

نسبیت گرایی اخلاقی

۱. مقدمه

نسبیت گرایی اخلاقی واکنشی عام است به عمیق ترین تعارضاتی که در زندگی اخلاقی مان با آنها مواجهیم. برخی از این تعارضات کاملاً عمومی و سیاسی اند، مانند اختلاف ظاهراً رفع نشدنی در ایالات متحده بر سر جواز اخلاقی و حقوقی سقط جنین. تعارضات دیگری که موجب واکنش نسبیت گرایانه می شوند ماهیتی کمتر مهیج اما مکررتر دارند. تجربه این نویسنده به عنوان یک آمریکایی چینی تبار نسل اول، نمونه ای از نوعی تعارض است که دیگران با آن مواجه اند: تعارض بین ارزش های موروثی و ارزش های کشورهای اختیار شده. در ایام کودکی مجبور بودم با تفاوت های موجود بین آنچه که از من به عنوان یک پسر چینی خوب مورد انتظار بود و آنچه از دوستان غیرچینی ام انتظار می رفت دست و پنجه نرم کنم. آنها نه تنها ظاهراً مقید به وظایفی بودند که در مسئله احترام به والدین و حفظ شهرت نیک خانوادگی سفت و سختی بسیار کمتری داشت بلکه گمان می شد که من به خاطر تقید به آن وظایف نسبت به آنها احساس برتری می کنم. به این آشفتگی من گاهی این هم اضافه می شد که نسبت به آزادی شان احساس حسادت می کردم.

نسبیت گرایی اخلاقی، به عنوان واکنشی عام به چنین تعارضاتی، اغلب شکل این انکار را به خود می گیرد که هیچ نظام اخلاقی واحدی وجود

ندارد که اعتبار کلی داشته باشد و این قول را که صدق و توجیه پذیری اخلاقی، اگر اصلاً چنین اموری وجود داشته باشد، به نحوی وابسته به عواملی است که مشروط به شرایط فرهنگی و تاریخی اند. این نظریه، نسبت گرای فراخلاقی است، زیرا دربارهٔ نسبت صدق و توجیه پذیری اخلاقی است. نوع دیگری از نسبت گرای اخلاقی، که آن نیز واکنشی عام به تعارض عمیق اخلاقی است، نظریه ای است در این باره که نسبت به کسانی که ارزش هایی بسیار متفاوت با ارزش های ما پذیرفته اند، چگونه باید عمل کرد. این نسبت گرای اخلاقی هنجاری بر آن است که داوری اخلاقی دربارهٔ کسانی که ارزش هایی اساساً متفاوت دارند یا تلاش برای این که آنها را مطابق ارزش های خود کنیم خطاست، بدین دلیل که ارزش های آنها به اندازهٔ ارزش های خود ما معتبر است. اما، واکنش عام دیگر به تعارض عمیق اخلاقی که با نسبت گرای اخلاقی در دو شکل عمده اش در تضاد است این موضع کل گرایانه یا مطلق گرایانه است که هر دو طرف یک تعارض اخلاقی نمی توانند به یک اندازه بر حق باشند، و تنها یک حقیقت دربارهٔ موضوع مورد بحث می تواند وجود داشته باشد. این موضع در واقع چنان شایع است که ویلیام جیمز^۱ را واداشته که ما را "مطلق گرایان بالفطره"^۱ بنامد. (جیمز، ۱۹۴۸). از این پس، از اصطلاح "کل گرای"^۲ استفاده خواهد شد، زیرا مطلق گرای "نه تنها برای اشاره به انکار نسبت گرای اخلاقی بلکه برای اشاره به این دیدگاه که برخی قواعد با وظایف اخلاقی مطلقاً بدون استثنا هستند نیز به کار می رود.

۲. نسبت گرای فراخلاقی

بحث و گفت و گو بین نسبت گرای و کل گرای اخلاقی بخش مهمی از تأملات فلسفی در اخلاق را توجیه می کند. در یونان باستان، دست کم

1. absolutists by instinct

2. universalism

برخی از "سوفسطائیان" از روایتی از نسبیت‌گرایی اخلاقی دفاع می‌کردند که افلاطون^۲ برای رد آن تلاش می‌کرد. افلاطون به نخستین سوفسطایی بزرگ، پروتاگوراس^۳، این استدلال را نسبت می‌دهد که آداب و رسوم انسانی است که تعیین می‌کند چه چیز زشت و زیبا، عادلانه و غیرعادلانه است. استدلال این است که هر آنچه را همگان حکم به واقعیت داشتن آن کنند، در واقع نیز واقعیت خواهد یافت (تئتوس، ۱۷۲AB، اما این که آیا پروتاگوراس حقیقی واقعاً به همین نحو استدلال کرده است یا نه آشکار نیست). یونانیان به واسطه تجارت، مسافرت و جنگ، از تفاوت وسیع آداب و رسوم کاملاً آگاه بودند و بنابراین نتیجه استدلال نسبیت اخلاق است. اما سؤالی که در مورد این استدلال مطرح است این است که آیا می‌توانیم بپذیریم که آداب و رسوم به معنایی قوی تعیین می‌کند که چه چیزی زشت و زیبا، عادلانه و غیرعادلانه است یا نمی‌توانیم بپذیریم. آداب و رسوم ممکن است بر آنچه مردم گمان می‌کنند، زیبا و عادلانه است اثر داشته باشد، اما این که تعیین‌کننده زیبا و عادلانه چیست، امر کاملاً متفاوتی است. آداب و رسوم گاهی تحت فشار نقد اخلاقی تغییر می‌کند و این استدلال ظاهراً مبتنی بر مقدمه‌ای است که با این پدیده در تضاد است.

نوع دیگری از استدلال که به نفع نسبیت‌گرایی اقامه شده، مبتنی بر این نظر است که باورهای اخلاقی مرسوم در هر جامعه خاصی به لحاظ کارکردی برای آن جامعه ضروری است. نتیجه استدلال این است که بنابراین آن باورها برای آن جامعه درستند، اما در جامعه دیگر ضرورتاً درست نیستند. میشل دو مونتنی^۴، مقاله نویس قرن شانزدهم، گاهی این استدلال را اقامه می‌کرد ("در باب رسوم و نه در موردیک قانون پذیرفته شده که به سادگی تغییر می‌کند"، دو مونتنی ۱۵۹۵) اما این استدلال بیشترین پذیرش را در میان انسان‌شناسان قرن بیستم داشته است که بر اهمیت مطالعه جوامع به عنوان کلهای اندام وار که اجزاءشان به لحاظ کارکردی به هم وابسته‌اند، تأکید دارند. اما مشکل استدلال از راه کارکرد این است که باورهای اخلاقی صرفاً به این دلیل که برای وجود جامعه به شکل حاضرش

ضروری اند توجیه پذیر نیستند. حتی اگر اعمال و نهادهای یک جامعه اساساً مبتنی بر پذیرش باورهای خاصی باشند توجیه پذیری آن باورها بر قابلیت پذیرش اخلاقی آن نهادها و اعمال مبتنی است. مثلاً اثبات این که باورهای خاصی برای حفظ یک جامعه فاشیستی ضروری اند، توجیه آن باورها نیست.

به رغم نقاط ضعف این استدلال‌های اقامه شده به نفع نسبیت‌گرایی، این نظریه همیشه هواخواهان خود را داشته است. قوت مستمرش همواره در چشمگیر بودن تفاوت موجود در باورهای اخلاقی فرهنگ و تاریخ انسانی ریشه داشته است. در متنی کهن (*Dissoi Logoi* یا *استدلال‌های متعارض*، رابینسون ۱۹۷۹)، مربوط به سوفسطائیان، اشاره شده است که از نظر لاکدایمونی‌ها خوب بود که دختران بدون پیراهن ورزش کنند و کودکان موسیقی و ادبیات یاد بگیرند، حال آن که از نظر ایونی‌ها، این امور بد بود. موننتی فهرستی از آداب و رسوم نامتعارف جمع کرد، مانند فاحشگی مردان، آدم‌خواری، جنگجویی زنان، کشتن پدر در سنی خاص به مثابه عملی دیندارانه. وی از مورخ یونانی هرودوت، آزمون داریوش را نقل می‌کند. داریوش از یونانی‌ها پرسید چقدر باید به آنها بپردازد تا اجساد پدران متوفای‌شان را بخورند، آنها پاسخ دادند هیچ مقدار پولی نمی‌تواند آنها را وادارد تا چنین کاری بکنند. سپس او از هندیانی که رسم‌شان خوردن اجساد پدران متوفای‌شان بود، پرسید چقدر باید به آنها بپردازد تا اجساد پدران‌شان را بسوزانند. آنها در میان داد و فریادهای خود از او خواستند از چنین چیزی صحبت نکنند ("در باب رسوم" موننتی (۱۵۹۵) و هرودوت، *جنگ‌های ایرانی*، کتاب سوم، ص ۲۸).

اگرچه این نمونه‌ها موجب شده است بسیاری نسبیت‌گرایی اخلاقی را بپذیرند، اما استدلال از راه تفاوت به هیچ وجه ساده یا قاطعی، نسبیت‌گرایی را تأیید نمی‌کند. همان گونه که سقراط مکالمه‌های افلاطون گفته است، ما حق داریم فقط به شخص خرده‌مند در بین خودمان گوش فرادهم (کریتون، CD ۲۴). واقعیت ساده تفاوت در باور، این امکان را رد

نمی‌کند که داشتن برخی باورها بهتر از باورهای دیگر است زیرا آنها درست‌تر یا موجه‌تر از بقیه هستند. اگر نیمی از جهان همچنان معتقد باشند که خورشید، ماه و سیاره‌ها دور زمین می‌گردند، این امر، امکان حقیقت یگانه‌ای را درباره ساختار جهان رد نمی‌کند. بالاخره، تفاوت در باور ممکن است ناشی از درجات مختلف خردمندی باشد یا ممکن است چنین باشد که افراد مختلف نظرگاه‌های محدود خودشان را درباره حقیقت داشته باشند و هر نظر گاهی به شیوه خاص خود اعوجاج داشته باشد.

گاهی تصور شده است که وسعت و عمق اختلاف در اخلاق حاکی از این است که احکام اخلاقی ابداً احکامی درباره واقعیت‌ها نیستند، آنها هیچ چیز صادق یا کاذبی درباره جهان اظهار نمی‌کنند، بلکه به طور سراسر است و واکنش‌های ذهنی ما را نسبت به واقعیت‌ها و اتفاق‌های خاصی بروز می‌دهند، چه این واکنش‌ها جمعی باشد چه فردی (برای مثال نگاه کنید به استیونسون، اخلاق و زبان، ۱۹۴۲). دیدگاه پیچیده‌تر این است که ادعای احکام اخلاقی گزارش امور واقع عینی است اما چنین امور واقعی وجود ندارد (بنگرید به جی. ال. مکی، اخلاق: اختراع صواب و خطا، ۱۹۷۷). موفقیت علم جدید در ایجاد درجه قابل ملاحظه‌ای از وحدت عقیده^۱ درباره ساختار اساسی جهان فیزیکی احتمالاً این انواع مختلف شکاکیت درباره عینیت احکام اخلاقی را تقویت می‌کند. انکار این که تفاوت مهمی در میزان وحدت عقیده در اخلاق و در علم وجود دارد دشوار است. با این حال، تبیین‌های احتمالی برای آن تفاوت وجود دارد که با این ادعا که احکام اخلاقی در نهایت درباره واقعیت‌هایی در جهان هستند سازگار است. برای مثال، این تبیین‌ها ممکن است بر مشکلات خاص کسب شناخت از موضوعات متعلق به معرفت اخلاقی تأکید کنند.

فهمی از سرشت انسانی و امور انسانی برای تنسيق یک نظام اخلاقی کافی و واقعی ضرورت دارد. پیچیدگی و دشواری بسیار زیاد رسیدن به

چنین فهمی می‌تواند دلیل عمده‌ای برای تفاوت‌های موجود در باورهای اخلاقی باشد. علاوه بر این، موضوع اخلاق به گونه‌ای است که مردم شدیدترین دل‌بستگی عملی را نسبت به آنچه به عنوان حقیقت درباره آن اثبات شود دارند، و مطمئناً این دل‌بستگی شور و شوق‌هایی به وجود می‌آورد که قوه تشخیص را تیره و تار می‌کند (برای پاسخی در این حال و هوا، نگاه کنید به نیگل، ۱۹۸۶، صص ۸۸-۱۸۵). کل‌گرایان می‌توانند خاطر نشان سازند که بسیاری از باورهای اخلاقی به ظاهر نامتعارف، باورهای دینی و مابعدالطبیعی خاصی را پیش فرض می‌گیرند و این باورها، و نه تفاوت‌های موجود در ارزش‌های اساسی، تبیین‌کننده آن غرابت ظاهری است. برای مثال در نظر بگرید که دیدگاه ما نسبت به هندیان مخاطب داریوش چه تغییری می‌کرد اگر به آنها این باور را نسبت می‌دادیم که خوردن جسد پدر متوفای یک شخص، راه حفظ جوهر روحانی او است. سرانجام این که برخی از تفاوت‌های چشمگیر در باور اخلاقی بین جوامع ممکن است نه در ارزش‌های اساسی متفاوت بلکه در این واقعیت ریشه داشته باشد که این ارزش‌ها شاید با توجه به شرایط مختلفی که بر جوامع حاکم است به شیوه‌های متفاوتی باید پیاده شوند. اگر در یک جامعه تعداد زنان بسیار بیشتر از مردان باشد (مثلاً به خاطر کشته شدن مردان در جنگ) جای تعجب نیست که چند همسری مردان در آنجا مورد پذیرش واقع شود، در حالی که در جامعه‌ای دیگر که نسبت مردان به زنان برابر است تک‌همسری لازم است. تفاوت در عرف پذیرفته شده ازدواج ممکن است به خاطر تفاوت در نسبت زنان و مردان باشد نه به خاطر تفاوتی در آرمان‌های اخلاقی اساسی ازدواج یا روابط صحیح بین زن و مرد.

بنابراین، صرف وجود اختلافات عمیق و گسترده در اخلاق این امکان را رد نمی‌کند که احکام اخلاقی، احکامی به لحاظ عینی صحیح یا ناصحیح درباره واقعیات خاصی باشند. نسبیت‌گرایان اخلاقی باید راه پیچیده‌تر دیگری را نشان دهند که از طریق آن بتوان از وجود تفاوت به این نتیجه رسید که هیچ نظام اخلاقی واحد صادق یا موجه‌ترینی وجود ندارد. من معتقدم (و

در کتاب *نسبیت اخلاقی*، ۱۹۸۴ استدلال کرده ام)، که، با اشاره به انواع خاصی از تفاوت در باور اخلاقی، و سپس با این ادعا که این تفاوت های خاص با نظریه ای که وجود یک نظام اخلاقی واحد صادق را انکار می کند بهتر تبیین می شود، استدلال نسبیت گرایانه به بهترین وجه جریان می یابد. این امر مستلزم این است که انکار کنیم که شیوه های مختلفی که کل گرایان برای تبیین اختلاف اخلاقی دارند برای تبیین تفاوت های خاص مورد بحث کافی است (برای شیوه دیگری از استدلال که بیشتر مبتنی بر تحلیلی از معنای احکام اخلاقی است نگاه کنید به هارمن ۱۹۷۵).

یک تفاوت اخلاقی آشکار و چشمگیر که می تواند نامزد خوبی برای این نوع از استدلال باشد مربوط است به تاکید بر حقوق فردی که در فرهنگ اخلاقی غرب مدرن تجسم یافته و به نظر می رسد از فرهنگ های سنتی آفریقا، چین، ژاپن و هند غایب است. در عوض درون مایه و وظایف در این فرهنگ های سنتی ظاهراً حول ارزش محوری خیری عمومی سامان یافته که عبارت است از نوع خاصی از حیات اجتماعی آرمانی، شبکه ای از روابط که تا حدودی به وسیله نقش های اجتماعی بازم آرمانی، مشخص شده اما به طور ناقصی در عمل و رفتار مستمر موجود تجسم یافته است. آرمان اعضاء، مرکب از فضایل مختلفی است که آنها را قادر می سازد با توجه به جایگاهشان در شبکه روابط، خیر عمومی را ایجاد و حفظ کنند.

برای مثال، آیین کنفوسیوس، گروه های خویشاوندی و خانواده را الگوهایی برای خیر عمومی می داند و واحدهای سیاسی و اجتماعی گسترده تر را دارای برخی از خصایص آنها می داند، مانند رهبرانی نیک خواه که هدفشان از حکمرانی، پرورش فضیلت و هماهنگی بین رعایایشان است. نظام های اخلاقی ای که محورشان این ارزش ها است با نظام هایی که در آنها، حقوق فردی نسبت به آزادی و خیرهای دیگر محوریت دارد، اگر مبنای اسناد این حقوق به اشخاص نه در منتهی شدن شان به خیر عمومی زندگی ای مشترک، بلکه در ارزش اخلاقی ای که به طور مستقل به هر فرد اسناد داده می شود نهفته باشد تفاوت مهمی دارند. در مقابل،

درونمایه ای که به طور مکرر در اخلاق ناظر به خیر عمومی یافت می شود این است که افراد شکوفاشدن خود را به عنوان انسان در ایجاد و ابقاء خیر عمومی می یابند. با توجه به این فرض که هماهنگی اساسی بین عالی ترین خیر افراد و خیر عمومی وجود دارد ممکن است انتظار برود که محدودیت های آزادی، در قیاس با سنتی که در آن هیچ هماهنگی اساسی بین خیرات فردی و عمومی پذیرفته نشده است، گسترده و دامنه بیشتری داشته باشد و فراگیرتر باشد.

اگر تقابل بین این دو نوع اخلاق واقعی باشد این سؤال پیش می آید که آیا یکی از این دو نوع صادق تر یا موجه تر از دیگری است. استدلال به نفع پاسخ نسبیت گرایانه ممکن است با این ادعا شروع شود که هر یک از این دو نوع اخلاق بر خیرری تأکید دارد که می تواند به طور معقولی محور یک آرمان اخلاقی برای حیات انسان باشد. در یک طرف، خیرتعلق به جامعه و سهمیم بودن در آن وجود دارد؛ در طرف دیگر، خیر احترام به فرد جدای از هرگونه مشارکت بالقوه اش در جامعه، وجود دارد. استدلال این است که جای تعجب بود اگر فقط یک راه توجیه پذیر جهت تقدم بخشیدن به این دو خیر وجود می داشت. با این همه، جای تعجب نیست اگر سلسله خیرات انسانی آنقدر غنا و متنوع داشته باشند که نتوانند در یک آرمان اخلاقی واحد جمع شوند.

تبیین این که چرا انسان ها اصلاً چیزی به نام اخلاق دارند می تواند مکمل چنین استدلالی باشد. اخلاق دو نیاز کلی انسان را برآورده می سازد. [یکی] تنظیم تعارض منافع بین افراد و [دیگری] تنظیم تعارض علایق درون فرد، که با امیال و سواقت مختلفی به دنیا آمده است که نمی توان همگی آنها را در عین حال برآورده ساخت. شیوه های پرداختن به این دو نوع تعارض در هر آنچه به عنوان جامعه انسانی شناخته می شود بسط می یابد. به اندازه ای که این شیوه ها به شکل قواعد رفتار و آرمان های اشخاص تبلور می یابد ما کانون اخلاق را در اختیار داریم. اخلاق به منظور انجام کافی و واقعی کارکردهای عملی اش، چه بسا باید واجد برخی خصایص عام باشد.

برای مثال، یک نظام نسبتاً بادوام و مستحکم برای حل تعارض بین افراد، شکنجه اشخاص را از روی هوا و هوس مجاز نخواهد دانست.

اما باتوجه به این تصویر از خاستگاه و کارکردهای اخلاق جای تعجب نیست اگر نظام‌های اخلاقی‌ای که تفاوت‌های قابل ملاحظه دارند، دست کم بر طبق معیارهای عملی‌ای^۱ که مشترک بین این نظام‌های اخلاقی است، به طور یکسان کارکردهای عملی‌شان را خوب انجام دهند. براساس این تصویر، نظام‌های اخلاقی، معمولاتی اجتماعی‌اند که تصور می‌یابند تا نیازهایی را برآورده سازند. نیازها بر آنچه می‌تواند یک نظام اخلاقی وافی و کافی باشد شرایطی تحمیل می‌کند و اگر سرشت انسان ساختار مشخصی داشته باشد می‌توان انتظار داشت که شرایط محدود کننده بیشتری برای یک نظام اخلاقی وافی و کافی وجود داشته باشد که از سرشت مان نشأت می‌گیرد. اما پیچیدگی سرشت مان به ما این امکان را می‌دهد که تنوع خیرات را بپذیریم و آنها را به شیوه‌های مختلف نظم دهیم و این امر راه را برای درستی یک نسبیت‌گرایی هنجارین می‌گشاید.

امتیاز تصویر بالا این است که مسأله قوت و شدت درستی روایتی از نسبیت‌گرایی را مفتوح می‌گذارد. یعنی، بر آن است که یک نظام اخلاقی واحد درست وجود ندارد، با این حال انکار نمی‌کند که برخی نظام‌های اخلاقی ممکن است نادرست باشند و برای کارکردهایی که همه باید انجام دهند ناکافی. تقریباً تمام مجادلاتی که علیه نسبیت‌گرایی اخلاقی صورت گرفته است متوجه افراطی‌ترین روایت‌های آن است؛ روایت‌هایی که قائلند تمام نظام‌های اخلاقی به یک اندازه درست‌اند (یا به یک اندازه نادرست‌اند، یا به یک اندازه فاقد محتوای معرفتی‌اند). اما لازم نیست یک نسبیت‌گرایی هنجارین به این نحو افراطی تساوی طلبانه باشد. با کنار گذاشتن نظام‌های اخلاقی‌ای که تعارض بین اشخاص را تشدید می‌کنند، مانند نظامی که در بالا توصیف شد، نسبیت‌گرایان همچنین می‌توانند اذعان کنند که نظام‌های

اخلاقی کافی و وافی باید موجب پدید آمدن اشخاصی شوند که قادرند منافع دیگران را در نظر بگیرند. چنین اشخاصی نیازمند آنند که نوعی توجه و مراقبت از دیگران دریافت کرده باشند. بنابراین یک نظام اخلاقی وافی و کافی، درون مایه اش هرچیز دیگری که باشد، باید انواعی از روابط دائمی و بارور بین اشخاص را که چنین اشخاصی را پدید می آورد، توصیه و ترویج کند.

نسبیت گرایی اخلاقی ای که پذیرای این نوع محدودیت برای نظام اخلاقی درست یا موجه ترین نظام اخلاقی است ممکن است با تصور متعارف از نسبیت گرایی همخوانی نداشته باشد، اما موضع معقولی است که می توان اتخاذ کرد. در واقع یک دلیل این که در بحث بین نسبیت گرایان و کل گرایان پیشرفت چندانی صورت نگرفته است، این است که هر طرف گرایش به این داشته که به طرف مخالف افراطی ترین موضع ممکن را نسبت دهد. اگرچه این کار بحث را آسانتر می کند ولی بر زمینه پهنای میانی ای که حقیقت در واقع در آنجا است نوری نمی افکند. بسیاری از همین نتایج را می توان درباره بحث از نسبیت گرایی اخلاقی هنجاری استنتاج کرد: شور و هیجان فراوان و معرفی دائم و مؤکد طرف مخالف به نحوی که گوئی به افراطی ترین موضع ممکن قائل است.

۳) نسبیت گرایی هنجاری

افراطی ترین موضع ممکن برای نسبیت گرایی هنجاری این است که هیچ کس نباید درباره دیگرانی که ارزش های اساساً متفاوتی دارند داوری نماید یا تلاش کند آنها را با ارزش های خودش موافق سازد. چنین تعریفی از نسبیت گرایی هنجاری معمولاً توسط مخالفان آن ارائه می شود، زیرا که موضعی غیرقابل دفاع است و کسانی که براساس آن عمل می کنند به ناچار باید خود را تخطئه و محکوم کنند. اگر من درباره کسانی که داوری می کنند داوری کنم باید خودم را محکوم نمایم. هنگامی که همه کس واجد ارزش مدارا نیست تلاش می نمایم این ارزش را بر هر شخصی تحمیل کنم، اما این آن چیزی نیست که تحت افراطی ترین روایت نسبیت گرایی هنجاری از من

انتظار رود که انجام دهم. فیلسوفان معمولاً به رد ساده افراطی‌ترین روایت نسبیت‌گرایی هنجاری اکتفا می‌کنند اما دلیلی وجود دارد که ملاحظه کنیم که آیا روایت‌های معتدل‌تر آن می‌توانند قابل دفاع‌تر باشند یا نه. دلیل این است که نسبیت‌گرایی هنجاری صرفاً یک نظریه فلسفی نیست بلکه موضعی است که نسبت به موقعیت‌هایی که از لحاظ اخلاقی دردسرافرین‌اند اتخاذ می‌شود.

انسان‌شناسان گاهی دارای این موضع معرفی شده‌اند و آموزنده است که بی‌ببریم این معرفی چگونه از زمینه‌ای تاریخی و جامعه‌شناختی سربرآورده است. نیاز حکومت‌های استعمارگر به شناخت بیشتر سرشت و شأن انسان‌های "بدوی" تا اندازه‌ای به پیدایش انسان‌شناسی فرهنگی در اواخر قرن نوزدهم کمک کرد. نظریهٔ انسان‌شناختی اولیه تحت تأثیر نظریه داروینی تمایل داشت اقوام و نهادهای اجتماعی جهان را در سلسله‌ی تکاملی از انسان نخستین تا انسان متمدن اروپایی قرن نوزدهم قرار دهد. بسیاری از انسان‌شناسان سرانجام علیه این استعمارگری حکومت‌هایشان و نسبت به دلیل تراشی‌ای که اسلاف‌شان به سود این استعمارگری کرده بودند واکنش نشان دادند. مهم‌تر این که آنها آهسته آهسته اقوام مورد مطالعه‌شان را زنان و مردان هوشمندی دیدند که زندگی‌شان معنا و یکپارچگی دارد، و این موجب شد تا مبنای داوری‌های ضمنی‌شان را درباره حقارت شیوه‌های زندگی آنها زیر سؤال ببرند، به ویژه بعد از پیدایش چشم‌انداز ملل متمدنی که در جنگ جهانی اول درگیر نزاعی بی‌رحمانه با یکدیگر بودند. (برای مثال بنگرید به راشاپند یک، *الگوهای فرهنگ ۱۹۳۴*، و اخیرتر از آن، ملویل هرسکویتز، *نسبیت‌گرایی فرهنگی: دیدگاه‌هایی در کثرت‌گرایی فرهنگی* (۱۹۷۲).

بنابراین، نسبیت‌گرایی هنجاری بعضی از انسان‌شناسان آن دوره، واکنشی بود نسبت به مسائل اخلاقی واقعی راجع به توجیه‌پذیری استعمار و عامتر از آن راجع به مداخله در جامعه‌ای دیگر به گونه‌ای که موجب گردد تغییرات عمده‌ای در ارزش‌های آن پیش‌پذیرفته شده یا در توانایی مردم

برای عمل بر طبق آن ارزش‌ها به وجود آید. هیچ روایت ساده‌ای از نسبیت‌گرایی هنجاری پاسخ این مسائل نیست، و این واقعیت که اخلاق مدارای فارغ از داوری وقتی برای محکوم کردن انسان‌های بی‌مدارا به کار می‌رود، خودشکن است این امر را روشن ساخته است. نارسایی این روایت‌های ساده همچنین با تغییر موضع انسان‌شناسی درباره‌ی مسئله نسبیت‌گرایی هنجاری بعد از جنگ جهانی دوم، آشکار شده است. بسیاری آن جنگ را نبردی علیه شرکثیر دانستند. چنین درکی ضرورت داوری کردن را دست‌کم گاهی اوقات و ضرورت عمل طبق داوری خود را آشکار مطرح ساخت و بر این اساس در انسان‌شناسی فرهنگی گرایش جدیدی به وجود آمد به سوی یافتن مبنایی برای داوری‌هایی که مبتنی بر معیارهایی باشد که بر همه نظام‌های اخلاقی قابل اطلاق است.

روایت قابل دفاع‌تری از نسبیت‌گرایی هنجاری باید به ما اجازه دهد که درباره‌ی دیگرانی که ارزش‌های اساساً متفاوتی دارند داوری کنیم. حتماً اگر این ارزش‌های متفاوت از منظری بی‌طرف به اندازه ارزش‌های خود ما موجه باشند، ما باز هم حق داریم آنچه که با مهمترین ارزشهایمان در تضاد است بد یا شر یا بسیار شریر بنامیم. اما آنچه حق داریم که در پرتو این احکام انجام دهیم موضوعی دیگر است. هنگامی که دلیل برای مداخله تقویت ارزش‌های خودمان باشد و هنگامی که گمان کنیم که ما در قیاس با دیگران هیچ دلیل عینی بیشتری به نفع نگرش اخلاقی‌مان نداریم، بسیاری از ما که احتمالاً این کتاب را می‌خوانیم از مداخله در امور دیگرانی که ارزش‌های اساساً متفاوتی با ما دارند اکراه داریم. منشأ این اکراه، یکی از خصائص اخلاقی ما است. نگرش میانه‌رو قرار دادگرایانه، تا حد زیادی جزو حیات اخلاقی ما در غرب پسامدرن است، چه آن را تصدیق کنیم چه نکنیم. ما می‌خواهیم نسبت به دیگران به نحوی عمل کنیم که اگر آنها کاملاً معقول و از تمام واقعیت‌های مربوط آگاه می‌بودند اعمال ما در نظرشان می‌توانست موجه باشد. اما اگر به نسبیت‌گرایی فرااخلاقی قائل باشیم باید اذعان کنیم که مواقعی پیش خواهد آمد که نوعی رفتار با دیگرانی که ارزش‌های متفاوتی

دارند این خصیصه اخلاق ما را نقض می نماید و حال آن که آن نوع رفتار رفتاری است که در غیر این صورت مطلوب می بود.

بر این اساس، هیچ قاعده عامی وجود ندارد که به ما بگوید چه انجام دهیم. ظاهراً به این بستگی دارد که چه ارزش های دیگری از ما در معرض خطر قرار می گیرد. مثلاً اگر عملی که دیگران انجام می دهند مستلزم قربانی شدن انسان باشد، ارزش مدارا البته مغلوب واقع می شود و ما ممکن است تصمیم بگیریم که برای ممانعت از آن مداخله کنیم. اما اختلاف بر سر جواز قانونی سقط جنین آشکار می سازد که ارزیابی چقدر دشوار می تواند باشد. موضع کسانی را در نظر بگیرید که معتقدند که سقط جنین از لحاظ اخلاقی خطاست زیرا گرفتن حیاتی است که شأن اخلاقی دارد. به نظر می رسد درون این گروه برخی از این واقعیت برآشفته نمی شوند که اختلاف عمیقی بر سر شأن اخلاقی جنین وجود دارد. آنها می خواهند سقط جنین ممنوع شود. اما دیگرانی که در این گروه، در حالی که متقدند سقط جنین خطاست اما می پذیرند که اشخاص معقول می توانند با آنها مخالف باشند و عقل انسان ظاهراً عاجز است که این مسأله را حل و فصل کند. بدین دلیل آنها با منع قانونی سقط جنین مخالفند. دسته اول معتقدند که دسته دوم ارزش حیات انسان را جدی نمی گیرند، درحالی که دسته دوم معتقدند که دسته اول از شناخت عمق و جدیت اختلاف بین اشخاص معقول ناتوانند.

هر موضع قوتی دارد و نسبیت گرایی هنجاری آشکارا هیچ راه حل ساده ای برای این معضل ندارد. اما آنچه این نظریه فراهم می آورد مجموعه ای از دلایل است به نفع مدارا و عدم مداخله که باید در مقابل دلایل دیگر ارزیابی شود. این نظریه نه تنها در مورد مداخله های پیشنهادی یک جامعه در جامعه دیگر بلکه، مانند مورد سقط جنین، در مورد اختلافات اخلاقی عمیق درون جوامع کثرت گرا که متضمن سنت های اخلاقی متفاوت اند، نیز کاربرد دارد. اگر نسبیت گرایی فرا اخلاقی حتی اگر فقط در مورد مجموعه محدودی از تعارضات اخلاقی مانند سقط جنین، صادق باشد، شرایط اخلاقی ما بی اندازه پیچیده می شود. ما باید تلاش کنیم آنچه

را برایمان درست و بهترین است بیابیم و همچنین با احساس تشویش و اضطرابی که ناشی از این تشخیص است که هیچ کار واحدی نیست که انجام دادنش کاری درست یا بهترین کار باشد مواجه شویم. این کار، فارغ از این که چقدر مشکل است، پایان تأمل اخلاقی نیست. در عوض ممکن است آغاز نوع متفاوتی از تأمل باشد که مستلزم این است که از یک طرف برای رسیدن به فهمی از کسانی که ارزش‌های اساساً متفاوتی دارند تلاش کنیم و از طرف دیگر بکوشیم نسبت به ارزش‌های خودمان صادق بمانیم. برای مثال برخی از کسانی که معتقدند سقط جنین، گرفتن حیاتی است که شأن اخلاقی دارد، با تلاش در سازمان‌هایی که هدف آنها کاهش نیاز محسوس به سقط جنین است، مثلاً سازمان‌هایی که به مادران بی‌شوهر کمک می‌کنند، با آن مخالفت می‌کنند.

لازم است به یک بحث پایانی درباره نسبیت‌گرایی بپردازیم. نسبیت‌گرایی در برخی مناطق نام بدی است زیرا تداعی‌کننده فقدان اعتقاد اخلاقی و گرایش به هیچ‌انگاری است. دلیل بدنامی ممکن است تا اندازه‌ای این باشد که نسبیت‌گرایی را با افراطی‌ترین شکل‌هایش یکی می‌گیرند. براساس برخی نظام‌های اخلاقی، اگر این شکل‌ها درست باشد هر چیزی مجاز است. اما دلیل دیگر برای بدنامی این فرض است که اطمینان اخلاقی فرد، التزام فرد برای عمل طبق ارزش‌های خود تا اندازه‌ای مبتنی بر داشتن این اعتقاد است که نظام اخلاقی وی تنها نظام صادق یا موجه‌ترین نظام است. اما مطمئناً اندکی تأمل آشکار می‌سازد که چنین اعتقادی به تنهایی التزام به عمل را ضمانت نمی‌کند. التزام به عمل مستلزم تصویری است از معنایی که نظام اخلاقی فرد برای خود او دارد چه آن نظام تنها اخلاق درست باشد چه نباشد. همچنین مستلزم ایجاد پیوندی است بین تمایلات و آرزوهای شخص و محتوای اساسی ارزش‌های اخلاقی شخص. التزام به عمل به این معناست که بتوانیم بدین شیوه‌ها اخلاق را آنقدر برای خود مهم بدانیم که به ما امکان پرهیز از هیچ‌انگاری را بدهد. این باور که نظام اخلاقی ما تنها نظام اخلاقی درست یا موجه‌ترین‌شان است به خودی خود این نوع

اهمیت را نمی آفرینند و شرط لازم برای این نوع اهمیت هم نیست، زیرا ارزش هایی که ممکن است من مهم و بخشی از آنچه که زندگی را برای من معنادارترین نوع زندگی می کند بدانم، ممکن است لزوماً ارزشهایی نباشد که تمام اشخاص معقول پذیرفته اند یا به درستی آنها اذعان دارند.

در اینجا نیز مانند امور دیگر درباره نسبیت گرایی، عاطفه ای که صرف نام برانگیخته، موجب خلط مباحث و جناح بندی های غیر ضروری شده است. وقتی از دفاع کردن از یا حمله کردن به آنچه اکثر مردم نسبیت گرایی یا لازمه آن می دانند فارغ شدیم بیشترین بخش کار واقعی باقی می ماند که باید انجام دهیم. آنچه باقی می ماند واقعیتی اخلاقی است که کاملاً به هم ریخته و راه حل های شسته رفته ای نیافته است. اما چرا انتظار چیز دیگری داشته باشیم؟

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

مشخصات کتابشناختی:

David Wong, "Relativism" in A Companion To Ethics, ed. by Peter Singer, Basil Blackwell Ltd., 1993, Article 39, pp. 992-50.

منابع:

- Benedict, R.: Patterns of Culture (New York: Penguin. 1934).
- Harman, G.: 'Moral relativism defended', Philosophical Review 84 (1975), 3-22.
- Herodotus: The Persian Wars, trans. George Rawlinson (New York: Modern Library, 1942).
- Herskovits, M.: Cultural Relativism: Perspectives in Cultural Pluralism (New York: Vintage, 1972).
- James, W.: 'The will to believe', Essays in Pragmatism, ed. Aubrey Castell (New York: Hafner, 1948).
- Mackie, J. L.: Ethics: Inventing Right and Wrong (Harmondsworth: Penguin, 1977).
- Montaigne, M. de: Complete Essays (1595); trans. Donald M. Frame (Stanford: Stanford University Press, 1973).
- Nagel, T.: The View from Nowhere (New York: Oxford University Press, 1986).
- Plato: Crito and Theaetetus; trnas. E. Hamilton and H. Cairns, Collected Dialogues of Plato (Princeton: Princeton University Press, 1961).
- Robinson, T.M., trans.: Contrasting Arguments: an edition of the Dissoi Logoi (New York: Arno Press, 1979).
- Stevenson, C.L.: Ethics and Language (New Haven: Yale University Press, 1944).
- Wong, D.B.: Moral Relativity (Berkeley: University of California Press, 1984).

پی‌نوشت:

۱. William James, فیلسوف و روانشناس آمریکایی (۱۸۴۲-۱۹۱۰)
۲. Plato, فیلسوف یونانی (ق.م ۳۲۷-۴۲۷).
۳. Protagoras (حدود: ق.م ۴۲۰-۳۹۰).
۴. Michel de Montaigne (۱۵۳۳-۹۳).