرد. اگر باورهای ما مطابق با امور واقع باشند، صادق، وگرنه کاذبند.

امور ارزشی را عالم آن‌گونه که هست متعین نمی‌کند، زیرا ارزش را نمی‌توان

---

1. Boo-Hurrah theory

در عالم یافت. در تبیین کامل عالم، هیچ خصوصیت ارزشی نظیر زیبایی یا شرّ ذکر نخواهد شد. ارزیابیهای اخلاقی ما، مانند تمام ارزیابیهای دیگرمان، باورهایی راجع به چگونگی عالم نیست بلکه پاسخهای احساسی است به عالم آن گونه که فکر می‌کنیم باشد. به این ترتیب آنها نمی‌توانند صادق یا کاذب باشند، زیرا مابازایی ندارند که درباره آن، صادق یا کاذب باشند. اینکه به دلیل دیدگاههای متفاوت دو تن درباره تمام امور واقع با هم توافق، و با این حال در مورد ارزشهای اخلاقی اختلاف داشته باشند کاملاً ممکن به نظر می‌رسد. این گونه عدم توافقیهای صرفاً ارزشی را نمی‌توان با مشاهده و آزمایش برطرف کرد، زیرا مناقشه راجع به چیزهای مشاهده‌پذیر نیست. طرفین مناقشه باورهای متعارضی درباره امور واقع ندارند بلکه طرز تلقیهای متفاوتی نسبت به این امور دارند.

آن گونه که مسائل ارزشی به عمل مربوطند مسائل واقعی نیستند. پاسخ به مسائل ارزشی یعنی اینکه فرد تصمیم بگیرد چه کند؛ کشف پاسخ مسائل واقعی یعنی اینکه فرد دریابد که به چه باور آورد. ما با نظاره کردن عمل فرد، و نه صرفاً با توجه به آنچه به زبان می‌آورد، می‌توانیم دریابیم که وی واقعاً به چه اصول اخلاقی مقید است. این ارتباط نزدیک میان تقیّدات اخلاقی فرد و عملکرد او را می‌توان با توسّل به این واقعیت تبیین کرد که آراء اخلاقی، طرز تلقی اند نه باورها. داشتن طرز تلقی نامساعد نسبت به فعلی، یعنی مخالفت کردن با آن؛ یعنی فرد خودش انگیزه داشته باشد که از آن بپرهیزد و دیگران را از انجام دادن آن نهی کند. هنگامی که ما طرز تلقی ای اخلاقی پیدا می‌کنیم، ضرورتاً احساساتمان درگیر می‌شوند.

این تفکیک میان واقعیت و ارزش، در سراسر ناشناخت‌گرایی، از خلال تفکیکهای بسیاری نظیر تفکیک میان باور و طرز تلقی که هم‌اکنون به آن پرداختیم، آشکار می‌شود. تأثیر تفکیک میان واقعیت و ارزش را می‌توان در برداشت ناشناخت‌گرایان از انگیزه اخلاقی، زبان اخلاقی و سرشت تجربه ما از ارزش اخلاقی ردیابی کرد.

## ۲-۲ چهار چالش در برابر ناشناخت‌گرایی

این ادعای ناشناخت‌گرایان که ارزشها را نمی‌توان در عالم یافت انگیزه تفکیک قاطع میان واقعیت و ارزش است که در سراسر برداشتشان نمود می‌یابد. تعجبی ندارد که بسیاری از تردیدها درباره‌ی ناشناخت‌گرایی، ریشه در این ناواقع‌گرایی و لوازمش دارد. چهار چالش اصلی وجود دارند که در ادامه این فصل پدیدار خواهند شد.

۱. حقیقت. چنانکه در ۱-۲ دیدیم، به نظر می‌رسد انکار واقعیت اخلاقی، مفهوم حقیقت اخلاقی را مورد تردید قرار می‌دهد. اگر هیچ واقعیت اخلاقی وجود نداشته باشد، آنگاه چیزی وجود ندارد که نظرهای اخلاقی ما در مورد آن صادق باشد. اما این ادعا که احکام اخلاقی<sup>۱</sup>، ارزش منطقی<sup>۲</sup> ندارند - یعنی نمی‌توان آنها را بدرستی صادق یا کاذب خواند - با تفکر و گفتار معمول ما تعارض دارد. ناشناخت‌گرایان یا باید نشان دهند که این فاصله ریشه‌ای از نحوه‌ی تفکر معمول ما موجه است یا باید نشان دهند که بر اساس برداشت آنها چگونه می‌توانیم برای خود حق سخن گفتن از ارزش منطقی احکام اخلاقی را حفظ کنیم.

۲. شک‌گرایی. اگر چیزی وجود نداشته باشد که نظرهای اخلاقی ما در مورد آن صادق باشد، در صورتی که بخواهیم آنها را موجه کنیم به چه چیزی می‌توانیم ارجاعشان دهیم؟ اگر آراء اخلاقی ما مورد چالش قرار گیرند، آیا می‌توانیم دلایل خوبی در دفاع از آنها اقامه کنیم؟ ظاهراً ناشناخت‌گرایی با تهدید شک‌گرایی<sup>۳</sup> اخلاقی روبه‌روست. شک‌گرایی به هیچ وجه منحصر به فلسفه اخلاق نیست. شک‌گرایان معمولاً مدعی‌اند که تمام توجیهات پیشنهادی برای باورهایمان در حوزه خاصی ناکافی‌اند.

ممکن است کسی در اخلاق شک‌گرا باشد اما در حوزه‌های دیگر شک‌گرا نباشد. شک‌گرایان اخلاقی مدعی‌اند که ادعاهای اخلاقی ویژگیهایی دارند که موجهتر بودن یکی نسبت به دیگری را ناممکن می‌سازند. ناشناخت‌گرایی به دو

1. moral judgements

2. truth value

3. scepticism

دلیل به شک‌گرایی اخلاقی گرایش دارد. اول به دلیل ناواقع‌گرایی اش نسبت به ارزشها. اگر هیچ واقعیت اخلاقی وجود ندارد، آنگاه مشاهده یا آزمایش نمی‌تواند نظرهای اخلاقی ما را موجه سازد. اما اینها ابزارهای اصلی ما برای اثبات و بررسی نظراتمان هستند. دوم، درست است که من ممکن است بتوانم برای باورهام دلایل خوبی اقامه کنم، داشتن دلایل خوب برای طرز تلقی ام محلّ اشکال به نظر می‌رسد. طرز تلقی‌های من به احساساتم وابسته‌اند - و معقول به نظر نمی‌رسد که از کسی خواسته شود توجیهی برای احساساتش ارائه کند، به همان اندازه که معقول نیست از من خواسته شود دلایل خوبی برای دفاع از دوست نداشتن پودینگ برنج سرد ارائه کنم. اما آیا این واقعیت که ناشناخت‌گرایی به شک‌گرایی می‌انجامد، دلیلی برای اجتناب از برداشت آنها از اخلاق نیست؟

۳. مشاهده. چنانکه هم‌اکنون دیدیم، به نظر می‌رسد که گویی ناشناخت‌گرایان باید انکار کنند که ما می‌توانیم ارزش را مشاهده کنیم، زیرا چیزی برای مشاهده وجود ندارد. این ادعا خلاف شهود است. واقعاً به نظر می‌رسد که تجربه ما از عالم متضمّن تجربه ارزش هست، هم ارزش اخلاقی و هم ارزش غیر اخلاقی: ما زیبایی موسیقی موتزارت را می‌شنویم؛ ما ستمکاری کودکان نسبت به سگ را می‌بینیم؛ ما شاهد گستاخی مک‌انرو<sup>۱</sup> در زمین تنیس هستیم. آیا ناشناخت‌گرایان می‌توانند برداشتی از تجربه ارزش ما ارائه دهند که به سرشت آن تجربه وفادار باشد و در همان حال منکر جایگاهی برای ارزش در جهان باشد؟

۴. ظاهر و واقعیت. سرانجام، این ادعا که هیچ واقعیت اخلاقی وجود ندارد، اینکه خصوصیات اخلاقی هیچ قسمتی از اثاث عالم را تشکیل نمی‌دهند، خودش به توجیه نیاز دارد. ما براساس چه ملاکی حکم می‌کنیم که چه خصوصیتی در عالم وجود دارند؟ چگونه مشخص می‌کنیم که جنبه‌ای از تجربه ما حکایت از خصوصیتی واقعی دارد یا ندارد؟ ناشناخت‌گرایی با این مسأله روبه‌روست که

---

1. McEnroe

برداشتی کلی از تفکیک میان آنچه واقعاً در خارج هست و آنچه تنها ظاهراً در خارج هست، به دست دهد - برداشتی که نه تنها پاسخ دلخواه ناشناخت‌گرایان در مورد اخلاق باشد، بلکه در جاهای دیگر هم بتواند پاسخهای معقول بدهد.

اگر ناشناخت‌گرایان بتوانند از پس [حل] این مسائل برآیند، آنگاه گام بلندی در جهت اثبات نظریه‌شان برداشته‌اند. آن نظریه برای دفاع از خودش، از مواضع فلسفی دیگر بهره می‌برد. برای سنجش میزان توفیق آن، باید لوازمش را حوزه‌های نزاع‌انگیز فلسفی پی بگیریم، حوزه‌هایی نظیر تبیین فعل، نظریه زبان و سرشت واقعیت. ما تنها درون این تصویر گسترده‌تر فلسفی است که می‌توانیم فهم کاملی از آن بیابیم. ما تنها وقتی به ارزیابی نهایی مقبولیتش می‌رسیم که حکم کنیم در حوزه‌های مرتبط فلسفی چه نگرشهایی را بگیریم.

### ۲-۳ توضیح فعل و انگیزش اخلاقی

چنانکه دیدیم پرسشهای اخلاقی راجع به این هستند که چه فعلی باید انجام شود. ما ادعای کسی را که می‌گوید رأی اخلاقی دارد، اگر هیچ‌گاه به آن عمل نکرده باشد، نمی‌پذیریم. ما طالب تغییر در نگرش کسانی هستیم که معتقدیم در مورد برخی از مسائل اخلاقی اشتباه می‌کنند، زیرا دوست داریم نحوه عملکردشان را عوض کنیم. هر نظریه اخلاقی که نتواند برداشت قانع‌کننده‌ای از این رابطه نزدیک میان تقیّدات اخلاقی و افعال ما ارائه دهد، قانع‌کننده نیست. ناشناخت‌گرایان مدّعی‌اند که نه تنها نظریه ایشان می‌تواند چنین برداشتی را به دست دهد، بلکه مدّعی‌اند که واقع‌گرایان نمی‌توانند از عهده این کار برآیند.

ما برای تبیین اینکه چرا فاعلی به نحو خاصی عمل می‌کند، گاهی به تقیّدات اخلاقی او متوسّل می‌شویم. چگونه چنین توسّلی می‌تواند به ما کمک کند تا بفهمیم او چه می‌کند؟ بهترین راه حل و فصل کردن این مسأله این است که آن را فرع بر مسأله گسترده‌تری کنیم: ما چگونه افعال اختیاری<sup>۱</sup> انسانها را تبیین می‌کنیم؟

1. intentional

وقتی فاعلی عملی را مختارانه انجام می‌دهد، فرض ما این است که او دلایلی برای عملش دارد؛ اینکه او غایات یا اهداف خاصی دارد که می‌توان آنها را مشخص کرد. ما فعل او را با بیان دلایلی که برای آن گونه عمل کردن داشته، تبیین می‌کنیم. دلایل او ممکن است دلایل خوبی نباشند، اما توسل به آنها به ما کمک می‌کند تا بفهمیم چه می‌کرد، حتی اگر فکر نکنیم که آن دلایل، فعل او را توجیه می‌کنند. [برای مثال] من می‌فهمم که چرا کارن هزاران پوند خرج ارتودنسی کرد تا دندانهایش را صاف کند، آنگاه درمی‌یابم او می‌خواسته زیبا به نظر آید، حتی اگر فکر نکنم که این دلیل خیلی خوبی برای خرج کردن این همه پول است. گاهی معلوم است که دلایل فاعل چیست؛ گاهی ممکن است سردرگم شویم. مراقبان کرملین با فراهم آوردن دلایلی برای مفهوم ساختن اعمال رهبران شوروی برای ما در غرب، امرار معاش می‌کنند.

چه چیزی در فاعل دلیل انجام دادن فعل به حساب می‌آید؛ ما برای معقول ساختن فعل کسی، به چه نوع تبیینی نیازمندیم؟ یک پاسخ ساده مدّعی است که فاعل برای فعلش دلیل دارد اگر هم باورها و هم امیال متناسبی داشته باشد. در صورت فقدان هر یک از اینها، فاعل دلیلی برای فعل نخواهد داشت. بنابراین در تبیین کامل هر فعلی لازم است هر دو ذکر شوند.

هیوم از این نگرش به تبیین افعال، که آن را نظریه باور-میل<sup>۱</sup> می‌توان نامید، حمایت می‌کرد. او غالباً از استعاره‌ای هیدرولیک برای تشریح آن استفاده می‌کرد. مثلاً میل به خوردن سیب، انگیزه‌ای برای فاعل است که گویی او را به انجام فعلی سوق می‌دهد، اما هیچ اطلاعی به او نمی‌دهد که چگونه این میل را برآورد. باورها که فی‌نفسه فاقد نیروی انگیزشی هستند، آن اطلاعات را به دست می‌دهند و بدین ترتیب نیروی حرکت را به مسیرهای متناسب سوق یا جهت می‌دهند. در نتیجه این باور که من می‌توانم از میوه‌فروش محله سیب بخرم انرژی نهفته در میلم به سیب را

1. *belief-desire theory*

به سوی مسیر میوه فروشی می‌راند. ترکیب باور و میل برای ترغیب فاعل به انجام دادن فعل لازم است. امیال بدون باورها کورند؛ باورها بدون امیال بی‌اثرند. آنچه استفاده از این استعاره هیدرولیک نشان می‌دهد این باور شایع است که ما باید باورها و امیال را دو نوع حالت کاملاً متفاوت بدانیم. باورها، چنانکه پیشتر دیدیم، حالات شناختی‌اند - آنها از آنچه فکر می‌کنیم در عالم بیرون واقع است، حکایت دارند. در مقابل، امیال معمولاً حالاتی غیر شناختی دانسته می‌شوند. میل، حالتی منفعل<sup>۱</sup> نیست که بازتاب عالم باشد، بلکه حالتی فعال<sup>۲</sup> است که دارنده‌اش را به تغییر عالم سوق می‌دهد.

#### درون‌گرایی و نظریه باور - میل

ما آن رابطه نزدیک میان تقیدات اخلاقی و افعال فاعل را که ناشناخت‌گرایان آن گونه بر آن تأکید کرده‌اند بر اساس دلایل فعل می‌توانیم بیان کنیم. یک رأی اخلاقی به علاوه باورهای متناسب، ممکن است برای اینکه دلیل فاعل برای فعل باشند، کافی به نظر آیند. برای مثال رأی من که باید مادر بزرگ بیمارم را عیادت کنم، به علاوه باورم که او در بیرمنگام زندگی می‌کند، دلیل من برای سفر به آنجاست. چون ما با توسل به دلایل فاعل، افعال او را تبیین می‌کنیم ممکن است به نظر آید که گاهی می‌توانیم فعل شخصی را با ذکر برخی نگرشهای اخلاقی او به علاوه برخی باورهایش کاملاً تبیین کنیم. سفر من به بیرمنگام، با توجه به باورهایم راجع به محل زندگی مادر بزرگم و حس وظیفه خانوادگی کاملاً تبیین می‌شود.

این نگرش که یک رأی اخلاقی به علاوه باورهای مناسب کافی‌اند تا دلیل فاعل برای فعل باشند و در نتیجه او را برای فعل برانگیزند، غالباً درون‌گرایی<sup>۳</sup> خوانده می‌شود، زیرا ارتباطی درونی یا مفهومی<sup>۴</sup> را میان طرز تلقی اخلاقی فاعل و انتخاب

1. passive

2. active

3. internalism

4. conceptual

فعل از جانب او برقرار می‌داند. درون‌گرایی معقول به نظر می‌رسد، [زیرا] آراء اخلاقی بالذات راهنمای افعال به نظر می‌آیند. چگونه می‌شود کسی واقعاً بر آن باشد که فعل خاصی نادرست است و با وجود این هیچ دلیلی برای انجام ندادن آن نداشته باشد؟

ترکیب درون‌گرایی و نظریه باور-میل [مربوط به] فعل، دلیلی قوی به نفع موضع ناشناخت‌گرایان به حساب می‌آید. درون‌گرایی به ما می‌گوید که با نسبت دادن رأی اخلاقی - اینکه من عیادت از مادر بزرگم را وظیفه خود می‌دانم - و چند باور ساده راجع به محل زندگی مادر بزرگم و اینکه چگونه می‌توان به بیرمنگام رسید، سفرم به آنجا را می‌توانیم کاملاً تبیین کنیم. نظریه باور-میل به ما می‌گوید که تبیین کامل هر فعلی باید یک میل و چند باور را ذکر کند، چون تنها امیالند که برای برانگیختن مناسبند. اما در کجای تبیین سفر من به بیرمنگام ذکر می‌شود از یک میل به میان می‌آید؟ چون واضح است که باورهای من راجع به محل زندگی مادر بزرگم یا اینکه چگونه می‌توان به بیرمنگام رسید، میل نیست، تنها جایی که یک میل می‌توانسته مخفی شود در رأی اخلاقی‌ام بوده است. بنابراین رأی اخلاقی من نمی‌تواند صرفاً شناختی باشد، نمی‌تواند تنها باوری راجع به آنچه باید انجام دهم باشد. این رأی باید یک جزء ناشناختی هم داشته باشد، زیرا برانگیزاننده است و باورهای خالص نمی‌توانند برانگیزاننده باشند. یا خود این رأی باید یک میل باشد یا به نحوی از انحاء باید میلی را دربر داشته باشد.

این استدلال ظاهراً اثبات‌کننده این ادعاست که آراء اخلاقی طرز تلقی اند نه باور و جزئیات بیشتری راجع به چیستی یک طرز تلقی به ما می‌دهد، چون داشتن یک طرز تلقی باید نوعی از خواستن یا تمایل باشد. داشتن طرز تلقی ناپسند شمردن مثلاً سقط جنین یعنی خواستن اینکه سقط جنینی انجام نشود.

### تهدیدی برای واقع‌گرایی اخلاقی

اکنون می‌توانیم ببینیم که چرا ترکیب درون‌گرایی و نظریه باور-میل واقع‌گرایی

اخلاقی را تهدید می‌کند. واقع‌گرایان اخلاقی منکر تفکیک ناشناخت‌گرایانه میان باورهای مربوط به امور واقع و طرز تلقی‌های اخلاقی‌اند. واقع‌گرایان برآنند که یک نظر اخلاقی، حالتی صرفاً شناختی است. یک نظر اخلاقی صرفاً و منحصرأً یک باور است. این ادعا در واقع‌گرایی آنها ریشه دارد. ما در تجربه اخلاقی، نسبت به واقعیتی اخلاقی حساسیم - ما باورهایی اخلاقی راجع به چگونگی امور اخلاقی در بیرون کسب می‌کنیم. درست از آن رو که خصوصیات اخلاقی، به نظر واقع‌گرایان، وجوه اصیلی از عالم هستند، نظرهای اخلاقی، باورهایی اصیل درباره جهان خواهند بود. اما نظریه باور - میل به ما می‌گوید که اگر نظر اخلاقی فاعلی صرفاً امری شناختی باشد، آنگاه در ترکیب با باورهای دیگرش، دلیلی کافی برای فعل نخواهد بود.

اگر واقع‌گرایان اخلاقی نظریه باور - میل را در مورد دلیل فعل بپذیرند، آنگاه به برون‌گرایی<sup>۱</sup> در زمینه انگیزش اخلاقی معتقد شده‌اند. برون‌گرایی یعنی پذیرفتن این معنا که می‌شود کسی باور مستحکمی داشته باشد که فعلی اخلاقاً بر او لازم است و با وجود این هیچ دلیلی برای عمل مطابق با آن الزام در خود نیابد. اما برون‌گرایی خلاف شهود به نظر می‌رسد.

ما می‌توانیم تحدی ناشناخت‌گرایان در برابر واقع‌گرایان را به صورت ناسازگاری سه قضیه<sup>۲</sup> نشان دهیم، یعنی سه قضیه که همه با هم نمی‌توانند صادق باشند، هر چند دو قضیه از آن سه ممکن است صادق باشند. ناشناخت‌گرایان با عرضه چنین [قضایای] سه‌گانه‌ای برای خصم، او را وامی‌دارند که بگوید کدام یک را حاضر است رد کند، زیرا او نمی‌تواند بی‌آنکه گرفتار ناسازگاری شود به هر سه قائل باشد:

۱. نظریه باور - میل درباره فعل درست است.
۲. یک نظر اخلاقی وقتی با باورهای دیگر فاعل ترکیب می‌شود می‌تواند با فراهم آوردن دلیل او را برانگیزاند. (درون‌گرایی).

---

1. externalism

2. proposition

۳. نظرهای اخلاقی صرفاً شناختی‌اند.

ناشناخت‌گرایان ۱ و ۲ را می‌پذیرند و از آنها برای سرنگونی ۳ استفاده می‌کنند. چون واقع‌گرایان ملزمند ۳ را بپذیرند، باید یا ۱ را رد کنند یا ۲ را. اما دو قضیه اول، چنانکه ناشناخت‌گرایان تأکید می‌کنند، بسیار معقولند.

### سرشت ناشناخت‌گرایی طرز تلقیها

برای این برهان ناشناخت‌گرا، اساسی است که طرز تلقی‌های اخلاقی یا منحصرأ میل یا دست‌کم متضمن میل باشند. چگونه چنین چیزی در کنار مدعای پیشین که طرز تلقی‌های اخلاقی اموری ناشناختی‌اند چون یا احساساتند یا عواطف، می‌نشیند؟ این دو رأی لزوماً متناقض نیستند. عواطف و احساسات حالت‌های پیچیده‌ای هستند و طرز تلقی‌ها جزء اصلی بسیاری از آنها را تشکیل می‌دهند. بنابراین در سرشت ترس، خواستن فرار از متعلق ترس است. دوست داشتن کسی متضمن خواست خوشبختی اوست. یکی از ویژگی‌های احساس افسردگی این است که فاعل یا نسبت به امور اصلاً دغدغه خاطر ندارد یا کم دارد، [همچنین] یا نمی‌خواهد کاری انجام دهد یا کم می‌خواهد. احساس درد چیزی است که ما از آن می‌گریزیم. هیچ دلیلی وجود ندارد که چرا نباید طرز تلقی‌های اخلاقی را احساسات یا عواطف بدانیم که در ضمن دربردارنده میل به عنوان جزئی از خود نیز هستند.

چنین نظریه‌ای اجازه می‌دهد که پاسخ‌های اخلاقی بسیار متنوعی را درون چهارچوب در مجموع ساده‌ای بگنجانیم. طرز تلقی ما نسبت به هر فعلی باید یکی از این سه شکل اساسی را داشته باشد: موافق، مخالف یا بیطرف. اما درون هر یک از این سه نوع واکنش اساسی، برای تنوع در جزئیات و ظرایف جای زیادی وجود دارد. ما ممکن است از فعل نادرست دیگری خوشمان نیاید، یا عصبانی و خشمگین شویم، یا فقط مأیوس و آزرده‌خاطر شویم. آنچه در تمام این اشکال مشترک است، ناپسند بودن فعل است؛ اختلافشان در سرشت دقیق پاسخ عاطفی است.

## ۲-۴ زبان اخلاقی

در ۱-۳ دیدیم که چگونه مفاهیم باور، حقیقت و واقعیت با یکدیگر ارتباط نزدیک دارند. یک باور صادق است، اگر امور، در واقعیت آنچنان باشند که در آن باور آمده است؛ در غیر این صورت باور مذکور کاذب است. راه دیگر بیان این اندیشه، سخن گفتن از چگونگی امور، از امور واقعی است. بنابراین یک باور صادق است فقط اگر با امور واقعی مطابقت داشته باشد. این مفاهیم با مفهوم زبانی گزاره<sup>۱</sup> هم ارتباط نزدیک دارند. یک گزاره صادق است، فقط اگر امور آنچنان باشند که گزاره بیان می‌کند. اگر مطابق با امور واقع باشد - و در غیر این صورت کاذب است. یک گزاره، ابراز شفاهی یک باور است.

دیدیم که ناشناخت‌گرایان معتقدند که:

۱. هیچ واقعیت اخلاقی وجود ندارد؛

۲. آراء اخلاقی طرز تلقی اند نه باور؛

۳. طرز تلقی‌های اخلاقی نمی‌توانند صادق یا کاذب باشند؛

۴. مباحث اخلاقی مسائلی مربوط به امور ارزشی اند نه امور واقع.

تعجبی ندارد که بسیاری از ناشناخت‌گرایان باره واقعیت اخلاقی، حقیقت اخلاقی و امور واقعی اخلاقی، به این هم معتقد باشند که اظهارات<sup>۲</sup> اخلاقی نمی‌توانند گزاره باشند یا معقولتر از این، نمی‌توانند صرفاً گزاره باشند. جستجو برای برداشت بدیل مناسب، به فلاسفه کمک کرده تا دریابند ما با کلمات چه کارهای زیادی می‌توانیم انجام دهیم. ما نه تنها می‌توانیم گزاره بسازیم بلکه می‌توانیم قول دهیم، کودکان را تعمیم دهیم و سؤال کنیم. برخی انواع فعل گفتاری در زمینه زبان اخلاقی، به برخی دیگر از این گونه امور اشاره دارند؛ ما می‌توانیم از کلمات برای ابراز احساساتمان، بیان ترجیحاتمان، دستور و پند دادن استفاده کنیم. اگر به خاطر بیاوریم که ناشناخت‌گرایان از طریق مفاهیم احساس و میل، طرز تلقی‌های اخلاقی

1. statement

2. utterances

را با فعل، بسیار مرتبط ساخته‌اند، آنگاه از سلسله انتخابهای آنها نباید تعجب کنیم. در مورد استفاده‌ای که از اظهارات اخلاقی می‌شود، سخنان مختلفی گفته شده است: برای ابراز احساسات پسند یا ناپسند سخنگو به کار می‌روند (ایرو استیونسون)؛ احساسات شنونده را برمی‌انگیزند یا او را متقاعد می‌کنند که به گونه‌ای عمل کند که سخنگو می‌پسندد (استیونسون)؛ در مورد اینکه چه فعلی باید انجام شود، توصیه می‌کنند (هر).

بنابراین ممکن است چنین به نظر برسد که گویی در جایی که ناشناخت‌گرایی باید برداشتی ایجابی در مورد کارکرد زبان اخلاقی بدهد، به صفوف گونه‌گون سرگیجه‌آوری تقسیم می‌شود. اما تمام برداشتهای معقول، ساختار مشترکی دارند که در پس اختلاف در جزئیات قرار دارد. تفکیک میان واقع و ارزش که اکنون با آن آشنا تر شده‌ایم، در تفکیکی زبانی بروز می‌یابد؛ تفکیک میان دو نوع کاملاً مختلف فعل گفتاری: توصیف<sup>۱</sup> و ارزیابی<sup>۲</sup>. توصیف با گزاره پیوستگی دارد: من با توصیف چیزی، می‌گویم که امور چگونه هستند. چنانکه دیدیم یک گزاره راه معمول ابراز یک باور است. ما در ارزیابی، باورهایمان را ابراز نمی‌کنیم، بلکه طرز تلقی‌هایمان را ابراز می‌کنیم. ارزیابی چیزی یعنی آن را مطلوب یا نامطلوب تشخیص دادن. ما فقط واقعیات را توصیف نمی‌کنیم بلکه واکنش مثبت یا منفی نسبت به آنها نشان می‌دهیم.

طرز تلقی مثبت نسبت به فعلی، چنانکه دیدیم، یعنی داشتن میل به تحقق یافتن آن فعل یا ترجیح آن برای به عمل در آمدن. بنابراین طبیعی به نظر می‌رسد که فرض شود هدف ارزیابی، راهنمایی در امر انتخاب است. شاید بتوانیم بگوییم که ارزیابی، ارتباط نزدیکی با پند دادن یا دستور دادن دارد؛ یعنی به مردم بگوییم که چه بکنند، یا فعلی را توصیه کنیم. اگر بخواهم ماشین یا رایانه شخصی بخرم ممکن است صلاح دید شما را هم جو یا شوم. شما با خاطر نشان ساختن وجوه خوب و بد

1. describing

2. evaluating

هر نوع و رسیدن به نتیجه نهایی که بهتر است کدام نوع را بخرم، بین رقبا ارزیابی می‌کنید تا درخواست راهنمایی مرا اجابت کنید.

زبان راههای بسیاری دارد که من ارزیابیهایم را از طریق آنها بتوانم ابراز کنم و هیچ شکل دستوری خاصی وجود ندارد که نشان دهد من ارزیابی می‌کنم. اما کلمات نسبتاً زیادی وجود دارد که سخنگویان معمولاً به هنگام ارزیابی از آنها استفاده می‌کنند و وجود این کلمات غالباً نشانه‌ای برای شنونده است که معنای سخنان سخنگو را درست تفسیر کند. نه تنها کلمات بسیار کلی‌ای برای ارزیابی نظیر «خوب»، «بد»، «درست» و «نادرست» وجود دارد، بلکه اصطلاحات بسیاری هم وجود دارد که ما را قادر می‌سازد به نحو بسیار خاصی، امور را ارزیابی کنیم - «هوشمند»، «شجاع»، «لوس»، «خیالپرداز» و غیره. می‌توانیم بگوییم که این اصطلاحات همان طور که معنای توصیفی دارند، معنای ارزیابانه هم دارند.

فهم معنای توصیفی یک اصطلاح، ادراک سلسله اموری است که تحت آن می‌گنجند. من معنای توصیفی «پاندا» را می‌فهمم، آنگاه که بدانم نوع خاصی از حیوان تحت آن نام می‌گنجد. برخی کلمات تنها معنای توصیفی دارند. چیزی را پاندا خواندن، صرفاً توصیف آن است، نه ارزیابی اش. ما معنای کلمه «پاندا» را کاملاً درمی‌یابیم، آنگاه که دریابیم برای اینکه حیوانی را بدرستی «پاندا» بخوانیم، چگونه باید باشد.

یک واژه در صورتی معنای ارزیابانه دارد که استفاده از آن، طرز تلقی مثبت یا منفی سخنگو را برساند. اگر من اظهار نظر شخصیتی مهم را راجع به نامزدی بخوانم که او را هوشمند، با وجدان و وفادار توصیف کرده، آنگاه خواهم دانست که نویسنده، آن نامزد را دست کم از همان جهات می‌پسندد. اصطلاحاتی که معنای ارزیابانه دارند، معمولاً معنای توصیفی هم دارند. من معنای هوش را نفهمیده‌ام مگر آنکه بفهمم برای آنکه آن اصطلاح بدرستی در مورد فردی به کار رود، او چه نوع مهارتها و صفاتی را باید نشان دهد. اما در مورد اصطلاحات ارزیابانه، دریافتن این معنای توصیفی برای فهم کامل آن اصطلاحات کافی نیست. یک سخنگو که

در نیافته این گونه اصطلاحات معمولاً تنها در مورد اموری به کار می‌روند که سخنگو ارزیابی مثبت نسبت به آنها دارد (یا با توجه به اصطلاح مربوط ارزیابی منفی دارد)، از زبان مربوطه فهمی ناقص دارد. برای مثال یک فرد خارجی که مشغول فراگیری زبان انگلیسی است، اگر کلمه «کاکا سیاه»<sup>۱</sup> را بدرستی فقط در مورد سیاهپوستان به کار برد و از به کار بردنش در مورد سفیدپوستان و دیگر رنگین‌پوستان اجتناب کند، نشان می‌دهد که معنای توصیفی این کلمه را دریافته است، اما اگر دریابد که این اصطلاح یک ناسزای نژادی است، معلوم می‌شود که تسلط کافی به زبان جدید پیدا نکرده و احتمال شرمساری بسیار یا بدتر از این برای او وجود دارد. بین کاکا سیاه و «سیاه»<sup>۲</sup> تفاوت معنایی وجود دارد، اما تفاوت در معنای توصیفی وجود ندارد.

البته معنای ارزیابانه یک کلمه ممکن است در طول زمان تغییر کند. همیشه وصف دمکراتیک برای یک نظام سیاسی، به معنای تحسین آن نبوده است؛ «بدکاره»<sup>۳</sup> زمانی برای گرامی داشتن و به معنای «جسور» به کار می‌رفته است. اما این بدان معنا نیست که ظرایف ارزیابانه چنان متغیرند که جزئی از معنای کلمات را در بر نمی‌گیرند زیرا معنای توصیفی کلمات هم به همان سرعت تغییر می‌کنند. همچنین یک کلمه می‌تواند معنای ارزیابانه را کسب کند، چون خصوصیات را در بر می‌گیرد که برخی سخنگویان به آنها میل دارند. بنابراین کلمه «لوله‌مانند، ساخته شده از قطعات لوله‌ای یا لوله‌مانند»<sup>۴</sup> که ممکن است به عنوان نمونه واضحی از کلماتی دانسته شود که معنای توصیفی دقیقی دارند و به هیچ وجه معنای ارزیابانه ندارند، در میان موج سواران در ساحل غربی امریکا، اصطلاحی کلی برای بیان پسند است، بی‌آنکه هیچ مفهوم توصیفی خاصی داشته باشد. این تغییر به این دلیل است که موج‌سواران موج‌های لوله‌مانند را ترجیح می‌دهند؛ یک موج لوله‌مانند زمینه را برای یک موج‌سواری خوب آماده می‌کند و از این رو (تقریباً) هر چیز خوبی به هر شکلی باشد، می‌تواند «tubular» خوانده شود.

1. nigger

2. black

3. hussy

4. tubular

## اصطلاحات ارزیابانه را در «علامت نقل قول» قرار دادن

چنانکه دیدیم، وقتی سخنگویی از اصطلاحی که معنای ارزیابانه مثبتی دارد، برای چیزی، شخص یا فعلی استفاده می‌کند، اشاره به پسند خود از آن امر دارد. جریان در مورد اصطلاحاتی که نشانه نپسندیدن است هم به همین قرار است. اما این لازمه را می‌توان زدود. این کار را بتصریح می‌توان انجام داد؛ یک محافظه کار متعصب ممکن است به نقد شایع از مارگارت تاچر چنین پاسخ دهد: «قبول دارم که او بیرحم است، اما فکر نمی‌کنم که این لزوماً چیز بدی باشد». این کار را تلویحاً هم می‌توان انجام داد. سخنگو با استفاده از تمسخر می‌تواند کلمات مورد استفاده خویش را از معنای ارزیابانه معمولشان دور کند. من ممکن است با کشیش بخش که بجدّ می‌گوید فضول دهکده، شخص بسیار پرهیزکاری است، موافقت کنم، اما به نحوی که برای هر کس دیگر، سوای آن کشیش بخش، آشکار باشد که من آن نوع پرهیزکاری را خوب نمی‌دانم. به هنگام تمسخر، مسامحتاً علامت نقل قول را در دو طرف کلمه می‌توان شنید.

بر اساس برداشت ناشناخت‌گرایان، وقتی سخنگویی از اصطلاحی استفاده می‌کند که نشانهٔ پسند است، اما وی آن را برای ابراز پسند به کار نمی‌برد، آن اصطلاح را به معنای معمولی یا اولیه‌اش به کار نمی‌برد؛ زیرا آن اصطلاح معمولاً برای ابراز پسند مورد استفاده قرار می‌گیرد، و سخنگو آن را بدین طریق به کار نمی‌برد، بلکه با لحن بیان یا زمینه سخن نشان می‌دهد که مرادش موضع ارزیابانه معمول آن اصطلاح نیست. او از آن اصطلاح تنها برای توصیف استفاده می‌کند، نه ارزیابی. بنابراین می‌توانیم بگوییم که او آن کلمه را به معنایی به کار می‌برد که هر آن را «رنگ پریده»<sup>۱</sup> یا «در علامت نقل قول» (برای نمونه بنگرید به ۱۹۵۲، فصل هفتم، عنوان پنجم<sup>۲</sup>) می‌خواند.

1. off-colour

2. (1952, ch. 7-5)

### توصیف و ارزیابی

اصطلاحات ارزیابانه معمولاً علاوه بر معنای ارزیابانه، معنای توصیفی هم دارند. از این امر نتیجه می‌شود که نباید ارزیابی و توصیف را مانعة الجمع دانست، چنانکه اگر مشغول یکی شوم، از دیگری باز بمانم. اگر فعل شما را سخاوتمندانه یا شجاعانه بخوانم، آنگاه، هم آن را از نوعی خاص توصیف می‌کنم و هم پسند خودم را ابراز می‌کنم. ارزیابی کردن، بیان گزاره است، اما بیش از صرف بیان گزاره، کار است.

قبول این معنا که یک سخنگو می‌تواند از اظهاری اخلاقی، هم برای توصیف استفاده کند و هم برای ارزیابی، لوازمی برای تفکیک میان باور و طرز تلقی دارد. ناشناخت‌گرایی قائل به این نظر نیست که چون اظهار اخلاقی، طرز تلقی را ابراز می‌کند نمی‌تواند باوری را هم ابراز کند. اظهار اخلاقی هر دو کار را می‌تواند انجام دهد. اگر بر آن باشم که فداکاری کاپیتان اوتس در قطب جنوب، شجاعانه بود، آنگاه راجع به کار او هم باور و هم طرز تلقی مثبت دارم. آنچه نظرات صرفاً مربوط به امور واقع را از نظرات مربوط به امور ارزشی جدا می‌کند این است که اولی منحصراً یک باور است، در حالیکه دومی علاوه بر باور، طرز تلقی را هم دربر دارد.

### معنا و شکاف واقع - ارزش

ناشناخت‌گرایان مدعی اند که بین این نظریه‌شان که اصطلاحات ارزیابانه، نوعی خاص از معنا را دربردارند و شک‌گرایی‌شان در مورد امکان توجیه مواضع ارزیابانه، ارتباط وجود دارد. برای پیگیری این ارتباط لازم است که با دقت بیشتری به این موضوع بنگریم که ما معمولاً چگونه نگرشهای اخلاقی خود را توجیه می‌کنیم.

وقتی کسی یکی از نظرات اخلاقی مرا به چالش می‌طلبد، ممکن است بخواهم با ذکر دلایلی از نظرم دفاع کنم. ممکن است واقعیات متنوعی را ذکر کنم که معتقدم نظرم را اثبات می‌کنند. برای مثال من گیاهخوارم و دوست دارم شما را

متقاعد کنم که خوردن گوشت اخلاقاً نادرست است. چیزهای بسیاری وجود دارد که من ممکن است ذکر کنم: می‌توانم توجه شما را به رنج حیوانات در دامداریها، کامیونهای احشام یا کشتارگاهها جلب کنم؛ می‌توانم خاطرنشان کنم که پرورش گاو راه ناکارایی برای تولید پروتئین است و اینکه اگر انسانها حبوباتی را که اکنون به گاوپروریها داده می‌شود می‌خوردند، گرسنگی از عالم برچیده می‌شد. این مسأله‌ای مهم را در فلسفه اخلاق مطرح می‌سازد: ارتباط میان این واقعیاتی که من به عنوان شواهد نظر اخلاقی خودم بر شمردم با خود آن نظر چیست؟ من این واقعیات را به عنوان شواهد آن نتایج به میان آوردم، اما آیا می‌شود کسی این شواهد را بپذیرد و آن نتایج را رد کند؟

ممکن است تصور شود که دست کم در موارد مطلوب، من می‌توانم اثبات کنم که برخی احکام اخلاقی صحیحند. شواهد واقعی و بخوبی اثبات شده‌ای می‌توانند وجود داشته باشند که نتایج مرا قطعاً اثبات کنند. فرض کنید کسی بر آن باشد که معتاد کردن کودکان خردسال به هروئین اخلاقاً قابل قبول است. شواهد پزشکی زیادی دال بر این وجود دارد که اعتیاد به هروئین باعث درد، بیماری و نهایتاً مرگ زودهنگام می‌شود. اگر این شواهد پزشکی را بپذیریم، چگونه می‌توانیم در مقابل این نتیجه مقاومت کنیم که معتاد کردن کودکان خردسال به هروئین اخلاقاً نادرست است و یقیناً اگر اخلاق چیزی را ممنوع کند آن ایجاد رنج بسیار برای مردمان بی‌دفاع، بدون هیچ‌گونه ثمره قابل ملاحظه‌ای است.

با وجود این ناشناخت‌گرایان منکرند که هیچ مجموعه‌ای از مقدمات واقعی، هیچگاه بتواند نتیجه‌ای ارزیابانه را قطعاً اثبات کند. پذیرش نتیجه‌ای ارزیابانه، یعنی برای عمل به آن برانگیخته شدن. پذیرش شاهدهی واقعی، یعنی پیدا کردن باور. اما هر قدر هم که فاعلی باورهایی پیدا کند، این باورها هیچ‌گاه او را بر نخواهند انگیخت. زیرا بنابر نظریه باور-میل، باورها برای برانگیختن فاعل کافی نیستند. از باور به شاهدهی واقعی داشتن تا پذیرش نتیجه‌ای ارزیابانه گامی اضافه لازم است، گامی که اگر فاعل آن را بر ندارد، کاری نامعقول نکرده است. چنانکه در ۱-۲ دیدیم

او باید تصمیم بگیرد که چه ارزشهایی را بپذیرد و چه طرز تلقی‌ای را اختیار کند؛ هیچ میزان از شواهد واقعی نمی‌تواند او را وادارد که تصمیمی خاص بگیرد. این نکته غالباً به صورت فنی‌تر چنین بیان می‌شود که هیچ مجموعه‌ای از مقدمات واقعی، نمی‌تواند مستلزم<sup>۱</sup> نتیجه‌ای ارزیابانه باشد. اگر یک گزاره مستلزم گزاره دیگری باشد، پذیرش اولی و ردّ دومی تناقض است. ارتباط استلزام میان دو قضیه غالباً بر معنای آنها مبتنی دانسته می‌شود. به این مثال ساده توجه کنید: «پاپ مجرّد است» مستلزم است برای «پاپ ازدواج نکرده است». نظر به اینکه مجرد در اینجا به معنای «مرد ازدواج نکرده» است، اگر کسی قضیه اول را بپذیرد ولی منکر دومی باشد؛ مرتکب تناقض شده است. پذیرش قضیه دوم، چیزی بیشتر و فراتر از آنچه در پذیرش قضیه اول نهفته است، نیست و به همین دلیل پذیرش اولی و ردّ دومی با هم سازگار نیستند.

چگونه ما می‌توانیم پیش از ملاحظه نمونه‌های خاصّ یقین داشته باشیم که مقدمات توصیفی نمی‌توانند مستلزم نتیجه‌ای ارزیابانه باشند؟ چون استلزام بر معنا مبتنی است، ناشناخت‌گرایان می‌توانند از تفکیک میان معنای توصیفی و ارزیابانه برای تبیین و توجیه این ادعایشان استفاده کنند که میان هر مجموعه‌ای از مقدمات واقعی و نتیجه ارزیابانه، شکافی وجود دارد، به طوری که هیچ ارتباط استلزامی هیچ‌گاه نمی‌تواند بین آنها پل بزند. در برهانی که مقدماتش واقعی‌اند و نتیجه‌اش ارزیابانه، مقدمات تنها معنای توصیفی خواهند داشت. اما نتیجه علاوه بر معنای توصیفی معنای ارزیابانه هم خواهد داشت. بنابراین پذیرش یک نتیجه ارزیابانه، همیشه فرد را مقید می‌سازد چیزی را که با پذیرش مقدمات توصیفی مقید نبود بپذیرد. پذیرش آن نتیجه ارزیابانه، چنانکه دیدیم، فرد را مقید می‌سازد که طرز تلقی ارزیابانه خاصی را بپذیرد، در حالی که پذیرش آن مقدمات توصیفی با برگرفتن هر طرز تلقی یا هیچ طرز تلقی سازگار است. در نتیجه این ادعا که بین واقع

1. entail

و ارزش شکافی وجود دارد، بازتاب منطقی این ادعاست که پذیرش مجموعه‌ای از باورها، فرد را مقید نمی‌سازد که هیچ طرز تلقی خاصی را برگیرد.

در بیشتر این قرن، ادعای وجود شکاف واقع - ارزش، شأن امری قدسی را داشت. این ادعا از این جهت اهمیت دارد که به نظر می‌رسد برای پیش نهادن اطلاعات واقعی به عنوان ابزاری برای رفع اختلاف اخلاقی، محدودیت‌هایی ایجاد می‌کند. ممکن است خصم تمام گزاره‌های واقعی را که فرد می‌آورد بپذیرد ولی با وجود این به نحو سازگاری نتیجه اخلاقی او را نپذیرد. بنابراین به نظر نمی‌رسد که اختلافات اخلاقی، بر خلاف اختلافات واقعی، صرفاً با به میان آوردن شواهد واقعی دیگر قابل رفع باشند. اما این سؤال باقی می‌ماند: چگونه اختلافات اخلاقی رفع می‌شوند؟ پیش از آنکه به این سؤال جواب دهیم، لازم است با سؤالی اساسی‌تر دست و پنجه نرم کنیم: بر اساس این نظریه اختلاف اخلاقی چیست؟

## ۲-۵ حقیقت

در ۱-۲ دیدیم که چون ناشناخت‌گرایی منکر وجود واقعیت اخلاقی است و تأکید می‌ورزد که نظرات اخلاقی طرز تلقی اند نه باور، به نظر می‌رسد مقید است که امکان وجود حقیقت اخلاقی را انکار کند. توضیح ناشناخت‌گرایان از زبان اخلاقی هم علی‌الظاهر این تقید را تقویت می‌کند. اگر ارزیابی با دستور یا پند دادن ارتباط نزدیکی دارد تا بیان یا توصیف کردن، آنگاه مبانی دیگری برای این ادعایمان داریم که ناشناخت‌گرایی برای حقیقت اخلاقی جایی باقی نمی‌گذارد. یک گزاره یا یک توصیف، همیشه به عنوان صادق یا کاذب ارزیابی می‌شود، اگر سخنی نتواند ارزش صدق یا کذب داشته باشد، آنگاه گزاره نیست. از طرف دیگر پند ممکن است متین یا غیر متین، بجا یا نابجا باشد، اما نمی‌تواند صادق باشد. یک دستور می‌تواند مجاز یا غیر مجاز، معقول یا نامعقول باشد اما صادق یا کاذب نمی‌تواند باشد.

در بخش پیش دیدیم که فرض مانعة‌الجمع بودن توصیف و ارزیابی، فرض خطایی است. اگر من کسی را امین و قابل اعتماد خطاب کنم، آنگاه هم چگونگی شخصیت او را توصیف می‌کنم و هم پسند خود را از آن ویژگی در شخصیت او ابراز می‌دارم. بدین ترتیب ممکن است به نظر برسد که روزه‌ای برای صدق باقی می‌ماند. این فرض طبیعی به نظر می‌رسد که جنبه‌ی توصیفی اظهار من قابلیت داوری برای صدق یا کذب دارد، درست به همان طریق که هر گزاره‌ی دیگری دارد؛ اطلاعات واقعی که به مخاطبانم انتقال می‌دهم ممکن است صادق یا کاذب باشند. اگر بعداً معلوم شود که او مبالغه‌نگفتی را اختلاس و شایعات مغرضانه‌ای در مورد همکارانش پخش کرده است، آنگاه توصیف من از او دقیقاً کاذب می‌شد.

اما پذیرش این معنا به ناشناخت‌گرایان حق نمی‌دهد که از صدق یا کذب اظهارات اخلاقی سخن بگویند، زیرا آنچه ممیز احکام اخلاقی است جنبه‌ی توصیفی آنها نیست، چرا که با احکام واقعی از این جنبه‌ی مشترکند، بلکه کارکرد ارزیابانه آنهاست. اگر این فرض طبیعی است که می‌توان جزء توصیفی را در یک حکم اخلاقی صادق یا کاذب دانست، به همین اندازه طبیعی است که فرض شود جزء ارزیابانه نمی‌تواند صادق یا کاذب باشد. تا آنجا که احکام اخلاقی ابراز طرز تلقی باشند نه ابراز باور، نمی‌توانند صادق یا کاذب دانسته شوند. بنابراین کماکان به نظر می‌رسد که جایی برای حقیقت اخلاقی وجود ندارد؛ بحثی از صدق یا کذب طرز تلقی‌های اخلاقی در میان نیست. در تلاش برای تصمیم‌گیری راجع به طرز تلقی‌های اخلاقی متعارض در مورد مسأله‌ای اخلاقی، نظیر اینکه آیا سقط جنین اخلاقاً مجاز است یا نه، نمی‌توانیم فرض کنیم که یک طرز تلقی خاص صادق است.

#### اختلاف اخلاقی بدون حقیقت

دیدیم که ناشناخت‌گرایان با چالش شک‌گرایانه‌ای راجع به توجیه مواجهند؛ ما می‌توانیم شک کنیم که آیا بر اساس برداشت آنان، برای رفع اختلافات اخلاقی، هیچ راه عقلانی وجود دارد یا نه. اما اگر برای حقیقت اخلاقی هیچ جایی وجود

نداشته باشد، آنگاه ناشناخت‌گرایی با چالش حتی بنیادی‌تری مواجه است: آیا اصلاً این سخن که اختلافات اخلاقی وجود دارد معنای محصلی دارد؟

فرض کنید ما اختلاف راجع به واقعیات را به عنوان الگوی خویش برگزیریم. اگر در مورد مسأله‌ای واقعی با کسی اختلاف داشته باشیم یعنی او را بر خطا یا اشتباه می‌دانیم. وقتی دو نفر راجع به مسأله‌ای واقعی اختلاف دارند، باورهایشان ناسازگار است؛ به این معنا که هر دو باور نمی‌شود صادق باشد. اما اگر در تبیین چیستی اختلاف، ارجاع به حقیقت اساسی است، آنگاه اگر حقیقت اخلاقی وجود نداشته باشد، برای اختلاف اخلاقی جایی وجود ندارد. ما فقط در صورتی می‌توانیم برای تعارض نگرشهای اخلاقی جا بازکنیم که بتوانیم اختلاف اخلاقی را چنان توضیح دهیم که به مفهوم حقیقت متوسل نشویم.

ناشناخت‌گرایان با تمیز اختلاف در باور از اختلاف در طرز تلقی به این اشکال پاسخ می‌دهند. اختلاف در باور را باید بر اساس حقیقت تبیین کرد نه اختلاف در طرز تلقی را. این نوع اختلاف چگونه چیزی می‌تواند باشد؟ ناشناخت‌گرایان بار دیگر به ارتباط بین طرز تلقی اخلاقی و فعل متوسل می‌شوند. همچنانکه ما در مورد اینکه چه چیز درست است و در مورد واقعیات می‌توانیم اختلاف داشته باشیم، در مورد اینکه چه فعلی را باید انجام دهیم هم می‌توانیم اختلاف داشته باشیم. اگر ما می‌خواهیم با هم بیرون برویم و شما دوست دارید به سینما برویم و من می‌خواهم به [پارک] برویم، آنگاه ما واقعاً اختلاف داریم. ما می‌توانیم این نوع اختلاف را به عنوان الگوی اختلاف اخلاقی برگزیریم. وقتی دو نفر راجع به مسأله‌ای اخلاقی اختلاف دارند، آنگاه راجع به اینکه چه باید انجام شود، اختلاف دارند، نه راجع به واقعیات. بدیهی است چنین اختلافاتی، هر چند با اختلاف در باورها تفاوت دارند، مهم‌ند و اگر لازم است راجع به اینکه چه کاری باید انجام شود تصمیمی گرفته شود آن اختلافات را باید رفع کرد.

برخی از اختلافات در طرز تلقی را بر اختلاف در باور می‌توان مبتنی کرد. ممکن است تنها دلیل ما برای اختلاف بر سرکاهش مالیاتها این باشد که درباره تأثیر

این امر بر میزان بیکاری اختلاف داریم. اگر می‌توانستیم در باور توافق پیدا کنیم، در طرز تلقی هم توافق پیدا می‌کردیم. حتی زمانی که اختلاف در طرز تلقی به این طریق قابل رفع است، کماکان می‌توانیم میان این دو نوع اختلاف تمیز قائل شویم: اختلاف در باور اختلاف نظر بر سر واقعیات است؛ اختلاف در طرز تلقی، دست کم بالقوه، تعارضی راجع به این است که چه کاری باید انجام شود.

### تثبیت مقام حقیقت اخلاقی

بسیاری از ناشناخت‌گرایان برای رها کردن مفهوم حقیقت اخلاقی، اگرچه قابل درکی ابراز کرده‌اند. ما از صادق یا کاذب بودن نظرات اخلاقی سخن می‌گوییم؛ آیا هیچ راهی وجود دارد که ناشناخت‌گرایان علی‌رغم براهینی که آوردیم، چنین سخن گفتنی را مجاز بدانند؟ ناشناخت‌گرا ممکن است در آغاز یادآوری کند که وقتی در پاسخ کسی می‌گوییم «درست است» [این عبارت] کارکرد عملی ابراز توافق با سخنگو را دارد. اگر سخنگو باوری را ابراز می‌کند، آنگاه اینکه من بگویم گزاره‌اش درست است صرفاً یعنی پرهیز از تکرار ملالت‌آور سخن او. چون باورها ممکن است صادق یا کاذب باشند، این راه ابراز توافق کاملاً مناسب است. اما توافق در طرز تلقی چنانکه هم‌اکنون دیدیم، همچون توافق در باور ممکن است. ناشناخت‌گرایان پیشنهاد می‌دهند که اشکالی ندارد که با تعمیمی طبیعی از تعبیر «درست است» برای ابراز توافق در طرز تلقی با سخنگو، استفاده شود. بنابراین می‌توانیم دربارهٔ صادق یا کاذب بودن طرز تلقی‌های اخلاقی سخن بگوییم. ما با به کار بردن چنین تعبیری چیزی بیش از این انجام نمی‌دهیم که توافق یا مخالفت خویش را با طرز تلقی مربوط ابراز کنیم. این کاربرد ما را مقید نمی‌سازد که هیچ یک از اصولی را که ناشناخت‌گرایان عزیز می‌دارند، کنار بگذاریم. بویژه ما را به وجود واقعیتی اخلاقی یا به این نگرش که نظریات اخلاقی صرفاً شناختی‌اند، مقید نمی‌کند.

در حالی که این راه حل مؤثر می‌تواند تبیین کند که چرا سخن گفتن از حقیقت

اخلاقی مجاز است، ممکن است به نظر برسد که اصلاً به آن نوع نگرانی ارتباط ندارد که در اثر پیشنهاد اولیه عدم جا برای مفهوم حقیقت در تفکر اخلاقی، پیش آمد. کماکان ما مانده‌ایم و مثلاً این امکان، اول بار در ۱-۲ مطرح شد، که ممکن است بی‌نهایت نظام‌های اخلاقی ناسازگار با هم وجود داشته باشند، که خودشان از درون سازگارند.

این پاسخ ناشناخت‌گرا به اولین چالش در برابر نظریه (به ۲-۲ بنگرید) تبیین می‌کند که چرا ما مفهوم حقیقت اخلاقی را به کار می‌بریم، اما تأکید می‌کند که هیچ نتایج واقع‌گرایانه‌ای را از این واقعیت نباید اخذ کرد. این پذیرش نباید این واقعیت را دگرگون جلوه دهد که در فلسفه اخلاق بر اساس این نگرش کماکان برای اندیشه صدق به عنوان چیزی مستقل از نگرش‌های یکایک افراد، جایی وجود ندارد.

## ۲-۶ توجیه و شک‌گرایی

اگر هیچ واقعیت اخلاقی وجود نداشته باشد، آنگاه هیچ چیز بیرونی وجود ندارد که من بتوانم به آن متوسل شوم و موضع اخلاقی خودم را توجیه کنم. من صرفاً نمی‌توانم به واقعیات غیر اخلاقی متوسل شوم، زیرا واقعیات غیر اخلاقی فی‌نفسه نمی‌توانند معین کنند که من چه طرز تلقی‌هایی را باید بگیرم. اما حتی اگر هیچ قید و بند بیرونی برای این وجود نداشته باشد که من چه نگرش‌های اخلاقی را می‌توانم به نحو موجهی بگیرم، قید و بندهای درونی می‌تواند وجود داشته باشد. ناشناخت‌گرایان برآنند که طرز تلقی‌های یک شخص باید سازگاری درونی داشته باشند. ما در اینجا چه فهمی از سازگاری باید داشته باشیم؟ ناشناخت‌گرایان یک حکم ارزشی را چنین می‌دانند: حکم دهنده برخی وجوه غیر ارزشی را مطلوب یا نامطلوب ارزیابی می‌کند؛ بنابراین سازگاری طبعاً به عنوان تداوم همان ارزیابی در مورد همان وجوه در هر زمان و مکانی که باشند، تلقی می‌شود.

به عنوان مثالی از اینکه این گونه سازگاری در انتخاب‌های غیر اخلاقی چگونه به کار می‌آید، مجلات مصرف‌کنندگان را در نظر بگیرید که ماشین‌های مختلف را

ارزیابی می‌کنند. نویسندگان مجموعه‌ای از وجوه را در ماشین مطلوب می‌دانند - ماشینی خوب است که مصرف سوختش کم باشد، راحت باشد، در پیچها از جاده خارج نشود و غیره. هر ماشینی با توجه به این وجوه مورد داوری قرار می‌گیرد. سازگاری ایجاب می‌کند که اگر ماشینی برای اینکه از نظر سوخت کم مصرف است تحسین می‌شود، آنگاه هر ماشین دیگری هم که به همان مقدار یا بیش از آن اقتصادی است، باید تحسین شود. همچنین سازگاری ایجاب می‌کند که اگر دو ماشین از نظر تمام وجوهی که ارزیابی می‌شوند، یکسان باشند، باید در مجموع در یک درجه قرار بگیرند. بنابراین اگر مجله بگوید که بهتر است هوندا خریداری شود نه فورد، در حالی که هر دو از نظر تمام وجوه مربوط یکسانند، دچار ناسازگاری شده است. اگر این الگورا در مورد تفکر اخلاقی به کار ببریم، می‌بینیم که اگر فکر کنیم راستگویی یا وفاداری برای یک نفر ویژگی خوبی محسوب می‌شود اما برای دیگری نه دچار ناسازگاری شده‌ایم. علاوه بر این اگر دو فعل از نظر تمام وجوه مورد ارزیابی اخلاقی دقیقاً یکسان باشند، آنگاه سازگاری ایجاب می‌کند که درباره هر دو، یک حکم اخلاقی صادر شود. این قیود استثنائاً پذیرند اما به دو دلیل قیود سختی نیستند. اول اینکه آنها به من نمی‌گویند که در هر مورد خاص چه باید بگویم، آنها تنها به من می‌گویند که هر چه در یک مورد می‌گویم باید در مورد مشابه بعدی هم بگویم. یا اگر دوست ندارم که در مورد دوم همان را بگویم، آنگاه باید از روی سازگاری، حکم اول خود را عوض کنم تا با نظراتم در مورد دوم هماهنگ شود. دوم اینکه چون انتخاب نهایی من از میان افعال، احتمالاً بر سنجش عوامل بسیاری مبتنی است که برخی از آنها به نفع یک فعل و برخی به نفع فعل دیگر هستند، به نظر می‌رسد احتمال اینکه من به دو فعلی که از نظر جوانب مربوط دقیقاً یکسان باشند بر بخورم بسیار کم است تا این شرط اصلاً قیدی به حساب آید.

یک جنبه دیگر هم وجود دارد که کل یک نظام اخلاقی ممکن است از آن نظر ناسازگار باشد. مجموعه اصول اخلاقی که من به آن اعتقاد دارم ممکن است پاسخهای متعارضی به این سؤال بدهند: من در این مورد خاص چه باید بکنم؟ مثلاً

ممکن است من این اصل را پذیرفته باشم که باید پای حرفم بایستم. همچنین ممکن است بر آن باشم که من نباید رازی را فاش کنم. فرض کنید من و شریک تجاری ام به هم قول داده‌ایم که هیچ خبری را که احتمالاً به گردش کار شرکت مربوط می‌شود، نباید از هم پنهان کنیم. یکی از کارمندان به من نزدیک می‌شود و می‌گوید مطلبی خصوصی دارد که دوست دارد به صورت راز پیش من بماند، اما معلوم می‌شود که خبر او فی الواقع بر کار شرکت تأثیر دارد. من چه باید بکنم؟ یکی از اصول من می‌گوید که باید به شریکم بگویم و دیگری می‌گوید که نباید بگویم. آشکار است که از یکی باید دست کشید. من نمی‌توانم هر دو اصل را هم استثنای پذیر بدانم و هم مرتکب ناسازگاری نشوم. من باید یکی از آنها را با استثنای پذیر کردن تغییر دهم یا بپذیرم که یکی از آنها برتر از دیگری می‌تواند باشد. البته خودم تصمیم می‌گیرم که کدام اصل را تغییر دهم.

بار دیگر لازمه سازگاری، لازمه خفیفی به نظر می‌رسد. با وجود همه آنچه تا به حال گفته‌ایم، ممکن است بی‌نهایت نظام اخلاقی سازگار، بدون روشی برای معین کردن نظام صحیح یا حتی ترجیح یکی بر دیگری وجود داشته باشد. به نظر نمی‌رسد که لازمه سازگاری در اندازه‌های یک نظریه توجیه کامل در فلسفه اخلاق باشد. برخی نویسندگان نظیر هر مدعی بوده‌اند که فایده بیشتری از آنچه من در اینجا قبول کرده‌ام از مفهوم سازگاری می‌توان به دست آورد. برهان هر را در فصل یازده بررسی خواهیم کرد، اما نتیجه بحث را پیشاپیش در همینجا می‌آورم، برای اخذ نتایجی که هر می‌طلبد، باید قیود دیگری به قید سازگاری افزود.

آیا با همین قید محدود درونی می‌توان به طور یکنواخت نظامهای اخلاقی را توجیه کرد؟ یک شک‌گرا در باب امکان توجیه اخلاقی، ممکن است مدعی شود که حتی همین کم هم خیلی زیاد است. او ممکن است اشکال بگیرد که هیچ دلیلی به دست داده نشده که این مطلب را که طرز تلقی‌های اخلاقی ما باید سازگار باشند توجیه کند. او می‌پذیرد که باورها باید سازگار باشند، زیرا اگر سازگار نباشند، هرگز احتمال صادق بودن همه [با هم] نمی‌رود. اما چه اشکالی دارد که طرز تلقی‌ها

ناسازگار باشند؟ چرا در این مورد ناسازگاری ضعف است؟

ناشناخت‌گرایان نیاز به سازگاری را بار دیگر با توسل به ارتباط میان طرز تلقی اخلاقی و فعل تبیین می‌کنند. اگرچه در مورد افعال خود ما و چه افعال دیگران، طرز تلقی‌های اخلاقی باید هدایتگر افعال باشند، آنگاه باید بدانیم که وقتی به موارد جدید برمی‌خوریم چگونه آنها را به کار بریم. پندی که سازگار نیست، اصلاً نمی‌تواند به فرد بگوید که چه بکند. اگر مجله مصرف‌کنندگان من، رهنمودهایی برای انتخاب ماشین ارائه دهد که معلوم شود متعارضند، در آن صورت وقتی به فروشگاه ماشین می‌روم، هیچ فایده‌ای به حال من نخواهد داشت. در مورد پند اخلاقی هم دقیقاً همین سخن صادق است.

خوب است تکرار کنیم که لازمه سازگاری به این معنا نیست که ما نمی‌توانیم نظرمان را عوض کنیم. ما در گذر زمان می‌توانیم محتوای اصول خویش را عوض کنیم، اما وقتی چنین می‌کنیم، اگر می‌خواهیم از اتهام ناسازگاری مبرا باشیم، باید در تمام احکاممان از جمله احکامی که اکنون راجع به افعال قبلی خویش صادر می‌کنیم، تجدید نظر کنیم.

## ۲-۷ مشاهده

درست همان‌طور که به نظر می‌رسد نظریه ناشناخت‌گرایان برای مفهوم حقیقت اخلاقی هیچ جایی باقی نمی‌گذارد، زیرا هیچ چیز وجود ندارد که پاسخهای اخلاقی من در مورد آنها صادق باشد، همین‌طور به نظر می‌رسد که این نظریه، مشاهده خصوصیات اخلاقی را منتفی می‌داند، چون چنین خصوصیتی وجود ندارند تا مشاهده شوند. یک شاخه از تفکر ناشناخت‌گرا وجود دارد که این نتیجه را بدیهی می‌دیده است. هیوم، که مأخذ کلاسیک بسیاری از تفکرات ناشناخت‌گراست، این نکته را بوضوح می‌گوید (۱۹۷۸، ص ۴۶۸-۴۶۹):

یک فعلی را که رذیلانه دانسته می‌شود نظیر قتل عمد در نظر بگیرید. آن را از همه جهات بررسی کنید، ببینید آیا می‌توانید واقعیت آنچه را... رذیلت می‌خوانید

بیاید. از هر سو که آن را در نظر بگیرید، تنها برخی احساسات، انگیزه‌ها، اراده‌ها و تفکرات را خواهید یافت ... آن رذیلت، مادام که شما به شیء نظر دارید اصلاً به چشمتان نخواهد خورد. شما هیچ‌گاه آن را نمی‌توانید بیاید تا آن زمان که به دل خود نظر کنید و حس ناپسند شمردن را بیاید که در شما نسبت به فعل پدید می‌آید.

درست است که هیوم از ما می‌خواهد موردی از قتل نفس عمد را تصوّر کنیم، اما آشکار است که او منکر این است که شاهد قتل بتواند نادرستی چنین فعلی را مشاهده کند. او ممکن است مدّعی شود که از این جنبه، به مشکلی که واقع‌گرایان اخلاقی را آزار می‌دهد، بر نمی‌خورد. زیرا واقع‌گرایان که معتقدند خصوصیات اخلاقی قسمتی از اثاث عالم را تشکیل می‌دهند، باید تبیین کنند که ما چگونه این خصوصیات را شناسایی می‌کنیم. اما ناشناخت‌گرایان می‌گویند که اگر هم این خصوصیات وجود داشته باشند، نمی‌توان آنها را با هیچ یک از روشهای معمول مشاهده شناسایی کرد. آنها را نمی‌توان دید یا لمس کرد یا بویید. ناشناخت‌گرایان، واقع‌گرایان را به چالش می‌طلبند و از آنها می‌خواهند که بگویند اگر ما خصوصیات ارزیابانه را با مشاهده حسی شناسایی نمی‌کنیم، به چه وسیله‌ای شناسایی می‌کنیم؟

## ۸-۲ واقعیت و ظاهر

ناشناخت‌گرایان به این نگرش مقیدند که توصیف کامل آنچه در عالم وجود دارد، هیچ خصوصیت ارزیابانه‌ای را ذکر نخواهد کرد. فهم درست چیستی ارزش، نشان می‌دهد از آن گونه چیزهایی نیست که بتواند قسمتی از اثاث عالم را تشکیل دهد. اما ما نمی‌توانیم هر ادّعایی را که می‌گوید تنها چیزها و خصوصیات خاصّ در برداشت کامل از جهان خواهند آمد، ارزیابی کنیم، مگر آنکه راهی برای تعیین این مطلب داشته باشیم که چه چیزی در کدام طرف تفکیک میان ظاهر و واقعیت قرار می‌گیرد. ناشناخت‌گرایان باید برداشتی قاعده‌مند ارائه دهند که چه چیزی در برداشت کامل از سرشت واقعیت خواهد آمد و چه چیزی از آن حذف خواهد شد. روش علمی، ابزار موفق چشمگیری را برای پرده‌برداری از سرشت جهانی

که در آن زندگی می‌کنیم، به دست داده است. علوم فیزیکی با مشاهده، آزمایش و اندازه‌گیری دقیق مطالب بیشتر و بیشتری را راجع به سرشت ماده و قوانینی که بر عملکردش حاکمند هویدا کرده‌اند. علم را روش درست کشف سرشت واقعیت دانستن، دست کم در روزگار ما، امری طبیعی است. اگر ما چنین فکر کنیم، فرض خواهیم کرد که تنها آن موجودات و خصوصیات واقعی وجود دارند که در برداشت علمی از جهان می‌آیند. بنابراین چنین نیست که تجربه هر چیزی، تجربه امری واقعی دانسته شود. در نتیجه، اگر به نظر می‌رسد که تجربه، خصوصیات را غیر از خصوصیات که در نظریات علمی می‌آیند، به ما می‌نماید، آنگاه باید برای آن خصوصیات، صرف شأن ظاهر قائل شد. آنها جنبه‌هایی از چگونگی تجربه ما را از جهان تشکیل می‌دهند نه جنبه‌هایی از خود جهان را.

در همان حال که علم مدّعی است موجودات و خصوصیات عجیب را کشف می‌کند، مانند ذرات درون اتم که «جذابیّت» یا «رنگ» دارند، خصوصیات ارزیا‌بانه نظیر زیبایی و خوبی در برداشت علمی از جهان نمی‌آیند. اگر آنچه علم به ما نمی‌گوید واقعاً وجود ندارد، آنگاه نتیجه می‌شود که خوبی و زیبایی از خصوصیات جهان نیستند. وجوه ارزیا‌بانه تجربه را ما به آن بخشیده‌ایم.

این واقعیت که علم در کاوش سرشت هستی فیزیکی چنین موفق بوده، فی‌نفسه دلیلی کافی برای این ادعا نیست که تنها آن موجودات و خصوصیات که در علم ذکر می‌شوند، واقعاً وجود دارند. این گونه اندیشیدن بدون داشتن توجیه اضافی، [یعنی] پذیرش بی‌چون و چرای اینکه کاوش علمی تنها روش مجاز کشف سرشت واقعیت است مرتکب خطای علم‌گرایی شدن است. عالم ممکن است جوانبی نظیر ارزش داشته باشد که قابل کاوش حسّی به وسیله فنون آزمایشی کمّی نباشند، امّا بر این اساس هیچ‌ک‌متر واقعیت ندارند. متوسّل شدن به دیدگاه علمی از جهان، تنها به شرطی ادّعای وجود نداشتن واقعیت اخلاقی را تأیید می‌کند که بتوانیم فهمی از آنچه باید واقعی دانسته شود ارائه دهیم که مدّعی برداشت جامع علم از آنچه هست را اعتبار بخشد. چنین فهمی از واقعیت وجود دارد و من در فصل ۴ درباره آن بحث خواهم کرد.

## ۲-۹ نتیجه

در ۲-۲ دیدیم که ناشناخت‌گرایی با چهار چالش روبه‌روست. سه چالش اول همگی این اشکال را وارد می‌کردند که ناشناخت‌گرایی باورهایی را که ما دربارهٔ اخلاق داریم، بی‌مبنا می‌کند. به نظر می‌رسد که ناشناخت‌گرایی برای حقیقت اخلاقی، برای توجیه نگرشهای اخلاقی ما یا برای مشاهدهٔ اخلاقی محلی قائل نیست. پاسخ ناشناخت‌گرایان در هر سه مورد، اساساً ثبات قدم در مخالفت بود که با تبیین چگونگی اشتباه مستشکل در این امور تکمیل می‌شد. ما در همان حال که می‌توانیم به نحوی شایسته از حقیقت اخلاقی سخن بگوییم، اما این امر نباید ما را از روی خطا به این فکر سوق دهد که در فلسفه اخلاق، نظریه‌ای جوهری دربارهٔ حقیقت، آنچنانکه در علم وجود دارد، معنا دارد. در حالی که سازگاری درونی بر مواضع اخلاقی موجه محدودیت‌هایی می‌نهد، هیچ روشی وجود ندارد که مبانی عقلانی پذیرفته شده را برای ترجیح یک نظام اخلاقی سازگار بر دیگری به دست دهد. ما نمی‌توانیم خصوصیات اخلاقی را مشاهده کنیم، زیرا چنین خصوصیتی در جهان خارج وجود ندارند تا مشاهده شوند.

ناشناخت‌گرایان با برگرفتن این موضع، در اصل نظریه اصالت خطا<sup>۱</sup> را در اخلاق اختیار کرده‌اند. با این نگرش، پذیرش ناشناخت‌گرایی، تشخیص این معناست که عرف اخلاقی رایج ما به خطا آلوده شده و نیازمند بازنگری است. در حال حاضر تفکر و گفتمان اخلاقی، دربردارنده پیش‌فرضهای واقع‌گرایانه است: اینکه خصوصیات اخلاقی قسمتی از اثاث عالمند و اینکه کار ما کشف پاسخ صحیح برای مسائل گوناگون اخلاقی است. پذیرش ناشناخت‌گرایی، اگر نظریه اصالت خطا صحیح باشد، تفکر اخلاقی رایج ما را کاملاً دست‌نخورده باقی نمی‌گذارد. برای مثال در تفکر اخلاقی کنونی ما، معقول است که من از اشتباه بودن نگرشهای اخلاقی ام‌نگران باشم. چنین تفکری جا دارد؛ زیرا ما میان آنچه من راجع

---

1. *error theory*

به یک مسأله اخلاقی فکر یا احساس می‌کنم و آنچه در این مورد صادق است تمیز قائل می‌شویم. علی‌الظاهر اگر ما ناشناخت‌گرایی را بپذیریم، چنان فکری دیگر میسور نیست.

بسیاری از تفکرات اخلاقی ما ظاهراً سرشتی واقع‌گرا دارد. بنابراین پذیرش واقع‌گرایی اخلاقی هیچ تغییر قابل توجهی را در عرف اخلاقی کنونی ما الزامی نمی‌سازد. آیا این واقعیت فی‌نفسه دلیلی برای ترجیح واقع‌گرایی اخلاقی بر ناشناخت‌گرایی نمی‌تواند باشد؟

### مطالعه بیشتر

ساده‌ترین شکل ناشناخت‌گرایی را می‌توان در ایر (۱۹۴۶، فصل ششم) یافت. استیونسون (۱۹۳۷، ۱۹۳۸، ۱۹۴۸) و هر (۱۹۵۲، ۱۹۶۳) این شکل را بسط داده‌اند. ریشه‌های این شکل در رساله‌ای در باب طبیعت بشر<sup>۱</sup> هیوم بویژه کتاب سوم، قسمت اول و در تحقیق راجع به اصول اخلاقیات<sup>۲</sup> اوست. ارمسون (۱۹۶۸) بررسی نقادانه عاطفه‌گرایی ایر و استیونسون است.

در باره ۳-۲. منبع کلاسیک نظریه باور-میل، رساله‌ای در باب طبیعت بشر هیوم، کتاب دوم، قسمت سوم، بخش سوم (۱۹۷۸، ص ۴۱۳-۴۱۸) است. برای لوازم ناواقع‌گرایی این نظریه بنگرید به تحقیق راجع به اصول اخلاقیات هیوم، پیوست اول (۱۹۷۵، ص ۲۸۵-۲۹۴) و بلک برن (۱۹۸۴، ص ۱۸۷-۱۸۹). توضیحی روشن و دقیق درباره‌ی درون‌گرایی را می‌توان در نیگل (۱۹۷۸، فصلهای دوم و سوم) یافت. ارتباط نزدیک میان تقید اخلاقی و فعل، شالوده‌توصیه‌گرایی هر (هر، ۱۹۵۲، ۱۹۶۳) است.

در باره ۴-۲. استیونسون (۱۹۶۳، فصل دوم) معنای شناختی را از معنای عاطفی تمیز می‌نهد. هر (۱۹۵۲؛ ۱۹۶۳، بویژه فصل دوم) معنای توصیفی را از معنای ارزیابانه یا

1. *A Treatise of Human Nature* (1978)

2. *Enquiry Concerning the Principles of Morals* (1975)

توصیه‌ای تمیز می‌نهد. برای [اطلاع از] تاریخچه‌ای نقادانه از شکاف واقع - ارزش بنگرید به پرایور (۱۹۴۹). برای تبیین ناشناخت‌گرا از این شکاف و اهمیتش بنگرید به هر ۱۹۵۲، بویژه فصلهای پنجم تا هفتم.

درباره ۵-۲. استیونسون (۱۹۶۳، ص ۲۱۴-۲۲۰) می‌کوشد مقام حقیقت اخلاقی را پس از آنکه منکر امکانش شده بود دوباره تثبیت کند.

درباره ۹-۲. مسائل مربوط به سازگاری را ویلیامز (۱۹۶۵، ۱۹۶۶) مطرح کرده است. مدافع اصلی نظریه اصالت خطا، مکی (۱۹۷۷، فصل اول) است. توجه داشته باشید که مکی خلط مبحث می‌کند و شک‌گرایی اخلاقی را با آنچه من ناواقع‌گرایی اخلاقی خوانده‌ام معادل می‌داند.

## واقع‌گرایی اخلاقی - طرحی کلی

### ۱-۳ فرض بر درستی واقع‌گرایی

واقع‌گرایان اخلاقی تفکیک قاطع و مهم میان واقع و ارزش را که شاخص موضع خصم است انکار می‌کنند. در نگرش واقع‌گرایان، نظرات اخلاقی، باورهایی هستند که نظیر باورهای دیگر با چگونگی امور در جهان صدق یا کذبشان معلوم می‌شود. نتیجه می‌شود که مسائل اخلاقی به همان اندازه راجع به واقعند که هر مسأله دیگری. واقع‌گرایان با ردّ تفکیک واقع و ارزش، تفکیکهای دیگر نشأت گرفته از آن اختلاف اساسی را هم رد می‌کنند نظیر تفکیک میان باورها و طرز تلقی‌ها و یا میان معنای توصیفی و ارزیابانه. آنجا که ناشناخت‌گرایان کثرت می‌بینند واقع‌گرایان وحدت می‌یابند.

واقع‌گرایان برآنند که ساختار تفکر اخلاقی معمولی ما پشتوانه قول آنهاست. اظهارات اخلاقی گزاره‌هایی کاملاً معمولی به نظر می‌رسند که قابلیت صدق یا کذب دارند؛ درست همان طور که گزاره‌های دیگر قابلیت صدق یا کذب دارند. ما معتقدیم که برخی نگرشهای اخلاقی صحیحند و برخی ناصحیح و اینکه در اخلاق مانند حوزه‌های دیگر زندگی، ممکن است اشتباه کنیم که چه چیز صحیح است و چه چیز ناصحیح. بعلاوه به نظر می‌رسد که تجربه ما از جهان تجربه ارزش را هم شامل می‌شود؛ ما می‌توانیم زیبایی منظره‌ای را در تابستان یا خوبی را در چهره شخصی ببینیم. اشکال اصلی واقع‌گرا به ناشناخت‌گرا این است که این نحله توضیح

بسیار معوّجی<sup>۱</sup> از سرشت اخلاق ارائه می دهد؛ اگر ناشناخت‌گرایی صحیح می بود آنگاه در بسیاری از اعمال اخلاقی کنونی ما و در بسیاری از باورهایمان راجع به ساختار تفکر اخلاقی، باید بازنگری می کردیم یا کنارشان می گذاشتیم.

واقع‌گرایان می توانند اذعان کنند که جوانبی از تجربه اخلاقی ما ممکن است در نگاه نخست، پشتوانه قول ناشناخت‌گرایان باشد، اما ادّعا خواهند کرد که همانها را هم در بافت واقع‌گرا بهتر می توان فهمید. برای مثال آنان بخوبی می توانند بپذیرند که اخلاق، حوزه‌ای از مناقشات انسانی است که در آن راجع به بسیاری از مسائل اختلاف قابل توجهی وجود دارد (هر چند آنها گرایش برخی ناشناخت‌گرایان را به کم‌اهمیت جلوه دادن توافق بنیادین در بسیاری از امور اخلاقی، محکوم می کنند)، اما تأکید می کنند که وجود اختلاف گسترده فی‌نفسه شاهدهی برای این معنا نیست که ما در اخلاق نمی‌توانیم انتظار پاسخهای درست و نادرست را داشته باشیم. به عکس، مناقشه و مجادله تنها در جایی می‌تواند باشد که افراد طرف بحث معتقدند امکان صدق وجود دارد.

در ۱-۱ دیدیم که ناشناخت‌گرایان از این واقعیت که ما غالباً تصمیمهای اخلاقی را تصمیمهایی شخصی می‌دانیم که خود شخص بدون دخالت دیگران باید اخذ کند، بسیار استفاده می‌کنند. بار دیگر واقع‌گرایان می‌توانند این نکته را بپذیرند، در حالی که دوباره گرایش به بزرگ جلوه دادنش را محکوم می‌کنند. سرانجام موارد بسیاری وجود دارد که ما در آن موارد فکر می‌کنیم دخالت کردن کار درستی است، زمانی که فرد می‌خواهد کاری انجام دهد که به سلامت یا مصالح دیگری شدیداً آسیب می‌زند. آنچه واقع‌گرایان انکار می‌کنند این است که تساهل را، در مواردی که شایسته است، ناشی از این باور بدانیم که هیچ پاسخ درستی در این موارد وجود ندارد. بهتر است تساهل را واکنش درست اخلاقی در برخی موارد بدانیم - به رسمیت شناختن استقلال<sup>۲</sup> شخص دیگر و حقّ او در اداره زندگی خویش.

1. distorted

2. autonomy

واقع‌گرایی و تساهل ناسازگار نیستند.

واقع‌گرایان برآنند که ما باید سرشت تجربه اخلاقی خویش را جدی بگیریم. ما در طلب کشف چگونگی جهان باید از حکایتهای تجارب خویش از عالم آغاز کنیم - دیگر از کجا می‌توانیم آغاز کنیم؟ واقع‌گرایان بر یک نکته روش‌شناختی<sup>۱</sup> بدیهی اما حیاتی تأکید می‌ورزند: فرض بر آن است که امور آنچنانند که ما تجربه‌شان می‌کنیم - فرضی که تنها زمانی خلافش ثابت می‌شود که دلایلی قوی، بی‌ارزش یا گمراه‌کننده بودن تجربه‌هایمان را نشان دهند. ما ارزش اخلاقی را چیزی می‌یابیم که مستقل از باورها یا احساسات ما درباره آن است؛ چیزی که کشفش شاید مستلزم تفکر یا توجه دقیق باشد. بنابراین فرض بر آن است که واقعیتی اخلاقی وجود دارد که ما می‌توانیم واقعاً نسبت به آن حساس باشیم.

### شیوه واقع‌گرا

حتی اگر واقع‌گرایان شواهدی مفصل بیاورند تا این ادعایشان را معتبر سازند که ناشناخت‌گرایی سرشت تفکر اخلاقی ما را شدیداً معوج می‌کند، برای اثبات مکتبشان کافی نخواهد بود. توسل به سرشت تجربه اخلاقی ما، [یعنی] به آنچه می‌توانیم آن را پدیدارشناسی اخلاقی بخوانیم، نقطه آغاز یک برهان است نه انجام آن. تنها، فرض بر واقع‌گرایی اثبات می‌شود، و فرض می‌تواند نقض شود. با وجود این، نقطه آغاز برهان واقع‌گرایان در شکل آن برهان اثر می‌گذارد. درست همان طور که در دادگاه جنایی فرض بر بی‌گناهی متهم است مگر آنکه خلافش ثابت شود و این معنا بار اثبات را بر دوش شاکی می‌نهد، به همین ترتیب واقع‌گرایان مدعی‌اند که بار اثبات در این مناقشه بر دوش ناشناخت‌گرایان است. واقع‌گرایان می‌گویند برای به کرسی نشاندن سخنان، تنها لازم است کذب براهینی را نشان دهند که می‌خواهند ما را متقاعد سازند که واقع‌گرایی اخلاقی از نظر فلسفی قابل دفاع

1. methodological

نیست. بنابراین شیوه آنان ابتدائاً دفاعی است؛ آنها می‌خواهند نشان دهند که براهین خصم در بهترین حالت قاطع نیستند.

به دلیل سرشت تدافعی این اولین پاسخ واقع‌گرا، گاهی به نظر می‌رسد که گویی ناشناخت‌گرایان هستند که حرکات ابتکاری یا جالب توجه فلسفی انجام می‌دهند و واقع‌گرایان تنها به عقل عرفی و نظرات عوام پسند متوسل می‌شوند. این برداشت گمراه‌کننده است، زیرا واقع‌گرایان اخلاقی سخنان فلسفی ایجابی دارند و این سخنان در حوزه‌های دیگر فلسفه بازتابی دارد.

ناشناخت‌گرایان با ارائه تصویر معقول و جذابی از جهان، که در آن واقع‌گرایی در باب ارزشها غیر قابل دفاع است، از گفته خود دفاع می‌کنند. آنان در پرکردن این تصویر از براهینی استفاده می‌کنند که در حوزه‌های فلسفی مرتبط، بسیار مهم دانسته می‌شوند. با توجه به توان این قول، واقع‌گرایان نمی‌توانند به حالت تدافعی اکتفا کنند، بلکه باید گامی ایجابی بردارند و برداشتی بدیل از چگونگی جهان به دست دهند. برداشتی که در آن، واقع‌گرایی در باب ارزشهای اخلاقی جایگاه شایسته‌ای بیابد. چون نظریات مطرح در حوزه‌های فلسفی، غیر از فلسفه اخلاق، با این مناقشه مرتبطند یک دفاع کامل از واقع‌گرایی، ضرورتاً متضمن گریز زدن به قسمتهای دیگر این رشته است. هر نظریه‌ای در فلسفه اخلاق در نهایت تنها به همان اندازه معقول خواهد بود که کل تصویر از جهان، که این نظریه قسمتی از آن است، معقول خواهد بود. واقع‌گرایان مدعی‌اند که با وجود این، فرض بر واقع‌گرایی به جای خود باقی است. اگر معلوم شود که هیچ مبنای برهانی قاطعی برای رد یکی از این تصویرهای رقیب از جهان و پذیرفتن دیگری وجود ندارد، آنگاه ما دلیل خوبی خواهیم داشت تا برداشت واقع‌گرایان اخلاقی را ترجیح دهیم؛ زیرا با سرشت تجربه اخلاقی ما بهتر وفق می‌دهد.

## ۲-۳ واقعیت اخلاقی

واقع‌گرایان چنانکه در ابتدای این فصل بیان کردم، به این نگرش مقیدند که «نظرات اخلاقی باورهایی هستند که نظیر باورهای دیگر صدق یا کذبشان بر اساس

چگونگی امور در جهان معلوم می‌شود». این نحوه بیان، هر چند در حد خود صادق است و به کار تمیز واقع‌گرایی اخلاقی از ناشناخت‌گرایی می‌آید، اما جامع آنچه ممیز موضع واقع‌گرایان محسوب می‌شود نیست. برای ادراک اینکه چه چیزی لازم است بدان افزوده شود، باید مناقشه میان واقع‌گرایان و ناواقع‌گرایان را بررسی کنیم، زیرا ناشناخت‌گرایی تنها شکل ناواقع‌گرایی اخلاقی نیست.

مناقشه میان واقع‌گرایان و ناواقع‌گرایان به هیچ وجه به فلسفه اخلاق منحصر نیست بلکه تقریباً در تمام حوزه‌های فلسفه وجود دارد. واقع‌گرایان تصدیق می‌کنند که شیء یا خصوصیتی خاص وجود دارد، ناواقع‌گرایان انکار می‌کنند. در فلسفه زیاد اتفاق می‌افتد که با دقت بیشتر در ناواقع‌گرایی به طور کلی و معلوم شدن اینکه چه چیزی انکار می‌شود، می‌توانیم به طور واضحتر بفهمیم که واقع‌گرایان چه چیزی را تصدیق می‌کنند.

مناقشه بر سر وجود موجود یا خصوصیتی خاص در تاریخ تفکر بشری رایج است و گاهی این مناقشه به نفع ناواقع‌گرایان رفع شده است. چیزهای بسیار گوناگونی است که دیگر ما به وجودشان اعتقاد نداریم: پریان، جادوگران، فلورستون، اثیر، چهار خلط بدن. ما با انکار وجود چنین موجوداتی، معمولاً هر سخنی راجع به آنها را کاذب دانسته و رد می‌کنیم. ما به جهان نگاه کرده‌ایم و دیده‌ایم پریان در آن جایی ندارند. اگر پریان در عمق باغ هیچ کس نیستند آنگاه هیچ واقعیتی راجع به آنها نمی‌تواند وجود داشته باشد یا [نمی‌توانند] در داستانی حقیقی ظاهر شوند. هرگرایشی برای سخن گفتن از آنها، سخن گفتن بدان گونه که گویی چنین موجوداتی واقعاً وجود دارند، باید فرآورده توهم یا تخیل دانسته و رد شود.

فلاسفه‌ای که مدعی‌اند قسمی از اشیاء یا خصوصیات وجود ندارد انگشت‌نما می‌شوند. از یک دیدگاه فلسفی خاص برخی واقعیات، عجیب و غریب به نظر می‌آیند؛ چنانکه گویی جهان نمی‌تواند چنین چیزهایی را دربر داشته باشد. در واقع تقریباً هیچ چیزی نیست که فیلسوفی وجودش را، همچون وجود پریان،

انکار نکرده باشد - اشیاء فیزیکی، حالات آگاهی، اعداد و البته ارزشها. فیلسوفی که منکر وجود چیزی است می تواند بر آن باشد که تمام مدعیات راجع به چنین چیزی صرفاً کاذبند. یا حادثتر از این، می تواند تمام گزاره های راجع به موجودات گوناگون را نامعقول یا بی معنا اعلام کند.

اما چنین انکار سختی در حوزه وسیعی از تفکر و گفتمان انسانی، سوالاتی جدی را در این مورد مطرح می کند که همه ما به هنگام سخن گفتن یا تفکر به شیوه مردود، چه می کرده ایم. تشخیص این معنا که پریان و بابائوئل وجود ندارند، همچنانکه بزرگ می شوم، تنها نیازمند تنظیمی اندک در نگرش نسبت به جهان است، تنظیمی که من به آسانی می توانم خودم را با آن وفق دهم. اما چطور می شود که تمام ما در فرض وجود اشیاء فیزیکی، نظیر میز، صندلی و مردم دیگر کاملاً اشتباه کرده باشیم؛ یا این فکر چه معنایی می تواند داشته باشد که همه ما در استفاده از زبان اخلاقی بر خطا بوده ایم یا حتی بی معنا سخن گفته ایم. این باورها و اعمال چنان در تجربه و زندگی ما ریشه عمیق دارند که نمی توان آنها را بسادگی با عنوان اشتباه و خطا رد کرد. ناواقع گرایان باید سیاست دیگری را امتحان کنند. آنان باید نشان دهند که ما به سخن گفتن به شکل مورد نظر می توانیم ادامه دهیم، بی آنکه دال بر وجود موجودات ایراددار باشد.

فیلسوفان برای آنکه در حوزه ای از تفکر، ناواقع گرا باشند، بی آنکه سخن گفتن یا تفکر معمول را نهی کنند، از شیوه های مختلفی استفاده کرده اند. یکی از این شیوه ها در فلسفه اخلاق که ما تا به حال با آن آشنا شده ایم، ناشناخت گرای است. ناشناخت گرای اخلاقی ما را ترغیب می کند که همچنان از زبان اخلاقی بهره ببریم، اما مدعی است که این اظهارات را نه به عنوان کوشش برای بیان سخنانی صادق درباره واقعات اخلاقی، بلکه به عنوان برآورنده هدفی دیگر، اما کاملاً مجاز باید ببینیم. این روش را در جاهای دیگر هم می توان به کار برد. برخی پیشنهاد کرده اند که من به هنگام پرسش از اختیاری بودن فعل شما، از واقعیتی معماگونه و غیر قابل دسترس راجع به آزادی اراده شما کندوکاو نمی کنم، بلکه دودلم که در قبال

فعل شما چه طرز تلقی‌ای را باید اتخاذ کنم؛ آیا می‌خواهم به خاطر فعلتان شما را تحسین کنم یا تقبیح؟ به همین قیاس گفته شده است که گزاره «هر واقعه‌ای علّتی دارد» بیانگر این باور نیست که تمام وقایع در طبیعت طبق قوانین فیزیکی رخ می‌دهند، بلکه نشان‌دهنده عزم جزم در دست برداشتن از جستجو برای یافتن تبیینهای علّی است. در چنین موردی آنچه در نگاه نخست به نظر می‌رسد ابراز یک باور راجع به واقعیات است با نگاه فلسفی معلوم می‌شود که ابراز یک طرز تلقی است.

### تحویل

تمام مواضع ناواقع‌گرا از برخورد ناشناخت‌گرایانه استقبال نمی‌کنند. شیوه‌ای دیگر برای برخورد با مدعیاتی که به نظر می‌رسد ما را به وجود موجودات مشکوک مقید می‌سازند، تحویل‌گرایی<sup>۱</sup> است. تحویل‌گرایی که برخی از حوزه‌های گفتمان را مسأله‌دار می‌یابند، راه دیگری را برای ابراز آن افکار طلب می‌کنند که آن لوازم نامقبول را نداشته باشد. هدف آنان به دست دادن بیانی دیگر از سخنان ایراددار است که هم معنای اصلی را دربرگیرد و هم آن لوازم سؤال برانگیز را نداشته باشد. آنها امیدوارند که اگر ما آن سخنان اصلی را به شیوه‌ای که در بیان دیگر القا می‌شود بفهمیم، می‌توانیم با وجدان فلسفی آسوده، به سخن گفتن به شکل قدیم ادامه دهیم که ممکن است کوتاه‌تر یا از جهات دیگر راحت‌تر باشد. یک مثال کوچک، که من از سایمون بلک‌برن گرفته‌ام، نشان می‌دهد که چگونه تقید ظاهری به وجود موجودی عجیب، از این طریق می‌تواند مرتفع گردد (۱۹۸۴، ص ۱۵۳):

فرض کنید من به شما می‌گویم که حرمت «هنری» زیاد است. فرض کنید شما به آموزه وجود شناختی (نظریه‌ای راجع به اینکه چه نوع چیزهایی وجود دارند) ملزم هستید که مسامحتاً می‌گوید هر چیزی که وجود دارد جایی در فضا و زمان،

---

1. *reductionism*

و خصوصیاتی قابل اندازه‌گیری علمی نظیر وزن، بار الکتریکی، سرعت و غیره دارد. آنگاه حرمت هنری چیزی عجیب به نظر می‌رسد: شما نمی‌توانید آن را در سطل بگذارید یا وزنش کنید یا اندازه‌اش را بگیرید - حرمت چه جور چیزی است؟ مشکل شما با تحلیل سخن اصلی به گونه‌ای که دیگر به این چیز عجیب ارجاعی نداشته باشد - از میان می‌رود؛ آن سخن تفاوتی با این سخن ندارد: مردمان دیگر هنری را بسیار تمجید می‌کنند. آیا جهان‌بینی شما به چنین واقعیتی راه می‌دهد، آنگاه دیگر چیزی در سخن گفتن از حرمت، باعث و اخوردن شما نمی‌شود.

در ۲-۸ دیدیم که اگر کسی دارای نگرش وجود شناختی که بلک‌برن توصیف می‌کند باشد، به احتمال قوی خصوصیات اخلاقی نظیر حرمت هنری را حیرت‌آور خواهد یافت. گرایشهای ناواقع‌گرای چنین کسی در باب اخلاق ممکن است او را نه به سوی ناشناخت‌گرایی که به تحلیل تحویل‌گرایانه اظهارات اخلاقی، شبیه تحویل حرمت هنری به نسبت‌های قابل اداره، سوق دهد. او ممکن است پیشنهاد دهد که مثلاً «x نادرست است» باید چنین ترجمه شود «غالب مردم x را ناپسند می‌شمارند». بر اساس این ترجمه پیشنهادی، معلوم می‌شود که سخنان اخلاقی ارزش منطقی دارند که با چگونگی امور در جهان متعین می‌شوند. این سؤال که «نگرش صحیح درباره این مسأله اخلاقی چیست؟» به این سؤال تحویل می‌شود «در حال حاضر اکثریت درباره این مسأله اخلاقی چگونه می‌اندیشند؟» بنابراین مشاجرات اخلاقی را می‌توان با روش‌های معمول تحقیقات درباره امور واقع، نظیر رأی‌گیری فرو نشانند.

در حالی که توضیح تحویل‌گرایانه مسلم می‌کند که نگرشهای اخلاقی بر اساس واقعیاتی که مستقل از نظرات سخنگو درباره موضوع وجود دارد صادق یا کاذبند، [موضع تحویل‌گرایانه] موضعی ناواقع‌گراست؛ زیرا قبول نمی‌کند که واقعیات اخلاقی متمایز وجود دارند، واقعیاتی که از نظرات فعلی ما مستقلند و مانده‌اند تا ما با کاوش اخلاقی خویش آنها را کشف کنیم. واقعیات اخلاقی به

واقعیتی در مورد حالات روانشناختی مردم تحویل می‌شوند. واقع‌گرایی تأکید می‌کند که واقعیات اخلاقی وجود دارد که فراتر و فوق حالات روانشناختی مردم، از جمله باورهای اخلاقی آنهاست و به دلیل وجود این واقعیات است که آن باورها صادق یا کاذبند، اما این توضیح تحویل‌گرایانه خاص، منکر [وجود] چنین واقعیاتی است.

این مدّعی واقع‌گرایان که یک سلسله واقعیات اخلاقی متمایز وجود دارد که به واقعیات دیگر قابل تحویل نیستند، آنان را قادر می‌سازد که موضع خویش را از تحلیل‌های تحویل‌گرایانه دیگر در فلسفه اخلاق که بر آن نیستند تا واقعیات اخلاقی را به تابعی از باورهای اخلاقی مردم تحویل کنند، جدا سازند. مثلاً ممکن است پیشنهاد شود که «x درست است» بدین معناست «x فعلی است که از هر فعل بدیل دیگری خوشبختی بیشتری به بار می‌آورد». چنین ترجمه‌ای هیچ ارجاعی به باورهای ارزیابانه هیچ کس ندارد و همچنین مسلم می‌سازد که احکام اخلاقی ارزش منطقی دارند. اما این هم آشکارا موضعی واقع‌گرا نیست. هدف از تحویل، نشان دادن این معناست که ما می‌توانیم سخنان اخلاقی خود را چنان به بیان دیگری بیاوریم که لازمه‌اش وجود یک سلسله واقعیات اخلاقی متمایز نباشد - تنها واقعیاتی که لازم داریم به آنها ارجاع دهیم، واقعیات آشنا و مناقشه‌ناپذیر تجربی درباره چیزهایی است که مردم را خوشبخت می‌کنند.

هر چند تحویل‌گرایی به ما اجازه می‌دهد که به سخن گفتن به شکل قدیم ادامه دهیم، ادعا می‌کند که می‌توان از دست واژگان اخلاقی رها شد؛ هر چیزی که ما الان با استفاده از آنها می‌گوییم می‌توانیم به شکل دیگری بگوییم که احتمالاً بلندتر خواهند بود. به عکس هم ناشناخت‌گرایی و هم واقع‌گرایی زبان اخلاقی را، هر چند به دلایل مختلف، نازدودنی می‌دانند. در نزد واقع‌گرایان، زبان اخلاقی برای توصیف واقعیات اخلاقی لازم است؛ ما بدون زبان اخلاقی نمی‌توانیم به سر برسیم زیرا برای توصیف قسمت مهمی از تجربه‌مان از جهان، به آن زبان نیازمندیم. در نزد ناشناخت‌گرایان، گفتمان اخلاقی قابل تحویل به زبان واقع‌گو نیست زیرا ما آن را نه

تنها برای توصیف بلکه مهمتر از آن برای ارزیابی هم به کار می‌بریم. این استفاده از زبان اخلاقی است که در ترجمه از دست می‌رود.

### مشکلاتی در تحویل‌گرایی

در درون تحویل‌گرایی تضادی وجود دارد میان این ادعا که ترجمه موفق را از گفتمان قدیم حیرت‌آور فراهم آورده و این ادعا که طریقه جدید بیان مطلب، همان سردرگمیهای فلسفی را پدید نمی‌آورد. اگر طریقه جدید بیان امور، از نظر معنا همان طریقه قدیم باشد، آنگاه هر مسأله اساسی در ترجمه به زبان جدید هم باقی خواهد ماند، به آن اندازه که زبان جدید نتواند آنچه را در زبان قدیم حیرت‌آور بود حفظ کند، به نظر می‌رسد که گویا چیزی در ترجمه باید از دست رفته باشد. پاسخ تحویل‌گرایان این باید باشد که مسأله‌ای که موجب تحویل شد تنها ظاهر مسأله بود. وقتی که ما محتوای حقیقی زبان قدیم را با بیانش به طریقه جدید، فهمیدیم، می‌بینیم که حیرت‌انگیزیهای اولیه از میان می‌روند یا آشکار می‌شود که آنها صرفاً خلط مبحث بوده‌اند. اما این پاسخ هم باعث مطرح شدن این سؤال می‌شود: اگر مسائلی که از سخن گفتن به طریقه قدیم پدید می‌آیند، نشان می‌دهند که ما چیزی بیش از آنچه تحویل‌گرایان اجازه می‌دهند مراد می‌کرده‌ایم، چه کسی حق دارد ادعا کند محتوای حقیقی را با تحویل جدا کرده است؟

این مسأله تبیین می‌کند که چرا بسیاری از برداشتهای تحویل‌گرایانه، با این ادعا آغاز می‌شود که آنها صرفاً آنچه را اکنون می‌اندیشیم، روشن می‌سازند، اما در پایان تجدید نظر طلبانه از آب در می‌آیند و می‌گویند که در تفکر معمولی ما چیزی نادرست است و باید آن را از خطا پاک کرد. چنانکه در ۱۹۸۴ اثر آرول معلوم می‌شود که چیزهایی وجود دارند که به زبان قدیم می‌توان گفت اما به زبان جدید نمی‌توان گفت. اشکالی که معمولاً به تحویل‌گرایی در فلسفه اخلاق وارد می‌شود این است که به نظر می‌رسد هیچ یک از تحویلهای پیشنهادی به عنوان توضیح معنای اظهارات اخلاقی اصلی ما، کمترین معقولیتی ندارند. بنابراین اگر آنها به

عنوان جانشین برای زبان اخلاقی فعلی ما پیشنهاد شوند، ابتدا باید نشان داد که دلایل خوبی برای دست برداشتن از نحوه فعلی سخن گفتن و فکر کردن وجود دارد. این پیشنهاد گمراه‌کننده است که می‌شود تقیدات فعلی ما را در نظر و عمل تعیین کرد، به طوری که همیشه بتوانیم حکم کنیم که آیا ترجمه‌ای پیشنهادی، محتوای فکر اصلی را به حد کافی حفظ می‌کند یا در عوض در آن تجدید نظر می‌کند. تأمل سؤلهایی را درباره تفکر فعلی ما می‌تواند مطرح کند که عرف زبانی عمدتاً بی‌تأمل ما نمی‌تواند این سؤلهای قطعاً پاسخ دهد. این عدم قطعیت در تفکر ما، نه تنها قضاوت در مورد شایستگیهای تحلیلی تحویل‌گرا را مشکل می‌کند، بلکه رابطه میان ناشناخت‌گرایی و واقع‌گرایی را هم مناقشه‌آمیز می‌سازد. زیرا شیوه واقع‌گرا، چنانکه در ۱-۳ دیدیم، عمدتاً مبتنی بر این ادعاست که ناشناخت‌گرایی، تفکر اخلاقی ما را به طور قابل ملاحظه و غیر ضروری معوج می‌سازد. به آن اندازه که معلوم نیست تقیدات ما در تفکر اخلاقی چیستند، باید در توان این نقدها هم تردید وجود داشته باشد. اما بزرگ جلوه دادن این مشکلات در راه تعیین معنای اظهارات اخلاقی ما هم به همان اندازه گمراه‌کننده است. ما تنها می‌توانیم این اندازه قبول کنیم که ما همیشه معنای دقیق اظهارات اخلاقی خود را نمی‌دانیم، در برابر این، توافقی عمومی درباره فحوای کلی سخنان ما وجود دارد؛ اگر چنین نبود، آنگاه اصلاً نمی‌دانستیم که آیا راجع به موضوع واحدی بحث می‌کنیم یا خیر.

چون تحویل‌گرایی، مانند واقع‌گرایی، اظهارات اخلاقی را گزاره‌هایی توصیفی که ارزش منطقی دارند می‌داند، با تمام اشکالاتی که ناشناخت‌گرایان به واقع‌گرایان وارد می‌کنند روبه‌روست و در عین حال مشکلات خاص خودش را هم دارد. بویژه هم واقع‌گرایی اخلاقی، هم تحویل‌گرایی اخلاقی در تبیین انگیزش اخلاقی با چالش مشابهی روبه‌رو هستند. در ۲-۳ دیدیم در هر نظریه‌ای اگر فرض بر این باشد که نظرات اخلاقی، صرفاً شناختی‌اند، در توضیح سرشت راهنمای عمل بودن تفکر اخلاقی، چالش دشواری وجود خواهد داشت. واقع‌گرایان اگر بخواهند پیشرفتی کنند باید از پس این چالش برآیند.

## ۳-۳ انگیزش اخلاقی

در ۲-۳ دیدیم که یکی از قویترین براهین برای ناشناخت‌گرایی اخلاقی، موفقیتش در تبیین ارتباط نزدیک میان تقید اخلاقی و فعل است. پاسخ واقع‌گرایان با چالشی که متشکل از یک سه‌گانه ناسازگار بود، ارائه شد:

۱. نظریه باور - میل درباره فعل درست است.
۲. یک نظر اخلاقی وقتی با باورهای متناسب فاعل ترکیب می‌شود، با فراهم آوردن دلیلی برای فعل، می‌تواند او را برانگیزاند (درون‌گرایی).
۳. نظرهای اخلاقی، صرفاً شناختی‌اند.

چون واقع‌گرایان ۳ را می‌پذیرند، باید ۱ یا ۲ را رد کنند. تعجبی ندارد که واقع‌گرایان بر حسب آنکه کدام قضیه را رد کنند، به دو اردوگاه تقسیم می‌شوند.

یک اردوگاه درون‌گرایی را رد می‌کند. آنها برآنند که باورهای اخلاقی مردم، به دلیل وجود واقعیات اخلاقی مستقل از آن باورهای اخلاقی صادق یا کاذبند. اما منکر آنند که تشخیص اینکه فعلی اخلاقاً درست است، برای اینکه فاعل را برانگیزد تا آن فعل را انجام دهد، کافی نیست. ملاحظات اخلاقی برای کسانی وزینند که پروای آنها را داشته باشند، آنها که امیال درستی دارند. بنابراین یک واقع‌گرای اخلاقی برون‌گرا، ممکن است اخلاق را نظامی پیچیده متشکل از قواعد برای ارتقاء رفاه بشری بداند. او آنگاه می‌تواند مدعی شود که سؤال از اینکه چه چیزی برای مردم خوب است و آسایش آنها را ارتقاء می‌بخشد، سؤالی مربوط به امور واقع است که با کاوش درباره انسانها و جوامع می‌تواند حل شود. براساس این نگرش، هم آنها که در زندگی شان ملاحظات اخلاقی نقشی مهم ایفا می‌کند و هم آنها که با ملاحظات اخلاقی برانگیخته نمی‌شوند، برای کشف اینکه چه افعالی اخلاقاً واجب یا ممنوعند، در وضعیت به یک اندازه خوبی قرار دارند. اما تنها گروه اول است که نتایج هر تفکر اخلاقی را در اینکه فرد چگونه باید زندگی کند، مؤثر می‌بینند. چون بسیاری از ما آرزومند بهتر شدن امور برای انسانهای هم‌نوع خود هستیم، وقتی تصمیم می‌گیریم چه باید بکنیم، طبعاً به دلایل اخلاقی اهمیت

می‌دهیم. بنابراین برای برون‌گرایان تبیین اینکه چرا بسیاری از مردم در واقع انگیزه پرداختن به افعال اخلاقی را دارند، مشکل نیست. اما کاملاً ممکن است که کسی امیال مربوط را نداشته باشد و در نتیجه ملاحظات اخلاقی هم اصلاً وی را برنینگیزد.

اردوگاه دیگر درون‌گرایی را ننگه می‌دارد و در نتیجه به برداشتن گام دقیق‌تر در نظریه باور - میل برای دلایل افعال، سوق داده می‌شود. چون واقع‌گرایان نظرات اخلاقی را صرفاً شناختی می‌دانند، واقع‌گرایان درون‌گرا صرفاً حالات شناختی را برای برانگیختن فاعل به فعل، باید کافی بدانند. باور اخلاقی او، شاید در ترکیب عاطفی با باورهای دیگرش، برای فراهم آوردن دلیل فعل کافی است.

تصمیم‌گیری در مورد اردوگاه‌های رقیب باید مبتنی شود بر معقولیت درون‌گرایی و نظریه باور - میل نسبت به هم. در ۲-۳ دیدیم که پشتوانه اصلی درون‌گرایی، از سرشت تفکر اخلاقی ما ناشی می‌شود. ما در این پیشنهاد که کسی ممکن است به این نتیجه برسد که فعلی اخلاقی بر او لازم است، ولی بر آن باشد که هیچ دلیلی برای انجام آن فعل ندارد، چیزی بسیار عجیب می‌یابیم. ما فکر می‌کنیم تقییدات اخلاقی فاعل، حالاتی انگیزاننده‌اند که می‌توانند تبیین کنند چرا او فعل را انجام داده است. من در فصل ۹ به مناقشه مهم میان درون‌گرایی و برون‌گرایی باز خواهم گشت.

برهان اصلی واقع‌گرایان درون‌گرا علیه نظریه باور - میل، که با شیوه کلی آنان سازگار است، برخاسته از پدیدارشناسی اخلاقی، از سرشت تجربه اخلاقی ماست. آنان می‌گویند تأمل بر اینکه دریافتن الزام اخلاقی انجام فعلی خاص، چگونه چیزی است، مدّعی ایشان را تأیید خواهد کرد که یک باور اخلاقی برای برانگیختن فاعل می‌تواند کافی باشد.

### قدرت الزامات اخلاقی<sup>۱</sup>

یکی از وجوه چشمگیر تجربه اخلاقی ما (که من پیشتر در ۱-۵ و ۱-۶ توجه

---

1. moral demands

خوانندگان را به آن جلب کردم) این است که در وضعیتهایی قرار می‌گیریم که خود را اخلاقاً ملزم به کاری می‌بینیم؛ ما تشخیص می‌دهیم که الزام اخلاقی داریم به نحو خاصی عمل کنیم. وقتی از چنین وجوبی آگاه می‌شویم، به نظر می‌رسد که این تشخیص، ما را در انتخاب فعل مقید می‌کند و نیز پاسخ ما چیزی است که در شرایطی که در آن دست به انتخاب می‌زنیم بر ما الزام شده است. بویژه به نظر می‌رسد که مطالبات اخلاق از ما، کاملاً مستقل از امیال ماست - حتی ممکن است آن مطالبات با آنچه ما دوست داریم متعارض باشند.

بر اساس نظریه باور - میل تصوّر الزام اخلاقی، هیچ معنای محصّلی نمی‌تواند داشته باشد. ملاحظات اخلاقی (یا هر ملاحظه دیگری) تنها برای فاعلی، دلیل فعل می‌تواند باشد که امیال متناسب با آن را دارد. قیود اخلاقی در فقدان چنین امیالی، برای فاعل هیچ اهمیتی نخواهند داشت، همچنین ما نخواهیم توانست هیچ دلیلی برای لزوم پیروی او از آن قیود بیاوریم مگر آنکه بتوانیم به میلی که او از قبل دارد متوسّل شویم.

چون هم واقع‌گرایان اخلاقی برون‌گرا و هم ناشناخت‌گرایان از نظریه باور - میل حمایت می‌کنند، به نظر می‌رسد که هر دو، سرشت تجربه ما از الزامات اخلاقی را معوّج می‌سازند. آنها از این جهت تفاوت دارند که ناشناخت‌گرایی، میل به فعل را در درون طرز تلقی اخلاقی قرار می‌دهد ولی واقع‌گرای برون‌گرا بر آن است که باور اخلاقی می‌تواند وجود داشته باشد بی‌آنکه هیچ‌گونه میلی به فعل مطابق با آن باور وجود داشته باشد. اما هر دو قدرت الزامات اخلاقی را که واقع‌گرایان درون‌گرا بر آن تأکید می‌ورزند انکار می‌کنند. یک لازمه اخلاقی به منزله چیزی تجربه می‌شود که ما باید پیرو آن باشیم و خود این لازمه، به خواسته‌ها و امیال ما درباره قدرت آن لازمه، نمی‌تواند متکی باشد.

ناشناخت‌گرایی با این سخن که ارزش، محصول میل فاعل است رابطه میان مطلوبیت و میل را که ما در تجربه اخلاقی می‌یابیم، معکوس می‌کند. ما فکر می‌کنیم به برخی چیزها میل داریم چون آنها را مطلوب می‌بینیم؛ ناشناخت‌گرا تأکید

می‌کند که آنها تنها به این دلیل مطلوبند که ما به آنها میل داریم. اگر فاعلی میل نداشته باشد که به طریقی خاص عمل کند، آنگاه او آن فعل را فعل درست نخواهد دانست، زیرا برگرفتن یک طرز تلقی اخلاقی یعنی آمادگی انجام دادن فعل متناسب با آن را داشتن. در برابر، در واقع‌گرایی برون‌گرا مسأله مطلوبیت اخلاقی افعال، به امیال فاعل وابسته نیست. کسی که به هیچ روی دلمشغول رفاه بشری نباشد هم می‌تواند تشخیص دهد که تحمیل رنج بیهوده به دیگران اخلاقاً نادرست است. اما این تشخیص فی‌نفسه کافی نیست برای اینکه دلیلی باشد تا وی باعث چنین رنجی نشود. اگر او امیال متناسب با الزامات اخلاقی را نداشته باشد، آنگاه هیچ دلیلی برای انجام دادن فعل متناسب با آنها را ندارد - [یعنی] این الزامات ناتوان خواهند بود.

می‌توانیم این سخن را به بیان دیگر بگوییم. نظریه باور - میل میان‌حالاتی که خودشان فاعل را به سمت فعل نمی‌رانند و حالاتی که ذاتاً انگیزاننده‌اند نظیر امیال یا ترجیحات، تمیز قاطعی می‌نهد. آنگاه این سؤال مطرح می‌شود: مقیدات اخلاقی در کدام طرف این تفکیک قرار می‌گیرند؟ آیا آنها را اساساً باید مانند امیال بدانیم یا مانند باورها؟ در اینجا ناشناخت‌گرایی و واقع‌گرایی برون‌گرا از هم جدا می‌شوند. از آنجا که ناشناخت‌گرایی مقیدات اخلاقی را در طرف مقابل میل قرار می‌دهد هیچ مشکلی ندارد که آنها را حالاتی قلمداد کند که می‌توانند انگیزه فعل باشند، اما با قول به شکاف واقع - ارزش (۲-۴) آنها را از واقعی بودن دور می‌کند، واقع‌گرایی برون‌گرا خشنود است که مسائل اخلاقی را مسائل واقعی می‌بیند، اما چون مدّعی است که مقیدات اخلاقی فی‌نفسه نمی‌توانند دلیل فاعل برای انجام دادن فعل باشند، آنها را از برانگیزاننده بودن دور می‌کند. هر چند این دو نحله راجع به اینکه آراء اخلاقی را در این تصویر کجا بنهند، اختلاف دارند، راجع به خود تصویر موافقند. بویژه آنها مدّعی‌اند که صرف آگاهی از واقعیات و از چگونگی امور در عالم، هیچ‌گاه فی‌نفسه نمی‌تواند دلیل کافی برای انجام دادن فعل به فاعل بدهد. بنابراین هیچ‌یک از این دو گروه در این تصویر جایی برای این قائل نیستند که فاعل با صرف حالتی شناختی، با تشخیص چگونگی واقعیات اخلاقی، برای انجام دادن

فعل برانگیخته شود. بنابراین هر دو طرف باید مدّعی باشند که قدرت ظاهری الزامات اخلاقی، توهمی بیش نیست.

واقع‌گرایان درون‌گرا منکر اصطلاحاتی هستند که هر دو خصم، بر اساس آن اصطلاحات، مناقشه را پیش می‌برند. آنها منکر این معنا هستند که حالات شناختی نمی‌توانند محرک فاعل برای انجام دادن فعل باشند. بنابراین آنها قبول می‌کنند که این باور فاعل که اخلاقاً فعلی بر او لازم است، کافی است تا او را به سوی انجام دادن فعل سوق دهد، بی‌آنکه کمکی از حالتی کاملاً متفاوت، امیال، دریافت کند. چون این تصویر از ذهن که خط فاصل قاطعی را بین حالات شناختی منفعل و امیال انگیزاننده فعال ترسیم می‌کند، دست و پای واقع‌گرایان درون‌گرا را نمی‌بندد، آنها می‌توانند به نحو معقولی این مناقشه بین ناشناخت‌گرایان و واقع‌گرایان برون‌گرا را که تقیدات اخلاقی در کدام طرف تفکیک قرار می‌گیرند دور بزنند.

این مدّعا که حالتی شناختی می‌تواند فاعل را برانگیزد، چنانکه دیدیم با پدیدارشناسی اخلاقی هماهنگ است. فاعل یک الزام اخلاقی را تشخیص می‌دهد، الزامی که ماهیت و وجودش مشروط به هیچ میلی که فاعل به طور اتفاقی دارد نیست و این تشخیص او را به فعل تحریک می‌کند. اینکه این نظر با تجربه اخلاقی ما هماهنگ است، فرضی را به نفع واقع‌گرایی درون‌گرا در قیاس با دو رقیبش فراهم می‌آورد. اینکه آیا می‌شود این فرض را به دلیلی قانع‌کننده تبدیل کرد یا نه، به این امر وابسته است که کدام نظریه تبیین‌کننده فعل، خرسندکننده‌ترین نظریه است - مطلبی که در فصول ۷ تا ۹ به آن خواهم پرداخت. تا آن زمان، هرگاه که دو روایت واقع‌گرایی از هم فاصله بگیرند، درون‌گرایی است که مورد بحث من خواهد بود.

در اینجا باید سوء تفاهمی را که ممکن است پیش بیاید رفع کنیم. ممکن است اشکال شود که واقع‌گرایان درون‌گرا با ردّ نظریه باور-میل، مقید به این مدّعی آزاردهنده هستند که شخص با فضیلت هیچ میلی به فعلی که انجام می‌دهد ندارد، چون دلیلش برای انجام دادن فعل، باورش به الزام اخلاقی آن است. این نگرش، هر

چند که ممکن است به کام کانت خوش بیاید، بیش از حد خشک و یقیناً نامعقول است. یکی از نشانه‌های شخص حقیقتاً بافضیلت این است که او آنچه را درست است از روی خواستش و شاید حتی با لذت انجام می‌دهد. انکار میل چنین شخصی نسبت به آنچه انجام می‌دهد نابخردانه است.

واقع‌گرایان لازم نیست منکر این حالت باشند. کاملاً بجاست که آنان بر آن باشند که ما می‌توانیم به فاعل، میل به انجام دادن کار درست را نسبت دهیم. آنان این را می‌توانند بپذیرند، بی‌آنکه مدّعی خویش را به مخاطره افکنند که حالتی صرفاً شناختی می‌تواند برانگیزاننده باشد. تفاوت قابل ملاحظه [واقع‌گرایان] با ناشناخت‌گرایان در برداشت آنان از اسناد میل به فاعل نهفته است. واقع‌گرایان با ردّ این نگرش که حالات شناختی منفعلند و نمی‌توانند فاعل را برانگیزند، این نگرش را هم باید رد کنند که میل لزوماً حالتی ناشناختی است. در فصل ۷ خواهیم دید که چگونه واقع‌گرایان نظریه‌ای را می‌توانند بپرورند که در آن (برخی) امیال را می‌توان حالاتی شناختی دانست.

واقع‌گرایان با فرض این نظریه می‌توانند ادعا کنند که فاعلی که باور اخلاقی‌اش او را برانگیخته، به انجام دادن آن فعل میل هم داشته است. بنابر نظر واقع‌گرایان نسبت دادن چنین میلی به فاعل، پس از انجام فعل، صرفاً اذعان این معناست که باور اخلاقی او برای برانگیختنش کافی بوده است. آنان میل را حالتی جدا از باور نمی‌دانند. مدلی که نظریه باور - میل ارائه می‌دهد کاملاً متفاوت است. بر اساس این برداشت، ما باید میل مربوطه را جزء روانشناختی متمایز و جدا شدنی بدانیم که برای برانگیختن فاعل، به باور باید افزوده شود. میل شرط لازم انجام دادن فعل دانسته می‌شود که متمایز از باور است؛ در فقدان میل هیچ فعلی رخ نمی‌دهد، هر چند باورهای فاعل بی‌تغییر باقی بمانند. واقع‌گرایان درون‌گرا این فهم از میل را رد می‌کنند.

#### ۳-۴ حقیقت و معنا

برهان بخش پیش سرنوشت‌ساز است. این مدّعی ناشناخت‌گرایی که واقع‌گرایی

نمی‌تواند ماهیت راهنمای فعل بودن آراء اخلاقی را تبیین کند، یکی از پشتوانه‌های عمده برای مدّعی دیگر آن است که تفکیک قاطعی میان باورهای واقعی و طرز تلقی‌های اخلاقی وجود دارد. واقع‌گرایان درون‌گرا دو پاسخ دارند: ابتدا آنان می‌کوشند نشان دهند که حالتی صرفاً شناختی، نظیر یک باور اخلاقی، انگیزه انجام دادن فعل را می‌تواند ایجاد کند. دوم، آنان می‌کوشند توپ را به زمین حریف بیندازند، با استدلال به اینکه ناشناخت‌گرایانند که نمی‌توانند تجربه ما را از نحوه راهنمای افعال بودن تقیدات اخلاقی تبیین کنند، زیرا نمی‌توانند قدرت احکام اخلاقی را به حساب بیاورند.

اگر واقع‌گرایان در فرو ریختن تکیه‌گاه عمده شکاف [واقع - ارزش]، توفیق حاصل کرده باشند، می‌توانند بر تأکید خود استمرار بخشند که آراء اخلاقی باورند، آنگاه رویکرد آنان به زبان اخلاقی و حقیقت، به طور طبیعی و مستقیم حاصل می‌شود. از میان برداشتن تفکیک میان باورهای واقعی و طرز تلقی‌های اخلاقی، به همراهش از بین رفتن تفکیک میان معنای توصیفی و معنای ارزیابانه را به ارمغان می‌آورد. هر برداشتی از معناداری در مورد اظهارات اخلاقی به همان اندازه صادق است که در مورد گزاره‌های دیگر. به همین قیاس باورهای اخلاقی به همان نحو صادق یا کاذبند که باورهای دیگر.

### حقیقت

انکار وجود حقایق اخلاقی، خلاف پندار و گفتار معمول ماست. ناشناخت‌گرایان می‌خواهند با گوشزد کردن این معنا به ما که صادق یا کاذب دانستن سخنان دیگران، راهی برای پذیرش یا ردّ نظر ابراز شده آنان است، از آن نتیجه نامطلوب پرهیز کنند. چون ما می‌توانیم طرز تلقی‌ها را همچون باورها بپذیریم یا رد کنیم، بجاست که اظهارات اخلاقی صادق یا کاذب دانسته شوند. به نظر واقع‌گرایان تثبیت مقام مفهوم حقیقت اخلاقی از جانب ناشناخت‌گرایان، صرفاً صوری است. چنین برداشت کم‌مایه‌ای از حقیقت اخلاقی، دقیقاً به دلیل اینکه لوازم مابعدالطبیعی را که ناشناخت‌گرایان انکار می‌کنند ندارد، بعید است آن نوع نگرانی‌هایی را رفع کند که در

اثر پیشنهاد اولیه پدید آمده بود مبنی بر اینکه مفهوم حقیقت در تفکر اخلاقی جایی ندارد. مثلاً باز این امکان، که اول بار در ۱-۲ مطرح شد، وجود دارد که بی‌نهایت نظام‌های اخلاقی ناسازگار با هم وجود داشته باشند که از درون سازگارند.

واقع‌گرایان می‌توانند این حمله را به فرجام برسانند بدین صورت که خاطر نشان کنند تصور دقیق ناشناخت‌گرایان از حقیقت اخلاقی، امکان ابراز یا حتی تفکر راجع به اندیشه‌های بسیار معمولی را هم به ما نمی‌دهد. برای پی بردن به این معنا لازم است نظری بیفکنیم به تصور معمولمان از حقیقت که به نظر واقع‌گرایان بسیار پرمایه‌تر و پرمحتواتر از چیزی است که برداشت کم‌مایه آنها به دست می‌دهد. بویژه ما فکر می‌کنیم حقیقت چیزی است که از نگرشهای هر فردی مستقل است. بر اساس این تصور پرمایه‌تر، ممکن است بین باورهای من و امور حقیقی، ناهماهنگی وجود داشته باشد. همه ما، مگر آنکه به نحو غیر عادی متکبر باشیم، قبول داریم که جایز الخطاییم، یعنی که برخی از نظرات ما ممکن است بر خطا باشند، در واقع بی‌شک برخی از نظرات ما بر خطا هستند.

اما برداشت ناشناخت‌گرایان برای این فکر هیچ جایی نمی‌گذارد که من اخلاقاً جایز الخطا هستم، یعنی که برخی از آراء اخلاقی من اشتباهند. من این فکر را نمی‌توانم چنین ابراز کنم که برخی آراء من کاذبند، چون لازمه چنین سخنی معیاری برای صدق و کذب است که از نظر شخصی من مستقل است. همچنین آشکار است که من نمی‌توانم فرض کنم که طرز تلقی‌های من ممکن است با واقعیات اخلاقی مطابق نباشند، زیرا واقعیات اخلاقی وجود ندارند که با آنها مطابق باشند. تنها راه ابراز این فکر که من در مورد مسائل اخلاقی جایز الخطا هستم این است که ممکن است من بعدها طرز تلقی‌هایی غیر از طرز تلقی‌هایی که اکنون دارم بیابم. اما این چیزی نبود که به دنبالش بودیم. این فکر که من ممکن است الان بر خطا باشم معادل این فکر نیست که ممکن است بعدها نگرشهای متفاوتی داشته باشم. پذیرش اینکه ممکن است نگرشهای من در گذر زمان تغییر کنند، فی‌نفسه نمی‌گوید که آیا نگرشهای فعلی من ممکن است اشتباه باشند یا نه.

همچنین مفهوم حیرت اخلاقی، معنای محصلی برای ما نمی‌تواند داشته باشد. اگر هیچ امر صادقی وجود نداشته باشد، ما در مورد چه چیزی سردرگم شده‌ایم؟ نه در مورد انتخاب طرز تلقی صحیح، بلکه بنا به فرض در مورد انتخاب طرز تلقی که ما حاضریم بر اساسش عمل کنیم. باز هم این آن چیزی نیست که به دنبالش بودیم. نگرانی راجع به اینکه کدام یک از دو فعل، فعل درست است با این نگرانی که با کدام یک از دو انتخاب می‌توانم زندگی کنم یکسان نیست.

واقع‌گرایان این اتهام را مطرح می‌سازند که ناشناخت‌گرایی شدیداً تصور ما را از اخلاق معوج می‌کند و منکر معنای محصل داشتن افکاری است که کاملاً معقول به نظر می‌رسند. ناشناخت‌گرایان با اختیار کردن برداشت کم‌مایه از حقیقت، ممکن است چنین جلوه دهند که فهمشان از تفکر اخلاقی با تفکر معمول تفاوت ندارد، اما چنانکه براهین دو بند اخیر نشان می‌دهند تفاوت کماکان وجود دارد. حتی اگر از ناشناخت‌گرایان بپذیریم که به یک معنا می‌توان طرز تلقی‌های اخلاقی را واجد ارزش منطقی دانست، این همان معنا نیست که باورهای واقعی می‌توانند صادق یا کاذب باشند و این اشکال واقع‌گرایان است.

#### معنا

چون به نظر واقع‌گرایان اظهارات اخلاقی گزاره‌هایی کاملاً متعارفند که باورهای اخلاقی سخنگو را بیان می‌کنند، هیچ نیازی به وجود دو نوع معنای متمایز نیست که مطابق باشد با تفاوتی که ادعا می‌شود میان توصیف چگونگی امور و ارزیابی آنها وجود دارد. واقع‌گرایان در اینجا هم مثل جاهای دیگر، تفکیک بنیادین واقع و ارزش را که مشخص‌کننده ساختار تفکر ناشناخت‌گراست، نابود می‌کنند.

ناشناخت‌گرایان در تبیین تفاوت مفروض میان معنای توصیفی و معنای ارزیابانه بر این واقعیت تأکید می‌کنند که از اظهارات اخلاقی برای ارزیابی، پند یا تحسین استفاده می‌شود. واقع‌گرایان با رضایت خاطر می‌توانند بپذیرند که یک سخنگو با بیان گزاره‌ای اخلاقی ممکن است چیزی را ارزیابی هم بکند، یا در مورد

فعلی به کسی پند هم بدهد. آنچه او انکار می‌کند این است که این واقعیت پشتوانه آن نظر باشد که دو گونه معنا وجود دارد. در حقیقت ممکن است یک سخنگو از هر سخنی بیش از یک استفاده ببرد؛ یک اظهار ممکن است بیشتر از یک فعل گفتاری [کار] انجام دهد. من با گفتن اینکه گاوی در این حوالی است به کسانی که مجاور ما در تفریحگاه هستند، نه تنها گزاره‌ای را بیان می‌کنم بلکه در آن زمینه به آنها اخطار هم می‌دهم، به آنها هشدار می‌دهم که احتیاط پیشه کنند. این اصلاً نشان نمی‌دهد که جمله «گاوی در این حوالی است» نوع خاصی از معنا را در بر دارد.

واقع‌گرایان می‌توانند بپذیرند که سخنان اخلاقی غالباً، اما نه مطلقاً همیشه، برای پند یا تحسین به کار می‌روند، بی‌آنکه بپذیرند باید به نظر خاصی راجع به معنای ارزیابانه استناد کرد تا این واقعیت را تبیین نمود. با توجه به سرشت بسیاری از مباحثات اخلاقی، تعجبی ندارد که چنین سخنانی غالباً در زمینه‌ای بیان می‌شوند که کسی می‌خواهد به دیگری پند دهد یا بین امور بدیل یکی را انتخاب کند. آنچه واقع‌گرایان انکار می‌کنند این است که این حقایق نشان می‌دهند کلماتی، نظیر «خوب» یا «درست» که در گفتمان اخلاقی نقشی برجسته دارند، معنای متفاوتی با کلمات دیگر دارند.

### شکاف واقع - ارزش و استدلال اخلاقی

ناشناخت‌گرایان از شکاف مفروض میان واقعیات و ارزشها، در راه اهداف خویش بسیار استفاده می‌کنند؛ مدّعی آنها این است که هیچ مجموعه‌ای از گزاره‌های واقعی نمی‌تواند با استلزام مادی به نتیجه‌ای ارزیابانه منجر شود. واقع‌گرایان می‌توانند بپذیرند که به طور کلی هیچ مجموعه‌ای از گزاره‌های غیر اخلاقی، نمی‌تواند با استلزام مادی به نتیجه‌ای اخلاقی بینجامد، اما آنان تبیین ناشناخت‌گرایان از چرایی این امر را رد می‌کنند و منکرند که این شکاف اهمیتی را که ناشناخت‌گرایان برایش قائلند، داشته باشد.

ناشناخت‌گرایان معتقدند که وجود چنین شکافی را با ارجاع به تفکیک معنا

میان معنای توصیفی و ارزیابانه باید تبیین کرد. واقع‌گرایان تبیین ساده‌تری دارند که لازم نمی‌آورد نظریه مفصل دوگانه‌ای راجع به معناداری ساخته شود. در ۲-۴ دیدیم که یک گزاره با توجه به ارتباط معنایی آن با گزاره‌ای دیگر، مستلزم آن می‌شود. نتیجه یا از نظر معنایی معادل مقدمه است، یا قسمتی از معنای آن را در خود دارد. واقع‌گرایان با رد تحویل‌گرایی، این نگرش را رد کرده‌اند که گزاره‌های اخلاقی را به سخنانی می‌توان ترجمه کرد که هیچ اصطلاح خاص اخلاقی در خود نداشته باشند اما معنای گزاره‌های اصلی را حفظ کنند. اگر چنین ترجمه‌ای ممکن می‌بود، آنگاه گزاره‌های راجع به وجوه غیر اخلاقی افعال و افراد، می‌توانستند مستلزم مادی نتایجی راجع به خصوصیات اخلاقی آنها باشند. اگر تحویل‌گرایی را رد کنیم، آنگاه نباید انتظار داشته باشیم که رابطه استلزام بین امور غیر اخلاقی و اخلاقی بیابیم.

بدین ترتیب روابط مهم دیگری را میان خصوصیات غیر اخلاقی و اخلاقی منکر نمی‌شویم. واقع‌گرایان تصور می‌کنند خصوصیات غیر اخلاقی یک فعل، خصوصیات اخلاقی آن را مشخص یا متعین می‌کنند. به دلیل وجود واقعیات غیر اخلاقی گوناگون راجع به عواقب معتاد کردن فرزند کسی به هرئین است که چنین کاری نفرت‌انگیز می‌شود. همه ما به چنین واقعیات غیر اخلاقی متوسل می‌شویم تا دلیلی در تأیید این نتیجه بیاوریم که چنین فعلی نادرست است.

ناشناخت‌گرایان ممکن است به ما تذکر دهند که چون هیچ ارتباطی [از نوع] استلزام میان امور غیر اخلاقی و اخلاقی وجود ندارد، ممکن است کسی شواهدی را که ما در تأیید موضع اخلاقی خویش می‌آوریم، بپذیرد و با وجود این نتیجه را رد کند، بی‌آنکه مرتکب تناقض شده باشد. پاسخ کوتاه واقع‌گرایان به این سخن این است: درست است، اما دلچسب نیست. این سخن نشان نمی‌دهد که هر موضع اخلاقی به اندازه هر موضع اخلاقی دیگر معقول یا موجه است. در توجیه هر باوری، معمولاً به باورهای دیگری که پشتوانه باور اول است، توسل جسته می‌شود، اما به همین قیاس غیر معمول است که آن باورهای دیگر، مستلزم نتیجه‌ای باشند که فرد می‌کوشد تأیید کند. موجه کردن یک باور معمولاً متضمن توسل به

رابطه استلزام نیست. واقع‌گرایان فکر نمی‌کنند که باورهای اخلاقی از این جهت، شبیه اغلب جهات دیگر، با باورهای دیگر متفاوتند. اینکه ناشناخت‌گرایان استدلال اخلاقی را از میان استدلال‌های دیگر بیرون بکشند و آن را مبتلا به نقیصه‌ای بدانند که تقریباً تمام استدلال‌های دیگر هم آن را دارند نامعقول است.

واقع‌گرایان ممکن است این ادعای معقول را مطرح کنند که اهمیت نابجای شکاف واقع - ارزش در نظر ناشناخت‌گرایان ریشه در انتظار بیش از حدشان از سرشت توجیه اخلاقی دارد. ناشناخت‌گرایان فرض می‌کنند که ما تنها با اثبات نامعقول بودن نگرش اخلاقی خصم به معنای قوی کلمه، یعنی متناقض بودن با خودش است که اشتباه بودنش را می‌توانیم نشان دهیم. این فرض آنان را به این ادعا سوق می‌دهد که هر مجموعه اصول اخلاقی از درون سازگار (یعنی نه متناقض با خودش) به اندازه هر مجموعه اینچنینی دیگر موجه است. اما واقع‌گرایان می‌پرسند چرا باید این نگرش تنگ‌نظرانه را درباره توجیه در فلسفه اخلاق اختیار کنیم، در حالی که در جاهای دیگر اختیار نمی‌کنیم؟ ناواقع‌گرایی ناشناخت‌گرایان است که آنان را به این تصور محدود از استدلال اخلاقی سوق می‌دهد. چون هیچ چیزی خارج از نظام اخلاقی وجود ندارد که بتواند برایش شواهد مؤید فراهم آورد، تنها ملاکی که برای عقلانیت باقی می‌ماند سازگاری درونی است. واقع‌گرایان با رد ناواقع‌گرایی ناشناخت‌گرایان می‌توانند تصویر بی‌مایه آنها از استدلال اخلاقی را هم رد کنند.

### ۳-۵ مشاهده

روشی وجود دارد که ما غالباً برای تأیید بیانات خویش از آن استفاده می‌کنیم. به باور ناشناخت‌گرایان از این روش، چنانکه هم‌اکنون دیدیم، در فلسفه اخلاق نمی‌توان استفاده کرد. در بسیاری از موارد اگر کسی در صدق سخن من تردید کند، می‌توانم خیلی ساده از او بخواهم که برود خودش ببیند. البته برخی مواقع

مشاهده مناسب دشوار و ممکن است به تفسیر نیاز داشته باشد، اما این ایرادی به خود این روش نیست. ناشناخت‌گرایان با انکار اینکه ما می‌توانیم خصوصیات اخلاقی را مشاهده کنیم - چون هیچ خصوصیت اخلاقی وجود ندارد تا مشاهده شود - می‌کوشند تا جلوی این حرکت را در اخلاق سد کنند. اما اگر واقعیت اخلاقی وجود داشته باشد، امکان مشاهده اخلاقی هم وجود خواهد داشت.

چنانکه در ۷-۲ دیدیم، هیوم فکر می‌کرد که تجربه اخلاقی معمولی ما این ادعای او را تأیید می‌کند که ما نمی‌توانیم نادرستی فعلی را مشاهده کنیم. چون ناواقع‌گرایی ناشناخت‌گرایان در ناواقع‌گرایی گسترده‌تر آنها راجع به تمام خصوصیات ارزیابانه ریشه دارد آنها، بر اساس ارتباط منطقی، باید همین نظر را راجع به انحاء دیگر تجربه ارزش، از جمله تجربه زیبایی‌شناختی هم اتخاذ کنند. [نظر] هیوم به نحو قابل‌تحسینی در این زمینه روشن است (۱۹۷۵، ص ۲۹۱-۲۹۲):

اقلیدس تمام صفات دایره را کاملاً تبیین کرده است، اما در هیچ قضیه‌ای راجع به زیبایی آن حتی یک کلمه نگفته است. دلیلش آشکار است؛ زیبایی صفتی از صفات دایره نیست... تنها، تأثیر این شکل بر ذهن با تاروپود یا ساختار خاصی که دارد، آن را مستعد چنین احساساتی می‌کند. اگر شما در دایره به دنبال زیبایی بگردید یا بخواهید به وسیله حواس خود یا با استدلال‌های ریاضی در خصوصیات دایره پیدایش کنید، بیهوده است.

بیانات مطمئن هیوم درباره مشاهده‌ناپذیری زیبایی به نحو مبهورکننده‌ای خلاف شهود است. ما زیبایی غروب خورشید را می‌بینیم؛ ما خوش‌نوایی یک آهنگ را می‌شنویم؛ ما خوشمزگی و خوشبویی آب انگور را حس می‌کنیم. این انکار هیوم که ما نمی‌توانیم با حواسمان زیبایی را شناسایی کنیم، آشکارا خلاف تجربه همگانی است. بسیاری از مشتقات واژه «aesthetic» علیه [نظر] اوست - این واژه در اصل به معنای «مرتبط بودن با ادراک به کمک حواس» است.

توضیح هیوم از زیبایی در این بند به نحو غیر معمولی خام است. به نظر

می‌رسد که او برای آگاهی ما از زیبایی، فرآیندی دو مرحله‌ای تصور می‌کند. اول، مشاهده حسی اصیل خصوصیات شیء که زیبایی یا هر خصوصیت ارزیابانه دیگری را در میان آنها نخواهیم یافت. دوم، این مشاهده علت احساس لذت در ما می‌شود و این احساس، زیبایی است («تنها تأثیر این شکل بر ذهن...») زیبایی آنقدر که در ذهن بیننده است در چشم او نیست.

این داستان دو مرحله‌ای را با پدیدارشناسی نمی‌توان وفق داد. این داستان، توصیفی دقیق از چگونگی دیدن مثلاً یک غروب زیبای خورشید نیست. من پهنه‌ای از ابرهای رنگین را که فی‌نفسه زیبا نیستند، نمی‌بینم، تا بعد موجی از لذت را تجربه کنم و آن را زیبا بنامم. زیبایی غروب خورشید در تاروپود تجربه من از آن تنیده شده است. من غروب خورشید را زیبا می‌بینم.

برداشتی نظیر برداشت هیوم را می‌شد معقول‌تر کرد، اگر به جای زیبا دانستن لذتی که بیننده غروب خورشید می‌برد، این پیشنهاد مطرح می‌شد که چون از آن لذت می‌برد، آن را زیبا قلمداد می‌کند. دو جزء مشاهده خصوصیات شیء و پاسخ احساسی ما به آنها، چنان به هم نزدیکند و آنقدر با هم همراه می‌شوند که ممکن است در لحظاتی که تأمل نمی‌کنیم متوجه جدایی آنها نشویم. این سخن تبیین می‌کند که چرا ما ابتدائاً به این فرض که زیبایی مشاهده‌پذیر است گرایش داریم. اما تأمل آشکار می‌سازد که سخن از دیدن زیبایی قطعاً اشتباه است.

واقع‌گرایان می‌پذیرند که واقعاً ممکن است من به هنگام دیدن غروب خورشید، موجی از لذت را احساس کنم، اما تأکید خواهند کرد که ناشناخت‌گرایان بار دیگر رابطه میان حکم ارزیابانه ناظر و پاسخ احساسی را معکوس کرده‌اند. من چون غروب خورشید را زیبا می‌بینم، لذت می‌برم؛ نه اینکه چون من و دیگران از آن لذت می‌بریم، آن را زیبا می‌انگاریم.

تأمل در مورد زیبایی‌شناسی می‌تواند استحکام سخن هیوم را در مورد اخلاق، در نظر ما سست کند. اگر من چند کودک را ببینم که به حیوانی مجروح سنگ می‌زنند،

ممکن است ادعا کنم که می بینم آنچه آنها انجام می دهند ستمکاری است. به همین ترتیب گستاخی [فردی مست] از پاره بودن لباسش کمتر قابل مشاهده نیست. اگر این سخن صحیح باشد، آنگاه مشاهده اخلاقی، می تواند در توجیه باورهای اخلاقی ما نقش ایفا کند.

ناشناخت گرایان غالباً چنین پاسخ داده اند که گرچه واقع گرایان می کوشند برای مشاهده اخلاقی در نظامشان جایی باز کنند، اما اینکه این مشاهده چگونه صورت می گیرد، کاملاً نامشخص است. آن ساز و کار ادراکی که می تواند واقعیت اخلاقی را برای ما آشکار سازد چیست؟ غالباً ادعا شده که واقع گرایان مشاهده اخلاقی را نشأت گرفته از قوه اسرارآمیز و مشکوک شهود اخلاقی باید بدانند - قوه ای که هیچ شاهد متصویری برای وجودش نداریم و نمی توانیم داشته باشیم.

پاسخ واقع گرایان این باید باشد که مشاهده اخلاقی را نباید نوع خاصی از مشاهده دانست که کاملاً با انواع دیگر آن متفاوت است. این باور که خصوصیات اخلاقی با روشهای معمولی مشاهده قابل شناسایی نیست را شاید بتوان ناشی از نگرش محدودی نسبت به آنچه قابل مشاهده است، دانست. ما ممکن است فرض کنیم که تنها خصوصیات قابل ادراک حسی «متعلقات خاص» پنج حس است: بینایی می تواند رنگها و شکلها را شناسایی کند؛ لامسه شکل و بافت را؛ شنوایی صوت را و همینطور ... اگر ما این برداشت خشک را نسبت به آنچه قابل ادراک حسی است داشته باشیم، در آن صورت بدیهی است که نه تنها خصوصیات اخلاقی مشاهده ناپذیرند، بلکه بسیاری از چیزهایی که ما معمولاً فکر می کنیم قابل ادراک حسی اند نیز به معنای دقیق مشاهده ناپذیر خواهند بود. اما اگر حاضریم بپذیریم که من می توانم ببینم که این صخره خطرناک است، که فلانی نگران است یا چیزی دورتر از چیز دیگر قرار دارد، آنگاه به نظر می رسد که برای وسواس در مجاز دانستن مشاهده اخلاقی، دلیلی وجود نداشته باشد. تدقیق نظریه وسیعتر ادراک حسی، خارج از حوصله این فصل است، اما واقع گرایان در اینجا همچون جاهای دیگر تفاوتی نوعی میان اخلاق و امور دیگر نمی بینند و اگر خصوصیات

اخلاقی مشاهده‌پذیرند، آنگاه ما برای توجیه نظرات اخلاقی خود، می‌توانیم به آن متوسل شویم.

### ۳-۶ توجیه

واقع‌گرایی که بر آن باشد که حقایق اخلاقی وجود دارند اما هیچ انسانی نمی‌تواند به آنها پی ببرد، چیز قابل ارائه‌ای نخواهد داشت. هر واقع‌گرایی باارزشی باید تبیین کند که ما به چه وسیله‌ای به حقیقت اخلاقی می‌توانیم برسیم و این مستلزم نشان دادن چگونگی توجیه باورهای اخلاقی ماست. نابخردانه است که واقع‌گرایان ادعا کنند پی بردن به صدق تمام مسائل اخلاقی ساده است، یا انکار کنند که اختلاف نظر قابل توجهی نه تنها راجع به آنچه درست یا نادرست است، بلکه راجع به اینکه ما چگونه به درستی یا نادرستی امور پی می‌بریم وجود دارد. اما دشواری اثبات صدق، وجود آن را به تردید نمی‌افکند. زمینه‌های کاوش بسیاری وجود دارند که فرض ما این است که صدق قابل دستیابی است، اما راجع به اینکه چه چیز صادق است، اختلاف نظر قابل توجهی وجود دارد. فلاسفه با توجه به مشاجرات جاوید در خود فلسفه، بویژه باید درباره چنین ادعایی: آنجا که نگرشهای متعارض بسیاری وجود دارد، نمی‌تواند پاسخ صحیح وجود داشته باشد، محتاط باشند.

در نزد ناشناخت‌گرایان نقشی که مشاهده می‌تواند در تأیید نگرشهای اخلاقی داشته باشد غیر مستقیم بوده، در اثبات واقعیات غیر اخلاقی به کار می‌آید. فرد برای تصمیم‌گیری درباره اینکه در قبال این واقعیات چه طرز تلقی باید داشته باشد، همیشه باید گامی دیگر [علاوه بر خود مشاهده] بردارد و مشاهده در آن هیچ نقشی نمی‌تواند ایفا کند. بر خلاف این نظر ناشناخت‌گرایان، مدّعی واقع‌گرایان مبنی بر اینکه خصوصیات اخلاقی مشاهده‌پذیرند، چشمگیرترین تفاوت را میان برداشت آنان و ناشناخت‌گرایان از توجیه به دست می‌دهد و خوب است لوازم آن را با تفصیل نسبتاً بیشتری تشریح کنیم.

آنچه واقع‌گرایان بدان نیاز دارند برداشتی است که جمع این دو را معقول

کند: اول اینکه ما به واقعیات اخلاقی مستقل از خود، واقعاً می‌توانیم حساس باشیم؛ دوم تبیین اینکه چگونه اختلاف نظر اخلاقی ممکن است. واقع‌گرایان برای تثبیت این نکته آخر، نیازمند برداشتی هستند که برای ادراک حسی نادرست و حتی برای عدم توانایی دیدن واقعیات اخلاقی، جایی قائل باشند. آگاهی زیبایی شناختی مدل نویدبخشی است. ممکن است کسی در برخورد اول با یک اثر نقاشی یا یک قطعه موسیقی نتواند متوجه همه جوانب آنها شود، اما شاید پس از بررسیهای مکرر، این جوانب برایش آشکار شوند. نتیجه طبیعی و جالب توجه این است که او با دیدن یا شنیدن واضحتر آنچه همیشه وجود داشته و منتظر توجه بوده، به ادراک کاملتر و زنده‌تری از آن اثر دست یافته است.

بر اساس این مدل مشاهده‌ای ادراک زیبایی شناسی، شما چگونه نگرش خود را برای کسی که مخالف شماست، می‌خواهید توجیه کنید؟ [باید] کاری کنید که او هم آن را مانند شما ببیند یا بشنود. این کار متضمن جلب توجه دقیقتر او به اثر، خاطر نشان کردن وجوه برجسته آن و اشاره به چگونگی برخورد با آن است. این ممکن است کار یک لحظه باشد. فرد دیگر ممکن است به یک اشاره آنچه را از آن غفلت کرده بود، تشخیص دهد. اما به احتمال بیشتر این فرآیند زمان بر خواهد بود و تنها پس از آموزش بلندمدت، ممکن است موفقیت حاصل آید. فرض کنید کسی تازه با [موسیقی سنتی] آشنا شده و آن را بی‌ارزش می‌بیند. به نظر او موسیقی سنتی چیزی نیست مگر ترکیب نامنظم اصوات. اگر موسیقیدان از قطعات پیچیده موسیقی سنتی استفاده کند، احتمالاً کاملاً بی‌فایده خواهد بود. احتمالاً ابتدا لازم است که مبتدی را با نواها و تنظیمهای ساده‌تر آشنا کند و تدریجاً به قطعاتی برسد که او قبلاً شنیده بود. موفقیت هم تضمین شده نیست، به هر دلیلی ممکن است کسانی آموزش‌پذیر نباشند. آنها خیلی ساده ممکن است استعداد درک چیزهایی را که دیگران ارزشمند می‌یابند، نداشته باشند.

واقع‌گرایان مدعی‌اند که این تمثیل روشنگری برای توجیه اخلاقی است. دو جنبه از این تمثیل بویژه مهمند. اول، نتیجه آموزش موفقیت‌آمیز در مورد امور

زیبایی شناختی، تغییری در ادراک حسی است. آن زمان که ادراک موسیقی سنتی در شما آغاز شود، آن را به شکلی کاملاً متفاوت می‌شنوید. شما اکنون مفاهیمی در اختیار دارید که با آنها الگوها و هارمونیهای پیچیده را در آنچه قبلاً صرفاً بلبشویی از اصوات بی‌ساختار بود، شناسایی می‌کنید. آموزش، استعداد شما را در تشخیص موسیقایی؛ [یعنی] در توانایی تمیز آنچه از ابتدا در این نوع موسیقی بوده، افزوده است. با این افزایش استعداد، افزایش ادراک آنچه می‌شنوید، آگاهی از آنچه در این موسیقی ارزشمند است، در پی می‌آید. این تغییر در ارزیابی شما، ناشی از تغییری شناختی است؛ بهتر شدن توانایی شما در شنیدن شایسته موسیقی و یافتن باورهای صحیح راجع به ماهیت آن.

به همین قیاس، ممکن است تغییر در نگرشهای اخلاقی یک شخص ناشی از این باشد که کسی باعث شده آن شخص، موقعیت را در پرتو جدیدی بنگرد یا باعث شده او توانایی ادراک کاملتر برخی وجوه موقعیت را که از اهمیتشان غفلت ورزیده بود پیدا کند یا سبب شده شکل یا الگوی کلی که نهان بود برایش آشکار شود. فنون رسیدن به این هدف، شبیه فنون زیبایی شناخت است: جلب توجه شخص به برخی از وجوه‌ها و نشان دادن چگونگی ارتباط آنها با وجوه دیگر؛ آوردن تمثیلهایی برای شخصی که می‌کوشید متقاعدش کنید تا آنچه را مورد نظر است بتواند آشکارتر ببیند و آنگاه بازگشتن به مورد مشاجره‌انگیز، به امید اینکه آنچه او در موارد دیگر فراگرفته، این مورد را روشن کند. نمونه خوبی از چنین روشی را می‌توان در داستان داوود پادشاه و اوریای حِثّی<sup>۱</sup> در عهد عتیق دید. داوود به همسر زیبای اوریا، بَتشَبَع، شدیداً علاقه‌مند می‌شود و کاری می‌کند که اوریا به خط مقدم جبهه فرستاده شود و دست‌رر می‌دهد که او و سربازان همراهش تنها گذاشته شوند. ناتان پیامبر نزد داوود می‌رود و داستان دو مرد، یکی دولتمند و دیگری فقیر را به او می‌گوید (کتاب دهیم سموئیل، باب دوازدهم، آیات ۲-۷):

1. Uriah the Hittite

دولتمند را گوسفند و گاو بی نهایت بسیار بود. اما فقیر را جز یک ماده بره کوچک نبود که آن را خریده و پرورش داد و همراه او و فرزندانش بزرگ می شد؛ از خوراک وی می خورد و از کاسه او می نوشید و در آغوشش می خوابید و برایش مثل دختر می بود. و مسافری نزد آن مرد دولتمند آمد و او را حیف آمد که از گوسفندان و گاوان خود بگیرد تا به جهت مسافری که نزد وی آمده بود مهیا سازد؛ ولی بره آن مرد فقیر را گرفته برای آن مرد که نزد وی آمده بود مهیا ساخت. و خشم داوود بر آن شخص افروخته شد؛ و به ناتان گفت: ... کسی که این کار را کرده است مستوجب قتل است ... چون هیچ ترحم ننموده. و ناتان به داوود گفت آن مرد تو هستی.

هدف از داستان ناتان این بود که داوود واقعیت رفتار خودش را ببیند - نه یک زرنگی ناجوانمردانه بلکه ظلمی رذیلانه به دست مردی قوی و ثروتمند بر ضد فردی ضعیف که نمی تواند در برابر اقتدار سلطنتی از خود دفاع کند. احساسات داوود در مورد خودش واقعاً تغییر کرد، اما این تغییر، نتیجه تغییر شناختی بود، تغییری در فهم او از فعلش.

دومین وجه این تمثیل که باید بر آن تأکید کرد این است که عدم توانایی در ادراک یک قطعه موسیقی یا یک نقاشی، به هیچ وجه دال بر عدم توانایی عقل نیست. شخصی که ساختار موسیقی را نمی شنود بی عقل نیست. به نظر واقع‌گرایان این وجه در موارد اخلاقی هم صادق است. در انتهای ۳-۴ دیدیم که فیلسوفان بسیاری بر آن بوده‌اند که شما تنها با نشان دادن نامعقول بودن نگرش اخلاقی رقیب، می توانید نادرست بودن آن را نشان دهید. این بیش از حد سخت است. شبیه مورد زیبایی شناختی، شما ممکن است در مواجهه با تداوم اختلاف نظر، همچنان بر توجیه پذیر بودن نگرش خود پایبند باشید، بی آنکه بر آن باشید که عدم توافق خصم نشانه بی‌عقلی اوست. حساس نبودن با عقل نداشتن یکسان نیست. با وجود این عدم حساسیت می تواند باعث شود فرد نگرش صحیح و نیز همان چیزی را که موجه موضع شماست، نبیند.

این برداشت از دو اشکال معمول مدلهای ادراک حسی از توجیه اخلاقی، بری است. اولین اشکال این است که چنین برداشتهایی مانع از بحث اخلاقی می‌شوند - همه آنچه که من می‌توانم برای فرونشاندن یک مشاجره انجام دهم این است که از خصم بخواهم تا نگاه کند و ببیند. اگر او همان گونه که من می‌بینم، ببیند، اشکال برطرف می‌شود، اما اگر نبیند چیز بیشتری برای گفتن وجود ندارد. شخص اشکال‌کننده توجه نمی‌کند که فراهم آوردن زمینه برای اینکه کسی چیزی را ببیند، ممکن است مستلزم مقدار زیادی بحث و چیزهای بسیار دیگری باشد. دومین اشکال این است که چنین مدلهایی به جزم‌گرایی<sup>۱</sup> دامن می‌زنند. گفته می‌شود آنها که امور را آنگونه که من می‌بینم نمی‌بینند، انگ اخلاقاً کور خواهند خورد و من هیچ دلیلی نخواهم داشت که مخالفت آنها را جدی بگیرم یا اجازه دهم که اطمینان من کمترین خدشه‌ای بیابد. در موضع واقع‌گرا، هیچ چیزی نیست که چنین رویکرد ناخوشایندی را ایجاب یا حتی تشویق کند. حقیقت اخلاقی بسادگی به دست نمی‌آید. اشتباهات فراوانند و زمینه زیادی برای اینکه احساسات و پیشداوری<sup>۲</sup> نگاه اخلاقی را تیره سازد وجود دارد، بنابراین واقع‌گرایان باید ادراک شایسته‌ای از جای‌الخطا بودن خود داشته باشند و اذعان کنند که ممکن است خصم درست بگوید. بهبود ادراک حسی اخلاقی ما باید نتیجه گفتگو و کوشش دوجانبه باشد. هیچ گروهی در فلسفه اخلاق حکومت مطلقه بر جزم‌گرایی ندارد؛ وجود واقع‌گرایان جزم‌گرا عیب واقع‌گرایی نیست.

### سازگاری

در نزد ناشناخت‌گرایان، سازگاری، صرفاً یک فضیلت از فضایل نظام اخلاقی نیست - بلکه همان تنها فضیلت است - سازگاری فضیلتی است که فیلسوف با آن نزاع نمی‌کند. اما واقع‌گرایانی که برداشت ادراک حسی از توجیه را که هم الان کلیاتش را

1. dogmatism

2. prejudice

آوردم، می‌پذیرند، برداشت خاصّ ناشناخت‌گرایان از سازگاری اخلاقی را رد می‌کنند. واقع‌گرایان با رد این برداشت، در برداشت خود از توجیه اهمیت بسیار کمتری به سازگاری می‌دهند.

برای پی بردن به این نکته بهترین کار این است که به برداشتهای رقیب آنان، از عمل یا دیدگاه اخلاقی نظری بیفکنیم. بر اساس برداشت ناشناخت‌گرایان، تنها زمانی می‌شود گفت یک گروه نظام اخلاقی واحدی، نه توده‌ای از پاسخهای احساسی بی‌ارتباط با هم، دارند که اعضای گروه، به طور سازگار، وجوه غیرارزیابانه واحدی از جهان را مطلوب یا نامطلوب ارزیابی کنند. عمل آنان ممکن است کاملاً پیچیده باشد، اما علی‌الاصول، هر ناظری باید بتواند الگویی را در پاسخهای ارزیابانه آنها کشف و در نتیجه به نحو موفقیت‌آمیزی پیش‌بینی کند که دربارهٔ موارد جدید چه خواهند گفت. حتی اگر مجموعه ارزشهای شخص یا جامعه تحت مطالعه با مجموعه ارزشهای ناظر کاملاً بیگانه باشد، باز هم آن کشف و پیش‌بینی ممکن خواهد بود. اگر در سطح امور غیرارزیابانه هیچ نظمی پیدا نشد، آنگاه ناگزیر نتیجه این می‌شود که آنچه مشاهده می‌شود یک نظام سازگار از واکنشهای ارزیابانه نبوده، بنابراین اصلاً عملی اخلاقی نیست، بلکه صرفاً یک مجموعه از پاسخهای بوالهوسانه<sup>۱</sup> خالص است.

واقع‌گرایانی (نظیر مک‌داول، ۱۹۸۱) که مدل ادراک حسی از آگاهی اخلاقی را می‌پذیرند، این برداشت را که چه چیز یک مجموعه از پاسخها را عملی اخلاقی می‌سازد، می‌توانند رد کنند. آنان می‌توانند به این ادعا با دیده تردید بنگرند که یک ناظر بیرونی همیشه می‌تواند عمل اخلاقی هر گروه بیگانه‌ای را به آن اندازه بفهمد که بتواند پاسخهای آنها را به موارد جدید پیش‌بینی کند. در نظریهٔ این واقع‌گرایان، جا هست که عمل یک گروه واقعاً حساسیتی اصیل را به برخی خصوصیات ارزیابانه نشان دهد، بی‌آنکه هیچ الگوی قابل تشخیصی در سطح غیرارزیابانه در

1. capricious

اشیاء، مردم و موقعیتهایی که آنها در برابرشان پاسخ می‌دهند، وجود داشته باشد. ممکن است تنها ناظرانی که موضع ارزیابانه گروه مورد مطالعه را قبول دارند یا دست کم با آن همدلند، الگوی قابل تشخیصی را در آنچه آنها انجام می‌دهند، بتوانند بیابند. فقط کسی که امتیاز نظام ارزشی آنها را می‌تواند ببیند، آن را معقول خواهد یافت و تنها چنین کسی می‌تواند ساختار آن را شناسایی کند. اما پیشتر دیدیم که ممکن است کسی در اثر فقدان آموزش یا ناتوانی در بسط حساسیتهای مناسب از تشخیص آنچه در آن نظام ارزشمند است، کاملاً ناتوان باشد. چنین ناظر بیرونی، پاسخهای آنها را غیر قابل فهم خواهد یافت.

چطور واقع‌گرایان برای امکان عملی اخلاقی جایی باز می‌کنند که برای آنها که حساسیتهای درونیان را ندارند، تیره است؟ چنانکه می‌توانیم انتظار داشته باشیم، پاسخ در این باور آنان نهفته است که ما خصوصیات اخلاقی را می‌توانیم مشاهده کنیم. هم واقع‌گرایان و هم ناشناخت‌گرایان موافقند که اگر از اصطلاحی ارزیابانه، معقول استفاده شود، استفاده‌اش باید تحت هدایت چگونگی امور باشد. در نزد ناشناخت‌گرایان در عالم چیزی غیر از وجوه غیر ارزیابانه وجود ندارد، تا استفاده‌کنندگان از اصطلاحات ارزیابانه نسبت به آن وجوه حساس باشند. بنابراین برای آنکه یک اصطلاح ارزیابانه معنای واضحی داشته باشد، استفاده‌اش باید تحت هدایت حضور اموری غیر ارزیابانه باشد. حضور یا غیاب این وجوه، علی‌رغم موضع ارزیابانه ناظر، قابل شناسایی خواهد بود. واقع‌گرایان که از امور مشاهده‌پذیر در جهان، تصوّر پرمایه‌تری دارند، می‌توانند قبول کنند که استفاده شخصی از اصطلاحی ارزیابانه، واقعاً تحت هدایت جهان، آنچنانکه امور به نحوی ارزیابانه هستند، باشد، بی‌آنکه فرض کنند که مجموعه‌ای از وجوه غیر ارزیابانه باید وجود داشته باشد که تمام چیزهایی که آن وجه ارزیابانه را دارند، در داشتن آن مجموعه مشترکند.

واقع‌گرایان منکر آن نیستند که وجوه غیر ارزیابانه اشیاء، افعال و اشخاص است که خصوصیات ارزیابانه آنها را متعین می‌سازد. آنچه آنان منکرند این است که

یک خصوصیت غیر اخلاقی خاص، همیشه و همه جا، به یک شکل و به یک اندازه، از نظر اخلاقی مداخلت داشته باشد.

این فکر واقع‌گرایان شگفت‌آورترین نتایج را برای تصور ما از استدلال اخلاقی در پی دارد. یکی از ریشه‌ای‌ترین این نتایج، که در فصل آخر آن را بیشتر خواهیم کاوید، شک درباره نقش اصول اخلاقی است. ما به طور سنتی فکر می‌کنیم که آموزش اخلاقی عبارت است از تثبیت اصول اخلاقی در ذهن کودکان. طبیعی است یک اصل اخلاقی، قاعده‌ای دانسته شود که کودکان یا بزرگسالان را قادر می‌سازد که به هر مورد جدیدی برمی‌خورند، حکم اخلاقی صحیح را در آن مورد صادر کنند. تصور بر این است که چنین قاعده‌ای، وجه غیر اخلاقی را که فعلی ممکن است داشته باشد، برمی‌گزیند و می‌گوید هر فعلی که آن وجه را داشته باشد، خصوصیت اخلاقی ویژه‌ای دارد. برای مثال این اصل که نباید دروغ گفت، می‌گوید هر فعلی که گفتن عمدی دروغ باشد، اخلاقاً نادرست است و ممکن است به نحو معقولی این فکر مطرح شود که آیا دروغ عامدانه گفتن یا نگفتن کسی، امری واقعی است که هر کس دیگری می‌تواند اثباتش کند، ولو آن اصل را قبول نداشته باشد. بنابراین ممکن است فکر کنیم که تمام اصول اخلاقی که افعالی را منع می‌کنند، با هم فهرستی از آن وجوه غیر اخلاقی که افعال را نادرست می‌سازند فراهم می‌آورند. اگر فعلی هیچ یک از آن وجوه را نداشته باشد، آنگاه مجاز شمرده می‌شود.

اما اگر آنچنانکه تفکر واقع‌گرا بر آن است هیچ چیزی در تمام افعال نادرست مشترک نیست، جز اینکه همه آنها نادرستند، آنگاه این برداشت از سودمندی اصول اخلاقی، باید اشتباه باشد. تنها روش رسیدن به نتایج اخلاقی صحیح در موارد جدید، بسط حساسیت در امور اخلاقی است که فرد را قادر می‌سازد که هر مورد را بدرستی ببیند. اصول اخلاقی به نظر می‌رسند که در بهترین حالت اضافی و در بدترین حالت مانع نگاه اخلاقی‌اند. اگر واقع‌گرایان، خاص‌گرایی اخلاقی<sup>۱</sup> (از این

1. *moral particularism*

پس، با این نام از آنها یاد خواهیم کرد) را بپذیرند، البته بر آنها فرض است که تبیین کنند اصول اخلاقی چه نقشی را در زندگی ما باید ایفا کنند، اگر اصلاً نقشی داشته باشند.

### ۳-۷ علم و واقعیت

ما در عالمی فیزیکی زندگی می‌کنیم، عالمی از اشیاء فیزیکی. فیلسوفان بسیاری استدلال کرده‌اند که تنها اشیاء فیزیکی وجود دارند و هیچ موجود نفسانی یا روحانی نظیر نفوس یا خدا وجود ندارد. این ادعا شدت مورد اعتراض واقع شده، اما موفقیت علم در تبیین چگونگی عملکرد جهان بر اساس مفاهیم فیزیکی خالص، به این ادعا اهمیتی می‌دهد. فرض کنید برای پیشبرد برهان بپذیریم که این ادعا صحیح است. آیا پذیرش یک جهان بینی فیزیک‌گرا<sup>۱</sup>، واقع‌گرایی اخلاقی را منتفی می‌سازد؟ نه لزوماً. از این واقعیت که تمام اشیاء در جهان، اشیاء فیزیکی‌اند نتیجه نمی‌شود که تمام خصوصیات این اشیاء خصوصیات فیزیکی‌اند؛ اگر منظورمان از خصوصیات فیزیکی خصوصیات باشد که در فیزیک ظاهر می‌شوند. تنها اگر گفته شود که علم برداشتی جامع از تمام خصوصیات موجود، به دست می‌دهد، واقع‌گرایی در مورد خصوصیات نظیر خصوصیات ارزیابانه که در داستان علمی ظاهر نمی‌شوند، به مخاطره می‌افتد. اما دلایلی وجود دارد که در برابر فیزیک‌گرایی تمام‌عیار مقاومت شود، نظری که هیچ جایی برای خصوصیات، حالات یا فرآیندهای غیر فیزیکی نمی‌گذارد.

وجود حالات آگاهی مشکل شناخته شده‌ای برای فیزیک‌گرایی افراطی است. احساس درد، شنیدن صدا، استشمام بو، تجارب آگاهی کاملاً متمایزی هستند که یقیناً باید در هر برداشت کاملی از چیستی انسان بیایند. با وجود این به نظر می‌رسد که آنها در تصویری که فیزیک‌گرای افراطی از جهان دارد نمی‌آیند. آنچه

---

1. *physicalist*

به هنگام احساس درد از نظر فیزیکی در من رخ می‌دهد، بنا به فرض چیزی شبیه به این است که گیرنده‌هایی خاص در پوست من تحریک می‌شوند و سیگنال‌های الکتریکی از طریق رشته‌های عصبی به مغز من فرستاده می‌شوند. اما اگر این داستان فیزیکی تمام آن چیزی باشد که در جهان فیزیکی رخ می‌دهد، آنگاه در برداشت کاملی از واقعیت برای چیستی احساس درد و برای نحوه تجربه درونی من از این رخدادها، جایی وجود نخواهد داشت.

یک فیزیک‌گرایی معتدل وجود آنچه را غالباً خصوصیات غیر فیزیکی برآمده<sup>۱</sup> خوانده می‌شود، قبول می‌کند. بنابراین مثلاً وقتی که مغز و دستگاه عصبی مرکزی موجودی زنده به حد کافی پیچیده می‌شود، حالات آگاهی نظیر احساس درد، برمی‌آیند. یک توصیف کامل این موجود زنده و خصوصیات آن، باید شامل این واقعیت هم باشد که درد را احساس می‌کند. احساس درد خصوصیتی فیزیکی نیست، همچنین به خصوصیت فیزیکی قابل تحویل هم نیست. آگاهی را نمی‌توان از زبان حذف کرد؛ هیچ توصیف فیزیکی خالص از موجود زنده، سخنانی راجع به جریان الکتریکی در رشته‌های عصبی و غیره، نمی‌تواند همان اطلاعی را بدهد که داستانی درونی حاکی از چیستی آنگونه تجارب، می‌دهد. توضیح فیزیکی خالص همیشه چیزی را ناگفته می‌گذارد.

فیزیک‌گرایی معتدل، که در برداشت کامل آنچه در جهان وجود دارد، برای خصوصیات غیر فیزیکی برآمده، جایی می‌گذارد، هنوز به دو دلیل فیزیک‌گرایی است. اول، تنها چیزهای فیزیکی را موجود می‌داند هر شیء باید واجد خصوصیات فیزیکی باشد، خواه خصوصیات غیر فیزیکی هم داشته یا نداشته باشد؛ هیچ موجودی نیست که صرفاً خصوصیات غیر فیزیکی داشته باشد. دوم خصوصیات غیر فیزیکی اشیاء را هم خصوصیات فیزیکی آنها مشخص و متعین می‌سازد. بنابراین در مثال ما راجع به رابطه مغز و آگاهی، من به دلیل حالات

---

1. emergent

فیزیکی جهان، بویژه حالت مغز و دستگاه عصبی مرکزی‌ام است که در حالت آگاهی خاص هستم.

فیزیک‌گرایی معتدل می‌تواند واقع‌گرایی اخلاقی را شامل شود. در این صورت خصوصیات اخلاقی، خصوصیات غیر فیزیکی محسوب می‌شوند که از روابط پیچیده میان اشیاء فیزیکی گوشت و خون‌دار، یعنی جسم بشری برمی‌آیند. این یقیناً معقول به نظر می‌رسد، چنانکه در ۳-۴ دیدیم، که فرض شود خصوصیات اخلاقی هر فاعل یا فعلی را خصوصیات غیر اخلاقی آنها مشخص می‌سازد. برای مثال به دلیل وجود واقعیات غیر اخلاقی راجع به اعتیاد به هروئین، و رابطه من با فرزند نام است که معتاد کردن آنها به این ماده نادرست می‌شود. بخوبی ممکن است سلسله‌ای طولی از خصوصیات برآمده وجود داشته باشد؛ خصوصیات غیر اخلاقی که خصوصیات اخلاقی از آنها برمی‌آیند، ممکن است خودشان از خصوصیات پایه‌ای تری برآمده باشند. فیزیک‌گرایان معتدل تأکید خواهند کرد که نقطه‌ای در این زنجیره برآمدن وجود دارد که در زیر آن تنها خصوصیات فیزیکی را خواهیم یافت.

فیزیک‌گرایی معتدل، علم را ارزان نمی‌فروشد. این نظریه می‌پذیرد که ما در جهانی فیزیکی زندگی می‌کنیم و علم روش کاوش سرشت فیزیکی جهان است. اما در برابر این مقاومت می‌کند که تظاهر شود علم باید برداشتی کامل و جامع از هر جنبه جهان و هر گونه که ما آن را تجربه می‌کنیم، باشد. این نظر جایی برای وجود خصوصیات که کمی و قابل اندازه‌گیری نیستند، اما با وجود این واقعی‌اند، باقی می‌گذارد. درون چنین چهارچوبی، واقع‌گرایان اخلاقی می‌توانند به نحوی معقول استدلال کنند که خصوصیات اخلاقی باید شأن شایسته خود را در جهان بیابند.

### ۸-۳ نتیجه

تاکنون آشکار شده که برای قضاوت میان نظریات رقیب فلسفه اخلاق، لازم است دو چیز را به حساب بیاوریم: اول، درجه همبستگی‌شان با نظریات معقول حوزه‌های فلسفی دیگر؛ دوم، اندازه‌مطابقتشان با پدیدارشناسی اخلاقی. در مورد

اول هر دو نظریه، دلیلی آورده‌اند که در نگاه نخست معقول به نظر می‌رسد. تصمیم نهایی به بررسی دقیقتر آن حوزه‌ها موقوف می‌شود که نظیر تبیین فعل و رابطه میان علم و واقعیت، تأثیر سرنوشت‌سازی بر فلسفه اخلاق دارند. اما در مورد دوم واقع‌گرایان مبانی قوی برای این ادعا دارند که نظریه آنها با تجربه و عمل اخلاقی ما بهتر وفق می‌دهد تا نظریه ناشناخت‌گرایان. در حالی که این مزیت حتمی نیست، مهم است. چنانکه در ۱-۳ دیدیم نظریه‌ای فرض گرفته شود که با تجارب ما بهتر وفق دهد. اگر ناشناخت‌گرایی بتواند اثبات کند که خللهایی جدی در موضع واقع‌گرا وجود دارد به نحوی که تنها آن نظریه از این خلل عاری است، و اگر بتواند تبیین قانع‌کننده‌ای به دست دهد که چرا و چگونه تجربه اخلاقی ما چنین ریشه‌ای، گمراه‌کننده است، آنگاه می‌تواند بر آن فرض فائق آید. اما این کار دشواری است. ناشناخت‌گرایی با مواجهه با نوع اشکالاتی که واقع‌گرایان در این فصل با تأکید مطرح کردند، روایت‌های پیچیده‌تری پدید آورده که در همان حال که اصول اساسی نظریه را حفظ می‌کند، می‌کوشد نشان دهد با نحوه تفکر اخلاقی فعلی ما فاصله کمتری دارد تا آنچه تا به حال به نظر می‌آمده است. یکی از جذابترین این روایتها را ابتدا فیلسوف اسکاتلندی قرن هجدهم، دیوید هیوم، پیش نهاد. من در فصل بعد آن رویکرد را در زمینه‌ای مدرن بسط خواهم داد.

### مطالعه بیشتر

معرفی ساده‌ای از واقع‌گرایی اخلاقی معاصر بسختی پیدا می‌شود، اما دفاعی عالی از آن نوع واقع‌گرایی که در اوایل این قرن شایع بود در یوئینگ<sup>۱</sup> (۱۹۶۲) آمده است. مرداک<sup>۲</sup> (۱۹۷۰) اثری ابتکاری در زمینه واقع‌گرایی اخلاقی معاصر است. فینیس (۱۹۸۳)، فصلهای اول تا سوم) مباحث واقع‌گرایی را در بافت مباحث دیگر می‌آورد. پلاتس (۱۹۷۹)، فصل دهم) و لایبند<sup>۳</sup> (۱۹۸۳) وجوه اصلی را تفسیر می‌کنند، اما در زمینه

1. Ewing

2. Murdoch

3. Lovibond

نظریات زبان که ممکن است خواننده با آنها آشنا نباشد. [مطالب] نیگل (۱۹۸۶)، فصل هشتم) از نظر فهم آسانتر است. شخصیت محوری در تمام بحث‌های واقع‌گرایی اخلاقی مک داوول است. هیچ یک از مقالات او ساده نیست، اما مک داوول (۱۹۷۸) جایی برای شروع است.

درباره ۱-۳. درباره الزام به اقامه دلیل در این مناقشه نگاه کنید به نیگل (۱۹۸۶)، ص ۱۴۳). درباره این اصل کلی که ما باید تجربه خود را اصیل بدانیم مگر آنکه دلیلی وجود داشته باشد که فکر کنیم گمراه‌کننده است، بنگرید به سوئینبرن (۱۹۷۹)، ص ۲۵۴-۲۷۵). دنسی (۱۹۸۶) تاریخچه برهان پدیدارشناسی را بیان می‌کند.

درباره ۲-۳. من در اینجا بسیار وامدار بلک برن (۱۹۸۴)، فصل پنجم) هستم. درباره ۳-۳. درباره قدرت الزامات اخلاقی بنگرید به مک داوول (۱۹۷۸) که می‌کوشد آن قدرت را توضیح دهد، و مکی (۱۹۷۷)، فصل اول) که می‌کوشد برای بی‌اهمیت بودن آن توضیح بیاورد. اندیشه کانت درباره امر مطلق، بیان کلاسیک این ادعاست که الزامات اخلاقی قدرت ویژه‌ای دارند (کانت، ۱۹۷۲).

درباره ۴-۳. برای حمله‌ای مستمر به شکاف واقع-ارزش بنگرید به پاتنم (۱۹۸۱)، فصل‌های ششم و نهم). (قسمتهایی از تبیین او تکیه بسیار بر نکاتی دارد که در جاهای دیگر کتابش آورده است. شما می‌توانید آن قسمت‌ها را نخوانید).

درباره ۶-۳. این حمله به مدل ناشناخت‌گرایان از توجیه، از مک داوول (۱۹۸۱) اخذ شده است. خود او تحت تأثیر تفکرات ویتگنشتاین درباره چیستی پیروی از یک قاعده است (که دنسی (۱۹۸۵)، ص ۷۳-۸۲) آن را به بحث گذارده است). بلک برن (۱۹۸۱) و ویلیامز (۱۹۸۵)، فصل هشتم) براهین مک داوول را نقد کرده‌اند.

درباره ۷-۳. کمبل (۱۹۷۰) فیزیک‌گرایی را به نحو واضحی معرفی کرده است.

## ناشناخت‌گرایی - بسط‌های بعدی

### ۴-۱ تمثیل ادراک حسی

برداشت ناشناخت‌گرایان از اخلاق در سه حوزه با تفکر معمولی بسیار فاصله دارد: اول، اگر اصلاً برای اندیشه حقیقت اخلاقی جایی بگذارد، تنها به این معنای کم‌مایه است که شما به عنوان راهی برای بیان این واقعیت که تصادفاً با طرز تلقی من موافقید، بجاست بگویید که نگرش‌های اخلاقی من درستند. دوم، برای بحث عقلانی راجع به اختلافات اخلاقی جایی اندک می‌گذارد، زیرا تنها مبنای نقد یک منظر اخلاقی، سازگاری درونی اش است. سوم، انکار می‌کند که ما هیچ‌گاه بتوانیم مشاهده کنیم که یک فعل یا یک شخص، مثلاً شجاعانه یا شجاع و بی‌ادبانه یا بی‌ادب است. تنها خصوصیتی که ما می‌توانیم به آنها واقف شویم، خصوصیات غیر ارزیابانه است، چون تنها این خصوصیاتند که وجود دارند.

آیا راهی وجود دارد که ناشناخت‌گرایان بتوانند موضع ناواقع‌گرای خود را در مورد خصوصیات ارزیابانه حفظ کنند و با وجود این، نظریه‌ای را بیروند که با عرف اخلاقی بهتر وفق دهد؟ برخی ناشناخت‌گرایان برای پاسخ مثبت به این سؤال، به فهمی شایع از آنچه سنتاً کیفیات (یا خصوصیات) ثانویه<sup>۱</sup> خوانده شده - رنگ، صدا، بو و مزه - روی آورده‌اند تا مدلی مناسب برای فلسفه اخلاق بیابند. بر اساس این فهم، رنگها، اصوات و غیره را می‌توان خصوصیات واقعی اشیاء ندانست. به شکل

---

1. *secondary qualities*

خام، وقتی ما چمن را سبز می‌بینیم، نباید فکر کنیم که آن تجربه، تصویری دقیق از یکی از خصوصیات چمن به ما می‌دهد. بلکه تجربه رنگ، ویژگی پاسخ انسانهایی است که بینایی طبیعی دارند به چیزی واقعی؛ یعنی وجود نوعی خاص از امواج نوری.

کیفیات ثانویه برای کسی که می‌کوشد ناشناخت‌گرایی پیچیده‌تری را بیان کند، مدلی جالب توجه را برای خصوصیات ارزیابانه ارائه می‌کند، چون به نظر می‌رسد که یافتن جایی برای اندیشه‌های حقیقت، توجیه و مشاهده در مورد آنها مشکل نیست. پرسش از رنگ صحیح یک شیء، پاسخ دارد و روشهای مورد توافق برای اثبات آن نیز وجود دارد و اگر چیزی مشاهده‌پذیر باشد، یقیناً رنگها هستند.

### کیفیات اولیه و ثانویه

پیش از آنکه این تمثیل را بسط دهیم و بیازماییم، لازم است بهتر بفهمیم که چه دلایلی برای این ادعا وجود دارد که برخی خصوصیات قابل شناسایی حسی اشیاء، نظیر رنگ یا بوی آنها، از شأن خصوصیات واقعی بودن محروم می‌شوند، در حالی که کیفیات اولیه اشیاء نظیر شکل، اندازه و سختی به عنوان خصوصیات واقعی آنها شناخته می‌شوند. به همین ترتیب؛ تفاوت‌های میان کیفیات اولیه و ثانویه چیستند که می‌توانند مبنای این تفاوت ادعایی در شأن وجود شناختی آنها باشند؟ یک تفاوت محوری وقتی ظاهر می‌شود که توضیح دقیقتر ماهیت هر خصوصیتی، مستلزم چیست. در مورد کیفیات ثانویه تبیین سرشتشان بدون ذکر چگونگی ظهورشان برای انسانها، غیر ممکن به نظر می‌رسد، در حالی که برای توضیح سرشت کیفیات اولیه، نیازی به ارجاع به تجربه حسی ویژه انسان نیست.

یک کیفیت ثانویه متعارف نظیر قرمزی، و یک کیفیت اولیه متعارف نظیر مربع بودن را در نظر بگیرید. شیء در صورتی قرمز است که در شرایط نورپردازی معمولی، به نظر انسان طبیعی ناظر، قرمز بیاید. توجه کنید که بر اساس این تحلیل، چیستی قرمز بودن را نمی‌توانید دریابید، مگر آنکه بدانید چطور می‌شود چیزی

قرمز به نظر آید. بنابراین افراد نابینا یا مخلوقاتی بدون سیستم بینایی ما، هیچ تصویری از قرمزی ندارند. این نتیجه<sup>۱</sup>، درست به نظر می آید. ممکن است چیزی دیگر وجود داشته باشد که تمام اشیاء قرمز در آن مشترک باشند - نظیر اینکه آنها نورهایی را با طول موج خاص جذب می کنند و نورهایی را با طول موجهای دیگر باز می تابند - که همان زیربنای نمود قرمزشان برای انسانها باشد. اما حتی اگر شخص نابینایی دریابد سطحی خصوصیات جذب کننده یا بازتابنده ویژه اشیاء قرمز را داراست - شاید به وسیله نوعی نورسنج که با لمس بتواند آن را بخواند - بصیرتی به چیستی قرمز بودن نمی یابد، شما برای این مقصود لازم است بینا باشید. اشیاء مربع البته در شرایط معمولی مشاهده، به نظر انسان طبیعی ناظر مربع می آیند؛ اما ما توضیحی کافی از چیستی مربع بودن می توانیم به دست دهیم - به این صورت: شکلی با چهار ضلع مستقیم، با طولی برابر، که زوایای درونی اش همگی قائمه اند - بی آنکه ذکر کنیم اشیاء مربع چگونه به نظر می آیند. چون ما می توانیم درباره چیستی مربع بودن توضیح بدهیم بی آنکه لازم باشد ذکر از پاسخهای بینایی ویژه انسانها به اشیاء مربع شکل به میان بیاوریم، بنابراین موجودی هم که فاقد بینایی است می تواند درک کاملی از چیستی مربع بودن اشیاء داشته باشد. برای فهم ماهیت کیفیات اولیه، داشتن توانایی حسی خاصی، نظیر بینایی، لازم نیست.

هر مخلوقی که بتواند راهش را در عالم ما بیابد، باید قادر باشد کیفیات اولیه نظیر اندازه و شکل اشیاء جهان را شناسایی کند، گرچه نحوه تجربه اندازه و شکل، ممکن است از یک مخلوق تا مخلوق دیگر تفاوت زیادی داشته باشد. بنابراین انسانهای نابینا و دیگر مخلوقاتی که فاقد بینایی هستند، شکلها و اندازههای اشیاء را با لمس می توانند شناسایی کنند، اما مخلوقاتی هم وجود دارند که به وسیله ابزاری حسی، که ما فاقد آن هستیم، اندازه و شکل را می توانند شناسایی کنند. بنابراین

---

1. consequence

خفاش که با [تولید] جیرجیرهای زیر و استفاده از پژواک جهان را حس می‌کند، باید به اندازه و شکل اشیاء آگاه باشد، وگرنه از برخورد با آنها نمی‌تواند اجتناب کند. اما ما که این نوع توانایی حسی را نداریم، از تجربه کیفیت ثانویه ویژه خفاشها، هیچ تصویری نداریم. به عبارت دیگر ما هیچ تصویری از چگونگی ظهور جهان برای خفاشها نداریم. ما نمی‌توانیم جهان را آن گونه که خفاش به «تصویر» می‌کشد، تصور کنیم.

## ۲-۴ درک مطلق از واقعیت

این تفاوتها میان کیفیات اولیه و ثانویه چشمگیرند، اما آیا برای تأیید این ادعا که خصوصیات اولیه واقعی‌اند و خصوصیات ثانویه چنین نیستند کافی است؟ ما به این سؤال نمی‌توانیم پاسخ بگوییم مگر آنکه بدانیم چگونه بین واقعیت و ظاهر، بین آنگونه که عالم هست و آنگونه که به نظر ما می‌آید، خطی فاصل ترسیم کنیم. یک نحوه تفکر که برنارد ویلیامز (۱۹۷۸، بویژه ص ۲۴۵-۲۴۹) توجه ما را به آن جلب کرده است، به این ادراک از واقعیت می‌انجامد که آن چیزی واقعی است که از هر دیدگاهی در دسترس باشد. چنین برداشتی صدا، رنگ، مزه و بو را به صرف ظاهر تنزل می‌دهد، دقیقاً به این دلیل که موجوداتی که فاقد اعضای حسی مربوطه هستند، ماهیت اینگونه خصوصیات را در نمی‌یابند.

این سیر طبیعی تفکر، با جایز الخطا بودن ما، که اکنون اندیشه‌آشنایی است، آغاز می‌کند. هر تصوّر شخصی خاصّ از جهان احتمالاً خطاآمیز است. شخص دیگر چون بیرون از دیدگاه شخص اول است، نه تنها خطاهای اولی را ممکن است بتواند تصحیح کند، بلکه ممکن است بتواند تبیین کند که چرا از دیدگاه شخص اول چنان خطاهایی پدید آمده‌اند. این فرآیند تا بی‌نهایت قابل تکرار است؛ شخص سومی ممکن است خطاهای شخص دوم را تصحیح و تبیین کند و به همین ترتیب. از این نتیجه می‌شود که هیچگاه نمی‌توان تضمین کرد که به پایان این فرآیند رسیده‌ایم؛ همیشه این امکان وجود دارد که نگرش جامع‌تری به اشیاء پدید آید که معلوم کند

برخی باورهای فعلی ما اشتباهند و پیش داوریهای ذهنی یا خطاهای حتمی باعث این اعوجاج شده‌اند.

در حالی که به این ترتیب طلب معرفت پایان‌ناپذیر است (چون ما هیچ‌گاه نمی‌توانیم مطمئن باشیم که به مقصد رسیده‌ایم) می‌توانیم امیدوار باشیم که با فراتر رفتن از دیدگاههای ناقص، اخذ بصیرتها، رد و در همان حال تبیین خطاهایشان، به حقیقت نزدیکتر می‌شویم. نمونه کلاسیک این فرآیند در علم، جانشینی فیزیک آینشتاینی به جای فیزیک نیوتنی است. نظریه آینشتاین نظریه نیوتن را کاملاً رد نمی‌کند؛ نظریه او تبیین می‌کند که چرا پیش‌بینیهای نظریه نیوتن برای بیشتر مقاصد علمی، تقریب بسیار خوبی به حقیقت است. اما نظریه آینشتاین از نظریه نیوتن هم فراتر می‌رود و پدیده‌هایی را تبیین می‌کند که نظریه نیوتن از پس آنها نمی‌توانست برآید.

این نحوه تفکر مستعد تعمیم آشکاری است. اگر تصور یک فرد خاص از جهان به علت ویژگیهای منظر خاص او از جهات گوناگون ممکن است اشتباه باشد، آیا ممکن نیست که خود دیدگاه انسانی منطقی باشد که تصویری نادرست از جهان می‌دهد؟ نمونه تجربه ما از کیفیات ثانویه می‌تواند دلیلی بر این نکته باشد. تنها در تجربه مخلوقاتی با نوع اعضای حسی ما، عالم دارای رنگ و صدا و بوست. آیا برای رسیدن به تصویری درست از جهان، نباید این وجوه تجربه خویش را حذف کنیم؟ از دیدگاهی بیرونی، آن وجوه را بر اساس نحوه واکنش خاص ما به عالم که رنگ‌دار، صدا‌دار یا بودار نیست، می‌توان تبیین کرد.

اگر ما نحوه تفکر اولیه را بدین طریق تعمیم دهیم، آنگاه لازم است دو وجه برداشت اولیه را حفظ کنیم. اولین وجه این است که ما برای تصحیح اعوجاجات دیدگاه یک فرد باید هر جنبه از تجربه‌اش را که محصول ویژگیهای منظر خاص اوست، کم ارزش بدانیم. بنابراین اگر بخواهیم به ادراکی از جهان آنچنانکه هست نه آنچنانکه به نظر ما می‌رسد، نائل شویم باید همه تجارب انسانی را که ناشی از حس و ادراک خاص ما از جهان است بزدا کنیم تا بتوانیم تصویری تصحیح شده از آنچه مستقل از ما وجود دارد، ترسیم کنیم. دومین وجه این است که از دیدگاه جامع‌تر

باید بتوانیم تبیین کنیم که چگونه در ادراکی که می‌کوشیم نقدش کنیم و از آن فراتر رویم، خطا رخ داده است. بنابراین باید امید داشته باشیم که به ادراکی از جهان، آنچنانکه هست، برسیم که ما را قادر سازد چگونگی به نظر آمدن متفاوت جهان از دیدگاه‌های مختلف ناظران متفاوت را بفهمیم و تبیین کنیم. چنین ادراکی از جهان را بدرستی می‌توان ادراک مطلق<sup>۱</sup> خواند، چون این ادراک از تصویرهایی از جهان که فقط به نسبت با دیدگاه گروه یا نوعی خاص اعتبار دارند، هم فراتر می‌رود و هم آنها را تبیین می‌کند.

فرض کنیم که ما معنای ادراک مطلق از واقعیت را بتوانیم بفهمیم، آیا راهی برای رسیدن به آن وجود دارد؟ آیا روشی وجود دارد که ما به کمک آن بتوانیم از دیدگاه محدود فراتر رفته، خطاهایش را شناسایی، تصحیح و تبیین کنیم؟ علم محتملترین نامزد به نظر می‌رسد. ما در کاوش علمی به دنبال به حداقل رساندن جزء ذهنی، و استفاده از ابزارهای عقلانی نظیر ریاضیات هستیم که ممکن است تصور شود برای تمام موجودات عاقل و نه فقط انسانها قابل دستیابی اند. علم تجربه ما را از کیفیات ثانویه چنین تبیین می‌کند که ما موجوداتی با میزان حساسیتهای خاص هستیم و در معرض امواج و ذراتی قرار می‌گیریم که با مفاهیم کیفیات اولیه کاملاً قابل توصیفند. هم ما و هم خفاش در جهانی مشترک زندگی می‌کنیم، جهانی که علم می‌تواند توصیفش کند، هر چند بی‌تردید جهان در نظر خفاش، بسیار متفاوت از جهان در نظر ماست.

علم راهی بلند در پیش دارد. ما هنوز به این هدف نرسیده‌ایم که توضیح جامع و دقیقی از ماهیت جهان داشته باشیم و شاید هم هرگز نرسیم. اما دست کم روشی داریم که امید پیشرفت به سوی آن هدف را تأمین می‌کند، روشی که ما را قادر می‌سازد میان آنچه واقعاً وجود دارد و آنچه از دیدگاه خاص ما به نظر می‌رسد که وجود دارد، تمیز بنهیم. با این همه، ما نمی‌دانیم که آیا این برای تأمین آنچه

1. *absolute*

ناشناخت‌گرایان می‌خواهند، کافی است. اگر ما هنوز به ادراک مطلق نرسیده‌ایم، چگونه می‌توانیم مطمئن باشیم که چه خصوصیتی در شکل‌گیری آن ادراک نقش دارند و چه خصوصیتی نقش ندارند؟ ناشناخت‌گرایان می‌توانند پاسخ دهند که علم به هر صورتی که پیشرفت کند، دلیل خوبی وجود دارد که برخی از خصوصیات در هر توضیح نهایی واقعیت، هر چه که باشد، نیابند. رنگها، صداها و بوها باید کنار گذاشته شوند، چون ماهیت تجربه کیفیات ثانویه ما، به داشتن تجربه حسی خاص ما وابسته است. درست به این علت که ما هیچ درکی از چنین خصوصیتی نمی‌توانیم داشته باشیم مگر آنکه در آن گونه تجربه حسی، مشترک باشیم؛ این خصوصیات برای آنکه در توضیح جهان، آنچنانکه فی‌نفسه و از دیدگاه هر نوع ناظر خاص مستقلاً هست، بیابند نامزدهای مناسبی نیستند.

ناشناخت‌گرایان می‌توانند ادعا کنند که همین سخنان در مورد خصوصیات ارزیابانه هم صادق است. درست همان گونه که ما تنها کیفیات ثانویه را تجربه می‌کنیم چون تجارب حسی خاصی داریم، همین طور می‌توانیم مدعی شویم که ما تنها برخی از چیزها را ارزشمند تلقی می‌کنیم چون دلمشغولیها، مصالح و ذوقهای خاصی داریم. نابخردانه است که فرض شود موجودات دیگری که عواطف و نوع زندگی آنها کاملاً متفاوت با ما است هم ادراک خاص ما را از ارزشمندی برخی چیزها خواهند داشت. برای مثال موجودی که فاقد مفهوم درد است؛ به این دلیل که نوع دستگاه عصبی مرکزی ما را ندارد، دلمشغولی ما را هم برای مجروحان نخواهد داشت. چنین مفهومی که با نحوه تجربه‌ای خاص از جهان گره خورده‌اند، در توضیح مطلق واقعیت نمی‌توانند بیابند.

اگر ادراک مطلق از واقعیت، ادراک صحیح باشد، در آن صورت ناشناخت‌گرایان ملاکی کاملاً کلی برای تمیز آنچه واقعی است از آنچه صرفاً واقعی به نظر می‌رسد ارائه کرده‌اند. بر اساس این ملاک نه ارزشها خصوصیات واقعی‌اند و نه کیفیات ثانویه. این نکته‌ای درباره تمثیل کیفیات ثانویه است. آیا نکات دیگری هم وجود دارند؟ دیدیم که یک شیء قرمز است، اگر به نظر ناظر انسانی طبیعی، در

شرایط نورپردازی معمولی، قرمز بیاید. آیا می‌توانیم توضیحی مشابه درباره چگونگی درستی یک فعل بدهیم؟

### ۳-۴ خصوصیات اخلاقی به منزله کیفیات ثانویه

بر اساس شکل ساده ناشناخت‌گرایی، که در فصل دوم تشریح کردیم، کسی که می‌گوید فعلی درست است، پسند شخصی خودش را از آن ابراز می‌کند. چنین شخصی ادعا نمی‌کند که دلیلی برای این انتظار دارد که مردم دیگر هم آن فعل را بپسندند، هر چند ممکن است دوست داشته باشد که آنها هم آن را بپسندند و ممکن است بخواهد آنها را متقاعد سازد که طرز تلقی او را داشته باشند. اما وقتی کسی حکم می‌کند که چیزی قرمز است، و نه فقط به نظر او قرمز می‌آید، خود را به این ادعا مقید می‌سازد که آن شیء به نظر هر کس دیگری که رنگها را به طور طبیعی می‌بیند و شیء مذکور را در شرایط مناسب می‌نگرد، قرمز خواهد آمد. اگر این پیشنهاد را جدی بگیریم که خصوصیات اخلاقی هم مانند کیفیات ثانویه هستند، آنگاه ما در برداشت خود این انتظار را نهاده‌ایم که مردم دیگر، به این شرط که در حالت مناسب باشند و در شرایط متناسب حکم کنند، همان طرز تلقی ما را خواهند داشت. چرا باید این تمثیل پیشنهادی را جدی بگیریم؟ به مفاهیمی چون «حالت مناسب» و «شرایط متناسب» در این زمینه، چه محتوایی می‌توانیم بدهیم؟ برای پاسخ به این سؤالها، لازم است در مورد هدف اخلاق و زبان اخلاقی تأمل کنیم؛ چرا جوامع بشری این ابزارها را پدید آورده‌اند؟

### دیدگاه اخلاقی

یک طرح معقول، که آن را از هیوم وام گرفته‌ایم، بدین شرح است. زندگی اعضای یک جامعه با مقداری هماهنگی با یکدیگر نه تنها مطلوب بلکه لازم است. اگر جامعه‌ای بخواهد باقی بماند باید برای حل مناقشات درباره چگونگی سازمان آن راهی بیابد، به گونه‌ای که راه حلّ مذکور برای بیشتر اعضا، به طور کلی، مقبول باشد.

اگر هر شخصی به هر مناقشه‌ای تنها از موضع خودش در آن جامعه، نگاه کند و تنها به آنچه خودش، خانواده‌اش و دوستانش می‌خواهند فکر کند، آنگاه بحث استدلالی غیر ممکن خواهد شد چه رسد به توافق. آنچه لازم است این است که هر یک از ما دیدگاهی را اختیار کند که با دیگران مشترک باشد و چهارچوبی را فراهم آورد که مورد توافق همگان باشد و بحث و گفتگو در درون آن امکانپذیر باشد. اما تنها زمانی می‌شود مردم را به اختیار کردن دیدگاهی که بیشتر اجتماعی و کمتر خود محورانه باشد ترغیب کرد که آن دیدگاه برای آنان طبیعی و جذاب باشد.

انسانها حیواناتی اجتماعی‌اند که پروای رفاه انسانهای دیگر را دارند. در مواردی که مصالح خود ما در مخاطره نیست و می‌توانیم نسبتاً بی‌طرف باشیم، بیشتر ما بالطبع ترجیح می‌دهیم که امور برای دیگران بهتر شود تا بدتر. وقتی از وقوع سانحه‌ای مثل زمین‌لرزه در جایی دور دست خبردار می‌شویم با آسیب‌دیدگان رنج‌کشیده، همدلی می‌کنیم؛ وقتی که از فعلی مهربانانه، دلیرانه یا سخاوتمندانه خبردار می‌شویم از شنیدن این خبر بسیار مسرور می‌شویم، حتی اگر افراد درگیر برای ما کاملاً ناشناس باشند. همدلی طبیعی ما با انسانهای دیگر از آن جهت که انسانند، به ما دیدگاهی می‌دهد که فراتر از هر [دیدگاه] خودمحورانه است و همه ما صرفاً به این دلیل که انسانیم می‌توانیم در این دیدگاه سهیم باشیم. از این دیدگاه، رفاه هیچ کس مهمتر از رفاه دیگری نیست و تعارضات را باید با تعیین اینکه چه فعلی بیشترین فایده را به بیشترین افراد می‌رساند، حل کرد.

طبیعی است که این دیدگاه بی‌طرف درباره امور انسانی با دیدگاه اخلاقی یکی دانسته شود. برای پرهیز از سردرگمی لازم است بدانیم کسی که ادعایی می‌کند برای مصالح خودش است یا از دیدگاه اخلاقی سخن می‌گوید. بدین ترتیب واژه‌نامه اخلاقی خاصی پدید آورده‌ایم که ما را قادر می‌سازد تا نشانه‌های انتخاب این دیدگاه را دریابیم. چنانکه هیوم به زیبایی می‌گوید (۱۹۷۵، ص ۲۷۲):

وقتی انسانی، دیگری را دشمن، رقیب، مخالف و بدخواه خود می‌نامد، فهم

دیگران این است که او به زبان حب ذات<sup>۱</sup> سخن می‌گوید و احساسات خاص خودش را که ناشی از شرایط و موقعیت خاص اوست بیان می‌کند. اما هنگامی که القاب رذل یا نفرت‌انگیز یا فاسد را به انسانی می‌دهد، آنگاه به زبان دیگری سخن می‌گوید و احساساتی را ابراز می‌کند که انتظار دارد همه مخاطبانش با او هم‌رأی شوند. بنابراین او باید از موقعیت خصوصی و خاص خودش فاصله بگیرد و دیدگاهی را انتخاب کند که بین او و دیگران مشترک باشد: او بر اساس اصول کلی چهارچوب‌های [اخلاق] انسانی باید حرکتی انجام دهد و سازی بزند که نوع بشر با آن هماهنگ و هم‌آوا باشند. بنابراین اگر منظور او این است که بگوید آن فرد صفاتی دارد که به ضرر زدن به جامعه‌گرایش دارد، دیدگاه مشترک را برگرفته و ساز اصل انسانیت را زده که هر انسانی کم و بیش با آن هم‌رأی است.

بر اساس این برداشت، دیدگاه اخلاقی داشتن یعنی ملاحظه منصفانه امیال و مصالح همه اشخاص و اینکه به خواسته‌های یکی بیش از دیگران اهمیت ندهیم. سخن‌گویی که زبان اخلاقی را به کار می‌برد به طور ضمنی می‌گوید که این موضع را برگرفته، البته او ممکن است دیگران و حتی خودش را در مورد اینکه [واقعاً] چنین موضعی را برگرفته بفریبند. اگرچه دیدگاه اخلاقی چهارچوبی مشترک برای بحث فراهم می‌کند که امید می‌رود دیدگاه‌های اخلاقی متفاوت را به هم نزدیک سازد، هیچ دلیلی وجود ندارد که باور کنیم چنین توافقی سریع یا آسان انجام خواهد شد. دشواری حفظ دیدگاه منصفانه و پیچیدگی‌های تعیین اینکه چه چیزی بیشتر از همه رفاه انسانی را افزایش می‌دهد، ممکن است مانع از رسیدن به هدف نهایی توافق کامل شود.

### درستی و قرمزی

چه شباهتی میان رنگها و خصوصیات اخلاقی وجود دارد؟ درست همان طور که من رنگها را نمی‌توانم ببینم مگر آنکه استعداد حسی مقتضی [دریافت] آن را داشته باشم، به خصوصیات اخلاقی مردم و افعالشان هم نمی‌توانم حساس باشم مگر

1. self-love

آنکه استعداد مقتضی را داشته باشم - استعداد حس همدلی برای دلمشغولیهای انسانهای دیگر. علاوه بر این، درست همان طور که من رنگ واقعی اشیاء را تنها در صورتی خواهم دید که سیستم بینایی حساس به رنگی که درست کار می‌کند داشته باشم و آن اشیاء را در شرایط متناسب ببینم، احساسات اخلاقی ام نیز تنها در صورتی قابل اتکا خواهند بود که در مورد تأثیر افعال بر تمام افرادی که از آنها متأثر می‌شوند، کاملاً مطلع باشم و تبعیض یا پیشداوری، نگرش مرا معوج نساخته باشند. به طور خلاصه، فعلی درست است که احساس پسند را در ناظر کاملاً مطلع، منصف و همدل برانگیزد.

در حالی که این برداشت از درستی، تشابهات آشکاری با آن برداشت از قرمزی که پیشتر آوردیم، دارد، تفاوتی هم میان آنها وجود دارد. اگر شرایط دیدن رنگهای واقعی اشیاء را با شرایطی در امور اخلاقی مقایسه کنیم که لازم است همیشه آن شرایط باشند تا احساسات صحیح برانگیخته شوند، خواهیم دید که تجربه اخلاقی غیر معوج، از دیدن دقیق رنگ بسیار نادرتر باید باشد. چون بیشتر ما در مورد رنگها بینایی خوبی داریم و در نور روز زندگی می‌کنیم که برای بیشتر مقاصد، شرایط مطلوبی است، ادراک حسی ما از رنگ اشیاء عموماً دقیق است و نسبتاً مناقشه اندکی راجع به رنگ اشیاء وجود دارد. در مقابل به نظر می‌رسد که دست یافتن به دیدگاه اخلاقی برای انسانها عملاً غیر ممکن است. اندیشه دیدگاه برتر ناظر همدل، منصف و کاملاً مطلع به ظاهر توصیف دیدگاه خداست. به این دلیل، نظریه مذکور غالباً به عنوان نظریه ناظر آرمانی<sup>۱</sup> شناخته می‌شود. اما مدافعان این برداشت از حکم اخلاقی می‌توانند مدعی شوند که اختلاف میان مورد رنگها و خصوصیات اخلاقی با عرف ما هماهنگ است. ما واقعاً برآنیم که حل مسائل مربوط به فعل صحیح اخلاقی از مسائل مربوط به رنگ صحیح اشیاء دشوارتر است و اینکه بحث عمومی می‌تواند ما را در حرکت به سوی پاسخ صحیح کمک می‌کند.

---

1. *ideal spectator*

اگر اختلافات اخلاقی غیر قابل حل هستند، معلوم نیست چرا ما به خود زحمت محاجّه راجع به آنها را می‌دهیم؛ اگر آنها بسادگی قابل حل هستند، معلوم نیست چرا لازم است به محاجّه راجع به آنها پردازیم.

#### ۴-۴ نظریه جدید و قدیم

ناشناخت‌گرایی ساده از این فکر به وجود آمد که در امور اخلاقی، هر فردی کاملاً آزاد است که دیدگاه اخلاقی‌اش را مطابق با احساساتش انتخاب کند. در نتیجه فیلسوفان اخلاق برای پند اخلاقی، در وضعیتی بهتر (یا بدتر) از هیچ کس دیگر نیستند، چون هیچ میزان تأمل نقادانه درباره سرشت اخلاق، نمی‌تواند ملاکی به بار آورد که بتوانیم به کمک آن تعیین کنیم کدام دیدگاه اخلاقی موجه است. نظریه ناظر آرمانی از این نقطه آغاز، بسیار فاصله دارد.

این نظریه ما را ترغیب می‌کند که فکر کنیم اخلاق کمتر به انتخاب فردی مربوط است و بیشتر مخلوق جامعه بشری است. بعلاوه دیگر نباید تصور کنیم که مواضع اخلاقی از طریق آنچه ممکن است اراده فردی دلبخواه و حتی بوالهوسانه به نظر آید انتخاب می‌شوند؛ بلکه [باید بدانیم] این مواضع در پاسخ به مقتضیات زندگی جمعی پدید آمده‌اند. این تغییر واضح محل تأکید، ممکن است مستلزم خسارت زیادی نباشد، زیرا این فکر که شما می‌توانید بنشینید و ارزشهایتان را انتخاب کنید بسیار نامعقول است. من آنگونه که ممکن است انتخاب کنم امروز ژاکت آبی بپوشم، انتخاب نمی‌کنم که با ستمکاری و ظلم مخالف باشم، من با ستمکاری و ظلم مخالف هستم. به هر حال در ناشناخت‌گرایی ساده، تنش رفع نشده‌ای میان این فکر که تقیدات اخلاقی از اراده افراد سرچشمه می‌گیرند و تأکیدی که آن نظریه بر نقش احساس و میل می‌نهاد وجود داشت - زیرا دوست داشتنهای ما به همه معانی معمول کلمه، مورد انتخاب ما واقع نمی‌شوند. تصویر اراده فردی خالص که بریده از جامعه و بی‌تأثیر از میل، صرفاً منظر اخلاقی‌اش را انتخاب می‌کند یک افسانه است - افسانه‌ای که نفع ناشناخت‌گرایان در وانهادنش است. نظریه ناظر آرمانی یک نمونه

از نظریه‌ای در فلسفه اخلاق است - نظریه‌ای راجع به چگونگی اختیار کردن دیدگاهی اخلاقی - که لوازمی برای نظریه‌ای در اخلاق دارد؛ یعنی برای روشی که ما برای پاسخ به مسائل اخلاقی عملی خاص از آن روش باید استفاده کنیم. با جواب دادن به چیستی ناظر آرمانی - او باید منصف باشد و حس همدلی داشته باشد - بر رأیهای اخلاقی قابل قبول، محدودیتهایی می‌نهم. اگر بتوان نشان داد که مثلاً این نگرش پیوس<sup>۱</sup> که قانون باید تجارت یا ورزش حرفه‌ای را در یکشنبه‌ها ممنوع کند، محصول جانبداری وی از مصالح و ترجیحات فرقه مذهبی اش هست، آنگاه دلیلی برای رد آن خواهیم داشت. نگرش مذکور بر اساس فرآیند بایسته استدلال شکل نگرفته است.

برخی فیلسوفان (شاید هیوم هم) فکر کرده‌اند که نظریه ناظر آرمانی تمام نظریات اخلاقی جز سودگرایی را نفی می‌کند. سودگرایان رسالت اخلاقی ما را ایجاد حداکثر خوشبختی می‌دانند؛ فعل درست فعلی است که از هر فعل بدیل دیگری خوشبختی بیشتر یا بدبختی کمتری ایجاد کند. برهان این نتیجه این است که چون ناظر آرمانی حس همدلی دارد، برای آنها که زیر نظر او هستند سود خواهد خواست نه زیان؛ زیرا او نسبت به آنها منصف است، در پی هماهنگ ساختن امیال و مصالح آنها خواهد بود، تا بیشترین تعداد ممکن خشنود شوند. به طور خلاصه او در پی این خواهد بود که بیشترین تعداد ممکن، تا آنجا که ممکن است شاد شوند. این مسأله که آیا چنین ارتباط نزدیکی میان نظریه ناظر آرمانی و سودگرایی وجود دارد یا نه، مسأله‌ای است که در فصل ۱۱ به آن باز خواهیم گشت.

این ادعا که میان فلسفه اخلاق و نظریه اخلاقی، ارتباطی مستقیم می‌توان برقرار ساخت، با این حکم جزمی زمانی پرطرفدار متعارض است: اینکه فلسفه اخلاق از نظر اخلاقی بی‌طرف است و اینکه هیچ نتیجه اخلاقی جوهری، از مطالعه آن نمی‌تواند به دست آید. ریشه این حکم جزمی، در شک راجع به امکان توجیه

---

1. Pius

اخلاقی بود که نظریه هو - آفرین به آن دامن می‌زد. اگر موضع ما در فلسفه اخلاق، ما را مقید سازد که نمی‌توان نشان داد هیچ نگرش اخلاقی از هیچ نگرش دیگری موجه‌تر است، آنگاه به نحو معمولی و سطحی نتیجه می‌شود که مطالعه فلسفه اخلاق راجع به چگونگی زندگی کردن، به ما چیزی نخواهد گفت. اما این به ما نخواهد گفت که رابطه میان فلسفه اخلاق و اخلاق عملی در کل چیست؛ بلکه صرفاً از شک‌گرایی اخلاقی نتیجه می‌شود. همان‌طور که نظریه ناظر آرمانی نشان می‌دهد ممکن است مطالعه فلسفه اخلاق بر مباحث عملی مؤثر دانسته شود، حتی اگر درون چهارچوب به‌طور کلی ناشناخت‌گرا کار کنیم. به آن اندازه که نظریه جدید گرایش‌های شک‌گرایانه نظریه قدیمی را رد می‌کند، نشانه فاصله میان این دو است.

#### ۴-۵ حقیقت

نظریه ناظر آرمانی دست کم اصول اولیه یک شیوه تصمیم‌گیری در فلسفه اخلاق را ارائه می‌کند؛ راهی برای تعیین اینکه آیا نگرش پیشنهادی موجه است یا نه. اگر این نظریه جایی برای توجیه می‌گذارد، آیا موادی هم در اختیار می‌گذارد که توضیحی جوهری درباره حقیقت در اخلاقیات داده شود، آنگونه که در حوزه‌های دیگر به کار آید؟ اگر به بعضی رشته‌ها همچون شیمی یا تاریخ نگاه کنیم، آنجا که فکر می‌کنیم حقیقت قابل دستیابی است، می‌یابیم که جوهری خاص وجود دارند که به نظر می‌رسد به مفهوم حقیقت در آن رشته‌ها استحکام می‌بخشند. ما می‌توانیم اینها را نشانه‌های حقیقت بخوانیم. قبلاً دیدیم که حقایق باید با هم سازگار باشند؛ باید صدق همه آنها با هم ممکن باشد. ما همچنین فکر می‌کنیم که صدق یا کذب یک باور، به چیزی وابسته است که از خود آن باور مستقل است؛ معمولاً صدق و کذب را به چگونگی امور در جهان وابسته می‌دانیم. جهان [همواره] تنها به یک صورت است، در نتیجه مجموعه کامل باورهای صادق درباره جهان، یگانه است؛ امکان ندارد مجموعه‌های متعدد سازگاری وجود داشته باشد که هر یک به اندازه دیگری ادعای صادق بودن کند. بنابراین یکایک باورها باید یک ارزش منطقی معین

داشته باشند؛ اینها یا صادقند یا کاذب، بسته به اینکه امور در جهان چگونه‌اند. همچنین میان صدق و توجیه ارتباطی وجود دارد. در حوزه‌ای که فکر می‌کنیم پاسخهای صادق و کاذب وجود دارند، امید موجه داریم که قادر خواهیم بود اختلافات را با وسایل عقلانی رفع کنیم - امیدی که ادامه بحث در آن حوزه را ارزشمند می‌سازد. زیرا قادر خواهیم بود پاسخهای صحیح را با توجه دقیق به شواهد بیابیم. ممکن است یافتن صدق آسان نباشد اما اگر استقامت به خرج دهیم آنگاه با حذف پاسخهای کاذب، نظرهای عقلا باید شروع به همگرایی کنند. معقول است که فرض شود در آینده بی‌نهایت دور، ما همگی موافق هم خواهیم بود، و آنچه مورد توافق همه ما خواهد بود، صادق خواهد بود. پیشرفت علم مدلی است که می‌توانیم آن را در مورد فلسفه اخلاق به کار ببریم. هر چند دانشمندان درباره بسیاری از جزئیات اختلاف نظر دارند، اما در مورد روش توافق دارند و امید به اجماع نهایی جامعه علمی در مورد مسائل علمی، بر این توافق مبتنی است.

نظریه ناظر آرمانی دست کم اصول اولیه یک روش غیر دلبخواه را برای رفع اختلاف اخلاقی و رسیدن به مجموعه‌ای یگانه از نگرشهای اخلاقی صحیح که با هم سازگارند، ارائه می‌کند. در نتیجه امید می‌رود معلوم شود اخلاق قلمروی است که نشانه‌های حقیقت را در آن می‌توان پیدا کرد. این بدان معنا نیست که نیل به توافق بر سر مسائل اخلاقی آسان خواهد بود. چنانکه دیدیم خاستگاه سرسختی مناقشات اخلاقی، ظاهراً دو چیز است. دشواری اول، که در مناقشات اقتصادی و سیاسی امری آشناست، این است که کدام فعل در حقیقت رفاه عمومی را بیشتر از افعال دیگر می‌افزاید. دومین دشواری، وسوسه اجازه به رخنه تبعیض در ارزیابی فرد است، که محدود به تفکر اخلاقی نیست اما در آن رایج است زیرا تصمیمات اخلاقی بر زندگی ما تأثیر حیاتی دارند.

#### ۴-۶ مشاهده

چون ناشناخت‌گرایان منکر وجود ارزشها در جهانند، آنگاه چنانکه در ۷-۲ دیدیم،

و سوسه می‌شوند که ادعا کنند ارزش مشاهده‌ناپذیر است. وقتی کسی خصوصیات مشاهده‌پذیر غیر ارزیابانه چیزی را دید، آنگاه ادراک اینکه ارزشمند است، محصول مشاهده‌ای دیگر نخواهد بود بلکه نتیجه واکنش مساعد او به آنچه مشاهده کرده است خواهد بود. اما چنانکه واقع‌گرایان استدلال کردند، به نظر می‌رسد که این تصویر ماهیت تجربه ما را از ارزش معوج می‌سازد و حق پدیدارشناسی را ادا نمی‌کند. زیبایی غروب خورشید، یا رفتار بی‌ادبانه یک میهمان، مشاهده‌پذیرند درست همان طور که خصوصیات دیگر مشاهده‌پذیرند. تجربه ما از چیزهایی که ارزشمندند به راحتی به دو قسمت تقسیم نمی‌شود: وقوف به آنچه واقعاً در آنها مشاهده‌پذیرند، و پاسخ احساسی بعدی به آنچه مشاهده کرده‌ایم. اما تمثیل کیفیات ثانویه نشان می‌دهد که لازم نیست ناشناخت‌گرایان این پدیدارشناسی را انکار کنند؛ آنها می‌توانند این ادعا را بپذیرند که ارزشها را می‌توان مشاهده کرد، بی‌آنکه برداشت ناواقع‌گرایانه خویش را در مورد آنها وانهند. رنگها، اصوات و بوها الگوهای خصوصیات مشاهده‌پذیرند - اگر هر خصوصیتی قابل ادراک حسی باشد، آنگاه آنها قابل ادراک حسی خواهند بود. اما بر اساس آن برداشتی از آنها که در ۲-۴ اختیار کردیم، رنگها آنچنانکه ما آنها را می‌بینیم و اصوات آنچنانکه ما آنها را می‌شنویم در توصیف جامع چیستی جهان نمی‌آیند. مورد کیفیات ثانویه آشکارا نشان می‌دهد که غیر واقعی بودن لزوماً مشاهده‌ناپذیر بودن نیست؛ خصوصیتی که بر اساس ادراک مطلق واقعی نیستند، با وجود این ممکن است در تجربه حسی ما بیایند.

دشواری نیل به ادراک مطلق، در این واقعیت ریشه دارد که آن عناصر از تجربه ما که وامدار ویژگیهای دیدگاه انسانی است با عناصری که بدرستی چگونگی امور را در جهان باز می‌تابند، درهم تنیده‌اند. حتی دریافتن اینکه این دورا می‌توان جدا کرد، نیاز به تأمل دارد و به درجه‌ای از باریک‌بینی نیاز است تا دریابیم هنوز نتوانسته‌ایم آنها را به طور کامل از هم بازکنیم. بر اساس این مدل نباید انتظار داشته باشیم که تجربه اخلاقی ما به صورتی آراسته با دو قسمت از قبل بسته‌بندی شده

فرا خواهد رسید، مشاهده‌ای از نظر ارزشی بی طرف و به دنبالش پاسخی احساسی. بلکه درست همان طور که ما اشیاء را رنگی می بینیم، هر چند این قسمت از تجربه ما از آنها ناشی از استعداد بینایی خاص ماست، اشیاء را ارزشمند تجربه خواهیم کرد، هر چند این ما هستیم که عنصر ارزشی را به تجربه می دهیم. ارزش نظیر رنگ در تاروپود تجربه ما از جهان تنیده شده است، اما این قسمت از تجربه ما بدرستی حاکی از هیچ چیزی در عالم نیست. رنگ و ارزش را چیزهایی باید بدانیم که ما در ادراک حسی از جهان خلق می کنیم. آنها نحوه‌های وقوف ما به جهانند و نه خصوصیات از جهان. به یک تعبیر ما پاسخ ارزشی خود را به متعلق تجربه خود فرا می افکنیم، آنچنانکه این پاسخ جزء لاینفک آن تجربه می شود. در نتیجه وظیفه فلسفه، برداشتن نقاب از روی طبیعت است، زدودن آنچه ما افزوده ایم و آشکار ساختن واقعیت ناب و بی پیرایه. هیوم این نگرش را با وضوح ویژه خودش به اجمال آورده است. در روایت هیوم نقش خلاق به قوه ذائقه نسبت داده می شود، که هم وقوف به امور اخلاقی را شامل می شود، هم امور زیبایی شناختی را، در حالی که عقل وظیفه پاک کردن پیرایه‌هایی را دارد که ذائقه بر عالم نهاده است (۱۹۷۵، ص ۲۹۴).

بدین ترتیب قوای متمایز عقل و ذائقه به آسانی قابل تشخیصند. عقل معرفت به صدق و کذب را نصیب می سازد، ذائقه احساس زیبایی و زشتی، ردیلت و فضیلت را می دهد. یکی اشیاء را آنچنانکه واقعاً در طبیعت هستند بی بیش و کم کشف می کند، دیگری قوه‌ای مولد است و تمام اشیاء طبیعی را بارنگهایی زرق و برق می دهد یا رنگ می کند که از احساسی درونی اخذ کرده و به شکلی، خلقی جدید می کند.

این برداشت بهتر، که می توانیم به پیروی از بلک برن (۱۹۸۴، فصل ۶) آن را فرافکن‌گرایی بنامیم با تأکید پیشین هیوم بر اینکه ما اشیاء را ارزشمند تجربه نمی کنیم، ادعایی که با پدیدارشناسی اخلاقی معارض است، خیلی خوب هماهنگ نیست. آموزه فعلی تمام نکاتی را که مورد تأکید واقع‌گرایان در پدیدارشناسی اخلاقی است، دربر می گیرد اما کامکان بر آن است که ما هیچ نتیجه

واقع‌گرایانه‌ای را از سرشت تجربه اخلاقی خود نمی‌توانیم اخذ کنیم. تجربه ما از جهانی است که ارزش در همه آن گسترده است؛ با وجود این تأمل فلسفی نشان می‌دهد که ارزش، وجهی واقعی از جهان نیست. ارزش یکی از جنبه‌های متعدد تجربه ماست که از ماست نه از جهان.

#### ۴-۷ آیا نظریه جدید ناشناخت‌گراست؟

نظریه جدید ما در مورد خصوصیات اخلاقی ناواقع‌گراست. اما آیا کماکان به عنوان نظریه‌ای ناشناخت‌گرا می‌تواند تفسیر شود؟ در ۲-۳ دیدیم که برای ناواقع‌گرایان شیوه‌هایی دیگر ممکن است. آنها می‌توانند تحویل‌گرا باشند و ادعا کنند که اظهارات اخلاقی واقعاً صادق یا کاذبند، اما این ما را به وجود سلسله متمایزی از واقعیات اخلاقی مقید نمی‌سازد. تهیه ترجمه مناسبی از سخنان اخلاقی، هر تقید ظاهری و از دیدگاه ناواقع‌گرایان هر تقید قابل اشکالی به واقع‌گرایی در مورد خصوصیات اخلاقی را از میان برخواهد داشت. بر اساس این ملاکها، نظریه‌ای که در این فصل پرورده‌ایم، تحویل‌گرا به نظر می‌رسد. اول، این نظریه برای حقیقت اخلاقی، به معنای جوهری مناسبی جایی می‌گذارد. به خاطر می‌آورید که ناشناخت‌گرایی هدف از زبان اخلاقی را در مقاصدی غیر از ابراز مدعیات صدق یا باورها می‌دید. دوم، چیزی را پیشنهاد می‌کند که مشکوک است به ترجمه‌ای تحویل‌گرایانه از زبان اخلاقی: مقصود ما از این سخن که این فعل درست است این است که ناظر همدلِ منصفِ کاملاً مطلع، آن را خواهد پسندید. ارجاع ظاهری به خصوصیت مشکوک مابعدالطبیعی درست بودن در ترجمه ناپدید شده است، تا حالات روانشناختی بالفعل و بالقوه به جای آن بیاید، که ما با آنها آشناییم.

در حقیقت نظریه ناظر آرمانی را می‌توان برداشت تحویل‌گرایانه خالصی از معنای اصطلاحات اخلاقی دانست، اما می‌توان آن را با رویکردی ناشناخت‌گرا هماهنگ ساخت. بر اساس برداشت ناشناخت‌گرا، و بر خلاف برداشت تحویل‌گرایانه، زبان اخلاقی صرفاً شکل ساده و کوتاه شده صورتبندی طولانی

حاصل از نظریه ناظر آرمانی دانسته نمی‌شود. این زبان ابراز یک تقیّد، هم احساسی و هم عملی، به ارزش رفاه و خوشبختی انسان هم هست. کسی که به زبان اخلاقی سخن می‌گوید اما به هیچ وجه دلمشغول رفاه انسانها نیست، اصطلاحات اخلاقی را ناصحیح به کار خواهد برد، زیرا این نحوه سخن گفتن دال بر آن است که او یک سلسله طرز تلقی‌هایی برای رفاه انسانها دارد در حالی که در واقع چنین نیست. با بازگشت به مثال (در ۴-۲) سخنگویی که نمی‌دانست «کاکا سیاه» لفظی برای ناسزاست، این نکته را می‌توانیم آشکارتر سازیم. فرض ما این بود که او معنای توصیفی آن لفظ را کاملاً درمی‌یابد، چون بدرستی آن را برای اشاره به سیاهپوستان به کار می‌برد، اما معنای ارزیابانه آن را نتوانسته دریابد. او با به کار بردن آن لفظ، به نحو گمراه‌کننده‌ای باعث این برداشت می‌شد که نسبت به سیاهپوستان طرز تلقی تحقیر و دشمنی دارد، در حالی که او اصلاً چنین غرضی نداشت. به همین قیاس ملاقات‌کننده‌ای از سیاره‌ای دیگر (شخصیت محبوب خیالپردازیهای فیلسوفانه) که هیچ دلمشغول رفاه انسانها نیست، ممکن است با مشاهده طولانی انسان شناختی به نظریه‌ای راجع به مقصود ما از تفکر و فعالیت اخلاقی برسد؛ نظریه‌ای شبیه به آنچه در ۴-۴ پیش نهادیم. اگر به چنین نظریه‌ای برسد، بخوبی می‌تواند با ما درباره اینکه آیا فعلی را ناظر همدل منصف خواهد پسندید یا نه به بحث بپردازد. اما موافقت بر سر این مسأله، همان موافقت در طرز تلقی اخلاقی نمی‌تواند باشد، زیرا بیگانه فرضی ما راجع به مسأله آسایش انسانها، که برای ما آنقدر مهم است، هیچ میل و دلواپسی ندارد. او اگر هم زبان اخلاقی را به کار برد، تنها به صورت غیر مقید می‌تواند این کار را انجام دهد و اصطلاحات را به معنای درون علامت نقل قول به کار برد.

همواره چنین است که شواهد راجع به تأثیرات احتمالی فعلی بر رفاه دیگران، فی‌نفسه برای این کافی نیست که نشان دهد فاعل دلیل خوبی دارد تا هر طرز تلقی خاصی را در مورد آن فعل اختیار کند. طرز تلقی فاعل به عناصر غیر شناختی ساختش - آنچه به آن میل یا آنچه برای آن دلواپسی دارد - هم وابسته

است. اما اگر فاعل به‌آنگونه دلمشغولیهای مربوط به رفاه انسانی مقید باشد که مقوم دیدگاه اخلاقی است، آنگاه چنانکه دیدیم یک روش تصمیم‌گیری متفق‌علیه برای برخورد با موارد دشوار وجود خواهد داشت. این ممیز نظریه فعلی از نظریه شدیداً شک‌گرای پیشین است و مفهوم حقیقت اخلاقی را مجاز می‌شمرد.

نظریه هو - آفرین تأکید داشت که ما نسبت به واقعیات هرگونه طرز تلقی را می‌توانیم برگیریم. چون افراد متفاوت ممکن است ملاکهای ارزشی متفاوتی را اختیار کنند، آن نظریه برای یک روش عقلانی متفق‌علیه جایی نمی‌گذارد که اختلاف طرز تلقی میان آنها که نظام ارزشی متعارضی دارند، احتمالاً با آن روش رفع شود. این نظریه لازم نیست این ادعا را انکار کند که طرز تلقی‌های بسیاری نسبت به واقعیات وجود دارند که ما می‌توانیم بر اساس عقل آنها را انتخاب کنیم. آنچه بر آن تأکید می‌ورزد این است که اختیار کردن یک طرز تلقی اخلاقی، برگرفتن یک موضع یا دیدگاه اخلاقی است که با خودش ملاک‌هایی را جهت تعیین امور ارزشمند اخلاقی می‌آورد. این موضع فقط یکی از مواضع بسیار نیست، همچنین ملاک‌هایی که دربر دارد دلبخواهی نیستند. ما می‌توانیم جذابیتش را برای انسانها و اینکه چرا تعداد بسیاری از افراد آن را اختیار کرده‌اند درک کنیم. با وجود این، اختیار کردن آن موضع، برگرفتن یک طرز تلقی است؛ رفتن وراء کوشش برای ادراک جهان و مقید کردن خود به تغییر آن.

#### ۸-۴ انگیزش و دیدگاه تصحیح شده

اشیاء قرمز همیشه قرمز به نظر نمی‌آیند، برای مثال در نور سدیم اشیاء قرمز قهوه‌ای به نظر می‌آیند. این امر به هیچ وجه حیرت‌آور نخواهد بود، اگر به یاد بیاوریم که یک شیء قرمز، شیئی است که در شرایط طبیعی به نظر ناظر طبیعی قرمز بیاید. مادام که با اثر نور سدیم آشنا باشیم و شیء مذکور را در نور روز دیده باشیم، فریب نخواهیم خورد. ما بدرستی قضاوت می‌کنیم که آنچه می‌بینیم یک شیء قرمز است، هر چند تجربه بینایی ما بیشتر شبیه تجربه‌ای است که هنگام نگاه کردن به

شیء قرمز در نور روز داشتیم. این توانایی برای پذیرش شرایط غیر طبیعی ما را قادر می‌سازد که در باور راجع به رنگ اشیاء به توافقه‌های بسیاری دست یابیم، حتی هنگامی که [اشیاء] به صورت غیر معمول به ما نموده می‌شوند.

به همین ترتیب معرفت کافی دربارهٔ شرایطی که در آن حکم اخلاقی می‌دهیم، ما را توانا می‌سازد که تبعیض، جهل و فقدان دلمشغولی را قبول کنیم تا اینکه به قضاوتی صحیح برسیم. پذیرش شایسته در مورد اخلاق، چنانکه دیدیم، بسیار دشوارتر از مورد رنگهاست تا حدی که این دلیل که در این مورد، عوامل بسیار پیچیده‌تری را باید به حساب بیاوریم و تا حدی هم به این دلیل که برخی عوامل اعوجاج‌ساز، نظیر پیشداوری و جانبداری به نفع خود، مانع تفکر روشن می‌شوند. با وجود این برای تمثیل به مورد رنگ جا هست، ممکن است من حکم کنم که فعلی مثلاً اخلاقاً نادرست است، حتی اگر آن فعل تجربه اخلاقی، یعنی احساس ناپسندی را که در ناظری آرمانی پدید می‌آورد، در من ایجاد نکند.

به هنگام تعمق راجع به فعلی نادرست ممکن است به سبب عوامل گوناگون رنجشی در من حاصل نشود: اینکه آن فعل در گذشته دوری برای مردمی رخ داده که من چیزی راجع به آنها نمی‌دانم؛ اینکه من افسرده‌ام و حتی پروای مسائل خودم را ندارم چه رسد به مسائل دیگران؛ اینکه کسی که فعل نادرست نسبت به او انجام شده کسی است که از او متنفرم یا دشمن من است. من در تفکر اخلاقی ام می‌توانم چنین واقعیاتی را بپذیرم و حکم صحیح مربوط به آنها را صادر کنم حتی اگر احساسات من درگیر نباشند؛ من حکم می‌کنم که چنین فعلی در یک ناظر کاملاً همدل منصف، احساس ناپسندی ایجاد خواهد کرد.

ممکن است به نظر برسد که نظریه جدید، آن ارتباط نزدیک میان رأی اخلاقی و فعل را که از نقاط قوت ناشناخت‌گرایی بود از هم می‌گسلد. گویی ممکن است من حکم کنم که فعلی را باید انجام دهم، در حالی که هیچ میلی به انجام آن ندارم، زیرا احساسات من درگیر نیستند. با فرض نظریه باور-میل، نتیجه می‌شود که

در چنین موردی هیچ دلیلی برای انجام فعل نخواهم داشت. این می‌گوید که نظریه جدید ما در مورد انگیزش اخلاقی، موضعی برون‌گرا دارد. پی‌بردن به نادرستی فعلی، فی‌نفسه، دلیلی برای [انجام دادن] فعل به فاعل نمی‌دهد. برای آنکه فاعلی دلیلی برای [انجام دادن] فعل داشته باشد، باید بدان، میل افزوده شود، که حالتی بیرون از رأی اخلاقی به حساب می‌آید.

آیا ناشناخت‌گرایان می‌توانند از این نتیجه اجتناب کنند؟ به دلایلی که در بخش پیش آمد، آنها می‌توانند از این نتیجه اجتناب کنند. بر اساس روایت ناشناخت‌گرای نظریه‌ناظر آرمانی، فعلی را درست دانستن، صرفاً داشتن این باور نیست که یک ناظر آرمانی آن را خواهد پسندید. بلکه ابراز تقید به انجام دادن فعل مطابق با الزام اخلاقی است. حتی اگر در ابتدا احساسات من درگیر نباشد. پی‌بردن به اینکه فعل را باید انجام دهم، به دلیل آن تقید، دلیلی برای انجام دادن فعل به من خواهد داد. ما آن تقید را به عنوان میلی پابرجا برای انجام دادن آنچه درست است، تلقی می‌کنیم که هرگاه حکم می‌کنم که چیزی را باید انجام دهم، می‌تواند به صحنه آورده شود. بنابراین پی‌بردن به اینکه ناظری آرمانی عمل نکردن مرا نخواهد پسندید، با جهت دادن آن میل پابرجا به سوی شیء مناسب، سرانجام به کار برانگیختن چنین احساس ناپسندی در من می‌تواند بینجامد. من در ۵-۸ این پیشنهاد را کمی بیشتر خواهم کاوید.

### مطالعه بیشتر

درباره ۱-۴. لاک (۱۹۶۱، کتاب دوم، بخش ۹) منبع کلاسیک تفکیک کیفیات اولیه از ثانویه است. مک‌گین (۱۹۸۳) بحثی مدرن در این زمینه است. نیگل (۱۹۷۴) می‌پرسد «خفاش بودن چگونه چیزی است؟».

درباره ۲-۴. ویلیامز (۱۹۸۵، فصل هشتم) نتایج ناشی از اختیار کردن ادراک مطلق را برای فلسفه اخلاق برمی‌شمرد.

درباره ۳-۴. مک‌گین (۱۹۸۳، ص ۱۴۵-۱۵۵) و بلک برن (۱۹۸۵) از کسانی

هستند که توجه افراد را به عدم مشابهت‌های کیفیات ثانویه و اخلاقی جلب کرده‌اند. دربارهٔ ۴-۴. آدام اسمیت (۱۹۷۶) شاگرد هیوم بود که اندیشه ناظر همدل منصف را که پیشتر در آثار هیوم به طور ضمنی وجود داشت، پدید آورد. فرث (۱۹۵۲)، برنت (۱۹۵۴) و هارمن (۱۹۷۷، فصل چهارم) بحث‌کنندگان مدرن هستند.

دربارهٔ ۴-۵. من مفهوم نشانه‌های حقیقت را مدیون ویگینز (۱۹۷۶، ص ۳۵۷) هستم.

دربارهٔ ۴-۶. بلک برن (۱۹۸۴، فصل ششم) با اذعان به دینی که به هیوم دارد، فرافکن‌گرایی را پدید آورده است.

## واقع‌گرایی و واقعیت

### ۱-۵ واقعیت ناب

از افلاطون به این طرف، تمیز واقع از ظاهر یکی از اهداف عمده فلسفه به حساب می‌آمده است. واقعیت چنان ترسیم شده که تشخیص آن مشکل و وظیفه فیلسوف، آشکارگری تصویر شده است؛ او با کنار زدن حجاب ظاهر می‌تواند امیدوار باشد که تصویر بهتری از جهان، آن‌گونه که هست، آشکار سازد. ناشناخت‌گرایان با توسل به ادراک مطلق از واقعیت برای دفاع از ناواقع‌گرایی خویش در مورد خصوصیات اخلاقی، بخوبی در این سنت جای می‌گیرند. امید آنان این است که با زدودن آنچه در تجربه ما ناشی از ساخت خاص شناختی و حسی ماست، «اشیاء را بی‌کم و کاست آن‌گونه که در طبیعت هستند» آشکار سازند.

در فصل پیش دیدیم که دلایل قوی برای این ادعا وجود دارد که بر اساس ادراک مطلق از واقعیت، هر دوی کیفیات ثانویه و خصوصیات اخلاقی تنها در توضیحی از جهان که به نظر ما می‌آید، ظاهر می‌شوند، نه جهان آن‌گونه که واقعاً هست. آنچه هر دو نوع خصوصیت را از جهان واقعی استثناء می‌کند این است که ادراک ما از آنها به نحو‌گریزناپذیری ذهنی است. منظورم از این سخن این است که ادراک ماهیت این خصوصیات برای شما ممکن نیست مگر آنکه قادر باشید در حالت ذهنی خاصی قرار بگیرید. شما فقط در صورتی که بتوانید اشیاء را رنگی تجربه کنید، می‌توانید از اینکه چیزی قرمز یا آبی است، درکی داشته باشید و فقط در صورتی که شما در دلمشغولیها و گونه‌های مختلف احساسات بشری شریک

باشید، ادراک چیستی ستمکارانه یا رحیمانه بودن فعلی برای شما ممکن خواهد بود. چون درک ما از آنها، برای کسانی که نوع تجربه ما را ندارند، قابل دستیابی نیست، این خصوصیات در ادراک مطلق از واقعیت ظاهر نمی‌شوند. درک ما از چنین خصوصیات ذهنی، به نحو‌گریزناپذیری پر از عناصری است که از دیدگاه خاص انسانی نشأت می‌گیرند.

واقع‌گرایان اخلاقی برای آنکه با این برهان مقابله کنند، دو نوع رویکرد در پیش دارند که رویکرد دوم ریشه‌ای‌تر از رویکرد نخست است. آنان می‌توانند نحوه ترسیم تفکیک میان ظاهر و واقع را که در رویکرد خصم متبلور است بپذیرند، اما بکوشند تا نشان دهند که خصوصیات اخلاقی را باید در طرف واقع نهاد نه در طرف ظاهر. با فرض اینکه رنگها آن‌گونه که ما آنها را می‌بینیم و اصوات آن‌گونه که ما آنها را می‌شنویم در توضیح جهان واقعی جایی ندارند، آنگاه آنان تنها با ردّ مدل کیفیات ثانوی برای خصوصیات اخلاقی و استدلال بر اینکه این خصوصیات را بیشتر شبیه کیفیات اولیه باید دانست، می‌توانند به مقصد برسند. ریشه‌ای‌تر از این، واقع‌گرایان اخلاقی نحوه ترسیم تفکیک میان ظاهر و واقعیت از جانب خصم را می‌توانند رد کنند و تأکید کنند که کوشش برای کنار زدن همه جوانب تجربه، که از نگرش خاص ما به عالم ناشی می‌شوند، از بن برخاسته است. اگر آنان این ادعا را رد کنند که آنچه واقعی است را معادل آنچه قابل دستیابی از هر دیدگاهی است باید دانست، آنگاه این امکان فراهم می‌آید که خصوصیات ذهنی به آن معنا که هم اکنون تبیین کردیم، با وجود این واقعی باشند. آنان بر اساس این رویکرد قویتر می‌توانند بپذیرند که درک ما از خصوصیات ثانویه و اخلاقی حاوی جزء ذهنی غیر قابل تحویلی است، بی‌آنکه این مدعا را به مخاطره بیفکند که آنها خصوصیات واقعی اشیا هستند. آنان چه دلایلی را برای ردّ ادراک مطلق از واقعیت می‌توانند پیشنهاد کنند؟

## ۲-۵ واقعیت مطلق

اگر تبیین عالم واقعی ممکن باشد بدان‌گونه که الزامات نهاده شده از سوی ادراک

مطلق در آن مراعات شده باشد، هر چند تنها علی‌الاصول، آنگاه ما باید بتوانیم در تجربه خویش، آن عناصری را که به دیدگاه متمایز انسانی وابسته‌اند، از عناصری که بدرستی حاکی از اشیاء آن گونه که واقعاً هستند، جدا کنیم. چنین کاری در برابر اشکالی بنیادین قرار دارد. به نظر می‌رسد که لازمه این کار یافتن دیدگاهی است که ما از آن دیدگاه، جهان را آن گونه که هست بتوانیم ببینیم و پس از آن جهان واقعی را با تجربه خویش مقایسه کنیم تا ببینیم کجا با هم مطابقت و کجا مطابقت وجود ندارد. چنین لازمه‌ای به محض آنکه آشکار می‌شود، باطل به نظر می‌رسد. ما در کجای جهان یا بلکه در خارج از آن باید باشیم تا از دیدگاه انسانی فراتر رویم و جهان را آن گونه که واقعاً هست ببینیم. ارشمیدس گفت که اگر او نقطه‌ای در بیرون جهان داشت که می‌توانست [برای او] به عنوان نقطه اتکاء عمل کند، آنگاه با اهرم به حد کافی بلندی می‌توانست جهان را حرکت دهد. کار او در مقایسه با جستجو برای یافتن نقطه ارشمیدس فلسفی که از آنجا بتوانیم آنچه را در ادراک ما از جهان صرفاً ناشی از خود ماست با زور جدا کنیم تا واقعیت زیرین را آشکار سازیم، آسان به نظر می‌رسد.

مشکل به طور ساده از این قرار است: ما هر ادراکی از چیستی جهان داشته باشیم، همچنان ادراکی خواهد بود که از مفاهیم ما در آن استفاده شده و از تجربه ما بهره می‌برد. بنابراین هنوز ادراک ما خواهد بود و در نتیجه این لازمه را نمی‌تواند برآورد که ما تصویری از جهان آن گونه که واقعاً هست ترسیم کنیم که کاملاً متفاوت باشد از آن گونه که ما آن را درمی‌یابیم. اگر ما تمام جوانب ادراکمان از جهان را که مسئولیتش با خود ماست از میان برداریم، آنگاه همه چیز را از میان برداشته‌ایم. ما در انتهای این فرآیند به توضیحی قطعی، هر چند خشک و بیروح از آنچه واقعاً هست، نمی‌رسیم؛ بلکه به ادراکی کاملاً تهی از چیزی می‌رسیم که نمی‌دانیم چیست.

این اشکال هر چند توانمند است، اما بلادرنگ قاطع نیست. مدافعان ادراک مطلق از واقعیت پاسخ معقولی می‌توانند بدهند، اینکه آنان به کار بی‌فرجام بر

ساختن توضیحی از جهان که از مفاهیم انسانی استفاده نمی‌کند و به نحوی موفق می‌شود که از دیدگاه انسانی فراتر رود، مقید نیستند. هیلاری پاتنم به کسی که گمان می‌کرده استفاده از چهارچوب مفهومی انسانی اجتناب‌ناپذیر است و از این امر به هراس افتاده، پاسخ صحیح را داده است: «خوب، آیا ما باید از نظام مفهومی کس دیگری استفاده کنیم؟» (نقل شده در مک داول ۱۹۸۳، ص ۱۴). آنچه برای صورتبندی ادراک مطلق لازم داریم، این نیست که استفاده از مفاهیم انسانی را کنار گذاریم، بلکه اطمینان یافتن از این است که تنها از مفاهیمی استفاده کنیم که عینی<sup>۱</sup> باشند. مفاهیمی که موجودات بدون داشتن نحوه آگاهی خاص ما، بتوانند آنها را دریابند. مفاهیم کیفیات ثانویه، آن گونه که دیدیم به نحو غیر قابل قبولی ذهنی‌اند. اما مفاهیم علمی، از جمله مفاهیم کیفیات اولیه را بدون ارجاع اساسی به نحوه خاص تجربه انسانها از چنین خصوصیاتی، می‌توان تبیین کرد.

### علم به عنوان راهی به واقعیت

حتی اگر این پاسخ موفق شود که تردیدهای راجع به انسجام منطقی بر ساختن ادراک مطلق را فرو نشانند، هنوز برای شک در مورد عملی بودنش جای زیادی باقی است، بویژه پیرو مک داول (۱۹۸۳، ص ۱۳-۱۶).

در مورد توانایی علم، در رساندن بار به مقصد، به عنوان وسیله منتخب برای ارائه جزئیات آن ادراک ممکن است تردید کنیم. آخر علم همان اندازه محصول ذهن بشری است که هر حوزه دیگر تفکر انسانی. چرا تنها علم شیوه بویژه شفاف برای رسیدن به واقعیت باید دانسته شود؟ آیا خود عدسی علم، ممکن نیست تصویر جهان را معوج کند؟

مدافعان ادراک مطلق، تصویر کلی آتی را از پیشرفت علم به ما ارائه می‌کنند. آنها به ما امیدواری می‌دهند که در زمینه مناقشات علمی، همچنانکه تحقیقات

---

1. objective

ادامه می‌یابد، نگرشهای رقیب بتدریج همگرا می‌شوند و اینکه نقطه همگرایی همان حقیقت خواهد بود. آنچه پشتیبان این امید است، توانایی علم برای به دست دادن روشی مشاهده‌ای جهت حذف نگرشهای کاذب به جهان است. چون مشاهده جهان، راهنمای ما برای انتخاب نظریات علمی است، می‌توانیم فرض معقول که افزایش توافق، نتیجه نزدیکتر و نزدیکتر شدن ما به کشف چستی واقعی جهان است. اگر تنها یک نظریه باقی بماند، به این دلیل خواهد بود که دقیقترین حکایت از جهان واقعی است.

شکاگان در فلسفه اخلاق غالباً به واگرایی<sup>۱</sup> نسبت داده شده به دیدگاههای اخلاقی ما، به عنوان دلیلی برای انکار وجود واقعیات اخلاقی اشاره کرده‌اند. اما محل سخن در اینجا این نیست که آیا احتمال معقول دارد که نظرهای اخلاقی ما در یک مجموعه از پاسخها همگرا شوند، بلکه این است که تبیین چنین همگرایی چیست. پیشنهاد شده است که بهترین تبیین برای همگرایی در نظرهای علمی این است که ما به توضیح حقیقی جهان نزدیکتر می‌شویم. این تبیین برای همگرایی احتمالی آینده، بر اساس نظر مدافعان ادراک مطلق، با تبیینهای ممکن برای همگرایی در نظرهای اخلاقی ما متفاوت است. چنین تبیینهایی به این ادعا نباید متوسل شوند که ما به توصیف واقعیت نزدیکتر می‌شویم (زیرا تفکر اخلاقی تصویرگر جهان آن‌گونه که واقعاً هست دیده نمی‌شود) بلکه به شباهتهای بنیادی در ساخت روانشناختی ما باید متوسل شوند. ما هرگونه همگرایی در نظر اخلاقی را نباید اساساً تحت هدایت جهان بدانیم، بلکه باید آن را تحت سیطره عوامل فرهنگی و روانشناختی نظیر شباهت در تعلیم و تربیت و مصالح و دلمشغولیهای مشترک بدانیم. توان این تباین بسته به این ادعاست که خود همگرایی در نظر علمی نباید بر اساس عوامل روانشناختی و فرهنگی تبیین شود. ما پیش از این دیدیم که با این تأمل که خود علم به همان اندازه محصول تاریخ و فرهنگ بشری است که هر فعالیت دیگری، در مورد آن ادعا تردید عمومی پدید آمده است. نظریه علمی در

1. divergence

مقاطع تاریخی خاص تغییر کرده، گاهی هم تغییر آن چشمگیر بوده است و هیچ تضمینی وجود ندارد که دوباره به طور ریشه‌ای تغییر نکند. چرا نگاه علمی به جهان را کمتر از هر نگاه دیگری تنگ‌نظر و مشروط به تاریخ باید دانست؟

پاسخ این باید باشد که روش علمی، وسیله‌ای است برای بسط معرفت علمی فعلی ما که کاملاً ممکن است مشروط به تاریخ باشد، به نحوی که به طور پیشرونده آنچه را در نگاه روزمره ما به عالم به نحو غیر قابل قبولی ذهنی است، حذف می‌کند. آیا تصور کنونی ما از روش علمی با این ادعا وفق می‌دهد؟

### نظریه و مشاهده

آن تصویر از پیشرفت علمی که هم اکنون طرح کلی‌اش را آوردیم، تصویر بیش از حد ساده‌ای از رابطه میان نظریه و مشاهده است. این تصویر نقش مشاهده را در گزینش نظریات علمی بزرگتر و نقش عوامل دیگر را کمتر در نظر می‌گیرد. اکنون عموماً پذیرفته شده که داده‌ها، هیچ نظریه‌ای و از جمله نظریات علمی را متعین نمی‌کنند. یعنی برای هر مجموعه‌ای از داده‌ها، بی‌نهایت نظریه وجود دارد که آن داده‌ها را تبیین می‌کنند. نجوم نمونه‌ای از این معناست. پیش از کپرنیک حرکات ستاره‌ها و سیاره‌ها را نسبت به هم با این نظریه تبیین می‌کردند که زمین ساکن است و سیاره‌ها و ستاره‌ها با سرعت ثابت به دور آن می‌چرخند. اما گاهی به نظر می‌رسید که سیاره‌ها در مدار حرکت آسمانی خود، گاهی سریعتر و گاهی کندتر حرکت می‌کنند و حتی به ظاهر به مدت کوتاهی به عقب می‌روند. این عقب‌گردها و تغییرات در سرعت با این فرض تبیین می‌شد که سیارات علاوه بر حرکت در مدار اساساً مستدیر، در مدارات مستدیر کوچکتری (که فلکهای تدویر<sup>۱</sup> خوانده می‌شوند) هم که در همان مدار مستدیر کلی واقعند، حرکت می‌کنند. حرکت آنها آنچنانکه از روی زمین مشاهده می‌شد، محصول بیش از یک حرکت مستدیر بود و

1. epi-cycles

در نتیجه این نظریه با داده‌های مشاهده‌ای هماهنگ می‌شد و آنها را تبیین می‌کرد. پس از کپرنیک، نظریه مرجّح، خورشید را نقطه ثابت می‌دانست که سیارات از جمله زمین در مدارهای بیضوی به دور آن می‌چرخند. چون هر دو نظریه با آنچه ما به هنگام نگاه کردن به آسمان می‌بینیم هماهنگ است، هیچ آزمون مشاهده‌ای وجود ندارد که قطعاً متعین کند کدام یک صحیح است. به دلایل ما برای ترجیح خورشید مرکزی که کپرنیک و دیگران پیشنهاد کردند باید در جای دیگر پرداخته شود.

در حقیقت برای تعیین اینکه کدام یک از دو نظریه‌ای که با داده‌های مشاهده‌ای هماهنگ است، بهترین تبیین آن داده‌هاست، چند ملاک وجود دارد. یک نظریه بر دیگری ترجیح داده خواهد شد اگر با دیگر باورها و نظریات ما بهتر هماهنگ باشد؛ اگر تبیین معقولتر و خرسندکننده‌تری برای آن داده‌ها به دست دهد؛ اگر ساده‌تر باشد و اگر سلسله وسیعتری از پدیده‌ها را تبیین کند. اما هم انتخاب این ملاکها و هم نحوه به کارگیری آنها برای گزینش نظریه مطلوب، ممکن است تحت سیطره ملاحظاتی باشد که تنها برای موجوداتی همچون ما مطمح نظر باشد، یعنی با نحوه خاص ساماندهی تجارب و ادراک ما از جهان.

اول، ممکن است بپرسیم که آیا انتخاب این مجموعه ملاک خاص، مرجعی بیش و فراتر از این واقعیت دارند که ما آنها را طبیعی و جالب توجه می‌یابیم. برای مثال، سادگی یک نظریه به عنوان راهنمای صدقش دانسته می‌شود؛ اما برای دفاع از ارتباط آنها چه می‌توانیم پیش نهیم، جز این واقعیت که ما این دو را مرتبط می‌دانیم؟ دوّم، حتی اگر این مجموعه خاص از کیفیات مطلوب یک نظریه را بپذیریم، آنها وجوهی انتزاعی‌اند که پیش از اعمالشان برای انتخابهای خاص، نیازمند تفسیری قابل توجهند. آنچه در یک نظریه سادگی به حساب می‌آید، به باورهای دیگری که داریم وابسته است، در نتیجه نظریه‌ای که با توجه به یک پس‌زمینه، از نظریه رقیبش ساده‌تر به نظر می‌رسد، وقتی در زمینه دیگری ملاحظه می‌شود، ممکن است پیچیده‌تر به نظر آید. حتی آنجا که راجع به اینکه کدام وجوه

در تعیین سادگی یک نظریه مدخلیت دارند، توافق وجود دارد، آنگاه که وجوه مختلف در مورد سادگی یا پیچیدگی نظریه یکسان سخن نمی‌گویند، ممکن است هیچ روش روشنی برای تعیین اینکه کدام نظریه در مجموع ساده‌ترین است وجود نداشته باشد. بنابراین نجوم پیش از کپرنیک ممکن است ساده‌تر از نجوم ما دانسته شود، از این جهت که حرکت مستدیر ساده‌تر از حرکت بیضوی است. به همین میزان نگرش کنونی ما ممکن است ساده‌تر دانسته شود، از این جهت که لازم نمی‌آورد به شیوه رُکوک<sup>۱</sup> تزئین افراطی فلکهای تدویر درون فلکهای تدویر به کار رود.

سوم، حتی اگر بتوانیم تصمیم بگیریم که کدام نظریه ساده‌ترین است، مسأله رسیدن به حکم نهایی، آنگاه که نشانگرهای متعارض وجود دارند، دوباره پدیدار می‌شود، چون باید تصمیم بگیریم که کدام نظریه در مجموع بهترین نظریه است. با فرض اینکه چند ملاک مستقل از هم برای گزینش نظریه وجود دارد که ممکن است یکسان سخن نگویند، به نظر می‌رسد در چنین مواردی هیچ روش کاملاً قاطعی برای سنجش این ملاکها نسبت به هم وجود ندارد که مشخص کند کدام نظریه به نسبت نظریات دیگر، موفقترین است. ملاکها انتخاب نظریه مرجح را در هر مرحله کاملاً متعین نمی‌سازند.

به طور خلاصه از تباین ادعایی میان تفکر علمی و اخلاقی، به سختی می‌توان دفاع کرد. مستشکل می‌گوید که ما از مبانی مختلف به عنوان دلیل ترجیح یک نظریه علمی بر دیگری استفاده می‌کنیم، اما اینکه ما آنها را دلایل خوبی می‌دانیم، ممکن است به عوامل خاص دیدگاه انسانی وابسته باشد. عواملی که از آن عواملی که فرض می‌شود مانع گزارش تأمل اخلاقی درباره جهان واقعی‌اند، کمتر ذهنی نیستند. این نتیجه، هر ادعایی را که در علم راهی عینی یافته تا جهان واقعی، به معنای ادراک مطلق، را تبیین کند به تردید قابل توجهی می‌افکند.

تردید راجع به توانایی علم برای کسب ادراک مطلق از واقعیت، این ادعا را

هم تضعیف می‌کند که بهترین تبیین همگرایی نظریات در علم و اخلاق متفاوت است. با وجود از میان رفتن این تفاوت ادعایی، هنوز با مسأله ناگشوده‌ای مواجهیم. اگر ادراک مطلق از واقعیت دست نیافتنی است، آیا باید فکر کنیم که همگرایی در نظرهای علمی و اخلاقی را با فرض نزدیکتر شدن به برداشت درست از جهان، می‌توان توضیح داد؟ یا هیچ یک از همگرایها را به این طریق نمی‌توان تبیین کرد؟ پاسخ وابسته است به اینکه توضیحی معقول از آنچه واقعی است، غیر از توضیحی که ادراک مطلق ارائه می‌کند، بتوانیم بیابیم. من در ۵-۵ به این سؤال باز می‌گردم، پس از آنکه مشکلات دیگری را که ادراک مطلق را در بر گرفته، ملاحظه کردیم.

### ۳-۵ ادراک حسی و واقعیت

سخن گفتن از زدودن آن جوهری از تجربه ما که بدرستی از چگونگی جهان حکایت نمی‌کنند، چنین القاء می‌کند که در پایان این فرآیند، قسمتی اساسی از آن تجربه سالم خواهد ماند. اما کاملاً محتمل است که این القاء گمراه‌کننده باشد، زیرا برداشت فیزیک فعلی از جهان آشکارا با تصویر روزمره ما بسیار متفاوت است، چنانکه درست‌تر آن است که بگوییم تمام جوانب تجربه ما عملاً به مقام ظاهر صرف تنزل خواهند یافت. در حالی که فیزیک در برداشتش برای کیفیات اولیه نظیر امتداد و سختی جایی دارد، توصیفش از یک شیء سخت و ممتد تقریباً هیچ شباهتی به توصیف روزمره ندارد. این پیشنهاد متواضعانه که باید آنچه را باعث پوشیده شدن چهره روشن واقعیت با رنگها و زرق و برقها شده، حذف کنیم، به این پیشنهاد ریشه‌ای‌تر بدل شده که ممکن است ما اصلاً چهره واقعیت را ندیده باشیم. این پیشنهاد دشواریهای آشکاری برای همه برداشتها از ادراک حسی پدید می‌آورد، اگر آنچه به هنگام احساس شیئی درک می‌کنیم، چنان با تصویری که علم از سرشت آنها به ما می‌دهد، متفاوت باشد آنگاه یک سؤال جدی باید پدید بیاید، آیا ما هیچ‌گاه آنچه را وجود دارد، واقعاً حس کرده‌ایم. تجربه یک شخص ممکن است دچار اندکی اعوجاج باشد و با وجود این به اندازه کافی دقیق باشد تا این

سخن او معقول به نظر برسد که آنچه را واقعاً وجود دارد درک می‌کند، هر چند تا اندازه‌ای هم برخفا باشد. اما در این مورد، تفاوت میان برداشت علمی از جهان و برداشت معمولی ما چنان عظیم است که اصلاً معقول نیست فکر کنیم که حتی ادراک حسی معوجی از جهان واقعی داریم. بعلاوه، ناتوانی ما در ادراک حسی صحیح از جهان صرفاً محدودیتی اتفاقی ناشی از محدودیتهای قوای حسی ما نیست. هیچ چیزی ممکن نیست دیدن یا لمس کردن موجودی نظیر کوارک<sup>۱</sup> به حساب آید، موجودی که آن خصوصیت عجیب را دارد که فیزیکدانان آن را «جذابیت» می‌خوانند. نگرش علمی به جهان، یک نگرش ممکن به معنای تحت‌اللفظی کلمه نگرش نیست، بلکه ادراکی انتزاعی است.

تأکید واقع‌گرایان اخلاقی بر جدی گرفتن پدیدارشناسی اکنون فوریتی جدید می‌یابد. اگر این دو ادعای همزاد: واقعیت را همان ادراک مطلق باید دانست و اینکه علم راه رسیدن به آن ادراک است، به این نتیجه می‌انجامد که تجربه حسی ما از هیچ چیز آن گونه که واقعاً هست، حکایت نمی‌کند، آنگاه برای اختیار کردن چنان ادراکی از واقعیت، دلایل بسیار قوی لازم است. اگر برداشتی از واقعیت بتوانیم ارائه دهیم که برای برداشت علمی جایی بگذارد اما پدیدارشناسی را نجات دهد، آنگاه آن برداشت بر برداشتی که ادراک مطلق به دست می‌دهد، ترجیح دارد.

برخی فیلسوفان به این دلایل و دلایل مشابه پیشنهاد کرده‌اند که ما نباید فکر کنیم که ادراک روزمره و علمی رقیب هم هستند و بازنده به قلمرو ظاهر تنزل می‌کند، بلکه باید این دو برداشت، توصیفات مکمل از جهان دانسته شوند که از دو دیدگاه مختلف بیان شده‌اند. هیچ یک از این دو بهتر یا دقیقتر از دیگری نیست؛ آنها مقاصد مختلفی را برمی‌آورند و نقشهای متفاوتی دارند. تنها از درون منظری خاص است که می‌توانیم بپرسیم چه چیزی واقعاً وجود دارد و پاسخ با چهارچوب همان منظر خاص معلوم خواهد شد. کوشش نابجا برای بالاتر بردن یک منظر و بر

---

1. quark

موضعی برتر نشانیدن آن، موجب پدید آمدن این مسائل شده است. عالم هنر مورد مشابهی است که به نظر می‌رسد می‌توانیم قبول کنیم در آنجا دو توصیف به طور ریشه‌ای با هم متفاوتند بی‌آنکه فکر کنیم رقیب همنند. از یک سو می‌توان تابلویی را بر اساس عمق صحنه ترسیم شده، کیفیت نور، حرکت شکلها و غیره توصیف کرد. از سوی دیگر می‌توان آن را به عنوان بومی با فلان طول و عرض که رنگ روغن با فلان دانه‌های رنگی با حداکثر عمق مثلاً یک اینچ بر روی آن قرار گرفته توصیف کرد. هیچ قسمتی از بوم یا رنگ به هیچ وجه در حرکت نیستند. هر دو توصیف به یک اندازه، معتبرند و هر یک را به عنوان پاسخی معقول به سؤال «این نقاشی چگونه است؟» در دو زمینه مختلف می‌توان ارائه کرد. در یک زمینه مثلاً در کلاس نقد هنری اولین پاسخ مناسب است و دومی مناسب نیست و بالعکس. لازم نیست تصور شود که یکی از دو پاسخ به سؤال بنا به فرض بی‌منظر «این نقاشی واقعاً چگونه است؟» صحیح‌تر است. زیرا تباین میان ظاهر و واقعیت، تنها از منظری خاص معنای محصلی دارد. بر اساس این برداشت، اگر صرفاً به این دلیل که ارزشها در تبیین علمی جهان نمی‌آیند نتیجه بگیریم که آنها غیر واقعی‌اند، به همان اندازه نابخردانه است که بکشیم با اندازه‌گیری ضخامت رنگ‌دانه‌ها اثبات کنیم که آن نقاشی عمق زیادی ندارد.

البته مدافعان ادراک مطلق، این موضع بی‌تردید کثرت‌گرا را باید رد کنند. در نزد آنان یک منظر برتر وجود دارد که ما تنها از آن منظر می‌توانیم به چیستی واقعی اشیاء پی ببریم. چنانکه دیدیم راه ما برای رسیدن به آن منظر، یعنی درک جهان آنچنانکه فی‌نفسه هست، این بود که هر جزء وابسته به ساخت روانشناختی ویژه ناظران خاص را استثناء کنیم. اما چه چیزی به این درک، مرجعیت مفروضش را می‌دهد؟

هدف، رسیدن به برداشتی از جهان است که برای همه ناظران دست‌یافتنی باشد. با کنارگذاشتن هر دیدگاهی که حاوی جوانب نامعقول برای ناظران بیرونی است، امید رسیدن به توافق در مورد اجزاء باقیمانده را می‌افزاییم. اما صرف‌اجماع

احتمالی، این ادعا را موجه نمی‌سازد که تنها آن چیزی می‌تواند واقعی به حساب آید که از درون آن درک قابل تصور باشد. ما صرفاً به این دلیل که ناظران بسیار متفاوت با اموری که در این درک نیامد، نمی‌توانند موافقت کنند نمی‌توانیم تنزل مقام این امور را به امور ظاهری توجیه کنیم. برابر دانستن آنچه واقعی است با آنچه همگان می‌توانند بپذیرند، غفلت از این امکان است که شاید حقایقی وجود داشته باشند که از یک منظر به دست می‌آیند اما از منظری دیگر به دست نمی‌آیند.

زیربنای این دعوی که ادراک جهان آن گونه که فی‌نفسه هست، توصیفی جامع از واقعیت را به دست می‌دهد، این ادعاست که آن ادراک، منظرهای دیگر را در بر می‌گیرد و تبیین می‌کند. در ۲-۴ دیدیم که سائق ادراک مطلق، تعمیم این فرایند است که از درون یک منظر می‌توان خطاهای منظر ناقصتر را شناسایی، اصلاح و تبیین کرد. ادراک جهان آن گونه که فی‌نفسه هست، تنها به شرطی می‌تواند ادعای ادراک مطلق باشد که بتواند وجود ادراکهای رقیب را به نحوی تبیین کند که برتری‌اش را نسبت به آنها اثبات کند. این کار با نشان دادن موارد گمراه‌کننده یا خطا آلود در ادراکهای دیگر و تبیین اینکه از دیدگاه خودش چرا آن خطاها رخ داده‌اند صورت می‌گیرد. پس نشان داده می‌شود که هر درک دیگری از هر دیدگاهی تنگ‌نظرانه است، و تنها دیدگاه خودش مطلق است. این ادعا که تصور جهان آن گونه که فی‌نفسه هست، منظری برتر است، زیرا که ما از آن دیدگاه آنچه را که واقعی است می‌توانیم دریابیم، وابسته است به کسب پیروزی در کوشش برای تبیین اینکه چگونه منظرهای دیگر، نگرشی گمراه‌کننده از جهان ارائه می‌کنند.

#### ۴-۵ تبیین و فرافکنی

علم برای تبیین زیربناهای فیزیکی ادراک حسی رنگ، از نظریه‌ای برای درباره‌ی ماهیت نور، اینکه اشیاء چگونه نور را جذب می‌کنند یا باز می‌تابانند و ساختار دستگاه بینایی ما استفاده می‌کند. ما طبیعتاً ممکن است فرض کنیم که کار علم بینایی رنگ این است که تبیین کند چگونه اشیاء که در واقع رنگهای گوناگون دارند،

این گونه به نظر می‌رسند. اما آنچه در این تبیین، آن گونه که مدافعان [نظریه] ادراک مطلق فکر می‌کنند، در خور توجه است این است که چرایی رنگین بودن اشیاء تبیین نمی‌شود، بلکه انکار رنگین بودن آنها تبیین می‌شود. این فکر که چیزی واقعاً رنگی است در ادراک مطلق جایی نخواهد داشت - «تصویر علمی حاکی از واقعیت است به طوری که کیفیات ثانویه، آن گونه که به ادراک حسی در می‌آیند، ظواهر محسوب می‌شوند» (ویلیامز، ۱۹۷۸، ص ۲۴۵). این تبیین پیشنهادی دقیقاً چگونه عمل می‌کند؟

شیوه کلی این است که تجربه ما از خصوصیات ذهنی نظیر رنگ، به این صورت تبیین شود که آنها فرافکنی پاسخهای ذهنی ما به واقعیتی عینی‌اند. اولین نکته قابل توجه این است که برداشت علمی هیچ‌گاه نمی‌تواند تبیین کند که چرا تجربه ما از رنگ، این ویژگی را دارد که دارد. در این داستان که امواج نور به شبکیه می‌خورند و استوانه‌ها و مخروطها را تحریک می‌کنند و اینها تکانه‌های الکتریکی را به عصب بینایی می‌فرستند، هیچ چیز نمی‌تواند تبیین کند که چرا چمن سبز یا خون قرمز دیده می‌شود. بنابراین برای تبیین سرشت پاسخهای ذهنی ما هیچ کوششی صورت نمی‌گیرد.

دومین نکته و شاید ویرانگرتر این است که روشن نیست تبیین پیشنهادی برای چرایی (به غلط) یکی شمردن پاسخهای ذهنی با خصوصیتی از جهان واقعی، چه مسیری را طی می‌کند. (بنگرید به مک داول، ۱۹۸۳، ص ۹-۱۲). آنچه به ما ارائه می‌شود یک سلسله استعاره است: فرافکنی آن پاسخها به جهان، عینی کردن آنها، «آن اشیاء را با رنگهایی که از احساسی درونی اخذ کرده زرق و برق می‌دهد و رنگ می‌زند». اما این استعاره‌ها هیچ‌گاه نقد نمی‌شوند. چگونه پاسخی ذهنی به جهان فرافکنده می‌شود و آنگاه گویی که خصوصیتی عینی است از جهان برخوردار می‌شود؟ اگر بناست که ادراک مطلق نقش تبیین‌کننده را ایفا کند، باید به ما منظری بدهد که از آن منظر رنگها و خصوصیات ذهنی دیگر، همچنان بتوانند در تجربه ما جایی داشته باشند، اما اکنون آشکار شد که [اینها] خصوصیات اشیاء نیستند، بلکه صرفاً پاسخهایی ذهنی‌اند. اما چگونه می‌تواند چنین منظری ارائه دهد؟

در مورد رنگها، مدلی از ادراک حسی وجود دارد که به نظر می‌رسد تصویر بایسته را ارائه می‌کند. بر اساس این مدل متعلق بلاواسطه ادراک حسی، شیء فیزیکی نیست، بلکه حکایتی ذهنی از شیء است. در بیشتر مواقع این حکایات با چیزی از جهان خارجی مطابقتند، اما گاهی هم مطابق نیستند مثل وقتی که کسی دچار توهم شده است. وقتی همه چیز بر وفق مراد است، حالات ادراک حسی ما با امور آن گونه که هستند، شباهت دارند. در وضعیت عادی، ما هر جنبه از حالات ادراک حسی خود را شبیه یک ویژگی از اشیاء می‌دانیم. اشیاء چنان به ما نموده می‌شوند که شکل، اندازه و رنگ دارند و ما طبیعتاً فکر می‌کنیم که اشیاء تمام این خصوصیات را واجدند، ما محتوای حالات ادراک حسی خود را به جهان فرا می‌افکنیم و فرض می‌کنیم که آنچه در جهان بیرونی است به آنچه ما حس می‌کنیم شبیه است. اگر ما بر اساس مفاهیم پیشنهاد شده در ادراک مطلق درباره واقعیت فکر کنیم، ممکن است به این باور برسیم که سرانجام، تجربه ما از کیفیات ثانویه شبیه هیچ چیز در اشیاء نیست. رأی ابتدایی ما که سبز بودن چمن شبیه ادراک حسی ما از آن است، قابل فهم می‌شود، اما اشتباه است. بر اساس این برداشت چیزی واقعاً وجود دارد که سبز است، اما این چیز، حالت ادراک حسی است نه چمن. همچنین تبیینی وجود دارد که از اینکه ما چگونه به این باور خطا می‌رسیم که سبزی هم خصوصیتی از چمن است.

به این مدل ممکن است دو ایراد وارد شود. اول، فیلسوفان بسیاری معتقدند که این مدل بر نگرشی اشتباه از ادراک حسی مبتنی است، زیرا به جای آنکه بپذیرد ما [می‌توانیم] ادراک حسی مستقیم از جهان داشته باشیم میان ما و جهان حکایات حسی را وارد می‌کند. دوم، ممکن است پرسیم که چطور می‌شود تجربه ادراک حسی یا هر حالت آگاهانه دیگر؛ در برداشت از جهان آن گونه که فی‌نفسه هست، بیاید، زیرا بناست در آن برداشت فقط از مفاهیم علوم فیزیکی استفاده شود. (این اشکال فیزیک‌گرایی افراطی بود که در ۷-۳ مطرح شد.) دیدیم مخلوقاتی که فاقد بینایی رنگ به شکل ما هستند، از مفهوم سبز بودن هیچ دریافتی نمی‌توانند داشته

باشند. بنابراین به نظر می‌رسد که در برداشتی عینی از جهان، ذکری از سبز بودن چیزی نباید به میان بیاید، چه آن چیز شیئی فیزیکی باشد، چه ادراکی حسی. در نتیجه اگر ادراک مطلق را اختیار کنیم، برداشت فرافکن‌گرا از چگونگی رنگی دانستن اشیاء نباید برای ما روشن باشد. زیرا مواد لازم برای ساختن چنین برداشتی، از ما دریغ شده است.

آن قضیه هر گونه که می‌خواهد باشد، هنگامی که از ادراک حسی کیفیات ثانویه به تجربه ارزش رو می‌کنیم، حتی طرحی کلی از یک مدل معقول فرافکنی به ما ارائه نمی‌شود. دیدیم که عنصر ناشناختی در تجربه اخلاقی گوناگون ذکر شده، احساس، عاطفه یا میل. هر یک از این روایتها که معقولترین روایت باشد، این اندیشه که بتوانیم فرض کنیم احساس یا میل، خصوصیتی از یک شیء باشد، هیچ معنای محصلی نمی‌تواند داشته باشد. چون حالات ادراک حسی حاکی از چگونگی جهان دانسته می‌شوند، به این فکر که کسی ممکن است خصوصیتی را به شیء ادراک شده نسبت دهد که در واقع صرفاً خصوصیتی از حالت حکایتی بود محتوایی می‌توان داد. اما بر اساس برداشت ناشناخت‌گرایان، امیال و احساسات حالات حکایتی نیستند و تصور اینکه چگونه به غلط حالات حکایتی پنداشته می‌شوند دشوار است. هیچ داستانی به ما نمی‌گوید که فرافکنی چگونه اتفاق می‌افتد، بلکه صرفاً ادعا می‌شود که باید به نحوی از انحاء چنین اتفاقی بیفتد.

ما پیش از این دیدیم که دلایلی قوی برای ردّ این ادعا وجود دارد که علم راهی است برای کشف واقعیت که از هر گونه آلودگی به آنچه ممکن است ویژگی انسان دانسته شود، کاملاً مبرا است. هم اکنون دیدیم که چنین ادراکی از جهان فی‌نفسه، نمی‌تواند ادعای ادراک مطلق را به کرسی بنشانند، زیرا نمی‌تواند تبیین کند که چگونه تجربه رنگها و ارزش در جهانی که در واقع حاوی آنها نیست امکانپذیر است. نتیجه این باید باشد که نشان داده نشد ادراک علمی، چیزی بیش از یک ادراک از جهان در میان ادراکهای دیگر است، که به هیچ وجه این ادعای خاص را ندارد که توصیفی جامع از واقعیت است.

## ۵-۵ واقعیت مستقل از ذهن

واقع‌گرایان اخلاقی فکر می‌کنند که ارزشهای اخلاقی در جهان خارج مستقل از تجربه ما از آنها موجودند و منتظر مواجه شدن ما با آنها. این بیان هر چند با اصطلاحاتی مبهم، نه تنها آنچه را که موضع یک واقع‌گرا درباره تجربه اخلاقی است در خود دارد، بلکه کلی‌تر از آن، چستی موضع واقع‌گرا درباره هر جنبه از تجربه را نیز دارد. جهان واقعی از آن چیزی است که به هر حال موجود است و از هر چیزی که ما از قضا درباره‌اش معتقدیم مستقل دانسته می‌شود. این جهان معیار مستقلی را معین می‌کند که اگر بناست باورهای ما صادق باشند باید مطابق با این معیار باشند. آنچه واقعی است، از اذهان ما مستقل است.

فهم واقع‌گرایان اخلاقی از مفهوم استقلال از ذهن چیست؟ یک پیشنهاد ساده این است که باید بکوشیم تا تصور کنیم که اگر جهان هیچ ذهنی در خود نداشت، چگونه بود. این پیشنهاد از دو جهت مفید نیست. اول، بتنهایی برداشتی روشن از آنچه در این تصویر باید و نباید گنجانده شود ارائه نمی‌کند. آنچه شما فکر می‌کنید در جهان بدون اذهان باقی خواهد ماند، خود متکی است به فکر شما که کدام جنبه‌ها از تجربه‌تان آنچه را که واقعی است، می‌نمایاند. در نتیجه این پیشنهاد که ما چنین تصویری را بسازیم آزمونی برای آنچه واقعی است نمی‌تواند باشد، زیرا این تصویر کامل نمی‌شود مگر آنکه ما از قبل وسیله‌ای برای دانستن آنچه واقعی است، داشته باشیم. دوم، چنین آزمونی بویژه در مورد واقع‌گرایی اخلاقی مفید نخواهد بود، چون انسانها و افعالشان هستند که حاملان خصوصیات اخلاقی اند. در تصور جهان بدون اذهان، و بنابراین بدون انسانها، یقیناً جهانی را بدون خصوصیات اخلاقی تصور خواهیم کرد. اما این امر، ابطال سریع واقع‌گرایی اخلاقی را در پی ندارد، زیرا دلیل فقدان خصوصیات اخلاقی این است که تنها چیزهایی را حذف کرده‌ایم که آن خصوصیات را می‌توانستند داشته باشند.

ادراک مطلق می‌کوشد معنای بهتری از چستی استقلال از ذهن به دست دهد، نه با این پیشنهاد که جهانی بدون انسانها را تصور کنیم، بلکه با زدودن هر

جزئی از تجربه ما از جهان که وجودش به نحوه خاص شناخت یا ادراک حسی ما وابسته است. این معنا، تفسیری بسیار قوی از ملاک مستقل بودن از ذهن است. هر فکر یا تجربه‌ای که تنها برای مخلوقاتی با ساخت ذهنی ما قابل دستیابی است، فکر یا تجربه از امور واقعی نمی‌تواند باشد. مشکلاتی که گریبانگیر ادراک مطلق از واقعیت است، این سؤال را مطرح می‌کند که آیا ادراکی آسانتر از استقلال از ذهن، برداشتی کارا از آنچه واقعی است می‌تواند به ما بدهد، برداشتی که با واقع‌گرایی اخلاقی بسازد.

اگر ما ادراک مطلق را رد کنیم و برای خصوصیات ذهنی نظیر رنگ، در جهان واقعی جایی قائل شویم، آنگاه لازم است در برداشتمان از نقشی که ادراک حسی خاص ما در ادراک حسی رنگ ایفا می‌کند، تجدید نظر کنیم. در تصویری که ادراک مطلق ارائه می‌کند، رنگها محصول ادراک حسی خاص ما دانسته می‌شوند. نگرش بدیلی که اکنون پیش روی ماست این است که ادراک حسی خاص ما رنگها را نمی‌آفریند، بلکه ما را قادر می‌سازد آنها را ببینیم. آنها را باید خصوصیات واقعی بدانیم، اما خصوصیتی که تنها موجوداتی می‌توانند آنها را ادراک یا حتی تصور کنند که تجربه ادراک حسی خاص داشته باشند.

به همین قیاس، خصوصیات اخلاقی را نباید آفریده احساسات ما دانست، بلکه باید آنها را خصوصیتی واقعی دانست که تنها موجوداتی قادرند آنها را تجربه کنند که شبکه پاسخهای عاطفی مشابهی با ما داشته باشند. با این نگرش، ناشناخت‌گرایان حق داشتند که تأکید کنند جنبه احساسی سرشت ما نقشی قاطع در تجربه اخلاقی ایفا می‌کند، اما آن نقش را درست توصیف نکردند. داشتن یک سلسله پاسخهای عاطفی، در حقیقت پیش‌شرط داشتن هر تجربه اخلاقی یا حتی فهمیدن آن است. اما این امر آگاهی ما را از خصوصیات اخلاقی کمتر شناختی نمی‌سازد. ما می‌توانیم قبول کنیم که در تجربه اخلاقی بدرستی نسبت به واقعیتی اخلاقی حساسیم، در همان حال می‌پذیریم و در واقع تأکید می‌کنیم که چنین حساسیتی تنها در کسانی وجود دارد که قالب دلمشغولیهایشان شبیه ما باشد.

بنابراین ما می‌توانیم تشخیص دهیم که مثلاً محافظت بیش از حد پدری از پسر نوجوانش مطلوب نیست، زیرا خوارکننده است و حس اعتماد به نفس را در او تضعیف می‌کند. اما کسی که یک سلسله تجربه عاطفی مشترک با ما ندارد، نخواهد توانست احساسات آن پسر را دریابد و در نتیجه نادرستی آن‌گونه رفتار را تشخیص نخواهد داد یا حتی هیچ فهمی از چگونگی نادرستی آن نخواهد داشت.

چه فهمی از استقلال از ذهن برای واقع‌گرایان اخلاقی باقی می‌ماند؟ ما هنوز می‌توانیم فکر کنیم که اشیاء و خصوصیاتشان مستقل از آگاهی ما از آنها وجود دارند، یک شیء یا خصوصیت واقعی برای موجود بودن، لازم نیست به حس یا فکر درآید. ممکن است زمانی پیش آید که هیچ کس به شیئی خاص نگاه نکند، اما ما فکر می‌کنیم که آن شیء با خصوصیاتش وجود دارد، چه کسی به آن نگاه بکند چه نکند. توهم یا تصویری [در ذهن] داشتن پس از نگرستن به چیزی تجربه چیزی واقعی دانسته نمی‌شود، دقیقاً به این دلیل که ما فکر می‌کنیم محتوای تجربه، مستقل از تجربه وجود ندارد. بر اساس این ملاک، کیفیات ثانویه مثل کیفیات اولیه واقعی می‌شوند. ما فکر می‌کنیم که برگهای درخت رنگ دارند، چه کسی به آنها بنگرد چه ننگرد؛ درختی که در جایی غیر مسکونی فرو می‌افتد صدایی تولید می‌کند. واقع‌گرایان اخلاقی استدلال کرده‌اند که به همین قیاس ما ارزش را چنین درمی‌یابیم که چیزی در جهان خارج موجود است که منتظر مواجه شدن ما با آن است؛ کیفیت اخلاقی افعال به تشخیص هیچ کس متکی نیست. اگر ما دریابیم که فعلی نادرست است، فکر نمی‌کنیم که نادرستی آن تنها به دلیل پاسخ ماست. بر اساس این برداشت درباره واقعیات، واقع‌گرایان اخلاقی می‌توانند تمثیل خصوصیات اخلاقی را به کیفیات ثانویه بپذیرند، اما در مورد هر دو واقع‌گرا باشند. حتی اگر تنها از دیدگاه انسانی است که ما می‌توانیم از آنچه واقعی است سخن بگوییم، هنوز برای ما این امکان وجود دارد که همگرایی نظرهای محققان علم یا اخلاق را با این فرض تبیین کنیم که به چگونگی واقعی اشیاء نزدیکتر می‌شوند. البته لازم نیست تمام همگراییها بدین طریق تبیین شوند؛ آنجا که فکر

می‌کنیم گروهی از محققان از حقیقت فاصله گرفته‌اند، ممکن است توافق آنها را با امور جامعه شناختی یا روانشناختی توجیه کنیم، اما در برداشتی از واقعیت که در اینجا ارائه شد، هیچ چیزی بر این امید تردید نمی‌افکند که یک جهان مشترک انسانی وجود دارد و اینکه تحقیقات ما می‌تواند سرشت آن جهان را آشکار سازد. خلاصه سخن: آیا واقعیت را مستقل از ذهن باید بدانیم؟ پاسخ این سؤال وابسته است به اینکه موجود بودن چیزی مستقل از ذهن چگونه است. اگر برداشت ادراک مطلق از واقعیت را رد کنیم، آنگاه ممکن است بگوییم که واقعیت را مستقل از ادراک حسی باید دانست اما نه مستقل از ادراک. یعنی آنچه واقعی است را باید در جهان موجود دانست، چه ما تجربه‌اش بکنیم چه نکنیم و اینکه [این واقعیت] منتظر است تا ما با آن مواجه شویم. اما لازم نیست فکر کنیم که آنچه واقعی است مستقل از نحوه خاص ادراک ما از جهان است. ادراک ما از خصوصیات واقعی، ممکن است از عناصری سرچشمه گرفته باشد که تنها در دسترس مخلوقاتی با نحوه تجربه خاص ما هستند. با اختیار کردن برداشت ضعیفتری از مستقل بودن امور واقعی از ذهن، نسبت به آنچه که ادراک مطلق ارائه می‌کند، در ادراکمان از واقعیت می‌توانیم برای ارزش اخلاقی جایی بیابیم.

### مطالعه بیشتر

مک داوول (۱۹۸۳) مقاله‌ای سرنوشت‌ساز اما دشوار است که من در این فصل از آن بسیار استفاده کرده‌ام. او مکی (۱۹۷۷، فصل اول) را که منکر وجود ارزشهای عینی است نقد می‌کند، از این جهت که مفهومی از عینیت را به کار می‌برد که از ادراک مطلق از واقعیت اخذ می‌شود.

درباره ۲-۵. ویلیامز (۱۹۸۵، فصل هشتم) استدلال می‌کند که همگرایی نظرها در اخلاق، بدان گونه که همگرایی در علم تحت هدایت جهان است، تحت هدایت جهان نخواهد بود.

درباره ۳-۵. استراوسون (۱۹۷۹) استدلال می‌کند که برداشتهای روزمره و علمی

از جهان با هم قابل جمعند و اینکه هیچ ادعای ویژه‌ای که [خودش] برداشت صحیح است ندارد. دنسی (۱۹۸۵)، فصلهای دهم و یازدهم) نظریات عمده ادراک حسی را تشریح می‌کند.

دربارهٔ ۵-۵. این اندیشه که لازم نیست آنچه واقعی است از نحوه ادراک ما از جهان مستقل باشد به کانت برمی‌گردد. پاتنم (۱۹۸۱)، فصل سوم) درآمد عالی کوتاهی بر این زمینه دشوار است. من در فصل ۱۰ این سؤال را می‌کاوم که آیا می‌شود به راههای متکثر جهان را تصور کرد.

مک داول (۱۹۸۵) استدلال می‌کند که واقع‌گرایان می‌توانند بپذیرند که قرمزی و درستی از این جهت که خصوصیات واقعی اند شبیه به همنند و با وجود این مفاهیم آنها ذهنی است. دنسی (۱۹۸۶) موضع مک داول را نقد کرد که به حد کافی واقع‌گرا نیست و بلک برن (۱۹۸۵) [موضع مک داول] را نقد کرد که بیش از حد واقع‌گراست.

## وضعیت فعلی این مناقشه - گزارشی در این میان

### ۱-۶ شبه واقع‌گرایی و نظریه خطا

مناقشه میان واقع‌گرایان و ناشناخت‌گرایان درباره‌ی شأن خصوصیات اخلاقی، اساساً مجادله‌ای است بر سر اینکه کدام برداشت بهترین تبیین را برای تفکر و تجربه اخلاقی به دست می‌دهد. من در فصل دو، چهار چالش اولیه را در برابر ناشناخت‌گرایی نهادم، چهار مطلبی که اگر بناست دلیلی معقول برای خودش بیاید، با آنها باید دست و پنجه نرم کند. سه چالش نخست راجع به آن وجوهی از نظریه بود که با تفکر روزمره اخلاقی ما متعارض به نظر می‌رسید. ناشناخت‌گرایی ظاهراً منکر امکان حقیقت اخلاقی، توجیه اخلاقی و مشاهده اخلاقی است.

پاسخ اولیه به این چالشها، اختیار کردن نظریه خطا درباره‌ی اخلاق بود؛ یعنی پذیرفتن اینکه تأمل اخلاقی بسیاری از مسائل عرفی اخلاقی ما را بی‌مبنا می‌سازد و نشان می‌دهد که آنها بر مفروضات واقع‌گرایانه اشتباه مبتنی بوده‌اند. نظریه خطا، تفکر اخلاقی فعلی ما را تحلیل نمی‌کند، بلکه جانشین تصحیح شده‌ای را برای نحوه سخن گفتنی پیشنهاد می‌کند که معلوم شده مبانی خوبی ندارد. زیرا ما چنان سخن می‌گوییم و چنان می‌اندیشیم که گویی خصوصیات اخلاقی وجود دارند که می‌توان توصیفشان کرد، برای آنها دلیل آورد، به آنها معرفت یافت یا درباره آنها دچار اشتباه شد. اگر هیچ واقعیت اخلاقی وجود نداشته باشد، آیا از سخن گفتن و اندیشیدن موجود نباید دست برداریم؟ بنابراین نظریه خطا، تجدیدنظرطلبانه است نه توصیف‌کننده.

نظریه خطا تنها به عنوان آخرین راه چاره باید اختیار شود. واقع‌گرایان از این نکته در فصل ۳ بهره بردند و ادعا کردند که تنها نظریه آنان می‌تواند عرف اخلاقی فعلی ما را تبیین کند. بنابراین پذیرفتن اینکه تنها بر اساس واقع‌گرایی راجع به خصوصیات اخلاقی است که توجیه و حقیقت اخلاقی می‌توانند معنای محصلی بیابند، نهایتاً به نفع واقع‌گرایان اخلاقی است، زیرا کار ملال‌آور تبیین چگونگی مملو شدن تفکر اخلاقی ما از خطا را بردوش ناشناخت‌گرایان می‌گذارد.

راه نویدبخش‌تر برای ناشناخت‌گرایان این است که نشان دهند می‌توانند در نظریه‌شان جایی برای این مفاهیم بیابند. سایمون بلک برن (۱۹۸۴)، فصلهای پنجم و ششم) اخیراً چنین کوششهایی را طرح شبه واقع‌گرایی<sup>۱</sup> نامیده است؛ این کوششها نشان می‌دهند که چگونه وجوهی از تفکر اخلاقی ما را، که ظاهراً مؤید واقع‌گرایی اخلاقی است، می‌توان بر مبنای ناشناخت‌گرایی تبیین کرد. به نظر شبه واقع‌گرایان تفکر اخلاقی ما به خطا آلوده نیست. در واقع آن خطایی که ناشناخت‌گرایی از آن پرده برمی‌دارد در تفکر اخلاقی ما نیست، بلکه در نتیجه‌ای فلسفی است که وسوسه می‌شویم از آن بگیریم. زیرا ما به غلط فرض می‌کنیم که تنها یک وجودشناسی واقع‌گرا، عرف اخلاقی فعلی ما را می‌تواند تأیید کند. نظریه ناظر آرمانی را در اصل می‌توان نمونه‌ای از کوشش شبه واقع‌گرایانه برای برساختن روایتی از ناشناخت‌گرایی دانست که به آن لوازم تفکر اخلاقی ما که مردم را به [پذیرش] واقع‌گرایی وسوسه کرده، معنای محصلی می‌دهد.

وقتی این مناقشه شروع شد چنان به نظر می‌رسید که گویی واقع‌گرا بودن یا ناشناخت‌گرا بودن در نحوه تفکر فرد راجع به اخلاق تفاوتی عظیم می‌نهد. اگر طرح شبه واقع‌گرایی کاملاً موفق از آب درآید، دفاع از هر رویکردی به اخلاق یکسان است. این نظریات چنان به هم نزدیک می‌شوند که این سؤال جدی را مطرح می‌سازند: آیا دیگر هیچ تفاوت واقعی میان آنها وجود خواهد داشت یا نه؟ اگر هیچ

---

1. *quasi-realism*

چیزی راجع به ماهیت تجربه اخلاقی ما به پاسخ این سؤال که آیا واقعیت اخلاقی وجود دارد یا نه وابسته نیست، آیا چنین سؤالی هیچ محتوایی خواهد داشت؟ پیش از آنکه مجبور شویم به این سؤال دشوار پاسخ دهیم، لازم است متقاعد شویم که شبه‌واقع‌گرایی می‌تواند بار را به مقصد برساند. من در فصل ۱۲ به این مطلب بازمی‌گردم.

## ۲-۶. ناواقع‌گرایی درباره خصوصیات اخلاقی

چهارمین چالش در برابر ناشناخت‌گرایی، می‌خواست [این نگرش] برداشتی کلی راجع به تفکیک میان ظاهر و واقعیت ارائه دهد که تنزیل مقام خصوصیات اخلاقی را به طرف ظاهر تفکیک توجیه کند. ادراک مطلق کوشید تا چنین چهارچوب تبیینی گسترده‌ای را فراهم آورد که درون آن ناواقع‌گرایی درباره خصوصیات اخلاقی، در ناواقع‌گرایی کلی‌تر راجع به خصوصیات ذهنی جای بگیرد. شکست آشکار این طرح بلندپروازانه، ضربه محکمی به ناشناخت‌گرایی است، اما این ضرورتاً بدین معنا نیست که واقع‌گرایی اخلاقی به صورت خودکار برنده نهایی است. حتی اگر ناشناخت‌گرایی برداشتی کلی از چگونگی تفکیک میان ظاهر و واقعیت نداشته باشد، ممکن است هنوز بتواند استدلال کند که خصوصیات اخلاقی را نباید در تصویر ما از جهان گنجانند. گیلبرت هارمن (۱۹۷۷، فصل اول) برهان متینی آورده تا نشان دهد واقعیات اخلاقی و خصوصیات اخلاقی از نظر تبیینی زایدند - ما برای تبیین تجربه اخلاقی خودمان به فرض آنها نیازی نداریم.

دیدیم که ناشناخت‌گرایی ساده منکر امکان مشاهده اخلاقی است، خصوصیات اخلاقی در جهان وجود ندارند تا مشاهده شوند. هارمن با واقع‌گرایان موافق است که این ادعا با تجربه ما نمی‌سازد. با فرض اینکه مشاهده اخلاقی وجود داشته باشد این سؤال باقی می‌ماند: آیا ما وجود خصوصیات اخلاقی یا واقعیات اخلاقی را باید فرض کنیم تا بتوانیم چنین مشاهداتی را تبیین کنیم؟ طبق ادعای هارمن لازم نیست چنین فرضی داشته باشیم. او دو مورد مشاهده را با هم مقایسه

می‌کند: در مورد اول دانشمندی با دیدن رد بخار در محفظه ابر فکر می‌کند که پروتونی را دیده است؛ در مورد دوم من دسته‌ای از بچه‌ها را می‌بینم که روی گربه‌ای بنزین می‌ریزند و آن را آتش می‌زنند و من فکر می‌کنم که فعل نادرستی دیده‌ام. هارمن بر آن است که در مورد اول بهترین تبیین مشاهده دانشمند، فرض وجود واقعی پروتون است که از محفظه ابر عبور می‌کند، اما در مورد دوم لازم نیست وجود خصوصیت نادرست بودن را در آن فعل فرض کنیم تا بتوانیم آن مشاهده را تبیین کنیم.

تفاوت میان این دو مورد چیست؟ تفاوت این نیست که ناظر دوم تنها در صورتی فعل بچه‌ها را اخلاقاً نادرست می‌دید که با مجموعه مفروضاتی کامل راجع به اینکه چه چیزی اخلاقاً مقبول است و چه چیزی نیست، به آن موقعیت می‌نگریست. زیرا در مورد دانشمند هم همین امر صادق است. او ردّ بخار را به منزله گذر پروتون نمی‌دید مگر آنکه با مجموعه مفروضاتی کامل راجع به فیزیک هسته‌ای به محفظه ابر می‌نگریست. تمام مشاهدات نظریه بارند<sup>۱</sup>، ادراک حسی «محض» بدون لکه‌ای از تفسیر وجود ندارد. تفاوت در این است. ما برای تبیین اینکه چرا دانشمند پروتون را دید، نه تنها به نظریاتی که بر مشاهده‌اش تأثیر می‌گذارند باید ارجاع دهیم، بلکه این را هم باید فرض کنیم که پروتون واقعاً از محفظه ابر عبور کرد. اما برای تبیین مشاهده اخلاقی تنها وجود واقعیات غیر اخلاقی (راجع به اینکه بچه‌ها چه بر سر گربه آوردند) و نظریه اخلاقی ناظر، مجموعه روانشناختی که او در مشاهده به کار می‌برد، را باید فرض کنیم. ما به فرض وجود خصوصیات اخلاقی یا واقعیات اخلاقی نیازی نداریم.

برهان هارمن به ادراک مطلق متوسّل نمی‌شود تا میان ظاهر و واقعیت تفکیک نهد. تا آن اندازه که برهان او بُرد دارد، می‌تواند بپذیرد نظریاتی که ما در تمام مشاهداتمان به کار می‌بریم، ممکن است بازتاب ویژگیهای فهم انسانی از جهان

باشد. مدعای او صرفاً این است که بهترین تبیین مشاهده اخلاقی، فرض واقعیات اخلاقی را لازم نمی‌آورد. هارمن راجع به چگونگی تبیین مشاهده اخلاقی بر اساس مجموعه روانشناختی چیز زیادی به ما نمی‌گوید، اما می‌توانیم فرض کنیم که [تبیین او] شبیه تبیین‌های پیشنهادی نظریات ناشناخت‌گرا خواهد بود. هر ناظری در خودش نظریه‌ای اخلاقی حمل می‌کند که وقتی فکر می‌کند واقعیات غیر اخلاقی خاصی وجود دارند، به رفتاری خاص متمایل می‌شود. مثلاً در مورد گربه، نظریه اخلاقی ناظر او را متمایل خواهد ساخت که احساس نپسندیدن را تجربه کند، سخنانی بگوید به این مضمون که این رفتار نادرست است و چنین سخنانی را از جانب دیگران بپذیرد و شاید برای متوقف ساختن آنچه در حال روی دادن است قدمهایی بردارد.

این عدم تقارنی که میان مشاهده اخلاقی و علمی فرض می‌شود مبنای این ادعاست که در همان حال که ردّ بخار در محفظه ابر، شاهد مؤید نظریه‌ای خاص در فیزیک کوانتومی می‌تواند باشد، این مشاهده که آنچه آن بچه‌ها کردند، اخلاقاً نادرست بود، شاهد مؤید نگرش‌های اخلاقی ناظر نیست. مشاهده دانشمند مؤید نظریه‌اش است زیرا در تبیین چرایی وقوع آن مشاهده، نه تنها به میان آوردن واقعیات مربوط به حالت روانشناختی اش معقول است، بلکه این هم معقول است که یک واقعیت علمی به میان آورده شود: اینکه یک پروتون واقعاً از محفظه عبور کرد؛ در حالی که در تبیین مشاهده اخلاقی تنها لازم است حالت روانشناختی ناظر و وقوفش به واقعیات غیر اخلاقی خاص - مثلاً اینکه بچه‌ها گربه را آتش زدند - ذکر شود. بنابراین مشاهدات اخلاقی پشتوانه نظریات اخلاقی زیربنای آن مشاهدات نیستند.

### پاسخ واقع‌گرا

واقع‌گرایان پاسخ خواهند داد که جوانبی از مشاهده اخلاقی وجود دارد که برداشت هارمن نمی‌تواند آنها را تبیین کند اما واقع‌گرایی اخلاقی - این نگرش که بهترین تبیین

مشاهده اخلاقی، آگاهی از واقعیات اخلاقی است - می‌تواند آنها را تبیین کند. اول اینکه، چنانکه در ۴-۵ دیدیم در حالی که در تبیین بر اساس حالت روانشناختی می‌توان گرایش ناظر به داشتن برخی احساسات، انجام دادن برخی افعال و به زبان راندن برخی سخنان را توضیح داد، نمی‌توان تبیین کرد که چرا آن تجربه آن گونه به نظر او می‌آید. هیچ چیزی در برداشتی نظیر برداشت هارمن تبیین نمی‌کند که چرا او واکنش ذهنی‌اش را تجربه خصوصیتی در جهان خارج می‌داند. چون به نظر واقع‌گرایان جهان دقیقاً همان گونه است که تجربه او حکایت می‌کند، واقع‌گرایی از این جهت بهتر است. دوم اینکه، چنانکه در ۳-۳ دیدیم، چنین تبیینی باید قدرت مدعیات اخلاقی را امری وهمی بشمارد. در مدل هارمن برای این فکر که تشخیص الزامی اخلاقی، تبعیت ما را می‌طلبد، هیچ جایی وجود ندارد، زیرا نظرهای اخلاقی فاعل، تبیین‌کننده مشاهده است و در نتیجه مشاهده، هیچ اعتباری به آن نظرها نمی‌تواند بدهد.

سوم اینکه، مدل هارمن مقید است به موفقیت طرح جداسازی آگاهی به واقعیات غیر اخلاقی از واکنش احساسی به آن واقعیات. دریافتن عمل اخلاقی کسی، بر اساس مدلی نظیر مدل هارمن، یعنی پی بردن به اینکه کدام واقعیات غیر اخلاقی، واکنشهای مساعد اخلاقی و کدام واقعیات، واکنشهای نامساعد را برانگیخته‌اند. چنانکه در ۶-۳ دیدیم در مورد این ادراک از چیستی فهم عمل اخلاقی، تردیدهای بسیاری وجود دارد. برداشت هارمن پیچیدگی واکنشهای اخلاقی ما را نمی‌تواند تبیین کند. زمینه چهارمی که سبب می‌شود برداشت هارمن ناکافی به نظر برسد، مطلبی را مطرح می‌سازد که پیشتر به آن اشاره شد اما اکنون بحث کاملتری را می‌طلبد.

### تغییر باور

در طرح هارمن از امور، برای تغییر باور اخلاقی در اثر مشاهده جایی وجود ندارد. آنچه در ذهن دارم از این قرار است: کسی ممکن است به نظریه‌ای که می‌گوید فعلی

خاص درست (یا نادرست) است مقید باشد، اما در نتیجه تجربه موقعیتی، به این باور می‌رسد که حکم اخلاقی اولیه‌اش اشتباه بوده و بنابراین در پرتو تجربه‌اش، در نظریه اخلاقی‌اش تجدید نظر می‌کند. چون بنابر طرح هارمن هیچ مشاهده اخلاقی نمی‌تواند نگرشهای اخلاقی را تأیید یا تضعیف کند (زیرا خود مشاهده صرفاً محصول آن نگرشهاست)، چنین تغییر باورهایی نباید ممکن باشند. اما به نظر می‌رسد که چنین تغییر باورهایی نسبتاً واقع می‌شوند و دو مثال بعدی ممکن است این موضوع را روشن کنند.

فرض کنید که پیوس طلاق را نادرست می‌داند. در نتیجه تمام موارد طلاق را محکوم می‌کند. اکنون فرض کنید که زوجی به همسایگی او نقل مکان می‌کنند و او با آنها آشنا می‌شود و تمجیدشان می‌کند. پس از مدتی که از آشنایی آنها می‌گذرد می‌فهمد که آن دو از یکدیگر متنفرند و مرتب بگو مگو و زد و خورد دارند. ممکن است پیوس نتواند خود را متقاعد کند که روابط آنها اخلاقاً مقبول است و در نتیجه محکومیت مطلق طلاق را رد می‌کند. برای پیشگیری از اینکه گمان شود چنین مواردی تنها در تخیلات فیلسوفان اخلاق روی می‌دهد، مثال دوم من از توصیف یک استاد اخلاق پزشکی، سموئل گورویتز<sup>۱</sup> (۱۹۸۲، ص ۱۹۵-۱۹۶) است:

من روزی در کلاس، موردی فرضی را که مبتنی بر موارد واقعی بود، مطرح کردم. مسأله، درمان مبتلایان به اغماء بازگشت‌ناپذیر بود. بیمار کودکی خردسال است که به این بیماری درمان‌ناپذیر مبتلاست، هیچ حسی ندارد، با درمان طبّی می‌توان او را به مدتی مدید به همین صورت نگهداشت. اما اکنون به عفونتی درمان‌پذیر دچار شده که اگر درمان نشود به زندگی‌اش پایان خواهد بخشید. این نمونه‌ای متعارف از تمرین دانشجویان در دست و پنجه نرم کردن با مسائل اخلاق پزشکی است. چنانکه انتظار می‌رفت بحث در کلاس حول این محورها بود: حق حیات، آیا درست است ملاحظات مربوط به کیفیت زندگی را [در حفظ حیات کسی] به حساب آورد، چرا زندگی ارزشمند است، وظایف پزشکان چیست، آیا می‌توان با

1. Samuel Gorovitz

در نظر گرفتن «بهترین» پیامدها مسأله را حل کرد، آیا هزینه‌های زیاد نگهداری زندگی [این گونه افراد] ربطی به اصل موضوع دارد یا نه و غیره. بعضی از دانشجویان نمی‌دانستند چه باید کرد، اما بسیاری از آنها فکر می‌کردند کاملاً روشن است که چه باید کرد. البته آنها به دو گروه تقسیم شدند - آنها که فکر می‌کردند بدیهی است که زندگی کودک باید حفظ شود و آنها که فکر می‌کردند این کودک پیشین، اکنون بقایای نباتی یک انسان است و به محض اینکه شرایط مناسب باشد باید راحت شود ...

یک سال بعد این مورد فرضی تحقق یافت. پزشکی موردی واقعی را ارائه کرد که وضعیتش اساساً با مورد فرضی یکسان بود. بحث و مناقشه دوباره سرگرفت. سپس پزشک شرایط را مهیا کرد تا ما همه به بیمارستان برویم و بیمار را ببینیم. ما مدتی در اطاق کنفرانس به بحث پرداختیم تا بیمار را آوردند. او دختری تقریباً سه ساله بود، زیبا و بور، در خوابی عمیق بدون توجه به لوله‌هایی که او را به محیط اطرافش می‌پیوست. او بدون کمک تنفس می‌کرد و به هیچ چیز واکنش نشان نمی‌داد. او ماهها در همین حالت بود، وضعیتش به آرامی اما بی‌ترحم رو به وخامت می‌رفت و هیچ پزشکی امیدی به بهبودش نداشت. لحظاتی قبل، مناقشه‌ای پر شور جریان داشت و افراد بر موضعشان تأکید می‌کردند. اما اکنون کلاس آرام شده بود، حضور یک تراژدی، سکوت را بر آنها مستولی و استدلال‌هایشان را بی‌معنا کرده بود، اطمینانشان را زدوده و به هراسشان افکنده بود. آنان اشک در چشم و بهت زده چهره واقعیت بیرحم چاره‌ناپذیر را نظاره می‌کردند. آنها پس از این کم‌کم به مبارزه با واقعیت پرداختند و می‌پرسیدند نمی‌شود چنین و چنان کرد. اما هیچ مفری وجود نداشت، شواهد پزشکی قطعی بودند. همچنانکه واقعیت را می‌پذیرفتند، واقعیتی که وقتی با آن مواجه نشده بودند، چنان به آسانی در موردش بحث می‌کردند، احساس یقین در آنها بسیار ضعیف می‌شد. آنان که به نفع محاسبه پیامدگرایانه خشک، و قطع درمان استدلال می‌کردند، تحت تأثیر چهره انسانی، زیبایی و آرامش ظاهری کودک خواب قرار گرفتند. یکی از دانشجویان گفت که دیگر هرگز هیچ بیماری را نبات نخواهد خواند و اینکه هر چند به نفع قطع درمان استدلال کرده بود، اینک نمی‌داند که کار درست چیست. اما دانشجوی دیگری که به نفع ادامه درمان استدلال کرده بود، مغلوب

درمان‌ناپذیری‌ای شده بود که چنان به اکراه آن را پذیرفته بود. او توضیح داد که همیشه به زندگی حرمت می‌نهاد اما این زندگی برای همه اطرافیان چنان بی‌مایه، محدود و عمیقاً دردناک است که او هم دیگر یقین ندارد که چه باید کرد. بحث در جلسه بعد کلاس آشکار ساخت که تعدادی از دانشجویان، از جمله کسانی که قبلاً اظهار نظرهای [قطعی] کرده بودند مردد بودند که چه باید کرد و از کسانی که معتقد بودند باید جانب کار خاصی را بگیرند، تعدادی نظرشان عوض شده بود و به موضعی که قبلاً مخالف آن بودند، گرویده بودند؛ این تغییر باور در هر دو جهت رخ داده بود.

هارمن این‌گونه تجربیات را با توجه به نوع مورد به یکی از دو صورت می‌تواند تبیین کند. اول، او می‌تواند اظهار کند که فاعل تا زمانی که بالفعل شاهد ماجرا باشد، از حضور واقعیات غیر اخلاقی مطلع نبوده، به محض آنکه به آنها پی برد حکم اخلاقی گذشته‌اش عوض خواهد شد. به دیگر سخن اگر او از ابتدا، تمام واقعیات غیر اخلاقی را کاملاً می‌دانست، در آن مورد خاص همان حکمی را می‌داد که در انتها آن‌گونه حکم کرد. دوم، او می‌تواند فرض کند که ناسازگاری یا تنش‌ی نهان در نظریه اخلاقی که فاعل با آن به موقعیت نظر کرده وجود داشته است، بنابراین حکم اخلاقی اولیه‌اش تنها بازتاب قسمتی از نگرشهای اخلاقی‌اش بوده است. او به محض آنکه با موردی ملموس مواجه شده، قسمت فروخفته نظریه اخلاقی‌اش آشکار شده است. در این مورد هنوز مشاهده اخلاقی کاملاً با مشاهده واقعیات غیر اخلاقی و حالت روانشناختی موجود او تبیین می‌شود.

هر چند ممکن است تمام چنین تجربه‌هایی را با یکی از این دو صورت بشود تبیین کرد، به نظر نامحتمل می‌رسد که بشود. به نظر من با اصرار بر اینکه تمام موارد را در این دو مقوله می‌توان به زور جا داد، جوّی از اصلاح موردی برای نجات نظریه به وجود آورد. واقع‌گرایان اخلاقی امکان سوّمی را در پیش روی ما می‌نهند: اینکه چنین تجربه‌ای کیفیت اخلاقی فعل را می‌تواند آشکار سازد آن‌گونه که فاعل

در پرتو مشاهده اخلاقی اش بتواند در نظریه اخلاقی خویش تجدید نظر کند. بر اساس این نگرش نظریات اخلاقی از این جهت که می‌توان آنها را در پرتو تجربه آزمود و اگر لازم باشد تغییر داد، شبیه نظریات علمی‌اند. این مدل، برخلاف مدل هارمن، این باور شایع را خیلی خوب مفهوم می‌سازد که قضاوت اخلاقی فردی که تجارب بسیار محدود و زندگی یکنواخت دارد از قضاوت اخلاقی کسی که زندگی پر نشیب و فراز دارد، کمتر ارزشمند است.

### ۳-۶ انتخاب نظریه در فلسفه اخلاق

به رغم کمتر شدن شکاف میان دو نظریه، بحث بخش پیش نشان می‌دهد که هنوز بین واقع‌گرایی و ناشناخت‌گرایی، از جهت فهمشان از سرشت تجربه اخلاقی، تفاوت‌های مهمی وجود دارد. کدام یک در موضع بهتری قرار دارد؟

در اوایل این فصل دیدیم که برای انتخاب از میان نظریات رقیب، ملاک‌های گوناگونی وجود دارد. نظریه‌ای را باید بر نظریه دیگر ترجیح داد، اگر: قدرت تبیین بیشتری داشته باشد، چیزهایی را تبیین کند که رقیبش نمی‌تواند آنها را تبیین کند؛ دایره شمول تبیینش بیشتر باشد، سلسله وسیعتری از پدیده‌ها را نسبت به رقیبش تبیین کند؛ محافظه‌کارتر باشد، باورهای فعلی ما را در زمینه مورد نظر تا آنجا که ممکن است بیشتر حفظ کند، همچنین با باورهای ما در زمینه‌های دیگر هماهنگ‌تر باشد، ساده‌تر بوده، نیازی به اصلاحات موردی یا فرض موجودات غیر ضروری نداشته باشد.

واقع‌گرایی اخلاقی مدعی است، به دلایلی که در پی می‌آید، نظریه اخلاقی بهتری از ناشناخت‌گرایی است. اول، چنانکه بارها تأکید شده، با پدیدارشناسی بهتر وفق می‌دهد و بنابراین از نظر ملاک محافظه‌کاری بهتر است. ناشناخت‌گرایی باور ما به قدرت الزامات اخلاقی و امکان برخی تغییر باورهای اخلاقی را تضعیف می‌کند، در حالی که واقع‌گرایی آنها را می‌تواند بپذیرد.

دوم، آنجا که ناشناخت‌گرایی با یکی از باورهای ما دربارهٔ اخلاق متعارض

می‌شود، لازم است تبیین کند که چرا ما به آن باور کاذب رسیده‌ایم. واقع‌گرایی اخلاقی مدعی است که در مورد تغییر باور و در مورد مشاهده خصوصیات اخلاقی، آن تبیینها خیلی متقاعدکننده نیستند. در مورد قدرت الزامات اخلاقی، تبیینهای ناشناخت‌گرایان، به کام [معتقدان به] نظریات فرویدی خوش می‌آیند که شکل‌گیری ابرمن<sup>۱</sup> را درونی شدن الزامات والدین می‌دانند (برای مثال، هارمن، ۱۹۷۷، ص ۶۰-۶۲). چنین تبیینی اشکال ساده‌ای دارد. ناشناخت‌گرایان با توجه به تقیدشان به نظریه باور - میل، باید بر آن باشند که قابل تصور نیست که الزامات اخلاقی، آن قدرتی را که ما به آنها نسبت می‌دهیم، داشته باشند. بنابراین با توسل به فروید باید تبیین کنند که ما چگونه به باوری رسیده‌ایم که نه تنها کاذب است بلکه ناسازگاری درونی دارد. این خواسته‌ای نامعقول است.

سوم، واقع‌گرایی درباره ارزشها می‌تواند مدعی شود که نظریه‌ای ساده‌تر است، از این جهت که رویکرد واحدی را به تجربه، اختیار می‌کند. آگاهی اخلاقی، نظیر جنبه‌های دیگر تجربه ما از جهان، امری شناختی دانسته می‌شود که چیستی جهان را آشکار می‌سازد. ناشناخت‌گرایی اخلاقی دوگانگی ایجاد می‌کند و مدعی است که ما برای تفسیر تجربه به دو مدل مختلف نیازمندیم؛ یک مدل شناختی برای برخورد با تجربه امور واقعی و مدلی ناشناخت‌گرا برای برخورد با تجربه امور ارزشی. این دوگانگی مدلهای همچنین به نظریه‌ای زبانشناختی انجامیده، با دو گونه معنای کاملاً متفاوت، در حالی که واقع‌گرایان نظریه‌ای واحد را برای معناداری می‌توانند ارائه کنند.

مدعای ناشناخت‌گرایی برای داشتن قدرت تبیینی بیشتر، اساساً از جهت فعل است. مدعا این است که واقع‌گرایی دقیقاً به این دلیل که تقیدات اخلاقی را امری صرفاً شناختی می‌داند، نقش انگیزانندگی آنها را نمی‌تواند توضیح دهد. همچنین ناشناخت‌گرایی می‌تواند مدعی شود که بر اساس آزمونی که به تیغ اکام

---

1. super-ego

موسوم است (این آزمون می‌گوید موجودات را بیش از حد ضرورت نباید افزود) ساده‌تر است. ناشناخت‌گرایی با ردّ به حساب آوردن خصوصیات ارزشی یا واقعیات ارزشی، جهانی را به ما می‌نماید که کمی کمتر شلوغ است. اگر ما فکر کنیم که خصوصیات ارزیابانه نوعاً شبیه خصوصیات دیگرند، این مدعا خیلی قوی نخواهد بود. آخر، اصل اکام تنها به ما می‌گوید موجودات غیر ضروری را فرض نکنیم؛ اگر لازم است خصوصیات بسیار گوناگونی را فرض کنیم تا پرمایگی تجربه ما را در خود بگنجانند، چرا در خصوصیات ارزیابانه توقف کنیم - آیا لازم نیست آنها را هم فرض کنیم؟ اما اگر فکر می‌کردیم که خصوصیات اخلاقی، خصوصیات بسیار غیر عادی و کاملاً متفاوت با هر چیز دیگر در تجربه ما هستند، آنگاه ممکن بود دلیل خوبی برای اختیار کردن نظریه‌ای داشتیم که ما را به فرض وجودشان وادار نمی‌کرد.

این [مطلب] ما را به توان انگیزانندگی تقیدات اخلاقی باز می‌گرداند. واقع‌گرایان اخلاقی که برداشت درون‌گرایانه از انگیزش اخلاقی دارند، آشکارا به وجود خصوصیات مقیدند که سرشت آنها به گونه‌ای است که صرف آگاهی از آنها، به ناظر دلیلی برای فعل می‌دهد. ناشناخت‌گرایان مدعی اند که نظریه‌ای که مشتمل بر چنین خصوصیات عجیب و در حقیقت غیر قابل فهمی نباشد بر نظریه‌ای که بر [وجود] آنها تأکید می‌ورزد، یقیناً رجحان دارد. در سه فصل بعدی به مسأله مهم و ناگشوده انگیزش اخلاقی می‌پردازیم.

### مطالعه بیشتر

دربارهٔ ۲-۶. ورنر (۱۹۸۳) نقدی زیرکانه و فهم‌پذیر از برهان هارمن علیه واقع‌گرایی اخلاقی است.

## انگیزش اخلاقی

### ۷-۱ دفاعی از نظریه باور - میل

در ۲-۳ و ۳-۳ دیدیم که ناشناخت‌گرایان برای تبیین فعل، نظریه باور - میل را می‌پذیرند و واقع‌گرایان آن را رد می‌کنند؛ دست کم آنگاه که با آن نظریه، انگیزش اخلاقی تبیین می‌شود. مسأله این دو دسته از این قرار است: آیا افعال را تنها با توسل به حالات شناختی می‌توان تبیین کرد یا تبیین، همیشه باید یک جزء غیر شناختی، یک میل، داشته باشد. واقع‌گرایان با برگرفتن نگرش اول، انگیزش را امری شناختی می‌دانند. من فعلاً به این سؤال نخواهم پرداخت که آیا کسانی که در نظریه انگیزش، شناخت‌گرا هستند مدعی‌اند که برداشتشان برای تبیین برخی گونه‌های افعال ارجح است یا برای تبیین تمام افعال.

نظریه باور - میل غالباً به چشم حامیانش امری تقریباً بدیهی جلوه کرده است. اما وقتی به چالش خوانده شود دلایل اعتقاد به آن کمی دشوار به چنگ می‌آید. اولین برهان در دفاع از نظریه باور - میل می‌گوید که هر گاه کسی فعلی اختیاری، به هر معنا، انجام می‌دهد باید آن کار را دوست یا به آن میل داشته باشد. در افعال اختیاری وجود میل مناسب در فاعل لازم است. این ادعا اختلافی است و همه چیز منوط است به معنای «خواست» که در اینجا به کار می‌رود. خوشبختانه لازم نیست به این مسأله دشوار پردازیم زیرا پیشتر، در ۳-۳، نشان دادیم که واقع‌گرایان می‌توانند شادمانه بپذیرند که در مورد فاعلی که صرفاً با حالتی شناختی

برانگیخته شده، بخوبی می‌توان گفت که او آنچه را انجام داده می‌خواسته است. نسبت دادن چنین میلی به او صرفاً اذعان به این امر است که او از روی تصوری که از موقعیت داشته، برای انجام دادن فعل انگیزه یافته است.

مدافعان نظریه شناختی انگیزش با این پاسخ، در اصل برداشتی شناختی از میل به ما ارائه می‌دهند. سخن دقیقتر اینکه اگر مخالفان نظریه باور - میل معتقدند که برداشتی شناختی از انگیزش در مورد همه افعال صادق است، آنگاه برداشتشان از میل این است که در همه جا امری شناختی است. اگر آنان برداشت شناختی از انگیزش را به همه موارد تعمیم ندهند، آنگاه دو برداشت از میل خواهند داشت. ما گاهی با اسناد میلی [خاص] به فاعل، تصوری خاص از موقعیت را به او نسبت می‌دهیم که برای برانگیختن او کافی است. اما گاهی با گفتن اینکه او میلی دارد، فکر می‌کنیم که در حالتی ناشناختی واقع است، شبیه آنچه که نظریه پردازان باور - میل می‌گویند.

آنچه تمام مخالفان نظریه باور - میل محل اشکال می‌بینند این ادعا نیست که برای برانگیخته شدن به میل نیاز است، بلکه این ادعاست که میل همیشه حالتی ناشناختی باید باشد. بر اساس برداشت شناختی از میل، لازم نیست میل را حالتی ناشناختی بدانیم که برای برانگیختن فاعل باید به تصور او از موقعیت افزوده شود. بلکه اگر تصور فاعل از موقعیت چنان است که برای برانگیختن او به انجام دادن فعل کافی است، آنگاه داشتن آن تصور، همان داشتن میل است.

دومین دفاع از نظریه باور - میل سرنوشت بهتری ندارد. به ما گفته می‌شود که باورها از نظر انگیزانندگی خنثی و صرفاً پاسخهای منفعلانه به چگونگی عالمند. امیال فعالند؛ برای به دست آوردن چیزی جهت یافته‌اند، آنها بالذات «راننده» اند. اما این سخن برهان نیست، بلکه بیانی پرآب و تاب از آن ادعاست که باورها به تنهایی علت انجام دادن فعل نمی‌توانند باشند. واقع‌گرایان صرفاً منکر این سخن بی‌پشتوانه خصمند که باورها خنثی<sup>۱</sup> و امیال کارگر<sup>۲</sup> (اگر مجاز باشیم که این اصطلاح

1. inert

2. ert

را وضع کنم) هستند.

اما این برهان باطل حاوی بذره‌های برهان سوم و بهتری است که اخیراً مایکل اسمیت (۱۹۸۷) پیش نهاده است. آنچه لازم است، تبیین فعال بودن امیال و منفعل بودن باورها است. آن تبیین را این فکر به دست می‌دهد که باورها به چگونگی امور مربوطند، در حالی که امیال برای تغییر این امور جهت یافته‌اند. این نکته را معمولاً چنین بیان می‌کنند که باورها و امیال «جهتهای تناسب»<sup>۱</sup> متفاوتی با عالم دارند. هدف باورها حقیقت و هدف امیال ارضاست. باورها صادقند اگر متناسب با عالم باشند، امیال ارضا می‌شوند اگر عالم با آنها متناسب باشد. چنانکه مارک پلتس به صورت موجز گفته (۱۹۷۹، ص ۵۶-۵۷؛ نقل شده در اسمیت ۱۹۸۷، ص ۵۱):

کذب، شکستی قاطع در یک باور است و باورهای کاذب را باید دور افکند؛ باورهای کاذب را باید دگرگون کرد تا با عالم متناسب شوند، نه بر عکس. امیال رو به تحقق دارند و تحقق آنها یعنی تناسب عالم با آنها؛ این واقعیت که مضمون میلی در عالم تحقق نیافته است، هنوز شکستی در میل نیست، و هنوز هیچ دلیلی برای دور افکندن آن میل به شمار نمی‌آید؛ مسامحتاً عالم باید دگرگون شود تا با امیال ما متناسب گردد نه بر عکس.

برهان سوم از تصور جهتهای تناسب دو استفاده می‌برد. اول، به این واقعیت متوسل می‌شود که باورها و امیال جهتهای تناسب متفاوتی دارند تا پشتوانه‌ای برای این ادعا فراهم آورد که آنها دو حالت کاملاً متفاوتند. دوم، ایرادش به نظریه شناختی تبیین فعل این است که به فاعل حالتی را نسبت نمی‌دهد که جهت تناسب درست برای تبیین فعلش داشته باشد. ما فعل کسی را تنها زمانی می‌توانیم تبیین کنیم که هدف یا غایتی را به او نسبت دهیم که ببینیم می‌کوشد تا تغییری در عالم ایجاد کند. ما تنها زمانی می‌توانیم چنین کنیم که حالتی را به او نسبت دهیم که ارضایش، تغییر عالم برای متناسب شدن با آن حالت باشد. تنها امیال جهت تناسبشان آن سویه است.

1. directions of fit

آنچه شناخت‌گرایان به عنوان تبیین فعل فاعل ارائه می‌کنند، یک باور است؛ اما جهت تناسب باور از عهده این کار بر نمی‌آید. نسبت دادن حالتی به فاعل که باید با عالم متناسب باشد، نمی‌تواند تبیین کند که چرا فاعل برای تغییر عالم فعلی انجام داده است. تنها حالتی که با ایجاد تغییر در عالم، به دنبال تحقق خودش است می‌تواند از عهده انجام دادن این کار برآید. تنها یک میل می‌تواند تبیین کند که چرا فاعل به جای انجام دادن فعلی دیگر یا اصلاً انجام ندادن هیچ فعلی، آن فعل خاص را انجام داده است. امیال فعالند، از این جهت که می‌خواهند عالم را تغییر دهند تا با آنها متناسب گردد، اما باورها این گونه فعال نیستند.

این سخن را می‌توانیم به این بیان بگوییم. باورها همچون نقشه‌اند - آنها بازتاب نحوه قرار گرفتن امور بر روی زمینند. اگر نسبت دادن یک باور به فاعل نسبتاً شبیه این است که نقشه‌ای در سرش از محل قرار گرفتن اموری دارد، فی نفسه برای تبیین اینکه چرا از راه خاصی رفته نه از راهی دیگر، کافی نیست. نقشه‌ها معمولاً نشان می‌دهند که امور مربوطه، به هنگام کشیده شدن نقشه، چگونه واقع شده‌اند، اما می‌توانیم نقشه‌هایی را تصور کنیم که نشان می‌دهند اگر تغییر خاصی رخ دهد، امور چگونه خواهند بود. بنابراین می‌توانیم به اثاث ذهنی فاعل، نقشه‌هایی را بیفزاییم که نشان دهند اگر او افعال خاصی را انجام دهد، جهان چگونه خواهد شد. اگر این نقشه‌های داخلی فاعل با عالم متناسب باشند، نه عالم به شیوه کنونی‌اش، بلکه عالم پس از افعال خاص او، آنگاه این نقشه‌ها درست خواهند بود. اکنون ما از اینکه او چه شقوقی را تصور می‌کند و فکر می‌کند که چه تغییراتی ممکن است حاصل شود، طرحی در ذهن داریم. اما به تبیین اینکه چرا تصمیم گرفته یکی از تغییرات متصور را عملی کند، نزدیکتر نشده‌ایم. در تصویر ما از ذهن او هیچ چیزی وجود ندارد که بتواند تبیین کند چرا او یکی از شقوق را انتخاب کرده نه شقوق دیگر را. ما به افزودن چیزی به این تصویر نیازمندیم که اصلاً شبیه نقشه نباشد؛ نیازمندیم که ترجیح دادن یکی از شقوق عالم را بیفزاییم - یعنی حالتی که تنها زمانی ارضای می‌شود که عالم برای متناسب شدن با آن حالت تغییر کند. باورها به تنهایی، افعال را نمی‌توانند تبیین کنند؛ ما به افزودن امیال نیازمندیم که حالاتی ناشناختی دانسته می‌شوند.

## پاسخ واقع‌گرا

این برهانی قوی است. واقع‌گرایان در برابر این چالش باید نشان دهند که چگونه نسبت دادن حالتی شناختی به فاعل می‌تواند تبیین کند که چرا او به نحوی خاص عمل کرده است و آن برهان بنا به فرض مدلل می‌سازد که چنین کاری غیر ممکن است. اگر واقع‌گرایان بخواهند که برداشت شناختی خود را از انگیزش حفظ کنند برای دفاع دو راه در پیش دارند. یک راه این است که جهت‌های تناسب متقابل را غیر مفید دانسته، رد کنند. راه دیگر این است که آن را بپذیرند، اما مدعی شوند که دست کم برخی حالات شناختی، جهت تناسب دو سویه دارند. من شیوه دوم را بررسی خواهم کرد، تا حدی به این دلیل که به نظر من اندیشه جهت تناسب، اندیشه درستی است و تا حدی به این دلیل که اگر واقع‌گرایان انتخاب سلاح را به عهده خصم بگذارند و با وجود این شکستشان دهند، آنگاه موضع آنان موضعی قوی خواهد بود.

به نظر واقع‌گرایان وقوف به الزامی اخلاقی یعنی داشتن تصویری از موقعیت که پاسخی را لازم می‌آورد. با وجود این داشتن تصور از یک موقعیت که پاسخی را لازم می‌آورد که فرد را ملزم به انجام دادن کاری می‌کند به معنای بودن در حالتی است که جهت تناسبش از این قرار است: عالم با آن حالت باید متناسب شود. این لازمه تنها زمانی برآورده می‌شود که فاعل برای تناسب داشتن با آن حالت، در عالم تغییر ایجاد کند. اما واقع‌گرایان می‌خواهند تأکید هم بکنند که تصور فاعل از موقعیت، صرفاً شناختی است. یعنی فاعل باور دارد که اخلاقاً لازم است فعلی را انجام دهد و بنابراین حالت او این جهت تناسب را باید داشته باشد: این حالت با عالم باید متناسب شود. زیرا تنها زمانی باور او صحیح خواهد بود که با عالم متناسب باشد، اگر بدرستی بازتاب چگونگی امور باشد. اگر او متقاعد شود که امور از جهت اخلاقی، آنچنان نیستند که باور دارد، آنگاه از باور اخلاقی اش باید دست بردارد. بنابراین واقع‌گرایان به این نگرش مقیدند که وقوف به الزامی اخلاقی، حالتی

است که شبیه به جینس<sup>۱</sup> باید جهت تناسب دو سویه داشته باشد. تصور فاعل، هم به او نشان می‌دهد که عالم به نحوی خاص است و هم اینکه او آن را باید تغییر دهد.

ناشناخت‌گرایان پاسخ خواهند داد که یک حالت بیش از یک جهت تناسب نمی‌تواند داشته باشد و اینکه جهت تناسب ملاکی برای تمیز باورها از امیال است. بنابراین آنان دو چالش در برابر واقع‌گرایان مطرح می‌سازند. اول، آنان به این ادعای واقع‌گرایان حمله می‌کنند که ما باید فاعلی را که خود را اخلاقاً ملزم می‌بیند واجد یک حالت ذهنی بدانیم که جهت تناسبش دو سویه است. آنان مدعی‌اند که وجود دو جهت تناسب دقیقاً نشان می‌دهد که دو حالت مجزا وجود دارد، یک باور و یک میل. دوم، حتی اگر پذیرفته شود که چنین حالت ترکیبی عجیبی می‌تواند وجود داشته باشد، بر چه اساس واقع‌گرایان مدعی‌اند که آن را باید در دسته باورها طبقه‌بندی کنیم؟ ما تنها ملاکمان را برای تشخیص اینکه کدام حالت را باید باور دانست، از دست داده‌ایم.

ناشناخت‌گرایان نظریه‌ای دارند که ملاحظات درباره جهت تناسب را با نظریه باور - میل فعل بخوبی جفت و جور می‌سازد. از آنجا که واقع‌گرایان، آن گونه که من چهره آنان را ترسیم می‌کنم، دومی را رد اما اولی را مؤثر می‌دانند، خوب است ببینیم کدام قسمتهای برداشت ناشناخت‌گرا از جهت‌های تناسب را حفظ می‌کنند. اول، آنان ارتباط میان باور بودن یک حالت و داشتن جهت تناسب را حفظ خواهند کرد؛ این حالت باید متناسب با عالم باشد. متناسب نبودن یک باور با چگونگی امور، دلیلی کافی برای دست کشیدن از آن است. هیچ حالتی را که آن جهت تناسب را نداشته باشد، نمی‌توان یک باور دانست. دوم، آنان ارتباط میان این دو را حفظ خواهند کرد: تبیین یک فعل اختیاری و نسبت دادن حالتی به فاعل که جهت تناسبش از این قرار است: عالم باید با این حالت متناسب باشد. واقع‌گرایان در

---

1. Janus

مورد باورهای انگیزشی که وجودشان موضوع بحث ما است، مدعی اند که این باورها تشخیص الزامی یا مطلوب بودن فعلی برای فاعل را هم دربر دارد. آیا واقع‌گرایان می‌توانند از عهده دو چالش ناشناخت‌گرایان برآیند؟ ما از قبل با اولین اشکال آنان آشنا شده‌ایم. این اشکال صرفاً می‌خواهد که اجزاء شناختی و احساسی تجربه اخلاقی ما از هم جدا شوند. با پاسخ واقع‌گرایان نیز تا به حال آشنا شده‌ایم. در این پاسخ تأکید بر این است که تجربه ما از ارزش قابل تقسیم به دو امر [مجزا] نیست و اینکه کوشش برای تعبیر تجربه اخلاقی به شیوه‌ای که ناشناخت‌گرایان لازم می‌شمارند، این تجربه را معوج می‌سازد. ما آنچنانکه ناشناخت‌گرایان لازم می‌دانند، چگونگی درک فاعل از موقعیت را از الزام او برای انجام دادن فعل نمی‌توانیم جدا کنیم. واقع‌گرایان برای برآمدن از عهده اشکال دوم باید نشان دهند که این حالت واحد را می‌توان به نحو معقولی باور دانست، هر چند هر دو جهت تناسب را داراست. پاسخ آنان این باید باشد که شرط کافی برای اینکه حالتی باور باشد، این است که جهت تناسبش از این قرار باشد: این حالت باید با عالم متناسب باشد. اگر این حالت، از قضا جهت تناسب دیگر را هم داشته باشد، شأن باور بودن را از دست نمی‌دهد.

## ۲-۷ برداشتی شناخت‌گرا از میل

یکی از چشمگیرترین نتایج این آموزه ناشناخت‌گرایان که باورها و امیال حالاتی مجزا و متمایزند، این ادعاست که منطقی‌تر می‌شود به هر وضعیتی میل داشت، هر چند شاید از نظر روانشناختی [چنین چیزی] معمول نباشد. اگر باورهای فاعل درباره وضعیت مورد تمایلش و نحوه درک او از وضعیت مورد تمایلش، از میل وی به آنها کاملاً مستقل باشد، آنگاه به رغم هر درکی از وضعیت، هر میلی با آن سازگار خواهد بود. ترکیب امکانپذیر باورها و امیال، هیچ محدودیتی ندارد. در نگاه نخست ممکن است به نظر برسد که میل مردم به امور بسیار گوناگون، تأیید

تجربی این نگرش است. آزارطلبی<sup>۱</sup> پدیده‌ای است که در این مورد غالباً ذکر می‌شود. آزارطلبان ظاهراً به درد تمایل دارند، چیزی که بیشتر ما سعی می‌کنیم از آن پرهیز کنیم. بر اساس برداشتی که میل را حالتی ناشناختی می‌داند، این کاملاً قابل درک است. در حالی که بیشتر ما، از قضا، درد را دوست نداریم، برخی از مردم به آن میل دارند؛ این تعجب‌برانگیزتر از این واقعیت نیست که برخی از مردم پودینگ برنج سرد را دوست دارند.

اما بررسی دقیق‌تر نشان می‌دهد که این برداشت از میل در تبیین فعل خیلی موفق نیست. در حقیقت می‌توان استدلال کرد که برداشتی شناخت‌گرا از میل فهم بسیار بهتری از برخی افعال به ما می‌دهد. غالباً خاطر نشان شده که برخی امیال وجود دارند که به ظاهر نامعقولند - مثلاً میل به یک بشقاب گِل. اگر ما آن میل را نتوانیم معقول بدانیم، آنگاه توضیح فعل بر اساس آن میل برای ما نامعقول خواهد بود. نسبت دادن چنین میلی به فاعل، در حقیقت به ما می‌گوید که هدف فاعل چیست، چه چیزی آن میل را ارضا خواهد کرد. اما این مقدار [اطلاعات] برای تبیین کامل فعل او کافی نیست. مشکل این است که ما هیچ نمی‌دانیم که چرا دست یافتن به تعلق میل، رضایتمندی را به همراه خواهد آورد. ما نمی‌دانیم که فاعل در پرتو چه امری آن وضعیت را جذاب می‌یابد. در اینجا است که واقع‌گرایان پیشنهاد خود را می‌توانند مطرح سازند. آنان مدعی‌اند که آن چیزی که کم است، درک فاعل از وضعیت مطلوب است. تنها هنگامی که این مقدمه را افزودیم، تبیین کاملی خواهیم داشت که چرا فاعل فعل خاصی را انجام داده است.

راه فهم اینکه چرا کسی به کاری می‌تواند میل داشته باشد و از آن لذت ببرد که اصلاً برای شما جذاب نیست، این است که دریابید او امور را چگونه می‌بیند. مورد صخره‌نوردی را در نظر بگیرید. چون من از ارتفاع می‌ترسم، در نمی‌یابم که اصلاً چطور می‌شود که کسی از چنین ورزشی لذت ببرد. فرض کنید که یکی از

---

1. masochism

طرفداران [این ورزش] دوست دارد کاری کند که من درکش کنم. او خطر این ورزش را جزئی از جذابیتش می‌داند. مادام که فرض من این باشد که آن صخره‌نورد هم دقیقاً مثل من خطر را حس می‌کند - کاملاً فلج‌کننده و دل‌آشوب‌کننده - آنگاه البته نخواهم فهمید که چطور این عامل می‌تواند کسی را به صخره‌نوردی برانگیزد. آنچه آن طرفدار لازم دارد این است که به یاد من بیاورد که کارهای دیگری هم هستند که وجود خطر در آنها، هر چند به میزان کم، به نمک تجربه می‌افزاید. به تعبیری او از درون من باید مرا به درک خودش وادارد. من لازم نیست یا شاید ممکن نیست نگرش او را به این داشته باشم، اما لازم است که با همدلی و تصویری درست به آن بنگرم. اگر من کاملاً درک او را داشتم، احتمالاً به صخره‌نوردی برانگیخته می‌شدم. همین ملاحظات در مورد آزارطلبی هم صادق است. موردی که در نگاه نخست مؤید نظریه باور - میل به نظر می‌رسید. مردم واقعاً آزارطلبی را حیرت‌انگیز می‌یابند؛ آنها نمی‌توانند درک کنند که چطور می‌شود کسی از درد شدید لذت ببرد. مادام که فکر کنیم آزارطلب دقیقاً همان چیزی را حس می‌کند که ما مثلاً هنگام شلاق خوردن از فردی سنگدل حس می‌کنیم، آنگاه در حیرت شدن بجاست. چطور می‌شود کسی از آن [شلاق خوردن] لذت ببرد؟ اما بر اساس نظریه باور - میل، حیرت ما نابجاست. بر اساس این نظریه ما زمانی تبیین کردیم که کسی باور دارد شلاق خوردن باعث درد زیاد او خواهد شد و او به این امر میل دارد، آنگاه کاملاً تبیین کرده‌ایم که چرا او شلاق خوردن را انتخاب کرده است. این نظر یقیناً اشتباه است؛ برای تبیین کامل فعل او مقدمات بیشتری لازم است. نظریه واقع‌گرایان به ما می‌گوید که این مقدمات اضافی چیستند. ما درک نگرش آزارطلب را به شلاق خوردن لازم داریم تا کشف کنیم که او در پرتو چه امری می‌تواند آن را جذاب بیابد. برای رسیدن به این مقصود راههای بسیاری وجود دارد؛ مثلاً می‌توانیم خاطر نشان سازیم که بعضی چیزها که معمولاً کمی دردناکند، گاهی ممکن است لذتبخش باشند؛ مثلاً تنبیه ممکن است اثر لذتبخش رها شدن از گناه را داشته باشد. یک فیلسوف که دوستی آزارطلب داشت، از او پرسید که چرا مجذوب این حالت

است، او گفت «شما می‌دانی که سواری گرفتن از وحشی‌ترین اسب از چه رو همیشه مطلوب شماست.»، چون آن فیلسوف در واقع چنین تجربه‌ای نداشت، تبیین آزارطلب موفقیت‌آمیز نبود! اما رویکرد او درست بود. آنچه در تمام این شیوه‌ها مشترک است این است که بیرونیان واداشته شوند که تجاربی را در پرتو جدیدی بنگرند. درست همان‌طور که طرفدار موسیقی [سنتی] آن‌گونه آن را نمی‌شنود که یک مبتدی می‌شنود، تجارب آنها متفاوت است. آزارطلب نیز درد را آن‌گونه تجربه نمی‌کند که مردم دیگر آن را تجربه می‌کنند.

واقع‌گرایان مدعی‌اند برای تبیین فعل کسی، باید آنچه را او در درون تجربه می‌کند، درک کرد هر چند که لازم نیست همان تجربه را داشت. نقش تصور فاعل از عالم، از چگونگی امور، چنانکه در ۲-۳ دیدیم، محدود به آنچه هیوم فکر می‌کرد نیست، به اینکه اطلاعاتی بدهد که فاعل هر میلی را که از قضا دارد، در راه درست به کار اندازد. تصور فاعل از موقعیت، نقش مهمتر معقول ساختن میل او را دارد. ما تنها در پرتو تصور اوست که می‌توانیم میلش را درک کنیم.

نتیجه ریشه‌ای این نحوه تفکر، دست کم در نوع مواردی که محل بحث ما بود، این است که میل به عنوان جزئی مستقل در تبیین فعل، اضافی می‌شود. ما وقتی که جذابیت شیء مورد تمایل را، آن‌گونه که فاعل تصور می‌کند، درک کردیم به چرایی انگیزش او به انجام دادن فعلی خاص پی می‌بریم. برای کامل کردن تبیین، لازم نیست چیزی به تصور او افزوده شود، [زیرا] اگر ما کاملاً تصور او را داشتیم به همان صورت برانگیخته می‌شدیم.

این مرحله‌ای اساسی در این مناقشه است. اگر واقع‌گرایان اثبات کرده باشند که میل را حالتی شناختی دانستن برتر از این است که آن را حالتی ناشناختی بدانیم، آنگاه برداشت ناشناخت‌گرا از اخلاق بی‌مبنا می‌شود. ناشناخت‌گرایان استدلال می‌کردند که طرز تلقی‌های اخلاقی تنها حالاتی شناختی نیستند، آنها حالاتی انگیزشی‌اند و بنابراین میل جزئی از آنهاست - و میل حالتی ناشناختی است. اما اگر میل را نباید، یا نباید همیشه، حالتی ناشناختی دانست، آنگاه تمام مبنای تفکیک

میان طرز تلقی و باور و همراه با آن، مبنای ناشناخت‌گرایی اخلاقی هم از میان می‌رود.

### ۷-۳ شناخت‌گرایی و دغدغه

هیچ کس نمی‌تواند زندگی همراه با فضیلتی داشته باشد مگر آنکه در مورد اموری که اخلاق به آنها می‌پردازد، دغدغه داشته باشد. در ناشناخت‌گرایی، دغدغه ذاتی امور ارزیابانه است. داشتن یک میل یعنی دغدغه داشتن؛ افزودن احساس و میل به حالتی شناختی، ممیز یک تمایل ارزیابانه از یک باور است. تصور دغدغه در کجای تصویر واقع‌گرایان قرار می‌گیرد (با توجه به اینکه آنها برداشتی شناختی از انگیزش اخلاقی دارند)؟ ممکن است به نظر برسد که واقع‌گرایی تصویری مخوف و نامعقول از شخص با فضیلت به ما ارائه می‌دهد. او فردی کاملاً بیروح و بی‌دغدغه است که صرفاً آنچه را درست است می‌بیند و بدون احساس و دلمشغولی آن را انجام می‌دهد. احساس یا عاطفه جایی نخواهد داشت، مگر به صورت تقارن اتفاقی با فرآیند کاملاً غیر عاطفی تشخیص واقعیات اخلاقی.

اکنون می‌توانیم بفهمیم که این تصویر خشک بر سوء تفاهمی مبتنی است که ریشه در تقابل کاذب باور و میل دارد و تبیین شناخت‌گرا از امیال، می‌خواهد که فراسوی این اشتباه برود. بر اساس نگرش شناخت‌گرا، اشتباه اساسی در نیافتن این معناست که به گونه‌ای دیدن یک موقعیت، خود ممکن است گونه‌ای دغدغه یا احساس باشد. باز تمثیل به زیبایی‌شناسی در اینجا مفید است. نحوه گوش دادن به موسیقی موتزارت را در یک موسیقیدان نمی‌توان از درک زیبایی آن جدا کرد و درک زیبایی آن یعنی دغدغه داشتن نسبت به آن. اما آن پاسخ نسبت به کیفیتی در موسیقی است که بنا بر تصور واقع‌گرا، در عالم خارج، در آن موسیقی موجود است تا تجربه شود.

اگر زیبایی موسیقی موتزارت وجهی اصیل از آن موسیقی باشد که می‌توان نسبت به آن حساس بود، آنگاه مستشکل ممکن است بگوید آیا واقع‌گرایان در نتیجه این امر، به این نگرش مقید نمی‌شوند که هر مخلوقی حتی بدون ذائقه‌های ما، ممکن است از آن وجه آگاه گردد؟ زیرا اگر خصوصیتی واقعاً در عالم موجود

باشد، آنگاه برای هر ناظری باید دست کم علی‌الاصول دست یافتنی باشد. اما اگر بیرونیان ذائقه‌های ما را ندارند، آنگاه آن را زیبا نخواهند یافت که در این صورت ناقض فرض اول ماست. پاسخ واقع‌گرایان به این اشکال، آن گونه که در ۳-۶ دیدیم، این است که مدعی شوند تنها کسی که ذائقه‌ها و حساسیتهای انسانی ما را داشته باشد می‌تواند امور عالم را چنانکه ما درمی‌یابیم، دریابد. نه تنها آنان بر آن نیستند که شناخت اخلاقی، اساساً امری بی‌احساس است، بلکه کاملاً با موضع آنان متناسب است که مدعی شوند ممکن است وجوه ارزیابانه‌ای وجود داشته باشند که تنها کسانی که دغدغه‌های عمیقی دارند، می‌توانند آنها را ببینند.

#### ۷-۴ اقتدار الزامات اخلاقی

من در ۳-۳ استدلال کردم که نه ناشناخت‌گرایی می‌تواند اقتدار الزامات اخلاقی را توضیح دهد و نه واقع‌گرایی اخلاقی برون‌گرا. زیرا هر دو به نظریه باور-میل پایبندند. الزامات اخلاقی، مستقل از امیال دانسته می‌شوند، چون وجود و مدعایشان برای اعطای دلیل به ما برای انجام دادن فعل، به آنچه فاعل از قضا بدان میل دارد وابسته نیست بلکه به درک او از موقعیت وابسته است. تنها یک برداشت شناختی از انگیزش اخلاقی می‌تواند این فهم از الزام اخلاقی را دربر بگیرد. باور فاعل به اینکه فعلی اخلاقاً الزامی است دلیل کافی برای انجام دادن آن فعل است. من در ۷-۱ گفتم که این مسأله را فعلاً مسکوت می‌گذارم که آیا برداشتی شناختی از انگیزش، در همه انواع تبیین فعل ترجیح دارد یا در برخی از آنها. اگر استدلالی که هم اکنون آوردم مقبول باشد، آنگاه دامنه تبیین شناختی فعل گسترده‌تر خواهد بود تا محدودتر: این نوع تبیین چنانکه دیدیم یقیناً شامل افعالی خواهد بود که انگیزه آنها هیچ ارتباطی به اخلاق ندارد. ممکن است به نظر برسد که این معنا، برای برداشت کنونی از اقتدار اخلاقی، مشکلی ایجاد می‌کند. الزامات اخلاقی غالباً واجد اقتداری خاص دانسته می‌شوند، اما بر اساس برداشت کنونی، هر دلیلی برای

فعل که ناشی از درک فاعل از موقعیت باشد همین اقتدار را خواهد داشت، چون وجود دلیل مشروط به میل نیست. ما هنوز ویژگی اقتدار الزامات اخلاقی را مشخص نساخته‌ایم. برداشت ما به تکمیل نیاز دارد.

الزام اخلاقی فقط دلیلی برای فاعل جهت رعایت آن الزام نیست، زیرا این مقدار با وجود دلیلی قویتر جهت فعلی دیگر سازگار است. آنچه ممیز الزام اخلاقی است این است که دلیلی برای فعل به دست می‌دهد که از هر دلیل ممکن دیگری برای فعل خلاف آن، قویتر یا برتر است. بنابراین الزامات اخلاقی از این جهت هم از میل مستقلند که پیروی ما را مطالبه می‌کنند، هر چند چیز دیگری هم وجود داشته باشد که آن را بیشتر دوست داریم. به سخن دیگر، وقتی که درک فاعل از موقعیت، این است که فعلی اخلاقاً بر او لازم است، آنگاه دیگر فکر نخواهد کرد که ممکن است فعل دیگری باشد که برای انجام دادنش دلیل قویتری وجود دارد.

بین دو نگرش باید تمیز داد، یکی این نگرش که الزامات اخلاقی دلایلی برای [انجام دادن] فعلند که از هر نوع دلیل دیگری برترند و این نگرش که ملاحظات اخلاقی همیشه از دلایل دیگر برای فعل برترند. نگرش دوم ما را به این نظر مقید می‌سازد که هر دلیل اخلاقی، هر قدر هم که ضعیف باشد، همیشه از هر دلیل دیگری هر قدر که قوی باشد، قویتر است. اما موقعیتهایی وجود دارد که در آن موقعیتهای هر چند دلایلی اخلاقی به نفع فعلی خاص وجود دارد، این دلایل قاطع نیستند؛ آنها فرد را ملزم نمی‌کنند که آن فعل را انجام دهد. فرض کنید من به دانشجویی قول داده‌ام که فردا شب به مقاله‌اش نمره بدهم. این قول یقیناً دلیلی اخلاقی برای من ایجاد می‌کند که مقاله‌اش را بخوانم. اما هیچ چیز بسیار مهمی برای دانشجوی، به تمام کردن این کار سر موعد مقرر وابسته نیست. اگر احساس کنم دیر وقت است و بسیار خسته‌ام، ملاحظات آسودگی شخصی را از وفای به قول مهمتر می‌یابم و می‌روم می‌خوابم.

من در چنین موردی یقیناً برای برتر دانستن ملاحظات غیر اخلاقی از ملاحظات اخلاقی توجیه دارم. اگر ادعا شود که در موقعیتی که توصیف کردم،

اخلاق الزام می‌کند که به هر قیمتی برای خودم، به مقاله نمره بدهم، سختگیری نابجایی خواهد بود. تنها راه نجات این نظریه که ملاحظات اخلاقی را برتر می‌داند، این خواهد بود که ادعا شود وظیفه اخلاقی دیگری - مثلاً وظیفه محافظت روانی و جسمانی از خودم - از وظیفه وفای به قول مهمتر است. اما این تعبیر از آن موقعیت به نحو چاره‌ناپذیری نامعقول است. به نظر می‌رسد که ساده‌تر و دقیقتر آن است که قبول کنیم واقعاً مواردی هستند که ملاحظات غیر اخلاقی در آن موارد از ملاحظات اخلاقی قوی‌ترند.

## ۷-۵ فضیلت اخلاقی

واقع‌گرایان تا بدین جا پیشنهاد کرده‌اند که وقتی شخصی که اخلاقاً شایسته ستایش است، موقعیت را طوری می‌بیند که فعلی اخلاقاً بر او لازم است، فهم او چنان است که تمام دلایل دیگر را ضعیفتر از دلیل الزام اخلاقی می‌بیند و به انجام فعل برانگیخته می‌شود. بر اساس این برداشت، هیچ دلیلی برای فعلی خلاف قیود اخلاقی، از دلیل بودن خود نمی‌افتد، اما الزامات اخلاقی قوی‌ترند. او همچنان برای انجام دادن کار نادرست دلیل دارد؛ اما انجام کار درست به نظرش مستدلتر می‌آید. بدی برای او جاذبه دارد؛ اما جاذبه خوبی بیشتر است.

مک داوول (۱۹۷۸، ص ۲۶-۲۹) تردید دارد که این برداشت با تصویر ما از شخص کاملاً بافضیلت وفق دهد و من فکر می‌کنم حق با اوست. در حالی که چنان شخصی سزاوار تمجید بسیار است، به نظر می‌رسد از آرمان اخلاقی فاصله دارد. او شخص خوبی است، اما [فقط] همین. ما فکر می‌کنیم کسی که حقیقتاً بافضیلت است جذب بدی نمی‌شود. او همین که فهمید فعلی خاص بر او لازم است، از روی رغبت و بی‌اکراه آن را انجام می‌دهد. افعال ضد اخلاقی هیچ جذابیتی برای او ندارند. شخص خوب دلایل فعل درست اخلاقی و دلایل فعل نادرست اخلاقی را می‌سنجد و نتیجه می‌گیرد که در مجموع انجام دادن عمل درست مستدلتر است. در مقابل شخص بافضیلت همین که دید فعلی اخلاقاً درست است، آنگاه دلایل

افعال دیگر [برایش] محو می‌شوند؛ پی بردن به آنچه الزامی است همان و خاموش شدن دلایل افعال دیگر همان.

ما نباید فکر کنیم که شخص بافضیلت تارک دنیا است، یعنی کسی که، خواه بر اثر تربیت خواه بر اثر گرایش طبیعی، تمایلش به امور دنیوی چنان کم و ضعیف است که نمی‌تواند رقیبی برای توجهش به الزامات فضیلت محسوب شود. شخص بافضیلت در آنجا که منع اخلاقی وجود نداشته باشد، با رغبتی به اندازه هر کس دیگر می‌تواند طالب لذت باشد، اما آنجا که می‌بیند اخلاق، فعلی را بر او الزام می‌کند، ملاحظاتی دیگر اصلاً برایش اهمیتی نخواهند داشت؛ ملاحظاتی که در اوضاعی دیگر دلیلی برای انجام دادن فعلی دیگر می‌شوند. فهم او از آنچه اخلاقاً بر او لازم است، آن دلایل را خاموش می‌کند. شخص بافضیلت تصمیم نمی‌گیرد که باید در مجموع، راه فضیلت را بر رذیلت ترجیح داد. رذیلت در برابر فضیلت چیزی برای گفتن ندارد.

چنین فضیلتی فوق بشری است و ما ممکن است تردید داشته باشیم که آیا می‌توانیم به آن نایل شویم یا نه. اما این نتیجه‌ای طبیعی برای برداشت واقع‌گراست. آنچه ممیز شخص بافضیلت از دیگران است، دیدن موقعیت به گونه‌ای خاص است که او را قادر می‌سازد ادراک روشنتری از الزامات اخلاقی داشته باشد. ادراک الزام اخلاقی در یک موقعیت، هر چه روشنتر باشد، گونه‌های دیگر نگرستن به آن موقعیت، مانند اینکه چه چیزی به نفع اوست یا چه چیزی برخی از امیال او را برمی‌آورد، کمتر توجه او را منحرف می‌سازد. او همین که به طور کامل به ادراک صحیح رسید - همین که حس کرد اخلاق چه چیزی را بر او الزام می‌کند، دیگر جذابیت‌های رقیب نمی‌تواند او را به حرکت وادارد، زیرا او حتی آنها را جذاب نخواهد دید.

اگر فضیلت را از این قرار بدانیم، به نظر می‌رسد که هیچ فهمی از پدیده ضعف اخلاقی نخواهیم داشت. اینکه مردم غالباً می‌دانند که اخلاق چه فعلی را بر آنها الزام می‌کند و با وجود این وسوسه می‌شوند و نمی‌توانند آن را انجام دهند، امر

آشکاری به نظر می‌رسد. اگر آنها فهم دقیقی از آنچه اخلاقاً لازم است داشته باشند، چگونه ضعف اخلاقی ممکن می‌شود؟ زیرا فعل نادرست برای آنها جذابیتی نخواهد داشت. به نظر می‌رسد که گویی آنجا که فاعل بروشنی فعل درست را می‌بیند اما فعل نادرست را انجام می‌دهد، نمی‌تواند موردی تمام‌عیار از ضعف اخلاقی باشد. فعل نادرست او باید از تیرگی نگاه اخلاقی‌اش ناشی شده باشد.

### مطالعه بیشتر

دربارهٔ ۱-۷. ام. اسمیت (۱۹۸۷) از نظریه باور-میل آن گونه که اینجا آورده شده دفاع می‌کند.

دربارهٔ ۲-۷. هیر (۱۹۶۴) آزارطلبی را به گونه‌ای تبیین می‌کند که من بر خلافش استدلال می‌کنم.

دربارهٔ ۳-۷. مک داوول در بسیاری از مقالاتش، برداشت واقع‌گرا را از اینکه چرا ما در مورد امور اخلاقی دغدغه داریم، به بحث گذارده است. مک داوول (۱۹۷۹) ربطی مستقیم دارد، اما دشوار است.

دربارهٔ ۵-۷. فهم مک داوول از شخص بافضیلت تا حدی از ارسطو (۱۹۷۲)، بویژه کتابهای اول تا هفتم) گرفته شده است.

## ضعف اخلاقی

### ۸-۱ ضعف اخلاقی

ما تا به اینجا برداشته‌های رقیب خویش را از اخلاق کاویدیم تا ببینیم چقدر خوب می‌توانند انگیزش اخلاقی را تبیین کنند. نظریه‌ای که از چگونگی بروز نظرهای اخلاقی ما در افعالمان، برداشت قانع‌کننده‌ای نمی‌تواند ارائه دهد، باید رد شود. اما این نظر ما که اخلاق راهنمای فعل است، باید با این ملاحظه شایع متوازن گردد که مردم ممکن است در اثر ملاحظات اخلاقی برانگیخته نشوند. نظریه قابل قبول نه تنها باید تبیین کند که چگونه آگاهی از الزام اخلاقی می‌تواند فاعل را به انجام دادن فعل سوق دهد، بلکه باید تبیین کند که چگونه آگاهی از الزام اخلاقی نمی‌تواند فاعل را به انجام دادن فعل سوق دهد. تعجبی ندارد که نظریاتی که برای یک جهت خوب طراحی شده‌اند، از جهت دیگر، به همان خوبی از عهده [حل مشکل] برنمایند.

مردم غالباً از نظر اخلاقی ضعیفند؛ آنها حتی به آنچه بشدت معتقدند که اخلاقاً تکلیف آنهاست نمی‌توانند عمل کنند. چنانکه سنت پُل (رومیان، باب ۷، آیه ۱۹) به صورتی به یاد ماندنی و موجز بیان کرده است: «زیرا آن نیکویی را که می‌خواهم نمی‌کنم بلکه بدی را که نمی‌خواهم می‌کنم.» حتی با وجدانترین شخص لغزشهایی از این نوع دارد. او ممکن است بشدت جذب فعلی شود که می‌داند اخلاقاً نادرست است و در برابر این وسوسه تسلیم شود. او ممکن است تحت تأثیر

مسائل شخصی افسرده شود یا از پا درآید و به برخی از الزامات اخلاقی که به زمان یا سعی و کوشش نیازمندند، نتواند پاسخ دهد. او ممکن است قربانی معیارهای اخلاقی سطح بالای خودش شود؛ او ممکن است چنان آرمانهای رفیعی داشته باشد که هر چند با دشواری می‌کوشد تا مطابق آنها عمل کند، عدم توفیق کاملش در این امر از پیش مسلم باشد. شخصی که اخلاقاً ضعیف است، الزام اخلاقی را که نمی‌تواند به فعل درآورد، جدی می‌گیرد؛ او آن را دلیل خوبی برای انجام دادن فعل می‌داند، اما نتیجه ناتوانی او برای انجام دادن فعل، احتمالاً این امر آشناست که احساس گناه می‌کند، خود را سرزنش می‌کند و قصد می‌کند که دفعه بعد بهتر عمل کند. ضعف اخلاقی فاعل آنگاه خودش را نشان می‌دهد که فعلش با آنچه فکر می‌کند اخلاقاً بر او لازم است، مطابق نباشد. در انتهای فصل پیش دیدیم که گاهی دلایل غیر اخلاقی از ملاحظات اخلاقی برتر یا قویترند. فاعلی ممکن است تشخیص دهد که ملاحظات اخلاقی به نفع فعلی خاص هستند و با وجود این به آن عمل نکند، بی آنکه دچار ضعف اخلاقی باشد؛ چنانکه مثال استادی که تصمیم می‌گیرد به قولی که به دانشجویش داده وفا نکند، نشان می‌دهد. فاعل در چنین مواردی معتقد نیست که الزامی اخلاقی را نقض می‌کند. او فکر می‌کند که به شایستگی عمل کرده و به هیچ وجه احساس ندامت نمی‌کند یا نباید بکند. فاعل در مورد فعل اخلاقاً ضعیف حکم می‌کند که فعلی خاص اخلاقاً بر او لازم است، هر چند افعال دیگر ممکن است جذابتر باشند - و آنگاه بر خلاف این حکم عمل می‌کند.

به نظر می‌رسد که هر دو نظریه ما برای جا دادن به ضعف اخلاقی با دشواری روبه‌رویند، زیرا هر دو، برداشت درون‌گرایانه از انگیزش اخلاقی دارند. درون‌گرایان معتقدند که نظرات اخلاقی، بدون کمک حالت انگیزاننده دیگری، دارندگان آن نظرات را می‌تواند به انجام دادن فعل برانگیزند و برمی‌انگیزند. اگر قضیه از این قرار است، چگونه می‌شود حالتی که در برخی موارد می‌تواند شخص را برانگیزد، در موارد دیگر نمی‌تواند؟ اگر حضور یک نظر اخلاقی برای برانگیختن کافی باشد، آیا نباید همیشه بتواند این انگیزش را ایجاد کند؟

## سریع از ضعف اخلاقی عبور کردن؟

برخی از درون‌گرایان تسلیم این نحوه تفکر شده‌اند و این نتیجه شگفتی‌آور را پذیرفته‌اند که هیچ‌کس هیچ‌گاه بر خلاف آن چیزی که معتقد است اخلاق الزام می‌کند، عمل نمی‌کند. آنها مدعی‌اند که آزمون پذیرفتن صادقانه اصل اخلاقی خاصی این است که آیا فرد بر اساس آن اصل عمل می‌کند یا نه. ناهماهنگی در گفتار و کردار نشانه قطعی دورویی است. شخصی که برخلاف اصول اخلاقی خودش، که بدانها اقرار کرده عمل می‌کند، تنها از آن اصول سخن می‌گوید و افعال او مبین نظر واقعی اوست، مگر آنکه مجبور شده باشد خلاف آنها عمل کند.

این نگرش ساده اما خشک، ممکن است به چشم پاک‌دینان خشکه مقدس جذاب بیاید، اما خلاف تجربه عموم است. در حقیقت همیشه این امکان وجود دارد که کسی که به زبان چیزی می‌گوید اما در عمل کار دیگری انجام می‌دهد، به رغم اظهاراتش، نظرات اخلاقی گفته شده را ندارد، اما آزمون پیشنهادی برای سنجش صداقت فرد در این شرایط و برداشت ارائه شده از ماهیت این امر بیش از حد ساده است. بدیهی است دیدن یک مورد ناتوانی در عمل به نگرش اخلاقی اقرار شده، برای محکوم کردن کسی به عدم صداقت کافی نیست. برای چنین قضاوتی ملاحظات بسیاری را باید به حساب آورد. شرایطی که در آن موفق به عمل نشده؛ آیا این اولین خلاف او بوده یا موارد مشابه داشته است؛ آیا بعداً احساس ندامت کرده و کوشیده تا جبران مافات کند. گذشته از این، حتی اگر متقاعد شدیم که نظرات اخلاقی او همانهایی نیستند که می‌گوید، دورویی تنها حکم ممکن نیست؛ برای خودفریبی جای بسیار زیادی وجود دارد. واقعیت این است که گاه تمیز میان نمونه‌ای واقعی از ضعف اخلاقی و دورویی یا خودفریبی دشوار است، اما این بدان معنا نیست که هیچ تمایزی میان آنها وجود ندارد.

## ۸-۲ ضعف اراده

پدیده ضعف اخلاقی، فهم ما را از چیستی تبیین افعال اختیاری انسان به مخاطره

می‌افکنند. در ۲-۳ دیدیم که این توافق عمومی وجود دارد که ما با توسل به دلایل فاعل، تبیین می‌کنیم که چرا فعلی خاص را انجام داده و چه چیزی او را به عمل برانگیخته است. اما در مورد ضعف اخلاقی، فاعل بر اساس ارزیابی مستدل موقعیت نمی‌تواند عمل کند. او به راه‌های گوناگونی که پیش رویش گشوده شده نگریسته و نتیجه گرفته که کار صحیح، کاری که بهترین دلایل را برای انتخابش دارد، همان است که اخلاق بر او الزام می‌کند. چگونه او آنچه را که بیشترین دلیل برای انجامش وجود دارد، می‌تواند انجام ندهد و چگونه ما این کار او را می‌توانیم تبیین کنیم؟ این مسأله، یعنی فعل نامعقول، به موارد استدلال اخلاقی منحصر نیست. آن مسأله‌ای کلی درباره رابطه میان استدلال عملی و فعل است. استدلال عملی، استدلال راجع به آنچه فرد باید انجام دهد، به مسائل اخلاقی منحصر نیست. ما درباره موضوعات بسیاری می‌توانیم استدلال کنیم: چه شغلی را انتخاب کنیم، برای تعطیلاتمان کجا برویم، بهترین راه کم کردن وزن چیست؟ در هر مورد ممکن است به نتیجه‌ای برسیم و با وجود این نتوانیم بر اساس آن عمل کنیم. همچنین احساس گناه، پشیمانی و عزم بر بهتر عمل کردن، به لغزشهای اخلاقی منحصر نیست. چنانکه کسانی که رژیم لاغری دارند یا آنهایی که می‌کوشند سیگار کشیدن را ترک کنند، می‌توانند شهادت دهند.

بنابراین مسأله ضعف اخلاقی صرفاً مصداقی خاص از مشکلی کلی‌تر است که به طور سنتی به عنوان مسأله ضعف اراده شناخته می‌شود. این مشکل را می‌توان به طور ساده چنین تقریر کرد: چگونه می‌شود فاعلی آزادانه و مختارانه از حکم حساب شده‌اش در مورد بهترین فعل، سرپیچی کند؟ آوردن مثالی که آن را از دیویدسون (در فاینبرگ<sup>۱</sup>، ۱۹۶۹، ص ۱۰۱-۱۰۲) گرفته‌ام، هم به کار روشن کردن این مشکلات و هم تصادفاً به کار توضیح این ادعا می‌آید که تمام موارد ضعف اراده، مصداق ضعف اخلاقی نیستند. فرض کنید که من در رختخواب دراز

---

1. *Feinberg*

کشیده‌ام، ناگهان به یاد می‌آورم که دندانهایم را مسواک نزده‌ام. خواب دارد مرا با خود می‌برد و من با توجه به تجربه گذشته‌ام می‌دانم که اگر در این حالت بلند شوم، دیگر خوابم نخواهد برد. من همچنین قبول دارم که یک شب مسواک نزدن، احتمال پوسیدگی دندان را چنان اندک افزایش می‌دهد که قابل اغماض است. من حکم می‌کنم که در مجموع بهتر است که در رختخواب بمانم و مسواک نزنم. اما عادات قدیمی دیر از بین می‌روند، من برمی‌خیزم و مسواکم را بر می‌دارم. پس از بازگشت به رختخواب، دیگر در تمام شب خوابم نمی‌برد و خودم را لعنت می‌کنم که چرا بر اساس بهترین حکم خودم عمل نکرده‌ام. چرا وجود چنین نمونه‌هایی برای نظریه فعل<sup>۱</sup>، مسأله ساز است؟

من برای سهولت در کار تشریح، به مواردی خواهم پرداخت که شبیه مثال فوق، فاعل میان دو فعل «الف» و «ب» به انتخاب دست می‌زند. چگونه باید حکم او را توصیف کنیم تا مشکل معلوم شود؟ این عجیب نیست که او می‌تواند حکم کند که «الف» از جهاتی بهتر از «ب» است و بعد «ب» را انجام می‌دهد، زیرا او ممکن است فکر کند که «ب» از جهات دیگر بهتر از «الف» است. آنچه عجیب است این است که او حکم کند «الف» با توجه به جمیع جهات بهتر از «ب» است و با وجود این «ب» را انجام دهد. فاعل در اینجا تمام دلایلی را که تصور می‌کند به موضوع مرتبطند می‌سنجد و نتیجه می‌گیرد که برای انجام دادن «الف» دلایل بیشتری دارد؛ با وجود این آزادانه و مختارانه «ب» را انجام می‌دهد. این توصیف سه مسأله را مطرح می‌سازد. دلایلی برای این ادعا وجود دارد که فعل فاعل غیر قابل توضیح، نامعقول و از روی اجبار بوده است. او در این مورد نمی‌توانسته آزادانه و مختارانه عمل کرده باشد.

دیدیم که برداشت شناختی از انگیزش و نظریه باور-میل در یک چیز مشترکند؛ اینکه ما می‌توانیم فعل مختارانه فاعل را تبیین کنیم بر اساس دلایلی که خود وی برای آنچه انجام داده می‌آورد. در مورد آنچه مورد بحث ماست، ظاهراً با

توسّل به دلایل فاعل نمی‌توانیم تبیین کنیم که چرا «ب» را انجام داده است، زیرا دلایل او به انجام دادن «الف» اشاره دارند. اما این نحوهٔ تقریر مطلب گمراه‌کننده است، زیرا ممکن است تصور شود که فاعل برای انجام دادن «ب» هیچ دلیلی ندارد. فاعل برای انجام دادن «ب» دلایل روشنی دارد. (در مثال خودمان، من برای تمیز کردن دندانهایم واقعاً دلایلی دارم، چون دوست دارم از پوسیدگی دندانهایم جلوگیری کنم.) آنچه با توسّل به دلایل او غیر قابل توضیح است، انجام دادن «ب» نیست، بلکه انجام ندادن «الف» و انجام دادن «ب» است. اعمال اختیاری با توسّل به دلایل فاعل تبیین می‌شوند، فعلی را که نشود بدین گونه تبیین کرد، نمی‌تواند اختیاری به شمار آید.

فعل از روی ضعف اراده، نامعقول است. فاعل طبق محاسباتش برای انجام دادن «الف» دلایل بیشتری دارد تا انجام دادن «ب»، با وجود این مطابق دلایلش عمل نمی‌کند. طبیعی است که در چنین مواردی گفته شود و سوسه بر فاعل غلبه کرده است. استعاره‌های متنوعی برای تشریح این نکته مورد استفاده قرار گرفته است: من خوب موقتاً تحت سیطره من بد قرار می‌گیرد؛ احساس، عنان عقل را به کف می‌گیرد. این تصویرها ممکن است گمراه‌کننده و خود تبلور نظریات نامناسب دربارهٔ ضعف اراده باشند، اما تمام اینها القاء می‌کنند که اراده فرد کاملاً تحت کنترل خودش نبوده است. چگونه می‌شود فاعلی کاملاً آزاد باشد و قیدوبندی هم نداشته باشد و با این همه کاری را انتخاب کند که معتقد است بدتر است؟

مسأله ضعف اراده، نمونه‌ای کلاسیک از یک پارادوکس فلسفی است. این پدیده بسیار شایعی به نظر می‌رسد، با وجود این تأمل بر چیستی اش، فهم چگونگی رخ دادنش را مشکل می‌سازد. در چنین موردی مثل همیشه دو شیوه وجود دارد: یکی پذیرش وقوع این پدیده و تأکید بر اینکه در فرضهای فلسفی که به ظاهر آن را ناسازگار نشان می‌دهند خطا رخ داده است. دیگر عدم پذیرش وقوع این پدیده و تأکید بر اینکه ملاحظات فلسفی نشان داده‌اند که چنین چیزی نمی‌تواند وجود داشته باشد و آنگاه کوشش برای نشان دادن اینکه چگونه همه ما فریب خورده و تصور

کرده‌ایم چنین چیزی رخ می‌دهد. موضع دوم بسیار خلاف شهود به نظر می‌رسد و پیش از پذیرفتنش لازم است تمام روایتهای ممکن رویکرد نخست را کاویده و رد کرده باشیم.

من یکی از آنهایی هستم که معتقدند ضعف اراده ممکن است، اما استدلال تفصیلی به نفع آن، ما را از محدوده این کتاب بسیار دور می‌کند. بنابراین آنچه خواهم کرد این است که شرطی کلی را ذکر کنم که هر برداشت قانع‌کننده‌ای از چگونگی امکان ضعف اراده، آن شرط را باید برآورد. آنگاه می‌توانیم از این شرط برای آزمودن کفایت نظریات انگیزش به دو طریق استفاده کنیم که بر مناقشه میان ناشناخت‌گرایی اخلاقی و واقع‌گرایی اخلاقی اثر خواهد داشت. دو برداشت از چیستی دلیل فاعل برای انجام دادن فعل به ما ارائه شده است: نظریه باور-میل و نظریه شناختی. بنابراین اول باید بررسی کنیم که کدام یک شرط پیشنهادی را می‌تواند برآورد. چون هر یک از نظریات انگیزش به یکی از نظریات فلسفه اخلاقی ما گره خورده است، ناتوانی هر یک از آن برداشتهای کلی از انگیزش، در برآوردن شرط پیشنهادی، به عدم کفایت نظریه فلسفه اخلاقی مرتبط با آن برمی‌گردد. دوم، لازم است برداشت خاص هر یک از نظریات فلسفه اخلاق را از انگیزش اخلاقی ارزیابی کنیم تا ببینیم آیا در جا دادن به ضعف اخلاقی مشکلی ایجاد می‌کند یا نه؟

### ۳-۸ شرطی برای برداشتی مناسب از ضعف اراده

هر تبیین قانع‌کننده‌ای از چگونگی امکان ضعف اراده باید تبیین کند که چگونه فاعلی می‌تواند خلاف حکمی که برای او برتر است عمل کند. شیوه‌های متعددی وجود دارد، اما پاسخگوی ایرادات امکان ضعف اراده، که در بخش گذشته آوردیم، نیستند. آنچه آن استدلالها می‌خواهند نشان دهند این نیست که فاعل، خلاف بهترین حکم خودش نمی‌تواند عمل کند، بلکه این است که او آزادانه و مختارانه نمی‌تواند چنین کند. این امکان انکار نمی‌شود که شاید نیروهای ناخودآگاه محرک فاعل برای عمل به گونه‌ای که دوست نداشته، بوده‌اند. اما در چنین مواردی هم ما

و هم خود فاعل احتمالاً رفتار او را چیزی خواهیم دانست که بر او رفته، نه اینکه خودش انجام داده یا انتخاب کرده که انجام دهد. لبّ این استدلالها این است که جمع میان این ادعا که فاعل، خلاف بهترین حکمش عمل کرده و اینکه او در این مورد خاص، فاعل بوده - کسی که فعلی را انجام داده و او را مسئول آن فعل می توان دانست - با اطمینان ممکن نیست.

ما وقتی که با توسّل به دلایل فاعل، فعلی معمولی را تبیین می کنیم، [در واقع] آنچه را انجام داده از دیدگاه خودش به عنوان فاعل، تبیین می کنیم. ما می کوشیم از درون فعل او را تبیین کنیم تا فرآیند تفکری را نشان دهیم که با آن به تصمیمش رسیده است. البته ممکن است ما در موضعی باشیم که تبیینهای گوناگون بیرونی از چرایی عملش ارائه دهیم، مثلاً بر اساس عقده ادیب گشوده نشده یا بر اساس محرکهای زیست شناختی اش. اما این گونه تبیینهای بیرونی او را به عنوان یک فاعل تصویر نمی کند، کسی که مختارانه و بر اساس هدفی عمل می کند که خودش آن هدف را تشخیص داده و می پذیرد (که به این معنا نیست که کاربرد چنان توضیحات بیرونی، با فاعل بودن او قابل جمع نیست). اگر بناست ما فرد را با اراده ضعیف همچنان فاعل بدانیم، آنچه لازم داریم، برداشتی است که نشان می دهد چگونه فعلی که او بدتر می دانسته، به قدر کافی جذاب می نموده که فاعل بر خلاف مهمترین حکم خودش، آن را انتخاب کند. هیچ راه حلی نمی تواند برای مسأله ضعف اراده قانع کننده باشد، مگر آنکه فعل فاعل را از درون تبیین کند و مگر آنکه ما را قادر سازد درک کنیم چگونه او با توجه به نگرشش به موقعیت، آن گونه عمل کرده است. دو مفهوم ضعف اراده و قوت اراده با هم مرتبطند. ما تنها در صورتی انتخاب فعل بدتر فاعلی را درک می کنیم که بتوانیم ملاحظه کنیم که چگونه آن فعل از فعلی که حکم کرده بود بهتر است، به نظرش جذابتر می آید. به همین سان ما تنها در صورتی قدرت اراده کسی را می یابیم که قویاً جذب فعلی شده باشد که بدتر می داند و با وجود این در برابر وسوسه اش مقاومت کند. اگر فعل بدیل، هیچ جذابیتی برای من نداشته باشد، من در عمل مطابق با بهترین حکم، اعمال قوت اراده نکرده ام.

## ۴-۸ ضعف و نظریه باور - میل

نظریه باور - میل مدعی است که داشتن دلیلی برای انجام دادن فعل، یعنی میل داشتن فاعل [به انجام دادن کاری] بعلاوه داشتن باورهای متناسب. ما پیش از آنکه بتوانیم ببینیم که این نظریه چگونه با ضعف اراده برخورد می‌کند، لازم است سؤال مقدری را مطرح سازیم: بر اساس این برداشت چگونه فاعلی می‌تواند معین کند که او برای انجام دادن کدام فعل بیشترین دلیل را دارد؟ پاسخ ساده، اما غیر روشنگر این است: با معلوم کردن اینکه او به کدام یک بیشترین میل را دارد. این پاسخ صرفاً سؤالی دیگر را مطرح می‌سازد: بر اساس این نگرش به چیزی بیشتر از چیز دیگری میل داشتن، یعنی چه؟ به خاطر داشته باشیم که این نظریه به شکل اولیه هیومی‌اش، امیال را حالاتی می‌داند که تفاوت ریشه‌ای با باورها دارند. امیال حالاتی منفعل نیستند بلکه انگیزه‌ای فعالند. این تفاوت در خودآگاهی نمودار می‌شود. ما وقتی به چیزی میل داریم، احساس می‌کنیم که به سوی آن کشیده می‌شویم؛ ما آن را چونان راندن یا کشش تجربه می‌کنیم. بنابراین طبیعی است که فرض کنیم فعلی که فاعل، بیشترین دلیل را برای انجام دادن آن دارد، فعلی است که فاعل احساس می‌کند بیشترین قدرت را دارد؛ فعلی که بیشترین توان کشش را دارد؛ فعلی که برای مقاومت در برابرش بیشترین کوشش لازم است.

اگر ما این برداشت را اختیار کنیم، آیا موردی را می‌توانیم تصور کنیم که فعلی که فاعل بدتر می‌داند، فعلی باشد که او جذابتر هم می‌یابد؟ به نظر می‌رسد که نه. زیرا ما چگونه جذابیت بیشتر فعلی را بر فعل دیگر، به غیر از اساس قرار دادن قدرت احساس شده آنها، می‌توانیم تبیین کنیم؟ با فرض اینکه قدرت احساس شده، تنها تفاوت مطرح میان امیال است که از دیدگاه فاعل، قابل تشخیص است، آنگاه فعلی که او حکم می‌کند بیشترین دلیل را برای انجام دادنش دارد، فعلی خواهد بود که جاذبه‌اش قویتر از دیگر افعال است. هیچ فعلی غیر از فعلی که فاعل بهترین فعل می‌داند، نمی‌تواند جذابتر به نظرش آید و بنابراین او هیچ‌گاه نمی‌تواند وسوسه شود که خلاف آن حکمش عمل کند.

این تصویر از استدلال عملی، به نحوی نامعقول ساده‌انگارانه است. در حقیقت نمی‌توان گفت که اصلاً برداشتی از استدلال یا حکم است؛ فاعل صرفاً به هر میلی که در حال حاضر بیشترین قدرت (احساس شده) را دارد، واکنش نشان می‌دهد، به اینکه بر اساس آن عمل کند. آنچه لازم است برداشتی پیشرفته‌تر از استدلال عملی است که با وجود این به تأکید ناشناخت‌گرایان بر اینکه فاعل تنها اگر تمایلی متناسب داشته باشد، دلیلی برای فعل می‌تواند داشته باشد، وفادار بماند. آنچه تا به حال از این تبیین غایب بوده، توانایی ما بر تأمل راجع به میلهایمان است و اینکه از خود پرسیم دوست داریم کدام یک از این میله‌ها را برآوریم.

اولین چیزی که تأمل آشکار می‌سازد این است که من همه امیالم را نمی‌توانم برآورم، یا به این علت که آنها مستقیماً غیر قابل جمعند یا چون سامان جهان به گونه‌ای خاص است، برآوردن یک میل، عملاً، برآوردن دیگری را منتفی می‌سازد. تمایلات ممکن است از این جهت متعارض باشند که برآوردن میلی، پیامدهایی داشته باشد که امید برآوردن میل دیگری را به یأس مبدل سازد. ممکن است به کشیدن سیگار بسیار تمایل داشته باشم اما می‌دانم که سلامتم را به مخاطره افکند که چیز دیگری است که برایش اهمیت قائلم. آنچه لازم دارم این است که تصویری نسبتاً ثابت و درازمدت از آنچه دوست دارم به دست آورم، داشته باشم و آنگاه آماده شوم که از برآوردن آن امیالی درگذرم که در این تصویر نمی‌توانند جا بگیرند. من به این طریق می‌توانم درک کنم که دوست دارم چه کسی باشم. من با توجه به این درک دلیل دارم که بر اساس برخی از امیالم عمل کنم و بر اساس برخی دیگر نه. من حتی ممکن است زیر بار برخی از امیالم، همچون امیالی که از داشتنشان شرم‌گینم نروم و از امیال دیگری دفاع کنم و بخوام تقویتشان کنم.

ما از طریق تأمل می‌توانیم امیالی را که باید برآوریم یا سرخورده کنیم، بیابیم. به تعبیر فنی‌تر، ما در این مورد امیال درجه دوم پیدا می‌کنیم که کدام امیال درجه اول باید ما را برانگیزند. در سطح تأمل، از برخی امیال درجه اول دفاع و از برخی اجتناب می‌کنیم. شخصی که می‌کوشد سیگار را ترک کند، نمی‌خواهد میلش به آن،

او را به انجام دادن این کار وادارد. دلایل او شاید شامل این باشد که دوست دارد سالم بماند و این میل که از آن اشخاصی نباشد که در بند هوسی گرفتارند. اما رفت و آمد امیال به دستور ما نیست. آنها به طور مستقیم تحت نظارت اراده ما نیستند. چنانکه بسیاری از کسانی که کوشیده‌اند سیگار را ترک کنند، می‌توانند گواهی دهند که امیال درجه اول صرفاً به این دلیل که ما تصمیم گرفته‌ایم تا آنها را برآورده نسازیم، از بین نمی‌روند. آنها نه تنها ممکن است باقی بمانند، بلکه بسیار هم قوی باشند و همچنان قدرت کشش زیادی را اعمال کنند.

این برداشت از ساختار دو سطحی امیال، به پیچیدگی و پیرایش بیشتری نیاز دارد، اما همین قدر می‌توانیم بفهمیم که آن شرط را برمی‌آورد که ما جذب بیشتر فاعل را به آنچه بدتر می‌داند، باید بتوانیم درک کنیم. این کاملاً ممکن است که من پس از تأمل تصمیم بگیرم که دلایل بسیار خوبی برای این وجود دارد که چرا نباید فعلی را که قویترین میل را نسبت به آن دارم، انجام دهم. ارزیابی درجه دوم من از اهمیتی که باید به امیال گوناگونم بدهم، به احتمال قریب به یقین بازتاب قوت نسبی (احساس شده) آنها نخواهد بود. بنابراین ما اگر جذابیت را بر اساس قوت میل اندازه‌گیری کنیم، بخوبی می‌توانیم دریابیم که چطور فعلی را که من بهترین فعل می‌دانم، جذابترین فعل نمی‌یابم. ما اکنون چون می‌توانیم بفهمیم که فاعل فعلی را انتخاب می‌کند که بدتر می‌داند، برای ضعف اراده جایی باقی گذاشته‌ایم. به همین سبب برای قوت اراده، مجالی فراهم آورده‌ایم؛ زیرا تنها در جایی که کسی جذب فعل بدتر می‌شود، قوت اراده را به شکل مقاومت در برابر وسوسه، می‌تواند اعمال کند. ارتباط میان داشتن دلیل برای انجام دادن فعل و داشتن میل گسسته نمی‌شود، زیرا دلیل من برای عمل نکردن مطابق با قویترین میل درجه اولم، بر اساس امیال درجه دوم است که کدام امیال درجه اولم را می‌خواهم برآورم.

امکان تعارض به سبب ناهمخوانی میان قوت یک میل و اهمیتی که فاعل به هنگام تصمیم‌گیری در مورد فعل به آن می‌دهد، می‌تواند بسیار زیاد باشد. این تنها ممکن نیست که شاید امیالی پیدا شوند که نسبت به امیال دیگر از قوتی برخوردار

باشند که با اهمیتی که فاعل در ارزیابی به آنها می‌دهد، هماهنگ نباشند. ممکن است فاعل میلی را که از قوت قابل ملاحظه‌ای برخوردار است، به هنگام ارزیابی، کاملاً بی‌اهمیت بداند. کسانی که می‌خواهند سیگار کشیدن را ترک کنند، ممکن است اشتیاق خود به تنباکو را، هیچ دلیلی برای سیگار کشیدن ندانند. در حقیقت ممکن است فاعلی میل قوی‌اش را به انجام دادن فعلی، دلیلی برای انجام ندادنش قلمداد کند. بنابراین معلمی که مشکل جنسی دارد اما اخلاقاً حساس است، ممکن است لذت آزار طلبانه‌ای را که از تنبیه کودکی خواهد برد، دلیلی مهم برای تنبیه نکردن به حساب آورد. در چنین موقعیتهایی، اعمال قوت اراده ممکن است بسیار دشوار و فشار [بر شخص] ممکن است بسیار زیاد باشد.

### ۵-۸ ناشناخت‌گرایی و ضعف اخلاقی

ساده‌ترین شکل نظریه ناشناخت‌گرا، در مورد چیستی طرز تلقی اخلاقی یا پسند اخلاقی در برابر انواع دیگر طرز تلقی یا شکل‌های دیگر پسند، عملاً خاموش است. نظریه ناظر آرمانی می‌کوشد این کاستی را جبران کند. اختیار کردن دیدگاه اخلاقی یعنی اختیار کردن دیدگاه ناظر همدل منصف. کسانی برگرفتن آن موضع را، داشتن معیاری، معیار سودگرا، دانسته‌اند، که با آن در مورد صحت هر نگرش اخلاقی، حکم می‌شود. برگرفتن آن موضع، چنانکه در ۸-۴ استدلال کردم، فقط اختیار کردن روشی نیست که با آن بتوانیم امیدوار باشیم درستی و نادرستی افعال را دریابیم. بر اساس روایت ناشناخت‌گرایی آن نظریه، برگرفتن آن موضع، مقید شدن به رفاه بشری را هم دربر دارد.

پیشنهاد من این است که ما آن تقید به اخلاق را میلی درجه دوم یا تأملی بدانیم. از دیدگاه سودگرا، فاعل دوست دارد که برخی امیالش او را برانگیزند نه برخی دیگر. تقریباً او دوست دارد امیالی او را برانگیزند که برآوردنشان، آسایش عمومی را بیشتر خواهد کرد و دوست دارد که امیالی که تحقق آنها اثری معکوس خواهد داشت او را برنیزانند. دلایل اینکه چرا افراد باید چنین میل درجه دومی

داشته باشند، پیچیده‌اند، اما می‌توانیم ملاحظه کنیم که چگونه تأمل بر سر مسائل ناشی از زندگی جمعی، ممکن است افراد را به پسند آن امیالی سوق دهد که وفاق در زندگی جمعی را بیشتر می‌کند و به ناپسند شمردن آن امیالی متمایل سازد که با این امر معارضند. آن تقید را با تعلیم و با تشویق و پسند اطرافیان، می‌توان تقویت کرد. اینکه ناشناخت‌گرایان تقید به اخلاق را میلی درجه دوم می‌بینند آنان را قادر می‌سازد که تبیین کنند چگونه می‌شود فاعلی به انجام دادن کار درست برانگیخته شود، هر چند میلی قوی به انجام دادن کار دیگری داشته باشد. ما دلمشغولی طبیعی، درجه اول، نسبت به رفاه انسانهای دیگر داریم، که در بیشتر موارد می‌تواند ما را به انجام دادن کار درست برانگیزد. اما این میل هم ضعیف است و هم متغیر، و ناگزیر مواقعی پیش خواهد آمد که فاعل امیال درجه اول دیگری دارد که با آن میل معارضند و احساس می‌کند که قوت بیشتری دارند. فرض کنید که فاعلی که به دیدگاه اخلاقی مقید است، حکم می‌کند که عیادت مادر بزرگش کاری درست است، با وجود این بیشتر دوست دارد که تمام روز را در باغچه خانه‌اش بگذراند. همدلی او با آن بانوی سالخورده چندان هم قوی نیست و احساسش به پرورش تره‌فرنگی حیرت‌انگیز است. چگونه پی بردن او به اینکه ناظری آرمانی عیادت از مادر بزرگش را خواهد پسندید، او را به رها کردن باغبانی‌اش بر خواهد انگیخت، در حالی که او این کار را بیشتر از کارهای دیگر دوست دارد؟ پی بردن او به اینکه مادر بزرگش را باید عیادت کند می‌تواند او را برانگیزد، حتی در این موقعیتها، زیرا او به غایات اخلاقی مقید است. آن تقید، به شکل یک میل درجه دوم مستحکم به انجام دادن فعلی از روی دلمشغولیهای درجه اول، نظیر میل به کمک به بیماران و سالخورده‌گان درمی‌آید.

این مدل هم امکان ضعف اخلاقی را قبول می‌کند. قوت احساس او نسبت به پرورش تره‌فرنگی ممکن است او را از انجام دادن وظیفه باز دارد. زیرا به معنای خیلی خوبی، عیادت از مادر بزرگش که آن را وظیفه خویش می‌داند، کمتر از کارهای ممکن دیگر برایش جذاب است.

## ۶-۸ نظریات شناختی انگیزش و ضعف اخلاقی

واقع‌گرایان در فصل پیش دو درک از شخص بافضیلت و چیستی آگاهی از الزامی اخلاقی را به ما ارائه دادند. در روایت ضعیفتر، درک حسی فاعل از الزام اخلاقی فعلی خاص، همیشه از هر دلیلی که به نفع افعال دیگر است، اهمیت بیشتری دارد. در روایت قویتر، آن درک حسی، تمام دلایل به نفع افعال دیگر را باطل می‌کند، به گونه‌ای که در آن موقعیت، آنها اصلاً دلیل به حساب نمی‌آیند. من از این به بعد به این ترتیب میان این دو روایت تمیز می‌نهم: درک ضعیفتر از چیستی الزام اخلاقی، درکی است که شخص خوب دارد؛ درک قویتر را کماکان شخص (حقیقتاً) بافضیلت خواهم دانست. در بررسی این سؤال که آیا در نظریه واقع‌گرا جایی برای پدیده ضعف اخلاقی هست، هر یک از این دو روایت را به ترتیب مطرح می‌سازم. شخص خوب را ابتدا مطرح می‌کنم. سؤال کلی‌تر ضعف اراده را همچنانکه به پیش می‌رویم، به بحث خواهم گذارد.

در فصل پیش دیدیم آنها که برداشتی شناخت‌گرا از انگیزش اخلاقی دارند، در گستره نظریه شناختی، اختلاف دارند. یک اردوگاه، نگرشی کلی دارد و نظریه شناختی انگیزش را در تمام موارد صادق می‌داند. آنها منکر فرض امیال، که کششهای ناشناختی دانسته می‌شوند، برای تبیین هر فعلی هستند. در برابر این اردوگاه، آنها که برداشتی مرکب دارند، تنها مدعی‌اند که برخی افعال را با ارجاع به حالات صرفاً شناختی فاعل می‌توان کاملاً تبیین کرد؟ در موارد دیگر ممکن است لازم آید که به امیال، که حالاتی ناشناختی تصور می‌شوند، متوسل شویم.

برداشت مرکب، برای ضعف اخلاقی تبیینی می‌دهد که مانند ناشناخت‌گرایی، به قوت احساس شده امیال متوسل می‌شود تا جذابیت افعال رقیب اما اخلاقاً نامقبول را تبیین کند. فاعل خوب به دلیل درکش از موقعیت، ممکن است تصمیم بگیرد که فعلی خاص اخلاقاً الزامی است، با وجود این ممکن است امیالی (امیالی که ناشناختی تلقی می‌شوند و تحت نظارت آن درک از موقعیت نیستند) بسیار قوی داشته باشد که او را وسوسه کنند کار دیگری انجام

دهد. به میزانی که این امیال رقیب او را جذب می‌کنند، ناتوانی او در فعلیت بخشیدن به بهترین حکمش، تبیین می‌شود.

بر اساس این تصویر، انگیزه انجام دادن آنچه اخلاقاً درست است با نیروهای انگیزاننده‌ای که او را وسوسه می‌کنند، تفاوت نوعی دارد. فیلسوفان بسیاری در تبیین مشکلات زندگی اخلاقی و امکان ضعف اخلاقی، چنین برداشتهایی داشته‌اند. در یک سو حکم فاعل قرار دارد و معمولاً فرض می‌شود که ندای عقل است و اعلام می‌کند که دسته‌ای از افعال اخلاقاً الزامی هستند. در برابر این ندا، امیال گوناگونی که کشش‌ها یا فشارهایی احساسی تصور می‌شوند، قرار دارند که او را وسوسه می‌کنند از جاده فضیلت خارج شود. نتیجه این تعارض میان دو گونه کاملاً متفاوت منشأ انگیزش، مسأله فاعل است و ارزش اخلاقی او به چگونگی انتخابش وابسته است.

ما اگر چنین برداشتی را از ضعف اخلاقی اختیار کنیم، آنگاه نخواهیم توانست از آن به عنوان مدلی برای تبیین ضعف اراده در کل، استفاده کنیم. زیرا ضعف اخلاقی در اینجا موردی خاص دانسته می‌شود، آنجا که نیروهای انگیزاننده در دو طرف، دو نوع متفاوتند؛ این ممکن است در همه مواردی که فاعل خلاف حکم برتر خود عمل می‌کند، صادق نباشد.

آنچه تا به اینجا آورده‌ایم، مدلی است که بر اساس برداشت مرکب توضیح می‌دهد که چگونه شخصی که الزامات اخلاقی را مهمتر از ملاحظات دیگر می‌بیند، گاهی ممکن است وسوسه شود و کار درست را انجام ندهد. این مدل در مورد درکی که شخص حقیقتاً بافضیلت از الزام اخلاقی دارد، صادق نیست. آگاهی او از آنچه اخلاقاً الزامی است، چنان است که تمام ملاحظات دیگر را منتفی می‌سازد. این فکر که ممکن است برخی از افعال دیگر برایش لذتبخش باشند، اصلاً او را به خود مشغول نمی‌سازد. زیرا واضح است که او فعل دیگری را جذابتر از فعلی که اخلاقاً الزامی است نمی‌یابد.

پس چگونه می‌شود که شخصی بافضیلت بر اساس الزام فضیلت نتواند

عمل کند؟ پاسخ این است که مادام که در مقابل درک حسی روشنش از آنچه الزامی است سدی بسازد، نمی تواند عمل کند. من پیرو مک داوول (۱۹۷۸، ص ۲۸) هستم که می گوید فاعلی که بر اساس الزامات فضیلت نمی تواند عمل کند، آن درک روشن را از موقعیت نمی تواند داشته باشد که شاخص شخص بافضیلت است. نگاه اخلاقی او را باید میلی مکدر کرده باشد.

من در ابتدای این فصل یک راه تقریر مسأله ضعف اخلاقی برای درون‌گرا را چنین بیان کردم: چگونه حالتی که برای برانگیختن فاعل به فعل، در موردی کافی است، در مورد دیگر نمی تواند او را برانگیزد؟ پاسخ در مورد حالت آگاهی اخلاقی شخص بافضیلت این است که او را نمی تواند برنینگیزد. آیا این نشان می دهد که ضعف اراده بر اساس این درک قوی از چیستی آگاهی از الزامی اخلاقی، ممکن نیست؟

مشکل از این قرار است. اگر فاعلی خلاف حکم خودش که فعلی اخلاقاً الزامی است، عمل کند، از نظر اخلاقی ضعیف است. اما اشکال می شود که چگونه چنین می شود؟ اگر فاعلی درک شخص بافضیلت را از موقعیتی داشته باشد که در آن اخلاقاً ملزم است فعلی را انجام دهد، آنگاه انجام می دهد. اگر آن فعل را انجام ندهد، آنگاه نتوانسته دریابد که آن فعل الزام اخلاقی دارد. بنابراین ضعف اخلاقی ممکن نیست.

دو راه حل معقول برای این اشکال وجود دارد. اول، ممکن است ادعا کنیم که برای اینکه فردی دریابد که چیزی الزام اخلاقی دارد، لازم نیست که درست مثل شخص بافضیلت موقعیت را درک کند. شخص اخلاقاً ضعیف، ممکن است به قدر کافی از درک شخص بافضیلت بهره برده باشد که به ما اجازه دهد بگوییم او الزام اخلاقی را تشخیص می دهد، حتی اگر دیدش روشنی کافی را برای خاموش کردن ندای جذابیت‌های رقیب نداشته باشد. او می تواند دریابد که انجام دادن فعل دیگر نادرست خواهد بود، بی آنکه احتمالاً همه چیز را مثل دریافت شخص بافضیلت به طور کامل و با جزئیات واضح دریابد.

راه حل دوم می‌پذیرد که فاعل تنها زمانی که درک شخص بافضیلت را دارد، درمی‌یابد که فعلی الزام اخلاقی دارد. اما این به آن معنا نیست که در زمانی که فاعل بر اساس آن معرفت نمی‌تواند عمل کند، هنوز آن درک روشن را دارد. ممکن است بصیرت او بعداً تحت تأثیر میل مکدر شده باشد (دیدن نادرستی زنا به هنگامی که اصلاً احتمالش نمی‌رود، یک چیز است و هنگامی که موقعیتش پیش می‌آید، حفظ همان درک، کاملاً چیز دیگری است).

در برابر راه حل دوم، ممکن است اشکال شود که چون فاعل ضعیف‌الاراده به هنگام فعل، درکی روشن از الزام نداشته است، در آن هنگام معتقد نبوده که آنچه انجام می‌دهد، نادرست است. اگر او آن درکی از موقعیت را که مبنای باورش بوده از دست داده باشد، آیا باورش را هم از دست نداده است؟

این اشکال را می‌توان جواب داد. فاعل به هنگام انجام دادن فعل، هنوز می‌تواند به حقیقت حکم اخلاقی‌ای معتقد باشد که وقتی درک حسّی‌اش از موقعیت مکدر نشده بود، صادر کرده بود. او نیازی ندارد که آن درک حسّی را دوباره ایجاد کند؛ کافی است که زمانی آن را داشته باشد. تمثیلی دیگر از زیبایی‌شناسی ممکن است در اینجا کم‌کم مانع کند. فرض کنید که قطعه‌ای موسیقی را چند بار به هنگامی که حالی خوش داشته‌ام، شنیده‌ام، من تحت تأثیر سادگی و لطافت تسخیرکننده‌اش قرار گرفته‌ام. بار دیگر هنگامی که مضطرب و نگرانم به آن قطعه گوش می‌دهم، به این امید که اثری آرامبخش داشته باشد. به عکس [دفعه قبل] به نظرم بی‌لطف، بی‌ذوق و پیش‌پا افتاده می‌آید. آیا باید نتیجه بگیرم که اشتباه می‌کردم که می‌پنداشتم کیفیات تحسین‌آمیزی دارد که در گوش دادن اول، شناسایی کرده بودم؟ نه. من ممکن است نتیجه بگیرم که اشکال از من است نه از موسیقی.

### نظریه شناختی کلی

کوشش برای تبیین وسوسه و ضعف اخلاقی بر اساس جنگ میان نیروهای معارض عقل و میل، فیلسوفان غربی را از همان ابتدا شیفته خود کرده است. اما نظریه‌های

مرکب همیشه چیزی ناخرسند کننده دارند؛ ملاحظات سادگی، فرد را به ترجیح نظامی سوق می‌دهد که همه انگیزه‌ها در آن از یک نوعند. هنگامی که برداشت شناختی از انگیزه در برخی موارد پذیرفته شد، سائق وجود دارد که آن برداشت را به همه موارد تعمیم دهد. اگر این تعمیم صورت پذیرد، آنگاه تعارضی را که به ضعف اخلاقی می‌تواند منجر شود، میان دو نوع انگیزه متفاوت - حالتی شناختی و امیال رقیب - نمی‌توان قائل شد. حرکت به سوی نظریه خالص، بار دیگر امکان ضعف اخلاقی را مورد تردید قرار می‌دهد. اگر درک فاعل از موقعیت، به فعلی اشاره دارد یا حتی آن را الزام می‌کند، و اگر در این تصویر برای منشأهای انگیزشی ناشناختی رقیب جایی وجود ندارد، چگونه می‌شود که در نظر فاعل، فعلی غیر از آنچه او بهترین فعل می‌داند، جذاب‌تر بیاید؟

راه حل مسأله ضعف اخلاقی به طور خاص و ضعف اراده به طور عام، بر اساس نظریه کلی، در امکان درکهای رقیب نهفته است. قبلاً دیدیم که در موارد متعارف ضعف اخلاقی می‌توان به نفع هر دو فعل چیزی گفت. اگر از یک دیدگاه بنگریم، یک فعل بهتر از دیگری به نظر می‌آید و اگر از موضعی دیگر بنگریم ممکن است جریان معکوس شود. از یک دیدگاه برخی وجوه موقعیت، برجسته می‌شوند و وجوه دیگر به پس‌زمینه عقب‌نشینی می‌کنند؛ از دیدگاهی متفاوت، آن ترتیب تغییر خواهد کرد. ساختن بزرگراه در یک دره زیبا و دورافتاده، از دیدگاه منافع اقتصادی ممکن است کار خوبی به نظر آید؛ اما از دیدگاه کیفیت زندگی ممکن است چنین به نظر نیاید. بر اساس رویکرد شناخت‌گرا، هدف استدلال عملی این است که این درکهای رقیب، در تصویری کلی سامان یابند که در آن ملاحظات گوناگون جایگاه شایسته خود را بیابند.

هر چند درکهای رقیب و محدودتر، تصویری کلی را پر می‌کنند، همچنان در دسترس فاعل قرار دارند. حتی پس از آنکه او حکم کرد که بهترین کار چیست، هنوز ممکن است که به آن موقعیت فقط از یک دیدگاه بنگرد و جوهی را نادیده بگیرد که در تصویر کامل باید می‌آمدند. نحوه نگرش خاص به امور، ممکن است همان

باشد که فاعل بویژه مستعد آن است. او وقتی به موقعیت از آن دیدگاه می‌نگرد ممکن است فعلی را که در مجموع بهترین فعل می‌داند کمتر از فعل دیگری به نظرش جذاب بیاید. هر چه او حفظ درک کلی را مشکلتر بیابد و به درک محدودتر متمایلتر باشد، به فعلی که بدتر می‌داند، بیشتر جذب خواهد شد.

ممکن است بپرسیم که چرا حفظ درک کلی باید مشکل باشد. اگر من به نگرشی رسیده‌ام که تمام آنچه به سود یا زیان فعلی می‌توان گفت، جایگاه شایسته خود را پیدا کرده‌اند، چگونه می‌توانم به نگرش ناقص‌تر بازگردم؟ لازم است به خاطر بیاوریم که توانایی دیدن جهان، آن گونه که شخص بافضیلت آن را می‌بیند، به آسانی کسب نمی‌شود؛ به تعلیم و تمرین نیاز دارد. افراد معدودی هستند که همواره جهان را به آن صورت می‌توانند ببینند؛ در شرایط سخت، بسیار آسان است که به درکهای کم زحمت‌تر برگردیم.

مثالی این معنا را روشنتر می‌کند. فرض کنید من که طبعاً شخصی تقریباً ترسو هستم، در موضعی قرار می‌گیرم که با عملی دلیرانه می‌توانم به دوستانم کمک کنم. من در پرتوهای گوناگونی می‌توانم به چنین فعلی بنگرم. از دیدگاه ایمنی شخصی خودم، چنین فعلی عمیقاً فعلی ضدجاذبه است. از دیدگاههای دیگر نکات بسیاری به نفع آن وجود دارد. من به ندای رفاقت پاسخ خواهم گفت و شجاعت نشان خواهم داد. فرض کنید که سنجش کلی من به ایمنی شخصی ام رتبه‌ای بسیار پایینتر از جوانب دیگر می‌دهد و حکم می‌کند که باید دلیرانه عمل کنم. من در رسیدن به این نتیجه، ممکن است تحت هدایت درکم از نوع شخصیتی که دوست دارم داشته باشم، قرار گرفته باشم: شخصیتی وفادار به دوستان، ماجراجو و نترس. اما حفظ چنین درکی ممکن است مشکل باشد، بویژه اگر عادات قبلی من در زندگی و تربیت کودکی ام مرا ترغیب کنند که موقعیتها را با دیده پرهیز از مخاطرات بسنجم. این درک محدودتر، ممکن است بر نگرش من به موضوع غلبه کند و باعث شود ترک فعل از روی ترس را جذابتر از فعلی بیابم که حکم می‌کند بهتر است و بر این حکم باقی می‌مانم. به طور خلاصه: من برای آنکه حکم کنم چه چیزی بهتر است، نیاز

دارم به درکی از موقعیت برسم که در آن ملاحظات گوناگون به نفع افعال مختلف جایگاه شایسته خود را بیابند؛ برای آنکه از وسوسه ترک این حکم حساب شده، پرهیز کنم، نیاز دارم آن درک را حفظ کنم تا هیچ وجهی از موقعیت، اهمیت بی دلیل پیدا نکند. اگر این درک را نتوانم حفظ کنم، آنگاه ممکن است ضعیف عمل کنم.

### ۷-۸ پی نوشت: فعل آزاد، قابل توضیح اما نامعقول

من نشان داده‌ام که چگونه برداشتهای مختلف از انگیزه می‌توانند شرطی را که در ۸-۳ نهادم برآورده سازند (اینکه هر برداشت با کفایتی از ضعف اراده به طور عام و ضعف اخلاقی به طور خاص، لازم است آن شرط را برآورند). اما نشان دادن اینکه برداشتی خاص می‌تواند آن شرط را برآورد، نشان نمی‌دهد که چگونه اشکالات امکان ضعف اراده را که در ۸-۲ مطرح کردیم، می‌تواند برطرف کند. هر چند در اینجا نمی‌خواهم از آن امکان دفاعی کامل کنم، خوب است اشاره کنم که چگونه آن مسأله را می‌توان حل کرد.

از آنجا که فعل ناشی از ضعف اراده نامعقول است، چگونه ممکن است فاعلی آزادانه و مختارانه خلاف بهترین حکم خودش عمل کند؟ فعل ناشی از ضعف اراده نامعقول است، اما نه کاملاً. فاعل برای انجام دادن فعلی که آن را بدتر می‌داند، دلیل دارد؛ چنین نیست که گویی به نفع آن، هیچ چیز نمی‌توان گفت. آنچه او برایش دلیلی ندارد و بنابراین بر اساس دلایلش نمی‌تواند تبیین شود، انتخاب فعلی است که به اعتقاد او نسبت به فعل دیگر بدتر است. چه تبیین دیگری می‌توانیم ارائه دهیم؟ برهان بخش پیش نشان می‌دهد که ما چگونه جذابیتهای بدیل بدتر را می‌توانیم توصیف کنیم تا انتخابش را از سوی فاعل بتوانیم درک کنیم. فعل از روی ضعف اراده نامعقول است، اما بی دلیل نیست. اگر بتوانیم جذابیت فعل انتخاب شده را از دیدگاه فاعل ببینیم ضعف [اخلاقی] غیرقابل درک نیست. اگر چنین فعلی قابل توضیح باشد، آیا می‌توانیم آن را اختیاری بدانیم؟

من پیشنهاد می‌کنم که برداشت اولیه خویش را از چگونگی تبیین افعال اختیاری اصلاح کنیم. هر تبیین خرسندکننده‌ای باید دارای دو ویژگی باشد: اول،

فاعل به چه هدفی می‌خواست برسد و دوم، او چرا می‌خواست به آن هدف و نه به چیز دیگری برسد. ما اگر بتوانیم نشان دهیم که چرا فعلی برای فاعل جذاب است و چرا از افعال دیگر جذابتر است، اختیاری بودن فعل او را تبیین کرده‌ایم. ما معمولاً با آوردن دلایل او برای انجام دادن فعل به چنین تبیینی دست می‌یابیم. اما در مورد فعل از روی ضعف اراده، باید نشان دهیم که به رغم حکم فاعل که دلایل بیشتری برای انجام دادن فعل دیگری دارد، فعلی که انجام می‌دهد ممکن است برایش جذابتر باشد؛ این را ما نشان داده‌ایم.

فعل از روی ضعف اراده، قابل توضیح و اختیاری است، اما چگونه ممکن است آزادانه باشد؟ چگونه فاعلی نمی‌تواند فعلی را انجام دهد که بیشترین دلیل را برایش دارد، مگر آنکه قوت و سوسه، او را مجبور ساخته باشد که فعل بدتر را انجام دهد؟ اگر مجبور شده که کار بدتر را انجام دهد، آنگاه آزاد نبوده که فعل بهتر را انجام دهد. این برهان از ما می‌خواهد که وسوسه‌ای را که در مقابلش مقاومت نشده، معادل وسوسه‌ای بدانیم که مقاومت ناپذیر است. من برای این معادل دانستن دلیلی نمی‌بینم، مگر آنکه با منکران اراده آزاد همصدا شویم که می‌گویند بین افعالی که می‌توانستیم از انجام دادنشان اجتناب کنیم و افعالی که نمی‌توانستیم، تفاوتی نیست. اما اگر هیچ فعلی آزادانه نیست، آنگاه نمی‌شود این اشکال را مطرح کرد که نمی‌توانیم دریابیم چگونه فعل از روی ضعف اراده می‌تواند آزادانه باشد. ما اگر فکر می‌کنیم که برخی افعال آزادانه‌اند، آنگاه به نظر می‌رسد که دلیلی وجود ندارد که چرا برخی افعال از روی ضعف اراده نمی‌توانند آزادانه تلقی شوند. این به معنای انکار موارد بسیاری نیست که نمی‌توانیم تصمیم بگیریم که فاعل در برابر وسوسه می‌توانسته مقاومت کند یا نه. البته ما اگر نمی‌توانستیم بفهمیم که چگونه فعل بدتر به نظر فاعل جذابتر به نظر آمده، نمی‌فهمیدیم که او آزادانه فعل بدتر را انتخاب کرده، اما امیدوارم نشان داده باشم که چگونه امکان دارد فعل بدتر جذابتر به نظر آید.

مطالعه بیشتر

مورتنی مور (۱۹۷۱) درآمدی مفید به موضوع گسترده ضعف اراده و حاوی گزیده‌هایی

از افلاطون و ارسطو (ذکرشان پس از این می‌آید) است. پیرس (۱۹۸۴) شامل بسیاری از بحث‌های جدید است.

دربارهٔ ۸-۲. هیر (۱۹۶۳، فصل پنجم)، همچنین مورتی مور (۱۹۷۱) بنابر مبانی درون‌گرا، احتمالاً منکر امکان ضعف اخلاقی، چنانکه من توصیف کردم، هستند.

دربارهٔ ۸-۶. ارسطو (۱۹۷۲، کتاب هفتم، فصل‌های اول تا سوم) به این اندیشه که میل می‌تواند درک حسی را مکدر سازد متوسل می‌شود تا ضعف اخلاقی را توضیح دهد. افلاطون (۱۹۶۶، ۳۵۱ ب - ۳۵۸ د) بر آن است که هیچ کس مختارانه کار نادرست انجام نمی‌دهد، دقیقاً به این دلیل که اگر فاعل کار بهتر را بوضوح می‌دید، آن را انجام می‌داد.

## بی‌پروایی اخلاقی و شرارت

۹-۱ چرا بی‌پروایی اخلاقی و شرارت، درون‌گرایی را به مخاطره می‌افکنند  
 در ۲-۳ دیدیم که دو برداشت اصلی از چگونگی برانگیزاندن آراء اخلاقی ما برای  
 انجام دادن فعل وجود دارد: درون‌گرا و برون‌گرا. به نظر درون‌گرایان، آراء اخلاقی  
 فاعل، دلیل انجام دادن فعل را به او می‌دهند و بنابراین بدون کمک حالت  
 انگیزاننده اضافی، قادرند او را به فعل بیانگیزند. برون‌گرایان منکر این امرند و  
 مدعی‌اند که حالت انگیزاننده اضافی لازم است: میلی متناسب. بدون این حالت  
 اضافی، باور فاعل که فعلی اخلاقاً درست است یا نه، فی‌نفسه هیچ دلیلی برای  
 انجام دادن فعل به او نمی‌دهد و در نتیجه او برای انجام دادن آن برانگیخته  
 نمی‌شود. ما برون‌گرایی را رد کردیم، چرا که قدرت احکام اخلاقی را نمی‌توانست  
 تبیین کند. در این فصل به بررسی این اتهام می‌پردازیم که این بار درون‌گرایی به  
 بی‌پروایی اخلاقی<sup>۱</sup> و شرارت<sup>۲</sup> نمی‌تواند معنای محصلی دهد. واقع‌گرایان اخلاقی  
 برون‌گرا نظیر برینک (۱۹۸۶) مدعی‌اند که این مفاهیم کاملاً معقولند و قوت  
 برون‌گرایی است که در توجیه آنها، هیچ مشکلی ندارد. اگر درستی این اتهام ثابت  
 شود، آنگاه در رد برون‌گرایی باید بازنگری کنیم.

ملاحظات اخلاقی در چند صورت نمی‌توانند فاعل را به انجام دادن فعل  
 برانگیزانند. شخصی که ضعف اخلاقی دارد حتی با پی بردن به این نکته که فعلی

1. amorality

2. wickedness

الزام اخلاقی برای او دارد، برانگیخته نمی‌شود. اما پذیرش این معنا، درون‌گرایی را تضعیف نمی‌کند. اولاً شخص اخلاقاً ضعیف، اقرار می‌کند که وجود الزام اخلاقی، برای او دلیل خوبی است تا بر اساس آن عمل کند؛ در حقیقت اقرار می‌کند که انجام دادن آنچه همراه با الزام اخلاقی است، بیش از انجام دادن هر فعل دیگری مستدل است. ثانیاً اینکه فاعل اخلاقاً ضعیف، در واقع در موقعی خاص، با پی بردن به الزام اخلاقی برانگیخته نمی‌شود، نشان دهنده این نیست که چنین حالتی بدون کمک بیرونی هم نمی‌تواند او را به انجام دادن فعل برانگیزد. اگر جذابیت‌های افعال رقیب، بیش از فعل درست اخلاقی نبود و اگر او تسلیم و سوسه نمی‌شد، برانگیخته می‌شد.

اما به نظر می‌رسد که گاهی ملاحظات اخلاقی به طرقی ریشه‌ای‌تر، افراد را به راه‌های متناسب نمی‌توانند برانند. در حالی که بیشتر ما تا حدی تحت سلطه فرمان‌های اخلاق هستیم و زمانی که از آنها تبعیت نمی‌کنیم به عذاب وجدان دچار می‌شویم، این امکان وجود دارد که کسانی هم نسبت به ملاحظات اخلاقی بی‌اعتنا باشند. ما در مکتوبات فلسفی سنتی و شاید در زندگی واقعی هم به بی‌پرواهای اخلاقی برمی‌خوریم - کسانی که محدودیت‌های اخلاق را به مسخره می‌گیرند و عمل مطابق با الزامات اخلاقی را بی‌دلیل می‌پندارند، مگر آنکه از قضا برای آنها قابل قبول باشند. چنین افرادی با ملاحظاتی غیر از ملاحظات اخلاقی برانگیخته می‌شوند. این ملاحظات ممکن است منافع شخصی باشند، اما نه الزاماً. چنین اشخاصی ممکن است آرمانی در زندگی داشته باشند که آرمان اخلاقی هم نباشد. شاید کسانی که ارزش هنر را بالاتر از ارزش زندگی انسان می‌دانند، واجد نمونه‌ای از چنین طرز تلقی باشند، مانند هنردوستانی که به جان باختن هزاران تن برای ساختن اهرام، به دلیل آنکه نتیجه چنین باعظمت است، اهمیتی نمی‌دهند. این اشخاص بر خلاف شخص اخلاقاً ضعیف، از تعارضی درونی رنج نمی‌برند - آنان بین الزامات اخلاق و سوسه‌هایی که انسان را منحرف می‌کند به انتخابی دشوار دست نمی‌زنند. زیرا در تصمیم‌گیری در مورد اینکه چگونه باید زندگی کنند به ملاحظات اخلاقی اهمیتی نمی‌دهند و حتی زمانی که حریم‌های اخلاقی را می‌شکنند احساس گناه نمی‌کنند.

ممکن است لازم باشد، در طرحمان از امور، برای شخص شریر هم جایی باز کنیم. اتهام نسبتاً روایی که به فیلسوفان زده شده این است که از مفهوم مهم شرارت غفلت کرده‌اند و ممکن است ما تردید داشته باشیم که ویژگی چنین حالتی چیست. شاید بیشترین شرارت قابل تصور این باشد که به شر[فی‌نفسه] به منظور خود شر عمل شود. فرض ما این است که شخص شریر نسبت به ملاحظات اخلاقی بی‌اعتنا نیست؛ آنها او را برمی‌انگیزند اما، به تعبیری، مخالف جهتی که شخص بافضیلت را برمی‌انگیزند. برای شخص شریر انجام دادن امور شرارت‌آمیز، فی‌نفسه، شادی‌آور است. او جذب امور خوب نمی‌شود، بلکه جذب امور بد می‌شود. برخلاف او، شخص بد هر چند ممکن است برای اجرای نقشه‌هایش حاضر باشد که رنج و ظلم غیر قابل توجیه به دیگران وارد آورد، اما این ظلم یا ستم نیست که باعث برانگیختن او می‌شود. آنچه در مفهوم شرارت بسیار ترس‌آور و نفرت‌انگیز است، تفکر کسی است که شادی‌اش را در رنج دیگران و شاید حتی در انحطاط خویش می‌یابد. او جذب فعلی می‌شود، زیرا ستمکارانه، ظالمانه، پست یا کثیف است. او تصویر معکوس شخص بافضیلت است - مانند شیطان میلتون شعار او این است: «شر، تو خوب من باش».

وجود یا حتی امکان وجود افراد بی‌پروا نسبت به مسائل اخلاقی یا شریر، اعتراضی مستقیم به درون‌گرایی است. ما شخص بی‌پروا را کسی می‌یابیم که در استدلال‌های عملی خود، به ملاحظات اخلاقی اهمیتی نمی‌دهد؛ این ملاحظات اصلاً او را تحریک نمی‌کنند و او معتقد نیست که آنها فی‌نفسه بتوانند دلیلی برای انجام دادن فعل به او بدهند. درون‌گرایی منکر امکان‌پذیر بودن چنین چیزی است؛ نمی‌شود کسی به الزامی اخلاقی پی ببرد و هیچ دلیلی برای عمل به آن الزام نبیند. شخص شریر در ملاحظات اخلاقی، دلیل برای انجام دادن فعل می‌بیند، اما نه به صورتی که با درون‌گرایی سازگار افتد. او فکر می‌کند این واقعیت که فعلی شر است، دلیلی به نفع انجام دادن آن است نه به ضررش.

## ۹-۲ پاسخ مبتنی بر ناشناخت‌گرایی

ناشناخت‌گرایان بسیاری حاضر بوده‌اند برهان بیاورند براینکه بی‌پروایی و شرارت غیر قابل تصورند. در حقیقت این نتیجه در برداشت آنها از معنای اصطلاحات اخلاقی پرورش یافته است. من در ۴-۲، طرح کلی این مدعای ناشناخت‌گرایان را آورده‌ام که اگر سخنگویی درنیابد که برخی از اصطلاحات اخلاقی، نظیر «خوب» یا «درست» معمولاً برای ابراز [نتیجه] مطلوب ارزیابیهای سخنگویان به کار می‌روند و اصطلاحات دیگر همچون «شریر» یا «شر» برای ابراز [نتیجه] نامطلوب ارزیابیها، زبان را خوب یاد نگرفته است. بر اساس این نگرش کسی که می‌گوید شر بودن فعلی دلیلی برای انجام ندادنش نیست، یا حتی دلیلی برای انجام دادنش نیست، صرفاً نشان می‌دهد که از آن کلمه، معنایی سوای آنچه ما مراد می‌کنیم، در نظر دارد. هر چند چنین کسی ممکن است بگوید که معتقد است چنین فعلی شر است، واقعاً نمی‌تواند فکر کند که شر را به همان معنایی که ما به کار می‌بریم، به کار برده است. زیرا اعتقاد به شر بودن فعلی، صرفاً یعنی ناپسند شمردن آن و تمایل به انجام ندادنش. اگر چنین شخصی اصطلاحاتی نظیر «شر» را در معنای ارزیابانه معمولشان به کار نمی‌برد، در این صورت او آنها را در معنای «رنگ پریده» یا «علامت نقل قول» به کار می‌برد. این کلمات در زبان او دیگر معنای متعارف ارزیابانه را ندارند، بلکه فقط معنای توصیفی دارند. ناشناخت‌گرایان با استفاده از تفکیک میان معنای معمول و معنای «علامت نقل قول» برای یک اصطلاح، می‌توانند سخنان پارادوکسیکال<sup>۱</sup> نظیر سخنی که میلتون به شیطان نسبت می‌دهد: «شر، تو خوب من باش» را با معنا بدانند. اصطلاح «شر» به معنای ارزیابانه به کار نرفته بلکه برای توصیف آن نوع افعالی به کار رفته که بیشتر مردم شر می‌دانند. بر اساس این نگرش، شیطان خودش معتقد نیست که افعالش شرند، بلکه معتقد است که بیشتر مردم آنها را «شر» می‌خوانند. اصطلاح «خوب» بر خلاف «شر» به معنای ارزیابانه معمول به کار رفته، به این معنا که شیطان می‌گوید او دقیقاً آن افعالی را که بقیه ما محکوم می‌کنیم،

---

1. paradoxical

می‌پسندد. او اگر واقعاً فکر می‌کرد که آنها شرند، نمی‌توانست آنها را پسندد. به نظر می‌رسد که ناشناخت‌گرایان با جا دادن تصورناپذیری شرارت و بی‌پروایی در تبیین خود از معنای اصطلاحات اخلاقی، به پیروزی دست یافته‌اند. آنها اصطلاحات خود را چنان تعریف کرده‌اند که نمی‌توانیم در مورد امکان وجود بی‌پروایی یا شرارت به بحث جوهری پردازیم، زیرا اعلان کرده‌اند که این موضوع از آغاز متنافر<sup>۱</sup> است. او همچنین خود را به خطری قابل ملاحظه می‌افکند. ما اگر فکرمی‌کنیم که افراد بی‌پروا یا حتی شریر وجود دارند و اینکه این سؤال معنادار است، آنگاه تفکیک ناشناخت‌گرایان میان توصیف و ارزیابی را باید رد کنیم، بنابراین ستونی محوری از این نظریه را بی‌پایه می‌سازیم.

### ۹-۳ پاسخ واقع‌گرای درون‌گرا

واقع‌گرایان درون‌گرا مجبورند با ناشناخت‌گرایان در غیر قابل تصور بودن بی‌پروایی و شرارت، آن‌گونه که تا به حال توصیف شده‌اند، همراه شوند. اما دلایل آنان برای این کار، با دلایل ناشناخت‌گرایان متفاوت است، زیرا برداشتشان از رابطه رأی و انگیزش اخلاقی با آنها متفاوت است. واقع‌گرایان اخلاقی درون‌گرا باور اخلاقی را صرفاً حالتی شناختی می‌دانند، راهی برای فهم موقعیتی که شخص بافضیلت را می‌تواند به فعل برانگیزد. باور اخلاقی می‌تواند چنین کند زیرا بر اساس هر دو برداشت قویتر و ضعیفتر از فضیلت، درک شخص بافضیلت این پرسش را بی‌پاسخ نمی‌گذارد که کدام فعل را باید انجام دهد. آگاهی او از الزامی اخلاقی، دلیل کافی برای انجام دادن فعل به او داده است، در نتیجه، نمی‌شود کسی در همان حالت شناختی که شخص بافضیلت هست باشد و نتواند دریابد که آن موقعیت، فعلی را بر او الزام می‌کند. اگر کسی نتواند دریابد که دلیلی خوب برای فعلی خاص وجود دارد، تنها به این دلیل می‌تواند باشد که درک او با درک شخص بافضیلت بسیار متفاوت است.

1. incoherent

در نتیجه، بر اساس این نگرش، اگر بی پروا کسی باشد که به وجود الزامی اخلاقی پی می برد و با وجود این هیچ دلیلی برای انجام دادن فعل نمی یابد: نمی تواند موجود باشد. زیرا در آن حالت، شخص بی پروا هم درک شخص بافضیلت را دارد هم ندارد. از آنجا که او به الزامی اخلاقی پی می برد باید درک شخص بافضیلت را داشته باشد و چون آن الزام را دلیلی برای فعل نمی بیند، آن درک را نمی تواند داشته باشد - حالت شناختی او به نحوی باید متفاوت باشد که تبیین کند آن پی بردن او را تحریک نمی کند.

#### ۹-۴ پاسخ برون گرا

برون گرایان در تصور بی پروایی یا حتی شرارت، هیچ مشکلی ندارند. به نظر آنان، باور به درستی یک فعل، چیزی است و برانگیخته شدن برای انجام دادن آن، چیزی دیگر. آنان منکر این نیستند که ملاحظات اخلاقی، بسیاری از ما را برمی انگیزند؛ آنچه آنان انکار می کنند این است که باورهای اخلاقی بتهایی برای برانگیختن ما کافی باشند. ما با خاطر نشان کردن باور هر فاعلی به اینکه فعلی از نظر اخلاقی درست است تبیینی ناقص از چرایی انجام دادن آن فعل به دست می دهیم که نیاز به تکمیل دارد. ما با نشان دادن اینکه چگونه آن فعل به یکی از امیال او پاسخ می دهد و اینکه چگونه فعل اخلاقی، او را به غایاتش می رساند باید آن تبیین را کامل کنیم. او ممکن است مصلحتی مستقیم یا غیر مستقیم در انجام دادن فعل مطابق با فرمانهای اخلاقی داشته باشد. او اگر پروای غایاتی را داشته باشد که اخلاق به تحققشان کمک می کند - رفاه انسان، احترام به حقوق دیگران و توزیع منصفانه نعمات - مصلحتش مستقیم خواهد بود. اگر پروای این امور را به طور مستقیم نداشته اما معتقد باشد که اخلاقی عمل کردن وسیله ای برای رسیدن به چیز دیگری است که او پروای آن را دارد - مثل امنیت شخصی، [به دست آوردن] احترام و اعتماد دیگران، یا جایی در بهشت - مصلحتش غیر مستقیم خواهد بود. برون گرایان بی تردید بیشتر افرادی را که با الزامات اخلاقی برانگیخته می شوند تحت تأثیر ترکیبی از این ملاحظات می دانند.

بر اساس این برداشت، کاملاً ممکن است که کسی برای عمل به الزامات اخلاقی، هیچ دلیلی نبیند. چنین کسی غایاتی را که اخلاق به تحققشان کمک می‌کند، ارزشمند نمی‌یابد، همچنین معتقد نیست که اخلاقی عمل کردن، چیز دیگری به او می‌دهد که او آن را دوست خواهد داشت. بنابراین شخص بی‌پروا کاملاً قابل تصور است، هر چند با شخصیتی تقریباً غیرعادی. همچنین به نظر می‌رسد که برون‌گرایی برای امکان شرارت جایی دارد؛ شخص شریر در عقیم گذاشتن غایات اخلاق، مصلحتی مستقیم دارد. او تحقق بی‌عدالتی و رنج را اهدافی مطلوب می‌بیند.

بر مناقشه میان برون‌گرایی و درون‌گرایی، شهودهایی متعارض، تأثیر می‌گذارند. درون‌گرایان می‌توانند به این واقعیت متوسل شوند که در این اندیشه چیز غیر عادی وجود دارد که [بگوییم] ممکن است فاعلی با آنکه به الزام اخلاقی برای انجام دادن کاری پی برده، معتقد نباشد که دلیل خوبی برای انجام دادن آن فعل دارد. برون‌گرایان می‌توانند به این واقعیت متوسل شوند که بسیاری از مردم عادی و همچنین فیلسوفان اخلاق، اندیشه بی‌پروایی یا شرارت را نامعقول نیافته‌اند. برون‌گرایان برای توانایی در جادادن به چنین مفاهیمی، و ناتوانی رقیب در این کار، قول خود را مستدلتر می‌دانند. آیا سرانجام درون‌گرایان راهی برای معقول ساختن این مفاهیم می‌توانند بیابند؟

## ۹-۵ درون‌گرایی و بی‌پروایی اخلاقی

بهترین تدبیر درون‌گرایان این است که امکان بی‌پروایی را قبول کنند اما توصیفی را که تا به حال ارائه کرده‌ایم، مردود بدانند. ما نباید فکر کنیم بی‌پروا کسی است که وجود قیود اخلاقی را می‌پذیرد ولی برای عمل بر اساس آنها دلیلی نمی‌بیند، بلکه باید کسی را بی‌پروا بدانیم که اخلاق را رد می‌کند. ما می‌توانیم او را چنین تصویر کنیم که بی‌اعتنایی تمسخرآمیز یا حتی تحقیر آشکار نسبت به کل نهاد اخلاق دارد. او به طور معمول از زبان اخلاقی اجتناب می‌کند زیرا الزامات و مطالباتی را ابراز

می‌کند که او به رسمیت نمی‌شناسد. برداشت قبلی، او را کسی تصویر می‌کرد که مقولات اخلاقی ما را دارد اما در عمل به آنها اهمیت نمی‌دهد. در برداشت فعلی، تفاوت میان بی‌پروا و شخص خوب، ریشه‌ای‌تر است. بی‌پروا همان چهارچوبی را رد می‌کند که شخص خوب در درون آن، به ارزیابی افعال و افراد می‌پردازد.

ما اگر این درک از بی‌پروایی را اختیار کنیم، آنگاه می‌توانیم نشان دهیم که تعارضی واقعی میان شهودهای ما وجود ندارد. مقدار زیادی از گفتمان اخلاقی ما به صورتی است که آن را می‌توانیم زبان ضرورت عملی بخوانیم؛ ما از آنچه اخلاق الزام یا مطالبه می‌کند، از قیود اخلاقی و آنچه وظیفه داریم انجام دهیم، سخن می‌گوییم. ما حق داریم که در این پیشنهاد که ممکن است کسی باشد که به الزامی اخلاقی پی ببرد اما برای عمل مطابق آن هیچ دلیلی نبیند، چیزی مشخصاً عجیب بیابیم. زیرا، در این صورت، به چه معنا می‌توان گفت که او به این مطلب به عنوان الزامی اخلاقی پی برده است؟ نمی‌شود او تمام مفاهیم اخلاقی را بپذیرد و آماده باشد که از آنها برای ابراز نحوه نگرستن به زندگی استفاده کند، مگر آنکه لوازم آنگونه سخن گفتن و فکر کردن را برای افعالی که باید انجام دهد، بپذیرد. اما اقرار به قدرت این شهود با امکان بی‌پروایی کاملاً قابل جمع است. زیرا اینک بی‌پروا چنین ترسیم می‌شود که فکر و زبان اخلاقی را به همراه فعل اخلاقی رد می‌کند. درون‌گرایی آموزه‌ای است درباره ارتباط میان حکم اخلاقی و فعل مطابق با آن حکم؛ درون‌گرایی امکان کسی را که از حکم اخلاقی دادن سر باز می‌زند، منتفی نمی‌سازد. بنابراین در درون‌گرایی، چه از نوع واقع‌گرا و چه از نوع ناشناخت‌گرا، می‌توان جایی برای بی‌پروایی به معنای درست کلمه یافت.

قبول کردن صرف امکان وجود بی‌پروایی یک چیز است و نشان دادن اینکه چرا کسی ممکن است آن را اختیار کند، چیزی دیگر. ما اگر بناست دلیل قانع‌کننده‌ای برای امکان واقعی بی‌پروایی بیابیم، باید نشان دهیم که موضعی قابل فهم است. چنانکه در فصل ۷ مبرهن ساختیم، ما هیچ ترجیحی را نمی‌توانیم بفهمیم، مگر آنکه دیدگاهی را بفهمیم که آن ترجیح از آن دیدگاه جذاب است. ما

فکر کسی را که دیدگاه اخلاقی را رد می‌کند، نمی‌توانیم بفهمیم مگر آنکه بدانیم او دیدگاه دیگری دارد که از آن دیدگاه، اخلاق بی‌ارزش یا حتی نهادی نامطلوب است. شاید شایعترین اتهامی که همدلان با بی‌پروایی علیه اخلاق وارد ساخته‌اند این است که اخلاق ضعف را بزرگ می‌دارد و قوت را تحقیر می‌کند («سربه‌زیران سعادت‌مندند»). اخلاق نظامی اجتماعی را ترویج می‌کند که در آن ضعیفان و ترسوها دست به دست هم می‌دهند تا کسانی را که جسورتر و شایسته‌تر از آنها هستند، ناکام سازند. ضمانت اصلی اخلاق، سلاحهای روانشناختی نفرت‌انگیزگناه و ترس است که حقیرترین و محدودکننده‌ترین احساسات بشری‌اند.

من فکر می‌کنم هر چند می‌توان به این اتهامات پاسخ داد، اتهامات ضعیفی نیستند. توان آنها از این واقعیت ناشی می‌شود که به ارزشهایی چون قوت و اعتماد به نفس متوسل می‌شوند که میان ما و بی‌پرواها مشترک است. ما اشکالات بی‌پرواها را می‌توانیم درک کنیم (هر چند فکر می‌کنیم که اغراق‌آمیز یا حتی تحریف شده‌اند) تنها به این دلیل که اشتراکات کافی با دیدگاه آنها ما را به داخل آن دیدگاه راه می‌دهد، هر چند نتوانیم دیدگاهشان را بپذیریم.

دو نتیجه حاصل می‌شود: اول، اگر بی‌پروایان را صرفاً کسانی بدانیم که ارزشهای اخلاقی را رد می‌کنند، بی‌پروایی را کاملاً اسرارآمیز ساخته‌ایم، تنها وقتی تبیینی مناسب ارائه می‌شود، این موضع قابل فهم می‌شود. دوم، بسیار نامحتمل است که بی‌پروایان تمام ارزشهای اخلاقی را صراحتاً رد کنند. آنان با توسل به ارزشهایی که ما نیز آنها را باور داریم، اخلاق را رد می‌کنند. تمام این ارزشها لزوماً ارزشهای اخلاقی نیستند اما احتمالاً برخی از آنها اخلاقی خواهند بود. آنان ممکن است مخالف قسمت اعظم اخلاق باشند، اما محتمل به نظر می‌رسد که آنچه آنان می‌خواهند جانشین اخلاق سازند، عناصری مشترک با تفکر اخلاقی فعلی ما خواهد داشت. به عبارت دیگر آنان دشمن ارزشهای اخلاقی صرفاً به این دلیل که اخلاقی‌اند، نیستند؛ بلکه فقط تا آنجا با این ارزشها مخالفند که با ارزشهایی که آنان عزیز می‌شمارند، غیر قابل جمع باشد.

## ۹-۶ درون‌گرایی و شرارت

شخص شریر را پیش از این چنین توصیف کردیم: کسی که به شر بودن آنچه انجام می‌دهد، پی می‌برد و به همین دلیل دوست دارد آن را انجام دهد. این توصیف برای درون‌گرایان نامفهوم است؛ چگونه او ماهیت شرّ کار خویش را می‌تواند به عنوان دلیلی برای انجام دادن آن ببیند؟ اما این نتیجه‌ای پیش از موعد است که درون‌گرایان برای موضعی که باید به حساب بیاورند، جایی ندارند. زیرا ما بخوبی می‌توانیم بررسی کنیم که آیا شرارت با این وصف قابل فهم است یا نه. ما نتوانستیم بی‌پروایی را بفهمیم مگر آنگاه که نتوانستیم بفهمیم چرا بی‌پروایان اخلاق را رد می‌کنند. به همین قیاس ما نمی‌توانیم [نحوه تفکر] شخص شریر را بفهمیم مگر آنگاه که بتوانیم دریابیم چرا او شر را انتخاب می‌کند. تبیین پیشنهاد شده - «من آن را به خاطر شر بودنش انتخاب کردم» - اصلاً تبیین نیست. ما باید قادر باشیم انگیزه شخص شریر را چنان شرح دهیم که انتخابش را قابل فهم سازد. من برهان خواهم آورد که مواضع قابل فهم چندی وجود دارند که بدرستی، شرارت نامیده شده‌اند اما فاعل در هیچ یک از این مواضع فعل بداخلاقی را به دلیل بد بودن اخلاقی آن انتخاب نمی‌کند. او دلایل دیگری برای انتخابش دارد، دلایلی که از منظر درون‌گرا قابل فهمند. درون‌گرایی تنها زمانی به خطر می‌افتد که برون‌گرایان بتوانند نمونه‌ای آشکار بیاورند که ما مجبور شویم بگوییم آنچه فاعل را برانگیخته، ماهیت شرّ آنچه انجام می‌داده، بوده است. تا زمانی که برون‌گرایان چنین کنند، درون‌گرایان هیچ دلیلی برای بازنگری در موضعشان ندارند.

در بحثهای فیلسوفان از شرارت، از چند شخصیت آماده سخن به میان می‌آید، اما در بررسی دقیقتر شخصیت هیچ یک از آنها با تصویر شخصی که میلش به انجام دادن شرّ فی‌نفسه برای خود شر باشد و بر این اساس افعالش را انتخاب کند، منطبق نیست. ما پیش از این به اولین شخصیت اینچنینی برخوردیم - خود ابلیس یا بلکه تصویر میلتون از او. شیطان ممکن است نمونه کسی دانسته شود که

عشقی بی‌غرض<sup>۱</sup> به بدی دارد. او صرفاً میل ندارد که خودش کارهای شر بکند؛ او دوست دارد که تا آنجا که ممکن است در عالم شر وجود داشته باشد و دیگران را فرا می‌خواند تا در کار شر همراه او شوند.

اما تبیین میل‌تون از انگیزه شیطان، آشکار می‌سازد که کار نادرست فی‌نفسه برایش جذابیت ندارد. او چنین تصویر می‌شود که برای برآوردن جاه‌طلبی و هوس قدرتش به طغیان مسلحانه علیه خدا سوق داده شده است. پس از شکست نقشه و ارتشش چگونه می‌توانند به جنگ ادامه دهند و انتقامشان را بستانند. هدف آنها این باید باشد که خدا را از رسیدن به هر غایتی که دارد، ناکام سازند تا آزارش دهند.

ضعف شرم‌آور است

کار یا رنج: اما از این مطمئن باش،

هیچ‌گاه کار خوبی نخواهیم کرد،

اما تنها خوشی ما، کار بد است،

چون ضد اراده والای اوست

که ما در برابرش مقاومت می‌کنیم. پس اگر مشیتش

بیش از شر ما، خیر بخواهد بیاورد،

تلاش ما جلوگیری از آن غایت باید باشد،

و از خیر هم وسیله‌ای برای شر بیابیم،

که بیشتر موفقیت‌آمیز است، تا شاید

غمناکش سازم، اگر شکست نخورم و مختل کنم

عمیق‌ترین نظرهایش را از غایتشان

(بهشت گمشده، کتاب اول، سطر ۱۵۷-۱۶۸)

شر اینجا چون شر است جذاب دیده نمی‌شود؛ جذابیتش در این واقعیت نهفته است که دشمن، خدا و فرشتگانش، از آن متنفرند و می‌خواهند آن را از میان بردارند.

شیطان به هنگام نزدیک شدن به بهشت، آنجا که قصد دارد با شیطنت تازه‌ای آدم و حوا را گمراه کند درمی‌یابد که با رد خوبی و خدا، چه چیزی را از دست داده است. او توبه را رد می‌کند زیرا تسلیم شدن را تحقیر می‌کند و می‌داند که برای آشتی با خدا، دشمن قسم خورده‌اش، دیر شده است. راه شر انتخاب می‌شود، نه تنها به این دلیل که وسیله‌ای برای تداوم جنگ علیه ملکوت است، بلکه به این دلیل هم که تنها امید باقیمانده شیطان برای قدرت - حکومت بر امپراتوری شر - است.

پس وداع ای امید و با امید وداع ای ترس،

وداع ندامت: من خوب را گم کرده‌ام؛

شر تو خوب من باش: با تو حداقل

امپراتوری تقسیم می‌شود و من با شاه آسمان، سیطره می‌یابم،

با تو و شاید بر بیش از نیمی سلطنت کنم؛

همچنانکه آدمیان بیشتر خطا می‌کنند و این جهان جدید خواهد دانست.

(بهشت گمشده، کتاب چهارم، سطر ۱۰۸-۱۱۳)

اگر شیطان میلتون را الگوی شرارت مجسم بدانیم، آنگاه این تصویری خواهد بود که هیچ مشکلی برای برداشت درون‌گرا از انگیزش اخلاقی ایجاد نمی‌کند. شیطان دست کم به هنگام تأمل در تنهایی، هنوز جذابیت‌های زندگی اخلاقی را، که او از آن بریده است، درمی‌یابد او شر را قبول می‌کند نه برای خود شر، بلکه برای اینکه تنها راه برآوردن جاه‌طلبی و حفظ غرورش است. واقع‌گرایان درون‌گرا، این رذایل را باعث اعوجاج درک حسی شیطان از امور خوب و انحراف حس ارزشهای او می‌دانند. چون نگرش او به جهان، خودمحور است و خود را بیش از اندازه مهم می‌بیند، آزارهایی را که می‌خواهد به دیگران برساند، دلیلی کافی برای دست کشیدن از نقشه‌اش نمی‌داند.

فوق همه اهریمنهای قرن بیستم، نازیهای مقید قرار دارند که حاضرند به اسم خلوص نژادی، یهودیها، کولیها، همجنس‌گرایان و معلولان جسمی و روانی را از صفحه روزگار محو کنند. هر چند نازیها شرورند، آشکار است که از آن نوع

شرارتهایی نیست که درون‌گرایان را آشفته سازد. آنها غایات خود را شر نمی‌بینند؛ آنچه باعث می‌شود واقعاً ترسناک شوند این است که ظاهراً خود را متقاعد ساخته‌اند که خوبند. آنها مردمی را که نابود ساختند، جانورانی موزی و خطرناک می‌دانستند که ارزش ندارند ملاحظاتی اخلاقی در مورد آنها رعایت شود. گردا بورمان به شوهرش مارتین چنین نوشت: «هر کودکی باید دریابد که یهودیان شر مطلق در این جهانند و او هر جا که به آنها برمی‌خورد، با هر وسیله‌ای باید با آنها بجنگد». سرکردگان نازی واقعاً نگران شده بودند که آلمانیهای محترم با انجام دادن این رسالت لازم اخلاقی اما نامطبوع، به خشونت عادت کنند. آیشمان<sup>۱</sup> پس از آنکه کشتن با گاز را به چشم دید، گفت: «وحشتناک است ... مردان جوان، آزار دوست می‌شوند». هیملر خطاب به ژنرالهای اس. اس گفت: «بیشتر شما می‌دانید پهلو به پهلو قرار گرفتن با صد، پانصد یا هزار جسد یعنی چه. با تمام دشواریها تا پایان ادامه دادن و در عین حال ... آدمهایی محترم باقی ماندن، این است آنچه ما را استوار ساخته است». دلمشغولی هیملر نسبت به اینکه او و ژنرالهایش «آدمهایی محترم» باقی بمانند، کثیف است، اما زبانش زبان عاشقی بی‌غرض به خود شر نیست. ما البته فکر می‌کنیم که در کوشش نازیها برای متقاعد ساختن خودشان و دیگران به اینکه انگیزه‌های خالص اخلاقی دارند، عنصر خودفریبی یا حتی دورویی، قوی است. اما اگر حتی این اعترافات صرفاً پوششی برای حرص و شهوت قدرت باشد، هنوز به کسی برنخورده‌ایم که شر را به خاطر شر بودنش بطلبد.

نقل قول از آیشمان، شر بزرگ دیگری را به یاد ما می‌آورد، آزار دوستی<sup>۲</sup>. برای آزار دوست، خود رنج بردن قربانی اش مطلوب است، نه اینکه وسیله‌ای باشد برای هدفی دیگر، مثل مغلوب ساختن خدا یا از بین بردن غیر آریاییها. این به درک اولی ما از شرارت نزدیکتر به نظر می‌آید. یکی از اهداف اصلی اخلاق، آسودگی از رنج است، با این همه شخصی وجود دارد که از رنج رساندن به دیگران خوشحال می‌شود. ولی آزار دوستان را نمی‌توانیم کسانی بدانیم که با افزایش شر از آن جهت

1. Eichmann

2. sadism

که شر است، خوشحال می‌شوند. دلمشغولیهای آنان بسیار محدودتر از این است. اول اینکه، آنان به افزایش تمام انواع رفتارهای نامقبول اخلاقی مثل ظلم، فریب و غیره علاقه‌مند نیستند، بلکه تنها به افزایش یک نوع علاقه‌مند هستند، یعنی آزار. دوم، تصور بر آن است که آنها به افزایش مقدار کل آزار در هر جای جهان که باشد، علاقه‌مند نیستند؛ بلکه تنها به رنج کشیدنی علاقه‌مندند که آنها به عنوان شکنجه‌گر یا ناظر بتوانند از آن لذت ببرند. در هر دو حالت میل آنها به افزایش مجموع شر در جهان، بسیار کمتر از میل جهان شمول شیطان است. شیطان در نزاعش با خدا، از هر عمل نادرست اخلاقی انسانها نسبت به هم، شاد می‌شود.

آیا وجود آزار دوستی، مشکلی چاره‌ناپذیر برای درون‌گرایان است؟ من مطمئن نیستم که پدیده آزار دوستی را بروشنی فهمیده باشیم، اما با وجود این فکر نمی‌کنم مشکلی چاره‌ناپذیر باشد. به نظر می‌رسد آزار دوستی ریشه در انحراف میل شایع بشری به غلبه بر دیگران دارد؛ درد رساندن در بسیاری از مواقع، منشأ لذت جنسی بسیار هم هست. آزار دوستان در مواقعی، به نادرستی آنچه انجام می‌دهند پی می‌برند، اما همیشه در برابر قوت امیال جنسی خویش، نمی‌توانند مقاومت کنند. درون‌گرایان پیش از این چنین مواردی از ضعف اخلاقی را قبول کرده‌اند. به نظر می‌رسد آزار دوستان که در موارد دیگر، پروایی نسبت به درستی و نادرستی کار ندارند؛ آنان تنها به ارضاء جنسی خودشان می‌اندیشند. درون‌گرایی برای این نوع طرز تلقی بی‌پروا هم جایی فراهم ساخته است. لازم نیست فرض کنیم که نادرستی اخلاقی آنچه انجام می‌دهد، واقعاً بخشی از جذابیت آن را تشکیل می‌دهد.

ما انواع گوناگون پستی انسانی (و غیر انسانی) را آزمودیم و آن نوع شرارتی را که بر درون‌گرایی تردید بیفکند و بنابراین پشتوانه دلیل برون‌گرا باشد، نیافتیم. در کل نتیجه این است که اگر بی‌پروایی و انواع گوناگون شرارت را بدرستی توصیف کنیم و بفهمیم، درون‌گرایی بخوبی می‌تواند معنای محصلی به آنها بدهد. این بهترین شکل برآمدن از عهده چالش برون‌گرایان است.

## ۹-۷ شخص بد

ما کوشیدیم تا نشان دهیم که هر دو نظریه ما می‌توانند جایی برای بی‌پروایی و شرارت فراهم کنند. اینها مقولات نسبتاً نامتعارف از طغیان اخلاقی هستند - بیشتر ما نظیر ساکنان لارجیب دیلن توماس<sup>۱</sup>، در مقوله معمولی‌تر کسانی قرار داریم که «کاملاً بد یا خوب» نیستند. آیا نظریات ما برای کسی که، دست کم در برخی مواقع، اخلاقاً بد است هم می‌تواند منزلی فراهم کند؟ این فکر که تنها یک راه برای بد بودن وجود دارد، فکری اشتباه است، بنابراین سؤال فوق دقیق نیست. من فکر می‌کنم شخصی که گاهی بد است، مثل بی‌پروایان نیست که الزامات اخلاقی آنها را تحریک نمی‌کند. او شبیه شخص ضعیف هم نیست که به الزامات اخلاقی اذعان می‌کند، اما مطابق آنچه معتقد است باید عمل کند، نمی‌تواند عمل کند. بلکه قضیه از این قرار است که تقید او به اخلاق در مقایسه با شخص بافضیلت با تمام قلب نیست یا جسته‌گریخته<sup>۲</sup> است. وقتی الزامات اخلاقی با اهداف دیگر او متعارض می‌شوند، او هم دوست دارد دومی، اولی را تحت الشعاع قرار دهد. او البته ممکن است خود را بفریبد که افعالش کاملاً با فرمانهای اخلاق مطابق است. جالب توجه‌تر از این حالت اینکه، او ممکن است قبول کند که الزامات اخلاقی، توانی دارند، اما تأکید کند که در میان امور دیگر، جایگاه شایسته خود را باید بیابند؛ آنها در مورد افعال پیشنهادی نباید حق و توی<sup>۳</sup> مطلق داشته باشند. چنین شخصی غالباً خود را فردی سرسخت در این جهان می‌بیند؛ آنها که دوست دارند خود را مرد عمل نشان دهند - بازرگانان، سیاستمداران و نظامیان - شاید بویژه مستعد اتخاذ چنین موضعی هستند. آنها تلویحاً می‌گویند بگذار ایدئالیستها بر قواعد سخت و ناممکن رفتار تأکید کنند، اما اگر بناست کارها انجام شود، در جنگها پیروزی نصیب شود یا پول به دست آید، آنگاه برای نازک‌طبعی اخلاقی جایی وجود ندارد.

این برهان خالی از استحکام نیست و به چیزی متوسل می‌شود که آن را قبول

1. Dylan Thomas's Llaregyb

2. patchy

3. veto

داریم - اینکه ملاحظات اخلاقی ممکن است گاهی تحت الشعاع مطالبات دیگر قرار گیرند. البته مواقعی هم هست که اخلاق الزاماتی دارد که نمی‌توان نادیده گرفت. تمیز این مواقع نیازمند قوه حکم است، اما آشکار است که امکان خطا در هر دو جهت وجود دارد. شخصی که در امور اخلاقی بیش از حد وسواس دارد، مقهور وجدان بیش از حد فعالش است؛ بعضی از اشخاص بد ممکن است به حد کافی مقهور وسواس اخلاقی نباشند. آیا نظریات ما در جا دادن به این نوع بد بودن، مشکلی دارند؟ من فکر می‌کنم مشکلی ندارند.

ناشناخت‌گرایان شخص اخلاقاً خوب را کسی می‌دانند که تقیدی از روی تأمل دربارهٔ کمک به تحقق اهداف مورد نظر اخلاق دارد. اما تقید، درجات دارد. در یک سر طیف بی‌پروایان قرار دارند که اصلاً به اخلاق مقید نیستند و در سر دیگر طیف اشخاص بافضیلت قرار دارند که به طور کامل و بی‌تزلزل مقیدند (که البته به این معنا نیست که برای تقیدات دیگر، در جایگاه خودشان، جایی نمی‌گذارند). در میانه طیف برای کسانی که تا حدی مقیدند جای وسیعی وجود دارد. اینان ملاحظات اخلاقی را تا حدی دلیل برای فعلی می‌بینند، اما می‌گذارند که تقیدات دیگر، بیش از آنچه باید، در زندگی آنها نقش ایفاء کنند.

بر اساس برداشت واقع‌گرایان، شخص بد هر چند تا حدی نسبت به ملاحظات اخلاقی حساس است، اما به قدر کافی حساس نیست؛ بدین ترتیب حاضر است بگذارد ملاحظات دیگر، بر ملاحظات اخلاقی او فائق آیند، در موقعیتهایی که شخصی با درک حسی قویتر اخلاقی، الزامات اخلاق را مهمتر می‌دید. این نمونه‌ای دیگر از آن نوع مواردی است که در فصل قبل با آن آشنا شدیم. در این گونه موارد، کسانی وجود دارند که تا حدی درک حسی شخص بافضیلت را از موقعیت دارند. شخص بد تا آن حد آن درک را دارد که ببیند ملاحظاتی اخلاقی وجود دارند که خلاف آنچه می‌خواهد انجام دهد هستند، اما تا آن حد نیست که ببیند این ملاحظات در اینجا قاطعند. این بدان معنا نیست که چنین شخصی ممکن نیست غالباً به نتایج اخلاقی درست برسد. ممکن است مواقعی باشند که او با

شخص بافضیلت موافق شود که الزامی اخلاقی برای فعلی خاص وجود دارد. این ممکن است عجیب به نظر آید. چگونه شخصی که کاملاً خوب نیست، در برخی موارد می‌تواند به شیوه شخص بافضیلت به امور بنگرد ولی در موارد دیگر نه؟ چگونه درک حسی او می‌تواند جسته‌گریخته باشد؟

راه حل این مسأله در آنچه پیشتر راجع به فرآیند یادگیری اخلاقی گفتیم نهفته است. در برخی موارد دیدن الزامات اخلاقی ساده است؛ در موارد دیگر حساسیت بسیار بیشتری مورد نیاز است. درست همان طور که مبتدی در موسیقی، نواهای ساده را می‌تواند تشخیص دهد، اما نواهای پیچیده را نه، همان طور فردی که باریک بینی اخلاقی ندارد، ممکن است در موارد ساده‌تر، خوب عمل کند، اما در موارد مشکل‌تر، آنچه را مهمتر است نتواند ببیند.

البته سؤال دیگری مطرح است که آیا در ناتوانی از دیدن صحیح موقعیت، مقصر است یا خیر؟ آیا می‌توان گفت تقصیر خودش است و او را باید سرزنش کرد؟ این وابسته است به نحوه تربیت اخلاقی او و نیز ناشی از نقیصه‌های خود اوست مثل تکبر یا تبعیت از امیال آنی که به نحوی معقول خود او را مسئول آنها می‌توان دانست. تمام موارد فعل بد اخلاقی را نمی‌توان تقصیر فاعل دانست.

### مطالعه بیشتر

درباره ۹-۱. من در متن این امکان را مطرح نکرده‌ام: واقع‌گرایی اخلاقی برداشت شناختی از انگیزش را ممکن است بپذیرد. او ممکن است قبول کند که درک حسی فاعل از موقعیت، گاهی برای انگیزش او به فعل، بدون کمک میلی که حالتی ناشناختی دانسته می‌شود، می‌تواند کافی باشد. او با وجود این، ممکن است بر آن باشد که ملاحظات اخلاقی بدون حضور میل، دلیل کافی برای انجام دادن فعل به فاعل نمی‌دهد. بنابراین او ممکن است درون‌گرایی درباره انگیزش اخلاقی را رد کند. مک داوول (۱۹۷۸، ص ۲۵) نظر می‌دهد که فوت (۱۹۷۲) برداشتی شناختی از انگیزش عاقبت‌اندیش را می‌پذیرد اما بر آن است که ملاحظات اخلاقی، به فاعلی که امیال متناسب [یا فعل] را ندارد، دلیلی

برای انجام دادن فعل عرضه نمی‌کند.

درباره ۲-۹. هر (۱۹۵۲، ص ۱۷۰-۱۷۵) نمونه‌ای روشن است از توسل ناشناخت‌گرا به تقسیم معنا به دو نوع ارزیابانه - توصیفی برای حلّ این مسأله.  
درباره ۵-۹. برخورد هر (۱۹۸۱، فصل دهم) شبیه برخوردی است که در این بخش با بی‌پروایی شد.

درباره ۶-۹. میجلی<sup>۱</sup> (۱۹۸۴) درباره شرارت، خواندنی و زیرکانه است. نقل قولهایی که از سرکردگان نازی آورده‌ایم از مقاله‌ای به قلم جین کاپلان در گاردین، ۱۵ مه ۱۹۸۷ گرفته شده است.

---

1. Midgley

## واقع‌گرایی اخلاقی و تنوع فرهنگی

### ۱-۱۰ اختلاف و شک‌گرایی

تأمل درباره انواع آشکال زندگی اجتماعی، که جوامع در زمانهای مختلف آنها را پذیرفتنی یافته‌اند از قدیم منشأ شک‌گرایی اخلاقی بوده است. این فکر که نظامهای اجتماعی بسیاری با اختلافات ریشه‌ای وجود دارند که هر یک به آراء اعضای خود در مورد مسائل اخلاقی و سیاسی، صبغه‌ای خاص می‌دهد، ممکن است اطمینان ما را به این باور که نحوه نگریستن ما به این مسائل یا حتی نحوه تدوین این مسائل، نحوه صحیحی است، نابود کند.

تا به اینجا ناشناخت‌گرایان بودند که در معرض اتهام آسیب‌پذیری از برهانهای شک‌گرایانه قرار داشتند. اما واقع‌گرایان هم در این مورد آسیب‌ناپذیر به نظر نمی‌آیند. در ۴-۶ دیدیم که یکی از نشانه‌های حقیقت، همگرایی است. آنجا که حقیقت باشد، انتظار داریم که نظرهای محققان همگرا باشند. جایی که این اتفاق روی ندهد، سؤال معقول این است که آیا در آن حوزه، حقیقت دست‌یافتنی است یا خیر، مگر آنکه بتوان تبیین قانع‌کننده‌ای از واگرایی<sup>۱</sup> پیدا کرد. بسیار ادعا شده است که مطالعه فرهنگهای بیگانه، واگرایی گسترده‌ای را میان نظامهای اخلاقی آنها آشکار می‌سازد. آیا بر این اساس، در نگاه اول نسبت به وجود حقیقت اخلاقی، شک

---

1. divergence

وجود دارد؟ آیا وجود نظامهای اخلاقی بیگانه، دلیلی برای شک در توانایی ما نسبت به توجیه نظام اخلاقی خودمان هم هست؟

پی بردن به اینکه جوامعی وجود دارند که رفتارهایی را که ما غیر قابل قبول می‌دانیم، نه تنها تحمل می‌کنند، بلکه ترویج می‌کنند، ممکن است بسیار نگران‌کننده باشد، اما ضرورتاً به شک‌گرایی اخلاقی نمی‌انجامد. آن نگرانی ممکن است به اشکال مختلف درآید. ممکن است کشف اینکه انسانهای دیگر به این طرق می‌توانند عمل کنند برای ما تکان‌دهنده باشد؛ بنا به گزارشهای رسیده، فاتحان اسپانیایی [مکزیک و پرو در قرن ۱۶] وقتی به شواهد قربانی شدن انسانها به دست اینکاها برخوردند، وحشت‌زده شدند، کسانی که اول بار وارد بلسن<sup>۱</sup> و بوخن والد<sup>۲</sup> شدند هم به صورتی مشابه برآشفتنند. چنین تجارب عمیقاً برآشوبنده‌ای، اطمینان ما را به خوبی انسانها تضعیف می‌کند، اما الزاماً به تضعیف باور ما نسبت به احکام اخلاقی خودمان نمی‌انجامد. این واقعیت که مردم دیگر ممکن است شرور باشند، به هیچ وجه دلیلی بر اینکه ما در موضع اخلاقی خویش تردید کنیم نیست. همچنین اگر بدانیم مرتکبان این گونه افعال باور داشته‌اند که افعالشان موجه است، هر چند ممکن است تکان‌دهنده باشد، لزوماً سبب نمی‌شود اطمینانمان به نگرشهای اخلاقی خودمان ضربه بخورد. زیرا ممکن است بوضوح ببینیم که کوشش آنها برای توجیه افعالشان، ناموفق است. اگر فکر کنیم که اعضای آن جامعه می‌توانند توجیهی برای افعالشان ارائه کنند که با مبانی خودشان به همان اندازه قابل قبول است که توجیه ما بر اساس نگرشهای خودمان قابل قبول است، آنگاه اطمینانمان بر نگرشهای اخلاقی خودمان تضعیف می‌شود.

برای رفع چنین تردیدهایی بوده که بسیاری از فیلسوفان اخلاق به دنبال کشف مجموعه اصول اخلاقی بوده‌اند که برای تمام انسانها، به رغم پس‌زمینه‌های فرهنگی‌شان، به یک اندازه عقلانی باشد. چنانکه در ۶-۳ دیدیم، واقع‌گرایان

1. Belsen

2. Buchenwald

درون‌گرا، چنین رویکردی به توجیه اخلاقی را گمراه کننده می‌دانند و آن را رد می‌کنند. الگوی آنان برای رفع اختلافات اخلاقی متضمن کوشش برای کشف نحوه صحیح دیدن موقعیت است. اما نحوه دیدن موقعیت، به نوع تربیت ما وابسته است. تربیت ما هم به فرهنگی که در آن بزرگ شده‌ایم وابسته است. این وجه از برداشت واقع‌گرایان از توجیه اخلاقی، ظاهراً آنان را بویژه از این جهت آسیب‌پذیر می‌سازد که چون هر جامعه‌ای بر اساس مبانی خودش، نگرشهای اخلاقی خودش را می‌تواند توجیه کند، هیچ مبنایی وجود ندارد که جامعه‌ای بتواند بر اساس آن نگرشهای خودش را برای جامعه‌ای دیگر توجیه کند. اگر درک حسی ما از مباحث اخلاقی، با مفروضات و منظرهای فرهنگ خود ما اشباع شده باشد، چطور می‌توانیم برای موضع خویش، توجیهی ارائه کنیم که برای کسی از فرهنگی بیگانه، قابل فهم باشد؟

زیرا آنجا که میان دو فرد از دو فرهنگ مختلف، اختلاف اخلاقی به وجود آید، برای رفع اختلاف به چه چیزی می‌توانند متوسل شوند؟ واضح است که هر یک می‌تواند بکوشد تا درک دیگری از موقعیت را مانند درک خود سازد، اما با فرض تربیتهای مختلف آنها، این کار ممکن است ناموفق باشد. ممکن است زمینه‌ای مشترک بین آنها وجود نداشته باشد و بنابراین هر یک درک خودش را از تمام جهات صحیح بدانند. همان استدلالهای شک‌گرایانه که علیه برداشت ناشناخت‌گرای ساده به کار رفت، اینک علیه واقع‌گرایان می‌تواند به کار رود. هر یک از طرفین بحث، از درون منظر اخلاقی خویش می‌تواند نظر اخلاقی خودش را تأیید کند؛ آنچه او نمی‌تواند انجام دهد این است که دلیلی بیاورد که بدون مصادره به مطلوب، نشان دهد نظر اخلاقی او در این مورد خاص، برتر از نظر دیگری است. زیرا هر دلیلی که او ارائه دهد، از درکی بهره می‌برد که خصمش از آن درک بی‌بهره است.

## ۲-۱۰ جهانهای اجتماعی

تأمل درباره تنوع خارق‌العاده جوامع انسانی، ممکن است به پیشنهادی افراطی

برای حل این مشکل بینجامد. واقع‌گرایان تا به اینجا فرض را بر این گذاشته‌اند که یک واقعیت اخلاقی وجود دارد و مسأله این است که هر کسی مدعی است آن را بدرستی می‌بیند، باید سخن خویش را توجیه کند. ما به سبب تأثیر اختلاف‌های خارق‌العاده میان فرهنگ‌های مثلاً سامورایی در قرون وسطی و فرهنگ خودمان، ممکن است نظر برنارد ویلیامز (۱۹۸۵، ص ۱۵۰-۱۵۱) را اختیار کنیم که بیش از یک جهان اجتماعی و در نتیجه بیش از یک واقعیت اخلاقی وجود دارد. تربیت یک مبارز سامورایی، او را قادر می‌سازد که در جهان اجتماعی پیرامونش راهش را بیابد نه در جهان اجتماعی پیرامون ما.

پیشنهاد وجود واقعیات اخلاقی متکثر، چیزی بیش از استعاره‌ای مبهم و مبالغه‌آمیز به نظر نمی‌آید. ما با توسل به اندیشه‌ای که در جاهای دیگر فلسفه، از جمله فلسفه علم وجود دارد، یعنی اندیشه نظام‌های مفهومی قیاس‌ناپذیر<sup>۱</sup>، می‌توانیم آن پیشنهاد را دقیق‌تر کنیم. ما برای درک جهان، از مجموعه مفاهیمی به هم پیوسته استفاده می‌کنیم. آن مجموعه مفاهیم، نه تنها چگونگی تقسیم تجاریمان را به اجزائی خاص متعین می‌سازد، بلکه این را هم متعین می‌سازد که چه چیزی دلیل خوبی برای چه چیزی به حساب می‌آید. این ممکن به نظر می‌رسد که مجموعه‌های کاملاً متفاوتی از مفاهیم مرتبط به هم وجود داشته باشد که مردم بتوانند از آنها استفاده کنند؛ راه‌هایی کاملاً متفاوت برای فهم و تفسیر تجربه. ممکن است برای برنامه‌ریزی یک مجموعه از مفاهیم به طوری که هر یک از آنها معادلی مستقیم در مجموعه دیگر داشته باشد، هیچ راهی وجود نداشته باشد. چون هر یک از نظامها از مفاهیمی برای توصیف جهان استفاده می‌کنند که اختلاف ریشه‌ای با مفاهیم نظامهای دیگر دارند. معنای هیچ گزاره‌ای در یک نظام معادل معنای هیچ گزاره دیگری در نظامی دیگر نخواهد بود. نتیجه این می‌شود که هیچ گزاره‌ای در یک نظام، هیچ‌گاه با گزاره‌ای از نظامی دیگر متناقض نخواهد بود. این

---

1. *incommensurable conceptual schemes*

نظامها قیاس‌ناپذیر خواهند بود؛ بدین معنا که هیچ معیار مشترکی برای سنجش آنها نمی‌تواند وجود داشته باشد.

آیا هیچ دلیلی برای این اعتقاد وجود دارد که جوامع مختلف از مفاهیم اخلاقی و اجتماعی آنچنان متفاوتی استفاده می‌کنند که می‌تواند پشتوانه ادعای وجود نظامهای اخلاقی قیاس‌ناپذیر شود؟ ما برای پاسخ به این پرسش به تمیز میان دو نوع مفهوم نیازمندیم یکی مفاهیم بسیار کلی برای ارزیابی نظیر «خوب»، «بد»، «درست»، «نادرست» و جز اینها و دیگری مفاهیم اخلاقی بسیار خاص‌تر مثل «شجاع»، «امین»، «پاکدامن»، «وفادار» و «عادل». دسته دوم از مفاهیم را که برای ارزیابی دقیق‌تر فاعل یا فعلی خاص به کار می‌روند، با پیروی از ویلیامز (۱۹۸۵، ص ۱۴۳-۱۴۵) می‌توانیم مفاهیم اخلاقی پرمایه<sup>۱</sup> بخوانیم تا آنها را از اصطلاحات ارزیابانه کم‌مایه‌تر<sup>۲</sup> و کلی‌تر که تقریباً در هر شرایطی می‌توانند به کار روند تمیز دهیم. واقعیت چشمگیر این است که وقتی می‌کوشیم اصطلاحات پرمایه را از زبانی دیگر به زبان خودمان ترجمه کنیم، غالباً هیچ کلمه یا عبارتی وجود ندارد که معنای آنها را دقیقاً حفظ کند. این تجربه‌ای است که دانشجویان فلسفه اخلاق یونانی با آن آشنا هستند. به ما گفته می‌شود که اصطلاحات یونانی که معمولاً به «عدالت» یا «فضیلت» ترجمه می‌شوند، دقیقاً مفاد این اصطلاحات ندارند. آنها جهان اخلاق را به اجزائی تقسیم می‌کنند که به هیچ ترتیبی با اجزاء فرهنگ خود ما مطابقت ندارند. هر چه این پدیده چشمگیرتر باشد، ممکن است بیشتر وسوسه شویم که بگوییم با مصداقی<sup>۳</sup> از دو نظام اخلاقی قیاس‌ناپذیر روبه‌رو هستیم. هیچ حکمی در یک نظام با هیچ حکمی در نظام دوم متناقض نیست، زیرا هر کدام از مفاهیمی استفاده می‌کنند که با یکدیگر بسیار متفاوتند. با وجود این هر یک با دیگری غیر قابل جمع است. آن دو نظام را نمی‌توان ترکیب کرد، زیرا پذیرفتن یکی یعنی به شکلی زندگی کردن و پذیرفتن دیگری یعنی به شکلی کاملاً متفاوت زندگی کردن.

1. thick

2. thinner

3. instance

اگر هیچ حکمی در یکی از نظامها با هیچ حکم دیگری از نظام دوم متناقض نباشد، آنگاه به نظر می‌رسد که دیگر از شک‌گرایی که با آن آغاز کردیم، نمی‌ترسیم. در ابتدا تردید از این تصویر پیدا شد که دو تن مدعیاتی متناقض مطرح می‌سازند و هر یک آن را بر اساس نظامی که به آن تعلق دارد، می‌تواند توجیه کند. حالا می‌بینیم که اختلافات میان فرهنگهای متنوع ریشه‌ای تر از آن است که امکان تناقض میان آنها وجود داشته باشد. نظامهای اخلاقی [مبتنی بر فرهنگهای متفاوت] آن قدر به هم نزدیک نیستند که راجع به هر مطلبی، اختلاف نظر داشته باشند. این دو نظام اصلاً با هم درگیر نمی‌شوند. آنها دو جهان اجتماعی مختلف را توصیف می‌کنند.

### ۳-۱۰ پاسخ واقع‌گرا

واقع‌گرایان اخلاقی این پیشنهاد را نه به عنوان پیشنهادی مفید، بلکه به عنوان اصلاحیه‌ای شکننده خواهند نگریست. ما اگراهی طبیعی و قابل فهم نسبت به تفکر درباره این موضوع داریم که ممکن است واقعیاتی چندگانه وجود داشته باشند. به چه حقی تمام آنها واقعی دانسته می‌شوند؟ اما به نظر واقع‌گرایان نگرانیهای خاصتری هم وجود دارند.

اول، چنین به نظر می‌رسد که هر جامعه‌ای واقعیت اخلاقی خودش را خلق می‌کند، اما این خیلی شبیه توصیف اولیه ما از موضع ناواقع‌گراست. خاستگاههای مناقشه ما در تباین میان این دو گروه در اینجا قرار دارد که ناواقع‌گرایان فکر می‌کنند ما اخلاق را می‌آفرینیم و واقع‌گرایان فکر می‌کنند واقعیت اخلاقی مستقل از ماست و منتظر است تا ما آن را کشف کنیم. به نظر می‌رسد که واقع‌گرایان با این پیشنهاد، موضع خودشان را عوض کرده‌اند.

در پاسخ می‌توان گفت که پیشنهاد فعلی تنها تعمیم نکته‌ای است که واقع‌گرایان پیشتر قبول کرده بودند. من در انتهای فصل ۵ خاطر نشان ساختم که واقع‌گرایان قبول دارند که ما در شکل دادن به تصویر خویش از واقعیت، ممکن است از مفاهیمی استفاده کنیم که تنها برای مخلوقاتی چون ما فراهم است،

مخلوقاتی که مشترکات بسیاری با انسانها دارند. بنابراین اصولاً در این مطلب اشکالی نمی‌توان یافت که قبول کنیم یک فرهنگ خاص در شکل دادن به تصویرش از واقعیت اخلاقی، ممکن است از مفاهیمی استفاده کند که تنها برای آن فرهنگ فراهم آمده است.

دوم، واقع‌گرایان حق دارند بپرسند که آیا این تمایل به پذیرش جهانهای اخلاقی متکثر، جهانهای فیزیکی را هم دربر می‌گیرد. اگر نه، آنگاه آنها به طور عاقلانه شک می‌برند که اختلاف در برخورد با موارد اخلاقی و فیزیکی، کوششی است برای بازگرداندن چیزی شبیه به برخورد دوگانه با مسائل واقعی و ارزیابانه که ممیز ناشناخت‌گرایی است.

سوم، به نظر می‌رسد که این پیشنهاد، تردیدهای شک‌گرایانه را در جایی فرو می‌نشاند تا از جایی دیگر سر برآورند. آیا تأمل بر این واقعیت که نظامهای اخلاقی به طور ریشه‌ای متفاوتی وجود دارند، اطمینان ما را نسبت به، به کارگیری نظام خودمان، مختل نمی‌سازد؟ چه چیزی به ما حق می‌دهد که مدعی شویم مجموعه مفاهیم خاص ما، مفاهیم درست یا حتی مفاهیمی خوب برای استفاده‌اند؟ زمانی که این سؤال مطرح شود به نظر می‌رسد حل‌شدنی نیست. ما وقتی با استفاده از مفاهیم کم‌مایه نظیر «درست» یا «خوب» به ارزیابی می‌پردازیم معمولاً مفاهیم پرمایه، پاسخ ما را جهت می‌دهند. این به آن دلیل است که برخی از انتخابها خصایص قابل تمجیدی نظیر صراحت و رحمت را ظاهر می‌سازند، خصایصی که ما آنها را خوب می‌دانیم. ما برای تصمیم‌گیری درباره اینکه آیا مفاهیم اخلاقی پرمایه ما، بهترین مفاهیم برای استفاده‌اند یا خیر، نمی‌توانیم به ملاحظاتی متوسل شویم که از خود آن مفاهیم استفاده می‌کنند، زیرا در آن صورت مصادره به مطلوب می‌شود. ما آنگاه که از نظام مفهومی خودمان و بنابراین از درکمان نسبت به اینکه چه چیزی دلیل خوبی برای چه چیزی است، فراتر برویم خودمان را از هر وسیله‌ای که بتواند پاسخگوی آن سؤال باشد، محروم کرده‌ایم. بنابراین به نظر می‌رسد هواداری ما از نظام اخلاقی خودمان، قابل توجیه نیست، مگر با استفاده از همان مفاهیمی که اعتبارشان زیر سؤال است.

به این نگرانی سوم دو پاسخ ممکن است داده شود. اول، ممکن است گفته شود که چون ما واقعاً میان نظامهای اخلاقی مختار به انتخاب نیستیم، تردید فوق‌گزارف است. ما مجبوریم در فرهنگی زندگی کنیم که در آن به دنیا آمده‌ایم؛ ما ارزشهای ساموراییهای قرون وسطی را نمی‌توانیم اختیار کنیم، هر چند که ارزشهای جذابی به نظر برسند. خود این پاسخ در معرض اشکال است. اشکال می‌شود که پاسخ مذکور این واقعیت را نادیده می‌گیرد که برخی از افراد واقعاً با چنین انتخابهایی روبه‌رو می‌شوند؛ برای سرخپوستان آمریکا این مسأله‌ای حقیقی است که آیا تا جایی که می‌شود زندگی به شیوه اجدادشان را ادامه دهند یا به فرهنگ غالب ایالات متحده بپیوندند.

پاسخ دوم، این فکر که ما راهی برای توجیه استفاده از مفاهیم خودمان نداریم مگر با توسل به آنچه باید توجیه شود، با علم به اینکه این مسأله برای تمام فرهنگهاست، باید متوازن گردد. از آنجا که هیچ دلیلی ورای فرهنگ وجود ندارد تا با آن دلیل، مجموعه‌ای از مفاهیم را بر مجموعه‌ای دیگر ترجیح داد، هیچ دلیلی نداریم تا با همان قوتی که قبلاً از مفاهیم خودمان استفاده می‌کردیم، دیگر استفاده نکنیم. این نحو پاسخ دادن، نمونه‌ای خاص از پاسخهای متعارف در برابر تردیدهای شک‌گرایانه است.

شک‌گرایان استدلال می‌کنند که ما برای توجیه باورهای فعلی خویش در برخی حوزه‌ها، هیچ دلیلی نداریم. یک دستاویز دلخواه شک‌گرایان این است که نشان دهند نظامهای عقیدتی بدیلی وجود دارند که به یک اندازه مستظهر به پشتوانه شواهدند. شک‌گرایان ادعا می‌کنند که ما برای ترجیح نظام عقیدتی خودمان بر هر نظام دیگری، هیچ دلیلی نمی‌توانیم بیابیم. پاسخ متعارف این است که چون ادله هم‌ارزند، ما برای ترجیح نظامی غیر از نظام خودمان، هیچ دلیلی نمی‌توانیم بیاوریم، بنابراین باقی ماندن بر مدعیات فعلی موجه است. در کفایت این نحو پاسخگویی برای برآمدن از عهده چالش شک‌گرایان، تردید وجود دارد. خوشبختانه ما می‌توانیم این موضوع را مفتوح بگذاریم، چون دانالد دیویدسون

برهان مهمی را مطرح کرده که نشان می‌دهد نظام‌های مفهومی قیاس‌ناپذیر نمی‌توانند وجود داشته باشند (بویژه بنگرید به ۱۹۸۴، فصل سیزدهم).

#### ۱۰-۴ درک کردن بومیان

چگونه ما می‌توانیم تشخیص دهیم که اعضای جامعه‌ای دیگر، نظامی اخلاقی را به کار می‌برند که با نظام ما قیاس‌ناپذیر است؟ چگونه مردم‌شناسی از فرهنگ ما که به مطالعه فرهنگ دیگر مشغول است، حکم می‌کند که مجموعه ارزشهای آنها کاملاً متفاوت با مجموعه ارزشهای اوست؟ واقع‌گرایان، در ۳-۶، استدلال کردند که ما تنها به شرطی عرف اخلاقی دیگران را می‌توانیم درک کنیم که یا همان عرف را داشته باشیم یا [بتوانیم] با آن همدلی کنیم. چون مردم‌شناس ما نحوه زندگی بومیان را ندارد، تنها به شرطی می‌تواند عرف اخلاقی آنها را بفهمد که اصل مطلب و ویژگی عرف آنها را بتواند دریابد و به موضع ارزیابانه آنها پی ببرد. اما اگر بناست که او مبانی خوبی برای این ادعا داشته باشد که نظام ارزشی آنها واقعاً با نظام ارزشی ما غیر قابل قیاس است؛ باید فرهنگ آنها را چنان بیگانه بیابد که هیچ ارزش مشترکی نتواند پیدا کند. بنابراین اگر بنا باشد ادعای یافتن چنین فرهنگی مدلل گردد، شرایط پرکشمکی خواهد داشت. از سویی مردم‌شناس مذکور باید با آن فرهنگ به حد کافی هماهنگ باشد تا موضع ارزیابانه آنها را بفهمد و در همان حال او باید از آن فرهنگ چنان فاصله‌ای داشته باشد که میان فرهنگ آنها و فرهنگ ما، در مسائل ارزیابانه نتواند هیچ توافق یا اختلافی بیابد.

ما ممکن است گمان کنیم که کشمکش میان این دو لازمه غیر قابل رفع است. این گمان آنگاه تأیید می‌شود که ملاحظه کنیم برای ترجمه زبان بومیان چه باید کرد؛ کاری که اگر مردم‌شناس بخواهد فرهنگ آنها را درک کند باید انجام دهد. جایی که مردم‌شناس و بومیان مذکور، هیچ نقطه اشتراکی در زبان ندارند، او چگونه باید به آموختن زبان آنها اقدام کند؟ او از مشاهده رفتار آنها باید آغاز کند و درباره معانی اظهاراتشان فرضیاتی بسازد، فرضیاتی که با مشاهده بیشتر و کوشش برای گفتگو با

بومیان، بتواند آنها را بیازماید. او چون در ابتدا معنای هیچ اظهاری را نمی‌داند باید فرض را بر این بگذارد که اظهارات آنها به هنگام روبه‌رو شدن با موقعیتهای خاص، شبیه اظهارات ما به هنگام روبه‌رویی با آن موقعیتهاست. او بدین ترتیب فرض را بر این می‌گذارد که آن بومیان باورهای شبیه به باورهای ما دارند. برای مثال، او فکر می‌کند که وقتی باران می‌بارد، بومیان باور خواهند داشت که باران می‌بارد. بنابراین وقتی آسمان تیره می‌شود و آنها سخن می‌گویند، تفسیر موقت او ممکن است این باشد که سخنانشان به معنای «بزودی باران خواهد بارید» است.

دیویدسون این قید تفسیر - این پیشفرض که بسیاری از باورهای بومیان با ما موافق است - را اصل مدارا<sup>۱</sup> می‌خواند (۱۹۸۴، ص ۱۹۶-۱۹۷):

چون مدارا یک گزینه نیست، بلکه شرطی است برای داشتن نظریه‌ای عملی و کارا، بی‌معناست که گفته شود ما با پذیرفتن آن ممکن است به خطایی عظیم درافتیم. تا زمانی که همبستگی سامانمند جملات صادق را با موفقیت اثبات نکرده‌ایم، هیچ اشتباهی وجود ندارد. ما ناگزیریم مدارا کنیم، دوست داشته باشیم یا نه. ما اگر می‌خواهیم دیگران را درک کنیم، در بیشتر موارد باید حق را به آنها بدهیم ... این روش برای از میان برداشتن اختلاف طراحی نشده، نمی‌تواند هم اختلافات را از میان بردارد. مقصود از آن این است که اختلاف معنادار را ممکن سازد و این کاملاً بر مبنای توافق - در برخی امور - است.

به طور خلاصه ما با توافق با مردم، [باورهای] آنها را قابل فهم می‌سازیم.

چون تفسیر تنها به شرطی میسر می‌شود که فرض کنیم در بسیاری از باورها، میان ما و بومیان، توافق وجود دارد، نمی‌شود تفسیری از زبان آنها وجود داشته باشد که بر اساس آن نظام مفهومی آنها به نحو ریشه‌ای با نظام مفهومی ما قیاس‌ناپذیر باشد.

در این نظریه تفسیر، امکان عدم تطابق برخی از مفاهیم بومیان با مفاهیم ما نفی نمی‌شود. ما برای تشخیص این اختلاف باید قبول کنیم که معانی و باورها

نسبت به هم تأثیر و تأثر می‌پذیرند. به تعبیر دیگر ما به هنگام برخورد با سخنی نامفهوم، همیشه دو راه در پیش داریم یا فکر کنیم که معنای سخن را درست درک کرده‌ایم ولی سخنگو باورهایی عجیب راجع به موضوع سخن دارد یا اینکه باورهای سخنگو عادی است، اما ما معانی برخی از کلمات او را درست درک نکرده‌ایم. با کسی که می‌کوشد فلسفه اخلاق یونانی را بفهمد، این گونه انتخاب را توضیح می‌دهیم. او پس از اینکه تصمیم گرفته است که کلمه یونانی «عدالت» را ترجمه کند، سخن افلاطون که آن کلمه در آن به کار رفته، برایش عجیب می‌نماید. او می‌تواند میان دو نظر، یکی را انتخاب کند. یا افلاطون باورهای کاذبی درباره عدالت داشته یا مفهوم یونانی مورد نظر دقیقاً همان مضمونی را ندارد که ما با کلمه «عدالت» بر آن دلالت می‌کنیم. این واقعیت که ممکن است ما به این نتیجه برسیم که برخی از مفاهیم بومیان با مفاهیم ما مطابقت ندارد، نشان نمی‌دهد که ما با آنها نمی‌توانیم ارتباط برقرار کنیم.

هیچ قاعده کلی برای رسیدن به چنین نتایجی نمی‌تواند وجود داشته باشد. هدف ما همچون همه موارد تفسیر، این باید باشد که موضع سخنگوی بیگانه را به عنوان یک کل بفهمیم. هر انتخابی که در یک حوزه از تفسیر داشته باشیم، ناگزیر اثری غیر مستقیم در حوزه‌های دیگر خواهد داشت. تفسیر اقدامی کل‌گرایانه<sup>۱</sup> است؛ هیچ قسمتی از شبکه باورها و معانی را مجزای از دیگر قسمتها نمی‌توان بررسی کرد.

### درک اخلاق آنها

برهان مبتنی بر سرشت تفسیر، برای این طراحی شده که نشان دهد نظامهای مفهومی کاملاً قیاس‌ناپذیر نمی‌توانند وجود داشته باشند. ممکن است استدلال شود که برهان فوق نشان نمی‌دهد که نظامهای اخلاقی قیاس‌ناپذیر نمی‌توانند

۱. در متن holistic = کل‌گرا آمده است.

وجود داشته باشند. آیا ممکن نیست مردم‌شناس ما فکر کند که بسیاری از باورهای بومیان درباره جهان مادی با ما مشترک است ولی از مفاهیم اخلاقی کاملاً بیگانه‌ای استفاده می‌کنند؟

ترکیبی از سه نگرشی [که در پی می‌آید] ممکن است به این فکر دامن بزند که برای آنکه نگرشهای اخلاقی دیگران را قابل فهم سازیم، لازم نیست با آنها توافق کنیم. نگرش اول این است که تفسیر، توافق در باورها را لازم می‌آورد نه توافق در امیال را. نگرش دوم اینکه ما صرفاً با مشاهده رفتار افراد به امیال آنها پی می‌بریم. نگرش سوم اینکه یک نگرش اخلاقی اساساً داشتن طرز تلقی مثبت یا منفی نسبت به افعال است، یعنی خواستن عملی شدن یا نشدن آن گونه افعال. با فرض ترکیب این آموزه‌ها نتیجه گرفته می‌شود که ما صرفاً با مشاهده رفتار افراد یک محل، چستی نگرشهای اخلاقی آنها را درمی‌یابیم. هر سه نگرش که مخصوص ناشناخت‌گرایی اخلاقی هستند، اشتباهند.

نگرش اول اشتباه است، به این دلیل که امیال و باورها نسبت به هم تأثیر و تأثر دارند. چنانکه در ۲-۷ مبرهن ساختم، ما در اسناد میل به افراد، باید داشتن آن میل را قابل درک سازیم و این متضمن درک این نکته است که چگونه کسی این حالت را می‌تواند جذاب بیابد. ما این کار را تنها با قابل فهم کردن آن میل در پرتو باورهای دیگر او درباره متعلق میل می‌توانیم انجام دهیم. مادام که این کار را نکرده باشیم برای تردید در تفسیر درست امیال او دلیل داریم. دومین نگرش هم به دلایلی مشابه، کاذب است. ما برای آنکه فعل کسی را دلیل بر وجود امیالش بدانیم، به نحوی که فعلش تبیین شود لازم است برداشتی هم از چستی باورهایش داشته باشیم. بومیان ممکن است طرحی از یک بوفالو بر دیوار یک غار کشیده باشند. ما ممکن است سخن بی‌اهمیتی در این باره بگوییم که او حتماً با این کار خواستار کشیدن طرحی از بوفالو بوده است، اما بدون ارجاع به باورهای او نمی‌توانیم بگوییم که این فعلش بر کدام باورهای او متکی بوده‌اند، به نحوی که بتوانیم بفهمیم مطلب اصلی در کارش چیست.

دعوی سوم نیز اشتباه است. این نگرش که طرز تلقی مثبت نسبت به چیزی، تنها این است که رخ دادنش را خواستاریم، بیش از حد ساده‌انگارانه است. تنها دو طرز تلقی اخلاقی نسبت به هر چیزی، له یا علیه، وجود ندارد، بلکه سلسله پیچیده‌ای از ارزیابیها وجود دارد که ما آنها را در سنجش اخلاقی به کار می‌بریم. به همین دلیل است که [در ارزیابیها] از مفاهیم پرمایه اخلاقی استفاده می‌کنیم. در هر درک مناسبی از موضع بومیان، سنجش اخلاقی آنها از فعالیت‌های مختلف، باید به حساب آید. ما صرفاً با دیدن اینکه چه می‌کنند و چه اعمالی را ترویج می‌دهند یا از چه اعمالی ممانعت می‌کنند، به کشف نگرش‌های اخلاقی جامعه بیگانه نائل نمی‌شویم. یک طرز تلقی اخلاقی، آن چیزی است که حامیانش برای آن دلایلی خاص دارند. ما بر اساس اصول تفسیر، پیش از آنکه طرز تلقی آنها را طرز تلقی اخلاقی بدانیم، باید دلایل آنها را از نوع دلایل درست بدانیم. فعالیت‌های بسیاری مانند ورزش کردن یا مهمانی چای وجود دارد که در جامعه ما ترویج می‌شود، اما اگر تصور شود که انگیزه انجام دادن آنها دلمشغولیه‌های اخلاقی است، تصویری عجیب و غریب خواهد بود.

در مجموع: این نظر که تقیدات اخلاقی ما می‌توانند مستقل از باورهای ما تغییر کنند، مشخصه ناشناخت‌گرایی است. واقع‌گرایان نشان داده‌اند که این نظر را باید رد کرد؛ ما برای آنکه باورهای اخلاقی فاعل را درک کنیم، لازم است باورهای دیگر او را نیز درک کنیم. تفسیر کاری کل‌گرایانه است؛ هیچ بخشی از تفکر بومیان را از این حکم نمی‌توان استثناء کرد. چون اصول تفسیر، امکان نظام‌های مفهومی قیاس‌ناپذیر در کل را منتفی می‌سازند، بنابراین آن اصول امکان نظام‌های اخلاقی قیاس‌ناپذیر را هم منتفی می‌سازند.

## ۵-۱۰ تأمل نقدی

درسی که از بخش قبل می‌گیریم این است که اختلاف تنها با وجود پس‌زمینه توافق می‌تواند رخ دهد. با وجود این، اختلاف ممکن است گسترده، مهم و بسختی قابل رفع باشد. وجود و دوام اختلاف یکی از عواملی است که ممکن است علت قریب

تأمل نقدی<sup>۱</sup> دربارهٔ روشهای توجیه‌مان باشد. چگونه ما آن روشها را می‌سنجیم، روشهای بی‌کفایت را شناسایی می‌کنیم و به جای آنها روشهای دیگری می‌نشانیم؟ تاریخ فلسفه دو مدل تأمل نقدی به دست می‌دهد.

اولین مدل، که بویژه در [فلسفه] دکارت می‌توان دید، تحت تأثیر این واقعیت است که اگر بناست کاری جامع انجام شود، هیچ روش توجیهی مصون از دقت نظر نقدی نیست. کوشش برای توجیه یکی از آن روشها با توسل به روشی دیگر مثل این است که بدون کمک دیگران بکوشیم خودمان را بالا ببریم. ما باور به تمام آن روشها را باید به حالت تعلیق درآوریم و آنگاه هر یک را به بررسی ریشه‌ای عقلانی بسپاریم و تنها به روشهایی دوباره معتقد شویم که بی‌عیب بودنشان مسلم باشد. مشکل این مدل این است که پس از دست کشیدن موقتی از به‌کارگیری تمام روشهای توجیه‌مان و سپردن آنها به آزمون عقلانی، تا زمانی که نشان داده شود آنها معتبرند دیگر چیزی در دست نداریم تا به آن متوسل شویم. ما از کل نظام توجیه خویش نمی‌توانیم فراتر رویم تا از بیرون آن را بیازماییم زیرا دیگر جایی نیست که در آن قرار بگیریم و از آنجا دقت نظر را اعمال کنیم.

در برداشت دوم که این اشکال به مدل اول را می‌پذیرد، مشخص است که ما به یکباره تمام باورها و اصول خویش را نمی‌توانیم مورد تردید قرار دهیم. ما تنها برخی از باورهایمان را می‌توانیم مورد تردید قرار دهیم، تعدیل کنیم یا مردود بدانیم، اما این کار را فقط در پرتو باورهای دیگری که عمیقاً به آنها اعتقاد داریم و در همان حال نمی‌توانیم آنها را بررسی کنیم انجام می‌دهیم. اما هیچ باوری مصون از نقد نیست. هر چند برخی باورها مستحکماً از بقیه باشند. ما نظام باورهای خویش را، پیرو تصویری از فیلسوف اتریشی اتو نویرات<sup>۲</sup>، با کشتی‌ای در دریا می‌توانیم مقایسه کنیم. هر تخته پوسیده‌ای را می‌توان تعمیر یا تعویض کرد، اما تمام تخته‌ها را برای واری پوسیدگی درآوردن، سفر دریایی را با سرعت به پایان خواهد رساند. اگر

1. critical reflection

2. Otto Neurath

این مدل دوم تأمل نقدی را اختیار کنیم، چنانکه فکر می‌کنم باید چنین کنیم، آنگاه مدلی کل‌گرایانه از توجیه را برگرفته‌ایم. پشتوانه هر باوری، باورهای دیگر مجموعه است. اگر باوری موجه باشد، به دلیل جایگاهش در کل مجموعه است، چیزی خارج از مجموعه وجود ندارد که بر اساس آن بتوان مجموعه را ارزیابی کرد.

بیا بیا بازگردیم به مشکلی که این فصل را با آن آغاز کردیم. زمانی که من با فرد دیگری در یک مسأله اخلاقی اختلاف دارم، چیزهای زیادی وجود خواهند داشت که میان ما مشترکند و ما برای رفع اختلافمان می‌توانیم به آنها متوسل شویم. اما ممکن است در مورد توجیه موضع من و خصم، تقارنی<sup>۱</sup> وجود داشته باشد. هر یک از ما برای اعتقاد به نتایج [موضعگیری] خود و رد نتایج دیگری دلایلی دارد، هر یک خصم را بر خطا می‌داند و ممکن است تبیینی معقول برای خطای او بتواند ارائه دهد. هر یک مدعی است که به موضوع درست می‌نگرد و اینکه از درون موضع خودش می‌تواند آن را توجیه کند. فرض کنید که ما اختلافمان را نمی‌توانیم برطرف کنیم، دلایلی که به نظر من قانع‌کننده است برطرف مقابل تأثیری ندارد و به عکس. آیا پی بردن به تقارن مواضعمان، اطمینانمان را به درستی نگرشمان یا حتی اطمینانمان را به اینکه یک راه درست نگرستن به موضوع وجود دارد، نباید به تزلزل بیفکند؟

یک راه بی‌ضرر برای پذیرفتن این معنا وجود دارد و یک راه ناپذیرفتن. اجازه دهید یادآوری کنم که چون نظامهای مفهومی قیاس‌ناپذیر وجود ندارند، اختلاف در پس‌زمینه‌ای از توافق رخ خواهد داد. بنابراین دلایل خصم برای توجیه موضعش، برای من کاملاً بیگانه نخواهند بود. من با پی بردن به اینکه کسی که معمولاً نسبت به بسیاری از ملاحظات من حساس است، در این مورد با من اختلاف دارد، کاملاً شایسته است که به واریسی مجدد نگرش خودم کشیده شوم. این تأملی نقدی است که در جایگاه شایسته‌اش، در درون شبکه باورهای فعلی من قرار گرفته است.

1. symmetry

نتیجه آن تأمل ممکن است تصدیق دوباره موضع و تصدیق دوباره دلایلم برای باور به آن یا ممکن است نتیجه‌اش تغییر در برخی از مواضع باشد.

این دعوی ناشی از این تفکر ناشایست است که کشف تقارن خود می‌تواند دلیلی باشد بر اینکه من درباره اینکه امور را بدرستی می‌بینم تردید کنم یا حتی از آن دست بردارم، هر چند در موضع طرف مقابل هم نتوانم هیچ قوتی بیابم. بدین ترتیب من تسلیم نظرات نومیدکننده مدل اول توجیه، خواهم شد. من با سعی بیهوده برای فراتر رفتن از دیدگاه خودم، تمام دلایل ترجیح موضع را نسبت به هر موضع دیگری از دست می‌دهم. قول به وجود نظام‌های اخلاقی قیاس‌ناپذیر، این مدل نخست را بر ما تحمیل می‌کند. ما در مواجهه با یک نظام اخلاقی چنین بیگانه که هیچ جزئی از آن را در درون نظام خودمان نمی‌توانیم جذب کنیم، ظاهراً میان انتخاب پذیرش یا رد آن نظام مختاریم. چون هیچ زمینه مشترکی وجود ندارد که بر اساس آن انتخاب مذکور بتواند عقلایی شود، چنین برداشت خواهیم کرد که تأمل نقدی صرفاً باورهای فعلی ما را مشوش می‌کند بی‌آنکه چیزی به جای آنها بنشانند. چون نظام‌های قیاس‌ناپذیر وجود ندارند، تأمل نقدی را به شیوه مدل دوم باید تعبیر کرد. زمینه‌ای مشترک وجود دارد که بر اساس آن بحث می‌تواند آغاز شود، تأمل نقدی می‌تواند ما را به سوی سازگار کردن نگرش‌های خودمان با نگرش‌های اخلاقی فرهنگ‌های دیگر که خوب به نظر می‌رسند سوق دهد. اما اگر پس از واریسی مجدد نگرش‌هایمان، آنها را خرسند کننده یافتیم، صرفاً به این دلیل که دیگران با ما موافق نیستند، نباید اطمینانمان به آنها را از دست بدهیم.

## ۶-۱۰ خاص‌گرایی و توجیه

با آنکه به این نتیجه رسیدیم که تأمل نقدی واقعی را می‌توانیم درباره باورهای اخلاقی خودمان به کار ببریم؛ تأملی که ممکن است به تغییر آن باورها یا اطمینان دوباره به آنها منجر شود، ممکن است احساس شود که این پاسخ، نگرانی اصلی درباره معرفت‌شناسی واقع‌گرا را که آغازگر بحثمان بود جواب نمی‌دهد. اینکه

چقدر نگرش‌های اخلاقی ما فرآورده تعلیمات فرهنگی است. گفتیم اینکه کسی ملاحظه‌ای را دلیلی برای فعل بتواند بداند، ممکن است به تعلیم دیدن درخور او وابسته باشد. آیا آن مواضع اخلاقی را که تنها به کسانی اختصاص دارد که به فرهنگی خاص شرطی شده‌اند، می‌توانیم معقول بدانیم؟ ما ممکن است وسوسه شویم که برهان تقارن را احیا کنیم؛ اگر من همان تعلیمات خصم را می‌دیدم، آنگاه همان موضع او را می‌داشتم و به عکس. چه مبنایی برای برتر دانستن تعلیماتی که خودم دیده‌ام و اینکه این تعلیمات به احتمال بیشتر مرا به حقیقت اخلاقی می‌توانند برسانند، دارم؟

خوب است خاطر نشان کنیم که اگر این نگرانی معرفت شناختی، واقعی باشد، آنگاه به فلسفه اخلاق منحصر نیست. استدلال شده است که تمام باورهای ما و روشهای توجیه آنها، بر توافق اجتماعی درباره اینکه چه چیزی شاهد چه چیزی به شمار می‌آید، مبتنی است. اعضاء جدید در این نظام باید تعلیم ببینند تا بیاموزند که در مقطعی خاص، حرکت صحیح چیست. چون چنانکه دیدیم، بیرون از نظام باورها، چیزی نیست که برای توجیه نظام، بتوانیم به آن متوسل شویم، اطمینانمان به نظام، نهایتاً بر نگرشهای مشترکی همچون این باورها دلایل آن باورها هستند یا در این زمان این حرکت صحیح است و مانند آنها باید مبتنی شود.

برهان تقارن تنها زمانی به کار می‌آید که برای اعضای یک فرهنگ هیچ راهی وجود نداشته باشد تا بتوانند به موضعی برسند که از آن مواضع باورهای فرهنگی دیگر را به نحو معقول ارزیابی کنند. در آن حالت دو نظام از باورها وجود خواهند داشت که یکسره با یکدیگر مخالفند، هر یک از دژ خویش دیگری را طرد می‌کند. اما این موضعی نیست که ما در آن قرار داریم. ما حساسیت خویش را با تعلیم و تمرین متناسب می‌توانیم بیفزاییم تا به درک آن حوزه‌هایی از تجارب انسانی نایل شویم که قبلاً نسبت به آنها نابینا بودیم. حساسیت زیبایی شناختی، مثالی جالب توجه را فراهم می‌آورد. ما دامنه درک خویش را می‌توانیم گسترش دهیم تا آنکه موسیقی، نقاشی و نمایشنامه فرهنگهای بسیار متفاوت با فرهنگ خودمان را

دریابیم. وقتی که کسی دامنه درکش را گسترش داد، آنگاه در موضعی قرار می‌گیرد که می‌تواند میان انحاء هنر در فرهنگهای مختلف، تشابهات و اختلافاتی روشن‌کننده بیابد. او می‌تواند ارزیابیهای تطبیقی مستدلی انجام دهد که صرفاً بازتاب پیشداوریهای بی‌دلیل جامعه خودش نباشند.

آیا هیچ دلیلی وجود دارد که چنین گسترشی در حساسیتهایمان، در مورد اخلاق نمی‌تواند امکانپذیر باشد؟ یک عدم تشابه ممکن است توجه ما را جلب کند. در مورد امور زیبایی‌شناختی هیچ تعارض مستقیمی میان ذائقه ما، برای مثال در موسیقی با ذائقه دیگران - مثلاً چینیها یا هندیها - وجود ندارد. وجود حساسیتهای زیبایی‌شناختی دیگر، اعتبار حساسیتهای ما را به مخاطره نمی‌افکند. ما می‌توانیم در موسیقی ذائقه شرقی را در خود پدید آوریم، بی‌آنکه ذائقه‌های غربی خود را از دست بدهیم. اما در مورد اخلاق به نظر نمی‌رسد که گسترش درکمان از شایستگیهای نحوه‌ای دیگر از زندگی بی‌آنکه [مجبور باشیم] تقید خویش به نحوه زندگی خودمان را وانهیم یا دست کم آن را تعدیل کنیم چندان آسان باشد. بنابراین ممکن است رسیدن به موضعی که از آن موضع مقایسه مستدل میان مواضع اخلاقی رقیب میسور است بسیار مشکلتر باشد: این تردید باقی خواهد ماند که ما تنها به این دلیل موضع اخلاقی فرهنگ دیگر را رد می‌کنیم که نمی‌توانیم از موضع اخلاقی فرهنگ خودمان به قدر کافی فاصله بگیریم.

بزرگنمایی این عدم تشابهات، آسان است. از یک سو در امور زیبایی‌شناختی جدال واقعی وجود دارد؛ به هر نگرشی نمی‌توان منزل داد. بعلاوه پدید آوردن حساسیتهای جدید ممکن است ذائقه‌های موجود فرد را به مخاطره افکند. درک فزاینده به موسیقی کلاسیک ممکن است میل پیشین فرد را به موسیقی پاپ نابجا بنماید - ممکن است میل فرد به موسیقی پاپ در این حالت مبتدل و به دور از خیال‌انگیزی به نظر آید. از دیگر سو همه اختلافات در منظر اخلاقی لزوماً تقابلی نیست. فردی ممکن است به نکات خوب یک نحوه دیگر از زندگی حساس شود بی‌آنکه در ارزش نحوه زندگی خودش تجدید نظر کند. برای اینکه قضاوت‌مان نسبت

به فرهنگ دیگر مثبت باشد لازم نیست موضع ارزیابانه آن فرهنگ اختیار شود؛ کافی است که فرد به قوتها و ضعفهای آن فرهنگ بصیرت یابد.

### ۷-۱۰ بصیرت و تساهل

بسیار آسان می‌شود آنچه را در فرهنگهای دیگر بیگانه است محکوم کرد. جایی که جامعه‌ای در موضع غالب و چیره نسبت به جوامع دیگر قرار دارد، طرز تلقی محکوم کردن می‌تواند به سرکوب بدون تساهل نحوه زندگی دیگران، که با نحوه زندگی آن جامعه غالب متفاوت است، منجر شود. مبلغان مذهبی عصر ویکتوریا معتقد بودند که یکی از اولین رسالت‌هایشان در راه تغییر باور بومیان امپراتوری بریتانیا و مؤمن ساختن آنها به مسیحیت، این است که بومیان را متقاعد سازند تا لباسهای «متواضعانه‌تر»<sup>۱</sup> بپوشند و از چند همسری دست بردارند. نفرت قابل درک نسبت به این گونه امپریالیسم فرهنگی، ممکن است عکس‌العملی به همان اندازه بی‌تمیز پدید آورد - اصرار بر اینکه عرف اجتماعی و اخلاقی جوامع دیگر و رای نقد هستند.

در پس این طرز تلقی آخر، غالباً روایتی از این فکر نهان است که هر شکلی از زندگی، بر اساس مفاهیم خودش موجه است. صورت افراطی این فکر به این دعوی می‌انجامد که نظامهای اخلاقی قیاس‌ناپذیر وجود دارند. اما کوشش برای استخراج اصل کلی تساهل از این فکر، اشتباهی مضاعف است. زیرا اولاً، چنانکه دیدیم چنین نیست که تعداد کثیری از نظامهای کاملاً مستقل وجود داشته باشد که هر یک معیارهای توجیه خاص خود را ارائه کند. ثانیاً، حتی اگر این کثرت تحقق پیدا کرده باشد، از چنین دعوی‌ای به عنوان برهانی برای پیشه کردن سیاست زندگی کن و اجازه بده زندگی کنند، در روابط خارجی نمی‌توان استفاده کرد. اگر جامعه‌ای «بر اساس مفاهیم خودش» سیاست امپریالیسم فرهنگی را بتواند توجیه کند، آنگاه معقول نیست که جامعه‌ای که بر اساس مفاهیم خودش نفی چنین سیاستی را می‌تواند توجیه کند، انتظار داشته باشد که جامعه دیگر را از سیاست امپریالیسم

1. modest

فرهنگی باز دارد. زیرا فرض بر آن است که جامعه امپریالیستی، نظامهای توجیهی جوامع دیگر را به رسمیت نمی‌شناسد. هیچ برهان قاطعی برای [به دست آوردن اصل] تساهل کلی از این راه وجود ندارد.

این دو موضع افراطی - محکوم کردن کامل هر شکلی از زندگی غیر از شکل زندگی خودمان و نفی کامل هرگونه قضاوتی درباره عرفهای اخلاقی دیگر - به یک اندازه ناخوشایندند. ما باید بتوانیم بپذیریم که برخی از شکل‌های زندگی، شکل‌های بدیل قابل قبولی برای جامعه بشری‌اند و برخی دیگر قابل قبول نیستند. ما ممکن است مثلاً شکل زندگی صحرائشینان بومی آفریقای جنوبی را بسیار تمجید، اما نژادگرایی سفیدپوستان آفریقای جنوبی را محکوم کنیم. آمادگی ما برای چنین تفکیک‌هایی، بر ملاحظه تفصیلی و دقیق یک مورد خاص باید مبتنی باشد نه بر اصلی کلی در مورد چگونگی قضاوت درباره جوامع دیگر. اما یک نکته کلی وجود دارد. بر پیچیدگی‌های معمول قضاوت‌های اخلاقی، این مشکل اضافه می‌شود که جامعه مورد نظر، جامعه خود ما نیست و ممکن است دیدگاه آنها را تماماً فراجنگ نیاورده باشیم. ما در اینجا حتی بیش از موارد معمول باید آماده اصلاح و در برابر شتاب انسانها در قضاوت مقاوم باشیم.

این نظر که ما ممکن است شکل‌های دیگر زندگی را قابل قبول بیابیم، معمایی را می‌تواند مطرح سازد. برای مثال چگونه می‌شود یک امریکایی، دوهمسری را در جامعه خودش محکوم کند اما آن را برای پلینزیها قابل قبول بداند؟ این موضع یقیناً یا تناقضی صریح است یا، در بهترین حالت، از موضع برتر برخوردار کردن است، یعنی به طور ضمنی می‌گوید که پلینزیها نمی‌فهمند و بنابراین مقررات ازدواج بچگانه آنها را می‌توان بخشود.

چنین قضاوتی لزوماً نه مغشوش است نه خفیف کننده. زیرا خود ساختارهای اجتماعی متفاوت دو جامعه، دوهمسری را دو فعل بسیار متفاوت می‌سازد. در ایالات متحده، رابطه دوهمسری هیچ بروز قانونی ندارد و در جامعه اصلاً به رسمیت شناخته نمی‌شود. حتی اگر هیچ فریبی هم در کار نباشد، چنین

روابطی تقریباً بدون استثنا برای دست کم برخی از افراد درگیر، بسیار رنج‌آور است. در جامعه‌ای که چنین اموری جایگاه خودش را پیدا کرده است، چنین پیامدهای نامطلوبی از چند همسری که برای تمام افراد درگیر کاملاً متناسب است، ناشی نمی‌شود. این اشتباه است که تصور شود ازدواج در یک جامعه کاملاً مانند ازدواج در هر جامعه دیگری است تا آنکه هر قضاوتی در مورد این جامعه می‌شود در مورد تمام جوامع دیگر هم بشود. همین سخن در مورد نهادهای اجتماعی دیگر هم صادق است.

در پایان باید قیدی را اضافه کنیم. من تا به اینجا برای سهولت بحث، این افسانه را مبنا قرار داده‌ام که هر جامعه‌ای نسبتاً یکدست<sup>۱</sup> است و حدود میان یک جامعه با جامعه دیگر آشکار است. هر دو فرض کاذبند. حتی در درون یکپارچه‌ترین جوامع هم شبکه‌های پیچیده‌ای از خرده فرهنگ<sup>۲</sup> وجود دارد. عوامل بسیاری، بویژه گسترش تأثیر غرب، حدود میان فرهنگها را نامشخص کرده‌اند. در نتیجه گاهی مردمانی در جامعه خودمان کاملاً بیگانه و در فرهنگهای دور به نحو مبهوت‌کننده‌ای آشنا به نظر می‌آیند. این گونه ملاحظات تنها به کار تأکید بر این نکته می‌آیند که هیچ موضعی وجود ندارد که چنان به موضع ما نزدیک باشد که برای درکش نیازی به تفسیر همدلانه نباشد و هیچ دیدگاهی از ما چنان دور نیست که کاملاً مبهم و تیره باشد.

ارتباط ما با جوامع و فرهنگهای دیگر، حوزه‌ای پیچیده است و من تنها به طور اجمالی به آن پرداختم. ما حتی اگر احساس کنیم که در محکوم کردن نژادگرایی یا استفاده از شکنجه در کشورهای دیگر به همان اندازه که در کشور خودمان آنها را محکوم می‌کنیم مواجهیم، باز هم تصمیم‌گیری درباره توجیه مداخله برای جلوگیری از این اعمال مطلب دیگری است. شاید این مسأله در جایی که اعضای چند فرهنگ، نزدیک به هم زندگی می‌کنند بویژه حاد باشد. اعضای یک جامعه برای

1. homogeneous      2. sub-cultures

باز داشتن اعضای جامعه دیگر از انجام دادن کارهایی که خودشان ناپسند می‌دانند، چه باید بکنند، البته اگر اصلاً باید کاری کنند؟ این مسائل در جامعه بریتانیا با توجه به اعمال [برخی از] گروه‌های اقلیت نظیر ذبح حیوانات در مناسک یا ختنه دختران پدید آمده است. یا به عکس، آیا آنها که در کشوری بیگانه زندگی می‌کنند، باید بر طبق این ضرب‌المثل زندگی کنند که: وقتی در روم هستی، همچون رومیان عمل کن و برای آنکه به میزبانان‌شان توهین نکرده باشند، کارهایی را انجام دهند که خودشان قبول ندارند. ما تا زمانی که قبول نکنیم که حساسیتهای اخلاقی خویش را می‌توانیم با پروا و تخیل بسیار فراتر از حدود فرهنگ خودمان ببریم، این سوالات به مشکل حتی معنادار و مطرح نخواهند شد. تنها زمانی که دیگران را درک کردیم، حق داریم شکل زندگی آنها را تحسین یا تقبیح کنیم.

#### مطالعه بیشتر

برخی از اندیشه‌های این فصل، از همایشی که جان مک‌داول و دونالد دیویدسون درباره واقع‌گرایی اخلاقی در ترم تابستانی ۱۹۸۵ در دانشگاه آکسفورد داشتند نشأت گرفته است. هدف عمده من در این فصل اساساً ویلیامز (۱۹۸۵، فصل هشتم) است، اما به نحو قابل ملاحظه‌ای موضع او را ساده کرده‌ام. [متن کتاب] (دیویدسون ۱۹۸۴) مشکل است. دنسی (۱۹۸۵، فصل هفتم) درآمدهی خوب به کل مسأله ترجمه را به دست می‌دهد. کوهن (۱۹۶۲) مأخذ کلاسیک برای این دعوی است که نظریات علمی قیاس‌ناپذیر می‌توانند وجود داشته باشند. مسأله نسبیت‌گرایی در پس این تفکرات نهان است. برای درآمدهی خوب به این موضوع بنگرید به ویلیامز (۱۹۷۳ ب). ویلیامز (۱۹۸۵، فصل نهم) دقیقتر و مناقشه‌آمیزتر به این مسأله می‌پردازد.

## ناشناخت‌گرایی و سودگرایی

### ۱-۱۱ فلسفه اخلاق و نظریه اخلاقی

این تصویری رایج است که هر چند مناقشه ناشناخت‌گرایی و واقع‌گرایی اخلاقی به لحاظ نظری قابل توجه است اما هیچ نتیجه عملی دربر ندارد؛ پذیرفتن هیچ یک از این نظریات فلسفه اخلاق، در چگونگی زندگی کردن فرد تفاوتی پدید نمی‌آورد. این نگرش اشتباه است. مسائل بسیار نظری می‌تواند بر سرشت تفکر اخلاقی روزمره تأثیر گذارد. چنانکه در ۴-۴ دیدیم، این دعوی که بحث‌های مربوط به سرشت تفکر اخلاقی نمی‌تواند بر مباحث درجه اول عملی اخلاقی تأثیری داشته باشد، مغالطه است. به بیان دقیق‌تر بر اساس تفکیکی که در ۷-۱ آوردم، انتخاب نظریه فلسفه اخلاقی می‌تواند نتایجی در مورد درک ما از توجیه اخلاقی و در نتیجه بر سنجش نظریات اخلاقی داشته باشد. نظریات فلسفه اخلاقی که ناشناخت‌گرایی و واقع‌گرایی دو نمونه از آنها هستند، به مسائلی در مورد سرشت و شأن احکام و خصوصیات اخلاقی می‌پردازند. نظریات اخلاقی در پی فراهم آوردن روشی کلی برای حل مسائل اخلاقی خاص هستند. روشی موجه برای تعیین اینکه چه انواعی از افعال درست و چه انواعی نادرستند.

نظریه ناظر آرمانی نمونه‌ای برای نکته مورد نظر است؛ به نظر می‌رسد که اختیار آن به عنوان تحلیل سرشت دیدگاه اخلاقی، فرد را به یک نظریه اخلاقی خاص - یعنی سودگرایی - مقید می‌سازد. راولز (۱۹۷۱، ص ۱۸۵) و هر (۱۹۷۳، و در دانیلز، ۱۹۷۵، ص ۹۴) این دعوی را پذیرفته‌اند.

جذابترین نوع واقع‌گرایی اخلاقی هم ارتباطاتی با نظریه اخلاقی دارد، هر چند ارتباطش به نوعی دیگر است. زیرا طبیعتاً به خاص‌گرایی اخلاقی (۳-۶) می‌انجامد که چون مدعی است اعمال اخلاقی را هیچ‌گاه نمی‌توان بدون کرد، امکان وجود چیزی با عنوان نظریه اخلاقی سامانمند را رد می‌کند. در فصول باقیمانده این ارتباطات را با تفصیل بیشتری خواهیم کاوید. ارتباط میان ناشناخت‌گرایی و سودگرایی آغاز این کاوش است.

این ارتباطات میان نظریات فلسفه اخلاق و نظریات اخلاقی مناقشه‌آمیزند. برای مثال برنارد ویلیامز هر چند نسبت به نوعی از ناشناخت‌گرایی احساس همدلی دارد، بشدت مخالف سودگرایی است. به عکس برخی از واقع‌گرایان اخلاقی نظیر برینک (۱۹۸۸) و استرجن (۱۹۸۶) معتقدند که سودگرایی نظریه اخلاقی صحیح است. تا زمانی که تصویری روشن از چیستی سودگرایی نداشته باشیم نمی‌توانیم این ادعاها و ادعاهای مقابل آنها را با یکدیگر بسنجیم.

## ۲-۱۱ سودگرایی

سودگرایی به طور کلی ساده‌ترین نظریه اخلاقی به لحاظ تعریف کردن است؛ این نظریه به ما می‌گوید که وظیفه اخلاقی ما تولید خوشبختی به قدر مقدور است. اما با این حال زمانی که به جزئیات می‌رسد بر حسب پاسخهای ما به برخی پرسشهای کلیدی خاص، چندین برداشت متفاوت [در آن] شکل می‌گیرد. برخی پرسشها در مورد دامنه نظریه‌اند؟ مثلاً خوشبختی چه کسانی را باید به حساب آورد - فقط انسانها، یا تمام موجودات واجد حس مثل حیوانات؟ برخی پرسشها در مورد سرشت وظیفه اخلاقی ما هستند - آیا در مورد هر فعلی که انجام می‌دهیم باید بکوشیم که به قدر مقدور خوشبختی تولید کنیم یا بر اساس قواعدی باید زندگی کنیم که برای افزایش خوشبختی در اکثریت موارد طراحی شده‌اند؟ پرسشهای دیگر درباره تعریف خوشبختی هستند - آیا خوشبختی عبارت است از رفع نیازهای فرد یا برآوردن بیشتر مصالح فرد یا لذت و خوشی بیشتر یا برآورده شدن امیال فرد؟

پاسخهای مختلف به این پرسشها، روایتهایی از سودگرایی را پدید می‌آورد که تفاوت‌های مهمی با یکدیگر دارند، اما من فعلاً این پیچیدگیها را مدنظر قرار نمی‌دهم.

سودگرایی از نظر ساخت، نظریه‌ای وحدت‌گرا<sup>۱</sup> است، یعنی مدعی است که تنها یک خصوصیت، خوشبختی، از نظر اخلاقی مطرح است و تنها یک اصل اساسی اخلاقی، به حداکثر رساندن خوشبختی، وجود دارد. سودگرایی پیامدگرا<sup>۲</sup> هم هست؛ یعنی صرفاً بر اساس پیامدهای افعال درباره درستی یا نادرستی آنها حکم می‌کند، فعل درست فعلی است که پیامدهایش، با توجه به خوشبختی انسانها، بهتر از هر فعل دیگری باشد. (این دو جزء قابل انفکاک از یکدیگرند، برخی وحدت‌گراها، پیامدگرا نبوده‌اند و به عکس).

نظریات اصلی مخالف با سودگرایی به لحاظ ساخت، کثرت‌گرا و غیر پیامدگرا هستند. کثرت‌گرایان معتقدند که از نظر اخلاقی بیش از یک خصوصیت مطرح وجود دارد. همچنین کثرت‌گرایان به طور سنتی معتقدند که تعدادی اصل اخلاقی وجود دارد که مستقل از یکدیگرند و نه به یک اصل اساسی تحویل می‌شوند و نه از یک اصل اساسی به دست می‌آیند (خاص‌گرایان در این مورد استثنا هستند، زیرا به اصول اخلاقی معتقد نیستند). نمونه‌هایی از تفکرات اخلاقی معمول ما عبارتند از: «دروغ مگو»، «دزدی مکن»، «به عهدهت وفا کن». به نظر کثرت‌گرایان این گونه اصول می‌توانند خوداتکا باشند و به پشتیبانی اصل اساسی سودگرا نیازی ندارند. ما در پیروی از این اصول در موارد بسیاری، موجهیم افعالی را انجام دهیم که می‌دانیم خوشبختی را به حداکثر نمی‌رسانند. به همین ترتیب کثرت‌گرایان ممکن است بر آن باشند که کثرتی از ارزشها وجود دارد. برای مثال زیبایی، صدق و عدالت ممکن است از چیزهایی باشند که ما ارزشمند می‌دانیم، حتی زمانی که طلب آنها لزوماً خوشبختی انسانها را به حداکثر نمی‌رساند.

1. monistic

2. consequentialist

شاید پیامدگرایی بیشترین مخالفت با سودگرایی را باعث شده است. اصل هدایت پیامدگرایی بیان این سخن است که هدف وسیله را توجیه می‌کند. هر فعلی از جمله بی‌وفایی، دروغ‌گویی، تقلب و حتی قتل نفس مجاز و در حقیقت اگر برای رسیدن به نتیجه‌ای خوب لازم باشد وظیفه است و اگر نفعی که در پایان به دست می‌آید، از ضرری که در مسیر حاصل می‌شود بیشتر باشد. آنچه مهم است این نیست که منفعت چگونه حاصل می‌شود یا چه کسی آن را پدید می‌آورد، بلکه صرفاً حاصل شدن آن مهم است. تنها دلمشغولی در پیامدگرایی، تضمین بهترین نتیجه است.

در برابر نظریات پیامدگرا، اخلاق فاعل‌محور<sup>۱</sup> است. بر اساس این گونه تبیینها، مسؤلیت اولیه هر فاعلی این است که مطمئن شود اعمالش پایینتر از حد معیارهای اخلاقی نیستند و تکالیف خاصی را که نسبت به شخص یا گروه خاصی داشته نقض نکرده است، حتی اگر بداند که اگر دست از اصولش بردارد پیامدها بدتر خواهند شد. او تنها یک وظیفه ثانویه دارد که دیگران را از انجام دادن کار نادرست بازدارد. او بویژه نباید به خودش اجازه دهد که برای نقش بر آب کردن نقشه‌های بد دیگران، فعل نادرستی انجام دهد. اگر او درست عمل کند و دیگران نادرست، به طوری که از انتخاب او پیامدهای بد پدید آید، او مسئول ضرر آن پدیدارها نیست، آنها مسئولند.

اعمال تروریستی این مسأله را به شکل رنج‌آوری پدید می‌آورند. فرض کنید که گروهی از هواپیماربایان تهدید می‌کنند که اگر دولت بریتانیا سه تن از مخالفان سیاسی آنها را که در آنجا پناهندگی سیاسی گرفته‌اند تسلیم نکند، تمام مسافران را خواهند کشت. دولت بریتانیا می‌داند که اگر جلای وطن‌کردگان را به هواپیماربایان تسلیم کند، شکنجه و اعدام خواهند شد. همچنین دلیل خوبی برای این اعتقاد وجود دارد که به تهدیدشان عمل خواهند کرد چون اعضای از گروه آنها در

1. agent-centred

هوایمارباییهای پیشین چنین کرده‌اند. بر اساس استدلال پیامدگرا تسلیم این سه نفر به منظور نجات جان تعداد بسیار بیشتر مسافران بدیهی است. اما چنین کاری اشکالات واضح اخلاقی دارد. دولت بریتانیا با دادن پناهندگی به این سه نفر، آنها را تحت حمایت خویش گرفته، بنابراین تسلیم آنها نقض اعتمادشان به دولت خواهد بود. در حقیقت دولت بریتانیا شریک جرم در قتل آنها خواهد بود.

اخلاق فاعل محور می‌تواند تأکید کند که وظیفه اولی دولت، انجام اعمال شرافتمندانه اخلاقی و رد تسلیم کردن آن سه تن است، حتی اگر در نتیجه این کار قتل‌های بیشتری نسبت به گردن نهادن به خواسته‌های هوایماربایان اتفاق افتد. این بدان معنا نیست که فاعل به جلوگیری از پیامدهای بد و افعال شرارت‌آمیز نباید اهمیت بدهد، بلکه بدین معناست که سعی او برای نیل به اهداف مطلوب، باید مقید به این قید باشد که خود وی کار نادرستی انجام ندهد. به تعبیر دیگر فاعل باید استقامت به خرج دهد و نپذیرد که حتی به قیمت عقیم ساختن طرح‌های بد دیگران به سطح افراد بی‌اخلاق فروغلتد. پیامدگرایان برآنند که رسالت اولی هر فاعلی جلوگیری از رخداد چیزهای بد است؛ اخلاق فاعل محور بر آن است که دلمشغولی اصلی هر فاعلی این است که خودش کار بدی انجام ندهد.

این نکته را به شکل اندکی متفاوت می‌توانیم بیان کنیم. سودگرایی هر چند هم وحدت‌گرا و هم پیامدگراست، روایت‌های کثرت‌گرا بر اساس پیامدگرایی ممکن است. نظریه اخلاقی پیامدگرای کثرت‌گرا ممکن است نتایج مطلوب چندی را فهرست کند: اینکه فریب کمتر شود، اجبار کمتر شود، توزیع منافع منصفانه‌تر شود و مانند آن. بر اساس نگرش پیامدگرا به اخلاق، هر فاعلی باید بکوشد و تضمین کند که مطلوب‌ترین نتیجه برای ما حاصل شود. بنابراین هر فاعلی باید بکوشد که اجبار کمتر، فریب کمتر و توزیع منصفانه‌تر منافع در جهان محقق شود. بدین ترتیب پیامدگرایی به تمام فاعل‌ها هدفی مشترک اعطا می‌کند. هر فاعلی باید برای همان نتیجه بکوشد و آن را تضمین کند. اخلاق فاعل محور کثرت‌گرا می‌تواند قبول کند که فریب، اجبار و بی‌عدالتی بدند، اما فرقی با پیامدگرایی در این است که به هر فاعلی

هدفی متفاوت می‌دهد، هدف هر یک از ما این باید باشد که خودش افراد دیگر را مجبور نکند یا فریب ندهد. بر اساس این نگرش درست نیست که من مردم دیگر را فریب دهم، حتی اگر بدین ترتیب در مجموع اجبار بیشتر شود. من در پیروی از سنت، نظامهای اخلاقی فاعل محور کثرت‌گرا را نظریات وظیفه‌گرا<sup>۱</sup> می‌نامم.

### ۳-۱۱ سودگرایی و نظریه ناظر آرمانی

میان ناشناخت‌گرایی از آن نظر که ناشناخت‌گراست و هر نظریه خاص [دیگر] در باب توجیه اخلاقی هیچ ارتباط مستقیمی وجود ندارد. در حقیقت ناشناخت‌گرایی ساده به طبیعی‌ترین وجه به شک‌گرایی اخلاقی - این نگرش که هیچ راهی برای توجیه نگرشهای اخلاقی ما وجود ندارد - انجامید. ارتباط نسبت داده شده میان این دو، تنها زمانی پدید می‌آید که برای فراهم آوردن چیزهای مختلف از جمله فراهم آوردن روشی برای حل مجادلات اخلاقی و در نتیجه گریز از شک‌گرایی اخلاقی، به نظریه ناظر آرمانی رو کنیم.

هدف نظریه ناظر آرمانی، تعیین معیار قضاوت صحیح در درون چهارچوب ناشناخت‌گرایی است، این معیار با تعریف طرز تلقی درست به طرز تلقی‌ای که ناظری آرمانی اختیار می‌کند، حاصل می‌شود. ما تا به اینجا آنچه داریم صورت<sup>۲</sup> یک نظریه است که همانقدر که در مورد طرز تلقیهای اخلاقی قابل اعمال است، در مورد مثلاً طرز تلقیهای زیبایی‌شناختی هم هست. ما هیچ تصویری از اینکه آن ناظر آرمانی چه قضاوتی می‌کرد نخواهیم داشت، مگر آنکه به آن محتوا دهیم. آن محتوا با تأمل در مورد ممیز طرز تلقی اخلاقی از انواع دیگر طرز تلقیها به دست می‌آید. گفته شده که اختیار کردن دیدگاه اخلاقی عبارت است از دلمشغولی بی‌غرض نسبت به رفاه همگان.

بنابراین ناظر آرمانی همدل و منصف است. استدلال شده است که او همچنین سودگرا خواهد بود. همدلی او، وی را به مطلوب دانستن خوشبختی

1. *deontological*      2. *form*

دیگران سوق خواهد داد و انصافش به دلمشغولی یکسان نسبت به خوشبختی هر کس. بنابراین او بیشتر آن افعالی را خواهد پسندید که بیشترین خوشبختی ممکن را برای آنها که از آن افعال تأثیر می‌پذیرند به بار می‌آورد.

ما حق داریم که درباره این برهان زودگذر تردید کنیم. اول، ممکن است درباره وجوه معرف ناظر آرمانی سوالاتی را مطرح کنیم؛ آیا همدلی و انصاف بهترین یا تنها وجوه مطرح‌چند؟ من این گونه تردیدها را کنار می‌گذارم، این اعتقاد معقولی است که این دو خصوصیت، برای هر موضعی که آن را موضعی اخلاقی بتوان دانست، وجوه لازمند. دوم و مخربتر، بخوبی می‌توانیم تردید کنیم که آیا ناظری با این دو صفت لزوماً سودگراست. اگر چنانکه گفتم، همدلی منصفانه نسبت به دیگران، شاخص هر دیدگاهی است که می‌توان آن را دیدگاه اخلاقی دانست، چگونه توسل به آن وجه قطعاً به نفع سودگرایی و به ضرر رقیبان آن است؟

سودگرایان، وحدت‌گرا و پیامدگرایند. اما ناظران منصف همدل لزومی ندارد که هیچ یک از این دو موضع را اختیار کنند. فرض اینکه دلمشغولی یا همدلی این ناظران نسبت به رفاه انسانها، به این منجر می‌شود که خوشبختی را تنها خصوصیت مطرح اخلاقی قلمداد کنند، صرفاً مصادره به مطلوب است. این ناظران بخوبی ممکن است فکر کنند که ارزشهای دیگری نظیر عدالت برای شکوفایی انسان، مهمند. بسیاری از منتقدان سودگرایی خاطر نشان کرده‌اند که ما تنها دلمشغول مقدار خوشبختی نیستیم بلکه دلمشغول توزیع عادلانه آن نیز هستیم. ناظر آرمانی، فعلی را که خوشبختی قابل توجهی تولید می‌کند و توزیعش منصفانه است بر فعلی که خوشبختی کمی بیشتری تولید می‌کند اما به قیمت بی‌انصافی بسیار در توزیع، می‌تواند ترجیح دهد.

همچنین انصاف ناظر آرمانی لزوماً به اختیار کردن رویکرد پیامدگرا به استدلال اخلاقی نمی‌انجامد. قید انصاف برای مقابله با گرایش طبیعی انسانها به پارتی بازی<sup>۱</sup> است - یعنی اهمیت دادن به مطالبات خود یا نزدیکان، بیشتر از آنچه

1. favouritism

موجه است. ممکن است فرض شود که ناظری منصف نمی تواند بپسندد که فاعلی تکلیفی خاص را نسبت به شخصی خاص انجام دهد - مثلاً عهدش را به دوستی وفا کند - در حالی که اگر فعل دیگری را انجام می داد در مجموع پیامدهای بهتری داشت. آیا عهد کننده نسبت به دوستش پارتی بازی نکرده است؟

این فرض اشتباه است. انصاف ناظر تنها الزام می کند که او به مطالبات یکسان، اهمیتی یکسان بدهد؛ او بین مطالبات کسی و مطالبات همسان کس دیگری نباید فرق بگذارد. این کاملاً با این اعتقاد هماهنگ است که هر متعهدی مطالبه ویژه ای از متعهد دارد که صرفاً به این دلیل که متعهد ممکن است فعل دیگری را که پیامدهای بهتری خواهد داشت تصور کند، آن مطالبه را نادیده بگیرد. به طور کلی ناظر منصف وجود مطالبات خاص متخذ از روابط خاص میان مردم را می تواند قبول کند. به این شرط که صرفاً، چون به طور اتفاقی نسبت به یکی از افراد درگیر دغدغه بیشتری دارد، بین مطالبه او و دیگران فرق نگذارد. ناظران منصف همدل ممکن است وظیفه گرا باشند.

#### ۱۱-۴ سازگاری و سودگرایی

ناشناخت گرایان دیگر هم استدلال کرده اند که سرشت استدلال اخلاقی باید سودگرا باشد. مشهورترین آنها هر (۱۹۶۳)، بویژه فصل ۷، (۱۹۷۶، ۱۹۸۱) است که مدعی است از ملاحظه سازگاری به سودگرایی می رسد. سازگاری الزام می کند که من در هر موردی هر حکمی می کنم، در موارد دیگر که از تمام جنبه های مربوط، مشابه مورد قبلی است، همان حکم را بکنم. این قید همان اندازه که در موارد بالفعل به کار می رود، در موارد بالقوه هم به کار می رود. در زندگی واقعی یافتن موارد بالفعل که از تمام جوانب مربوط اخلاقی مشابه باشند، برای آزمودن سازگاری کسی، ممکن است دشوار باشد. اما ما به آسانی موردی فرضی را می توانیم بر سازیم که از نظر اخلاقی دقیقاً مانند موردی باشد که از آن بحث می کنیم با فرض موردی که همه چیز [در ارتباط با آن] یکسان باقی می ماند، جز اینکه مردم درگیر، نقشهایشان

عوض می‌شود. من برای آنکه صحت باورم را درباره درستی فعلی که می‌خواهم انجام دهم، از نظر اخلاقی، بیازمایم خودم را باید به ترتیب جای افرادی بگذارم که از فعل من متأثر می‌شوند و از خودم بپرسم که آیا حاضرم باز هم همان حکم اخلاقی اولی خودم را صادر کنم یا نه. چه چیزی پاسخ آن پرسش را مشخص می‌کند؟

به نظر هر، پاسخ به چگونگی تأثیر فعل پیشنهادی، مبتنی است بر امیال یا ترجیحات من در مورد فرضی، بدین معنا که اگر در موضع فرضی، فعل مذکور در مجموع ترجیحات را ناکام سازد، آنگاه من حاضر نخواهم شد که حکم اولیه‌ام را دوباره تصدیق کنم. اما چه چیزی مشخص می‌کند که من در وضعیت فرضی چه ترجیحاتی دارم. چون مورد بالفعل و مورد فرضی دقیقاً باید مانند هم باشند جز این واقعیت که شرکت کنندگان در دو مورد نقشهای مختلفی را ایفا می‌کنند، ترجیحات من به هنگامی که در جای فرد دیگری قرار گیرم عیناً ترجیحات بالفعل همان فرد خواهد بود. بنابراین حکم اخلاقی من در مورد فرضی، آنجا که من خودم را جای دیگری می‌گذارم، با ترجیحات بالفعل آن شخص مشخص خواهد شد.

احتمالاً چنین خواهد شد که وقتی من از فرایند گذاردن خودم به جای هر شخصی که تحت تأثیر فعل من قرار می‌گیرد، به درآمدم، کشف خواهم کرد که در برخی مواضع، آن فعل را می‌توانم بپذیرم و در برخی مواضع نمی‌توانم. چگونه من این احکام مختلف را می‌توانم ادغام کنم و یک نتیجه نهایی و سازگار درباره آنچه باید انجام شود، اخذ کنم؟ نظر هر این است که روش کار شبیه روشی است که وقتی ترجیحات خودم در مورد فعلی همسو نیستند. برای تصمیم‌گیری راجع به آنچه باید انجام شود به کار می‌برم. یعنی این روش که آن ترجیحات را می‌سنجم و فعلی را انتخاب می‌کنم که در مجموع بیشتر از افعال دیگر ترجیحات را برمی‌آورد. بنابراین من ترجیحاتی را که در تمام مواضع فرضی داشتم باید بسنجم، چون ترجیحاتی را که در طی گذاردن خودم به جای هر کس دیگر کسب می‌کنم، مجموع ترجیحاتی خواهد بود که تمام آن کسان دارند، این روش در نهایت به سنجش ترجیحات تمام طرفهای درگیر می‌انجامد. حداکثر ساختن برآوردن ترجیحات، بر اساس فرضیاتی

خاص، حداکثر ساختن خوشبختی طرفهای درگیر است. طلب حداکثر ساختن خوشبختی، همان اختیار کردن سودگرایی است. در نتیجه استدلال هراین است که قید سازگاری اخلاقی می‌تواند به سودگرایی بینجامد.

من بعداً به قسمت آخر دعوی هر-اینکه خوشبختی عبارت است از برآورده شدن ترجیحات - باز خواهم گشت، اما ابتدا لازم است به شکلی متعارف به این دعوی او نظری بیفکنیم که حکم من به هنگام گذاردن خودم به جای دیگری، با ترجیحات فعلی او باید مشخص گردد. اگر من متقاعد شده‌ام که حکم من صحیح است، چرا سازگاری به این نینجامد که حتی اگر من خودم را در موضع کسانی بگذارم که ترجیح می‌دادند کار دیگری انجام دهم، همچنان به آن حکم باقی بمانم؟

مثال پتی (۱۹۸۷، ص ۷۵-۷۶) این است: فرض کنید قرار است سقراط در شبِ روزی که حکم نوشیدن شوکران را دریافت کرده درباره‌ی اینکه دوستانش دوست دارند آن را نخورد به تأمل پردازد. چنان به نظر می‌رسد که گویی فعل او حداکثر ترجیحات را بر نخواهد آورد. او از این راضی است که چون دادگاهی صالح او را به مرگ محکوم کرده است، ملزم به پذیرش رأی دادگاه است. بعلاوه او معتقد است که مرگ ترسناک نیست و ناراحتی دوستانش از مرگ او به این دلیل است که وضعیت را درست درک نمی‌کنند و اندوه آنها این عدم درک درست را تشدید کرده است. او قبول می‌کند که اگر در موضع آنها بود نمی‌پذیرفت که شوکران را بنوشد. اما چرا باید این پذیرش، بر حکم اخلاقی او تأثیرگذارد در حالی که وی معتقد است مخالفت آنها به دلیل نادرست آنها از وضعیت است؟ او در پایداری بر تصمیم اولیه‌اش کاملاً سازگار عمل می‌کند.

سازگاری بنهایی مرا وادار نمی‌کند تا در موردی که اکثر افرادی که تحت تأثیر حکم اخلاقی من قرار می‌گیرند، ترجیحشان این است که بر اساس آن حکم عمل نکنم، من از حکم دست بکشم. من همچنان آن استدلالی را که در وهله اول مرا معتقد ساخته بود که فعلی درست است. قانع‌کننده می‌یابم، در نتیجه لزومی

نمی‌بینم که دست از آن بردارم. به نظر می‌رسد که برهان هر در نشان دادن اینکه نظریه ناشناخت‌گرا از استدلال اخلاقی باید سودگرا باشد، از نظریه ناظر آرمانی موفقیت‌آمیزتر نیست.

اما این اشکال تنها با فرض چیزی موفقیت‌آمیز می‌شود که هر انکار می‌کند. سقراط به این دلیل که معتقد بود نظر اخلاقی اش بخوبی مستدل است، با پی بردن به اینکه فعلش حداکثر ترجیحات را بر نمی‌آورد، از نظرش بازنگشت. اما آیا در این مرحله از برهان او در این اعتقادش محق بود؟ هر فکر می‌کند که محق نبود. به نظر هر در مرحله ابتدایی تفکر اخلاقی، پیش از آنکه سقراط فعلش را تحت آزمون هر در آورد، نظر اخلاقی اش تنها یکی از ترجیحات موجود بود. مقصود از تفکر اخلاقی نقدی، که در نزد هر تحت آزمون او در آوردن افعال پیشنهادی است، کشف این معناست که کدام شهودهای اخلاقی پذیرفتنی‌اند. «اصرار بر اقتدار پیشین شهودهای اخلاقی که فرد با آنها آغاز می‌کند، تنها رد کردن تفکر نقدی است» (هر، ۱۹۸۱، ص ۱۷۹).

ما اگر شهودهای اخلاقی فاعل را صرف ترجیحات او بدانیم، آنگاه آزمون هر قانع‌کننده‌تر به نظر می‌رسد. من دیگر نمی‌توانم ادعا کنم که تفاوت ترجیحات ما ناشی از ناتوانی شما در دیدن قوت استدلال من است، آن قوتی که تصمیم مرا تصمیم درست می‌سازد. تنها فرق میان ما صرف تفاوت ترجیحاتمان است. فرض کنید که تنها مبنای من برای این نظر که هرکسی در جای فعلی من باشد باید الف را انجام دهد، - فعلی که بدبختی عظیمی بر سر تعداد زیادی که تحت تأثیر فعل من قرار می‌گیرند، می‌آورد - صرفاً این باشد که وقتی من در موضع فاعل هستم، ترجیح می‌دهم الف را انجام دهم. برای تصمیم‌گیری درباره اینکه آیا الف فعل درست است، یقیناً بجاست که واقعیت ناکام ماندن ترجیحات فعلی من به حساب آید، اگر یکی از کسانی بودم که تحت تأثیر فعل قرار می‌گرفتم. چگونه چنان اهمیت دادنی به برآوردن ترجیحاتم زمانی که فاعل هستم و بی‌اهمیت دانستن آنها زمانی که در موضع کسی هستم که تحت تأثیر فعل قرار می‌گیرد، می‌تواند معقول باشد؟

سازگاری بتنهایی برای پدید آوردن سودگرایی کافی نیست، افزودن این مقدمه هم لازم است که نگرشهای اخلاقی هر شخصی صرف ترجیحات او دانسته شود که هیچ اقتدار خاصی ندارند (تا زمانی که از آزمون بگذرند). ما اگر این مقدمه اضافی را بپذیریم، آنگاه اشکال به هر وارد نخواهد بود؛ واقعاً به نظر می‌رسد که نظریه او به سودگرایی می‌انجامد. در مورد نظریه ناظر آرمانی چطور؟ آیا از این نگرش که آن نظریه با وارد کردن آن مقدمه اضافی به سودگرایی می‌انجامد، می‌توانیم دفاع کنیم؟

ما در استدلال برای اینکه ناظر آرمانی می‌تواند وظیفه‌گرا باشد، نگرشهای جوهری درباره اینکه چه چیزی ارزشمند است و کدام مدعیات اخلاقی بایسته‌اند را به او نسبت دادیم. ما اگر او را از وارد کردن هر نظر ارزیابانه‌ای منع کنیم، آنگاه به نظر می‌رسد که او باید به برآوردن همه ترجیحات هر شخصی که تحت تأثیر هر فعلی قرار می‌گیرد، اهمیت یکسانی بدهد. بدون نگرشی جوهری درباره اینکه کدام مدعیات مهمند، او در هر دعوی باید به ترجیحات تمام طرفهای درگیر اهمیت برابر بدهد. بنابراین او افعالی را خواهد پسندید که حداکثر ترجیحات را برآورند.

### ۱۱-۵ ترجیحات، روشهای تصمیم‌گیری و خوشبختی

دو رویکرد متفاوت به استدلال اخلاقی، در درون چهارچوب ناشناخت‌گرایی، اگر مقدمه دیگری به آنها اضافه شود - این مقدمه که نگرشهای اخلاقی هر شخص در ابتدا صرفاً ترجیحاتی هستند که هیچ اقتدار خاصی ندارند - به سودگرایی انجامیده‌اند. این امر دو سؤال را مطرح می‌سازد. آیا ناشناخت‌گرایان حق دارند از آن مقدمه استفاده کنند؟ آیا هر کوششی برای پیدا کردن یک روش تصمیم‌گیری برای رفع مجادلات اخلاقی که با آن مقدمه آغاز می‌شود، از سودگرایی سر در خواهد آورد؟ برای پاسخ مثبت به هر دو می‌توان دلیل آورد.

به هر دو رویکرد می‌توان اینگونه نگریست که می‌خواهند به شیوه‌های

مختلف خویش از شک‌گرایی ایجاد شده در اثر ناشناخت‌گرایی ساده بگریزند. مشکل این بود که به نظر می‌رسید هیچ مدلی وجود ندارد تا ناشناخت‌گرایی برای برساختن روش تصمیم‌گیری قابل قبول عقلانی در موارد اختلاف اخلاقی بتواند به آن متوسل شود. ما برای رفع اختلاف در باورها روشی داریم که در آن توسل به شواهد تجربی نقش محوری دارد. اما ناشناخت‌گرایان به چنین روشهایی به عنوان یک مدل نمی‌توانند متوسل شوند زیرا آنها طرز تلقیهای اخلاقی را اساساً میل یا ترجیح می‌دانند نه باور. در نتیجه این مسأله مطرح نیست که پرسشهای اخلاقی را با توسل به واقعیات مشاهده‌پذیر بتوانیم پاسخ دهیم.

بنابراین ما چگونه مجادلات ارزیابانه را باید رفع کنیم، مجادلاتی که اختلاف در ترجیح، اختلاف در آنچه باید انجام شود، هستند؟ آنچه لازم است روشی است که در کل، بخت قابل قبول بودن را از نظر تمام طرفهای مجادله داشته باشد. اگر بناست چنین روشی با توفیق روبه‌رو شود از استشهاد به هرگونه اصول دلبخواهی یا استثنا کردن دلبخواهی باید پرهیز کند. اما تأکید بر آن شرط به نظر می‌رسد که ما را به بن بست کشانده است. هر آزمونی که احیاناً پیشنهاد می‌کنیم تا برخی امیال و در نتیجه برخی طرز تلقیها را بهتر از امیال و طرز تلقیهای دیگر بشمارد، ناگزیر مصادره به مطلوب خواهد بود. زیرا هر معیاری را که ما به طور اتفاقی مطرح سازیم، معیاری درباره ارزش را پیشفرض خواهد داشت که با آن امیال را بتواند بسنجد و این همان است که محل سؤال است. به هنگام فقدان چنین ملاکی تنها راه فرار از این بن بست، این است که تمام ترجیحات در یک سطح گذارده شوند و هیچ یک را موجه‌تر از دیگری ندانیم. هر ترجیحی را در این مرحله نامقبول دانستن نقض شرط دلبخواهی نبودن روش خواهد بود.

ما اگر فرض کنیم که هیچ ترجیحی در ابتدا نسبت به ترجیح دیگر تفوق کیفی ندارد، تنها مقیاس ممکن دیگر تفوق کمی است. یعنی به هنگام مواجهه با تصادم ترجیحات، به فعلی باید رأی دهیم که [افراد] بیشتری ترجیحش می‌دهند. این روش در موارد غیر اخلاقی، جذابیت‌هایی واضح دارد، آنجا که گروهی از مردم می‌کوشند

تصمیم بگیرند که چه بکنند. اگر دو دسته باشند که یک دسته می‌خواهند به سینما بروند و یک دسته به تئاتر، آنگاه راه ساده‌ی حل مشکل این است که گزینه‌ی انتخاب شود که بیشترین ترجیحات را برمی‌آورد.

چگونه ما دریابیم که کدام فعل بیشترین ترجیحات را برمی‌آورد؟ ما خیلی ساده نفرات را می‌توانیم بشماریم، هر رأی یکی به حساب می‌آید و در نتیجه خواست اکثریت را برمی‌گزینیم. اما آن روش این امکان را نادیده می‌گیرد که آنها که در گروه اقلیتند ممکن است احساساتی بسیار قوی درباره موضوع داشته باشند، در حالی که آنها که در گروه اکثریتند ممکن است تنها ترجیحی جزئی نسبت به انتخابشان داشته باشند و ممکن است اگر تصمیم مقابل گرفته می‌شد تقریباً به همان اندازه راضی بودند. بنابراین در تصمیم‌گیری بر اساس اکثریت ساده، ممکن است فعلی را که در مجموع قویترین میل را به خود اختصاص می‌دهد نتوانیم انتخاب کنیم. ما با مطرح ساختن نوعی سنجش رأیها که در آن ترجیحات قوی بیش از ترجیحات ضعیف به حساب آیند می‌توانیم این امکان را منظور کنیم. اینکه دقیقاً چگونه این کار را می‌شود انجام داد مناقشه‌آمیز است، اما ساده‌ترین رویکرد، متضمن کاربرد آن چیزی است که در تصمیم‌گیری درباره خرید با بودجه محدود به کار می‌رود. قوت میل خریدار به هر کالایی را با مقدار بودجه‌ای که او حاضر است برای خرید آن کالا پردازد می‌توانیم اندازه بگیریم. به همین ترتیب ما از مردم می‌توانیم بپرسیم که به افعال گوناگون «قیمتی» بدهند تا معلوم شود که چقدر برای آنها ارزش قائلند. هر قدر که کسی حاضر باشد برای فعلی بیشتر پردازد - هر قدر که حاضر باشد برای به دست آوردن آن از چیزهایی که برایش ارزشمندند بیشتر دست بکشد - آنگاه ارزش بیشتری برای آن فعل قائل است.

### خوشبختی و برآوردن ترجیحات

ما تا به اینجا با این نظر کنار آمده‌ایم که خوشبختی عبارت است از برآورده شدن ترجیحات یا امیال. اشکالی که به تعریف خوشبختی به برآوردن امیال، می‌شود این

است که به نظر نمی‌رسد برآورده شدن امیال، همیشه مردم را خوشبخت کند. برای مثال بسیاری از افراد بسیار دوست دارند که مقدار زیادی پول در بخت‌آزماییها یا در شرط‌بندیهای فوتبال ببرند و برای رسیدن به این هدف مقدار زیادی زمان و پول صرف می‌کنند. اما رسوایی در آن است که بسیاری از آنها که پول هنگفتی می‌برند خوشبخت نیستند و تأسف می‌خورند که برنده شده‌اند. بنابراین برآوردن خواسته‌های افراد، روشی قابل اعتماد برای خوشبخت کردن آنها نیست.

فکر ارتباط میان برآورده شدن امیال و خوشبختی را لازم نیست کنار بگذاریم. برای گنجاندن نکته مورد نظر این اشکال می‌توانیم در برداشتمان تغییر دهیم. مردم غالباً در مورد امیالشان تأمل نمی‌کنند؛ آنها در مورد اینکه اگر امیالشان برآورده شود، چه می‌شود، فکر روشنی ندارند. اگر کسی که فرم شرط‌بندی را پر می‌کند یا بلیط بخت‌آزمایی می‌خرد، فکر می‌کرد که اگر ببرد چه رخ خواهد داد - تقاضانامه‌ها، شهرت، حسادت همسایگان، تغییر ناگهانی در شیوه زندگی - آنگاه کاملاً امکان داشت که برنده شدن را دوست نداشته باشد. ممکن است استدلال شود که مثالهای برآورده شدن امیالی که به خوشبختی نمی‌انجامند، مربوط به مواردی است که [شخص] به پیامدهای برآورده شدن امیال فکر نکرده است. خوشبختی همان برآورده شدن امیال است، اما فقط امیالی که از این نوع تدقیق جان سالم به در برند - اجازه دهید آنها را امیال کاملاً آگاهانه<sup>۱</sup> بخوانیم.

به اشکال دیگر که مشابه اشکال قبلی است پاسخ مشابهی می‌شود داد. بیشتر ما به هنگام تصمیم‌گیری راجع به آنچه باید انجام دهیم، به لذتها و رنجهای نزدیک آن بیشتر اهمیت می‌دهیم تا به لذتها و رنجهای دور آن. این لزوماً نامعقول نیست؛ پیامدهای بلافاصله غالباً قطعی‌اند، در حالی که پیامدهای با فاصله دشوارتر مشخص می‌شوند. ما حق داریم به پیامدهایی که احتمال دارد رخ ندهند کمتر اهمیت بدهیم. اما غالباً تأثیرات پیامدهای با فاصله را تا آن درجه کم می‌کنیم که

---

1. *fully informed*

با عدم قطعیت نسبی آنها توجیه نمی‌شود. ما سیگار می‌کشیم، هر چند می‌دانیم که لذت حال احتمالاً بسیار کم اهمیت‌تر از رنج‌های آینده و کوتاه شدن عمر است. ما رفتن نزد دندانپزشک برای معاینات دوره‌ای را به تعویق می‌اندازیم، هر چند می‌دانیم احتمالاً به دندان دردی مبتلا خواهیم شد که بیش از دردی است که ممکن است دندانپزشک باعث ایجاد آن شود. به طور خلاصه ما عاقبت اندیش نیستیم. ما رفتار مخالف با عاقبت اندیشی را ناپسند می‌شماریم، دقیقاً به این دلیل که نسبت به رفتار عاقبت اندیشانه غالباً به خوشبختی کمتری در آینده می‌انجامد. ما اگر از مردم بخواهیم که امیالشان را به ترتیب اهمیت درجه‌بندی کنند، احتمالاً از برآورده شدن آرزوهای کوتاه‌مدت، در برابر امیالی که برآورده شدنشان در آینده‌ای دورتر انتظار می‌رود، جانبداری بی‌دلیل نشان خواهند داد. بنابراین اگر ما فرض کنیم درجه‌بندی آنها منعکس‌کننده واقعی امیالشان است و بکشیم تا آنجا که ممکن است آنها را برآورده سازیم ممکن است به آن اندازه که می‌توانستیم، خوشبختشان نسازیم. پاسخ به این اشکال، مانند اشکال قبلی، اصلاح برداشتمان از خوشبختی است تا نکته موجود در اشکال را رعایت کنیم. خوشبختی در آخرین برداشت عبارت است از برآورده شدن امیال کاملاً آگاهانه و عاقبت‌اندیشانه.

ما اگر به روش پیشنهادی خویش برای رفع مجادلات ارزیابانه بازگردیم، می‌بینیم که کاربردش معادل اختیار کردن روش تصمیم‌گیری سودگرا در فلسفه اخلاق نیست. زیرا دادن خواسته‌های مردم به قدر مقدور، لزوماً خوشبختی را به حداکثر نمی‌رساند. آیا دلایلی برای ترجیح این روش تصمیم‌گیری وجود دارد که این بار هدفش برآوردن امیال کاملاً آگاهانه و عاقبت‌اندیشانه به قدر مقدور است؟ من فکر می‌کنم وجود دارد. همان براهینی که نشان دادند خوشبختی را نمی‌توان معادل برآورده شدن هر میلی دانست که فاعل به طور اتفاقی دارد. دلیل اصلاح روش تصمیم‌گیری نیز در همان راستاست. من طبیعتاً می‌خواهم میلی را برآورده سازم زیرا معتقدم که در آن صورت خوشبخت‌تر از آن حالتی خواهم بود که میلم برآورده نشده باشد. اما هم‌اکنون دیدیم که ممکن است باور من اشتباه باشد. آنجا که

من اشتباه می‌کنم و میل‌م برآورده می‌شود، دلیل خوبی خواهم داشت که آرزوکنم ای کاش میل‌م برآورده نمی‌شد.

در مواردی که من پی می‌برم برآورده شدن میل‌م را خوشبخت‌تر نخواهد کرد، آن میل غالباً از بین می‌رود. اما همیشه با تأمل نمی‌توان امیال را از بین برد. میلی که به رغم پی بردن به اینکه برآورده شدنش مرا خوشبخت‌تر نخواهد کرد باقی می‌ماند، نمونه اصلی میل نامعقول است. حتی آنگاه که این میل تداوم می‌یابد، من دلیل خوبی برای ترجیح برآورده نشدن میل نامعقولم دارم.

برای جمع‌بندی: ما دلیل خوبی برای این ترجیح داریم که تنها امیال معقول ما، یعنی تنها امیال آگاهانه و عاقبت‌اندیشانه ما برآورده شوند. به تعبیر دیگر ما دلیل خوبی برای این میل درجه دوم داریم که تنها امیال آگاهانه و عاقبت‌اندیشانه ما برآورده شوند. بنابراین به نظر می‌رسد که دلیل خوبی برای ترجیح یک روش تصمیم‌گیری به منظور رفع مجادلات ارزیابانه هم داریم که برآورده شدن امیال آگاهانه و عاقبت‌اندیشانه را به حداکثر می‌رساند، نه امیالی را که طرفهای مجادله برحسب اتفاق دارند. چنین روش تصمیم‌گیری‌ای روشی سودگرا خواهد بود زیرا با به حداکثر رساندن امیال آگاهانه و عاقبت‌اندیشانه برآورده شده، خوشبختی به حداکثر می‌رسد.

ممکن است به نظر برسد که این اصلاحیه، نقض شرط اولیه ماست که روش تصمیم‌گیری نباید دلخواه باشد. هیچ میلی را از نظر کیفی نباید از هیچ میل دیگری برتر دانست. اما حالا پیشنهاد می‌شود که تنها امیال آگاهانه و عاقبت‌اندیشانه به حساب آیند. آیا این برخورد ترجیحی را می‌شود با آن شرط جمع کرد؟ بله می‌شود. اگر دلیل ترجیح برآورده شدن یک میل نسبت به میل دیگر این باشد که متعلق میل اول ارزشمندتر از متعلق میل دوم است، آنگاه ترجیحی دلخواهی خواهد بود، زیرا ما برای ارزشمندتر دانستن یک حالت و بی‌ارزش دانستن دیگری، ملاکی نداریم. اما با نفی امیالی که از روی عاقبت‌اندیشی نیست و امیال ناآگاهانه که از دیدگاه فاعل دلیل خوبی برای برآورده نشدنشان وجود دارد، بحث ارزش را مطرح نساخته‌ایم.

آنچه اشکال این گونه امیال است محتوایشان نیست بلکه اشکال در این است که فاعل حالتی را که در آن حالت امیال برآورده نمی‌شوند بر حالتی که برآورده می‌شوند، ترجیح نمی‌دهد.

در ابتدا، پیش از آنکه روشی برای رفع مجادلات پدید آید، دعوی بهتر یا بدتر بودن هر میلی نسبت به هر میل دیگر، دلبخواه بود. اما پدید آمدن روش تصمیم‌گیری سودگرا، نه تنها معیاری برای قضاوت در مورد افعال و اصول اخلاقی به ما می‌دهد، بلکه معیاری هم برای مقایسه امیال فراهم می‌سازد. امیالی که برآورده شدنشان احتمال رفاه و خوشبختی دیگران را افزایش می‌دهد، باید تأیید و امیالی که اثر عکس دارند باید محکوم شوند. همین سخنان را در مورد صفات شخصیتی می‌توان گفت: صفاتی نظیر مهربانی، وفاداری، رحمت و نزاکت که احتمال خوشبختی را افزایش می‌دهند باید تمجید و حسادت، بدخواهی، حرص و فریبکاری باید تقبیح شوند، زیرا در خوشبختی عمومی تأثیراتی زیان‌بار دارند.

من مبرهن ساختم که طلب یک روش تصمیم‌گیری درون چهارچوب ناشناخت‌گرا، با مفروض گرفتن برخی فرضهای معقول، طبیعتاً به سودگرایی می‌انجامد. آیا ناشناخت‌گرایان باید از این نتیجه خشنود باشند؟ اشکالات مهمی به سودگرایی وارد است. گفته شده که سودگرایی در بدترین حالت از نظر اخلاقی زیان‌بار است و در بهترین حالت، تصویری معوج از تفکر اخلاقی ما ارائه می‌کند. این اشکالات و پاسخهای سودگرا را در متون فلسفه اخلاق برآحتی می‌توان پیدا کرد، بنابراین من مختصری از طرح کلی یک حوزه بسیار پیچیده را مطرح می‌سازم.

## ۱۱-۶ مناقشه درباره سودگرایی

ساختار مناقشه میان سودگرایی و وظیفه‌گرایی، تا حدی منعکس کننده گفتگوی میان ناشناخت‌گرایی و واقع‌گرایی است. سودگرایان با توجه به سادگی نظریه خود مدعی‌اند که برترند. بدیهی است نظریه‌ای با تنها یک اصل اخلاقی اساسی ساده‌تر از نظریه‌ای با چند اصل است. سودگرایی به مجموعه شگفت‌انگیز اصول اخلاقی و

ارزشهای مورد اعتقاد ما در زندگی روزمره سامان می‌دهد و همه آنها را به یک مخرج مشترک تحویل می‌کند. سودگرایان کثرت‌گرایی ظاهری ما را تبیین می‌کنند و می‌گویند ما تمام این چیزهای مختلف را ارج می‌نهیم تنها به این دلیل که ترویج هر یک از آنها به نحو مهمی خوشبختی انسانها را افزایش می‌دهد. آنها فی‌نفسه هیچ ارزشی ندارند؛ ارزش آنها مأخوذ از نقششان در افزایش خوشبختی است. به علاوه در نظریه کثرت‌گرا احتمال تعارض میان اصول یا ارزشهای رقیب ممکن است به نحوی وجود داشته باشد که چاره‌ای هم برای برطرف کردن آن وجود نداشته باشد. ساختار سودگرایی از پدید آمدن تعارض اخلاقی جلوگیری می‌کند. آنجا که تنها یک ارزش وجود دارد، اصولاً در تعیین آنچه درست است هیچ مشکلی نمی‌تواند وجود داشته باشد، هر چند که در عمل در محاسبه نتایج، هر مشکلی ممکن است به وجود آید.

وظیفه‌گرایان پاسخ می‌دهند که سادگی تنها زمانی مزیت یک نظریه به حساب می‌آید که پدیدارها را تبیینی واقعی کند و آنها را معوج نسازد. سودگرایی مدعی است که تفکر اخلاقی ما را به نحو خرسندکننده‌ای ساده تبیین می‌کند، اما این کار از این نظریه بر نمی‌آید، زیرا تفکر اخلاقی معمول ما سرشتی وظیفه‌گرا دارد. وظیفه‌گرایان دو اتهام عمده به سودگرایی وارد می‌سازند تا این ادعای خویش را اثبات کنند: سودگرایی غالباً پاسخهای نادرست می‌دهد، آنجا هم که پاسخ درست می‌دهد دلایلش نادرست است.

ما پیش از این با اولین اتهام آشنا شده‌ایم. به نظر می‌رسد سودگرایی به دلیل ساختار پیامدگرایانه‌اش برای رسیدن به منفعت کافی، اجازه می‌دهد هر فعلی هر چند موهش، انجام شود. سودگرایان می‌توانند، با قدرت هر چه تمامتر، به این اتهام پاسخ دهند و آن اینکه عمل خلاف فهم معمول ما از اخلاق، بسیار کمتر از آنچه خصم می‌پندارد از آنها سر می‌زند. محاسبه دقیقتر تأثیرات احتمالی نقض قاعده‌های اخلاقی مرسوم، نشان خواهد داد که بعید است چنین کاری به افزایش خوشبختی انسانها بینجامد. مثال گروگانگیری را در نظر بگیرید: ظاهراً ممکن است

به نظر برسد که تسلیم شدن در برابر تروریستها بیش از مقاومت در برابر آنها، جان افراد را نجات می‌دهد. اما اگر تأثیرات درازمدت تر را به حساب آوریم، می‌توانیم دریابیم که در این مورد تسلیم شدن، اعمال تروریستی مشابه را در آینده تشویق می‌کند، بنابراین آنچه در درازمدت از دست می‌رود بیش از چیزی است که در کوتاه‌مدت به دست خواهد آمد. سودگرایان به آسانی می‌توانند استدلال کنند که با این روش محاسبه آنچه درست است نتایجی به بار خواهد آورد که به باورهای اخلاقی معمول ما بسیار نزدیکتر از چیزی است که در ابتدا ممکن بود به نظر برسد. حتی اگر خصم این نکته را بپذیرد، همچنان بر اتهام دوم می‌تواند تأکید ورزد: آنجا هم که سودگرایی به پاسخ درست می‌رسد دلایلش نادرست است. سودگرایی برداشتی معوج از توجیه اخلاقی ارائه می‌کند؛ کوشش برای به زور جا دادن استدلال اخلاقی ما درون چهارچوبی وحدت‌گرا و پیامدگرا. سودگرایان با ما موافقند که اصلی اخلاقی را به آسانی نباید نقض کرد تا پیامدهای خوب بلافاصله بر پیامدهای بد بچربد. اما تبیین او با تبیین ما متفاوت است. برای مثال او مدعی است که دولت نباید عهدش را به پناهندگان سیاسی به آسانی بشکند، زیرا این کار در این مورد ممکن است پیامدهای بدی را در درازمدت به بار آورد. ممکن است اطمینان مردم را به شیوه وفای به عهد به طور عام و به نیت خوب دولت به طور خاص، سست کند. همچنین ممکن است عزم جزم دولت را برای وفا به تعهداتش در آینده سست کند. همه اینها ممکن است صادق باشند (هر چند تبیین نمی‌کند که چرا کسی به چنین عهدی باید وفا کند، آنگاه که هیچ کس دیگر کشف نخواهد کرد) اما از آنچه بیشتر ما محور این مورد احساس می‌کنیم، ذکری به میان نمی‌آید: دلیل اینکه من نباید عهدی را بشکنم این است که تکلیف مرا نسبت به متعهد نقض می‌کند. لازم نیست راهی دور را بپیماییم و پیامدهای بعید و بندرت مورد انتظار هر نقض عهدی را بیاوریم تا دریابیم که چرا باید بر عهد خود بمانیم. پاسخ مستقیمتر از اینها و در ارتباط من با شخصی که با او عهد بسته‌ام، نهفته است. چنانکه راس (۱۹۳۰، ص ۱۹) به زیبایی اظهار داشته فقط نظریه غیر پیامدگرا و کثرت‌گرا می‌تواند

پیچیدگی‌های تجربه اخلاقی ما را در خود بگنجانند:

به نظر می‌رسد نظریه ... سودگرایی ... روابط ما را با هم‌نوعان بی‌دلیل ساده می‌کند. این نظریه در اصل می‌گوید تنها رابطه مهم اخلاقی میان من و اطرافیانم این است که احتمالاً از افعال من سود ببرند. آنها این رابطه را با من دارند و این رابطه از نظر اخلاقی مهم است. اما ممکن است آنها رابطه متعهد با متعهد، طلبکار با بدهکار، زن با شوهر، هموطن با هموطن و مانند آن با من داشته باشند و هر یک از این روابط مبنای یک ... وظیفه ... است.

### سودگرایی دو سطحی

این برهان تا به اینجا به نفع وظیفه‌گرایان بود. ما مثل سودگرایان فکر نمی‌کنیم، بنابراین به نظر می‌رسد این ادعا که سودگرایی زیربنای تفکر اخلاقی ماست و آن را تبیین می‌کند باید باطل باشد. اما سودگرایان چاره‌جو که در پی دفاع از این نظرنده که نظریه آنها تبیین واقعی تفکر اخلاقی کنونی ماست، هنوز یک راه در پیش دارند. در اینجا مشابهت با مناقشه میان ناشناخت‌گرایی و واقع‌گرایی چشمگیر است. درست همان‌طور که ناشناخت‌گرایی نظریه‌ای باریک‌بین‌تر پدید آورد که با پدیدارشناسی اخلاق بیشتر تناسب داشت، سودگرایان روایت موشکافانه‌تری از نظریه خود می‌توانند ارائه کنند ([در این مورد]، مدیون هر (۱۹۷۶، ۱۹۸۱) و دیگران هستیم) که با تفکر اخلاقی معمول ما کمتر در تعارض است.

ترفند این است که، مانند اغلب موارد در فلسفه، اشکال قبول شود اما در نظریه تعدیلی صورت گیرد که بتواند به اشکال پاسخ دهد. سودگرایان می‌توانند بپذیرند که ما در تفکر روزمره خویش مثل سودگرایان فکر نمی‌کنیم، اما می‌توانند مدعی شوند که تبیینی سودگرا برای چگونگی این امر به دست می‌دهند. آنان با پیچیده کردن ساختار تفکر اخلاقی به این تبیین می‌رسند. آنان ادعا می‌کنند که تفکر اخلاقی دو سطح دارد؛ نقدی و روزمره. سودگرایان می‌توانند بپذیرند که در سطح

روزمره تفکر ما به همان اندازه که خصم دوست دارد کثرت‌گرا و غیر پیامدگراست. ما در هر حکمی که درباره فعل یا شخصی می‌کنیم، ملاکهای سودگرا را مستقیماً به کار نمی‌بریم. ما در هر مورد خاص با توسل به اصول گوناگون تصمیم می‌گیریم. درست همان‌طور که وظیفه‌گرایان شرح می‌دهند. ملاحظات سودگرا زمانی وارد می‌شوند که درباره عرف اخلاقی خویش به تأمل نقدی می‌پردازیم و می‌پرسیم آیا اصول اخلاقی که در تفکر روزمره به کار می‌بریم، موجهند یا نه. اصول اخلاقی خوب آنهایی هستند که اگر در کل از آنها تبعیت شود، به مجموع خوشبختی انسانها خواهند افزود. بهترین اصول اخلاقی آنهایی هستند که انتخاب آنها در کل، مجموع خوشبختی را بیش از هر مجموعه دیگری از اصول بیفزاید، هر مجموعه دیگری که پیشنهاد آنها برای انتخاب معقول باشد.

بنابراین نظریه توجیه دومرحله‌ای به ما ارائه می‌شود. ما افعال را با توسل به اصول ذریبط که اساس انتخاب آن افعال برای ما بوده‌اند، توجیه می‌کنیم. توجیه اصول به این صورت است که نشان دهیم از تمام اصول ممکن در مورد این نوع افعال، این اصل اگر در کل مورد تبعیت قرار گیرد، بیشتر از هر اصل دیگری خوشبختی تولید می‌کند.

سودگرایان برای انتخاب این نظام پیچیده دوسطحی چه دلیلی می‌توانند ارائه دهند؟ پاسخ در نقص انسان و جهل او نهفته است. محاسبه سودگرا در یکایک موارد دشوار است، زیرا ما تمام پیامدهای ممکن افعالمان را نمی‌دانیم؛ در مواردی که تحت فشاریم و وسوسه می‌شویم که راه آسان را برگزیریم یا راهی را که از نظر شهودی نظر ما را جلب می‌کند، حتی کوشش برای انجام دادن شایسته این گونه محاسبات غیر ممکن می‌شود. چون ما دستگاههای سودگرای کاملی نیستیم، اگر در لحظه تصمیم‌گیری اخلاقی بخواهیم به محاسبات سودگرایانه پردازیم، تقریباً به قطع به نتایجی بدتر، از دیدگاه سودگرا، خواهد انجامید تا آنکه از چند اصل معدود نسبتاً روشن پیروی شود. بنابراین سودگرای حساس دوست دارد که مردم چنان

تعلیم ببینند که نسبت به نقض برخی اصول اخلاقی خاص نظیر ضرورت وفای به عهد اکراه شدید داشته باشند. تعلق خاطر به اصول اخلاقی، حفاظتی می‌سازد در برابر این خطر که ملاحظات دیگر، از جمله ملاحظات سودگرا، [فرد] را به انجام دادن فعل نادرست وسوسه کنند. البته عمل کسی که از این اصول اخلاقی پیروی می‌کند، تنها تقریبی از عمل سودگرای کامل است که می‌توان مطمئن بود در یکایک موارد تمام محاسبات را انجام می‌دهد و تصمیم را کاملاً عملی می‌سازد. اما ما کامل نیستیم و نزدیک شدن به فضیلت سودگرای کامل، بهترین چیزی است که امیدش را می‌توانیم داشته باشیم.

مورد گروه‌بان دیکسون را که پلیسی شریف از مکتب قدیمی است، در نظر بگیرید. پرورش وی چنان بوده که معتقد شده شکنجه‌مظنونها برای اخذ اطلاعات از آنها، هر قدر که ناگزیر باشد یا بسیار وسوسه شود، نادرست است. یک بار در طی کار به موردی برمی‌خورد که حتی بر اساس محافظه‌کارانه‌ترین محاسبات، شکنجه بر اساس مبانی سودگرا موجه خواهد بود. فرض کنید که تروریستی بمبی را در زمین بازی مدرسه‌ای کارگذارده و دیکسون با تهدید به کشیدن ناخن انگشتهای پایش بتواند او را وادار سازد که محل بمب را فاش کند. اما با توجه به تربیت اخلاقی او، این فکر هیچگاه حتی به مغزش خطور نمی‌کند. در چنین موارد بسیار نادری، دیکسون کاری را که یک سودگرای کامل آن را کار درستی می‌پندارد، انجام نخواهد داد، اما تقریباً در تمام مواردی که به آنها برمی‌خورد، [مورد] درست را انتخاب می‌کند.

در برابر دیکسون، شخصیت ناگر از اسکاتلندیارد را در نظر بگیرید. بازرس ناگر در اوقات فراغتش کمی فلسفه سودگرا خوانده و معتقد است که شکنجه یک زندانی در موردی که شکنجه تنها راه رسیدن به هدفی خوب باشد، یا در موردی که منفعت به دست آمده بیش از ضرری است که به زندانی می‌رسد و هرگونه احساس خطر جامعه در اثر شنیدن این امر باشد، آنگاه شکنجه درست خواهد بود. او به هنگام بازجویی از مظنونها می‌کوشد که سودگرایانه فکر کند. مشکل این است که او پلیسی پرشور است و مانند عضو هر سازمانی مستعد است کارهای خودش را

مهمتر و مصالح دیگران را کم اهمیت بداند. بنابراین با ولع ناخنهای پا را می‌کشد، اغلب در مواردی که یک محاسبه‌گر سودگرای کامل چنین کاری را ناموجه می‌دانست.

از دیدگاه سودگرا چه نیروی پلیسی ترجیح دارد؟ کسانی مثل بازرس ناکر که تمایلش به تفکر سودگرا، او را با وجود انگیزه‌های عالی سودگرایانه به خشونت بی‌دلیل می‌کشاند که از کل خوشبختی می‌کاهد؟ یا گروه‌بان دیکسون صمیمی که اندیشه غیر سودگرایانه‌اش، عملش را بیش از عمل ناکر به سودگرای آرمانی نزدیک می‌سازد؟ این تنها پارادوکسی ظاهری است که یک سودگرا ممکن است جهانی را ترجیح دهد که پر از کسانی است که به هنگام تصمیم‌گیریهای منفرد اخلاقی، سودگرایانه فکر نمی‌کنند.

اما در سطح فکر نقدی، اصول اخلاقی که بناست در ذهن توده مردم تثبیت شوند، با توسل به ملاحظات سودگرایانه انتخاب می‌شوند. اگر در مورد اینکه آیا باید تبعیت از اصلی را ادامه داد یا آن را اصلاح کرد یا حتی آن را کنار گذاشت سؤال شود، ما باید ببینیم اختیار کردن اصل اصلاح شده یا حتی اصلی متفاوت، چه پیامدهایی برای کل خوشبختی خواهد داشت و بدین ترتیب سؤال را جواب دهیم. ما در این محاسبه باید مطمئن شویم که اصول انتخابی به قدر کافی واضح و ساده هستند تا مردمی که بناست با آن اصول زندگی کنند، آنها را یاد بگیرند و عمل کنند. اصلی سخت‌تر یا پیچیده‌تر ممکن است در صورت پیروی همگان نتایجی نزدیکتر به آرمان سودگرا ایجاد کند، اما ما می‌توانیم پیش‌بینی کنیم که بسیاری از مردم نخواهند توانست از آن پیروی کنند و در نتیجه انتخابش بی‌اثر خواهد شد.

### اشکالاتی به نظریه دوسطحی

اگر بپرسیم که چگونه تفکر نقدی را از تفکر اخلاقی روزمره می‌توانیم جدا نگاهداریم، مشکلاتی برای نظریه دوسطحی پدید می‌آید. قوت موضع دیکسون در آن است که او به اخلاقی کثرت‌گرا و غیر پیامدگرا معتقد است. تعلق خاطر محکم او

به اصول اخلاقی‌اش، از این باور وی ریشه گرفته که آن اصول دربردارنده ارزشهایی نظیر عدالتند که فی‌نفسه شایسته است از آنها حفاظت شود. آنگاه که او در سطح تفکر نقدی، برداشت سودگرا را از چرایی اختیار کردن آن اصول اخلاقی بپذیرد، طرز تلقی او نسبت به آنها باید تغییر کند. اکنون دلیل او برای هواداری از اصولش این است که بدین ترتیب احتمال تولید نتایج سودگرای خوب بیشتر است تا آنکه بکوشد در هر مورد [نتایج] راه حل سودگرای آرمانی را محاسبه کند. بعید به نظر می‌رسد که تقید او به آن اصول به اندازه کسی باشد که به اخلاق کثرت‌گرای فاعل محور معتقد است. مثلاً اگر او قاعده‌ای اخلاقی را نقض کند احساس گناه او از نظر اندازه و نوع، مانند احساس گناه کسی که معتقد است به آن نحو عمل کردن اصولاً نادرست است نخواهد بود.

حتی اگر انتخاب سودگرایی دوسطحی، تقید فاعل را به عمل بر اساس اصول اخلاقی‌اش تضعیف نکند، این نظریه کاری را که از ابتدا قرار بود انجام دهد، کماکان انجام نمی‌دهد. هدف از آن، این بود که نشان دهد چگونه بر اساس اصول سودگرا، تفکر و استدلال به صورت کثرت‌گرا و غیر پیامدگرا بهتر است. اما کسی که به سودگرایی مقید شود نمی‌تواند به شیوه غیر سودگرا به تفکر و استدلال پردازد. او در هیچ سطحی از تفکر نمی‌تواند معتقد شود که نظام توجیه اخلاقی دیگری صحیح باشد. تمام آنچه این نظریه می‌تواند نشان دهد این است که خوب است در زندگی روزمره به گونه‌ای عمل شود که گویی فرد سودگرا نیست. این نظریه دقیقاً به این دلیل که نمی‌تواند درک وظیفه‌گرایانه را از انتخاب عقلانی و روابط انسانی و حتی طرز تلقی سودگرایان باریک‌بین را نسبت به مباحث و مسائل اخلاقی بپذیرد با طرز تلقی وظیفه‌گرا متفاوت خواهد بود. سودگرایان باید تفکر غیر سودگرای ما را انحرافی بدانند، هر چند می‌پذیرند که نتایج این گونه تفکر در واقع سودآور است. تظاهر به سخن گفتن، فکر کردن و دلیل آوردن نظیر وظیفه‌گرایان، وارد شدن به پیکاری بزرگ برای فریب دادن است.

برخی سودگرایان پس از مواجهه با این مشکلات، طرح افراطی‌تری را

پیشنهاد کرده‌اند. آنها می‌گویند هر چند سودگرایی نظریه صحیح اخلاقی است، ما این واقعیت را نباید اعلام کنیم؛ زیرا ملاحظات پاراگرافهای پیش چنین القاء می‌کنند که اگر مردم سودگرایی را به طور کلی رد کنند و مانند وظیفه‌گرایان بیندیشند و عمل کنند، احتمال اینکه اعمالشان به گونه‌ای باشد که خوشبختی انسانها را افزایش دهد، بیشتر می‌شود. بنابراین سودگرایی آموزه‌ای باطنی می‌شود که تنها فیلسوفانی معدود قبولش دارند که اگر در مجامع عمومی مورد سؤال قرار گیرند، حقیقتش را بکلی انکار می‌کنند. در حقیقت نخبگان روشنفکری که به صدق سودگرایی پی برده‌اند، برای آنکه اطمینان حاصل کنند که اصول اخلاقی درست، انتخاب و پیروی می‌شوند، شاید لازم ببینند که صدق نظریه وظیفه‌گرا را تبلیغ کنند که به کذبش اعتقاد دارند.

این تصویری بشدت کریه از زندگی اخلاقی است و با درک فعلی ما از آن فاصله بسیاری دارد. اگر ناشناخت‌گرایان این نتیجه را بپذیرند، با سؤالیهای مشکل روبه‌رو خواهند بود. آیا با کنار گذاشتن سودگرایی، جستجوی روش تصمیم‌گیری در اخلاق کنار گذاشته نمی‌شود؟ اگر جستجوی روش تصمیم‌گیری کنار گذاشته شود، آیا طرح شبه‌واقع‌گرایی نباید رها شود؟ اگر طرح شبه‌واقع‌گرایی رها شود، آیا انتقاد اصلی واقع‌گرا بر موضع ناشناخت‌گرا پذیرفته نشده است؟ شایسته است در فصلی اختصاصی به این سؤالات پردازیم.

### مطالعه بیشتر

دربارهٔ ۱۱-۲. راس (۱۹۳۰، فصل دوم) و ارمسون (۱۹۷۵) از کثرت‌گرایی دفاع می‌کنند. نیگل (۱۹۸۶، فصل نهم) و شفلر (۱۹۸۲) در مورد وظیفه‌گرایی و دلایل فاعل محور مفیدند.

دربارهٔ ۱۱-۴. هیر (۱۹۷۶) هم ساده‌ترین راه به سودگرایی‌اش را فراهم می‌سازد و هم درآمدی است به مسائلی که در ۱۱-۵ مطرح شد. گفتگوی آخر سقراط با دوستانش در فیدون در افلاطون (۱۹۵۹) نقل شده است.

دربارهٔ ۱۱-۶. ویلیامز (۱۹۷۳ الف؛ ۱۹۷۳ ب، فصل دهم) به سودگرایی حمله می‌کند. شفلر (۱۹۸۲) به پیامدگرایی حمله می‌کند. برینک (۱۹۸۸) از منظری واقع‌گرا با هر موافقت می‌کند که سودگرایی قابل دفاع است. ریشه‌های برداشت دوسطحی در هیوم (۱۹۷۵)، بویژه پیوست سوم؛ ۱۹۷۸، کتاب سوم، باب دوم، بخش دوم تا چهارم) است، چنانکه راولز (۱۹۵۵) در دفاعیات اولیه‌اش از این نظر، [به این موضوع] اذعان می‌کند.

## شبه واقع‌گرایی

### ۱۲-۱ چشم‌انداز شبه واقع‌گرایی

بحث ما از ناشناخت‌گرایی به اینجا رسیده است. ناشناخت‌گرایان از ابتدا تأکید کرده‌اند که قابل قبول بودن مجموعه‌های طرز تلقیها، قیودی دارد. پیشنهاد اولیه این بود که مجموعه طرز تلقیها باید سازگار باشد؛ پیشنهاد بعدی این بود که مجموعه قابل قبول از طرز تلقیها، مجموعه‌ای است که ناظر آرمانی آن را می‌پذیرفت. هر دوی این پیشنهادها توانمندند؛ سؤال این است: آیا با این قیود بیش از یک مجموعه قابل قبول از طرز تلقیها می‌تواند به وجود آید یا تنها یک مجموعه منحصر به فرد که بهترین مجموعه است پدید خواهد آمد؟ اگر یک مجموعه باشد، آنگاه طرح شبه‌واقع‌گرایی در شرایطی خوب خواهد بود. منحصر به فرد بودن یکی از نشانه‌های صدق است؛ تنها یک مجموعه باورهای صادق وجود دارد. امکان [وجود] یک مجموعه منحصر به فرد از طرز تلقیها که بهترین مجموعه هم باشد، با [امکان] حقیقت در فلسفه اخلاق قابل مقایسه است.

اینکه نظریه ناظر آرمانی به سودگرایی می‌انجامد مطرح شد. هر هم با استدلالی هوشمندانه، سودگرایی را از قید سازگاری به دست آورد. سودگرایی روشی برای تصمیم‌گیری به دست می‌داد که ثمره‌اش پاسخی معین برای هر مورد بود. اما من استدلال کردم که سودگرایی نه تنها با تفکر اخلاقی فعلی ما قابل جمع نیست بلکه فی حد ذاته نظریه‌ای وحشتناک است. آیا ناشناخت‌گرایان، سودگرایی

را می‌توانند رد کنند؟ بله می‌توانند. دیدیم که سازگاری در احکام اخلاقی، برای الزام ناشناخت‌گرایان به پذیرش سودگرایی کافی نیست. فرض اضافی لازم برای منتج ساختن سودگرایی، از نظر عقلی قانع‌کننده و از نظر پیامدهایش خیلی جالب توجه نیست. ناشناخت‌گرایان الزامی ندارند که طرز تلقی‌های اخلاقی موجود خود را کنار گذارند و به ترجیح همه یکسان اهمیت دهند. آنها می‌توانند به طرز تلقی‌های خودشان وفادار بمانند، به این شرط که با هم سازگار باشند. در مورد الزامات ناشی از نظریه ناظر آرمانی هم همین سخنان صادق است.

قیود ناشی از سازگاری یا نظریه ناظر آرمانی، یک مجموعه منحصر به فرد از طرز تلقی‌ها را که بهترین مجموعه باشد، تعیین نمی‌کنند. این نتیجه هشیارکننده بر طرح شبه‌واقع‌گرایی (به ۱-۶ نگاه کنید) سایه تردید می‌افکند. زیرا به نظر می‌رسد که [بر اساس شبه‌واقع‌گرایی] این فرض که یک مجموعه از جوابهای درست به سوالات اخلاقی وجود دارد، فرضی که محل اتکای بحثها و مناقشات اخلاقی روزمره است، موجه نباشد. ناشناخت‌گرایان با کوشش برای برساختن روش تصمیم‌گیری قابل قبولی که ثمره‌اش پاسخهای معین باشد ولی به سودگرایی نینجامد می‌توانند از ناموجه شمردن آن فرض پرهیز کنند. اما چشم‌انداز یافتن چنین روشی تیره و تار است؛ من استدلال کردم که هر کوششی برای برساختن یک روش تصمیم‌گیری، که صرفاً مصادره به مطلوب، یعنی علیه برخی نظامهای ارزشی نباشد، به سودگرایی خواهد انجامید.

## ۱۲-۲ دفاع از شبه واقع‌گرایی

اگر برداشت خود بلک برن (۱۹۸۴، فصل ششم) از شبه واقع‌گرایی صحیح باشد، این بدبینی ناموجه است. قسمت عمده‌ای از طرح شبه‌واقع‌گرایی، متضمن نشان دادن این معناست که چرا شبیه دانستن ابراز طرز تلقی با احکام معمولی، از نظر داشتن ارزش منطقی، [امری] طبیعی است. اما بلک برن برای این کار لازم نمی‌بیند که یک روش تصمیم‌گیری اخلاقی برسازد که همه عقلا آن را بپذیرند. آنچه او می‌کوشد نشان دهد این است که در تفکر اخلاقی ما مشابه روشهایی گوناگون وجود

دارد که آنها را در حوزه‌ای به کار می‌بریم که فکر می‌کنیم صدق در کار است. برای اینکه دریابیم روش او چگونه است، پاسخش را به نقدی در نظر بگیرید که از واقع‌گرایان در ۳-۴ آوردیم، اینکه ناشناخت‌گرایان برای مفهوم جایزالخطا بودن در اخلاق نمی‌توانند جایی در نظر بگیرند. بلکه برن پیشنهاد می‌دهد که شبیه ناشناخت‌گرایانه جایزالخطا بودن را در این فکر می‌توانیم بیابیم که طرز تلقی‌های من بهتر می‌توانند بشوند. اگر من بتوانم پی ببرم که برخی طرز تلقی‌هایم را با طرز تلقی‌های بهتری می‌توانم عوض کنم، آنگاه من در اصل اذعان کرده‌ام که برخی از طرز تلقی‌هایم ممکن است اشتباه باشند. اما بر اساس برداشت ناشناخت‌گرا، بهتر شدن طرز تلقی‌های من چیست؟ برای پاسخ به این سؤال لازم است مفهوم حساسیت اخلاقی را مطرح سازیم.

هر یک از ما بر اساس تصویر ناشناخت‌گرایان، گرایش داریم که در برابر موقعیتهای مختلف با طرز تلقی‌های متفاوت پاسخ دهیم - مثلاً ممکن است در برابر ستم عصبانی شویم، در برابر زنا [ناراحت] شویم، در برابر دلیری احساس عظمت کنیم و مانند آن. مجموعه کامل این گونه گرایشها را می‌توانیم حساسیت اخلاقی شخص بخوانیم. این مهم است که نه تنها نسبت به افعال افراد، می‌توانیم طرز تلقی داشته باشیم که نسبت به حساسیتهای اخلاقی آنها هم می‌توانیم [طرز تلقی] داشته باشیم. این حساسیتهای ممکن است خشن یا حساس، انعطاف‌ناپذیر یا بی‌ثبات، تحسین‌پذیر یا نفرت‌انگیز باشند. اگر این طرز تلقی ما نسبت به حساسیت پیوس که از طرق مختلف می‌تواند بهتر شود، طرز تلقی‌ای معقول باشد، نسبت به حساسیت خودمان هم این طرز تلقی را می‌توانیم اتخاذ کنیم که ممکن است به بهتر شدن نیاز داشته باشد. بنابراین با بازگشت به سؤال اصلی خویش، این فکر که طرز تلقی‌های من می‌توانند بهتر شوند، خودش یک طرز تلقی است، طرز تلقی‌ای که من نسبت به حساسیتهای خودم می‌توانم اتخاذ کنم. این طرز تلقی قابل تحسین است و من فکر می‌کنم هر شخصی باید نسبت به حساسیت خودش چنین طرز تلقی‌ای داشته باشد؛ طرز تلقی که در صفات مطلوبی، همچون تمایل به ملاحظه نظرهای اخلاقی دیگران با ذهن باز برای فراگیری بیشتر، تجلی می‌یابد.

## برساختن حقیقت اخلاقی

زمانی که فکر می‌کنیم برخی حساسیتها بهتر از حساسیتهای دیگرند می‌توانیم به کار بلندپروازانه‌تر تعریف شبه‌واقع‌گرا از حقیقت اخلاقی پردازیم. «بهترین مجموعه ممکن از طرز تلقی‌ها» را می‌توانیم چنین تعریف کنیم که مجموعه‌ای است محصول استفاده از تمام موقعیتهای برای بهتر کردن حساسیتهای ما. پس از این حقیقت را بر اساس عضویت در این مجموعه می‌توانیم تعریف کنیم. این مجموعه را  $M$  بخوانید. آنگاه هر طرز تلقی  $m$  صادق است، فقط اگر  $m$  عضو  $M$  باشد. برای آزمودن این برداشت، به آنچه که در ۴-۵ نشانه‌های صدق خواندم، باید بنگریم تا ببینیم آیا این برداشت آنها را دارد یا خیر. نشانه‌های صدق مجموعه‌ای از قیودند که اگر بناست سخنانی در حوزه‌ای خاص از گفتمان، نامزد صدق باشند، آن قیود را باید برآورند. دو قید از مهمترین قیود عبارتند از: منحصر به فرد بودن - تنها یک مجموعه کامل از امور صادق وجود دارد؛ و سازگاری - هر امر صادقی با هر امر صادق دیگر قابل جمع است.

بلک برن اشکال مقدر به نظریه خودش را مطرح می‌کند: چرا باید فرض کنیم که تنها یک مجموعه منحصر به فرد از بهترین حساسیت ممکن وجود دارد؟ اذعان به اینکه حساسیتی ناکامل است، تضمین نمی‌کند که تنها یک راه برای بهتر شدن آن وجود دارد؛ ممکن است چند راه متفاوت وجود داشته باشد که هر یک قابل تحسین باشد. بهتر شدن حساسیتهای به جای آنکه همگرا باشند و یک مجموعه از طرز تلقیها را بسازند، ممکن است از جهات مختلف واگرا باشند. بدین ترتیب مجموعه منحصر به فرد  $M$  وجود نخواهد داشت و در نتیجه صدقی هم وجود نخواهد داشت. این هم ممکن نیست که تمام این مجموعه‌های قابل تحسین از طرز تلقی را در یک نظام ترکیب کنیم، زیرا مجموعه‌های مختلف، طرز تلقیهای متعارض خواهند داشت که نمی‌توانند سازگار بشوند، بنابراین قید دوم نقض می‌شود.

این مباحث در فصل ده مطرح شده است - مهم این است که روشن کنیم اشکال دقیقاً چیست که بلک برن می‌کوشد آن را برطرف سازد. او به این فکر

نمی‌کند که من ممکن است به حساسیتی بربخورم که هیچ یک از طرز تلقیهای مرا ندارد اما به همان اندازه حساسیت خود من دعوی خوب بودن دارد. زیرا کانونی از طرز تلقیهای اساسی نظیر مخالفت با ستم به کودکان وجود دارد که من نمی‌توانم تصور کنم که از حساسیتهای بهتر از حساسیت من غایب باشند. وقتی به طرز تلقیهای می‌پردازیم که به محیط نزدیکترند، طرز تلقیهایی که من تقید کمتری به آنها دارم، ممکن است مشکل پدید آید.

مسأله‌ای که بلک برن در برابر نظریه خودش مطرح می‌کند این است که تصویر ما از بهتر شدن حساسیتهای، ممکن است شکل ساختار درختان را داشته باشد. آن حساسیتهایی که مطمئن هستیم در هر حساسیتی که به اندازه حساسیت خود ما خوب یا از آن بهتر است، باید وجود داشته باشد به منزله تنه درخت است. آنجا که نظرهای واگرا، اما به یک اندازه قابل تحسین وجود دارند به منزله شاخه‌هایی هستند که از نقاط مختلف درخت سر برمی‌آورند. اگر این ساختار پذیرفته شود، آنگاه اگر گفته شود صدق اخلاقی وجود نخواهد داشت این گفته دقیق نیست، صدق به تنه زیر اولین شاخه منحصر خواهد شد، به آن طرز تلقیها که تمام نظامهای طرز تلقی قابل قبول، آنها را دارند.

برهان بلک برن برای نشان دادن اینکه پدید آمدن شاخه در آنجا ممکن نیست، از ما می‌خواهد شرایطی را همراه با جزئیات آن تصور کنیم که ما را متقاعد سازد پدید آمدن شاخه ممکن است. صرف این کافی نیست که من طرز تلقی‌ای دارم که در تنه نیست و کسی دیگر طرز تلقی دارد که با آن قابل جمع نیست. زیرا خیلی ساده ممکن است طرز تلقی من نسبت به حساسیت او این باشد که فروتر از حساسیت من است. (حساسیتی که طرز تلقیهای متعارض را محکوم نمی‌کند، آشکارا حساسیتی قابل تحسین نیست؛ طرز تلقی محکوم کردن طرز تلقیهای نازیها، جزئی از هر حساسیتی است که می‌تواند بهتر از حساسیت خود من دانسته شود). آنچه ما را می‌تواند متقاعد سازد که پدید آمدن شاخه ممکن است، حالتی خواهد بود که نگرش واگرا نسبت به نگرش من، از حساسیتی ریشه بگیرد که من حاضر

بپذیرم در هر جزء بخوبی حساسیت خود من است. ما ساختار درخت را به فرض آنکه توصیف بعدی را صحیح بدانیم، به دست خواهیم آورد. در مجموعه طرز تلقیهای من، این حکم را می‌یابیم که مثلاً تک‌همسری از چندهمسری بهتر است. من در مجموعه طرز تلقیهای شخص دیگر، این حکم را می‌یابم که چندهمسری از تک‌همسری بهتر است. من همچنین حکم می‌کنم که حساسیت او فروتر از حساسیت من نیست و هیچ یک را بهتر نمی‌توان کرد.

این مجموعه از نگرشها ناپایدار است. اگر من متقاعد شده‌ام که حساسیت من و او به یک اندازه معتبرند، آنگاه دیگر نباید حاضر باشم نگرش اصلی خودم را بپذیرم که تک‌همسری از چندهمسری بهتر است. زمانی که من پذیرفته باشم که اعتبار نگرش او به اندازه اعتبار نگرش خودم است، باید قبول کنم که هر دو حساسیت خلل دارند؛ حساسیت بهتر ممکن است هیچ یک از این دو حکم را نداشته باشد، بلکه هر دو نوع ازدواج را یکسان قابل قبول خواهد دانست. بنابراین حساسیت بهتر به پدید آمدن شاخه نخواهد انجامید. آنجا که خطر پدید آمدن شاخه است، باید قبول کنیم که حساسیتی بهتر وجود دارد که از پدید آمدن شاخه ممانعت می‌کند.

### ۱۲-۳ پاسخ واقع‌گرا

تصویری که بلک برن از استدلال اخلاقی ارائه می‌دهد به تصویری که واقع‌گرایان در فصل ۱۰ مدافعش بودند، نزدیک است. او مدل دوم تأمل نقدی را می‌پذیرد، که در آن ما از تقیدات اخلاقی که در واقع داریم، باید آغاز کنیم، اما با هشجاری نسبت به امکان بهتر شدن آنها آماده تعدیلشان باشیم. در برابر، روشی که هر در فصل آخر مدافعش بود، به نحو خطرناکی به مدل دکارتی اول نزدیک است. این روش از ما می‌خواهد تمام تقیدات اخلاقی خود را به یک طرف بکشیم و آنگاه با آزمون او در آنها دقیق شویم. بلک برن خردمندانه از این الزام تردیدآمیز سازگاری پرهیز می‌کند. پرهیز بلک برن از نوع روش هر، ممکن است منشأ دیگری داشته باشد.

فکری که هر را برانگیخت تا به جستجوی روش تصمیم‌گیری در فلسفه اخلاق پردازد و باعث شد تا روش مذکور شکلی خاص بگیرد، تنها از موضعی بیرون از تقیدات اخلاقی ما میسور است. از ما خواسته می‌شود که طرز تلقیهای خود را در مرحله اول تفکر نقدی، صرف ترجیحاتی به شمار آوریم که از هیچ طرز تلقی دیگری بیشتر اقتدار ندارد. اما این از آن نوع افکار نیست که ما حاضر باشیم در نظام اخلاقی فعلی خود، قبول کنیم. اینکه ما حاضر نیستیم چنین کنیم، یکی از آن وجوه عرف اخلاقی ماست که مردم را به واقع‌گرایی دعوت می‌کند. قبول این معنا که یک ناشناخت‌گرا از چنین فکری بهره می‌برد، دست برداشتن از طرح شبه واقع‌گرا و به نفع واقع‌گرایان است.

طرح بلک برن کوششی پیگیر و زیرکانه برای ربودن لباسهای واقع‌گرایان است. آیا او موفق شده تمام لباسها را برآید؟ آیا لباسها به تن او برآزنده است؟ در مورد این دعوی بلک برن که ما می‌توانیم با طرز تلقیهای اخلاقی دقیقاً مانند دعاوی حقیقت برخورد کنیم، تردیدهایی وجود دارد که برخی از آنها بسیار فنی‌اند. یک مشکل واضح، که من آن را از استرجن (۱۹۸۶، ص ۱۲۷-۱۳۴) یاد گرفته‌ام، این است که بلک برن برای تفکیک میان سنجش اخلاقی من از حساسیت کسی و سنجش من بر اساس موفقیت یا شکست آن در راه رسیدن به حقیقت اخلاقی، جایی نگذارده است. در حالی که این دو می‌توانند جدای از هم باشند. برخی خللها در یک حساسیت، از نظر اخلاقی پذیرفتنی‌تر از برخی خللهای دیگر هستند، حتی وقتی که درجه خطای ناشی از آن خللها متفاوت نباشد. برای مثال بسیاری از مردم برآند «که اگر ما حساسیتی اخلاقی داشتیم که خطایش، به هنگام قضاوتهای منفی در مورد انسانهای هموعمان، از جهت آسانگیری بود، برای بیشتر ما قابل تحسین‌تر از [حساسیتی بود که خطایش از جهت] سختگیری باشد» (استرجن، ۱۹۸۶، ص ۱۳۲).

مشکل دیگر را اندیشه همگرایی که یکی از نشانه‌های حقیقت است، ممکن است پدید آورد. آنچه بلک برن ارائه می‌دهد، در اصل روایتی از نظریه ناظر آرمانی

است - بهترین مجموعه طرز تلقیها، مجموعه‌ای است که حساسیت آرمانی آن را انتخاب می‌کرد. اما برخلاف روایتی از این نظریه که ما با آن آشنایییم، بلکه برن هیچ برداشت کلی از وجوه ناظر آرمانی ارائه نمی‌دهد. هر یک از ما حاضر است برای نزدیکتر شدن به آن آرمان، مجموعه طرز تلقیهای خودش را بهتر کند و هیچ یک از ما حاضر نیست نظام خودش را دچار انشعاب کند. اما دلیلی وجود ندارد که فکر کنیم همه ما به یک سو خواهیم رفت. مجموعه‌های طرز تلقی ما ممکن است واگرا یا همگرا شوند، حتی اگر هر یک از ما فکر کند که مجموعه خودش بهتر می‌شود. بلکه برن می‌تواند پاسخ دهد که تشابهی که مستشکل برقرار می‌سازد، دقیق نیست. دعوی این نیست که در حوزه‌هایی که حقیقت مطرح است، نظرات همه محققان سرانجام همگرا خواهد شد، بلکه این است که نظرات محققان واجد صلاحیت<sup>۱</sup> همگرا خواهد شد. واگرایی ممکن است واقع شود، اما بر اساس کاستیهای عقلی یا حسی برخی از محققان توجیه می‌یابد. در اخلاق، شخصی که واجد حساسیت قابل تحسین است مشابه مناسبی است برای محقق باصلاحیت در اموری که قابلیت کشف حقیقت را دارند. برهان پدید آمدن شاخه بلکه برن نشان می‌دهد که طرز تلقیهای افراد با حساسیتهای قابل تحسین، گرایش به همگرایی دارد. اگر بیش از حد از طرز تلقیهای من دور شدند، آنها را قابل تحسین نمی‌توانم بدانم.

مستشکل ممکن است پاسخ دهد که بین دو مورد، این تفاوت وجود دارد: در حوزه‌هایی که حقیقت وجود دارد نظیر علم، برای تمیز محققان واجد صلاحیت از محققان بی‌صلاحیت، آزمونهایی وجود دارد که عموماً قابل قبولند. اما چنین ملاکهای عموماً قابل قبولی برای یافتن کسانی که حساسیت قابل تحسین دارند، وجود ندارد.

این پاسخ صحیح باشد یا نه، برای اینکه واقع‌گرایان اخلاقی آن را به کار برند قابل توصیه نیست. زیرا ملاکهای عموماً قابل قبول برای یافتن کسانی که بیشترین

1. competent

حساسیت اخلاقی تشخیص دهنده را دارند هم وجود ندارد. از این لحاظ بلک برن و واقع‌گرایان اخلاقی یا با هم غرق می‌شوند یا با هم شنا می‌کنند. من این را حدی برای اشتراک این دو نگرش می‌دانم.

من در ۱-۵ این سؤال را مطرح کردم که آیا بر اساس برداشت ناشناخت‌گرا، تقید ما به ارزشهایمان، با پی بردن به اینکه مخلوق و مجعول خود ما هستیم، باقی خواهد ماند یا نه. به نظر می‌رسد این نظریه تنشی شبیه به آنچه در سودگرایی دوسطحی شناسایی کردم، میان آنچه دیدگاههای داخلی و خارجی می‌توان خواند، پدید می‌آورد. در اثنای زندگی - در فعل، برهان و تفکر اخلاقی - تقید ما به ارزشهای اخلاقی اساسی مان، احتمالاً محکم و حتی پرشور است، اما اگر خارج از تقیدات اخلاقی خویش بایستیم، ممکن است آنها را صرفاً یکی از طرز تلقیهای ممکن در میان طرز تلقیهای دیگر ببینیم که از مجموعه‌های دیگر اعتبار بیشتری ندارد. آیا شبه‌واقع‌گرایی بلک برن این تنش را رفع می‌کند؟

پاسخ قطعی دادن به این سؤال آسان نیست. بلک برن تأیید می‌کند که ما نمی‌توانیم و نباید دیدگاهی را اختیار کنیم که تقیداتمان از آن دیدگاه، فقط یک مجموعه در میان مجموعه‌های به یک اندازه معتبر دیده شود. ما در جستجوی بهترین مجموعه طرز تلقیها هستیم و وقتی با انتخاب میان مجموعه‌های رقیب مواجهیم، نمی‌توانیم بی تفاوت بمانیم. آخر، طرح شبه‌واقع‌گرایی برای نشان دادن این است که ناشناخت‌گرایی در اخلاق هر چیزی را سر جای خود می‌نهد، اما آیا بر این امر قادر خواهد بود؟

به نظر من مشکل در تبیینی است که در روایت بلک برن از نظریه، همچنان میان مسائل واقعی و ارزیابانه وجود دارد. در مورد مسائل واقعی، پاسخ صحیح را چگونگی جهان متعین می‌سازد؛ در مورد مسائل ارزشی چنین نیست. بنابراین پاسخ صحیح به مسائل اخلاقی چیست؟ می‌توانیم جواب دهیم که پاسخ صحیح، پاسخی است که از روش تصمیم‌گیری اخلاقی قابل قبول عقلایی به دست آمده باشد. اما بلک برن این گونه پاسخ نمی‌دهد. مقاومت در برابر این نتیجه دشوار است

که هر چند ما درون عرف اخلاقی خویش چنان سخن می‌گوییم و فکر می‌کنیم که گویی سؤالهای اخلاقی، پاسخهای صحیح دارند، در نظریه بلک‌برن اندیشه پاسخ اخلاقی صحیح، از دیدگاه بیرونی معنای محصلی ندارد. اگر فرافکن‌گرایی بلک‌برن درست باشد، زمانی که ما به تأمل فلسفی درباره اخلاق می‌پردازیم، چنان به نظر می‌رسد که گویی این فکر که در اخلاق پاسخهای صحیح وجود دارد، سرانجام معلوم می‌شود که توهم است و ما نظریه خطا را باید بپذیریم.

فرض کنید به عنوان مقدمه برهان، قبول کنیم که طرح بلک‌برن برای برساختن حقیقت اخلاقی، موفق است. آیا بین موضع او و موضع واقع‌گرایان اخلاقی تفاوت‌هایی باقی می‌ماند؟ سه تفاوت قاطع وجود دارد که با همه آنها آشناییم و همگی به نفع موضع واقع‌گرایان است. دو تفاوت اول به پدیدارشناسی باز می‌گردد. در دو حوزه مشاهده اخلاقی و انتخاب اخلاقی، برداشت واقع‌گرایان در موقعیت بهتری نسبت به برداشت بلک‌برن قرار دارد. اول، مجاز فرافکنی، چنانکه در فصل پنج استدلال کردم، قابل تبدیل به حقیقت نیست. فرافکن‌گرایان تبیینی قانع‌کننده از اینکه چرا ما جهان را واجد ارزش تجربه می‌کنیم، نمی‌توانند ارائه دهند. دوم، ما در انتخاب اخلاقی با الزامات مقتدری روبه‌رویم؛ نظریه باور - میل که بلک‌برن آن را تصدیق می‌کند نمی‌تواند این اقتدار را توضیح دهد.

سوم، در حوزه نظریه اخلاقی، ابزار نظری بلک‌برن مانع از آن می‌شود که خاص‌گرایی اخلاقی شود، موضعی که، چنانکه در فصل بعد مبرهن خواهم ساخت، بر اساس مبانی مستقل بسیار قابل توصیه است. مدل ساختار حساسیت که شبه‌واقع‌گرایی آن را به کار می‌برد، خاص‌گرایی را منتفی می‌سازد. حساسیت، سازوکار پردازشگری دانسته می‌شود که با یک سلسله از واکنشهای عاطفی که اساس طرز تلقیهای دارنده‌اش را تشکیل می‌دهد، به آنچه در جهان می‌یابد، پاسخ می‌دهد. «تعریف حساسیت تابعی از ورودی<sup>۱</sup> باور به خروجی<sup>۲</sup> طرز تلقی است»

(بلک برن، ۱۹۸۴، ص ۱۹۲). به تعبیر دیگر اگر ما الگویی را در واکنش‌های عاطفی کسی نسبت به آنچه واقعاً در جهان هست، یعنی خصوصیات غیر اخلاقی، بتوانیم ببینیم، آنگاه حساسیت او یعنی دیدگاه اخلاقی او را درک می‌کنیم. مادام که هیچ الگویی را نتوانیم شناسایی کنیم، باید نتیجه بگیریم که یا داده‌های ما کافی نیست یا پاسخها الگویی سازگار ندارند؛ یعنی شخص هیچ دیدگاه اخلاقی روشنی ندارد بلکه واکنشهایش تصادفی است. اما گفتن اینکه واکنشهای اخلاقی کسی ناسازگار است، یعنی نقد کردن او. در حساسیت آرمانی هر ناسازگاری از این دست باید ریشه کن شود.

بنابراین جستجوی حساسیتی آرمانی، جستجوی مجموعه‌ای آرمانی از اصول اخلاقی می‌شود. اصول اخلاقی عبارتند از قواعدی که مجموعه‌های خصوصیات غیر ارزیابانه را برای ارزیابی مساعد یا نامساعد، برمی‌چینند. چون خصوصیات غیر ارزیابانه جهان برای همگان، به رغم موضع ارزیابانه آنها، در دسترس است، نتیجه می‌شود که هر کس ولو با حساسیت آرمانی همدل نباشد، با وجود این می‌تواند درکش کند، به آن اندازه که بدقت بتواند پیش‌بینی کند که پاسخ هر وضعیتی را با چه طرز تلقی خواهد داد. اما این دقیقاً همان تصویر از سازگاری در عمل اخلاقی فرد است که واقع‌گرایان آن را در ۳-۶ رد کردند. واقع‌گرایان برآنند که ممکن است در سطح غیر ارزیابانه هیچ الگویی در پاسخهای مشاهده‌گر اخلاقی آرمانی، قابل تشخیص نباشد. ممکن است هیچ مجموعه‌ای از اصول اخلاقی، که دقیقاً آنچه را چنین کسی در هر مورد خاص می‌گوید، دربر نداشته باشد.

#### مطالعه بیشتر

درباره ۱-۱۲. راولز (۱۹۷۱) مشهورترین نمونه از کوشش برای یافتن روش تصمیم‌گیری قابل قبول در فلسفه اخلاق است که به سودگرایی نمی‌انجامد. من با هر (۱۹۷۳) موافقم که کوشش او قانع‌کننده نیست.

## شبه واقع‌گرایی ۲۶۷

دربارهٔ ۱۲-۲. برای دفاعی دیگر از شبه واقع‌گرایی بویژه در برابر اشکالات مک‌داول، بنگرید به بلک برن (۱۹۸۵).

دربارهٔ ۱۲-۳. مک‌داول (۱۹۸۵، ص ۱۲۲-۱۲۳) مأخذ این دعوی من است که «جستجوی حساسیت آرمانی، جستجوی مجموعه‌ای آرمانی از اصول اخلاقی خواهد بود».

## اصول یا خاص‌گرایی؟

### ۱-۱۳ نقش اصول اخلاقی

ما در فصل ۱۱ به مجادله دامنه‌دار در نظریه اخلاقی میان وحدت‌گرایان و کثرت‌گرایان - آنها که تصور می‌کنند تنها یک اصل اخلاقی وجود دارد و آنها که تصور می‌کنند بیش از یک اصل اخلاقی وجود دارد - اشاره‌ای کردیم. واقع‌گرایان اخلاقی در هر دو سوی این مناقشه بوده‌اند. میان واقع‌گرایی اخلاقی، فی حد‌ذاته، هیچ ارتباط مستقیمی با هیچ نظریه اخلاقی خاصی وجود ندارد، همان‌طور که میان ناشناخت‌گرایی با هیچ نظریه اخلاقی خاص ارتباط مستقیمی وجود ندارد. اما همان‌طور که بسط طبیعی ناشناخت‌گرایی به سودگرایی انجامید، آن نوع واقع‌گرایی اخلاقی که من از آن دفاع کرده‌ام، با تأکید بر نقش حس واقعیات اخلاقی در وضعیتهای خاص، طبیعتاً به خاص‌گرایی اخلاقی می‌انجامد.

همچنانکه در ۶-۳ تبیین کردم، خاص‌گرایان نسبت به نقش اصول اخلاقی در استدلال اخلاقی شک دارند و بنابراین خود تقسیم‌بندی آن مناقشه سنتی را رد می‌کنند. خاص‌گرایان معتقدند که هر تصمیم اخلاقی خاص بر اساس واقعیات عینی خودش باید اتخاذ شود؛ ما برای این تصمیم‌گیری به قواعد کلی نمی‌توانیم متوسل شویم. نگرش خاص‌گرایی اخلاقی این است که در کوشش برای یافتن فعل درست، اصول اخلاقی در بهترین حالت بی‌فایده و در بدترین حالت مانعند. آنچه لازم است درک صحیح مورد خاص بالفعل با مجموعه منحصر به فرد خصوصیاتش

است. بنابراین واریسی حساس و جزئی یکایک موارد، هیچ جانشینی ندارد. ممکن است به نظر برسد که شک‌گرایی نسبت به فایده اصول اخلاقی، قلب درک ما را از اخلاق نشانه می‌گیرد. مفهوم اصل اخلاقی به نظر می‌رسد که نقشی محوری و به ظاهر فوق نقد در تفکر اخلاقی ما ایفا می‌کند. بافضیلت بودن یعنی اکتساب مجموعه‌ای از اصول اخلاقی خوب و زندگی کردن بر اساس آنها. تعلیم اخلاقی یعنی یاد دادن اصول درست به کودکان. بنابراین پیشنهاد‌گذران امور بدون اصول اخلاقی، احتمالاً به نظر می‌رسد که ارزش توجه جدی نداشته باشد. این یقیناً نظر غالب فیلسوفانی است که حتی ملاحظه امکان خاص‌گرایی اخلاقی را مایه در دسر می‌دیده‌اند (برای مثال نگاه کنید به [کتاب] دنسی، ۱۹۸۳، ص ۵۳۰).

این اعتقاد که بدون اصول اخلاقی امورمان نمی‌گذرد، بروز اصلی‌اش نگرانی نسبت به چگونگی مقابله با وضعیتی جدید و احتمالاً شگفت‌آور است. ما برای انجام دادن کار درست به هدایت نیازمندیم. آنچه نیاز به هدایت را برآورده می‌سازد، مجموعه‌ای از قواعد امتحان پس داده است که ما را قادر خواهند ساخت آنچه را در موارد دیرآشنا یاد گرفته‌ایم در موارد جدید و ناآشنا به کار بندیم. به نظر می‌رسد که اصول اخلاقی برای [رسیدن] این مقصود لازم و کافی باشند؛ آنها به ما می‌گویند در هر وضعیتی کدام وجوه غیر اخلاقی، اخلاقاً مهمند و بنابراین ما را قادر می‌سازند که به تصمیم درست برسیم.

این اعتقاد که اصول اخلاقی وجود دارند و این نیاز را برآورده می‌سازند دو خاستگاه دارد. اولی مختص ناشناخت‌گرایی است و از برداشت این مکتب درباره چپستی سازگاری احکام اخلاقی ناشی می‌شود. ما اگر بناست اصطلاحات را به صورت عقل پسند به کار بریم باید آنها را سازگار به کار بریم، یعنی هر بار که آنها را به کار می‌بریم باید در مورد اشیاء یا خصوصیات واحدی باشد. چون در جهان هیچ خصوصیت ارزیابانه‌ای وجود ندارد که ما نسبت به آنها پاسخ دهیم، مجموعه اصطلاحات ارزیابانه ما تنها وقتی عقل پسند خواهند شد که ما به صورت سازگار خصوصیات غیر ارزیابانه واحدی را برای پسند یا نپسندیدن برچینیم. درک نظام

اخلاقی کسی، بر اساس این برداشت، فرا چنگ آوردن این معناست که او کدام وجوه را برای ارزیابی مساعد یا نامساعد برمی‌گزیند.

دومین منشأ این اعتقاد مختص ناشناخت‌گرایی نیست، اما در تصویری از چیستی تصمیم مستدل یافت می‌شود که به نحو عجیبی قانع‌کننده است. من در استدلال برای هر تصمیمی، تلویحاً به چیزی کلی، چیزی که در موارد دیگر هم می‌تواند اعمال شود، متوسل می‌شوم. اگر چیزی در این مورد، دلیل است نمی‌شود تنها در این مورد دلیل باشد؛ باید در جای دیگر هم بتواند دلیل باشد. هنگامی که برای نظرات اخلاقی خویش دلیل می‌آوریم، به تصریح یا تلویح، باید به قواعد کلی یا اصول اخلاقی متوسل شویم. یک اصل اخلاقی، اگر این را بپسندید، دلیلی اخلاقی است که کلیتش را تصریح کرده است. بنابراین اگر دلیل نادرستی این فعل، این باشد که متضمن دروغ‌گویی است، آنگاه نادرستی مشابه آن عمل کردن باید به گونه‌ای به موارد دیگر که متضمن دروغ‌گویی هستند منتقل شود.

من برای این ادعا که فعلی مثلاً از لحاظ اخلاقی نادرست است، به خصوصیات دیگر آن فعل متوسل می‌شوم که آن را نادرست می‌سازند. ممکن است به برخی از خصوصیات غیر اخلاقی آن - اینکه باعث رنج می‌شود یا متضمن دروغ‌گویی عمدی است - یا به برخی از خصوصیات اخلاقی «پرمایه» اش - اینکه ناسخاوت‌مندان یا بزدلانه است - متوسل شوم. اما نوع دوم پاسخ به نظر می‌رسد که تنها توجیهی نسبی برای نظر اخلاقی من است. زیرا ممکن است بدرستی از من خواسته شود که برای اعتقاد به ناسخاوت‌مندان یا بزدلانه بودنش دلیل بیاورم و من آنگاه باید به خصوصیات غیر اخلاقی اش که آن را آن‌گونه کرده متوسل شوم. بنابراین دلیل کامل من برای اعتقاد به نادرستی اخلاقی آن فعل، ناگزیر فهرستی از خصوصیات غیر اخلاقی اش خواهد بود که آن را نادرست می‌سازد. بنابراین توجیه کامل نگرشهای اخلاقی من در کل، نهایتاً متضمن بیان تمام اصول اخلاقی ام خواهد بود، یعنی فهرستی از خصوصیات غیر اخلاقی افعال که من معتقدم به لحاظ اخلاقی همیشه مطرحند.

بنابراین ممکن است به نظر برسد جستجوی نظریه اخلاقی کامل، جستجوی بهترین مجموعه اصول اخلاقی است که اگر فاعل از آنها پیروی کند، با هر موردی که مواجه شود، خواهد توانست به تصمیم درست برسد. چنین نظامی فهرستی کامل و متناهی از خصوصیات غیر اخلاقی خواهد بود که برای درستی یا نادرستی اخلاقی فعل مطرح‌حند. فاعل به مدد این فهرست می‌تواند هر فعل واقعی یا ممکن را واریسی کند و با رجوع به فهرستش درستی یا نادرستی آنها را مشخص سازد. اینکه این فهرست چقدر باید بلند باشد، دقیقاً چند اصل اخلاقی وجود دارد، محل نزاع است. ساده‌ترین نظام البته نظامی وحدت‌گراست که در آن به لحاظ اخلاقی تنها یک خصوصیت مطرح است و می‌توان با امنیت خاطر از تمام خصوصیات دیگر چشم پوشید.

### پاسخ خاص‌گرا

اشکال خاص‌گرایان به این نحوه ادراک از استدلال اخلاقی این است که آنچه ما می‌خواهیم در مورد ویژگی اخلاقی فعل خاصی بگوییم، ممکن است همیشه از چنین کوششهایی برای کلی‌سازی فراتر رود. ما نسبت به چگونگی کنار هم جمع آمدن وجوه این مورد تک، باید حساس باشیم تا سرشت اخلاقی‌اش را مشخص سازیم.

خاص‌گرایان هر دو برهان فوق را که می‌گویند استدلال اخلاقی باید عبارت باشد از توسل به اصول اخلاقی رد می‌کنند. چنانکه در ۳-۶ دیدیم، خاص‌گرایان برداشت ناشناخت‌گرایان را از سازگاری اخلاقی رد می‌کنند. آنان با ناشناخت‌گرایان موافقند که اگر بناست اصطلاحی اخلاقی به نحوی عقل پسند به کار رود، استفاده از آن باید تحت هدایت چگونگی امور باشد. اما چون خاص‌گرایان درکی عمیق‌تر از ناشناخت‌گرایان نسبت به آنچه در جهان هست، دارند، موافقت با این نکته [آنان را به همان] نتیجه‌ای که ناشناخت‌گرایان رسیده‌اند، نمی‌رساند. استفاده آنان از اصطلاحی اخلاقی، سازگار خواهد بود، اگر با آن اصطلاح همیشه به یک

خصوصیت اخلاقی اشاره کنند. آنان ممکن است نسبت به حضور یک خصوصیت اخلاقی، حساسیتی واقعی و سازگار داشته باشند، بی آنکه هیچ الگوی قابل تشخیصی در خصوصیات غیر اخلاقی فاعلها یا افعالی که اصطلاح اخلاقی در مورد آنان به کار می‌رود، وجود داشته باشد.

خاص‌گرایان همچنین آن درک از استدلال را که در برهان دوم هست، رد می‌کنند. در آن تصویر، اینکه وجهی غیر اخلاقی در فعلی، دلیل نادرستی اخلاقی آن هست یا نه، هیچ ربطی به حضور یا غیاب خصوصیات دیگر ندارد. اگر حضور خصوصیتی غیر اخلاقی در فعلی، دلیل نادرستی آن فعل باشد، چون هر خصوصیت دیگری که فعل داشته باشد، ذره‌ای تغییر در دلیل بودن آن خصوصیت ایجاد نمی‌کند، هرگاه فعلی آن خصوصیت را داشته باشد، دلیلی برای نادرست بودنش خواهد بود. خاص‌گرایان این برداشت از دلیل را بیش از اندازه اتمی می‌دانند. فرض این برداشت این است که هر دلیلی از محیطش گسسته است، چنانکه اثر هر یک را بر درستی یا نادرستی فعل در کل، می‌توان به صورت مجزا معلوم کرد. خاص‌گرایان برداشتی کل‌گرا را ترجیح می‌دهند. ما در مورد اثر حضور هر خصوصیتی بدون توجه به اثر خصوصیات دیگر، نمی‌توانیم حکم کنیم: اینکه آیا خصوصیتی خاص به لحاظ اخلاقی مطرح هست یا نه و [اگر هست] از چه جهت، ممکن است به سرشت دقیق خصوصیات دیگر فعل وابسته باشد.

برای مثال: من دختران و پسران خواهران و برادرانم را برای تفریح به سیرک می‌برم. آنها از سیرک لذت می‌برند. کار من درست است. چرا؟ چون موفق شده‌ام کاری کنم که آنها لذت ببرند. چون این واقعیت که فعل من به آنها لذت بخشیده است، دلیل درستی آن در اینجاست، آیا نتیجه می‌شود که هرگاه فعلی [به کسانی] لذت بخشید، حق خواهیم داشت که فکر کنیم درست است؟ نه. مثال بعدی را در نظر بگیرید. دولتی در حال بررسی این است که دوباره اعدام، به حرف درآوردن و مثله کردن در ملأ عام را در مورد تروریستهای قاتل، معمول کند. اگر در گذشته تعداد بسیاری از مردم با دیدن اعدام لذت می‌برده‌اند، آیا این دلیلی برای دوباره

معمول کردنش خواهد بود؟ آیا این واقعیت که مردم از اعدام لذت خواهند برد در اینجا می‌تواند دلیلی برای درست بودنش باشد؟ کاملاً ممکن است که نگرش مقابل انتخاب شود. این واقعیت که ناظران ممکن است لذت آزاردوستانه ببرند، [خود] ممکن است اشکالی برای دوباره معمول کردن آن باشد. اینکه آیا واقعیت لذت بخشی فعلی، دلیلی به نفع یا به ضرر انجام دادن آن است، چیزی نیست که بدون توجه به وجوه دیگر فعل بتواند مشخص گردد. تنها وقتی زمینه‌ای را که لذت در آن رخ خواهد داد، دانستیم، در موضعی قرار می‌گیریم که حکم کنیم.

به طور خلاصه خاص‌گرایان مدعی‌اند که ما از پیش نمی‌توانیم بدانیم که هر خصوصیت غیر اخلاقی خاص، چه تأثیری بر سرشت اخلاقی فعل خواهد گذاشت. ما از پیش نمی‌توانیم بدانیم که اصلاً از نظر اخلاقی [این امر] مطرح خواهد بود یا نه و اگر خواهد بود، حضورش به نفع انجام دادن فعل است یا به ضررش. اثر هر خصوصیتی، به اثر خصوصیات دیگری که در این فعل همراه آن خصوصیتند، وابسته است. پس نتیجه می‌شود که به هیچ وجه نمی‌توان خصوصیتی غیر اخلاقی را از پیش از نظر اخلاقی نامربوط دانست. هر خصوصیتی ممکن است اخلاقاً مطرح باشد. اینکه آیا چنین است یا نه باز به خصوصیات محیط وابسته است.

خاص‌گرایان در مناقشه میان وحدت‌گرایان و کثرت‌گرایان در کجا ایستاده‌اند؟ گاهی این گونه حکایت می‌شود که آن مناقشه میان کسانی است که تنها به وجود یک اصل اخلاقی بنیادین معتقدند و کسانی که معتقدند اصول کثیر غیر قابل تحویل وجود دارد. چنانکه دیدیم، خاص‌گرایان این گونه تقسیم‌بندی را رد می‌کنند. گاهی موضوع بر اساس خصوصیات مطرح اخلاقی ابراز می‌شود؛ آیا تنها یک خصوصیت مطرح اخلاقی وجود دارد، یا بیش از یک خصوصیت؟ خاص‌گرایان در این مناقشه موضعی بسیار کثرت‌گرا اتخاذ می‌کنند، زیرا هیچ خصوصیتی را از پیش نمی‌توان نامربوط دانست، [بدین معنا] که هیچ گاه به درستی یا نادرستی فعلی مربوط نخواهد بود.

برای خاص‌گرا بودن دلایلی وجود دارد که به واقع‌گرایی اخلاقی وابسته نیست. اما روایتی از واقع‌گرایی اخلاقی که من از آن طرفداری می‌کنم، زمینه‌ای را فراهم می‌کند که خاص‌گرایی در آن قابل درک می‌شود. اگر ما نسبت به یک‌ایک خصوصیات اخلاقی موارد خاص بتوانیم حساس شویم، آنگاه به اصول اخلاقی، آن‌گونه که در اینجا فهم می‌شود، برای نشان دادن راه، نیازی نداریم. اگر بتوان نشان داد که هیچ نظام آرمانی [متشکل] از اصول اخلاقی که به نحوی نظام‌مند سامان یافته باشند، از عهده کاری که امید می‌رود انجام دهند، یعنی اینکه به فاعل بگویند در هر مورد خاص چه باید بکنند، نمی‌توانند برآیند، آنگاه پشتوانه‌ای دیگر برای خاص‌گرایی فراهم خواهد آمد.

## ۲-۱۳ تعارض اخلاقی

من در فصل ۱۱ استدلال کردم که تفکر اخلاقی معمول ما کثرت‌گرا به نظر می‌رسد نه وحدت‌گرا. ما در استدلال اخلاقی به ارزشها و اصول اخلاقی گوناگونی متوسل می‌شویم و کوششهای سودگرا برای نشان دادن اینکه تنها یک ارزش نهایی یا یک اصل اخلاقی اساسی وجود دارد، قانع‌کننده نبوده‌اند. مشکل واضحی که در برابر نظام کثرت‌گرا قرار دارد، مسأله تعارض اخلاقی است. آنجا که کثرتی از اصول اخلاقی وجود دارد، امکان دارد که در وضعیتی خاص، بیش از یک اصل به کار رود و پاسخهای متعارضی به این سؤال داده شود: کدام فعل درست است؟

در مثال مشهور سارتر، مردی جوان در فرانسه اشغال شده در جنگ جهانی دوم میان اینکه به مادر بیوه و بیمار خویش وفادار بماند یا به کشورش، مردد مانده بود. او احساس می‌کرد که باید در خانه بماند و از مادرش مراقبت کند اما همچنین معتقد بود که باید به ارتش آزاد فرانسه ملحق شود. ویژگی چنین تعارضات دردناکی که شخص با آنها روبه‌رو می‌شود این است که او خودش را دارای دو تکلیف می‌بیند که در این مورد خاص با هم معارضند، بنابراین او نمی‌تواند هر دو را محترم بدارد. مسأله‌ای که برای نظریه اخلاقی کثرت‌گرا وجود دارد این است که روشی برای حل این گونه تعارضات بیابد.

مسئله حل تعارضات اخلاقی یقیناً برای نظریه کثرت‌گرا مشکل است، اما این مسئله فی‌نفسه ایرادی به کثرت‌گرایی نیست. در حقیقت ما چون واقعاً تعارضات اخلاقی را تجربه می‌کنیم، این نقطه قوت کثرت‌گرایی است که برای آنها جایی می‌گذارد. دقیقاً به همین دلیل یک وحدت‌گرای باریک بین هم آنها را منتفی نخواهد دانست، زیرا قبول خواهد کرد که کثرتی از اصول اخلاقی فرعی می‌تواند وجود داشته باشد که با یکدیگر معارض باشند. این برای وحدت‌گرایی یک نقطه قوت است که روشی روشن برای حل چنین مجادلاتی ارائه می‌دهد؛ زیرا یک اصل اساسی وجود دارد که تمام اصول دیگر از آن مشتق می‌شوند، در چنین مواردی به آن اصل باید متوسل شد. نقطه ضعف وحدت‌گرایی هم این است که اضطرابی را که غالباً در اثر چنین تعارضاتی پدید می‌آید، نمی‌تواند تبیین کند. اگر اصول متعارض صرفاً اصول ثانوی هستند، آنگاه معلوم نیست چرا فاعل باید میان آن دو مردد بماند. او چنین تعارضاتی را باید صرفاً نشانه این بداند که اصول ثانوی، که بر ساختنشان برایش مفید بوده، همیشه نمی‌توانند حکم قطعی صادر کنند بنابراین او باید به اصل اساسی‌اش بازگردد. تعارضات برای او حتی ناراحت‌کننده هم نیستند چه رسد به اینکه اضطراب‌آور باشند.

اما کثرت‌گرایان برای توضیح آن اضطراب باید در موضع بهتری باشند. فاعل دو تکلیف متمایز دارد، هر یک از آنها مقتضای خودش را دارد و شاید هر یک حکایت از ارزشی متمایز کند که از او خواسته می‌شود پروایش را داشته باشد. او با انتخاب میان آنها بناچار یکی از مقتضیات را نمی‌تواند محترم دارد و این است که آن انتخاب را دردناک می‌سازد.

تأکید بر مشکل بودن چنین انتخابهایی در نگرش کثرت‌گرا، به کار تأکید بر مسئله‌ای می‌آید که با آن آغاز کردیم: چگونه این تعارضات باید حل شوند؟ به نحوی خاص‌تر، چنین راه حلی چه شکلی خواهد داشت؟ اگر در یک مورد خاص دو تکلیف مستقل از هم وجود داشته باشد، آنگاه برای رفع تعارض، یکی از آنها باید فدا شود. اما اگر هر دو در این وضعیت واقعاً کاربرد دارند، چگونه می‌توان یکی از آنها را فدا کرد؟

یک راه این است که بکوشیم به اصول اخلاقی خود اولویت دهیم. در هر تعارضی، اصلی که در فهرست اولویتها بالاتر قرار دارد همیشه بر اصل پایین تر مقدم خواهد بود. این روش تصمیم‌گیری روشنی برای مقابله با هر تعارضی است؛ یک اصلی که اعمال شد همیشه در رتبه‌بندی یا رتبه‌بندیها از اصول دیگر بالاتر قرار می‌گیرد. دو اشکال به چنین ساختاری وارد است. اول، آن معنای تعارض اخلاقی را که در مورد محل نظر، هر دو اصل اعمال می‌شوند، از دست داده‌ایم. زیرا اصل فروتر در این مورد اصلاً اعمال نمی‌شود، اصل فراتر بر آن غلبه کرده است. مثالی نظامی کمک می‌کند این را بفهمیم. اگر یک سروان و یک سرهنگ فرمانهایی متعارض به یک سرباز بدهند، آنگاه فرمان سرهنگ مقدم است. در چنین وضعیتی سخنان سروان [به منزله] فرمان نبوده، سرباز مکلف نیست از آن اطاعت کند. درست است که اگر سرهنگ فرمانی معارض نداده بود، سخن سروان فرمان بود، اما این واقعیت باعث نمی‌شود که در این مورد فرمان به حساب آید. به همین قیاس تکالیف فروتر به هنگام تعارض با تکالیف فراتر تکلیف نیستند. اگر تکلیف فراتری وجود نداشت تکلیف [فروتر] تکلیف بود، اما این چیزی نیست که ما به دنبالش هستیم. در این نظام در هر وضعیت تنها یک تکلیف وجود دارد - هر کدام که فراتر باشد. بنابراین هیچ‌گاه تعارض واقعی نمی‌تواند میان اصول اتفاق افتد.

دوم، این فرضی کاملاً نامعقول است که اصول اخلاقی ما می‌توانند ترتیبی غیر قابل تغییر بیابند. لازم نیست که تکلیف من نسبت به کشورم، همیشه بر تکلیف من نسبت به خانواده‌ام مقدم باشد یا به عکس. این فرض که همه چیز به شرایط مورد خاص وابسته است بسیار معقولتر است. این سؤال که کدام یک از این دو اصل مهمتر از دیگری است، هیچ پاسخ کلی ندارد.

شکل دیگری که کمی معقولتر است و کانت و دیگران هم از آن طرفداری کرده‌اند، اصول را به دو دسته تقسیم می‌کند، اصولی که می‌توانند اصول دیگر را ساقط کنند و اصولی که نمی‌توانند. برخی اصول مانند این اصل که گرفتن جان انسان بی‌گناه ممنوع است، چنان مهم دانسته می‌شوند که هیچ اصل دیگری

نمی‌تواند آنها را ساقط کند. چنین افعالی هیچ‌گاه نباید تحقق یابند، اصولی که آنها را منع می‌کنند مطلقند. چنین نظام‌هایی می‌توانند قبول کنند که بیش از یک اصل مطلق وجود دارد، به شرطی که تعارض دو اصل مطلق ممکن نباشد. اینکه آیا این شرط سخت را می‌توان برآورد، محل تردید است. به هر حال چنین نظام‌هایی امکان تعارض اصول اخلاقی غیر مطلق را قبول خواهند کرد و بنابراین برای مقابله با این نوع تعارضات به توضیح دیگری نیاز خواهند داشت که نظامشان را تکمیل کند.

راه حل دیگر، وجود تعارضات اخلاقی را دلیل بر این می‌گیرد که اصول اخلاقی ما به قدر کافی خاص نیستند و به جزئیات بیشتری نیازمندند. فرض کنید من با مجموعه‌ای از اصول ساده بار آمده‌ام، اصولی مانند اینکه دروغ نباید بگویم و باید با مردم با ادب برخورد کنم. روز آشفته شدن فرا می‌رسد و خانم همسایه از من می‌پرسد که آیا کلاه جدید و حشتناکش را می‌پسندم. اصول من در اینجا به دادم نمی‌رسند. اصل مؤدب بودن اقتضا می‌کند که دروغ بگویم؛ قاعده منع دروغ‌گویی، مجبورم می‌کند که بی‌ادب باشم. بر اساس این نگرش نمی‌تواند درست باشد که هر دو اصل به قدر کافی به سخن آورده شده‌اند، زیرا در این مورد نتوانسته‌اند به من پاسخ روشنی بدهند. یکی از این دو باید پیچیده شوند تا پاسخ خاصی به دست دهند. یکی از این دو اصل باید استثنا یابند؛ من با تصمیم‌گیری درباره اینکه در این مورد چه باید بکنم، در اصل تصمیم می‌گیرم که کدام اصل را با استثناپذیر کردن اصلاح کنم. یا اصل من در مورد دروغ‌گویی چنین خواهد شد: «دروغ مگو، مگر برای پرهیز از شرمنده کردن دیگران»؛ یا قاعده‌ام در مورد با ادب بودن چنین خواهد شد: «مؤدب باش، مگر اینکه چنین کاری مستلزم دروغ‌گویی به دیگران باشد».

این تبیین دو اشکال دارد که از نظر ساختار شبیه اشکالات قبلی است. اولین اشکال این است که این تبیین پیش از آنکه توضیح دهد چگونه ممکن است تعارضات رفع شوند، نشان می‌دهد که در وهله اول هرگز تعارضی وجود نداشته است، تنها به نظر می‌رسید که تعارض وجود دارد، زیرا اصل مورد نظر به قدر کافی تخصیص نیافته بوده است. دوم، تصویر این تبیین از اصل کاملاً بسط یافته، معقول و

عملی نیست. همچنانکه فاعل زندگی می‌کند و با شرایط گوناگون بیشتری مواجه می‌شود، اصول ساده اولیه‌اش را باید پیچیده کند تا آنجا که آنها را طولانی، مغلق و غیر قابل اداره سازد. اگر فاعل حاضر است بپذیرد که مثلاً دروغگویی در برخی از موارد مجاز است، آنگاه احتمالاً به این بسنده نخواهد کرد که تنها برای پرهیز از بی‌ادبی می‌تواند دروغ بگوید. اما آیا دقیقاً چند مورد خاص وجود دارد که می‌تواند دروغگویی را در آن موارد صحیح بداند؟ هر قاعده‌ای که به قدر کافی مفصل باشد تا بتواند به نوعی هدایت کند، بیش از آن مفصل خواهد بود که مفید باشد.

### اصول اخلاقی و وظایف ظاهری

تا به اینجا دو برداشت را ملاحظه کردیم که چگونه نظریه‌ای که برای کثرتی از اصول اخلاقی جایی فراهم می‌آورد، چگونه می‌تواند در برابر مسأله تعارض اخلاقی بسط یابد. هر دو نظریه به این درک از اصول اخلاقی وفادار می‌مانند که مجموعه‌ای از قواعدند که در هر مورد حکمی قطعی می‌دهند. اما هر دو نظریه کاملاً نامعقول بودند و نتوانستند تصویری قانع‌کننده از سرشت تعارض اخلاقی ارائه کنند. برداشت سوم که آن را مدیون راس هستیم این اشکالات را ندارد اما در فهمی که ارائه می‌کند، مجموعه اصول اخلاقی صحیح، در موارد تعارض اخلاقی نمی‌توانند پاسخ قطعی بدهند.

راس (۱۹۳۰، فصل دوم) بین وظایف ظاهری و وظایف حقیقی یا واقعی تمیز می‌نهد. فاعل وظیفه ظاهری دارد x را در وضعیت خاصی انجام دهد یا ترک کند، به شرط آنکه اصل اخلاقی که x را امر یا نهی می‌کند، در آن وضعیت اعمال شود. بنابراین من وظیفه ظاهری دارم که به همسایه‌ام نگویم که کلاهش را می‌پسندم، چون بدین ترتیب دروغ گفته‌ام و اصلی اخلاقی بر ضد دروغگویی وجود دارد. آنجا که بیش از یک اصل اخلاقی اعمال شود، آنگاه بیش از یک وظیفه ظاهری خواهم داشت و در موارد تعارض اخلاقی نخواهم توانست تمام وظایف ظاهریم را یکجا انجام دهم. در مثال خودمان، من وظیفه ظاهری دارم که در برابر همسایه‌ام بی‌نزاکت نباشم و ناگزیر یکی از این دو وظیفه ظاهری را نقض خواهم کرد.

اگر در وضعیتی باشم که آنجا تنها یک اصل اخلاقی حاکم است، آنگاه وظیفه واقعیم را - فعلی که در آن مورد خاص درست است - همان اصل مشخص می‌کند. به تعبیر دیگر، آنجا که من تنها یک وظیفه ظاهری دارم، آن وظیفه ظاهری، وظیفه واقعیم هم خواهد بود. در مواردی که وظایف ظاهری متعارض داشته باشم، آنگاه هیچ مجموعه قاعده‌ای نیست که با آنها وظیفه واقعیم را مشخص سازم. من در هر یک از این موارد، آن وضعیت خاص را باید واری و مشخص کنم که کدام وظیفه ظاهری در این اوضاع قویتر یا مهمتر است. تصمیم‌گیری درباره اینکه در تعارضی اخلاقی چه باید کرد موضوع قضاوتی است که نمی‌توان برای آن حکم کلی داد. من به هنگام سردرگمی در مورد پاسخ به پرسش همسایه‌ام باید اهمیت وظیفه ظاهری دروغ‌نگفتن را با اهمیت وظیفه ظاهری بی‌ادب نبودن مقایسه کنم. من بر خلاف اولین تبیین، نمی‌کوشم که این سؤال را یک بار برای همیشه پاسخ دهم؛ من تنها می‌کوشم مشخص سازم که تنها در این اوضاع کدام یک مقدم است. همچنین بر خلاف تبیین دوم، قاعده‌ای در مورد استثنای مجاز آن اصل وضع نمی‌کنم؛ زیرا درباره هر مورد جدید باید بر اساس واقعیات خاص مربوط به آن قضاوت شود. تسلط من بر مجموعه اصول اخلاقی، به من در مورد وجود تعارضی اخلاقی در مواردی نظیر کلاه همسایه‌ام هشدار می‌دهند، اما این نهایت کاری است که از آن مجموعه برمی‌آید. توسل به اصول اخلاقی نمی‌تواند کمکی به حل آن تعارض بکند - در اینجا من به خودم وابسته‌ام.

نظریه راس همچنین به این فکر که فاعل به هنگام تعارض اخلاقی، واقعاً دو تکلیف دارد که به هر دو نمی‌تواند عمل کند، معنای محصلی می‌دهد. زیرا فاعل، هر دو تکلیف ظاهری را دارد. هر چند او تنها به یکی از آنها می‌تواند عمل کند، از تکلیف بودن دیگری چیزی کاسته نمی‌شود. فاعل ممکن است واقعاً متأسف شود که مجبور است یکی از آنها را نقض کند، هر چند می‌داند تصمیمش درست است. معنای احساس بقای تکلیف مغلوب را حتی پس از اینکه فاعل تصمیم می‌گیرد که وظیفه واقعیش چیز دیگری است، می‌توان به شکل ملموستری بیان

کرد. فرض کنید من به تکلیفی که به دوستم دارم، به دلیل وجود تکلیف مهمتری نمی‌توانم عمل کنم. من به او قول داده‌ام که مثلاً او را از خانه‌اش سوار کنم و به سینما ببرم. مطلع می‌شوم که پدرم بشدت مریض شده و برای آنکه پیش او باشم باید به خانه پدرم بروم. به نظر می‌رسد واضح است که تکلیفم در برابر پدرم، در این وضعیت، از تکلیفم در برابر دوستم مهمتر است. اما من همچنان نسبت به دوستم تکلیف دارم و لغو نشده است. اما با رفتن به خانه پدرم، عمل کردن به تکلیف اولم که بردن دوستم به سینما بود، ناممکن می‌شود. بنابراین به کدام معنا اینکه تکلیفم لغو نشده می‌تواند درست باشد، چون به آن نمی‌توانم عمل کنم؟ پاسخ این است که من هنوز نسبت به دوستم تکلیف دارم، اما سرشت آن تکلیف عوض شده است. من الان باید بکوشم که هر چه زودتر با دوستم ارتباط برقرار کنم و به او بگویم که نمی‌توانم به وعده‌ام وفا کنم یا اگر موفق به برقراری ارتباط نشدم، هر چه زودتر از او عذرخواهی کنم. همچنین ممکن است لازم باشد که به نحوی دیگر جبران مافات کنم، شاید با بیرون بردنش در زمانی دیگر. چنان است که گویی تکلیف اولم که ناگزیر به آن عمل نکردم، از بین نمی‌رود بلکه به تکلیف جبران کافی مبدل می‌شود. ممکن است جبران کامل یا دست کم جبران کافی در برخی موارد میسر نباشد. این تصور که فاعل هر چه انجام دهد، هیچ‌گاه نمی‌تواند به برخی از تکالیفش عمل کند، اضطرابی را تبیین می‌کند که به دنبال انتخابهایی نظیر انتخاب مرد جوان سارتر پدید می‌آید. پس از انتخاب، چون تکلیف مغلوب صرفاً لغو نمی‌شود، کاملاً شایسته است که فاعل متأسف باشد. اما کماکان ممکن است در این باره متعجب باشیم. اگر او کار درست را انجام داده و باز هم کار درست را انجام خواهد داد چگونه تأسف برای انتخابش می‌تواند عقلایی باشد؟ البته تأسف او از انجام دادن کار درست نیست (در این صورت احساس مذکور نامعقول می‌بود) بلکه از ناتوانی در عمل به تکلیفی واقعی است. او نباید احساس پشیمانی بکند، زیرا در آن وضعیت بهترین کار را انجام داده است؛ اما احساس تأسف می‌کند، زیرا به آن تکلیف خاص عمل نکرده است. بر اساس هر دو برداشت پیشین از تعارض اخلاقی، چنین تأسفی معنای محصلی نداشت، زیرا این دو برای این فکر که تکلیف

عمل نشده همچنان به قوت خود باقی است، جایی نمی‌گذارند. البته وحدت‌گرایان نباید چنین تأسفی را عقل‌پسند بدانند. اگر تنها یک اصل اخلاقی اساسی وجود داشته باشد، آنگاه اگر من مطابق آن عمل کنم، ممکن نیست هیچ تکلیف عمل ناشده‌ای باقی بماند.

### اهمیت تکالیف

دیدیم که راس معتقد بود به هنگام تعارض تکالیف، هیچ قاعده‌ای وجود ندارد که به ما بگوید کدام تکلیف مهمتر است. کوشش برای مدون ساختن چنین احکامی تنها نشان دهنده این باور است که روشی برای محاسبه وجود دارد که با آن می‌توان اهمیت تکالیف رقیب را دقیقاً سنجید - اما این بویژه چیزی است که راس و خاص‌گرایان انکار می‌کنند - چنین احکامی به قضاوت نیاز دارند و قضاوت تنها برای کسی ممکن است که نسبت به مطالب درگیر، بصیرتی واقعی دارد؛ با استفاده از یک روش تصمیم‌گیری، [قدرت] قضاوت مذکور فراچنگ کسی نمی‌آید که هیچ درکی از مطالب مطرح ندارد. اما این همان چیزی است که به نظر می‌رسد تبیین ابتدایی از اصول اخلاقی آن را ارائه می‌دهد - مجموعه‌ای از قواعد که هر کسی با هر مقدار از حساسیت یا تجربه، برای کشف پاسخ صحیح می‌تواند آن قواعد را اعمال کند.

بعلاوه این فرضی نابخردانه است که در هر مورد خاص، این سؤال که کدام یک از دو تکلیف مهمترند، پاسخی مشخص خواهد داشت. ممکن است مواردی وجود داشته باشد که قضاوت کردن ممکن نباشد. این نباید به این معنا گرفته شود که در چنین مواردی هر دو تکلیف دقیقاً اهمیتی یکسان دارند. همچنین نباید فرض شود که حتماً در نظر پاسخی وجود دارد، اما رسیدن به آن در عمل دشوار است. بدین ترتیب به مدل محاسبه‌گری بازگشته‌ایم. معنای آن این است که ممکن است پاسخ صحیحی وجود نداشته باشد یا شاید بهتر باشد بگوییم پاسخ صحیح این است: پاسخی وجود ندارد. اما این بدان معنا نیست که هر چه بکنید، فرقی ندارد. پی بردن به آن ممکن است اضطراب لزوم انتخاب را بیفزاید نه اینکه بکاهد.

باید از یک سوء تفاهم جلوگیری کرد. ما نباید فرض کنیم که واقع‌گرایان با پذیرش وجود مواردی که این سؤال «کدام تکلیف قویتر است؟»، پاسخ صحیحی ندارد، پذیرفته‌اند که دست کم [درباره] برخی مسائل اخلاقی حقیقت موضوعیت ندارد. کثرت‌گرایان با گفتن اینکه مواردی هستند که در آن موارد سؤال، پاسخ صحیحی ندارد، نمی‌گویند که هر پاسخی به آن سؤال صحیح است. آنان مدعی‌اند که سخن صادق این است که معنا ندارد گفته شود که یکی از دو تکلیف مهمتر است. در این مورد خاص، سؤال مذکور را نمی‌توان پاسخ داد. اینکه آیا معنا دارد گفته شود که سؤالی خاص پاسخ دارد، خودش سؤالی است که به قضاوت نیاز دارد و امکان اشتباه در این قضاوت وجود دارد.

### ۱۳-۳ خاص‌گرایی و وظایف ظاهری

درک راس از سرشت اصول اخلاقی، تنها درکی است که برداشتی قانع‌کننده از تعارض اخلاقی ارائه می‌دهد. درک راس در این موارد با آنچه خاص‌گرایان دوست دارند از آن دفاع کنند، بخوبی وفق می‌دهد. او تأکید می‌کند که تنها راه رسیدن به تصمیم در چنین مواردی این است که به وجوه یکایک موارد بنگریم تا قضاوت کنیم کدام وظیفه ظاهری در آن وضعیت و فقط در آن وضعیت مهمتر است. او انکار می‌کند که تعارضات اخلاقی را با یک روش تصمیم‌گیری مکانیکی که هرکسی بتواند آن را اعمال کند، چه نسبت به مسائل اخلاقی بصیرت داشته باشد چه نداشته باشد، بتوان حل کرد. چنین تصمیم‌هایی نیازمند قضاوت و حساسیتند.

البته آنچه راس ارائه می‌دهد خاص‌گرایی نیست، زیرا در آن اصول اخلاقی نقشی واقعی ایفا می‌کنند. اول، ما برای آنکه نشان دهیم تعارضی اخلاقی وجود دارد که بناست رفع شود و برای مشخص کردن اینکه چه وجوهی برای حل آن مطرحند، به اصول متوسل می‌شویم. دوم، در مواردی که تنها یک اصل بر آن وضعیت حاکم است، در آن مورد توسل به آن اصل پایان کار است. من این اصول را چگونه کشف می‌کنم؟

به نظر راس (۱۹۳۹، ص ۱۷۰-۱۷۳) ما از موارد خاص شروع می‌کنیم. ما درمی‌یابیم که مثلاً این فعل نادرست است و اینکه شاید نادرستی‌اش به دلیل وجهی خاص باشد - یعنی مثلاً نمونه‌ای از دروغ‌گویی است. ما از رهگذر موارد خاص از این نوع، قادر می‌شویم که حقیقت کلی را فراچنگ آوریم، یعنی دروغ‌گویی چیزی است که می‌توانیم آن را ویژگی نادرست ساز<sup>۱</sup> بخوانیم. چنانکه پیشتر دیدیم، این بدان معنا نیست که هر فعلی مستلزم دروغ‌گویی باشد واقعاً بد است، زیرا ممکن است ویژگیهای دیگری داشته باشد که درست ساز<sup>۲</sup> بوده، در این مورد از ویژگی نادرست ساز مهمتر باشند. دروغ‌گویی از آن جهت ویژگی نادرست ساز است که واقعیت دروغ بودن چیزی، همیشه دلیلی علیه انجام دادنش است. این واقعیت که فعلی متضمن دروغ‌گویی است، هیچ‌گاه نمی‌تواند به لحاظ اخلاقی ویژگی خنثایی تلقی شود، چه رسد به اینکه دلیلی به نفع انجام دادن آن باشد.

خاص‌گرایان این امر را که ما می‌توانیم موارد خاص را تعمیم دهیم انکار می‌کنند. ما از پیش نمی‌توانیم بدانیم که یک ویژگی غیر اخلاقی باید در تمام موارد و همیشه هم به یک نحو مطرح باشد. خاص‌گرایان می‌توانند از عناد راس نسبت به رویکرد محاسبه‌گرانه به حل تعارضات اخلاقی، درس بگیرند، اما کلی‌گرایی او، آنها را متقاعد نمی‌سازد.

تمیز سه موضع متفاوت در اینجا حائز اهمیت است. اول، این نگرش راس است که اگر یک ویژگی در یک جا مهم باشد، در همه جا باید مهم باشد. دوم، این نگرش ضعیفتر است که دست کم برخی از ویژگیها باید وجود داشته باشند که همیشه مهمند، حتی اگر ویژگیهایی هم باشند که تنها گاهی مهمند. خاص‌گرایان این دو موضع را رد می‌کنند. سوم، این نگرش بسیار ضعیفتر است که ممکن است ویژگیهایی باشند که واقعاً همیشه به نحوی از انحاء مهمند. خاص‌گرایان لازم نمی‌بینند که با این موضع درافتند.

1. wrong-making      2. right-making

## ۴-۱۳ اصول اخلاقی در زندگی روزمره

من در ابتدای این فصل گفتم که شک‌گرایی نسبت به سودمندی اصول اخلاقی نه تنها تضعیف‌کننده نوعی خاص از نظریه اخلاقی است، بلکه به نظر می‌رسد که با تفکر اخلاقی معمول هم نمی‌خواند. چون معلوم شد که آن شک‌گرایی تقریباً کاملاً موجه است، به نظر می‌رسد که خاص‌گرایان باید تبیینی ارائه دهند. آنها لازم است نشان دهند که نظریه‌شان بی‌جهت تفکر اخلاقی معمول ما را معوج نمی‌سازد.

اما معلوم شد که شک‌گرایی خاص‌گرایان در مورد هیچ چیزی که بتوان آن را اصل اخلاقی خواند، نیست، بلکه تنها در مورد چیزی است که می‌توان آن را درک فهرستی از چیستی اصل اخلاقی خواند. اما ممکن است انواعی از اصول اخلاقی باشند که خاص‌گرایان اشکالی در آنها نبینند. اگر معلوم شود که مردم به این نوع اصول در زندگی روزمره متوسل می‌شوند، آنگاه خاص‌گرایی می‌تواند آنها را بپذیرد.

به نظر من بسیار مشکل می‌توان مشخص کرد که دقیقاً کدام اصول در جامعه ما پذیرشی گسترده دارند، زیرا بیش از آنکه درباره نقش اصول اخلاقی به اندیشه پرداخته باشند، درباره آنها سخن گفته‌اند. برخی از کلمات قصار که مردم آنها را قبول دارند و گاهی هم مبنایشان کتاب مقدس است، مضمونی بسیار کلی دارند و برای اعمالشان به تفسیر و حساسیت اخلاقی نیاز است: «به پدر و مادرت احترام بگذار»؛ «همسایه‌ات را مانند خودت دوست بدار»؛ «با خودت صادق باش». به نظر می‌رسد هدف از این سخنان نشان دادن حوزه‌های کلی اخلاق است و بر خود ماست که دریابیم آیا در موارد خاص کاربرد دارند یا نه و اگر دارند چگونه.

ما برای آنکه بدانیم مثلاً فعل کودکی واقعاً احترام به والدینش بوده یا نه، لازم است به تمام جزئیات آن مورد نظر افکنیم. مورد اسکیموها را در نظر بگیرید که می‌گویند آنها در گذشته افرادی را که از فرط پیری نمی‌توانستند شکار کنند یا به طرق دیگر به رفاه قبیله کمک کنند، در برف و یخ رها می‌کردند تا بمیرند. در نگاه

اول چنین فعلی بیش از حد خشونت‌آمیز و سنگدلانه به نظر می‌رسد. اما آگاهی بیشتر به موضوع ممکن است برداشت اول را کاملاً برعکس سازد. وقتی این کار عرف بود، مرگ راحت<sup>۱</sup> برای بقای کل قبیله لازم بود. این را همه از جمله خود والدین پیر به رسمیت می‌شناختند و قبول داشتند. خود والدین سلسله وقایعی را آغاز می‌کردند که به مرگشان منتهی می‌شد. من شنیده‌ام که پدر به پسرش می‌گفته که دوست دارد با او به آخرین شکار برود؛ آنها با هم می‌رفتند، خوکی آبی را شکار می‌کردند و می‌خوردند. پس از آن چندی با هم سخن می‌گفتند و وداع می‌کردند، پدر به پسرش می‌گفت که برود خانه و خودش روی یخ دراز می‌کشد و منتظر مرگ می‌شد. به نظر می‌رسد که نقش پسر در این آیین، نمونه‌ای از احترام گذاردن به والدین باشد. خاص‌گرایان توسل به این گونه اصول را بی‌اشکال می‌یابند. برای اینکه ببینیم آیا [این اصول] بدرستی اعمال شده‌اند یا نه، مجبوریم به کل جزئیات زنده هر مورد نظر افکنیم. همچنین توسل به چنین اصولی قاطع نیست. زیرا هر اصل تنها به یک حوزه از دلمشغولی اخلاق می‌پردازد؛ حوزه‌های دیگری هم وجود دارند.

می‌گویند نیاز به اصول اخلاقی دقیق در آموزش کودکان، به روشنترین وجه دیده می‌شود. حتی این گفته هم تردیدآمیز است. نقش اصول اخلاقی در تربیت شایسته کودکان به آسانی قابل اغراق است. درسهای اخلاقی معمولاً با وارد کردن فهرست اصول به ذهن کودک فراگرفته نمی‌شوند، بلکه وقتی کودک کاری می‌کند یا شاهد فعلی است، والدین توجه کودک را به وجوه مهم اخلاقی آن فعل خاص جلب می‌کنند. اما فرض کنید بپذیریم که ما اصول اخلاقی ساده نظیر «دزدی مکن» را به کودکان یاد می‌دهیم و غالباً تظاهر می‌کنیم که آنها بی‌استثنا هستند. آیا این قول خاص‌گرایان را تضعیف می‌کند؟ نه، حتی اندکی هم تضعیف نمی‌کند. غالباً لازم می‌آید که به دلایل عاقبت‌اندیشانه و دلایل اخلاقی، قواعدی فراگیر را که به نفع کودکان است صادر کنیم - «هیچ‌گاه با غریبه‌ها حرف نزن». از این نتیجه نمی‌شود که وقتی آنها بزرگ شدند، نمی‌توانند قیود دست و پاگیر اصول اخلاقی را کنار گذارند و

1. euthanasia

یاد بگیرند که راه خویش را بیابند.

اما ممکن است اشکال شود که اگر آنها بهتر است سرانجام اصول اخلاقی را رها سازند، چرا از ابتدا آن اصول را به آنان بیاموزیم؟ زیرا در آن زمان مفیدند. وقتی مردم نوشتن مقاله را می آموزند، قواعد ابتدایی شیوه نگارش به آنها آموخته می شود. سپس آنها درمی یابند که هیچ شیوه نگارشی وجود ندارد که هیچ نویسنده ای تا حد قابل ملاحظه ای آن را رعایت نکرده باشد. آنها بدون فراگیری نوعی خط مشی در شیوه نگارش - قواعدی که در بیشتر موارد قابل قبولند - نمی توانستند آغاز به کار کنند. آنها همچنانکه نثرشان قوی می شود بتدریج از آن قواعد دست می کشند. در انتها اگر آنها دور افکنده نشوند، مانع نثر خوب خواهند شد. و قضیه اصول اخلاقی هم به همین قرار است.

این نحوه تفکر ممکن است مشکلی را القا کند که سودگرایان با چیزی شبیه به آن روبه رو بودند. آیا خاص گرایی آموزه خطرناکی نیست که نباید به طور وسیع پخش شود؟ آنگاه که مردم اتکا به هر نوع اصلی را کنار گذارند و در هر مورد بر اساس واقعیات آن مورد قضاوت کنند، آیا در این صورت احتمال انجام دادن کارهای بدتر از زمانی که آنها به چند اصل محدود نسبتاً روشن وفادار بمانند، افزایش نمی یابد؟ اما منظور از «کارهای بدتر» در اینجا چیست؟ در سودگرایی معیاری روشن وجود دارد که با آن می توانیم قضاوت کنیم آیا اگر مردم بر اساس مجموعه ای از اصول خاص زندگی کنند، بهتر عمل می کنند یا بدتر، یعنی این ملاک که نظامهای مختلف قواعد اخلاقی به چه میزان خوشبختی تولید می کنند. اما خاص گرایان فکر نمی کنند که خوشبختی تنها ارزش باشد. اگر مردم خاص گرایی را اختیار کنند، نه طرفداری از اصول اخلاقی نسبتاً مبهم خود را، ممکن است به لحاظ اخلاقی بیشتر اشتباه کنند. حتی اگر این سخن صادق باشد و حتی اگر مجموع خوشبختی انسانها با پذیرش خاص گرایی تا حدی کم شود، به هیچ وجه معلوم نیست که آن ملاحظات فی نفسه مخفی کردن خاص گرایی را موجه سازند. به عکس دلایل عالی بسیاری بر اساس آنچه ارزشمند می دانیم نظیر صراحت و صداقت وجود دارند که چرا مردمی که به یک آموزه اخلاقی معتقدند، نسبت به آن باید صریح باشند.

در برابر مخاطرات این آموزه باید منافعش را قرار داد. اتکای زیاد به اصول، رذایلی و خیم نظیر انعطاف‌ناپذیری و جمود را تشویق می‌کند. اگر ما بر اساس فایده یا ضرر یک نظام اخلاقی برای جامعه بخواهیم در مورد آن نظام قضاوت کنیم، آنگاه مردمی که «طرفدار اصول خود» بوده‌اند، بدبختی اخلاقی بیشتری را باعث شده‌اند تا آنها که به الزامات هر مورد خاص حساس بوده‌اند، تا جامعه‌ای متشکل از خاص‌گرایان اخلاقی.

### ۱۳-۵ متخصصان اخلاق و معلمان اخلاق

تقاضا برای متخصصان اخلاق رو به فزونی است. از آنها خواسته می‌شود که در کمیسیونهای تحقیق دولت، کمیته‌های اخلاق بیمارستانها و مانند آن شرکت کنند. همچنین این احساس وجود دارد که صاحبان هر حرفه‌ای باید نظریه پرداز اخلاقی غیر متخصص برای خودش باشد؛ واحدهای تعلیمی هیچ حرفه‌ای بدون واحد اخلاق عملی و نظریه اخلاق کامل نیست. از آنجا که یک گروه از کسانی که از این تقاضا از نظر مالی سود می‌برند فیلسوفان اخلاق حرفه‌ای هستند، اینکه یکی از آنها سودمندی چنین اشتغالی را مورد تردید قرار دهد، شاید ناشی از بخل وی باشد و از عاقبت اندیشی به دور است. به هر حال خاص‌گرایان در مورد شایستگی فیلسوفان اخلاق، به لحاظ تعلیم حرفه‌ای خویش، برای این گونه سمتهای جدید باید تردید داشته باشند. البته آنان کمکهای بسیاری می‌توانند بکنند. هر واحدی که وکلا و پزشکان را به تأمل درباره اخلاقیات حرفه‌شان وادارد باید باعث خشنودی شود. درآمدی به مسائل عمده نظریه‌های اخلاقی، هم به کارگشودن پیچیدگیهای بسیاری از مسائل اخلاقی می‌آید، هم به کار کمک به مردم که روشنتر بیندیشند. حضور فردی تحصیل کرده در کمیته‌های اخلاق، که برای تفکر عقلانی درباره مسائل اخلاقی زمانی را صرف کرده، معمولاً مفید خواهد بود. اما آیا اینکه دیگران فیلسوفان اخلاق را به لحاظ تعلیم خاصشان، متخصص اخلاق بدانند و حتی خودشان چنین تصویری از خودشان داشته باشند، مخاطره‌آمیز نیست؟ اما بر اساس

نگرش خاص‌گرا، هیچ دلیلی وجود ندارد که شخصی که وقتش را به تأمل فلسفی دربارهٔ مسائل اخلاقی می‌گذرانند، به حقیقت اخلاقی حساسیتی ویژه داشته باشد. در واقع دلایل متعددی وجود دارد که چرا مخصوصاً آنان برای پند اخلاقی دادن شایسته نیستند. درست همان طور که تنها آن کس برای قضاوت در امور زیبایی شناختی واجد صلاحیت است که تجربه‌ای گسترده در انواع مختلف هنر داشته و واجد نوع درست حساسیت برای واکنش مناسب نسبت به آنها باشد، قضاوت درست در مسائل اخلاقی هم به تجربه‌ای گسترده در زندگی و داشتن میزانی مناسب از پاسخهای عاطفی نیازمند است. زندگی دانشگاهی نه کسانی را که واجد این شرایطند، جذب می‌کند و نه [حتی] زمانی که وارد این حرفه شدند آنها را تشویق می‌کند تا آن شرایط را بیابند.

اما از دیدگاه خاص‌گرایان، عیب اصلی از خود سرشت تعلیم حرفه‌ای فیلسوف اخلاق ریشه می‌گیرد. آنچه فیلسوفان ارائه می‌کنند، تخصص در فلسفه اخلاق عملی است، یعنی بررسی مسائل اخلاقی موضعی نظیر سقط جنین یا مرگ راحت. هر دعوی در مورد اینکه ممکن است آنان برای دانستن آنچه در این امور موضعی درست است، خود در موضع خوبی قرار داشته باشند، به این وابسته است که نظریه‌ای اخلاقی معتبر دانسته شود، یعنی مجموعه‌ای عقلانی و قابل قبول از اصول اخلاقی وجود داشته باشد که بتواند ما را در مسائل خاص فلسفه اخلاق عملی هدایت کند. خاص‌گرایی در اصل مدعی است که چیزی به عنوان نظریه اخلاقی بدین معنا و در نتیجه چیزی به عنوان فلسفه اخلاق عملی وجود ندارد. تا به آن حد که آموزش فلسفه اخلاق عملی، متعلم و معلم را به رفتن به سوی سراب نظریه اخلاقی تشویق کند، خطرناک است.

اگر چیزی به عنوان نظریه اخلاقی وجود ندارد، اگر هر موردی را باید بر اساس واقعیات خودش ملاحظه کرد، آیا معلم اخلاق می‌تواند وجود داشته باشد؟ اگر آنها به ما نمی‌آموزند که اصول اخلاقی صحیح چیستند یا دست کم چگونه می‌شود دانست که اصول اخلاقی صحیح کدامند، چه چیزی می‌آموزند؟ بر

اساس نگرش خاص‌گرا، آنچه ما بدان نیازمندیم، یک نحوه دیدن، یک نحوه حساس بودن به واقعیات اخلاقی است که بتوانیم به آن متخلق شویم. با همه اینها کلاسهای درک هنری می‌تواند وجود داشته باشد، بی‌آنکه مجموعه‌ای از اصول برای قضاوت در مورد نقاشیها وجود داشته باشد. ما همگی نقطه‌های کور اخلاقی و عدم حساسیتهای اخلاقی داریم و بنابراین جا برای بهتر شدن، همیشه وجود دارد. آنچه معلمان بزرگ اخلاق در گذشته، نظیر بودا و مسیح، آموخته‌اند، این بوده که با حکایت، داستان و پارادوکس، ما را به دیدن جهان به نحوی جدید نایل سازند. آنچه ما بدان نیازمندیم مجموعه‌ای بهتر از اصول نیست بلکه نگاه اخلاقی بهتر است.

#### مطالعه بیشتر

دنسی (۱۹۸۳) از خاص‌گرایی دفاع می‌کند؛ دنسی (۱۹۸۱) هم مطرح است. مک داوول (۱۹۸۱، ۱۹۸۵) مدعی است که خاص‌گرایی از برداشتی از توجیه که در ۶-۳ به اجمال آوردم نتیجه می‌شود.

درباره ۲-۱۳. ویلیامز (۱۹۶۵، ۱۹۶۶) استدلال می‌کند که درک شایسته از سرشت دوراهیهای اخلاقی برای واقع‌گرایی اخلاقی مشکل‌ساز است. گاتن پلن (۱۹۸۰) و فوت (۱۹۸۳) در ردّ سخن او از دیدگاه واقع‌گرا هستند.

درباره ۵-۱۳. وارناک (۱۹۸۵، ص ۹۵-۱۰۰) درباره نقش متخصصان اخلاق در

کمیسیونهای دولت بحث می‌کند.

## منابع

- درباره آثار نویسندگان بزرگی همچون ارسطو یا هیوم، این نکته قابل ذکر است که علاوه بر نسخه‌هایی که در اینجا معرفی شده، نسخه‌های مشهور دیگری هم موجود است.
- Aristotle 1972: *Nicomachean Ethics*, trans. W. D. Ross. London: Oxford Univ. Press.
- Ayer, A. J. 1946: *Language, Truth and Logic*, 2nd ed. London: Gollancz.
- Blackburn, S. 1981: Reply: rule following and moral realism. In Holtzman and Leich, 1981, pp. 163-87.
- \_\_\_\_\_ 1984: *Spreading the Word*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- \_\_\_\_\_ 1985: Errors and the phenomenology of value. In Honderich, 1985, pp. 1-22.
- Brandt, B. 1954: The definition of an 'ideal observer' theory in ethics. *Philosophy and Phenomenological Research*, 15, 407-13.
- Brink, D. O. 1986: Externalist moral realism. *Southern Journal of Philosophy*, 24, supplement, 23-41.
- \_\_\_\_\_ 1988: *Moral Realism and the Foundations of Ethics*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Broad, C. D. 1930: *Five Types of Ethical Theory*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Campbell, K. 1970: *Body and Mind*. London: Macmillan.
- Camus A. 1955: *The Myth of Sisyphus*, trans. J. O'Brien. London: Hamish Hamilton.
- Dancy, J. 1981: On moral properties. *Mind*, 90, 367-85.
- \_\_\_\_\_ 1983: Ethical particularism and morally relevant properties. *Mind*, 92, 530-547.
- \_\_\_\_\_ 1985: *Introduction to Contemporary Epistemology*. Oxford: Basil Blackwell.
- \_\_\_\_\_ 1986: Two conceptions of moral realism. *Proceedings of the Aristotelian Society supp. vol. 60*, 167-87.
- Daniels, N. (ed.) 1975: *Reading Rawls*. Oxford: Basil Blackwell.

- Davidson, D. 1969: How is weakness of the will possible? In Feinberg, 1969, pp. 93-113.
- 1984: On the very idea of a conceptual scheme. In D. Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford: Clarendon Press. Reprinted from *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 47, 1974.
- Ewing, A. C. 1962: *Ethics*. London: English Univ. Press Ltd.
- Feinberg, J. (ed.) 1969: *Moral Concepts*. London: Oxford Univ. Press.
- Finnis, J. 1983: *Fundamentals of Ethics*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- Firth, R. 1952: Ethical Absolutism and the Ideal Observer. *Philosophy and Phenomenological Research*, 12, 317-45.
- Foot, P. 1972: Morality as a system of hypothetical imperatives. *Philosophical Review*, 81.
- 1983: Moral realism and moral dilemma. *Journal of Philosophy*, 80, 379-98.
- Guttenplan, S. 1980: Moral realism and moral dilemmas. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 80, 61-80.
- Hare, R. M. 1952: *The Language of Morals*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- 1963: *Freedom and Reason*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- 1964: Pain and Evil. *Proceedings of the Aristotelian Society*, supplementary volume 38, 91-106. Reprinted in Feinberg, 1969, pp. 29-42.
- 1973: Rawls' theory of justice. *Philosophical Quarterly*, 23, 144-55; 241-52. Reprinted in Daniels, 1975.
- 1976: Ethical theory and utilitarianism. In H. D. Lewis (ed.), *Contemporary British Philosophy IV*, London: Allen & Unwin, 113-31.
- 1981: *Moral Thinking*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- Harman, G. 1977: *The Nature of Morality*. New York: Oxford Univ. Press.
- Holtzman and Leich (eds) 1981: *Wittgenstein: to Follow a Rule*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Honderich, Ted (ed.) 1985: *Morality and Objectivity*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Hume, D. 1975: *Enquiry Concerning the Principles of Morals*. First published in 1751. In *Hume's Enquiries*, ed. P. Nidditch, Oxford: Oxford Univ. Press.
- 1978: *A Treatise of Human Nature*, ed. P. Nidditch. Oxford: Oxford Univ. Press. Books I and II first published in 1739, Book III in 1740.
- Kant, I. 1972: *Groundwork of the Metaphysic of Morals*. First published in 1785. Trans. by H. J. Paton as *The Moral Law*, London: Hutchinson.

- Kuhn, T. S. 1962: *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: Univ. of Chicago Press.
- Locke, J. 1961: *An Essay Concerning Human Understanding*, Vol. 1. London: Dent & Sons. First published in 1690.
- Lovibond, S. 1983: *Realism and Imagination in Ethics*. Minneapolis: Univ. of Minnesota Press.
- McDowell, J. 1978: Are moral requirements hypothetical imperatives? *Proceedings of the Aristotelian Society*, supp. vol. 52, 13-29.
- \_\_\_\_\_ 1979: Virtue and reason. *Monist*, 62, 331-50.
- \_\_\_\_\_ 1981: Non-cognitivism and rule-following. In Holtzman and Leich, 1981, pp. 141-62.
- \_\_\_\_\_ 1983: Aesthetic value, objectivity and the fabric of the world. In E. Schaper (ed.), *Pleasure, Preference and Value*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1-16.
- \_\_\_\_\_ 1985: Values and secondary qualities. In Honderich, 1985, pp. 110-29.
- McGinn, C. 1983: *The Subjective View*. Oxford: Clarendon Press.
- Mackie, J. L. 1977: *Ethics: Inventing Right and Wrong*. Harmondsworth: Penguin.
- Midgley, M. 1984: *Wickedness*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Moore, G. E. 1903: *Principia Ethica*, Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Mortimore, G. W. (ed.) 1971: *Weakness of Will*. London: Macmillan.
- Murdoch, I. 1970: *Sovereignty of the Good*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Nagel, T. 1974: What is it like to be a bat? *Philosophical Review*, 83, 435-50. Reprinted in Nagel, 1979, pp. 165-80.
- \_\_\_\_\_ 1978: *The Possibility of Altruism*. Princeton, NJ: Princeton Univ. Press.
- \_\_\_\_\_ 1979: *Mortal Questions*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- \_\_\_\_\_ 1986: *The View From Nowhere*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- Norman, R. 1983: *The Moral Philosophers*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- Orwell, G. 1961: A hanging. In G. Orwell, *Collected Essays*, London: Heinemann.
- Pears, D. 1984: *Motivated Irrationality*. Oxford: Clarendon Press.
- Pettit, P. 1987: Universalizability without utilitarianism. *Mind*, 96, 74-82.
- Plato 1959: *The Last Days of Socrates*, trans. H. Tredennick. Harmondsworth: Penguin.
- \_\_\_\_\_ 1966: *Protagoras and Meno*, trans. W. K. C. Guthrie. Harmondsworth:

- Penguin.
- Platts, M. 1979: *Ways of Meaning*. London: Routledge & Kegan Paul.
- 1981: Moral reality and the end of desire. In M. Platts (ed.), *Reference, Truth and Reality*, London: Routledge & Kegan Paul, 69-82.
- Prior, A. N. 1949: *Logic and the Basis of Ethics*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- Prichard, h. A. 1968: *Moral Obligation*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- Putnam, H. 1981: *Reason, Truth and History*. New York: Cambridge Univ. Press.
- Rawls, J. 1955: Two concepts of rules. *Philosophical Review*, 64, 3-32.  
Reprinted in P. Foot (ed.), *Theories of Ethics*, Oxford: Oxford Univ. Press, 144-70.
- 1971: *A Theory of Justice*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- Ross, W. D. 1930: *The Right and the Good*. Oxford: Clarendon Press.
- 1939: *Foundations of Ethics*. Oxford: Clarendon Press.
- Sartre, J. P. 1970: *Existentialism and Humanism*. London: Methuen.
- Scheffler, S. 1982: *The Rejection of Consequentialism*. Oxford: Clarendon Press.
- Smith, A. 1976: *The Theory of Moral Sentiments*. Oxford: Oxford Univ. Press. First Published 1776.
- Smith, M. 1987: The Humean theory of motivation. *Mind*, 96, 36-61.
- Stevenson, C. L. 1937 : The emotive meaning of ethical terms, *Mind*, 46, 14-31.  
Reprinted in Stevenson, 1963.
- 1938: Persuasive definitions. *Mind*, 47, 331-50. Reprinted in Stevenson, 1963.
- 1948: The nature of ethical disagreement. *Sigma*, 8-9. Reprinted in Stevenson, 1963.
- 1963: *Facts and Values*. New Haven: Yale Univ. Press.
- Strawson, P. F. 1979: Perception and its objects. In G. F. Macdonald (ed.), *Perception and Identity*, Ithaca, NY: Cornell Univ. Press, 41-60
- Sturgeon, N. 1986: What difference does it make whether moral realism is true?  
*Southern Journal of Philosophy*, 24, supplement, 115-41.
- Swinburne, R. 1979: *The Existence of God*. Oxford: Clarendon Press.
- Urmson, J. O. 1968: *The Emotive Theory of Ethics*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- 1975: A defence of intuitionism. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 75,

111-19.

Warnock, G. J. 1967: *Contemporary Moral Philosophy*. London: Macmillan.

Warnock, M. 1985: *A Question of Life*. Oxford: Basil Blackwell.

Werner, R. 1983: Ethical Realism. *Ethics*, 93, 653-79.

Wiggins, D. 1976: Truth, invention and the meaning of life. *Proceedings of the British Academy*, vol. 62, Oxford: Oxford Univ. Press, 331-378.

Williams, B. 1965: Ethical Consistency. *Proceedings of the Aristotelian Society*, supp. vol. 39, 103-24. Reprinted in Williams, 1973c.

\_\_\_\_\_ 1966: Consistency and Realism. *Proceedings of the Aristotelian Society*, supp. vol. 40, 1-22. Reprinted in Williams, 1973c.

\_\_\_\_\_ 1973a: A critique of utilitarianism. In J. J. C. Smart and B. Williams, *Utilitarianism: For and Against*, Cambridge: Cambridge Univ. Press.

\_\_\_\_\_ 1973b: *Morality*. Harmondsworth: Penguin Books.

\_\_\_\_\_ 1973c: *Problems of the Self*. Cambridge, Cambridge Univ. Press.

\_\_\_\_\_ 1978: *Descartes: The Project of Pure Enquiry*. Harmondsworth: Penguin.

\_\_\_\_\_ 1985: *Ethics and the Limits of Philosophy*. London: Collins.



# Moral Vision

An Introduction to Ethics

پانچواں

جامعہ

اطلاعات

کتاب

[www.adinehbook.com](http://www.adinehbook.com)

David McNaughton

Translated by:  
Hassan Miandari, PhD

شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۴۵۹-۸۰۳-۶

قیمت: ۴۵۰۰۰ ریال

مرکز بخش و نمائشگاه دائمی: تهران، خیابان انقلاب اسلامی، خیابان ابوریحان،

شماره ۱۰۹ و ۱۰۷ - تلفن: ۶۶۴۰۸۱۲۰ - نمابر: ۶۶۴۰۵۶۷۸



9 789644 598036