

---

یک کتاب در یک مقاله



درآمدی جدید به  
فلسفه اخلاق

مسعود فریامنش

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات  
پرمان جامع علوم انسانی

---

فلسفه اخلاق، عرصه‌ای فراخ و پرسنگلاخ در گسترده فلسفه است و در میان مباحث و تأملات عقلانی در باره چیستی و سرشت اخلاق، یکی از با ارزش‌ترین، مهم‌ترین و در عین حال حساس‌ترین دل‌مشغولی‌های اهل نظر بوده و هست. در واقع، همین مجموعه مباحث و تأملات عقلانی در باره سرشت مفاهیم، گزاره‌ها، مبانی و نظریات مربوط به اخلاق است که در روزگار معاصر دانش را به وجود آورد که به فلسفه اخلاق نامبردار گشت. از تدوین این مباحث به صورت منظم و تحت عنوان یک رشته علمی بیش از یک سده نمی‌گذرد و به‌ویژه در پنجاه سال اخیر آثار گوناگونی در زمینه فلسفه اخلاق در مغرب‌زمین به رشته تحریر درآمده است. برخی از این آثار نیز به زبان فارسی ترجمه شده و جامه نشر پوشیده است. اما تازه‌ترین اثری که به زبان فارسی ترجمه و چاپ شده و به گفته تامس کارسن در انسجام و باریک‌بینی بی‌سابقه است، *درآمدی جدید به فلسفه اخلاق Ethics: A Contemporary Introduction* نام دارد. این اثر نگاشته هری. جی. گنسلر است که با ترجمه حمیده بحرینی و ویراسته مصطفی ملکیان، به بازار نشر راه یافته است.

این کتاب در زمره مجموعه کتاب‌های «درآمدهای جدید راولتج به فلسفه (Routledge Contemporary Introduction)» به سرپرستی و نظارت پل موزر (Paul k.Moser) است.

به گفته ویراستار فارسی کتاب، استاد مصطفی ملکیان اگر بر پایه آنچه از این مجموعه، تاکنون (به زبان انگلیسی) نشر یافته است، حکم کنیم، درآمدها نسبت به شاخه‌های گوناگون فلسفه و سنت‌ها/مکتب‌گرایش‌ها/جنبش‌های مختلف فلسفه، معرفت‌شناسی، مابعدالطبیعه، فلسفه زبان، فلسفه ذهن، فلسفه اخلاق، فلسفه دین، فلسفه علم، فلسفه اجتماعی و سیاسی، فلسفه روان‌شناسی و فلسفه هنر نمونه‌هایی از درآمد به شاخه‌های فلسفه‌اند و فلسفه کلاسیک، فلسفه کلاسیک جدید و فلسفه بر اروپا (Continental Philosophy) نمونه‌هایی از درآمد به سنت‌ها/مکتب‌گرایش‌ها/جنبش‌های فلسفه.

شایان ذکر است که همه کتاب‌های این مجموعه برای نامتخصصان قابل فهم‌اند و در اصل، برای گذر دادن کسانی که مرحله مقدماتی فلسفه را طی کرده‌اند به مرحله متوسط دانش فلسفی، نوشته شده‌اند. در این میان، کتاب *درآمدی جدید به فلسفه اخلاق* در باره موضوعات و مباحثی است که در فلسفه اخلاق معاصر مجال طرح یافته‌اند و بسیاری از دیدگاه‌های اساسی‌ای را در بر می‌گیرد که به فرااخلاق (Meta-ethics) و اخلاق هنجاری (normative ethics) مربوط است. گنسلر کتاب خود را در یک «درآمد» و دوازده فصل سامان داده است. در ابتدای هر فصل از زبان یک دانشجوی فرضی که نماینده دیدگاهی اخلاقی است، دفاعی روشن و قوی از آن دیدگاه می‌بینیم که اغلب بسیار هم قابل قبول است. نویسنده با این شیوه از خواننده می‌خواهد که آن دیدگاه را جدی بگیرد و بر اساس ضوابط خود آن دیدگاه، آن را فهم کند. آن‌گاه نوبت به اشکال‌ها و ایرادها می‌رسد. نویسنده با این کار کوشیده تا خواننده را به تفکر انتقادی ترغیب کند. او می‌کوشد تا به‌روشنی و اختصار بنویسد و مثال‌هایی را به کار گیرد که برای دانشجویان قابل فهم باشد. در حالی که با قوت تمام علیه بسیاری از دیدگاه‌های فلسفی استدلال می‌کند، اما سعی کرده در این باره منصف باشد. نویسنده در طرح مسائل و مباحث فلسفه اخلاق دل‌مشغول این بوده است که دانشجویان به جای موافقت با او، در باره هر موضوعی عمیق‌تر بیندیشند و در نتیجه این اندیشیدن، به نگرشی دست یابند که بتوانند بر اساس آن زندگی



هری. جی. گنسلر  
مترجم: حمیده بحرینی  
ویراستار: مصطفی ملکیان  
نشر آسمان خیال.



یکدستی (Consistent) داشته باشند.

پس از ذکر این مقدمه به معرفی فصول دوازده‌گانه کتاب و همچنین درآمد آن می‌پردازیم. نویسنده در قسمت درآمد این کتاب، ابتدا به سرشت کلی فلسفه اخلاق پرداخته و سپس موضوعات اساسی فلسفه اخلاق را مورد توجه قرار داده است. به گفته وی در فلسفه اخلاق، ما در باره پرسش‌های بنیادی فلسفه اخلاق استدلال می‌کنیم.

به رأی او فلسفه اخلاق دارای دو بخش است:

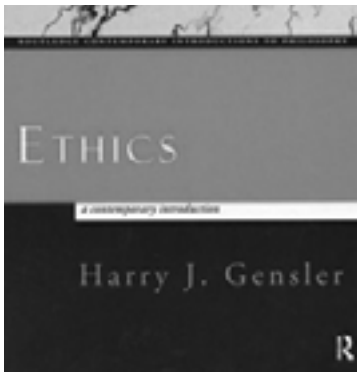
الف) فرااخلاق که به بررسی سرشت و روش‌شناسی داوری‌های اخلاقی می‌پردازد. این بخش به معنای «خوب» می‌پردازد و این که آیا حقایق اخلاقی وجود دارند یا نه، و این که چگونه می‌توان عقاید مربوط به درست و نادرست را موجه یا از آن دفاع عقلانی کرد.

ب) در اخلاق هنجاری اصولی که می‌گوید انسان چگونه باید زندگی کند، مورد بررسی قرار گیرد و در جست‌وجوی هنجارهایی است که می‌گوید چه چیز درست و چه چیز نادرست، یا چه چیز ارزشمند است، یا فضیلت‌آمیز و یا عادلانه.

به گفته نویسنده، از آن‌جا که فرااخلاق روش‌گزینش اصول اخلاقی و پرداختن به اخلاق هنجاری را مورد بررسی قرار می‌دهد، پایه‌ای‌تر است. در این کتاب او ابتدا به دیدگاه‌های گوناگون در باه سرشت و روش‌شناسی اخلاق می‌پردازد و بعد از آن سراغ یک رویکرد عملی به عقلانیت اخلاقی می‌رود که تأکیدش بر سازواری و قاعده‌زیرین است. و بعد از آن، نوبت به برخی موضوعات اخلاق هنجاری می‌رسد.

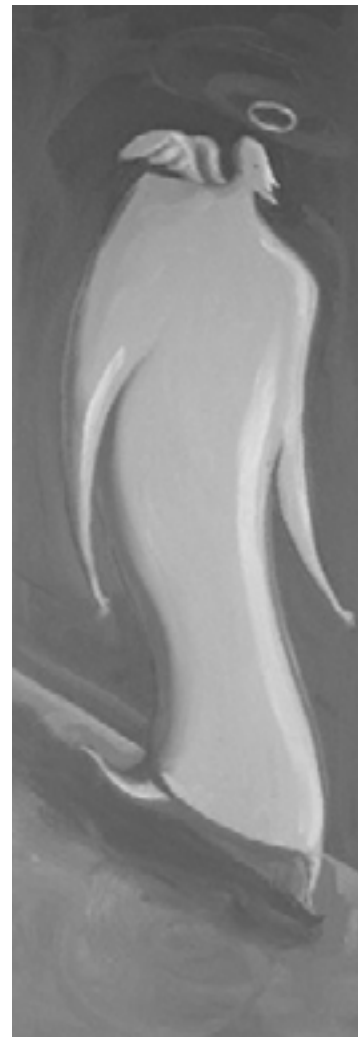
فصل نخست کتاب «نسبی‌نگری فرهنگی» (Cultural relativism) نام دارد. نویسنده در آغاز این فصل «نسبی‌نگری فرهنگی» را معرفی می‌کند و آن‌گاه نقدهای وارد بر آن را در منظر خواننده قرار می‌دهد. بر اساس نسبی‌نگری فرهنگی «خوب»؛ یعنی آنچه اکثریت اعضای یک فرهنگ خاص «مورد تأیید» قرار داده‌اند. طرفداران این دیدگاه اخلاق را فرآورده فرهنگ می‌دانند و بر این گمانند که جوامع در باب اخلاقیات اختلاف‌نظر گسترده با هم دارند و شیوه روشنی هم برای فیصله دادن به این اختلافات در دست نیست. آنان نتیجه می‌گیرند که ارزش‌های عینی وجود ندارند. طرفداران نسبی‌نگری فرهنگی خود را اهل مدارا می‌دانند و فرهنگ‌های دیگر را «متفاوت» می‌بینند و نه «نادرست».

اما این دیدگاه، به رغم آن که در ابتدا قابل قبول می‌نماید، مشکلات بسیاری دارد. مثلاً از نظر نسبی‌نگری فرهنگی مخالفت با ارزش‌های جامعه غیرممکن است. برای همه ما پیش آمده است که گاه خواسته‌ایم بگوییم چیزی مقبول جامعه است، اما خوب نیست. اما اگر نسبی‌نگری فرهنگی صادق باشد، این سخن به منزله تناقض با خود است. افزوده بر این، نسبی‌نگری فرهنگی ایجاب می‌کند که تعصب و نژادپرستی مورد قبول جامعه را خوب بدانیم و هنجارهای جامعه خود را بی‌چون و چرا بپذیریم. نسبی‌نگری فرهنگی نظریه وجود ارزش‌های عینی را رد می‌کند، اما اگر این مخالفت را به دقت واکاوی کنیم، می‌بینیم که کارآمد نیست. به گفته نویسنده، بسیاری از عالمان علوم اجتماعی مخالف نسبی‌نگری فرهنگی‌اند. برای نمونه لارنس کولبرگ که روان‌شناس است، مدعی است که مردم در هر فرهنگی مراحل یکسانی را در اندیشه اخلاقی از سر می‌گذرانند. نسبی‌نگری فرهنگی مرحله‌ای نسبتاً فرودین است که در آن مرحله ما فقط هم‌رنگ جماعت می‌شویم. فصل دوم کتاب به «شخص‌انگاری» (Subjectivism) اختصاص دارد.



گنسلر

کتاب  
درآمدی جدید به فلسفه اخلاق  
در باره موضوعات و  
مباحثی است که  
در فلسفه اخلاق معاصر  
مجال طرح یافته‌اند و  
بسیاری از دیدگاه‌های اساسی‌ای  
را در بر می‌گیرد که  
به فرااخلاق و  
اخلاق هنجاری  
مربوط است.



نویسنده در این فصل نیز ابتدا به توضیح موضوع مورد بحث و سپس به بررسی انتقادهای وارد بر آن می‌پردازد. به باور گنسلر، بر اساس شخص‌انگاری داورهای اخلاقی نوع احساسات ما را توصیف می‌کنند؛ یعنی وقتی می‌گوییم چیزی خوب است، بدان معنا است که احساس ما نسبت به آن مثبت است: «الف خوب است»؛ یعنی «من الف را دوست دارم». به تعبیر دیگر، ما باید اصول اخلاقی خود را با پیروی از احساسات خودمان برگزینیم. دیدگاه ناظر آرمانی (ideal observer view) روایت پخته‌تری از همین شخص‌انگاری است، زیرا بر اساس آن داورهای اخلاقی توصیف این نکته‌اند که اگر ما به تمام معنا معقول می‌بودیم، چه احساساتی می‌داشتیم. در واقع، دیدگاه ناظر آرمانی می‌کوشد تا احساسات و عقلانیت را به هم گره بزند. بر اساس این دیدگاه «الف خوب است»؛ یعنی «ما به شرط آن که کاملاً آگاه می‌بودیم و نسبت به همه دغدغه یکسان می‌داشتیم، الف را می‌خواستیم». ما باید اول بکوشیم احساسات اخلاقی را در خود پرورش دهیم (کوشش برای آگاه شدن و بی‌طرف بودن) - و بعد از آن از احساسات خودمان پیروی کنیم و از این طریق، اصول اخلاقی خودمان را برگزینیم، اما شخص‌انگاری و دیدگاه ناظر آرمانی با مشکلاتی مواجه است. اعتقاد غیرقابل قبولی که در شخصی‌انگاری وجود دارد این است که صرف این واقعیت که چیزی را (از قبیل مست کردن و آسیب‌رساندن به مردم) دوست داریم، می‌تواند باعث خوب شدن آن چیز شود. این عقیده برای برخورد با حوزه‌های عملی‌ای مثل نژادپرستی و تعلیم اخلاقی پایه ضعیفی دارد. بر اساس این دیدگاه، باید از احساسات خودمان پیروی کنیم، اما راهنمایی‌مان نمی‌کند که چگونه احساسات معقول و خردمندانه را در خود بیروانیم. هم‌چنین دیدگاه ناظر آرمانی با آن که بسیاری از مشکلات نسبی‌نگری فرهنگی و شخص‌انگاری را ندارد، اما هنوز مشکلاتی دارد.

برای مثال این دیدگاه فقط دو شرط دلخواهی را در معقول بودن پیش می‌کشد و در میان آن دو شرط، معنای شرط «بی‌طرفی» هم روشن نیست.

گنسلر در فصل سوم به «فراطبیعت‌گرایی» (Supernaturalism) می‌پردازد. بر اساس فراطبیعت‌گرایی داورهای اخلاقی، خواست خدا را توصیف می‌کنند: «الف خوب است»؛ یعنی «خدا الف را می‌خواهد» خواست خداست که نظام اخلاقی را به وجود می‌آورد و اخلاق بر دین استوار است. از فراطبیعت‌گرایی به عنوان دیدگاهی که تعلیم کتاب مقدس، پیامد ایمان به خدا (که منبع تمام قوانین پایه‌ای است). و تنها منبع

بر اساس  
نسبی‌نگری فرهنگی  
«خوب»؛  
یعنی آنچه اکثریت  
اعضای یک فرهنگ خاص  
«مورد تأیید»  
قرار داده‌اند.  
طرفداران این دیدگاه  
اخلاق را فرآورده  
فرهنگ می‌دانند و  
بر این گمانند که  
جوامع در باب  
اخلاقیات  
اختلاف نظر گسترده  
با هم دارند و  
شیوه روشنی هم  
برای فیصله دادن  
به این اختلافات  
در دست  
نیست.



قابل قبول برای وظایف واجدالالزام عینی است، دفاع شده است. نویسنده سپس به این نکته که چه نوع ارتباطی می‌تواند میان دین و اخلاق وجود داشته باشد. به گفته نویسنده فراطبیعت‌گرایی به رغم مقبولیت اولیه‌اش (دست‌کم نزد متدینان) مشکلات عمیقی دارد: این دیدگاه ظاهراً داورهای ایجابی اخلاقی را برای خداناباوران غیرممکن می‌کند که نتیجه‌اش غیرقابل قبول است. مشکلات دیگری هم هست که با توجه به پرسش سقراطی این‌گونه طرح می‌شوند: «آیا چیز خوب به خاطر آن که خدا آن را خواسته است، خوب شده است یا خدا آن را به خاطر آن که خوب بوده است، می‌خواهد؟» ادله مؤید فراطبیعت‌گرایی با واکاوی‌های دقیق ناکارآمد می‌شوند. کتاب مقدس آن را تعلیم نمی‌دهد، بلکه آنچه تعلیم کتاب مقدس است، لزوم فرمانبرداری از خداست - که بر مبنای غیرفراطبیعت‌گرایی پیامد ایمان به خدا نیست، اصول پایه‌ای

اخلاق می‌تواند مانند حقیقت منطقی «الف = الف» باشد، که فی‌نفسه صادق است. نه به خاطر آن که خدا آن را خواسته است. دست آخر باید گفت که شیوه‌هایی برای دفاع از عینیت اخلاق وجود دارد که در اعتقادات آنان میان اخلاق و دین ربط وثیقی وجود دارد، اما این ارتباط بدون فراطبیعت‌گرایی هم می‌تواند برقرار باشد.

فصل چهارم کتاب به «شهودباوری» (intuitionism) اختصاص دارد. نویسنده در این فصل نیز ابتدا به معرفی شهودباوری و سپس به ارائه انتقادات وارد بر آن می‌پردازد. به گفته او، بر اساس شهودباوری «خوب» مفهومی غیرقابل تعریف است و حقایق عینی اخلاقی وابسته به اندیشه یا احساس بشر نیست. کسانی که به بلوغ عقلی رسیده‌اند، حقایق پایه‌ای اخلاق را مانند حقایق پایه‌ای ریاضی بدیهی می‌دانند، اما شهودباوری به‌رغم مقبولیت ابتدایی با مشکلاتی مواجه است: اصولی که در

ریاضی بدیهی می‌دانند و بسیاری از متخصصان این رشته در باره آنها توافق دارند، اما در اخلاق اصولی که بدیهی می‌دانند، دقیق‌اند و بسیاری از متخصصان این رشته در باره آنها توافق دارند، اما در اخلاق اصولی که بدیهی می‌دانند، مبهم و بسیار بحث‌انگیزند. از سوی دیگر خود شهودباوران در باره این که اصول بدیهی کدامند، اختلاف نظر بسیار دارند. به باور نویسنده، شهودهای اخلاقی تا حد زیادی ناشی از تربیت‌های اجتماعی ما هستند و از فرهنگی به فرهنگ دیگر تفاوت فاحش پیدا می‌کنند. بنابراین، به‌سختی بتوان چنین شهودهایی را راهبردی قابل اعتماد برای دستیابی به حقایق عینی اخلاق دانست. هم‌چنین در موضوعات اخلاقی اگر بخواهیم از شهود کمک بگیریم، از همان ابتدا به بن‌بست می‌رسیم؛ مانند وقتی که با فردی بحث می‌کنیم که شهودهای نژادپرستی دارد.

نویسنده در فصل پنجم به «عاطفه‌گرایی» (Emotivism) و نقدهای وارد بر آن می‌پردازد. بر اساس عاطفه‌گرایی، داورهای اخلاقی احساسات مثبت یا منفی ما را نسبت به چیزی بیان می‌کنند. پس، «الف خوب است»؛ یعنی «آفرین به الف!» - و «الف بد است» یعنی «تفرین بر الف!»

از آنجا که داورهای اخلاقی از جنس بانگ و فریادند، نه صادقند و نه کاذب. پس حقایق اخلاقی یا معرفت اخلاقی هم وجود ندارد. ما در باره موضوعات اخلاقی می‌توانیم با فرض گرفتن یک نظام هنجاری استدلال کنیم، اما در باره اصول پایه‌ای اخلاق نمی‌توانیم استدلال کنیم. برخی از عاطفه‌گرایان دیدگاه خود را بر پایه پوزیتیویسم منطقی بنا می‌کنند که اگر بخواهیم ادعای آنان را اجمالاً بیان کنیم، باید بگوییم که در این دیدگاه دعاوی صدق واقعی باید با تجربه حسی قابل آزمون باشند، اما از آنجا که داورهای اخلاقی دعاوی صدق واقعی نیستند، فقط احساسات ما را بیان می‌کنند. بنابراین، پوزیتیویسم منطقی به



بر اساس شخص‌انگاری  
داورهای اخلاقی نوع احساسات ما را  
توصیف می‌کنند؛ یعنی وقتی می‌گوییم  
چیزی خوب است، بدان معنا است که  
احساس ما نسبت به آن مثبت است:  
«الف خوب است»؛ یعنی  
«من الف را دوست دارم».

بر اساس عاطفه‌گرایی،  
داورهای اخلاقی  
احساسات مثبت یا منفی ما را  
نسبت به چیزی  
بیان می‌کنند. پس،  
«الف خوب است»؛  
یعنی «آفرین به الف!» - و  
«الف بد است» یعنی  
«تفرین بر الف!»

عاطفه‌گرایی منجر می‌شود. به رأی نویسنده مشکلی که در این دلیل وجود دارد، این است که پوزیتیویسم منطقی خودش را ابطال می‌کند.

بر اساس این دیدگاه (اجمالاً) «دعاوی صدق واقعی باید با تجربه حسی قابل آزمون باشند»، اما خود این ادعا را با تجربه حسی نمی‌توان آزمود. پس، پوزیتیویسم منطقی، بر اساس ضابطه خودش، نمی‌تواند دعوی صدق واقعی داشته باشد. دیگران گفته‌اند که عاطفه‌گرایی بهتر از دیگر رویکردهاست، چون ساده‌تر است و واقعیت‌های بیشتری را می‌تواند تبیین کند. اینان به این اصل که جزء مهم روش علمی است، متوسل می‌شوند: «دیدگاهی بهتر است که ساده‌تر باشد و بتواند واقعیت‌های بیشتری را تبیین کند.» با این همه، معلوم نیست که تبیین عاطفه‌گرایی از اخلاق کافی و وافی باشد. این دیدگاه با افکار حقیقت‌اخلاقی و معرفت‌اخلاقی ظاهراً ماهیت اخلاق را کمرنگ جلوه می‌دهد.

مشکل دیگر این است که داوری‌های اخلاقی به رغم ادعای عاطفه‌گرایی ذاتاً از جنس عاطفه نیستند، بلکه از «به‌شدت عاطفی» تا «به‌شدت غیرعاطفی» در نوسان‌اند. پس داوری‌های اخلاقی را همیشه نمی‌توان به طور قابل قبولی به بانگ و فریادها تبدیل کرد. هم‌چنین عاطفه‌گرایی ظاهراً باعث می‌شود که عینیت روش علمی هم بر باد رود. زیرا می‌توانیم این را که «در میان دیدگاه‌های علمی آن که ساده‌تر است و واقعیت‌های بیشتری را بتواند تبیین کند بهتر است» به این سخن برگردانیم که از جنس بانگ و فریاد است: «آفرین به دیدگاه‌های علمی‌ای که ساده‌ترند و واقعیت‌های بیشتری را تبیین می‌کنند!»

از نظر عاطفه‌گرایی در بحث‌هایی که در باره اصول پایه‌ای اخلاق درمی‌گیرد، فقط می‌توان به عاطفه توسل جست نه عقل. این سخن، ظاهراً به جنگ‌های تبلیغاتی منجر می‌شود که در آن‌ها هر طرف، چون از آوردن دلیل برای مدعای خود عاجز است، فقط سعی‌اش بر این است که احساسات طرف مقابل را دست‌کاری کند. برخی از عاطفه‌گرایان می‌کوشند در اخلاق، از عنصر عقلانیت بیشتر بهره بگیرند. به همین رو، رویکرد عاطفه‌گرایی تعدیل شده (moderate emotivism) را عرضه کرده‌اند. این دیدگاه هم داوری‌های اخلاقی را از جنس بانگ و فریادهای حاکی از عاطفه می‌داند و نه دعاوی صدق، اما بر این نکته پای می‌فشارد که می‌توانیم احساسات را تا حدی ارزیابی عقلانی بکنیم: احساسات معقول (rational feeling) احساساتی‌اند که آگاهانه و بی‌طرفانه‌اند. به همین دلیل، می‌توانیم بگوییم که اصول نازیسم غیرعقلانی است. این رویکرد بسیار به نظریه ناظر آرمانی شبیه می‌شود. پس اصول اخلاقی خود را باید با پیروی از احساسات معقول (یعنی احساساتی که آگاهانه و بی‌طرفانه‌اند) در خودمان پرورده باشیم.

فصل ششم کتاب به «توصیه‌گرایی» (perceptivism) می‌پردازد. نویسنده در این فصل نیز ابتدا به توضیح توصیه‌گرایی و سپس به نقدهای وارد به آن همت گماشته است. بر اساس توصیه‌گرایی داوری‌های اخلاقی نوعی توصیه یا امر و دستورند. داوری‌های اخلاقی مثل گزاره‌های ساده امری همچون «در را ببند» از واقعیت خبر نمی‌دهند و بنا بر این نه صادق‌اند و نه کاذب؛ بلکه حاکی از اراده یا امیال ماست.

باید داوری‌ها (ought judgments) توصیه‌های قابل تعمیم‌اند: «تو باید این کار را بکنی» معادل است با «این کار را بکن و راضی باش که در وضعیت‌های مشابه همه همین کار را انجام دهند.» پس عقاید اخلاقی بیان این میل ماست که یک نوع کار در وضع کنونی و در تمام وضعیت‌های مشابه انجام شود - از جمله وضعیت‌هایی که در آنها ما خود را به جای فرد دیگری

این کتاب  
در زمره مجموعه  
کتاب‌های  
درآمدهای جدید راولج  
به فلسفه  
به سرپرستی و نظارت  
پل موزراست.



مجسم می‌کنیم. توصیه‌گرایی نشان می‌دهد که چگونه می‌توانیم در دست‌یافتن به عقاید اخلاقی خود هم آزاد باشیم و هم معقول. عقاید اخلاقی می‌تواند آزادانه باشد، زیرا امیال ما را بیان می‌کنند و با امور واقع قابل اثبات نیستند. عقاید اخلاقی معقول هم می‌تواند باشد، زیرا منطق «باید» به روشی در استدلال اخلاقی می‌انجامد که تمام قوای عقلانی ما را با تمام توان درگیر خود می‌کند. عقاید اخلاقی تابع دو قاعده پایه‌ای در منطق است:

(۱) برای آن که دچار تناقض منطقی نشویم، باید در وضعیت‌های مشابه ارزش‌گذاری‌های

مشابه داشته باشیم.

(۲) برای آن که دچار تناقض منطقی نشویم، باید عقاید اخلاقی ما با نوع زندگی کردن

خودمان و نوع زندگی‌ای که برای دیگران می‌خواهیم هماهنگ باشد.

قاعده (۱) دارای اعتبار است، چون داورهای اخلاقی قابل تعمیم‌اند: چون جزو

معنای آنهاست که در وضعیت‌های مشابه قابل اعمال‌اند.

قاعده (۲) هم اعتبار دارد، چون داورهای اخلاقی توصیه (امر و دستور)‌اند، و بنابراین،

اراده یا امیال خواست ما را در باره نحوه بایسته زندگی ما و دیگران بان می‌کند. شرط

سازواری قاعده منطقی نتیجه می‌شود، به ما می‌گوید که ترکیب جملات زیر با هم ما را دچار

تناقض می‌کند: ۱. من معتقدم که باید کاری را نسبت به دیگری انجام دهم؛ ۲. من نمی‌خواهم

که در همان موقعیت، شخص دیگری همان کار را نسبت به من انجام دهد.

این شرط سازواری، قرائتی دقیق‌تر از قاعده زرین سنتی است؛ یعنی همان که می‌گوید «با دیگران

چنان رفتار کن که خوش داری با تو رفتار شود». اگر فکر کنیم که باید کاری را نسبت به شخص دیگری

انجام دهیم، اما نخواهیم که در همان موقعیت همان کار را نسبت به ما انجام دهند، این قاعده را زیر پا

گذاشته ایم. برای آن که در اخلاق تفکر معقولی داشته باشیم، باید آگاه باشیم، قوه تخیل خود را به کار

بگیریم و تناقض‌گو نباشیم، مهم‌ترین بخش اصل سازواری پیروی از قاعده زرین است. به رأی نویسنده

توصیه‌گرایی با آنکه بیش مهمی دارد، اما ظاهراً بر بنیانی قابل چون و چرا بنا شده است. در این دیدگاه

«باید - داورها» توصیه‌هایی (یا اوامری) قابل تعمیم‌اند و نه دعای صدق. این رأی باعث می‌شود که این

دیدگاه به سوی انکار امکان وجود معرفت اخلاقی و حقایق اخلاقی برود - که ظاهراً با نوع رویکرد ما به

اخلاق در زندگی روزمره در تعارض است. نویسنده در سه فصل بعدی کتاب؛ یعنی فصل‌های هفتم، هشتم

و نهم طرح کلی یک رویکرد عملی به عقلانیت اخلاقی را ریخته است و چون این رویکرد بر سازواری و

قاعده زرین انگشت تأکید می‌نهد، آن را «دیدگاه سازواری قاعده زرین» نامیده است. این رویکرد ابزارهایی

برای استدلال اخلاقی پدید می‌آورد که عملاً هر نظریه اخلاقی‌ای می‌تواند آن را به کار گیرد. در فصل

هفتم با عنوان «سازواری» (consistency) چهار اصل پایه‌ای را در سازواری بیان کرده و در دو فصل

بعدی در باره قاعده زرین و مؤلفه‌های عقلانیت اخلاقی بحث کرده است.

روش‌شناسی اخلاقی که حاصل می‌آید، شبیه روش‌شناسی توصیه‌گرایی است. با این تفاوت که

روش‌شناسی اخلاقی هم مبسوط‌تر است و هم بر تحلیل توصیه‌گرایانه واژه‌های اخلاقی مبتنی نیست.

چهار اصل پایه‌ای در سازواری بدین قرار است: ۱. منطقی بودن ۲. سازواری اهداف - وسایل ۳. با

وجدان بودن، و ۴. بی‌طرفی.

بر اساس منطقی بودن «باید باورهای متناقض نداشته باشیم»، اگر باورهای ناسازگار یا باوری را بپذیریم

و پیامدهای منطقی‌اش را نپذیریم - این اصل را نقض کرده‌ایم. بر اساس سازواری اهداف - وسایل «باید

وسایلی که به کار می‌گیریم با اهداف ما هماهنگ باشد». اگر (الف) هدفی داشته باشیم، (ب) معتقد باشیم

برای تحقق آن باید وسایلی خاص را به کار گیریم، و (پ) این وسایل را به کار نگیریم، این اصل را نقض

کرده‌ایم. بر اساس با وجدان بودن، باید «کارها، تصمیم‌ها و خواسته‌های ما با باورهای اخلاقی‌ام هماهنگ

بر اساس  
فراطبیعت‌گرایی  
داورهای اخلاقی،  
خواست خدا را  
توصیف می‌کنند:  
«الف خوب است»؛ یعنی  
«خدا الف را می‌خواهد»  
خواست خداست که  
نظام اخلاقی را  
به وجود می‌آورد و  
اخلاق بر دین  
استوار  
است.

باشند». بر این اساس، جایز نیست که میان داورهای اخلاقی ما و نوع زندگی کردن ما تعارض وجود داشته باشد. بر اساس اصل بی‌طرفی «باید درباره کارهایی که آنها را دقیقاً یا از لحاظ مورد نظر مشابه دانسته‌ایم، ارزش‌گذاری‌های متعارض داشته باشیم، بدون توجه به افرادی که دست‌اندرکارند». اگر در باره کارهایی که آنها را دقیقاً یا از لحاظ مورد نظر مشابه دانسته‌ایم، ارزش‌گذاری‌های متعارض داشته باشیم، این اصل را نقض کرده‌ایم. به گفته نویسنده، می‌توان ضوابط چهارگانه سازواری را عملاً بر هر گونه رویکردی به اخلاق مبتنی ساخت. مثلاً می‌توان آنها را مبتنی بر قراردادهای اجتماعی، احساسات، شخصی، سود شخصی، خواست خدا یا حقایق بدیهی دانست.

فصل هشتم، با عنوان «قاعده زرین» (Golden Rule) مبتنی بر نکات فصل قبل است. به گفته نویسنده قاعده زرین مهم‌ترین اصل این کتاب، و چه بسا مهم‌ترین قاعده زندگی ماست. قاعده زرین مقتضی این است که ما با دیگران فقط آن‌طور رفتار کنیم که در همان موقعیت رضایت می‌دهیم با ما رفتار شود. قاعده زرین به ما نمی‌گوید که دقیقاً چه بکنیم و جانشین هیچ‌کدام از هنجارهای معمول اخلاقی نمی‌شود. این قاعده فقط سازواری را توصیه می‌کند: نباید رفتار ما (نسبت به دیگری) با خواسته‌های ما (درباره رفتاری که در وضع معکوس نسبت به ما صورت می‌گیرد) ناهماهنگ باشد. اگر با وجدان و بی‌طرف باشیم، در نتیجه پیرو قاعده زرین خواهیم بود. قاعده زرین اصلی جهانی است؛ یعنی هنجاری مشترک میان همه انسان‌ها در همه زمان‌ها و مکان‌ها. این قاعده به خوبی خلاصه اخلاقیات است و شیوه‌ای مناسب برای به مرحله عمل درآوردن این توصیه که «به همسایه‌ات مهر بورز». اصول عزت نفس و آینده‌نگری و ضابطه قانونی جهانی (که می‌گوید: «فقط آن‌طور رفتار کن که از هر کسی در همان موقعیت می‌خواهی - فارغ از تفاوت‌های فرضی در زمان و شخص») ارتباط وثیقی با قاعده زرین دارند. به گفته نویسنده می‌توان قاعده زرین را بر مبنای تقریباً همه رویکردهای اخلاقی را بر مبنای قراردادهای اجتماعی، احساسات شخصی، سود شخصی، خوات خدا و یا حقایق بدیهی بنا کنیم.

مؤلف براین باور است که برای آن‌که قاعده زرین را اعمال کنیم به عناصر دیگری هم مثل معرفت، آگاهی و قوه تخیل نیاز داریم. از این‌رو، او فصل نهم با عنوان «عقلانیت اخلاقی» را به همین مطلب اختصاص داده است. به نظر نویسنده هر قدر ما ۱. سازوارتر باشیم ۲. آگاه‌تر باشیم و ۳. قوه تخیل خود را به کار بگیریم و ۴. چند ویژگی دیگر داشته باشیم، در اندیشه اخلاقی خود معقول‌تریم.

۱. سازوار بودن متضمن رعایت اموری است، مثل سازواری اهداف - وسایل، با وجدان بودن، بی‌طرفی، قاعده زرین و ضابطه قاعده جهانی.

۲. آگاه بودن یعنی از موقعیت (اوضاع و احوال، شقوق متفاوت موضوع، پیامدها و مانند این‌ها)، از دیدگاه‌های اخلاقی دیگر (شامل اداله و علیه آنها) و از خودمان (از جمله این که چگونه احساسات و عقاید اخلاقی خود را پرورش می‌دهیم) با خبر باشیم.

۳. قوه تخیل خود را به کار گرفتن؛ یعنی از موقعیت فرد دیگر (یا از موقعیت خودم در زمانی خاص در آینده) آگاهی روشن و دقیقی داشته باشیم و بدانیم که بودن در آن موقعیت چگونه چیزی است.

این با آگاهی صرف نسبت به واقعیت‌ها فرق دارد، چون متضمن درک این نکته است که این واقعیت‌ها چه معنایی در زندگی آدم‌ها دارند.

۴. عبارت «چند ویژگی دیگر» عبارت است از این که مثلاً در خوداندیشی احساس آزادی کنیم (به جای آن که فقط خود را با دیگران وفق دهیم) دغدغه خود و دیگران را داشته باشیم و با دیگران گفت‌وگو کنیم.

بر اساس

شهودباوری

«خوب»

مفهومی غیرقابل

تعریف است و

حقایق عینی اخلاقی

وابسته به اندیشه یا

احساس بشر نیست.

کسانی که به

بلوغ عقلی رسیده‌اند،

حقایق پایه‌ای اخلاق را

مانند حقایق پایه‌ای ریاضی

بدیهی می‌دانند.



این شروط عقلانیت (که توصیف می‌کند که ما در حالت آرمانی، باید خودمان باورهای اخلاقی خودمان را داشته باشیم) ناشی از شرایط سازواری است. همین شروط عقلانیت در مورد خواسته‌ها هم اعمال می‌شود. خواسته‌های غیرمعقول عیوب و نواقصی دارند، مثل ناسازواری یا جهل یا به کار نرفتن قوه تخیل. بر همین اساس اگر خواسته‌های نژادپرستانه بر تربیت اجتماعی مبتنی باشند، نامعقول‌اند و با کسب دانش و تجربه بیشتر از بین خواهند رفت. به گفته نویسنده، بخش مهم تعلیم و تربیت اخلاقی این است که به کودکان خودمان کمک کنیم تا در اندیشه اخلاقی‌شان معقول باشند. به رأی نویسنده، آموزش این پنج اندیشه اخلاقی معقول از اهمیت ویژه برخوردار است: «تصمیمات آگاهانه بگیرند»، «زندگی خود را با باورهای اخلاقی‌تان هماهنگ و همسو کنید»، «در باره اعمال مشابه ارزش‌گذاری‌های مشابه داشته باشد»، «خود را به جای دیگران بگذارد»، «با دیگران چنان رفتار کنید که خوش دارید با شما رفتار کنند».



فصل دهم به پیامدگرایی (Consequentialism) اختصاص دارد. نویسنده در این فصل ابتدا به چند نکته کلی در باره اخلاق هنجاری و پیامدگرایی اشاره می‌کند. بعد از آن دو گونه مهم پیامدگرایی؛ یعنی فایده باوری قاعده‌نگر (Classic utilitarianism) و فایده‌باوری قاعده‌نگر (rule-utilitarianism) را بررسی می‌کند. هم‌چنین انتقادهای وارد شده به هر دو رویکرد را بیان کرده است. <sup>۱</sup> فصل قبل فقط به سرشت و روش‌شناسی داوری‌های اخلاقی (فرااخلاق) اختصاص داشت. نویسنده سؤالاتی از این دست را مطرح کرد که: آیا می‌توان اخلاق را بر قراردادهای اجتماعی یا بر احساسات شخصی، یا برخواست خدا یا بر حقایق بدیهی مبتنی دانست یا نه و استدلال کرد که دیدگاه ما در این موضوعات هر چه باشد، باید به شکلی سازوار (که متضمن قاعده زرین هم هست) و آگاهانه و همراه با به کار گرفتن قوه تخیل و ... اصول اخلاقی خودمان را برگزینیم. این روشی در اختیار داشتن این روش می‌توانیم به اصولی دست پیدا کنیم که به ما می‌گویند چگونه باید زیست (اخلاق هنجاری)، در اینجا دو رویکرد اصلی وجود دارد:

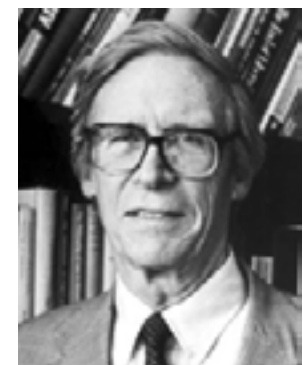
۱. پیامدگرایی که بر اساس آن باید کاری را انجام داد که بیشترین پیامدهای خوب را به بار می‌آورد. خود این مسئله که چه نوع کاری انجام می‌دهیم فی‌نفسه، اهمیتی ندارد.

۲. ناپایامدگرایی (nonconsequentialism) که بر اساس آن برخی از انواع کارها (مثل کشتن بی‌گناهان) فی‌نفسه نادرست است، نه به خاطر پیامدهای بدی که به بار می‌آورد. دو گونه رایج پیامدگرایی، فایده باوری کلاسیک (لذت‌گرایانه) همیشه باید کاری را انجام دهیم که برای کسانی که در معرض تأثیرات آن برساند. این دیدگاه می‌تواند بر قاعده زرین مبتنی باشد. فایده باوری را می‌توان مستقیماً اعمال کرد (یعنی اول پیامدهای احتمالی هر گزینه را برآورد کنیم و بعد گزینه‌ای را برگزینیم که بهترین پیامدها را دارد) یا غیرمستقیم (یعنی با به کار گرفتن یک «قاعده موقتی» در این باره که چه نوع کارهایی معمولاً نتایج خوب یا بد دارند). بسیاری از فایده‌باوران قواعد استثناپذیر را رد می‌کنند. به گمان آنان اگر شکستن قاعده‌ای پیامدهای بهتری داشته باشد، آن قاعده را باید شکست. پس در نظر آنان قواعد اخلاقی فقط قواعد موقتی و نادقیق هستند. به گفته نویسنده، فایده‌باوری، به رغم مقبولیتش لوازم عجیب و غریبی دارد، همین باعث می‌شود که اعتقاد سازوارانه به آن دشوار شود. مثلاً می‌توان شهری را تصور کرد که در آن تماشاچیان اعدام‌انقدر از صحنه به دار آویختن آدم‌ها لذت می‌برند. در این صورت، آیا به دار آویختن آن شخص درست است؟



### رالز می گوید جامعه باید

به توزیع برابر ثروت  
توجه خاص داشته باشد  
بجز نابرابری‌هایی که  
انگیزه‌ای است برای آن که  
به همه سود برسانیم و  
نازیک معتقد است که  
درآمد منصفانه افراد  
متعلق به خود آنهاست - و  
جامعه حق ندارد  
با بازتوزیع ثروت یا  
کمک به فقرا  
داریی آنان را  
بگیرد.



جان رالز

اما فایده‌باوری قاعده‌نگری کثرت‌گرایانه شکل اصلاح‌شده فایده‌باوری است. این صورت از فایده‌باوری لذت‌گرایی را (که فقط لذت را خیر ذاتی می‌داند) قبول ندارد، در عوض دیدگاهی کثرت‌گرایانه را در باره ارزش می‌پذیرد (که می‌گوید چیزهای بسیاری ذاتاً خیرند؛ مثل فضیلت، معرفت لذت، حیات و آزادی). بر اساس این دیدگاه هم باید کاری را انجام دهیم که مورد توجه قواعدی است که اگر افراد جامعه سعی در پیروی از آنها کنند، بهترین پیامدها را خواهند داشت. طبق این دیدگاه در مواردی مثل قتل یا استعمال مواد مخدر اگر قواعد سخت و ثابت پیروی کنیم زندگی بهتری خواهیم داشت. بدون چنین قواعدی به احتمال زیاد از ما کارهای ابلهانه سر خواهد زد. طرفداران فایده‌باوری قاعده‌نگر مدعی‌اند که رویکرد آنان باعث می‌شود که گرفتار لوازم عجیب و غریب فایده‌باوری کلاسیک نشویم و پیامدهای بهتری هم به بار می‌آورد، اما ممکن است که این انتقاد به میان بیاید که فایده‌باوری قاعده‌نگر با کشتن بی‌گناهان مخالف است - بر این اساس که قواعدی که مخالف این‌گونه اعمال است برای جامعه سودمند است. اما اگر قواعدی که برای جامعه سودمندند چنین اعمالی را جایز بشمارند چه؟ آیا در این صورت کشتن بی‌گناهان درست خواهد بود؟ اگر بگوییم بله، ظاهراً اصل سازواری قاعده‌زین را نقض کرده‌ایم. پس آیا بهتر نیست بر این اعتقاد پای بشاریم که کشتن بی‌گناهان فی‌نفسه نادرست است؟

فصل یازدهم کتاب به «نایامدگرایی» اختصاص دارد. بر اساس «نایامدگرایی» برخی از انواع کارها (مثل کشتن بی‌گناهان یا خلف وعده) فی‌نفسه نادرست‌اند، نه صرفاً به خاطر آن که پیامدهای بدی دارند. این کارها ممکن است بدون استثنا نادرست باشند یا ممکن است صرفاً یک وزنه مستقل اخلاقی بر ضد آنها وجود داشته باشد. نظریه وظایف فی بادی‌النظر (prima facie duties) دابلیو. دی. راس W. D. Rose یک شکل مشهور دیدگاه نایامدگرایی است. راس در این نظریه می‌خواهد به لزوم افراطی نگرش مبنی بر «وظایف استثنایناپذیر» و فایده‌باوری گرفتار نشود. عطف توجه راس به وظیفه وفای به عهد است. این وظیفه را به طور استثنایناپذیر قبول ندارد چون وظایف دیگر ممکن است آن را تحت‌الشعاع قرار دهند، اما با این حال قاعده موقتی هم نیست که اگر زیر پا گذاشتن آن پیامدهای خوبی در بر نداشت بتوانیم آن را زیر پا بگذاریم، بلکه قاعده‌ای مستقل است که اگر پای وظیفه دیگری در میان نباشد، برای ما الزام‌آور است، اما شاید گاه باید جای خود را به وظایفی دیگر بدهد. به گفته نویسنده بر اساس اصول پایه‌ای اخلاقی راس ما باید، در شرایط مساوی که وظیفه دیگری وجود ندارد، بعضی از انواع کارها را انجام دهیم یا از انجامشان خودداری کنیم. وظایفی مثل وفاداری، جبران، حق‌شناسی، عدالت، احسان، اصلاح خود و آزار نرساندن به دیگران. وقتی این وظایف با هم تعارض داشته باشند، باید آنها را سبک - سنگین کنیم تا ببینیم در آن موقعیت کدامیک قوی‌ترند. آزار نرساندن به دیگران قوی‌تر از احسان است. به طور کلی درست نیست برای کمک کردن به دیگران یا افزایش سود نسبی‌اند، ما نسبت به شخص الف وظیفه خاصی داریم، چون با او ارتباط خاصی داریم (مثلاً قولی به او داده‌ایم) نویسنده معتقد است که دیدگاه وظایف فی‌بادی‌النظر راس، گرچه قسمت اعظم آن قابل قبول به نظر آید، اما چندین نقطه ضعف دارد؛ اول این که به کارگیری آن برای مسائل خاص اخلاقی (مثلاً قتل) وضعیت روشنی ندارد. دوم، اصل عدالت در آن باید اصلاح شود. سوم، انتقادهای این دیدگاه به هنجارهای استثنایناپذیر بسیار ساده‌انگارانه است؛ می‌توان بخشی از دیدگاه‌های فایده‌باوری قاعده‌نگر را درباره اهمیت اصول سخت و ثابت به این دیدگاه اضافه کرد تا بهتر شود.

نویسنده در این فصل به بعضی از حوزه‌های دیگر اخلاق هنجاری مثل عدالت توزیعی، فضیلت و حق نیز پرداخته است. به گفته او، عدالت توزیعی (distributive justice) به این می‌پردازد که چگونه چیزهای خوب را در جامعه باید توزیع کرد. فایده‌باوران می‌گویند باید حاصل جمع خوبی‌ها را به حداکثر برسانیم. به نظر آنان ما عموماً این کار را با توزیع ثروتی که هر چه بیشتر برابر باشد، بهتر می‌توانیم انجام دهیم. رالز می‌گوید جامعه باید به توزیع برابر ثروت توجه خاص داشته باشد بجز نابرابری‌هایی که انگیزه‌ای است برای آن که به همه سود برسانیم و نازیک معتقد است که درآمد منصفانه افراد متعلق به خود آنهاست

- و جامعه حق ندارد با بازتوزیع ثروت یا کمک به فقرا دارایی آنان را بگیرد. به رأی نویسنده، قاعده زرین به دیدگاه رالز نزدیک‌تر است تا به دیدگاه نازیک.

یک عادت خوب - استعدادی برای عمل کردن و اصل درست عمل مطابق است و آن را درونی فرد می‌کند. یک آدم خوب آدم بافضیلت است. حق نیز به طور کلی عبارت است از چیزی که انسان می‌تواند به حق آن را از دیگران مطالبه کند. از دیرباز حقوق اخلاقی را به دو شاخه حقوق سلبی و ایجابی تقسیم کرده‌اند. «حق سلبی» عبارت است از حقی که کسی نمی‌تواند به نحوی از انحاء مانع آن شود. از جمله حق حیات، حق آزادی، و در طلب سعادت بودن. اینها ساحت‌هایی است که کسی نمی‌تواند مانع ما شود. سلب حیات یا آزادی یا سعادت دیگران نادرست است، حتی اگر این کار بیشترین خیر اجتماعی را به بار بیاورد. برعکس، «حق ایجابی» عبارت است از حق نسبت به چیزهای خوبی که دیگران می‌توانند برای ما فراهم آورند. وقتی از «حق مسکن مناسب» سخن می‌گوییم ر این باوریم که جامعه باید به نحوی از انحاء داشتن مسکن مناسب را برای همه تضمین کند.

### داوری‌های اخلاقی

به رغم ادعای

عاطفه‌گرایی

ذاتاً از جنس عاطفه نیستند،

بلکه از «به‌شدت عاطفی» تا

«به‌شدت غیرعاطفی»

در نوسان‌اند.

پس داوری‌های اخلاقی را

همیشه نمی‌توان

به طور قابل قبولی

به بانگ و فریادها

تبدیل کرد.

در یازده فصل پیشین نویسنده به بررسی رویکردهای متفاوت اخلاقی پرداخت. در فصل دوازدهم و پایانی کتاب، وی سعی دارد تا این دیدگاه‌ها را از زاویه‌ای دیگر ببیند تا بتوان نسبت به آنها و موارد اختلافشان فهم هماهنگ‌تری به دست آورد. به این منظور همه این دیدگاه‌ها را در یک موضع اخلاقی خاص - یعنی بحث شدیداً جنجال‌برانگیز سقط جنین - اعمال می‌کند. این بحث نمونه‌ای از اخلاق هنجاری کاربردی (applied bormatve ethics) نیز هست. به گفته نویسنده برخی استدلال می‌کنند که سقط جنین باید جداً نادرست باشد - چون جنین انسان بی‌گناهی است و کشتن انسان بی‌گناه جداً نادرست است. اما «انسان» معنای گوناگونی دارد. جنین به چند معنا از معانی «انسان» انسان است و به چند معنای دیگر نیست. مسئله واقعی این است که وقتی می‌گوییم «کشتن انسانی بی‌گناه جداً نادرست است» کدام معنای «انسان» را باید در نظر داشته باشیم. بسته به این که کدام معنا را در نظر داریم اصول ما متفاوت می‌شود - همین‌طور لوازم متفاوت هم در این باره که چه وقت کشتن جداً نادرست است خواهیم داشت. استدلال فایده‌باوران کلاسیک این است که هر وقت کشتن جنین یا نوزاد بهترین پیامدها را داشته باشد، باید این کار را بکنیم؛ این ظاهراً با دیدگاه موافق سقط جنین می‌خواند. فایده‌باوران قاعده‌نگر بر این باورند که در باره قتل (و از جمله سقط جنین) باید قاعده‌ای را انتخاب کنیم که اتخاذ آن قاعده و کوشش برای زندگی بر اساس آن، برای جامعه بهترین پیامدها را به بار می‌آورد، که این ظاهراً با دیدگاه مخالف سقط جنین می‌خواند.

از آنجا که این ادله تماماً از مقدمه‌های اخلاقی مناقشه‌برانگیز کمک می‌گیرد، نویسنده به سراغ مسئله اصلی‌ترین می‌رود: «چگونه باید اصول اخلاقی خود را انتخاب کنیم؟» از این‌رو، به برخی از دیدگاه‌های عمده در این مورد توجه می‌کند - دیدگاه‌های مثل نسبی‌نگری فرهنگی، شخصی‌انگاری، عاطفه‌گرایی، دیدگاه ناظر آرمانی، فراطبیعت‌گرایی، شهوردباوری و توصیه‌گرایی.

در دو بخش پایانی فصل دوازدهم نویسنده این استدلال را می‌آورد که سازواری قاعده زرین ما را به دیدگاه ضد سقط جنین سوق می‌دهد. ادعا این است که غالب مردم معمولاً در این باور که سقط جنین معمولاً جایز است نمی‌توانند سازوار باشند - چون خودشان به این تصور رضایت نمی‌دهند که در اوضاع و احوال متعارف سقط شوند. نویسنده بر آن است که این دلیل، حتی اگر دلیل موفقی باشد، باز هم برخی جزئیات را در حاله‌ای ابهام باقی می‌گذارد.

شایان ذکر است که نویسنده در دو بخش پایانی هر فصل به طرح سؤالات متعددی در باب موضوع مورد بحث پرداخته و منابعی را برای مطالعه بیشتر به خواننده معرفی کرده است. هم‌چنین در پایان کتاب یک اصطلاح‌نامه وجود دارد که مشتمل بر اصطلاحاتی است که در متن با حروف پررنگ آمده است؛ به‌علاوه اصطلاحات دیگری که در فلسفه اخلاق رایج‌اند.