

ذهنیت‌گرایی اخلاقی

مجید مایوسفی*

چکیده

نوشتار حاضر به بحث از ذهنیت‌گرایی اخلاقی معاصر اختصاص یافته است. در ابتدا به عنوان مقدمه‌ی بحث به نظریه‌ی ذهنیت‌گرایی اخلاقی کلاسیک هابز و هیوم پرداخته شده؛ سپس نظریه‌های عاطفه‌گرایانه‌ی ایر و استیونسن مورد بحث قرار گرفته و پس از آن به نظریه‌ی توصیه‌گرایی عام هیر توجه شده است. نظریه‌ی قول به خطای مکی و استدلال‌های سه گانه‌ی او، نظریه‌ی وصف‌الحال‌گرایی هنجاری گیبارد و نظریه‌ی نسبیت‌گرایی اخلاقی هارمن - که تا حدی متفاوت با نظریه‌های پیشین است - از دیگر نظریاتی است که مطرح گردیده است.

کلیدواژه‌ها

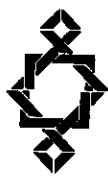
ذهنیت‌گرایی اخلاقی، عاطفه‌گرایی، توصیه‌گرایی، نظریه‌ی قول به خطا، وصف‌الحال‌گرایی هنجاری، نسبیت‌گرایی اخلاقی.

* دانشجوی دکتری فلسفه‌ی تطبیقی و عضو هیأت علمی دانشگاه زنجان



مسأله‌ی عینیت‌گرایی و ذهنیت‌گرایی در اخلاق، عمری به قدمت عمر فلسفه یا انسان دارد. دلیل این امر شاید این باشد که ما، انسان‌ها، همگی تا حدی دارای دو گونه احساس متضاد در باره‌ی زندگی اخلاقی خویش هستیم؛ از یک سو احساس ما غالباً این است که اخلاق در قلمرو تصمیمات شخصی ما قرار دارد، قلمرویی که در آن هر یک از ما حق دارد تصمیم بگیرد چه کاری را انجام دهد یا چه کاری را انجام ندهد. هر چند ممکن است دیگران به ما در باره‌ی انجام کاری یا اتخاذ اصول اخلاقی خاصی توصیه بکنند ولی در عین حال صلاحیت تعیین تکلیف برای ما را ندارند. در این‌جا مهم تصمیم‌گیری درست ما نیست؛ زیرا کسی نیست تا تعیین کند که تصمیم درست چیست؛ بلکه مهم آن است که ما خود برای خویش تصمیم می‌گیریم. این دیدگاه با احساس دیگری که در وجود و سرشت همه‌ی ما، انسان‌ها، هست، ناسازگار به نظر می‌رسد؛ بدین صورت که ما غالباً در مواجهه با یک مسأله‌ی اخلاقی دشوار و غامض به دنبال پاسخ درست می‌گردیم. اگر در یک مورد خاص ندانیم که چه باید بکنیم، احساس ما این خواهد بود که آن‌چه مهم است، درست بودن پاسخ است نه این که پاسخ از آن من باشد؛ به عبارت دیگر انتخاب خویش را تعیین‌کننده‌ی پاسخ درست تلقی نمی‌کنیم، بلکه برعکس در آرزوی آن هستیم که پاسخ درست، تعیین‌کننده‌ی انتخاب ما باشد. این دو گونه احساس با هم در تعارض‌اند. ظاهراً احساس اول به این دیدگاه منجر می‌شود که چیزی مستقل و جدای از آرای اخلاقی ما وجود ندارد تا تعیین‌کننده‌ی صواب یا خطای آن‌ها باشد؛ در حالی که احساس دوم نتیجه‌ای مخالف را در پی دارد.

این دو احساس در طول زمان و با بحث‌ها و جدلهایی که حول و حوش آن‌ها صورت می‌پذیرد، از سطح احساس گذر کرده، رفته رفته به دیدگاه‌هایی در باب ماهیت اخلاق و گزاره‌های اخلاقی تبدیل می‌شوند.^۱ احساس اول به دیدگاهی در اخلاق منجر می‌شود که امروزه به «ذهنیت‌گرایی اخلاقی» (moral subjectivism) معروف شده و احساس دوم به دیدگاهی می‌انجامد که امروزه «عینیت‌گرایی اخلاقی» (moral objectivism) نامیده می‌شود. به طور کلی اگر اخلاق را موضوع معرفت عقلانی (rational knowledge) بدانیم، در این صورت در باب ماهیت اخلاق به نظریه‌ی عینیت‌گرایی اخلاقی قایل گشته‌ایم که طبق آن



اخلاق، مستقل از ترجیحات یا احساسات شخصی ما خواهد بود؛ اما اگر اخلاق را نه موضوع معرفت عقلانی، بلکه موضوع ترجیحات یا احساسات (sentiments) شخصی بدانیم، در این صورت به نظریه‌ی ذهنیت‌گرایی اخلاقی قایل شده‌ایم. شکاکان دوره‌ی باستان را می‌توان از جمله قایلین به نظریه‌ی ذهنیت‌گرایی اخلاقی قلمداد کرد. آن‌ها مجذوب این اندیشه شده بودند که اخلاق چیزی جز مجموعه‌ای از قراردادهای اجتماعی نیست. هرودت پس از بررسی نظام‌های اخلاقی فرهنگ‌های مختلف به این نتیجه رسید که: «حاکم همه‌ی ما آداب و رسوم ما است و هر که غیر از این بیندیشد، خام‌اندیشی بیش نیست. باور همگان، بدون استثنا، این است که آداب و رسوم بومی و دینی‌ای که با آن بار آمده‌اند، بهترین است.» در کتاب جمهوری افلاطون، تراسیماخس خطاب به سقراط چنین بیان می‌دارد که درست (صواب) و نادرست (خطا)، ابداعات اقویا هستند تا به کمک آن‌ها ضعف‌ها را زیر سلطه‌ی خویش بگیرند.

توماس هابز - که از شکاکان دوره‌ی جدید^۲ تلقی می‌شود - اخلاق را ناشی از امیال و احساسات فرد دانسته و خیر و شر اخلاقی را متعلق خواهش یا آرزو یا کین و بیزاری افراد می‌داند؛ بنابراین از نظر او چیزی را نمی‌توان مطلقاً خیر یا شر دانست و قاعده‌ای کلی درباره‌ی خیر و شر اخلاقی - که ناشی از طبیعت و ذات اشیا باشد - وجود ندارد؛ اما ظاهراً اولین فردی که به صورت مدون و از منظری فرااخلاقی، بحث ذهنیت‌گرایی اخلاقی را مطرح ساخت، دیوید هیوم بود که در ادامه نظرات او بررسی می‌شود.

هیوم و ذهنیت‌گرایی کلاسیک

هیوم خصوصاً بر اساس دیدگاه اولیه‌اش بر این باور بود که اخلاق مبتنی بر احساس (sentiment) است و نه عقل (reason). استدلال هیوم مبنی بر این که اخلاق ناشی از احساس است و نه عقل را می‌توان به صورت زیر صورت‌بندی کرد:

اخلاق (تمایزات اخلاقی) یا ناشی از عقل است یا ناشی از احساس؛

اخلاق ناشی از عقل نیست؛

اخلاق ناشی از احساس است؛

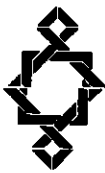


در باره‌ی مقدمه‌ی اول باید گفت که تمایزات اخلاقی چیزی است که تجربه و فهم عرفی ما آن را تأیید می‌کند. هیوم در این مورد چنین بیان می‌دارد که «بی‌خودی کسی هر اندازه باشد، باز بسا که ناگزیر از تصورات صواب و خطا متأثر است و تعصب‌هایش هر اندازه لجاج‌آمیز باشد، باز ناگزیر مشاهده می‌کند که دیگران نیز مستعد انطباعات همانندند». با این حال همواره بنیان و ریشه‌ی چنین تمایزهایی محل بحث و گفت‌وگو بوده است. برخی بر این باورند که تمایزات اخلاقی مبنی بر عقل‌اند و برخی دیگر معتقدند که این تمایزات بنیادشان بر حس یا احساس اخلاقی است و «به ساخت و سرشت نوع آدمی وابسته‌اند»^۲ اما درباره‌ی اثبات مقدمه‌ی دوم، هیوم چنین بیان می‌دارد که:

«برخی تصریح دارند بر این که فضیلت، متابعت از عقل است؛ (و این‌که برای اشیا قابلیت‌های جاودانه‌ای است که این قابلیت‌ها برای هر موجود عاقلی که آن‌ها را مورد لحاظ قرار دهد، یکی است. این نظام‌ها همگی در این رأی توافق دارند که اخلاق همانند حقیقت صرفاً از طریق ایده‌ها تشخیص داده می‌شود. برای داوری در باره‌ی این نظام‌ها تنها نیازمند ملاحظه‌ی این امر هستیم که آیا ممکن است با عقل صرف، میان خیر و شر اخلاقی تمایز قایل شد. از آن‌جا که اخلاقیات بر افعال و عواطف تأثیرگذارند، در نتیجه نمی‌توانند از عقل ناشی شوند؛ زیرا عقل هرگز نمی‌تواند به تنهایی چنین تأثیری داشته باشد. اخلاقیات انفعالات را برمی‌انگیزانند و افعال را باعث یا مانع می‌شوند. خود عقل به کلی در این مورد خاص ناتوان است؛ بنابراین قواعد اخلاقی ثمره‌ی عقل نیستند.»^۱

هیوم در جای دیگری در باره‌ی عمل‌کرد عقل و ناتوانی‌اش در ایجاد انفعالات، اراده‌ها و افعال ما، آدمیان، چنین بیان می‌دارد:

«عقل کشف حقیقت یا کذب است و حقیقت یا کذب عبارت است از موافقت یا عدم موافقت در باره‌ی ارتباط واقعی میان عقاید با وجود واقعی و امر واقع. بنابراین هر آنچه قابلیت این توافق یا عدم توافق را نداشته باشد، ناتوان از صادق یا کاذب بودن است و هرگز نمی‌تواند موضوع عقل ما باشد. اکنون آشکار است که انفعالات، اراده‌ها و افعال ما قابلیت چنین توافق یا عدم توافقی را ندارند؛ لذا محال است بتوانند صادق یا کاذب اعلام شوند و مخالف یا مطابق عقل باشند.»^۳

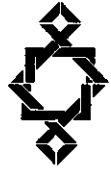


هیوم در این عبارت به اصل معروف خویش- که به اصل «انشعاب هیوم» (Hume's fork) شهرت یافته- تمسک می‌جوید. طبق این اصل هر حقیقتی یا در باره‌ی نظرات انتزاعی (abstract ideas) است (مانند: $2+2=4$) و یا در باره‌ی امور واقعی تجربی (empirical facts) است (مانند: بیرون باران می‌بارد). هیچ یک از این دو نوع حقیقت ناشی از عقل نمی‌توانند ما را بر انجام عملی برانگیزانند؛ به عبارت دیگر عقل ساکن است و تنها احساسات ما هستند که می‌توانند ما را بر انجام فعلی تحریک کرده و برانگیزانند؛ بنابراین- همان‌طور که هیوم تصریح دارد- محال است که تمایز میان خیر و شر اخلاقی بتواند توسط عقل انجام شود؛ زیرا این تمایز بر اعمال ما تأثیرگذار است، (و) عقل به تنهایی در این مورد ناتوان است.

اندیشه‌ی اولیه‌ی هیوم پایه و اساس ذهنیت‌گرایی کلاسیک و یا به تعبیر جیمز ریچلز ذهنیت‌گرایی ساده (simple subjectivism) قرار گرفت که طبق آن هنگامی که شخصی بیان می‌دارد چیزی به لحاظ اخلاقی خوب یا بد است، معنایش آن است که او صرفاً آن چیز را تأیید کرده و یا آن را تأیید نمی‌کند؛ اما به این تعبیر ساده و کلاسیک از ذهنیت‌گرایی اخلاقی نقدهای فراوانی وارد بود. از جمله این که پذیرش نظریه‌ی ذهنیت‌گرایی ساده مستلزم پذیرفتن این امر بود که ما معتقد شویم همه‌ی ما انسان‌ها در احکام اخلاقیمان خطا ناپذیر (infallible) هستیم که این امر قابل قبول نبود؛ زیرا ما بعضاً در ارزیابی‌های خود خطا کرده و در صدد اصلاح احکام اخلاقیمان برمی‌آییم. اشکال مهم دیگر وارد بر این نظریه این بود که این نظریه نمی‌توانست اختلاف نظر (disagreement) در مسایل و احکام اخلاقی را که بین انسان‌ها رخ می‌دهد، توجیه و تبیین کند. به دلیل وجود این اشکالات مهم و اشکالات دیگری که بر این نظریه وارد بود، برخی به رد کامل این عقیده اقدام کرده و برخی نیز در صدد اصلاح و ارائه‌ی روایت بهتری از آن برآمدند.^۱ روایت اصلاح شده‌ی ذهنیت‌گرایی ساده به عاطفه‌گرایی (emotivism) شهرت یافت و به پرنفوذترین نظریه‌ی اخلاقی در نیمه‌ی قرن بیستم تبدیل گشت.

عاطفه‌گرایی ایر و استیونسن

نظریه‌ی عاطفه‌گرایی اخلاقی توسط پوزیتیویست‌های منطقی، خصوصاً



موریتس شلیک و ای. جی. ایپر و مهم‌تر از همه فیلسوف امریکایی، چارلز ال. استیونسن، بسط و توسعه یافت.

ایپر

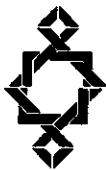
هر چند ایپر بر این باور بود که معیار تحقیق‌پذیری (verifiability) پوزیتویسم منطقی، به قدر کفایت ضابطه‌مند و مدوّن نشده،^۷ با این حال ایپر به کمک این اصل در صدد برآمد تا اثبات کند که احکام اخلاقی دارای معنای شناختی (Cognitive meaning) نبوده و صرفاً دارای معنای عاطفی (emotive) هستند. البته ایپر مدعی است که عاطفه‌گرایی به خودی خود و جدای از الهامات پوزیتویسم منطقی، معتبر است.^۸ استدلال ایپر را، مبنی بر این که احکام اخلاقی گزاره نیست و از این رو معنای شناختی نداشته و قابلیت صدق و کذب ندارد، می‌توان بدین نحو صورت‌بندی کرد:

یک جمله زمانی دارای معنای شناختی (یک گزاره) است که یا تحلیلی باشد و یا به لحاظ تجربی قابل تحقیق.

احکام اخلاقی نه تحلیلی است و نه به لحاظ تجربی قابل تحقیق.
احکام اخلاقی دارای معنای شناختی نیست (گزاره نیست).

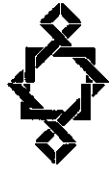
ایپر بر این باور بود که هر چند الفاظ و مفاهیم اخلاقی دارای معنای شناختی نیست، با این حال این الفاظ و مفاهیم که از طریق آن‌ها احکام اخلاقی شکل می‌گیرد، دارای معنای عاطفی (emotive) است. از این رو هنگامی که این الفاظ و مفاهیم را در قالب احکام اخلاقی به کار می‌بریم، به ابراز (expression) حالات نفسانی خود می‌پردازیم؛ نه توصیف (description) آن‌ها.

اگر... بگویم که «دزدیدن پول خطا است»، جمله‌ای ساخته‌ام که معنایی ناظر به واقع (factual meaning) ندارد- یعنی گزاره‌ای را بیان نمی‌کند که بتواند صادق یا کاذب باشد. انگار نوشته باشیم «دزدیدن پول!!»- جایی که شکل و تعداد علامات تعجب، به واسطه‌ی قراردادی مناسب، نشان می‌دهد که نوع خاصی از نارضایتی (disapproval) اخلاقی، احساسی است که ابراز می‌شود. آشکار است که در این‌جا چیزی بیان نشده که بتواند صادق یا کاذب باشد. ممکن است شخص دیگری با من در مورد خطا بودن دزدی اختلاف نظر پیدا کند؛ بدین معنا که او



همان احساس مرا در باره‌ی دزدی نداشته باشد و ممکن است که او با من به خاطر احساسات اخلاقی‌ام مشاجره کند؛ اما به بیان دقیق او نمی‌تواند مرا نفی کند؛ زیرا با گفتن این که نوع خاصی از عمل صواب یا خطا است، من هیچ گزاره‌ای ناظر به واقع (factual statement)، حتی گزاره‌ای در باره‌ی حالت نفسانی خودم بیان نمی‌دارم. من صرفاً احساسات اخلاقی خاصی را ابراز می‌کنم و شخصی که به ظاهر مرا انکار می‌کند، صرفاً احساسات اخلاقی‌اش را ابراز می‌دارد؛ بنابراین آشکارا، پرسیدن این که کدام یک از ما بر صواب است، بی‌معنا است؛ زیرا هیچ یک از ما گزاره‌ای حقیقی را بیان نمی‌کند.^۱

اما عاطفه‌گروی اخلاقی ایر چگونه می‌توانست مسأله‌ی اختلاف نظر در مسایل و احکام اخلاقی میان انسان‌ها را توجیه کند؟ به عبارت دیگر آیا این نظریه همانند نظریه‌ی ذهنیت‌گرایی کلاسیک با مشکل و مسأله‌ی اختلاف نظر اخلاقی مواجه نبود؟ چرا که طبق نظریه‌ی عاطفه‌گروی، اختلاف نظرهای اخلاقی نمی‌تواند وجود داشته باشد؛ زیرا ما گزاره‌های (propositions) اخلاقی نداریم تا به واسطه‌ی پذیرش یا رد آن از سوی افراد، اختلاف نظری حاصل آید؛ بنابراین آیا عاطفه‌گروی اخلاقی برخطا نیست؟ ایر الزامات نظریه‌ی خویش را می‌پذیرفت؛ ولی در عین حال بر این باور بود که افراد در باره‌ی امور اخلاقی (moral matters)، یا به عبارتی در باره‌ی ارزش‌ها، اختلاف نظر پیدا نمی‌کنند؛ بلکه در این گونه موارد در واقع بحث و اختلاف میان افراد در باره‌ی امور تجربی (empirical facts) است؛^۱ برای مثال مجازات اعدام را در نظر بگیرید؛ در این مورد اختلاف میان افراد در واقع مربوط به امور تجربی و غیر ارزشی است؛ مثلاً این که آیا مجازات اعدام می‌تواند ویژگی بازدارندگی از جرم و جنایت را داشته باشد یا خیر؛ بنابراین درباره‌ی اعتبار اصول اخلاقی بحث نمی‌کنیم و نمی‌توانیم بحث کنیم؛ چرا که ما اصول اخلاقی را صرفاً از طریق احساساتمان تمجید یا سرزنش می‌کنیم؛ بنابراین اگر در این مورد خاص به این نتیجه برسیم که در باره‌ی تمامی امور تجربی مربوط به مجازات اعدام با هم موافقیم و تنها به لحاظ اخلاقی در این مورد اختلاف نظر داریم، از قانع کردن یک‌دیگر در این مورد دست برخواهیم داشت.



استیونسن

نظریه‌ی استیونسن نسبت به نظریه‌ی ایر دقیق‌تر بود؛ هر چند که هر دو نظریه مبنای مشترکی داشتند و آن این بود که الفاظ و مفاهیم به کاررفته در احکام اخلاقی معنای شناختی نداشته و معنای عاطفی دارد. استیونسن بر این باور بود که جملات اخلاقی نوعاً برای ابراز نگرش‌های (attitudes) ما به کار می‌رود و در ضمن، دیگران را دعوت می‌کند تا در نگرش ما سهیم شوند. استیونسن نگرش را تمایل (tendency) به چیزی یا علیه چیزی می‌دانست که مشخصه‌ی آن تمایل دوست داشتن یا نداشتن، تأیید کردن یا نکردن، حمایت کردن یا نکردن و غیره است.^{۱۱}

استیونسن در جای دیگری در باب معنای عاطفی الفاظ و مفاهیم اخلاقی چنین بیان می‌دارد که: «معنای عاطفی یک واژه تمایل آن جهت ایجاد واکنش‌های مؤثر در افراد است. این تمایل ناشی از سابقه‌ی به کارگیری آن واژه‌ی خاص است.»^{۱۲} به تعبیر استیونسن الفاظ و مفاهیم اخلاقی بر خلاف الفاظ و مفاهیم غیر اخلاقی دارای «جذابیت یا گیرایی» (magnetism) است. بر این اساس می‌توان گفت احکام اخلاقی متفاوت و متمایز از باورها (beliefs) است؛ چرا که باورها فی‌نفسه دارای چنین تأثیر عاطفی‌ای نیست. براساس آن‌چه از استیونسن نقل شد، می‌توان استدلال او را مبنی بر این که احکام اخلاقی نگرش‌های عاطفی است و نه باورهای شناختی، چنین صورت‌بندی کرد:

الفاظ و مفاهیم در جملات، یا دارای معنای شناختی است یا دارای معنای عاطفی.

الفاظ و مفاهیم اخلاقی (جملات اخلاقی) دارای معنای عاطفی است.

الفاظ و مفاهیم اخلاقی (جملات اخلاقی) معنای شناختی ندارد.

بنابراین جملات یا به عبارتی احکام اخلاقی، باور (belief) تلقی نمی‌شود؛

از این رو می‌توان گفت که احکام اخلاقی صرفاً نگرش‌های عاطفی است.

استیونسن برخلاف ایر به پوزیتویسم معتقد نبود و به همین دلیل در بحث از عاطفه‌گرایی اخلاقی، متوسل به اصول مورد پذیرش پوزیتویسم منطقی نشد. همان‌طور که ریچلز بیان می‌دارد عاطفه‌گرایی استیونسن با مشاهده‌ی این امر که زبان به شیوه‌های مختلف به کار می‌رود، آغاز می‌شود. یکی از کاربردهای اصلی زبان، بیان امور واقع (facts) است؛ برای مثال: «سعدی نویسنده‌ی گلستان است»





یا «من امروز ساعت پنج بعد از ظهر قرار ملاقاتی دارم». در هر یک از این موارد چیزی را بیان می‌کنیم که یا صادق است یا کاذب؛ و نوعاً هدف ما از بیان این‌گونه عبارات انتقال اطلاعات به شنونده و مخاطب است؛ اما یکی دیگر از کاربردهای اصلی زبان، واداشتن افراد به انجام کاری است که از طریق جملات امری صورت می‌پذیرد؛ برای مثال جملات امری «در را ببند» یا «از اتاق بیرون برو» را در نظر بگیرید که به کلی با جملات پیشین متفاوت هستند؛ چرا که در صدد بیان چیزی نیستند و از این‌رو قابلیت صدق یا کذب را ندارند. به عبارت دیگر این‌گونه جملات در صدد تغییر باورهای پیشین شما نیستند؛ بلکه در عوض در پی آن هستند که بر رفتار شما تأثیر گذارند؛ اما نوع دیگری از جملات و عبارات زبانی هستند که متفاوت با گزاره‌های ناظر به امور واقع و نیز جملات امری‌اند؛ برای مثال «آفرین به حافظ» یا «لعنت به این کتاب» را در نظر بگیرید که نه صادقند و نه کاذب و به عبارت دیگر اصلاً قابلیت صدق یا کذب را ندارند؛ چرا که در صدد بیان هیچ امر واقعی نیستند. در واقع این‌گونه عبارات برای ابراز نگرش‌های (attitudes) افراد به کار می‌روند. البته باید توجه داشت میان گزارش دادن (reporting) از یک نگرش با ابراز کردن (expressing) همان نگرش تفاوت وجود دارد. در واقع گزارش دادن از یک نگرش بیان گزاره‌ای درباب یک امر واقع (fact) است که بدین لحاظ قابلیت صدق و کذب را دارد. برای مثال هنگامی که: «من مثنوی مولوی را دوست دارم»، در واقع گزارش این واقعیت را می‌دهم که نگرش مثبتی نسبت به مثنوی دارم که می‌تواند صادق یا کاذب باشد؛ اما هنگامی که می‌گویم: «مرحبا به مثنوی»، در صدد بیان هیچ امر واقعی، حتی در باره‌ی نگرش خود نیز نیستم. در این‌جا صرفاً نگرشی را ابراز می‌دارم؛ نه این‌که از داشتن نگرشی گزارش دهم.

اما براساس عاطفه‌گرایی اخلاقی، زبان اخلاق، زبان بیان امور واقع نیست؛ به عبارت دیگر زبان اخلاق برای انتقال اطلاعات به کار نمی‌رود. در واقع زبان اخلاق به دو منظور عمده به کار می‌رود؛ یکی این‌که بر رفتار افراد تأثیر گذارد؛ مثل جایی که شما به شخصی می‌گویید: «تو نباید این کار یا آن کار را انجام دهی» که در صدد هستید آن شخص را از انجام آن کار منصرف کنید و به عبارت دیگر بر رفتار او تأثیر گذارید. در این‌جا بیان شما بیشتر شبیه یک فرمان است تا بیان یک امر واقع؛ اما کاربرد دیگر زبان اخلاق، ابراز (و نه گزارش) یک نگرش؛ است،



مثل «مرحبا به گلستان».

براساس آنچه تا کنون بیان شد، تفاوت میان عاطفه‌گرایی اخلاقی با ذهنیت‌گرایی کلاسیک آشکار می‌شود. ذهنیت‌گرایی کلاسیک بر خلاف عاطفه‌گرایی اخلاقی جملات اخلاقی را همچون گزاره‌هایی در باب واقعیت، یعنی گزارش‌هایی در باب نگرش‌های افراد تعبیر و تفسیر می‌کرد که از این حیث قابلیت صدق و کذب را دارند؛^{۱۲} از این رو ذهنیت‌گرایی کلاسیک در حوزه‌ی اخلاق، به نحوی قایل به معرفتی‌گرایی (cognitivism) بود؛ در حالی که نظریه‌ی عاطفه‌گرایی، نظریه‌ای نامعرفتی‌گرایانه (non-cognitival) است؛ اما مزیت عاطفه‌گرایی نسبت به ذهنیت‌گرایی کلاسیک هیوم این بود که عاطفه‌گرایی به راحتی مشکل اختلاف نظر اخلاقی را توجیه و تبیین می‌کرد؛ کاری که ذهنیت‌گرایی اخلاقی کلاسیک از انجام آن عاجز بود؛ توضیح این که طبق عاطفه‌گرایی اخلاقی، انسان‌ها می‌توانند به شیوه‌های گوناگون با یکدیگر اختلاف نظر پیدا کنند و این منحصر به یک شیوه یا راه نمی‌شود؛ برای مثال این دو گونه اختلاف نظر را در نظر بگیرید:

(الف) من معتقدم که اندیشه‌های فلسفی فارابی تأثیر زیادی بر ابن‌سینا داشته و شما معتقدید که چنین نبوده است. در این‌جا ما به دو چیز مختلف معتقدیم که هر دوی آن‌ها نمی‌توانند با هم صادق باشند. این اختلاف نظر، اختلاف نظر درباره‌ی امور واقع است.

(ب) من طرفدار خصوصی سازی اقتصاد هستم و شما مخالف آن؛ که در این‌جا ما هر دو خواهان دو چیز مختلف هستیم که هر دو نمی‌توانند با هم رخ دهند. در این‌جا اختلاف نظر ما در باره‌ی امر واقع نیست.

استیونسن اختلاف نظر از نوع (ب) را اختلاف نظر در نگرش (disagreement in attitude) می‌نامد و آن را مخالف و مقابل اختلاف نظر در باره‌ی نگرش (disagreement about attitude) می‌داند. اختلاف نظر درباره‌ی نگرش چیزی بود که ذهنیت‌گرایی اخلاقی کلاسیک بدان قایل بود.^{۱۳}

براساس آنچه بیان شد، عاطفه‌گرایی مدعی است که اختلاف نظر اخلاقی از نوع اختلاف نظر در نگرش است و بدین نحو سعی می‌کند مسأله‌ی اختلاف نظر در اخلاق را توجیه و تبیین کند.

هیر و توصیه‌گرایی عام (Universal Prescriptivism)

هیر بر این باور بود که توصیه‌گرایی عام به عنوان نظریه‌ای فرااخلاقی، نسبت به عاطفه‌گرایی، طبیعت‌گرایی و شهودگرایی بهتر می‌تواند احکام اخلاقی را توجیه و تبیین کند. هیر هم طبیعت‌گرایی و هم شهودگرایی را نظریه‌هایی توصیفی (descriptive) در باب معانی الفاظ و مفاهیم اخلاقی می‌داند. طبق این نظریه‌ها معانی الفاظ و مفاهیم اخلاقی درست همانند معانی الفاظ و مفاهیم توصیفی هستند؛^{۱۰} بنابراین به کارگیری یک لفظ و مفهوم اخلاقی در واقع به معنای توصیف کردن چیزی است؛ اما هیر در عین حال بین طبیعت‌گرایی و شهودگرایی نیز تمایز قایل می‌شود:

«من بین طبیعت‌گرایی و شهودگرایی از طریق انواع گوناگون شروط صدقی

که برای گفته‌های (statements) اخلاقی وضع می‌کنند، تمایز قایل می‌شوم.»^{۱۱}

هیر جهت اثبات نظریه‌ی خویش به رد نظریه‌های توصیفی و نیز نظریه‌ی عاطفه‌گرایی اقدام می‌ورزد. استدلال هیر در رد نظریه‌های طبیعت‌گرایانه را می‌توان بدین نحو صورت بندی کرد:

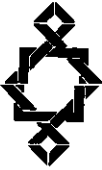
اگر نظریه‌های طبیعت‌گرایانه درست باشند، موارد بسیاری از اختلاف نظرهای

اخلاقی در واقع، اختلاف نظر اخلاقی نخواهند بود؛

و التالی باطل؛

فالمقدم مثله (یعنی نظریه‌های طبیعت‌گرایانه بر خطا هستند).

هیر جهت اثبات مدعای خویش مثالی از دو فرهنگ مختلف که تحلیل‌های متفاوتی از مفهوم «خطا» را پذیرفته‌اند، می‌آورد. او چنین بیان می‌دارد که اگر ما بخواهیم از قائلین به طبیعت‌گرایی پیروی کنیم، مجبور خواهیم بود بگوییم معنای واژه‌ی «خطا» در دو فرهنگ مختلف، کاملاً متفاوت باشد. نتیجه این خواهد بود که این دو فرهنگ با یکدیگر تضادی نداشته باشند؛ زیرا چه بسا مثلاً جنگ به یک معنا در فرهنگی خطا و به معنای دیگری در فرهنگ دیگر خطا نباشد؛ از این رو افراد هر یک از این دو فرهنگ در به کار بردن معنای واژه‌ی «خطا» بر صواب خواهند بود؛ در این صورت اختلاف نظری نخواهند داشت. اما این دو در واقع از حیث اخلاقی اختلاف نظر دارند و اختلاف آنها صرفاً در یک امر زبان‌شناختی





نیست؛ یعنی اختلاف آن‌ها صرفاً در استعمال و به کارگیری معانی مختلف برای یک واژه نیست؛ به عبارت دیگر اختلاف آن‌ها، اختلاف در عقاید اخلاقی است. مثال دیگری که می‌توان زد مورد سقط جنین (abortion) است؛ اگر عده‌ی زیادی بر این باور باشند که سقط جنین خطا است و عده‌ی زیاد دیگری معتقد باشند که سقط جنین خطا نیست، در این صورت این دو گروه صرفاً در استعمال و به کارگیری زبان با یکدیگر اختلاف نظر ندارند؛ بلکه در واقع عقاید اخلاقی مختلفی را بیان می‌دارند. این امر به روشنی خطابودن طبیعت‌گرایی را نشان می‌دهد؛ چرا که این نظریه مدعی است قواعد اساسی اخلاقی چیزی جز قواعد زبان‌شناختی نیستند؛ در صورتی که کاملاً از یکدیگر متمایزند. در واقع طبیعت‌گرایی فراگیری اخلاقیات را با فراگیری یک زبان خلط می‌کند. اگر من چنین بار آمده باشم که معتقد باشم سقط جنین خطا است، در این صورت چیزی بیش از صرف یک مهارت زبان‌شناختی فراگرفته‌ام. در این‌جا من یک اصل اخلاقی، یک نگرش نسبت به سقط جنین را اکتساب کرده‌ام.^{۱۷}

از این‌رو طبیعت‌گرایی در باب مفاهیم و احکام اخلاقی نظریه‌ای خطا است. استدلال هیر علیه طبیعت‌گرایی صرفاً محدود به همین استدلال نمی‌شود؛ ولی در عین حال ما به همین مقدار بسنده کرده و به استدلال او علیه نظریه‌های غیر طبیعت‌گرایانه یا شهودگرایانه می‌پردازیم.

هیر نظریه‌ی شهودگروی را به این دلیل که منجر به نسبیّت‌گروی اخلاقی می‌شود، رد می‌کند:

«شهودگروی دیدگاهی است که طبق آن شروط صدق احکام - که به آن‌ها معنا می‌بخشند - عبارت‌اند از انطباق با داده‌هایی که ما باید استدلال‌های اخلاقیمان را بر مبنای آن‌ها استوار سازیم و نتایج آن‌ها می‌باید سازگار با آن‌ها شوند؛ و این داده‌ها، عقاید اخلاقی مشترکی هستند که تمام افرادی که تربیت اخلاقی یافته‌اند، آن‌ها را دارا هستند. از آن‌جا که این عقاید از یک جامعه به جامعه‌ی دیگر متفاوت خواهد بود، حاصل شهودگروی مجدداً این خواهد بود که استدلال‌های اخلاقیمان را به چیزی که وابسته‌ی جوامع خاص است، مرتبط سازد. در جای خود عقایدی وجود دارند که برای اکثر جوامع مشترک هستند؛ اما عقاید دیگری هستند که چنین نیستند و شهودگرایان شیوه‌ای ارائه نداده‌اند تا بگویند کدام یک

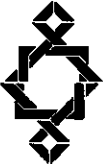
از آن‌ها داده‌های معتبرند.»^{۱۸}

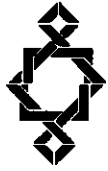
طبق آنچه هیر بیان می‌دارد، شهودگرایان برای حمایت از احکام اخلاقی خویش به چیزی که عینی باشد، توسل نمی‌جویند؛ بلکه صرفاً متوسل به اندیشه‌های خود و دیگران می‌شوند که از شخصی به شخص دیگر و از جامعه‌ای به جامعه‌ی دیگر متفاوت است؛ بنابراین شهودگرایی منجر به نسبی‌گرایی اخلاقی خواهد شد که امری باطل است؛ از این رو شهودگرایی در باب معانی یا شروط صدق الفاظ و مفاهیم اخلاقی نظریه‌ای خطا است.

اما هیر صرفاً به رد نظریه‌های توصیفی طبیعت‌گرایی و شهودگرایی بسنده نکرده و به سراغ نظریه‌ی عاطفه‌گرایی - که نظریه‌ای نامعرفی‌گرایانه است - نیز می‌رود. هیر بر این باور است که طبق عاطفه‌گرایی، احکام اخلاقی اظهار و بیان نگرش‌هایی موافق یا مخالفند. از نظر او این نگرش‌ها ضد عقلانی^{۱۹} (irrational) یا حداقل غیر عقلانی (non-rational) هستند. عاطفه‌گرایان بر این باورند که تنها مسایلی استدلال‌بردار هستند که ناظر به امر واقع (factual) باشند؛^{۲۰} بنابراین از نظر عاطفه‌گرایی نمی‌توان در مورد مسایل بنیادی اخلاقی استدلال عقلانی ارائه داد؛ از این رو شیوه‌ای که بتوان بر اساس آن پاسخ‌های یک شخص را نسبت به شخص دیگر عقلانی‌تر و در نتیجه بهتر دانست، وجود ندارد.

این امر چیزی است که هیر با آن مخالف است. او بر این باور بود که به کمک معانی الفاظ و مفاهیم اخلاقی می‌توان در باره‌ی مسایل اخلاقی استدلال‌های عقلانی ارائه داد؛ و نیز این که احکام اخلاقی از سنخ توصیف (description) نیستند، بلکه از سنخ توصیه و تجویز (prescription) هستند و از این رو جز اوامر و فرامین تلقی می‌شوند؛ ولی اوامر و فرامینی هستند که نشانه‌های خاص خود را دارند و سایر اوامر دارای چنین ویژگی‌هایی نیستند.

با این حال از نظر هیر میان الفاظ و مفاهیم اخلاقی روابط منطقی وجود دارد؛ یعنی بر الفاظ و مفاهیم اخلاقی، منطقی حاکم است. عموماً اعتقاد بر این است که جایی می‌توان استدلال کرد که مقدمات آن توصیفی باشد و نه توصیه‌ای و تجویزی؛ به عبارت دیگر زمانی استدلال شما دارای اعتبار (validity) است که هر دو مقدمه توصیفی باشد؛ ولی هیر با این نظر مخالف است و سعی دارد نشان دهد که می‌توان به کمک مقدماتی از جنس توصیه و تجویز هم استدلال معتبر داشت؛





بنابراین از نظر هیر میان الفاظ و مفاهیم اخلاقی، روابط منطقی وجود دارد و بنابراین مجموعه‌ای از جملات مشتمل بر توصیه‌های اخلاقی، می‌توانند به لحاظ منطقی سازگار یا ناسازگار با یکدیگر باشند؛^{۲۱} برای مثال به این استدلال توجه کنید:

با معلولان رفتار ترحم‌آمیز نداشته باشید؛

حسن یک معلول است؛

با حسن رفتار ترحم‌آمیز نداشته باشید.

در این استدلال با این‌که مقدمه‌ی اول آن گزاره‌ای نیست که قابلیت صدق و کذب داشته باشد و صرفاً یک جمله امری یا توصیه‌ای است، شما توانسته‌اید به کمک آن و مقدمه‌ی دوم، جمله‌ی سوم را نتیجه‌گیری کنید؛ پس جمله‌ی سوم نتیجه‌ی منطقی دو مقدمه‌ی اول و دوم است؛ بنابراین، برای مثال، این ادعا که «باید با حسن رفتار ترحم‌آمیز داشته باشید»، با نتیجه‌ی استدلال بالا ناسازگار می‌شود؛ از این رو برای این‌که مجموعه‌ای از توصیه‌ها بتوانند با یکدیگر سازگار درآیند، لازم است منطبق بر قواعد باشند.

درباره‌ی احکام اخلاقی هیر ادعای دیگری دارد مبنی بر این‌که احکام اخلاقی «تعمیم‌پذیر» (universalizable) هستند؛ بدین معنا که ما می‌باید همان اصولی را که در داوری خود از دیگران به کار می‌بریم، برای خودمان نیز به کار ببریم. لازمه‌ی تعمیم‌پذیری این می‌شود که هیچ‌کسی برای این که دچار تناقض نشود، نمی‌تواند بگوید یک شخص در یک وضعیت خاص کاری را انجام دهد اما شخص دیگری که دقیقاً وضعیتش شبیه شخص اول است، آن کار را انجام ندهد؛^{۲۲} زیرا هر عبارتی که شامل یک «باید» یا «صواب» است، به طور ضمنی و تلویحی شامل اصلی است که بیان می‌دارد این عبارت در مورد تمامی موارد کاملاً مشابه قابل اعمال است؛^{۲۳} بنابراین وقتی این الفاظ را در داوری‌های اخلاقی به کار می‌بریم، به نحوی خود را متعهد به اصولی عام ساخته‌ایم.

جی. ال. مکی و نظریه‌ی خطا

مکی هر چند بر خلاف نامعرفتی‌گرایان بر این باور بود که احکام و دعاوی اخلاقی می‌باید به عنوان احکام و دعاوی شناختی (cognitive) تحلیل شوند، با





این حال معتقد بود که دعاوی و احکام اخلاقی همگی برخفا هستند.^{۲۴} مکی درباره‌ی نظریه‌ی خویش - که آن را نظریه‌ی خطا می‌نامد - چنین بیان می‌دارد: «این نظریه که هر چند اکثر افراد در بیان احکام اخلاقی به طور ضمنی ادعا می‌کنند که در کنار سایر چیزها به چیزی که به لحاظ عینی تجویزی است، اشاره دارند، اما این دعاوی همگی برخفا هستند.»^{۲۵}

بنابراین از نظر مکی در احکام اخلاقی خطایی تلویحی وجود دارد مبنی بر این‌که این احکام اشاره به چیزی دارند که به لحاظ عینی، امری تجویزی یا توصیه‌ای است. مکی می‌گوید در باره‌ی خاصه‌های اخلاقی عموماً اعتقاد بر این است که این خاصه‌ها الزاماتی (requirements) هستند که در طبیعت اشیا وجود دارند و بستگی به هیچ شخص یا اشخاصی، حتی خدا، ندارند.^{۲۶}

این عقیده‌ای است که مکی با آن مخالف است. به طور خلاصه می‌توان گفت که ادعای اصلی مکی این است که احکام اخلاقی ایجابی (positive) و به عبارت دیگر اسناد هر خاصه‌ی اخلاقی خطا است؛ زیرا خاصه‌های اخلاقی یا امور واقع اخلاقی‌ای وجود ندارند که این احکام و اسنادات را صادق سازند؛ به عبارت دیگر در ساختار و تار و پود عالم چیزی وجود ندارد که بتواند دعاوی اخلاقی را تأیید یا معتبر سازد.^{۲۷}

مکی می‌گوید هیر ادعا می‌کرد که نمی‌تواند تصویری روشن از چیزی داشته باشد که لازم است تا ارزش‌ها به واسطه‌ی آن بخشی از تار و پود این عالم را تشکیل دهند. مکی می‌گوید همین مسأله که چگونه می‌توان ارزش‌ها را عینی دید، خود دلیل بسیار محکمی است که ارزش‌ها عینی نیستند؛^{۲۸} اما آیا نمی‌توان خاصه‌های اخلاقی را وابسته‌ی ویژگی‌های طبیعی یک فعل یا شیء خارجی دانست یا آن‌ها را مترتب بر این ویژگی‌ها تلقی کرد؛ بدین معنا که این ویژگی‌های طبیعی تعیین‌کننده‌ی این باشند که چه چیزی خوب یا بد، صواب یا خطا و نظایر آن است؟ پاسخ مکی این است که خیر. مکی بر این باور است که این‌گونه برداشت از خاصه‌های اخلاقی و وابسته دانستن آن‌ها به ویژگی‌های طبیعی یا مترتب دانستن آن‌ها بر این ویژگی‌ها امری رازآمیز و مرموز است. مکی می‌گوید ارتباط میان یک امر طبیعی مثل موردی از یک آزار و اذیت تعمدی با یک امر اخلاقی مبنی بر این



که این امر خطا است، چیست؟ در اینجا استلزام منطقی یا معناشناختی وجود ندارد؛ به عبارت دیگر وقتی می‌گوییم این امر خطا است به این دلیل که موردی از آزار و اذیت تعمدی است، این «به این دلیل که» در این عبارت حاکی از چه چیزی در این عالم است؟^{۲۹} چگونه می‌توانیم ارتباط میان یک امر اخلاقی را با یک امر طبیعی مشاهده کنیم؟

مکی جهت اثبات مدعای خویش مبنی بر این که ارزش‌های عینی خارجی وجود ندارند، دست به استدلال‌هایی می‌زند که می‌توان آن‌ها را به سه قسم تقسیم کرد؛ هر چند که استدلال دوم و سوم را می‌توان به عنوان یک استدلال واحد در نظر گرفت ولی در عین حال می‌توان آن دو را از هم متمایز دانست و یکی را وجودشناختی و دیگری را معرفت‌شناختی در نظر گرفت.

استدلال اول مکی، استدلال از طریق نسبیّت^{۳۰} است که در قالب یک قضیه‌ی شرطیه‌ی متصله به قرار زیر صورت‌بندی می‌شود:

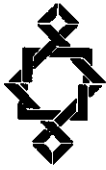
*اگر خاصه‌های اخلاقی وجود داشتند، در این صورت هیچ‌گونه اختلاف نظر اخلاقی شدیدی وجود نداشت؛
اختلاف نظرهای اخلاقی شدیدی وجود دارند؛
خاصه‌های اخلاقی وجود ندارند.*

مکی از طریق توضیحات و بحث‌های فراوان سعی در اثبات مقدمات به کار رفته در این استدلال می‌کند که در اینجا مجال پرداختن بیشتر به آن‌ها نیست و در ادامه به استدلال بعدی مکی پرداخته می‌شود.

استدلال دوم مکی از طریق زاید بودن (queerness) ارزش‌های اخلاقی از حیث هستی‌شناختی است. مکی در این مورد می‌گوید:

اگر ارزش‌های [اخلاقی] عینی وجود داشته باشند، در این صورت آن‌ها هویت‌ها (entities) یا کیفیت‌ها (qualities) یا نسبت‌هایی از یک نوع موجود بسیار عجیب بوده که کاملاً متفاوت از هر چیز دیگری در این عالم خواهند بود.

از نظر مکی اگر ارزش‌های اخلاقی وجود عینی داشتند، در این صورت می‌باید یا به صورت موجودات یا هویت‌هایی مستقل وجود می‌داشتند و یا حداقل به صورت کیفیت‌ها یا نسبت‌های یک موجود عینی وجود می‌داشتند که در این صورت کاملاً متفاوت از هر موجود دیگری در این عالم بودند؛ بنابراین همان‌طور



که مکی بیان می‌دارد، اگر مجبور بودیم برای ارزش‌های عینی جایی لحاظ کنیم، در مابعدالطبیعه‌مان و در تصویرمان از عالم اختلافی اساسی حاصل می‌آید؛ شاید چیزی شبیه عقاید افلاطونی؛ بنابراین وجود ارزش‌های عینی در عالم امری زاید است.

استدلال سوم مکی تعبیری معرفت‌شناختی از استدلال از طریق زاید بودن ارزش‌های اخلاقی است؛ مکی بر این باور است که اگر ارزش‌های اخلاقی را هویت‌ها یا کیفیت‌ها یا نسبت‌های موجودی کاملاً متفاوت از سایر موجودات لحاظ کنیم و به لحاظ هستی‌شناسی وجود آن‌ها را مفروض بگیریم، در این صورت اگر بخواهیم به این موجودات عجیب و غریب علم پیدا کنیم، مستلزم این است که قوای ادراکی خاصی داشته باشیم که کاملاً با قوای ادراکی فعلی‌مان متفاوت باشد.^{۲۱}

بنابراین همان‌طور که پذیرش عینیت ارزش‌های اخلاقی به لحاظ هستی‌شناسی مستلزم این بود که در مابعدالطبیعه‌ی ما اختلاف و تغییری اساسی حاصل شود، اگر بخواهیم تبیین کنیم که چگونه چنین ارزش‌های عینی شناخته یا می‌توانند شناخته شوند، در این صورت به طرز مشابه اختلاف و تغییری اساسی در معرفت‌شناسی‌مان صورت می‌گیرد.

پس به طور خلاصه می‌توان گفت که قایل شدن به عینیت ارزش‌های اخلاقی مستلزم تغییر در هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی‌مان است که چنین امری پذیرفتنی نیست؛ بنابراین ارزش‌های اخلاقی عینیت نداشته و به لحاظ هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی زاید (queer) می‌باشند.

گیبارد و وصف‌الحال‌گرایی هنجاری (Norm Expressivism)

گیبارد در کتاب معروف خویش، *Wise Choices, Apt Feelings*، تلاش می‌کند تبیینی جدید از عقلانیت (rationality) و ارزش‌گذاری اخلاقی ارائه دهد که آن را «وصف‌الحال‌گرایی هنجاری» می‌نامد. نظریه‌ی گیبارد در باب احکام و معانی الفاظ و مفاهیم اخلاقی، نظریه‌ای نامعرفتی‌گرایانه است. از نظر گیبارد میان اخلاق و عواطف و احساسات اخلاقی پیوند محکمی وجود دارد؛ بدین معنا که عواطف و احساسات اخلاقی ما تعیین می‌کنند که چه چیزی صواب یا خطا است. از میان این عواطف و احساسات گیبارد بر دو احساس گناه (guilty) و انزجار



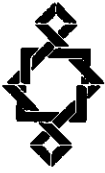
(resentment) تکیه می‌کند؛ این دو احساس خاص انسان هستند و متمایز از احساسات حیوانی است که ما، انسان‌ها، نیز در آن شریک هستیم.^{۳۲}

گیبارد در ادامه‌ی بحث خود مفهوم «عقلانی» را به عنوان معیاری که از طریق آن می‌توان احساسات اخلاقی را سنجید، مورد ملاحظه قرار می‌دهد. از نظر گیبارد صواب و خطای اخلاقی با عقلانیت و عواطف و احساسات مختلف اخلاقی مثل احساس گناه و احساس انزجار در ارتباط هستند؛ از این رو گیبارد به بحث از «عقلانیت» به طور عام می‌پردازد. نکته‌ی مهم این است که گیبارد در این جا تنها در صدد است که تبیین کند هنگامی که ما واژه‌ی «عقلانی» را در مورد چیزی به کار می‌بریم، مقصودمان چیست؛ بنابراین او نمی‌خواهد نظریه‌ای در باب ماهیت عقلانیت ارائه دهد؛ اما مقصود گیبارد از «عقلانی» چیست؟ گیبارد مدعی است که مفهوم «عقلانی» جزو مفاهیم هنجاری (normative) است^{۳۳} و بنابراین از مفاهیم توصیفی (descriptive) نیست. این عقلانیت هم در مورد ارزش‌گذاری‌های اخلاقی و هم در باره‌ی باورها و هم در باب هر چیز دیگری که بتواند به عنوان «عقلانی یا «غیرعقلانی» ارزیابی شود، به کار می‌رود. از نظر گیبارد اطلاق «عقلانی» بر چیزی، به معنای این است که شخص اظهار کند هنجارهایی را که آن چیز را مجاز کرده، پذیرفته است.^{۳۴} یک هنجار از نظر او قاعده یا توصیه‌ای است که می‌تواند توسط یک جمله‌ی امری (imperative) اظهار و بیان شود و از این رو قابل صدق و کذب نیست.^{۳۵} گیبارد در این مورد چنین می‌گوید:

گفتار هنجاری جزئی از طبیعت است؛ اما طبیعت را توصیف نمی‌کند. به طور خاص شخصی که چیزی را عقلانی یا غیر عقلانی می‌نامد، در حال توصیف حالت ذهنی خودش نیست؛ (بلکه) او حالت ذهنی‌اش را ابراز (expression) می‌دارد.^{۳۶}

اما پذیرش یک هنجار از نظر گیبارد چیست؟ در پاسخ باید گفت پذیرش یک هنجار عبارت است از یک حالت انگیزشی هنجاری که می‌تواند توسط دیگر انگیزه‌ها کنار گذاشته شود. به عبارت دیگر چه بسا هنجارهایی که ما می‌پذیریم در تقابل با هنجارهایی قرار گیرند که از قبل درگیر آن‌ها بوده‌ایم و آن‌ها را پذیرفته‌ایم. از این رو پذیرش یک هنجار متمایز از درونی‌کردن یا ملکه‌ی ذهن ساختن (internalizing) آن هنجار است. درونی‌کردن یک هنجار یعنی داشتن



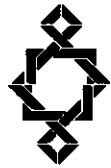


گرایشی خاص به انجام فعل در اثر انگیزش که براساس الگویی هم‌آهنگ و یک‌پارچه صورت می‌پذیرد.^{۲۷}

براساس آنچه بیان شد، عقلانی نامیدن چیزی به معنای پذیرش هنجارها یا قواعد یا توصیه‌ها یا اوامری (imperatives) است که آن چیز را مجاز می‌شمرد؛ از این‌رو از نظر گیبارد عقلانی نامیدن چیزی به معنای تأیید (endorsement) آن است. گیبارد براین باور است که نظریه‌های رقیب در باب مفهوم عقلانیت - که هم شامل نظریه‌های طبیعت‌گرایانه و هم شامل نظریه‌های غیر طبیعت‌گرایانه می‌شود - نمی‌تواند چنین تأییدی را موجب شود؛ از این‌رو تبیین آن‌ها در باب عقلانی بودن چیزی ناقص بوده و کامل نیست؛^{۲۸} اما در خصوص احکام اخلاقی باید گفت، طبق آنچه که گیبارد بیان می‌دارد، یک حکم اخلاقی در واقع ابراز پذیرش هنجارها یا به عبارتی قواعد اخلاقی از سوی یک شخص است؛ قواعدی چون «دروغ نگویند»، «کسی را بی‌جهت نکشید» یا «به عهد خود وفا کنید». براساس نظریه‌ی وصف‌الحال‌گرایی هنجاری گیبارد، هنگامی که بیان می‌شود فعلی به لحاظ اخلاقی خطاست، معنای این سخن آن است که عقلانی است عامل این فعل به جهت انجام چنین عملی احساس گناه کند و نیز دیگران از انجام گرفتن چنین عملی احساس خشم و انزجار کنند؛ برای مثال فرض کنید حسن به فروشگاه‌های برود و در هنگام بیرون آمدن از فروشگاه جنسی را بدزدد و پول آن را پرداخت نکند. در این مثال دزدی از فروشگاه به لحاظ اخلاقی فعلی خطا است و معنایش این است که کاملاً عقلانی است که حسن به خاطر انجام چنین عملی احساس گناه کند؛ هم‌چنین کاملاً عقلانی است که دیگران نسبت به انجام چنین عملی از سوی حسن احساس خشم و انزجار کنند.

هارمن و نسبیت‌گرایی اخلاقی:

نسبیت‌گرایی اخلاقی هارمن را با توجه به این که او «مطلق‌گرایی اخلاقی» (moral absolutism) را رد و نفی می‌کند، می‌توان نوعی ذهنیت‌گرایی اخلاقی قلمداد کرد. هر چند که برخی بیان داشته‌اند مقصود هارمن از «مطلق‌گرایی» کاملاً مشخص نبوده و دارای ابهام است؛ ولی می‌توان گفت که مقصود هارمن از این عبارت همان عینیت‌گرایی اخلاقی است. هارمن در بحث از



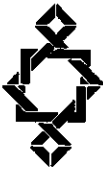
نسبیت‌گروی اخلاقی تنها مطلق‌گرایی اخلاقی را نفی نمی‌کند، بلکه نظریه‌ی خطا یا به عبارتی نیهلیسم (nihilism) اخلاقی مکی، عاطفه‌گرایی ایر و استیونسن و هیر را نیز رد می‌کند.

اما تعریف هارمن از نسبت‌گرایی اخلاقی چیست؟ هارمن برای پاسخ به این سؤال در مقدمه‌ی کتاب خویش تشبیهی بین اخلاق و نظریه‌ی انیشتین صورت می‌دهد؛ طبق نظریه‌ی نسبیت انیشتین سرعت و جرم اشیا اموری نسبی بوده و مطلق نیستند. طبق تعبیر هارمن از نظریه‌ی نسبیت انیشتین، هنگامی که می‌خواهیم شروط صدق حکمی مثل «جرم شی X عبارت است از فلان مقدار» را تعیین کنیم، این حکم را باید محذوف به قرینه از حکم «در نسبت با فلان چارچوب یا معیار خاص، جرم شی X عبارت است از فلان مقدار» لحاظ کرده و فهم کنیم.^{۳۹}

بنابراین اگر بخواهیم حکمی را درباره‌ی سرعت یا جرم اشیا بیان کنیم، باید آن را به عنوان حکمی محذوف به قرینه (elliptical) در نظر بگیریم. از نظر هارمن همان‌طور که جرم و سرعت اشیا را می‌باید با توجه به یک چارچوب زمانی - مکانی سنجید، اخلاق و احکام اخلاقی را می‌باید با توجه به چارچوب‌های اخلاقی ارزیابی کرد؛ حال از آن‌جا که در میان چارچوب‌های زمانی و مکانی، چارچوبی بر چارچوبی دیگر ترجیح ندارد یا در میان این چارچوب‌ها نمی‌توان گفت که چه چارچوبی درست و بقیه نادرست‌اند، در باره‌ی چارچوب‌های اخلاقی نیز قصه از همین قرار است. هارمن با توجه به این تشبیه، نسبیت‌گروی اخلاقی را چنین تعریف می‌کند:

جهت تعیین شروط صدق حکمی در هیأت «به لحاظ اخلاقی خطا است که الف ب را انجام دهد»، می‌باید به عنوان حکمی محذوف به قرینه از حکمی به هیأت «نسبت به فلان چارچوب اخلاقی، به لحاظ اخلاقی خطا است که الف ب را انجام دهد»، در نظر گرفته شود. به گونه‌ای مشابه در باره‌ی دیگر احکام اخلاقی نیز وضع چنین است.^{۴۰}

مقصود هارمن از این عبارت - همان‌طور که خود او بدان اشاره دارد - نحوه‌ی تعیین ارزش صدق و کذب عبارات اخلاقی است؛ بنابراین برای مثال اگر بخواهیم ارزش صدق یا کذب حکمی اخلاقی هم‌چون «سقط جنین به لحاظ اخلاقی



خطا است» را مشخص کنیم، می‌باید این حکم را در نسبت به یک چارچوب اخلاقی خاص ارزیابی کنیم؛ از این رو این حکم نسبت به چارچوب اخلاقی اسلام یا مسیحیت کاتولیک درست است؛ ولی مثلاً نسبت به چارچوب اخلاقی سودگروی (utilitarianism) نادرست و خطاست؛ بنابراین از نظر هارمن صادق بودن چیزی به لحاظ اخلاقی کاملاً وابسته به چارچوب اخلاقی خاصی است که اتخاذ می‌شود. یک چارچوب اخلاقی شامل مجموعه‌ای از ارزش‌ها، معیارها و اصول است که این چارچوب نمی‌تواند به لحاظ عینی صادق یا کاذب باشد؛ بنابراین یک فعل می‌تواند به لحاظ اخلاقی نسبت به یک چارچوب اخلاقی صواب و نسبت به چارچوب دیگر خطا باشد.

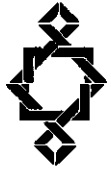
این امر درست مخالف با مطلق‌گرایی در اخلاق است که طبق آن ما معتقد به عینیت در باره‌ی احکام و ارزش‌های اخلاقی هستیم و بنابراین چارچوب‌های اخلاقی متعدد نداریم؛ بلکه تنها یک چارچوب اخلاقی واحد وجود دارد. این چیزی است که هارمن با آن مخالف است و در این باره می‌گوید:

«اخلاق صادق واحدی وجود ندارد. چارچوب‌های اخلاقی مختلف بسیاری

وجود دارند که هیچ یک از آن‌ها درست‌تر از دیگری نیست.»^{۴۱}

اما هارمن با این که مطلق‌گرایی اخلاقی را رد می‌کند، به دام نظریه‌ی خطا یا نیهلیسم اخلاقی مکی نیز نمی‌افتد. او نیهلیسم ناشی از نظریه‌ی خطای مکی را نمی‌پذیرد؛ زیرا معتقد است که در این صورت اخلاق را باید کنار گذاشت.^{۴۲} این چیزی است که هارمن با آن مخالف است. هارمن بر این باور است که اخلاق را نباید رها کرد و کنار گذاشت؛ زیرا از نظر او احکام اخلاقی نسبی می‌توانند همچنان نقش مهمی در تفکر اخلاق بازی کنند.^{۴۳} هارمن همچنین عاطفه‌گرایی را مورد بحث قرار می‌دهد و در نهایت آن را رد می‌کند.

اما هارمن برای رد مطلق‌گرایی اخلاق همچون مکی بر تنوع (diversity) اخلاقی و اختلاف نظرهای اخلاقی تأکید می‌ورزد و سعی می‌کند نشان دهد که نسبی‌گرایی اخلاقی در مقایسه با مطلق‌گرایی اخلاقی تبیین بهتری در این باره ارائه می‌دهد. در این‌که فرهنگ‌های مختلف و نیز جوامع مختلف در باره بسیاری از مسایل اخلاقی همچون سقط جنین، دو همسری و غیره، دیدگاه‌های اخلاقی



کاملاً مختلفی دارند، شکی نیست؛ اما این تنوع اخلاقی را چگونه می‌توان تبیین کرد؟ آیا مطلق‌گرایی اخلاقی می‌تواند این تنوع را تبیین کند؟ قائلین به مطلق‌گرایی یا عینیت‌گرایی اخلاقی می‌توانند چنین پاسخ دهند که اختلافات اخلاقی موجود در عالم مربوط به اوضاع و احوال یا اطلاعات مختلف است و نه مربوط به دیدگاه‌های اخلاقی مختلف و متفاوت. هارمن چنین تبیینی را نپذیرفته و می‌گوید:

«اختلافات عمیق اخلاقی به نظر اغلب مبتنی بر اختلاف در ارزش‌های اصلی هستند تا اختلاف در اوضاع و احوال یا اطلاعات. گیاه‌خواران اخلاقی - که معتقدند خطا است حیوانات را جهت غذا ذبح کرد - در همان جامعه، [و] حتی در همان خانواده‌ای که غیر گیاه‌خواران وجود دارند، به سر می‌برند.»^{۴۹}

بنابراین از نظر هارمن:

«دشوار است که ببینیم چگونه تمامی اختلاف نظرهای اخلاقی از طریق اختلاف در وضعیت یا اختلاف در باورهای راجع به امور غیر اخلاقی توجیه می‌شوند. در عوض به نظر می‌آید بسیاری از اختلاف نظرهای اخلاقی مبتنی بر اختلافات اساسی در دیدگاه‌های اخلاقی هستند.»^{۵۰}

اما هارمن چگونه مدعی است که نسبیت‌گرایی تبیین بهتری از تنوع و اختلافات اخلاقی می‌دهد؟ در پاسخ باید گفت در برخی از موارد اختلاف به نظر می‌رسد که توافقی میان افراد حاصل نمی‌آید. در این‌گونه موارد توجیه مطلق‌گرایان چه خواهد بود؟ در این‌جا ممکن است مطلق‌گرایان بگویند این امکان وجود دارد که این افراد در وضعیت مناسبی جهت کشف پاسخ‌های درست به مسایل اخلاقی قرار نداشته باشند. افراد با توجه به باورهای قبلی‌شان می‌توانند تفسیرها و تعبیرهای مختلفی از یک شاهد یا دلیل واحد داشته باشند؛ بنابراین ممکن است شخص با توسل به دلیل یا شاهدهی خاص به نتیجه‌ای برسد که با باورهای سابقش در تضاد باشد. در این صورت این شخص یا باید باورهای قبلی‌اش را کنار گذارد و از آن‌ها دست بکشد یا نتیجه‌ای به دست آمده را منکرشود یا بالعکس. دلیل این امر آن است که طبیعت انسان مستلزم هم‌آهنگی در باورهای شخصی است؛ اما آیا این تبیین، تبیینی به‌جا و مناسب است؟ به عبارت



دیگر آیا نمی‌توان تبیین بهتری در این باره ارائه داد؟ پاسخ هارمن این است که بلی؛ هارمن معتقد است که نسبییت‌گروی اخلاقی تبیین قابل قبول‌تری در باره‌ی عدم توافق برخی افراد بر سر برخی از مسایل و اختلافات اخلاقی ارائه می‌دهد؛ بدین نحو که طبق نسبییت‌گروی اخلاقی به لحاظ عینی هیچ پاسخ درستی به مسایل اخلاقی وجود ندارد. در واقع اشتباه مطلق‌گرایی در این است که فرض را بر وجود پاسخ‌های عینی درست به مسایل اخلاقی گذاشته؛ در صورتی که در واقع امر، پاسخی که به لحاظ عینی بتواند پاسخ درست باشد، وجود ندارد.

هارمن جهت توضیح بیشتر مجدداً دست به تشبیه می‌زند. هارمن می‌گوید رابطه‌ی میان کره‌ی زمین و خورشید را در نظر بگیرید؛ کدام یک از این دو در حال حرکت است؟ در واقع پاسخ این پرسش بستگی به نقطه‌ی ارجاعی دارد که شخص اتخاذ می‌کند. هارمن براین باور است که قصد در مورد اخلاق نیز از این قرار است؛ بنابراین اگر شخصی بخواهد پاسخی به مسأله‌ای اخلاقی بدهد، می‌باید نظامی از مختصات اخلاقی را مشخص و معین نماید. با این حال هارمن براین باور است که:

«یک نظام خاص از مختصات چنان برجسته است که به نظر می‌آید شأنی خاص دارد. امور مربوط به سرعت یا جرم در ارتباط با نظامی برجسته از مختصات به عنوان امور غیر نسبی تلقی می‌شوند. به طرز مشابه نظامی اخلاقی از مختصات که توسط ارزش‌های یک شخص معین گشته‌اند، می‌توانند چنان برجسته باشند که به نظر آن شخص دارای شأن ویژه‌ای باشند. اموری راجع به این که نسبت به این نظام مختصات چه چیزی صواب یا خطا است، می‌توانند به خطا امور غیر نسبی عینی تلقی شوند.»^{۴۶}

بنابراین - همان‌طور که هارمن اشاره دارد - یک چیز می‌تواند نسبت به شخصی خوب و نسبت به شخصی دیگر بد و نسبت به دیگران علی‌السویه باشد. طبق نسبییت‌گروی اخلاقی این که آیا چیزی به لحاظ اخلاقی خوب، صواب یا عادلانه است، همواره می‌باید در نسبت با نظامی از مختصات اخلاقی، نظامی از ارزش‌ها یا معیارهای اخلاقی سنجیده و در نظر گرفته شود؛^{۴۷} پس بر اساس

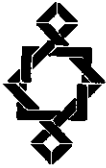


آنچه گفته شد، هارمن مدعی است که نسبیت‌گروی اخلاقی در مقایسه با مطلق‌گرایی اخلاقی بیان مناسب‌تری از تنوع اخلاقی دارد.

اما طبق آنچه بیان شد، نسبیت‌گروی اخلاقی هارمن، عامل اصلی تنوع اخلاقی را وجود اختلاف در دیدگاه‌های اخلاقی می‌داند؛ در این صورت این سؤال پیش می‌آید که اگر اختلافات اخلاقی صرفاً مربوط به دیدگاه‌های اخلاقی هستند و در باره‌ی اختلافات اخلاقی، پاسخ‌های عینی وجود ندارند، چرا انسان‌ها با یکدیگر درباره‌ی مسایل اخلاقی بحث می‌کنند؟ پاسخ هارمن این است که اختلاف در دیدگاه‌های اخلاقی مستلزم داشتن ارزش‌ها و نگرش‌های عاطفی مختلف است. این نگرش‌های عاطفی باعث می‌شوند که ما از دیگران بخواهیم در رفتار یا نگرش‌های‌شان تغییر ایجاد کنند؛ بنابراین از نظر هارمن؛ اختلافات اخلاقی در واقع اختلاف در نگرش‌های عاطفی هستند و اختلاف در نگرش‌های عاطفی نیز مستلزم اختلاف در باورها نیست؛ برای مثال فرض کنید حسین و حسن به ترتیب طرفدار تیم‌های الف و ب هستند که رقیب یکدیگرند؛ حال فرض کنید هنگام مسابقه باران بیارد. حسین در این هنگام به خود یا هم‌تیمی‌هایش خواهد گفت که «باران خوب است»؛ زیرا تیم ما زیر باران بهتر بازی می‌کند؛ اما در مقابل حسن به خود یا هم‌تیمی‌هایش خواهد گفت که «باران بد است»؛ زیرا تیم ما زیر باران بد بازی می‌کند. در واقع این اختلاف بر سر باورهایشان نیست؛ حسین از باریدن باران خوش‌حال است و حسن ناراحت؛ بنابراین اختلاف این دو نه در باورها، بلکه در نگرش‌های عاطفی است.^{۴۸}

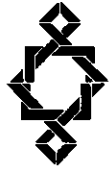
اما اختلاف و تعارض در نگرش‌های عاطفی چگونه قابل حل هستند؟ هارمن جهت پاسخ به این پرسش اصطلاح «چانه‌زنی اخلاقی» (moral bargaining) را جعل می‌کند. از نظر هارمن چانه‌زنی شیوه‌ای مؤثر جهت حل تعارضات و اختلافات اخلاقی است. هنگامی که ما انسان‌ها بر سر قیمت یک خودرو یا خانه‌ی مسکونی یا هر چیز دیگری با یکدیگر چانه می‌زنیم، چنین می‌اندیشیم که قیمت واقعی و درستی وجود ندارد. حال درباره‌ی تعارضات اخلاقی نیز چنین است؛ در تعارضات و اختلافات اخلاقی گویی افراد بر سر مسایل اخلاقی به چانه‌زنی می‌پردازند.





هارمن بر این باور است که ارزش‌های بیشتر افراد منعکس‌کننده‌ی آداب و رسوم یا توافقاتی (conventions) است که از طریق چانه‌زنی و اصلاح دایمی و تلویحی حفظ شده‌اند؛^۹ بنابراین آداب و رسوم ما مبتنی بر هیچ چیز عینی نیست. معنای این سخن این است که برای مثال من و شما توافق می‌کنیم که به یکدیگر خیانت نکنیم و بنابراین خیانت نکردن تبدیل به یک ارزش اخلاقی می‌شود. اما اگر ارزش‌های اخلاقی ما در اثر توافق حاصل آمده باشند، چگونه می‌توانیم حس دگرخواهی (altruism) در اخلاق را در برابر حس خودگرایی (egoism) توجیه کنیم؟ به عبارت دیگر چگونه دیگران برای ما اهمیت پیدا کرده و مسایل مربوط به آن‌ها برای ما جالب می‌شود؟ هارمن در این‌جا باز متوسل به تشبیه می‌شود؛ علت طرفداری ما از مثلاً یک تیم فوتبال این است که از طریق این‌کار ما بازی را جالب‌تر و جذاب‌تر می‌کنیم. در مورد اخلاق نیز قصه از همین قرار است. همان‌طور که دیدیم هارمن اخلاق را در نهایت مبتنی بر نگرش‌های عاطفی کرد؛ اما آیا این قائل‌شدن به عاطفه‌گرایی نیست که پیش از او عاطفه‌گرایان مطرح کرده بودند؟ پاسخ هارمن این است که خیر. همان‌طور که قبلاً اشاره شد، هارمن نه تنها مطلق‌گرایی در اخلاق را رد می‌کند، بلکه از سوی دیگر عاطفه‌گرایی را نیز طرد و رد می‌کند. هارمن معتقد است قائل‌شدن به عاطفه‌گرایی منجر به بی‌معنایی جملات اخلاقی می‌شود و این چیزی است که هارمن با آن مخالف است. هارمن برای رهایی از مشکلی که عاطفه‌گرایی با آن روبه‌رو است، با الهام از نظریه‌ی هیر، نظریه‌ای با عنوان «شبه مطلق‌گرایی» (quasi-absolutism) مطرح می‌کند که به افراد اجازه می‌دهد همانند یک مطلق‌گرای اخلاقی سخن بگویند؛ بدون این که یک مطلق‌گرا شوند. هارمن در این باره می‌گوید:

شاید در ساده‌ترین شکل از شبه مطلق‌گرایی، یک نسبیت‌گرای اخلاقی چارچوب اخلاقی‌اش را به عالم نسبت می‌دهد و بنابراین اصطلاحات اخلاقی را به گونه‌ای به کار می‌برد که گویی اخلاق نسبت داده شده، تنها اخلاق صادق است؛ در حالی که در همان زمان اذعان دارد که این شیوه‌ی سخن گفتن صرفاً [شیوه‌ی] «چنان‌که گویی» است. مزیت ظاهری این نحوه کاربرد شبه مطلق‌گرایانه این است که به افراد این اجازه را می‌دهد که به کمک چارچوب‌های اخلاقی مختلف، با هم اختلاف نظر پیدا کنند.^{۱۰}

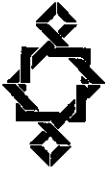


اما اکنون این سؤال پیش می‌آید که تفاوت میان نسبیت‌گرایی اخلاقی و مطلق‌گرایی اخلاقی چه می‌شود؟ پاسخ هارمن این است که نسبیت‌گرایی اخلاقی فرضش بر این نیست که شروط صدق گزاره‌هایی که اصطلاحات شبه مطلق‌گرایانه را به کار گرفته‌اند، شروط صدقی عینی‌اند؛ در حالی که مطلق‌گرایی اخلاقی چنین فرض گرفته که شروط صدق گزاره‌های اخلاقی - که از نظر او غیر نسبی‌اند - عینی هستند.^{۱۱}

پی‌نوشت‌ها:

1. David McNaughton, *Moral Vision*, Blackwell, 1988, p. 3-4.
۲. دیدگاه هابز را در این‌جا به نقل از تیلور آورده‌ام.
۳. فردریک کاپلستون، *تاریخ فلسفه*، جلد پنجم: *فلسوفان انگلیسی (از هابز تا هیوم)*، ترجمه امیر جلال‌الدین اعلم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، ۱۳۷۰، ص ۲۴۴.
4. Harry J. et all Gensler, *Ethics: Contemporary Readings*, Routledge, 2004, p. 58.
5. Ibid, p. 59
6. James Racheles, *The Elements of Moral Philosophy*, McGraw-Hill, third edition, 2002, pp. 39-41.
7. A.j. Ayer, *The Central Questions of Philosophy*, London: Weidenfeld and Nicolson, 1973, p. 37.
8. A.J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, second edition, New York: Dover Publications, 1952, p. 20.
9. Ibid, pp. 107-108.
10. Ibid, p. 110.
11. Charles L. Stevenson, *Ethical Fallibility*, in *Ethics and Society: Original Essays on Contemporary Moral Problems*, edited by Richard T. De George, Garden City, Anchor books, 1966, p. 199.
12. Charles L. Stevenson, *The Emotive Meaning of Ethical Terms* in





- Mind* 46, 1937, p. 21.
13. James Racheles, *Ibid.*, pp. 42-3.
14. *Ibid.*, pp 44-5.
15. R.M. Hare, *Sorting out Ethics*, Oxford: Oxford University Press, 1997, p. 42.
16. *Ibid.*, p. 65.
17. *Ibid.*, p. 69.
18. R.M. Hare, *Universal Prescriptivism, A Companion to Ethics*, edited by Peter Singer, Oxford: Blackwell, 1991, p. 454.

۱۹. هیر در جای دیگری عاطفه‌گروی را نظریه‌ی ضد اخلاقی (irrational) می‌نامد. رجوع شود به: (R.M. Hare, *Sorting out Ethics*, p. 117.)

20. R.M. Hare, *Universal Prescriptivism*, p. 455.
21. *Ibid.*
22. Hare, R.M., *Foundationalism and Coherentism in Ethics, Moral Knowledge, New Readings in Moral Epistemology*, edited by Walter Sinnott-Armstrong and Mark Timmons, Oxford: Oxford University Press, 1996, p. 93.
23. R.M.Hare, *Universal Prescriptivism*, p. 465.
۲۴. در باره‌ی این‌که چگونه می‌شود عباراتی در عین این‌که شناختی تلقی می‌شوند، خطا باشند، می‌توان مثالی از فرهنگ عامه زد: بسیاری از ما بر این باوریم این مدعا که «اگر انسان در روز سیزده فروردین از خانه خارج نشود، نحسی روز سیزده دامن‌گیر انسان خواهد شد؛» در عین این‌که معنادار بوده و مدعایی شناختی است، با این حال ادعایی کاذب و غلط است.

25. J.L. Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong*, New York: Penguin, 1977, p. 109.
26. *Ibid*, p. 59.
27. *Ibid*, p. 22.
28. *Ibid*, p. 24.
29. *Ibid*, p. 41.





۲۰. هر چند مکی استدلال خویش را «استدلال از طریق نسبیت» نامیده، با این حال این استدلال امروزه به «استدلال از طریق اختلاف نظر» (argument from disagreement) مشهور گشته است. تامس نیگل استدلال از طریق اختلاف نظر مکی را در اثبات این‌که ارزش‌ها دارای واقعیت عینی نیستند، ضعیف و ناتوان می‌داند و در عوض از طریق استدلال موسوم به «استدلال از طریق اتفاق نظر» (argument from agreement) به سود عینیت اخلاقی اقامه‌ی دلیل می‌کند.

31. J.L. Mackie, *Ethics*, p. 36-8.
32. Allan Gibbard, *Wise Choices, Apt Feelings*, Cambridge, MA: Harvard UP, 2003, p. 136.
33. Ibid, p. 35.
34. Ibid, p. 7.
35. Ibid, p. 46.
36. Ibid, p. 8.
37. Ibid, p. 190.
38. Ibid, p. 22.
39. Gilbert Harman and Judith Thomson, *Moral Relativism and Moral Objectivity*, Malden, MA: Blackwell, 1996, p. 4.
40. Ibid.
41. Ibid, p. 5.
42. Ibid, p. 12.
43. Ibid, p. 6.
44. Ibid, p. 10.
45. Ibid.
46. Ibid, p. 13.
47. Ibid, p. 17.
48. Ibid, p. 21.
49. Ibid, p. 22.
50. Ibid, p. 34.
51. Ibid, p. 41.

