

معنای توصیفی و اصول اخلاقی

نوشته ر. م. هیر
ترجمه امیر دیوانی

اکنون باید به ارتباط میان این واقعیت که پاره‌ای از احکام، توصیفی‌اند با ویژگی دیگری توجه کنیم که عادت شده، وقتی درباره احکام اخلاقی سخن می‌گوییم، آن را ویژگی کلیت‌پذیری^۱ بنامیم. تأکید بر این امر مهم است که احکام اخلاقی با احکام توصیفی در این ویژگی سهیم‌اند، هرچند همانطور که خواهیم دید، تفاوت‌های میان آنها از جهات دیگر، کافی است تا این گفته را که احکام اخلاقی، توصیفی‌اند گمراه‌کننده سازد. با این حال، تا آنجا که احکام اخلاقی، افزون بر نوع دیگری از معنا، معنای توصیفی دارند، از این خصوصیت [= کلیت‌پذیری] بهره‌مندند؛ خصوصیتی که همه احکام دارای معنای توصیفی به اشتراک از آن برخوردارند.

اگر کسی بگوید که شیئی قرمز است، به این رأی ملتزم شده است که هر چیزی هم که از جهات مربوط^۲ مانند شیء مذکور باشد قرمز است. به نظر وی، جهات مربوط، آن جهاتی است که به او اجازه داده تا شیء اول را قرمز بنامد؛ در این مورد خاص، آن جهات فقط به یک جهت برمی‌گردد: رنگ قرمز آن شیء. بر اساس تعریفهایی که پیشتر ارائه شد، این مسأله از این واقعیت ناشی می‌شود که [حکم] «این [شیء] قرمز است» یک حکم توصیفی است. [حکم] «این [شیء] قرمز است» مستلزم این [حکم] است که «هر چیزی که در جهات مربوط مانند این شیء باشد قرمز است»، صرفاً بدان جهت که اگر بگوییم چیزی قرمز است و در عین حال انکار کنیم، که بعضی از اشیاء دیگر که در جهات مربوط شبیه شیء مذکور است، قرمز می‌باشد، از کلمه قرمز استفاده نابجایی کرده‌ایم؛ و این امر بدان جهت است که «قرمز» یک واژه توصیفی است و بنابراین از همین جهت است که اگر بگوییم چیزی قرمز است گفته‌ایم که آن چیز از نوع خاصی است و در نتیجه مستلزم آن است که هر چیزی که

از همان نوع است، قرمز باشد.

در واقع گزاره «هر چیزی که در جهات مربوط مانند این شیء باشد قرمز است» از نظر صوری و به معنای دقیق کلمه یک گزاره کلی نیست؛ زیرا واژه خاص و شخصی^۳ «این» را در خود دارد. اما، همانطور که در جای دیگری توضیح داده‌ام [1]، وقتی یک واژه شخصی در حیطه کلمه «مانند» یا معادل آن قرار می‌گیرد، این ویژگی را دارد که می‌توان آن را به یک واژه کلی تغییر داد؛ از این راه که واژه‌ای را به جای «مانند این» بگذاریم که جهاتی را وصف کند که گفته می‌شود شیء مورد بحث در آن سهیم است. اگر واژه مناسبی نداشته باشیم، همیشه این امکان هست که واژه‌ای را جعل کنیم. همچنین اگر کسی که می‌گوید «این قرمز است» خود را به این گزاره ملتزم کرده باشد که «هر چیزی که در جهات مربوط مانند این شیء باشد قرمز است»، آنگاه خود را به این گزاره نیز ملتزم کرده است که یک ویژگی هست به طوری که این شیء آن ویژگی را دارد و به طوری که هر چیزی که این ویژگی را دارد قرمز است. بخش دوم این گزاره شامل واژه‌ای شخصی نیست و بنابراین می‌توان به درستی آن را کلی نامید.

ممکن است گفته شود که گزاره «یک ویژگی هست به طوری که هر چیزی که این ویژگی را دارد قرمز است» گزاره بسیار ساده و پیش پا افتاده‌ای^۴ است، زیرا ویژگی مورد بحث ویژگی قرمزی است و ما همین که بدانیم که واژه «قرمز» چه نوع واژه‌ای است (یعنی یک واژه توصیفی است) می‌دانیم که یک چنین ویژگی‌ای وجود دارد. اما توجه کنیم که در واقع ویژگی‌های دیگری وجود دارد به طوری که هر چیزی [هم] که آن ویژگی‌ها را دارد قرمز است (مثل ویژگی قرمز روشن یا ویژگی قرمزی معمولی‌ترین نوع گوجه‌فرنگی رسیده). اما می‌توان پذیرفت که، چون این گزاره بدین سبب که 'قرمز' از نوع واژه‌های توصیفی است، حتی اگر به صورت غیر سطحی صادق نباشد، هنوز به نحو پیش پا افتاده‌ای صادق می‌باشد، این رأی که احکام توصیفی کلیت‌پذیرند یک رأی کاملاً ساده و پیش پا افتاده است. در اینجا این رأی تنها از آن جهت مطرح شد که به ما، در روشن کردن این رأی، کمک کند که احکام اخلاقی، به همان معنا، کلیت‌پذیرند، رأی که خودش خیلی ساده و بی‌ارزش نیست.

اما فعلاً اجازه دهید فقط بگوییم که به یک معنای ظاهراً ساده و پیش پا افتاده، اما به هر حال غیر قابل اعتراض، هر حکم توصیفی شخصی کلیت‌پذیر است: به این معنا که متکلم را به گزاره دیگری ملتزم می‌سازد مبنی بر اینکه هر چیزی که دقیقاً مانند موضوع حکم اول باشد، یا در جهات مربوط مانند آن باشد، دارای همان ویژگی است که در حکم اول به آن موضوع نسبت داده شده است. اکنون بگذارید پاره‌ای از اعتراضات را بر این رأی مطرح کنیم که غالباً بر ضد رأی متناظر آن در باب

احکام ارزشی^۵ [نیز] مطرح شده است. اولاً (می توان گفت) اگر، در تنسیق این رأی، بگوییم «دقیقاً مانند»، آنگاه این رأی، بی ارزش و پیش پا افتاده می شود و ارزش گفتن را از دست می دهد. زیرا می توان گفت هیچ چیزی دقیقاً مانند چیز دیگری نیست. - اینک آیا این گزاره تحلیلی محسوب می شود یا نه، لازم نیست ما را دلمشغول کند. از سوی دیگر (این اعتراض ادامه می یابد) اگر بگوییم «مانند [این شیء] در جهات مربوط»، خود را به این مشکل انداخته ایم که چگونه تعیین کنیم که آن جهات چه هستند و چگونه آنها را تنسیق کنیم. ادعا شده که اگر نتوانیم این کار را انجام دهیم این رأی باز هم بی ارزش و پیش پا افتاده خواهد بود.

به این اعتراض می توان پاسخ داد که اولاً، اتخاذ رهیافتی عملی، آن هم در این حد مضیق، در قبال آرای فلسفی خطاست؛ کافی است آنها را صادق بدانیم، و به آینده بسپاریم تا معین کند که آیا نتایج مفیدی از آنها به دست می آید یا نه. ثانیاً، در واقع این رأی تأثیر مهمی بر نظریه معنا دارد، درست همانطور که رأی متناظر آن در باب احکام ارزشی نتایج مهمی برای اخلاق دارد. این رأی ما را بر حل این مشکل که مقصود از «معنای توصیفی» چیست توانا می سازد. تعجبی ندارد، زیرا این رأی را از ملاحظه این باب به دست آوردیم که یک واژه برای توصیفی بودن چگونه باید باشد. یکی از ویژگیهای معنای توصیفی، برخلاف اقسام دیگر معنا، این است که بر مفهوم شباهت^۶ تکیه می زند. می توان چیزی را که بیشتر درباره معنای توصیفی مورد توجه قرار دادیم دوباره بیان کنیم، به این صورت که بگوییم یک قاعده ناظر به معنای توصیفی قاعده ای است که مقرر می دارد می توان یک عبارت را بر اشیایی که با یکدیگر در جهات خاصی مشابهند اطلاق کرد. نتیجه مستقیم این گفته این است که نمی توان بدون ناسازگاری یک واژه توصیفی را بر چیزی اطلاق کرد و اطلاق آن را بر شیء مشابه دیگری (که یا دقیقاً مشابه است یا در جهات مربوط مشابه است) رد کرد. به هر تقدیر کسی که می پذیرد دو شیء دقیقاً مانند یکدیگرند، اما یک واژه توصیفی را بر یکی اطلاق می کند و در عین حال اطلاق آن واژه را بر دیگری منع می کند، هر چند که ادعا کند که این واژه را بدون ابهام به کار گرفته است، نشان می دهد که یا نمی داند که این عبارت، واژه ای توصیفی است یا نمی داند که واژه توصیفی چگونه واژه ای است.

بنابراین، معلوم می شود که کلیت پذیری احکام توصیفی شخصی، نتیجه این واقعیت است که قواعد معنایی ناظر به واژه های توصیفی ای که در این احکام است، قواعدی کلی اند^۷، و [آن هم] نوع خاصی از قواعد کلی. مشکل تنسیق دقیق جهتی که دو شیء در آن باید شبیه باشند، همان مشکل تعیین معنای دقیقی است که متکلم به آن معنا این واژه را به کار می گیرد. مثلاً فرض کنید می گوییم x قرمز است؛ من به این عقیده ملترم شده ام که هر چیزی هم که در جهت مربوط مانند x است قرمز

است. اما فرض کنید از من بپرسند که این جهت مربوط چیست؟ من فقط می‌توانم با اشاره، حال این اشاره مبهم باشد یا دقیق، درباره آنچه در X وجود دارد که مرا به قرمز خواندن آن وادار ساخته، به این پرسش پاسخ دهم؛ یعنی با توضیح آنچه از قرمز خواندن آن در نظر دارم. این توضیح، اگر بتوانم آن را ارائه دهم، معین می‌کند که در چه جهتی شیء دیگر باید شبیه X باشد، پیش از اینکه اطلاق واژه توصیفی «قرمز» به همان معنایی که آن واژه را به کار می‌گرفتم بر آن ممکن شود و عدم اطلاق آن ناممکن شود. در این مورد خاص یک توضیح بالا اشاره^۹ (که ممکن است توضیحی کاملاً روشن‌گر باشد) لازم خواهد بود.

بار دیگر باید تأکید کنم که نمی‌خواهم زبان را خشکتر از آنچه هست، بفهمیم. البته این درست است که مفهوم «قرمز» مفهومی است که حدودش نامشخص است. ممکن است کسی چیزی را قرمز بخواند که دیگری به آن قرمز نمی‌گوید، و این نه بدان جهت است که در توان بصری آنها نسبت به تشخیص رنگها اختلافی هست، بلکه بدان جهت است که ایشان آموخته‌اند تا واژه «قرمز» را به شیوه‌هایی که اندکی متفاوتند به کار ببرند. کارتهای رنگ که از کارخانه‌های مختلف رنگ است غالباً به این گونه با هم فرق دارند؛ مثلاً یک کارت را می‌توان به عنوان یک نوع رنگ سبز طبقه‌بندی کرد در حالی که شرکت دیگری آن را نوعی رنگ زرد می‌خواند. و کسی ممکن است کاربرد خود از واژه «قرمز» را اندک اندک تغییر دهد؛ [به طوری که] ممکن است رنگهایی را در قرمز مندرج کند که پیشتر در ارغوانی قرار می‌داد. خود تاریخ واژه «ارغوانی» این نوع تغییر را روشن می‌کند؛ ماده رنگی‌ای را که از نامش واژه «ارغوانی» مشتق شده است اکنون هر کسی تقریباً به عنوان قرمز طبقه‌بندی می‌کند. همه سخن من این است که در هر مورد از کاربرد واژه «قرمز»، متکلم باید ویژگی‌ای [= خصوصیتی] از شیء را در نظر داشته باشد که در بکارگیری این واژه بدان توجه دارد. ممکن است حدود دقیق مفهومی که وی به کار می‌گیرد، بسیار مبهم باشد، (ما می‌توانیم «قرمز» را به کار گیریم، بی‌آنکه تصمیم گرفته باشیم که در موارد بینابینش چه بگوییم)، اما باید چیزی در شیء مورد بحث باشد که، اگر در هر شیء دیگر تکرار شود، وی (به این شرط که بر بکارگیری این واژه در همان معنا ادامه دهد) به خود حق می‌دهد که آن شیء را هم قرمز بخواند. اگر وضع از این قرار نباشد، آنچه گفته است اصلاً معنای توصیفی ندارد. بدین ترتیب (اگر من مجاز باشم که پیش از استدلال بگویم) مشکل ادعاشده در باب تنسيق قاعدة کلی، که به طور ضمنی در هر حکم ارزشی بیان می‌شود، صرفاً همان مشکلی است که وقتی می‌کوشیم تا معنای یک واژه توصیفی را در هنگامی که در موقعیت خاصی به کار می‌رود، توضیح دهیم با آن برخورد می‌کنیم.

حال بگذارید اعتراض دیگری را بررسی کنیم که باز بر مسأله پیش پا افتادگی و بی‌ارزشی تکیه

دارد. ممکن است گفته شود که قضیه کلیه‌ای که به شکل توصیف‌شده بالا، از یک حکم توصیفی شخصی، تعمیم یافته است صرفاً مسأله‌ای است ناظر به معنای واژه توصیفی موجود در آن حکم و نمی‌تواند مسأله‌ای ناظر به محتوا و ماده ۱۰ باشد. اگر بگویم که X قرمز است، به این اعتقاد ملتزم شده‌ام که هر چه در جهت خاصی مانند X باشد، آن هم قرمز است. من در بکارگیری واژه توصیفی «قرمز» باید قاعده‌ای کلی را به کار بگیرم؛ اما ممکن است اعتراض شود که این قاعده، تنها آن قاعده‌ای است که معنای «قرمز» را افاده می‌کند؛ و این قاعده مسأله‌ای کاملاً لفظی است در این باره که چگونه واژه «قرمز» به کار گرفته می‌شود. اکنون نمی‌خواهم این مطلب را در مورد واژه‌های کاملاً توصیفی انکار کنم؛ همانطور که خواهیم دید، واژه‌های ارزشی در این جهت وضع دیگری دارند. قواعد کلی که در کاربرد هر عبارت توصیفی مندرج است قواعد ناظر به معنا می‌باشند؛ و چون روشن است که این قواعد به یک معنا کلی‌اند (این که به چه معنایی کلی‌اند، سعی می‌کنم تا آن را روشن کنم) تقریباً برای این گفته که قضایای توصیفی شخصی متکلم را به قضایای کلی ملتزم می‌کند هیچ اهمیت و ارزشی به نظر نمی‌رسد. و شاید در بیشتر سیاقهای فلسفی این سخن ارزش گفتن را نداشته باشد. اما در سیاق حاضر این مطلب بسیار مهم است، زیرا می‌خواهم درباره کلیت‌پذیری احکام ارزشی سخن بگویم (که مسایل بسیار زیادی در رشته اخلاق بر آن مبتنی است)، و بسیار ضرورت دارد که فهمیده شود منظور من از این گفته چیست. راهی که در تبیین مقصود خود برگزیده‌ام این است که آن ویژگی احکام ارزشی که کلیت‌پذیری می‌نامم همان ویژگی است که احکام ارزشی با احکام توصیفی در آن سهیم‌اند؛ یعنی این واقعیت که هر دو معنای توصیفی دارند. بنابراین بسیار مهم است که به شکل دقیقی این ویژگی احکام توصیفی را شرح دهیم.

اگر چیزی را قرمز بنامم، ملتزم شده‌ام که هر چیزی مانند آن را [هم] قرمز بنامم. و اگر چیزی را X [= شیء] خوب بخوانم، ملتزم شده‌ام که هر X مانند آن را خوب بنامم. اما در حالی که دلیل در مورد اول این است که باید واژه «قرمز» را بر اساس یک قاعده معنایی به کار ببرم، دلیل در مورد دیگر بسیار پیچیده است. در واقع، از نظر طبیعت‌گرایان^{۱۱} هیچ مشکل اضافی وجود ندارد، زیرا طبیعت‌گرایان معتقدند که قواعد تعیین‌کننده این امر که ما چگونه می‌توانیم واژه‌های ارزشی را به کار بگیریم همان قواعد ناظر به معنای توصیفی است، و معتقدند که این قواعد، معنای این واژه‌ها را کاملاً مشخص می‌کنند، همانطور که در مورد عبارتهای توصیفی وضع از این قرار است. به نظر طبیعت‌گرا، یک واژه ارزشی فقط یک نوع عبارت توصیفی است. ما می‌توانیم از این حد فراتر برویم؛ زیرا طبیعت‌گرا تنها نوع [از افراد] «توصیف‌نگر»^{۱۲} نیست — اگر بتوانیم این واژه را برای کسی به کار ببریم که معتقد است واژه‌های ارزشی فقط یک نوع از واژه‌های توصیفی‌اند. این مطلب درباره توصیف‌نگرهای

غیرطبیعت‌گرا مانند مور^{۱۳} نیز صادق است که در نظر آنها واژه‌های ارزشی واژه‌های توصیفی‌ای هستند که معانی آنها کاملاً با آن نوع از قواعد ناظر به معنای توصیفی مشخص می‌شود که درباره آنها بحث می‌کردم. اختلاف میان توصیف‌نگرهای طبیعت‌گرا و غیرطبیعت‌گرا برای استدلال ما اهمیت دارد. غیرطبیعت‌گرا معتقد است که آن ویژگی که باید در شیء‌ای، پیش از آنکه بتوان واژه‌ای ارزشی را بر آن اطلاق کرد، حاضر باشد چیزی است که می‌توان آن را صرفاً با بکارگیری واژه مذکور یا واژه ارزشی دیگری توصیف کرد؛ آن ویژگی، ویژگی است که بی‌همتا است^{۱۴} [=تحویل نمی‌پذیرد]. از سوی دیگر به نظر طبیعت‌گرا، چنین ویژگی‌ای هم در قالب واژه‌های غیرارزشی (معمولاً تجربی) قابل توصیف است، هر چند شاید تفصیل بیشتری بخواهد.

به خاطر لازم داشتن یک عنوان، اجازه دهید به نوعی آموزه اشاره کنم که در کتاب زبان اخلاقیات^{۱۵} مطرح کردم و هنوز بدان معتقدم، یعنی «توصیه‌گرایی کلی»^{۱۶} که ترکیبی است از کلی‌گرایی (این نظریه که احکام اخلاقی کلیت‌پذیرند) و توصیه‌گرایی (این نظریه که احکام اخلاقی، به هر تقدیر، نوعاً توصیه‌ای هستند). مفید خواهد بود که در اینجا روشن کنیم که آسان نیست به شکل سازگاری به هر دو جهت این آموزه به یکباره حمله کنیم. زیرا، همانطور که دیدیم، از تعریف عبارت «واژه توصیفی» نتیجه می‌شود که احکام توصیفی به همان شکل کلیت‌پذیرند که، به نظر من، احکام اخلاقی هستند. ممکن نیست به نحو سازگاری ادعا کرد که احکام اخلاقی توصیفی‌اند و کلیت‌پذیر نیستند. اگر بخواهیم مسأله را حتی به طور آشکارتر بیان کنیم [می‌گوییم]: فیلسوفی که کلیت‌پذیری را رد می‌کند به این نظریه ملتزم شده که احکام اخلاقی اساساً معنای توصیفی ندارند. در حالی که بی‌شک فیلسوفانی وجود داشته‌اند که خواسته‌اند تا این حد پیش روند [که منکر معنای توصیفی شوند] اما اینها مطمئناً همه کسانی را که بر ضد کلیت‌پذیری اعلام موضع کرده‌اند در بر نمی‌گیرند.

شاید بتوان موضوع را به شیوه ذیل روشنتر کرد. بیایید این رأی را که احکام اخلاقی کلیت‌پذیرند، u و این رأی را که آنها توصیه‌ای هستند، p بنامیم. اکنون دو رأی درباره ویژگی توصیفی احکام اخلاقی وجود دارد که لازم است به دقت از هم تفکیک شوند. رأی اول و پرمدع‌تر (d')^{۱۷} این است که حکم اخلاقی نوعی حکم توصیفی است، یعنی معنای توصیفی آن حق معنایش را ادا می‌کند. این رأی توصیف‌گرایی است. رأی دوم و کم‌مدع‌تر (d) این است که حکم اخلاقی معنای توصیفی دارد، هر چند ممکن است در معنای خود عناصر دیگری [هم] داشته باشد. من می‌خواهم p ، u و d' را ثابت کنم. این سه رأی همه با هم متقابلاً سازگارند. همانطور که دیدیم d' مستلزم u است. p با d' سازگار است، زیرا اگر بگوییم که یک حکم، حکمی توصیه‌ای است

نمی‌گوییم که معنای توصیه‌ای تنها معنایی است که آن حکم دارد، بلکه فقط می‌گوییم، حکم مذکور در معنای خود این عنصر را در میان عناصر دیگر دارد. اکنون، همانطور که امیدوارم نشان دهم، ترکیب p و u (یا d') کافی است تا عقلانی بودن اخلاقیات یا امکان استدلالهای اخلاقی محکم را اثبات کند. همانطور که نشان خواهیم داد، مهم است که p ، در واقع شرط لازم این مطلب است، نه اینکه مانع اثبات آن باشد. اما کسانی هستند که فکر می‌کنند برای این منظور نه فقط آرای کم‌مدعتر u یا d' را نیاز دارند که به رأی پرمدعتر d [هم] محتاجند. در واقع d با p ناسازگار است، و لذا توصیف‌گرایان مذکور فکر می‌کنند که انکار p لازم است. اما، چون p را من و دیگران به همراه u اثبات کرده‌ایم و چون ارتباط میان d' و u مورد توجه قرار نگرفته است، شاید در نظر بعضی از توصیف‌گرایان، u ، نوعی خطا را به خاطر ارتباط مرتکب شده است: به نظر می‌رسد که می‌گویند «پاره‌ای از توصیه‌گرایان مغرض u را ثابت کرده‌اند پس باید u مورد حمله قرار گیرد.» اما چون d ، که توصیف‌گرایان آن را ثابت می‌کنند مستلزم رأی ضعیف‌تر d' است و آن به نوبه خود مستلزم u است، محال است به نحو سازگاری d را اثبات و u را انکار کرد. کار اصلی فلسفه اخلاق نشان دادن این امر است که چگونه p و u با هم سازگارند. این کار نه از طرف کسانی تحقق می‌یابد که کاملاً قانع شده‌اند که d به عنوان اساس معقول بودن اخلاقیات محترم است به طوری که فوراً [=از ابتدا] p را به دلیل ناسازگاری با d رد می‌کنند، و نه از طرف کسانی مدد می‌شود که آنقدر به صدق p قانع شده‌اند که u را رد می‌کنند (و به غلط فکر می‌کنند که با p ناسازگار است). موضوع وقتی فهمیده می‌شود که پی ببریم چگونه p و u هر دو به نحو متقابل سازگارند و با یکدیگر برای اثبات معقول بودن اخلاقیات کافی‌اند؛ و اینکه d برای این منظور نه فقط لازم نیست، بلکه در واقع از تحقق آن جلوگیری می‌کند، زیرا مستلزم رها کردن p است و همانطور که خواهیم دید، عنصر p عامل اساسی در استدلالهای اخلاقی است.

من به اختصار استدلال خواهیم کرد که یک طبیعت‌گرا، نمی‌تواند به شکل سازگاری رأی کلیت‌پذیری را انکار کند. اما باید در نظر داشت که توصیف‌نگر غیر طبیعت‌گرا راهی برای فرار از این استدلال از راه ضد شخص^{۱۸} دارد. طبق نظر وی، واژه‌های مانند «خوب» هر چند توصیفی است، دارای قواعد معنایی است که منطقی‌اً قواعد معنایی واژه‌های دیگر یعنی واژه‌های غیرارزشی مستقل است. بنابراین اگر وی بخواهد، این امکان را دارد که بپذیرد احکام اخلاقی، مانند دیگر احکام توصیفی کلیت‌پذیرند، اما پذیرش این امر به چنان شیوه پیش پا افتاده و بی‌محتوایی صورت می‌گیرد که از رهگذر آن هیچ ضرری متوجه او نمی‌شود، حتی اگر در عین حال بخواهد، از حیث مفاد، یک جزیی‌گرا^{۱۹} باشد. (اگر بتوانم این نام را در مقابل کلی‌گرا به کار ببرم). زیرا فرض کنید که به او

می‌گوییم: «اگر X را یک Y خوب بخوانی، به این حکم ملتزم شده‌ای که هر چیزی که در جهات مربوط مانند X است یک Y خوب نیز می‌باشد.» و او می‌تواند پاسخ دهد که، «یقیناً، اما جهت مناسب صرفاً داشتن ویژگی غیرطبیعی و بی‌همتای خوبی است؛ ممکن است چیزی از هر جهت مانند X باشد اما من هنوز بتوانم از اینکه آن را Y خوب بنامم خودداری کنم، اگر آن چیز این ویژگی را نداشته باشد.» چنین فیلسوفی در واقع می‌تواند، در هر حال برای هر مقصود عملی، افراطی‌ترین نوع جزئی‌گرایی را بپذیرد. او رأی را ادعا می‌کند که کذب آن روشن است (به دلیلی که در LM = کتاب زبان اخلاقیات [، بخش ۱/۵ ارائه شده است)؛ اما استدلالی که اکنون مطرح کرده‌ام با چنین فیلسوفی کاری ندارد. او می‌تواند نظریه‌ای را ادعا کند که نتایجش شبیه همان نظریه‌ای است که از طرف پاره‌ای هواداران بریتانیایی اگرستانسیالیست‌ها به آنها نسبت داده شده است (که این نسبت، چنانکه خواهیم دید، غلط است): او می‌تواند بگوید که باید هر شیء را به تنهایی در رابطه با ویژگی «خوبی» و دیگر ویژگیهای اخلاقی بررسی کرد؛ و با نسبت دادن یک ویژگی اخلاقی به یک شیء ما ملتزم نشده‌ایم که آن ویژگی را به هر شیء دیگری نسبت دهیم، هر چند از جهات دیگر مشابه باشند. البته، اگر شیء دیگری را ببینیم که فقط همین ویژگی را داشته باشد، ما باید درباره آن چنین بگوییم؛ اما از آنجا که این ویژگی کاملاً مستقل از ویژگیهای دیگر یعنی ویژگیهای غیراخلاقی تغییر می‌کند، این تعهد و التزام آسان است و بار سنگینی بر او ندارد. هر چیزی را که جزئی‌گرا می‌خواهد بگوید، می‌توان - در اساس - با این واژه‌های منسوخ و کهنه بیان کرد، بی‌آنکه چیزی که در این فصل اثبات کرده‌ام، انکار شود، تنها به شرط اینکه وی محکم به غیرطبیعت‌گرایی بچسبد.

تقریباً لازم نیست خاطر نشان کنیم که، نوع دیگری از غیرطبیعت‌گرایان وجود دارند که فکر می‌کنند (و کاملاً فکر درستی است) ویژگیهای اخلاقی کاملاً مستقل از ویژگیهای غیراخلاقی تغییر نمی‌کنند، بلکه به یک معنا نتیجه یا تابع آنها هستند. این نوع از غیرطبیعت‌گرا، تا آنجا که به استدلال حاضر مربوط است، در همان موضعی قرار دارد که طبیعت‌گرایان هستند.

به نظر طبیعت‌گرا، راه فراری که هم‌اکنون توصیف کردم، گشوده و باز نیست. زیرا وی در بند این نظریه است که وقتی محمول اخلاقی را بر شیئی اطلاق می‌کنیم، به واسطه یک قاعده معنایی دست به این کار می‌زنیم؛ قاعده‌ای که مقرر می‌دارد که این محمول را بتوان بر نوع خاصی از اشیاء اطلاق کرد و مقرر می‌دارد که به پرسش «چه نوعی؟» پاسخ داده شود اما نه با اشاره به یک ویژگی اخلاقی تحویل‌ناپذیر [= بی‌همتا] بلکه با بیان ویژگیهای دیگر آن شیء که غیراخلاقی است (از جمله شاید ویژگیهای سلبی - زیرا فقدان برخی ویژگیها می‌تواند به اندازه حضورشان مربوط به مقام باشد). اینها ویژگیهایی هستند که آن ویژگی شیء را، که آن را موضوع مناسبی برای تطبیق این محمول

اخلاقی می‌گرداند، می‌سازد. در نتیجه آن نوع کلیت‌پذیری که طبیعت‌گرایان ملتزم شده است نسبتاً آن نوع بی‌ضرر و بی‌خاصیتی نیست که غیرطبیعت‌گرای متمایل به جزئی‌گرایی بتواند بدون دردسر آن را بپذیرد. زیرا فرض کنید که ما عین همان استدلال پیشتر را در دست داشته باشیم، صرفاً در برابر جزئی‌گرایی که می‌خواهد طبیعت‌گرا باشد. ما به او می‌گوییم «اگر تو X را یک Y خوب بخوانی، به این حکم ملتزم شده‌ای که هر چه در جهات مربوط مانند X است نیز Y خوب است.» او نمی‌تواند، مثل غیرطبیعت‌گرا، در حالی که این مطلب را می‌پذیرد، ادعا کند که «جهت مربوط» صرفاً داشتن ویژگی غیرطبیعی و بی‌همتا [ی تحویل‌ناپذیر] خوبی است. بلکه آنها باید مجموعه‌ای از اوصاف غیراخلاقی باشند.

بنابراین، اگر طبیعت‌گرا، کلی‌گرایی را بپذیرد، پیامدهای این قبول برای او پُر دردسر و دشوارتر [از غیرطبیعت‌گرا] است، در صورتی که به سوی نظریه‌های جزئی‌گرایانه متمایل شده باشد. زیرا وی به این تصدیق ملتزم شده که اگر در باره چیزی حکمی اخلاقی صادر کند، باید به این دلیل باشد که آن شیء و جوه غیراخلاقی خاصی را دارد (اینکه وجوه مذکور چیستند قاعده ناظر به معنای لغت اخلاقی محل بحث، آن را تعیین می‌کند)؛ و بنابراین به این تصدیق ملتزم است که هر شیء دیگری که این وجوه را دارد نیز باید دارای همان حکم اخلاقی باشد که درباره آن شیء صادر شده است. بدین ترتیب برای طبیعت‌گرا کاملاً غیرممکن است که به نحو سازگاری نوعی جزئی‌نگر باشد.

در فقرات گذشته به خاطر سادگی توجه خود را به واژه «خوب» محدود کردم. برای پرهیز از تکرار، از خواننده‌ای که شک دارد آیا همین گفته‌ها بر دیگر واژه‌های اخلاقی تطبیق می‌کند یا نه، دعوت می‌شود که با جانشین کردن واژه‌های دیگر اخلاقی به جای «خوب»، بار دیگر استدلال را بررسی و مرور کند تا تأیید کند که این استدلال هنوز قانع‌کننده است. مثلاً، اگر «عمل درست» یا «عمل خطا» را در همه موارد جانشین «یک نوع شیء خوب» قرار دهیم، عین همین مطالب را می‌توان گفت و با نظر به رابطه معنایی بسیار دقیق میان «باید» و «درست» و «خطا»، فقط لازم است که اصلاحات کوچکی به عمل آید تا عین این استدلال درباره «باید» جریان یابد؛ این سخن از این واقعیت واضح می‌شود که مثلاً «او باید آن کار را انجام ندهد» همان معنا را دارد که «او در انجام این کار بر خطا خواهد بود.»

راه روشن‌گر برای نزدیک شدن [= فهمیدن] به رأیی که ادعا می‌کنم (یعنی توصیه‌گرایی کلی) این است که به رأی مذکور به این عنوان بنگریم که آنچه را در توصیف‌گرایی (طبیعی یا غیرطبیعی) معتبر است، حفظ می‌کند و به آن نظریه‌ای را درباره عنصر اساسی دیگر که در معنای احکام اخلاقی وجود دارد، یعنی عنصر توصیه‌گری، می‌افزاید. حقیقت موجود در طبیعت‌گرایی این است که

واژه‌های اخلاقی در واقع معنای توصیفی دارند. این عنصر، تنها عنصر معنای آنها نیست و بنابراین غلط است که به آن به عنوان معنای واژه اخلاقی اشاره کنیم، آنطور که طبیعت‌گرایان اشاره می‌کنند؛ اما به خاطر داشتن این معنای توصیفی است که، احکام اخلاقی کلیت‌پذیرند و طبیعت‌گرایی مزیت‌پذیرش این مطلب را دارد.

راه دیگر بیان مطلب این است که: هم طبیعت‌گرایی و هم دیدگاه من، تأکید زیادی بر این واقعیت دارند که، وقتی حکمی اخلاقی درباره چیزی صادر می‌کنیم، این کار را به خاطر اینکه آن شیء ویژگی‌های غیر اخلاقی خاصی را دارد، انجام می‌دهیم. بدین ترتیب هر دو دیدگاه معتقدند که احکام اخلاقی ناظر به امور خاص، به دلایلی^{۲۰} صادر می‌شوند و مفهوم دلیل مانند همیشه با خود، مفهوم قاعده را پیش می‌کشد که مقرر می‌دارد چیزی دلیل چیز دیگری است. بنابراین، هر دو نظریه متضمن کلیت‌پذیری است. فرق در این است که طبیعت‌گرا فکر می‌کند که قاعده مورد بحث یک قاعده ناظر به معنای توصیفی است که معنای واژه اخلاقی به کار رفته را نشان می‌دهد، در حالی که به نظر من این قاعده، هر چند بسیار به قاعده ناظر به معنای توصیفی شبیه است، و بنابراین هر چند کاملاً جایز است که درباره «معنای توصیفی» واژه‌های اخلاقی سخن بگوییم، اما معنای آن واژه‌ها را نشان نمی‌دهد. بنابراین، برای طبیعت‌گرا استنتاج یک نتیجه اخلاقی درباره چیزی از توصیف [جنبه‌های] غیر اخلاقی آن چیز، استنتاجی است که درستی آن فقط در گرو معنای واژه‌های موجود در آن استنتاج است. قاعده‌ای که این استنتاج را مجاز می‌دارد، صرفاً قاعده‌ای است ناظر به معنای توصیفی واژه اخلاقی که در آن استنتاج به کار رفته است و پذیرش چنین قاعده‌ای صرفاً قبول یک معنا برای واژه اخلاقی است. برعکس، هر وقت معنای واژه اخلاقی فهمیده شود، در نظر طبیعت‌گرا هیچ انحرافی از این قاعده استنتاج صورت نگرفته است؛ رد نتیجه این استنتاج بدون تغییر معنای واژه [اخلاقی] ممکن نیست. اما به نظر من، وضع به قراری دیگر است. از آنجا که «معنای توصیفی» واژه‌های اخلاقی معنای آنها را نشان نمی‌دهد، عنصر دیگری در معنای آنها می‌تواند در رفتار منطقی این واژه‌ها در استنتاج، تفاوت ایجاد کند. این نکته‌ای است که در گفتگو در باب اینکه آیا «باید» را می‌توان از «هست» به دست آورد یا نه، موضوع بحث است.

بنابراین، اکنون وقت آن است که بپرسیم وارد کردن یک عنصر اضافی یعنی عنصر توصیه‌ای در معنای واژه‌های اخلاقی چه تأثیری بر ویژگی منطقی آنها می‌گذارد [2]. در این مرحله تلاش نمی‌کنم تا واژه «توصیه‌ای» را تعریف کنم. معنای آن بعدها روشن خواهد شد. اما اجازه دهید با این فرض شروع کنیم که واژه‌ای داریم که معنای توصیفی یک واژه ارزشی را با خود دارد، اما از معنای توصیه‌ای آن تهی است. یک چنین واژه‌ای، از لحاظ ویژگی منطقی خود دقیقاً مثل یک واژه توصیفی

معمولی است. برای اینکه بدانیم چگونه آن را به کار می‌گیریم باید بدانیم که این واژه دقیقاً بر چه نوع اشیایی اطلاق شده است و نه چیز دیگر. اکنون بیابید فرض کنیم که می‌خواهیم به چنین واژه‌ای معنای توصیه‌ای را اضافه کنیم که به نظر من، از این طریق آن واژه ارزشی اصلی را بازسازی می‌کنیم. بیابید، با در نظر گرفتن همان مثالی که در [قسمت ۷/۲] [کتاب] زبان اخلاقیات به کار بردم، واژه «بوخ»^{۲۱} را جعل کنیم، به طوری که معنای توصیفی واژه «خوب» را در مثل جمله «او مرد خوبی است» با خود داشته باشد، اما از معنای توصیه‌ای آن تهی باشد. بگذارید، مثل گذشته، اول توجه کنیم که گزاره «X مرد بوخی است» کلیت‌پذیر خواهد بود. هر کس که این جمله را بگوید خود را به این نظر ملتزم کرده که مردی هم که دقیقاً مثل X است، یا در جهات مربوط شبیه او است، مرد بوخی است؛ و جهات مربوط فقط آن جهاتی است که قواعد ناظر به معنای توصیفی برای واژه «بوخ» مشخص کرده‌اند.

حال چه روی می‌دهد اگر بخواهیم به یک چنین واژه‌ای معنای توصیه‌ای را اضافه کنیم؟ نتیجه گریزناپذیر یک چنین افزودنی این است که قاعده ناظر به معنای توصیفی بیش از صرف قاعده‌ای ناظر به معنا می‌شود. از آنجا که واژه ارزشی ما یعنی «خوب» با همان معنای توصیفی «بوخ» به کار می‌رود، محتوای این قاعده به همان شکل باقی می‌ماند؛ اما ویژگی منطقی آن تغییر خواهد کرد. این قاعده هنوز می‌گوید که اطلاق واژه «خوب» بر نوع خاصی از مردان درست و بجاست، اما در گفتن این سخن (یعنی در مقام اعلام این قاعده) ما بیش از مشخص کردن معنای این واژه، کار انجام می‌دهیم. زیرا در گفتن اینکه شایسته و بجاست که نوع خاصی از مردان را خوب بنامیم (مثلاً مردی که به فرزند خود غذا می‌دهد و همسر خود را نمی‌زند و...)، ما فقط معنای یک واژه را توضیح نمی‌دهیم؛ این خوب خواندن ارائه یک تعلیم لفظی محض نیست، بلکه بیش از این در کار است: آموزش اخلاقی. در آموختن اینکه، از میان همه انواع مردها، این نوع را می‌توان خوب نامید، شنونده ما چیزی ترکیبی، یعنی یک اصل اخلاقی، را می‌آموزد. این اصل به خاطر توصیه افزوده شده به واژه «خوب»، ترکیبی^{۲۲} است؛ در مقام یادگیری واژه «خوب» او نه فقط گونه‌ای خاص از بکارگیری یک لغت را می‌آموزد، بلکه تحسین کردن نوع خاصی از مردان یا توصیه آن نوع برای سرمشق قرار دادن را [هم] فرامی‌گیرد. مردی که از صمیم قلب یک چنین قاعده‌ای را می‌پذیرد صرفاً حرف نمی‌زند بلکه احتمالاً به گونه‌ای زندگی می‌کند که با زندگی کسی که آن قاعده را نپذیرفته، فرق دارد. بنابراین، قاعده ناظر به معنای توصیفی به یک اصل اخلاقی ترکیبی بازمی‌گردد. این تغییر نتایج دیگری را با خود به همراه می‌آورد. برای روشن کردن آن نتایج، بیابید سیاق کاربرد این واژه‌ها را با تفصیل بیشتری ملاحظه کنیم. تا اینجا فرض کرده‌ایم جامعه‌ای که عبارات

«مرد خوب» و «مرد بوخ» را به کار می‌برد، معیارهای بسیار انعطاف‌ناپذیری را دربارهٔ حُسن و برتری انسانی دارد و بنابراین هیچ مسأله‌ای در بارهٔ تغییر معنای توصیفی هر یک از واژه‌ها، پیش نمی‌آید. اما در جهان واقعی معیارهای حُسن و برتری انسانی تغییر می‌کند (مثلاً نادرستی زدن همسر [3]) و بنابراین اگر عبارت «مرد خوب» قرار باشد (که چنین هم هست) برای بیان معیارهای متغیر به کار رود، ویژگی منطقی آن باید به گونه‌ای باشد که این امر را بپذیرد. این کار با اصلی دانستن معنای توصیه‌ای و فرعی دانستن معنای توصیفی آن واژه به انجام می‌رسد.

لازم نیست که با واژهٔ ارزشی به این شیوه برخورد شود. واژه‌های اخلاقی دیگری هستند که معنای توصیه‌ای آنها نسبت به معنای توصیفی‌شان در مقام دوم است: مثلاً واژه‌های «سخت‌کوش» (۷/۵، زبان اخلاقیات)، «درستکار»، و «شجاع». بیایید جامعه‌ای را تصور کنیم که برای سخت‌کوشی ارزش منفی قائل است؛ ظاهراً چنین جوامعی در جهان وجود دارد، که در آن مرد سخت‌کوش صرفاً یک آدم گرفتار تلقی می‌شود. چنین جامعه‌ای (اگر به زبان فارسی سخن بگویید) هرگز نمی‌تواند، مانند ما، با بکارگیری واژهٔ «سخت‌کوش» برای تحسین کردن مردم، تنها با معنای توصیفی کاملاً متفاوت، معیارهای اخلاقی خود را بیان کند، یعنی آنها را به کیفیتهای کاملاً متفاوت مثل کم‌کار کردن تا آنجا که ممکن است، فراخواند. اگر آنها چنین کنند، باید بگوییم که معنای واژهٔ فارسی «سخت‌کوش» را تغییر داده‌اند. معنای توصیفی «سخت‌کوش» آنقدر محکم به این واژه چسبیده است که نمی‌توان چنین چیزی را جایز دانست؛ این مردم به احتمال بسیار زیاد واژهٔ مذکور را در معنای توصیفی معمولی آن به کار می‌برند، اما به شکل خنثی یا با معنای ارزشی منفی؛ یعنی به آن هیچ معنای توصیه‌ای نمی‌دهند و یا به معنای ارزشی منفی به کار می‌برند.

هرچند ممکن است، اما خیلی ضروری نیست که با واژهٔ «خوب» مانند واژهٔ «سخت‌کوش» به گونه‌ای رفتار شود که معنای توصیفی آن مقدم باشد (۷/۵، زبان اخلاقیات). اگر به اینجا برسیم که سخت‌کوشی را مردود بدانیم، از سخت‌کوش نامیدن چنان انسانی دریغ نخواهیم کرد؛ اما، اگر سابقاً او را مرد خوبی می‌نامیدیم، چون، در میان فضایل دیگرش، سخت‌کوش [نیز] بود، در صورتی که به اینجا برسیم که سخت‌کوشی او را بسیار مردود بدانیم، باید از خوب نامیدن وی بازایستیم. این بدان جهت است که این تحسین، که بار توصیه‌ای واژهٔ «خوب» است، بسیار محکمتر از هر بخشی از معنای توصیفی‌اش به آن چسبیده است؛ بنابراین باید احتمالاً واژهٔ «خوب» را به عنوان یک واژهٔ توصیه‌ای نگه داریم (به عنوان بخشی از لغات خودمان در باب تحسین) و معنای توصیفی آن را تغییر دهیم.

داشتن واژه‌هایی در زبان که ارزشی بودن آنها در مرتبهٔ دوم قرار دارد، مثل «سخت‌کوش» و

واژه‌هایی که ارزشی بودن آنها در مقام اول قرار دارد، مثل «خوب»، مفید است؛ و بنابراین، اگر هر فیلسوفی بخواهد ما را متقاعد کند که باید به خاطر عینی بودن، بررسی واژه‌هایی چون «خوب» را فراموش کنیم و بر واژه‌هایی چون «سخت‌کوش» و «شجاع» عطف توجه کنیم، باید نسبت به آن مضمون و بدگمان باشیم. هدف چنین حرکتی شاید متقاعد کردن ما به این امر باشد که هر واژه اخلاقی معنای توصیفی خود را دارد، به طوری که نمی‌توان این معنا را از آن گرفت، اما خوشبختانه به خاطر مفید بودن زبان اخلاق در بیان معیارهای متغیر، امر از این قرار نیست. اتخاذ چنین راهی تفسیری است از زبان اخلاق که تا آنجا که پیش می‌رود درست است، اما به نحو کافی عام نیست (به معنایی که مکانیک نیوتونی به نحو کافی عام نیست). این تفسیر برای زبان اخلاق یک جامعه بسته تغییرناپذیر کافی است؛ جامعه‌ای که در آن تغییر معیارهای اخلاقی غیر قابل تصور است؛ اما در مورد زبان اخلاقی جامعه‌ای چون جامعه ما که در آن پاره‌ای از مردم گاه در باره پرسشهای نهایی اخلاق فکر می‌کنند و بنابراین اخلاقیات در آن تغییر می‌کند، حق مطلب را ادا نمی‌کند. زبان جدید آرول^{۲۳} در ۱۹۸۴، زبانی بود که به گونه‌ای طراحی شده بود که با آن بیان افکار خطرناک ممکن نبود. بسیاری از زبانهای گذشته نیز چنین است. اگر در ایالات جنوبی آمریکا بخواهیم با یک سیاه‌پوست به عنوان فردی برابر با خود سخن بگوییم، نمی‌توانیم با مخاطب ساختن او به عنوان «زننگی [= سیاه]»^{۲۴} این کار را بکنیم؛ واژه «زننگی» معیارهای [نژادپرستی] این جامعه را خلاصه می‌کند، و اگر ما به این لغت محدود بودیم، نمی‌توانستیم از آن معیارها رها شویم. اما خوشبختانه ما چنین محدودیتی نداریم؛ زبان ما، آنطور که از آن برخورداریم می‌تواند وسیله‌ای برای تصورات و اندیشه‌های جدید باشد...

در مباحث گذشته به دنبال تبیینی بودم ناظر به اینکه به چه معنا احکام اخلاقی کلیت‌پذیرند. آن تبیین را می‌توان چنین خلاصه کرد: احکام اخلاقی به همان‌گونه کلیت‌پذیرند که احکام توصیفی چنانند، یعنی آن گونه‌ای که از این واقعیت ناشی می‌شود که هم عبارتهای اخلاقی و هم عبارتهای توصیفی، معنای توصیفی دارند، اما در خصوص احکام اخلاقی، قواعد کلی که این معنای توصیفی را معین می‌کند، صرف قواعد ناظر به معنا نیست بلکه اصول اخلاقی ناظر به ماده و محتواست. در این مبحث، گونه‌های مختلف دیگری را ملاحظه خواهیم کرد که در قالب آنها می‌توان گفت که احکام اخلاقی، کلی یا کلیت‌پذیرند - بیشتر بدان جهت که با بیان اینکه با کدامیک از این نظریه‌ها موافقم و با کدامیک موافق نیستم، از سوء تفسیر [محتمل در] آینده دوری کنم.

اولاً، مهمتر از هر چیزی، این است که رأی منطقی‌ای را که مطرح کرده‌ام از رای‌های مختلف اخلاقی که به آسانی با آن خلط می‌شود، جدا کنم. پیشتر گفتم که، به خاطر کلیت‌پذیری، کسی که یک حکم اخلاقی را صادر می‌کند، خود را نه فقط به قاعده‌ای ناظر به معنا، بلکه به یک اصل اخلاقی

محتوایی ملتزم می‌کند. اما خود رأی کلیت‌پذیری هنوز یک رأی منطقی است. بسیار مهم است که رأی کلیت‌پذیری را با اصول اخلاقی محتوایی، که بر اساس آن، کسی که یک حکم اخلاقی را صادر می‌کند خود را به آن ملتزم می‌سازد، خلط نکنیم.

منظور من از رأی «منطقی»، رأیی است در باب معانی واژه‌ها یا رأیی که فقط وابسته به واژه‌هاست. ادعای من این بوده است که معنای واژه «باید» و دیگر واژه‌های اخلاقی چنان معنایی است که بکاربرنده آنها خود را از این رهگذر به یک قاعده کلی ملتزم می‌سازد؛ این است رأی کلیت‌پذیری و باید از نظریه‌های اخلاقی همچون این نظر جدا شود که هر کس باید همیشه به قواعد کلی وفادار باشد و کل سلوک خود را بر اساس آن قواعد اداره کند یا از این نظریه که شخص باید به نفع خودش استثنایی قائل نشود. همانطور که خواهیم دید، این رأی منطقی بر استدلال‌های اخلاق تأثیر زیادی دارد، اما درست به همین دلیل روشن کردن این مطلب بسیار مهم است که این رأی چیزی بیشتر از یک رأی منطقی نیست — زیرا در غیر این صورت، کسی اعتراض خواهد کرد که یک اصل اخلاقی در لباس یک آموزه منطقی پنهان شده است. برای روشن کردن این نکته، دو نظریه اخلاقی‌ای را که هم‌اکنون مطرح کردم، در نظر می‌گیرم و نشان می‌دهم که آنها از این رأی منطقی ناشی نمی‌شوند، مگر اینکه خود آنها به گونه‌ای تفسیر گردند که تحلیلی شوند (یعنی هیچ شیوه سلوکی خاصی را توصیه نکنند). روشن است که در مورد اخیر اعتراض به استخراج آنها از این رأی منطقی وجود ندارد، زیرا در این صورت اتهام پنهان شدن در لباس اصول اخلاقی محتوایی را نمی‌توان مطرح کرد.

بیاید نخست این اصل اخلاقی را بررسی کنیم که هر کس باید همیشه به قواعد عام وفادار بماند و کل سلوک خویش را در مطابقت با آنها اداره کند. ماهیت این اصل با این پرسش به بهترین وجه بررسی می‌شود که چه چیزی نقض این اصل به شمار می‌آید. بر اساس یک تفسیر، محال است چنین اصلی نقض شود، زیرا با در دست داشتن توصیفی از زندگی هر کسی، از نظر تحلیلی همیشه ممکن است چند قاعده عام را بیابیم که وی بر طبق آنها زندگی کرده است — و لَوْ آنچه می‌یابیم فقط قاعده «چنین زندگی کن: ...» همراه با توصیف دقیقی از شیوه زندگی او در گذشته، در قالب الفاظ کلی، باشد.

برای اینکه از پیش پا افتاده کردن اصل مذکور بپرهیزیم، بیاید شرط کنیم که نگوییم مردی به قاعده‌ای وفادار بوده است و نگوییم که مردی سلوک خویش را بر اساس قاعده‌ای اداره کرده است، مگر اینکه به یک معنا آن قاعده را در مدّ نظر داشته باشد (به هر حال، گاه گاهی در مدّ نظر داشته باشد) و مگر اینکه به یک معنا آن قاعده انگیزه سلوک وی بوده باشد. حال بر اساس این تفسیر، کسی

این اصل را که هر کس باید همیشه به قواعد عام و فادار بماند و کل سلوک خود را بر طبق آنها اداره کند، نقض می‌کند اگر کاری را، بدون در نظر گرفتن قاعده‌ای که در انجام این عمل توجه به آن لازم است، بر اساس هوس انجام دهد. آیا از رأی منطقی من نتیجه می‌شود که چنین کسی به خطا عمل کرده است؟ به هیچ وجه، چنین به نظر نمی‌رسد، زیرا این رأی نمی‌گوید کسی که ادعا کرده شخص باید همیشه، در اوضاع و احوال چنین فردی، مانند او عمل کند، مرتکب خطایی منطقی شده است و، کمتر از این، حتی نمی‌گوید که خود این فرد مرتکب هیچ خطای اخلاقی شده است. اگر از سر هوس سکه‌ای را به گدای کوری بدهم، طبق رأی منطقی کلیت‌پذیری، این کار مانع از درست بودن عمل من نمی‌شود، زیرا می‌توان [این قاعده را] در نظر داشت که آدمی باید همیشه به گداهای کور صدقه دهد. یا حتی اینکه آدمی باید همیشه بدون تأمل به آنها صدقه دهد. نمی‌خواهم بر له یا علیه چنین قواعدی استدلال کنم، بلکه فقط می‌خواهم نشان دهم که این قواعد رأی منطقی مرا نقض نمی‌کنند. کسی که بدین ترتیب بدون تأمل عمل می‌کند، در واقع نمی‌تواند فکر کند که انجام این کار، درست است؛ زیرا این وضع متضمن در نظر داشتن (به یک معنا) یک قاعده یا اصل است؛ اما وی با این حال می‌تواند این کار درست را انجام دهد. به همین شکل، کسی می‌تواند واژه‌ای را به درستی به کار برد، بی‌آنکه فکر کند آیا این واژه، واژه درستی است یا نه؛ اما اگر کسی فکر کند که آیا چنین است یا نه، از این رهگذر سؤالی را مطرح کرده است که ناظر به اصل است: آیا راه بکارگیری درست این واژه چنین است؟

اشکالهای وارد شده به رأی کلیت‌پذیری، اشکالات منطقی اند نه اخلاقی. اگر کسی بگوید «من باید به شیوه خاصی عمل کنم، اما هیچ کس دیگری نباید در اوضاع و احوالی مشابه وضع من، به این شیوه عمل کند»، آنگاه، به نظر من، از واژه «باید» استفاده نابجایی کرده است؛ او به طور ضمنی تناقض‌گویی کرده است. اما ایراد و اشکال منطقی در اینجا در پیوند دو حکم اخلاقی قرار دارد، نه در یکی از آنها به تنهایی. رأی کلیت‌پذیری هیچ حکم واحد و منطقیاً بسیط اخلاقی، یا حتی اصل اخلاقی، را که تاکنون بدون این رأی خود متناقض ۲۵ نبوده، خود متناقض نمی‌کند؛ همه کاری که این رأی انجام می‌دهد و ادراک کردن مردم است به انتخاب میان احکامی که نمی‌توانند بدون تناقض‌گویی هر دو با هم تصدیق شوند و بدین ترتیب هیچ حکم اخلاقی یا اصل ناظر به محتوا از این رأی به تنهایی ناشی نمی‌شود. افزون بر این، شخص می‌تواند، در موقعیتهای متفاوت، به گونه‌های مختلفی عمل کند، حتی اگر آن موقعیتهای نظر کیفی یکسان باشند، بی‌آنکه از این رأی نتیجه شود که هر فعل او، یا فعل خاصی از او، باید خطا باشد. این رأی حتی ما را از گفتن این سخن باز نمی‌دارد که هیچ‌یک از کارهای کسی خطا نیست؛ زیرا با این رأی سازگار است که انواع اعمالی که وی در نوعی از

اوضاع و احوال توصیف شده انجام داده است، اخلاقاً مختلف نباشد. آنچه این رأی ما را از انجام آن بازمی‌دارد صدور احکام اخلاقی مختلف دربارهٔ اعمالی است که می‌پذیریم دقیقاً یا به وجه مناسبی شبیه هم‌اند. این رأی به ما می‌گوید که این کار، صادر کردن دو حکم منطقاً ناسازگار است.

می‌توان به نحو قابل درکی این اصل را که شخص باید همیشه رفتار خود را بر اساس قواعد عام اداره کند، صرفاً به انکار، به طور کلی^{۲۶}، هر چنین ترکیب متنافی الاجرائی از احکام اخلاقی تفسیر کرد. با چنین تفسیری، این اصل، مانند همهٔ انواع انکار احکام متنافی الاجزاء اصلی تحلیلی می‌شود. چه بگوییم این گزاره یک گزاره مرتبه دوم است ناظر به ویژگیهای منطقی احکام اخلاقی و چه بگوییم که این گزاره یک حکم اخلاقی مرتبه اول اما تحلیلی است، فرق زیادی نمی‌کند. می‌توان این گزاره را به هر یک از این دو صورت بیان کرد، بی‌آنکه تفاوت اساسی در میان آید.

عین این برخورد را می‌توان با این اصل کرد که کسی نباید به نفع خودش استثنایی وارد کند. اگر این اصل صرفاً به انکار این امر تفسیر شود که می‌توان وضع را از این قرار دانست که من باید به شیوهٔ خاصی عمل کنم، اما دیگران در اوضاع و احوالی که از جهات مربوط مشابه با وضع من است، نباید چنین عمل کنند، آنگاه این اصل یک اصل تحلیلی است (تکرار این رأی منطقی با واژه‌های دیگر) و هیچ حکم اخلاقی ناظر به محتوا از آن نتیجه نمی‌شود. اما اگر چنین تفسیر شود که کسی که به شیوهٔ خاصی عمل می‌کند و در عین حال ادعا می‌کند که دیگران نباید چنین عمل کنند، همیشه به خطا عمل می‌کند، آنگاه این اصل نه فقط ترکیبی است بلکه بسیاری از ما با آن مخالفت می‌کنند؛ زیرا این شخص ممکن است کاملاً درست عمل کرده باشد، هر چند حکم اخلاقی او دربارهٔ اعمال مردم دیگر با این حکم او (اگر او آن را صادر کند) که عمل خودش درست است، ناسازگار است. به هر تقدیر، عمل کسی نمی‌تواند نقض رأی کلیت‌پذیری باشد، هر چند آنچه وی می‌گوید می‌تواند چنین باشد؛ و همانطور که ادعا کرده‌ام این آن چیزی است که باید انتظار داشته باشیم، اگر قرار باشد که این رأی، رأیی منطقی باشد و نه یک اصل اخلاقی جوهری [= محتوایی].

من به تفصیل به دیگر اصول اخلاقی ممکن که می‌تواند با رأی کلیت‌پذیری اشتباه گرفته شود، نمی‌پردازم. اما می‌توان دو اصل مشهور را ذکر کرد. اصل اول، «قاعده زرین»^{۲۷} است اگر به شکل یک اصل اخلاقی بیان شود: هر کس باید با دیگران آنگونه رفتار کند که از دیگران می‌خواهد با خودش رفتار کنند. اگر این اصل چنان بازنویسی شود که این معنا را بدهد: «آنگونه که دیگران باید با وی برخورد کنند»، آنگاه دربارهٔ آن، همان تفسیری را می‌توان ارائه داد که دربارهٔ اصول بحث شده ارائه شد. با تفسیری مناسب، بر اساس رأی کلی‌گرایان، این اصل را می‌توان به نحو تحلیلی صادق گرداند؛ بر اساس تفسیرهای دیگر، این اصل ترکیبی می‌شود، اما در آن صورت از رأی [کلی‌گرایان] نتیجه

نمی‌شود. اگر واژه «خواستن» را باقی بگذاریم، روشن است که، این اصل یک اصل ترکیبی است و به همان میزان روشن است که [این اصل] نتیجه رأی [کلی‌گرایی] نیست.

اصل دومی که می‌توان ذکر کرد، یک اصل کانتی است که می‌توانیم به این شکل بیان کنیم: «من هرگز نباید عملی انجام بدهم مگر به گونه‌ای که بتوانم بخواهم که قاعده من یک قانون کلی بشود.» [4] این اصل هم تفسیرهای مختلفی می‌پذیرد، اما در نوشته‌ای با این ویژگی، در عین اقرار به وامداری فراوان به کانت، عاقلانه‌تر است که از گرفتار شدن در تارهای عنکبوتی تفسیر کانتی اجتناب کنیم. اگر مقصود کانت به این شکل تفسیر شود که مردی که می‌گوید باید به شکل خاصی عمل کند، اما می‌گوید «دیگران اجازه دارند به همان شیوه عمل نکنند» مرتکب خطای تناقض ضمنی شده است، آنگاه اصل کانتی راهی است برای بیان یک نتیجه از رأی منطقی کلیت‌پذیری. در این تفسیر، اراده کردن (که یکی از مبهم‌ترین مفاهیم کانتی است) معادل تقریبی تأیید و تصویب یک امر [فرمان] در نظر گرفته شده، به معنایی که خودش کاملاً واضح نیست و در بخش ۲/۲ [کتاب] زبان اخلاقیات آمده است. مشکلی هم درباره واژه «توانستن» وجود دارد؛ آنچه می‌خواهیم درباره آن بگوییم بعدها روشن می‌شود. اما کار کاملاً مشکلی است که نظریات خود را برای خواننده، روشن کنم، بی‌آنکه تلاش کنم، تا همین کار را نسبت به کانت انجام دهم.

به طور کلی، می‌توانم استدلال آینده خود را با گفتن این سخن به پیش اندازم: در نگاه نخست به نظر می‌رسد که گویی از میان این دو گزاره، باید یکی را انتخاب کنیم: (۱) رأی کلیت‌پذیری خودش یک اصل اخلاقی است و بنابراین می‌تواند نتایج اخلاقی جوهری [محتوایی] داشته باشد و (۲) رأی کلیت‌پذیری صرفاً یک اصل منطقی است که از آن هیچ محتوای اخلاقی را نمی‌توان نتیجه گرفت و بنابراین برای اهداف استدلال اخلاقی بی‌فایده است. این آخرین بند (بی‌فایده است...) است که در اینجا اشتباه فهمیده شده است. بعدها، تلاش خواهیم کرد تا نشان دهم که، هرچند این رأی یک اصل اخلاق محتوایی نیست بلکه اصل منطقی است، و بنابراین، هرچند هیچ امر اخلاقی به تنهایی از آن نتیجه نمی‌شود، [اما] وقتی با مقدمات دیگری ترکیب شود در استدلال اخلاقی می‌تواند نقشی بسیار اساسی داشته باشد. بنابراین، این دو وجهی کردن مسأله نادرست است — هرچند نادرستی‌اش مانع از استفاده عمومی از آن نشده است.

پس از روشن شدن این امر که کلی‌گرایی، آنگونه که من ادعا می‌کنم، یک رأی منطقی است نه اخلاقی، اکنون می‌کوشم برخی از منشأهای ابهام را راجع به معنای دقیق آن، برطرف کنم. اولاً، می‌توان بسیار بجا پرسید که آیا این رأی آموزه‌ای است تنها راجع به کاربردهای اخلاقی واژه‌ها یا این رأی آموزه‌ای است درباره عموم واژه‌های ارزشی [5]. پاسخی که می‌خواهم به این

پرسش بدهم تا حدودی پیچیده است، زیرا دست‌کم باید از میان دو خطا عبور کنیم. این رأی آموزه‌ای است در باب عموم واژه‌های ارزشی، اما آموزه‌ای است که به اصلاح دقیقی نیاز دارد. اگر به عنوان مثال واژه «باید» را در نظر بگیریم، به نظر من، «حکم مشتمل بر باید» از هر نوعی که باشد (اخلاقی، زیباشناختی، فنی و...) این حکم کلیت‌پذیر است.

همین امر یک دلیل است برای اینکه چرا نمی‌توان واژه «باید» را در صدور احکام حقوقی^{۲۸} بکار گرفت؛ اگر کسی وظیفه حقوقی خاصی داشته باشد، ما نمی‌توانیم آن را با این گفته بیان کنیم که او باید فلان کار را انجام دهد، به این دلیل که احکام مشتمل بر «باید» باید کلیت‌پذیر باشند، اما احکام حقوقی به معنای دقیق کلمه چنین نیستند. دلیل اینکه چرا احکام حقوقی کلیت‌پذیر نیستند این است که، یک حکم حقوقی همیشه در خود اشاره‌ای ضمنی به یک حوزه دادرسی و حقوقی خاص دارد؛ «[قانون] ازدواج با خواهر غیر قانونی است» به طور ضمنی به این معناست که «در (مثل) انگلستان ازدواج با خواهر غیر قانونی است». اما «انگلستان» در اینجا یک واژه خاص و شخصی است که مانع می‌شود تا کل قضیه، عام و کلی شود؛ و نیز نمی‌گذارد قضیه به این معنا کلیت‌پذیر شود که گوینده را به این نظر ملزم سازد که چنین ازدواجی در هر کشور دیگری که از جهات دیگر مانند انگلستان است، غیر قانونی است. بنابراین ممکن نیست که «باید» را در یک چنین گزاره‌هایی به کار ببریم. اما این حکم اخلاقی که کسی نباید با خواهر خود ازدواج کند یک حکم کلی است، و متضمن هیچ اشاره‌ای به یک نظام خاص حقوقی نیست.

در رابطه با کلیت‌پذیری فرق نهادن میان «احکام مشتمل بر باید» و اوامر معمولی، حتی لازم‌تر است. اگر گروه‌بان، در وقتی که گروه به پایان میدان مشق می‌رسد، بگوید «به چپ چپ»، این امر او را ملتزم نمی‌کند که (از ترس اتهام تغییر تصمیم و رأی) به جای «به راست راست» در موقعیتهای مشابه آینده، همان فرمان را صادر کند. اما اگر، در تمرین رزمی، مربی بگوید «در این موقعیت، شما باید به طرف چپ حمله کنید» او نظر خود را تغییر می‌دهد اگر، در وقت دیگری که همین تمرین را گروه جدیدی از دانشجویان افسری انجام می‌دهد، بگوید «در این موقعیت شما باید به طرف راست حمله کنید». منظورم از «نظر خود را عوض کرده است» این است که «چیزی را گفته است که با گفته پیشتر او ناسازگار است».

اما هر چند پاره‌ای از فلاسفه در همگون کردن «احکام مشتمل بر باید» (از هر نوع که باشد) با اوامر ساده، بسیار اغراق کرده‌اند، ممکن است عده‌ای گاه واژه «باید» را در وقتی به کار ببرند که بیشتر شایسته بود یک امر ساده را به کار بگیرند تا دستوری را بدهند بی‌آنکه درباره دلایل یا اسباب آن فکری کرده باشند. اوامر ساده لازم نیست که دلایل یا اسباب داشته باشند، هر چند به طور طبیعی آنها

را دارند، اما درباره احکام مشتمل بر «باید»، اگر بخواهیم دقیق سخن بگوییم، در صورتی که طلب دلایل یا اسباب بیجا و نامناسب بنماید، از آنها استفاده نادرست شده است - هرچند لازم نیست که این دلایل، دلایل ناآشکار باشد؛ بعضی از احکام اخلاقی کلی از پیش هر دلیلی را که لازم دارند یا می‌توانند داشته باشند، دارند (زیان اخلاق، ۴/۴).

با این حال، ممکن است کاربرد ضعیفی از واژه «باید» وجود داشته باشد که در آن کاربرد «باید» معادل با یک امر ساده باشد (هرچند باید اعتراف کنم که به چنین کاربردی تنها در نوشته‌های فلاسفه برخوردیم). اما فقط در موردی که چنین کاربردی وجود دارد، مناسب است تا مسأله را به شیوه ذیل مطرح کنیم: غالب احکام مشتمل بر «باید»، معنایی دارند که مقتضی کلیت‌پذیری آنهاست؛ ممکن است موارد فرعی‌ای باشد که در آن موارد این احکام معنای مذکور را نداشته باشند؛ اما به هر تقدیر در کاربردهای اخلاقی‌شان (که ما در درجه اول با آن سروکار داریم) همیشه این معنا را دارند. واژه «اخلاقی»، در اینجا نقش بسیار کمتری را از آن نقشی دارد که زمانی و سوسه داشتیم که به آن نسبت دهم. واژه «باید» در کاربردهای معمولی (اخلاقی‌کشان) خود قاعداً مقتضی کلیت‌پذیری است؛ و این مربوط به واژه «اخلاقی» نیست؛ ورود واژه «اخلاقی» فقط برای معرفی یک دسته از کاربردهای نوعی آن لازم است و این همان کاربردی است که ما به عنوان فلاسفه اخلاق با آن سروکار داریم. این بدان معناست که ابهام واژه «اخلاقی» که انگشت‌نماست لازم نیست در اینجا ما را نگران کند؛ زیرا این واژه در هر یک از معانی رایج خود که به کار رود، کافی است تا آن موارد فرعی «باید» را که در آن کلیت‌پذیر نیست (اگر آن موارد وجود داشته باشند)، استثنا کنیم.

اکنون به جدی‌ترین سوء‌تفسیرهایی می‌پردازم که کلی‌گرایی در معرض آنها قرار دارد. این اعتراض را زیاد می‌شنویم که کلی‌گرایی متضمن آن است که بعضی اصول اخلاقی نسبتاً عام و ساده‌ای هست که به یک معنای توضیح داده نشده در صدور هر حکم اخلاقی به نحو قبلی^{۲۹} وجود دارند و متضمن آن است که ما در وقت صدور چنین حکمی همه کاری که باید بکنیم این است که به اصلی مناسب رجوع کنیم، و بدون هیچ کار دیگری حکم صادر می‌شود. چنین آموزه‌ای، آموزه یک اخلاقی متعصب است که اصول اخلاقی‌اش برگرفته از عناوین کتاب سرمشق است [6]. چنین تفسیری از مسأله با آنچه می‌خواهم در ضمن ملاحظات ارائه دهم، فرق دارد. اولاً، در این سیاق، روشن نیست که مقصود از اینکه اصول اخلاقی «وجود دارند» چیست؛ اما حتی اگر آنها (به یک معنا) وجود داشته باشند، مطمئنم که همیشه به نحو قبلی وجود ندارند، به طوری که آنچه لازم است انجام دهیم [صرفاً] رجوع به آنها باشد. مطلب مذکور با ملاحظه تقریباً هر مورد از معماهای جدی اخلاقی بسیار روشن می‌شود - مثل مورد معروف سارتر^{۳۰} در باره مرد جوانی که مردد بوده است که

آیا به نیروهای آزادی فرانسه^{۳۱} بپیوندد یا بماند و از مادر بی سرپرست خود مراقبت کند [7]. سارتر این مثال را به کار می‌برد تا این نکته را ثابت کند که در چنین موقعیتهایی هیچ اصلی که به نحو قبلی «موجود باشد» در کار نیست تا بتوان به آن تمسک کرد. [8]. (qui peut en décider a priori; aucune morale inscrite ne peut le dire).

ما باید این موقعیت خاص را ملاحظه کنیم و متوجه جنبه‌های مربوط، اما اخلاقی آن باشیم و با توجه به این ویژگیها تصمیم بگیریم که چه کاری را باید در چنین موقعیتی انجام داد. با این حال، وقتی توجه می‌کنیم، این توجه مربوط به محتوای اصلی است که با فراتر از این مورد خاص ارتباط [و کاربرد] دارد. خود سارتر، اگر [بنخواهیم] با توجه به کتاب کوچکی که در آن این مثال آمده است قضاوت بکنیم [9]. به همان معنا و اندازه که من کلی‌گرا هستم، کلی‌گراست. خود وی نیز گاهی اوقات از اصول کلی اخلاقی حمایت علنی کرده است [10].

ثانیاً، اصولی که در صدور احکام اخلاقی از آنها پیروی شده است، به ندرت بسیار ساده یا عام‌اند، لافل و وقتی که این احکام را انسانهای عاقلی صادر می‌کنند که تجربه و وسیعی از زندگی دارند. در اینجا تمایز نهادن میان آنچه می‌توان کلیت^{۳۲} و عمومیت^{۳۳} نامید، بسیار مهم است، هرچند این واژه‌ها غالباً به شکل مترادف به کار گرفته می‌شوند. در مقابل «عام»، کلمه «خاص»^{۳۴} است، و در مقابل «کلی» کلمه «شخصی» هرچند وجود واژه «جزیی»^{۳۵} در مقابل هر دو کلمه «کلی» و «شخصی» مشکلاتی را به بار می‌آورد که لازم نیست به آنها وارد شویم. اگر این واژه‌ها را به شکل غیر معمولی به شیوه ذیل توضیح دهیم، برای اهداف ما کافی خواهد بود. باید به یاد داشت که ما مفهوم کلیت‌پذیری را با رجوع به واژه «معنای توصیفی» توضیح دادیم. هر حکمی که معنای توصیفی دارد باید کلیت‌پذیر باشد، زیرا قواعد ناظر به معنای توصیفی‌ای که این معنا را معین می‌کند، قواعد کلی‌اند. اما آنها بالضرورة قواعد عام نیستند. یک قاعده ناظر به معنای توصیفی می‌گوید، ما می‌توانیم محمول خاصی را برای هر چه که از یک نوع خاص است به کار ببریم؛ و روشن است که در مورد پاره‌ای از محمولات توصیفی ما باید به جزئیات فراوانی بپردازیم تا مشخص کنیم که آن محمولات از چه نوعی هستند. در واقع اگر اساساً بشود در قالب واژه‌ها بیاید. اگر خواننده تلاش کند تا دقیقاً مشخص کند که منظورش از واژه‌های چون «بدوی»^{۳۶}، حتی در یک سیاق خاص، چیست، [آنگاه] منظور من را در خواهد یافت. او در خواهد یافت که به منظور تمایز آن از واژه‌های دیگری چون «قدیمی»، «غیرپیشرفته» و... باید به جزئیات فراوانی وارد شود، و ممکن است به آوردن مثالهایی حاجت افتد. با این حال آنها به درستی محمولات کلی‌اند. عبارتهای دیگر، مشکلات تا حدی متفاوت را پیش می‌آورند که به پیچیدگی خود آنها مربوط می‌شود؛ برای اینکه واژه «Barquentine

[= نوعی قایق] را تعریف کنیم نه فایده‌ای دارد که بگوییم نوعی کشتی است و نه حتی فایده‌ای دارد که بگوییم یک نوع کشتی - بادبانی است؛ "Barquentine" واژه‌ای است که عمومیت آن بسیار کمتر از «کشتی» است؛ با این حال، هر دو به یکسان واژه‌های کلی‌اند. حال کلی‌گرایی این آموزه نیست که در ورای هر حکم اخلاقی باید اصلی نهفته باشد که در قالب چند واژه عام قابل بیان است؛ این اصل هر چند کلی است، می‌تواند آنقدر پیچیده باشد که اساساً از تنسیق شدن در قالب واژه‌ها سر باز زند. اما اگر این اصل تنسیق و مشخص شود، همه واژه‌های به کار رفته در تنسیق‌اش واژه‌های کلی خواهند بود.

اگر درباره چیزی حکمی اخلاقی صادر کنم، این حکم باید به خاطر ویژگی‌ای باشد که در آن چیز است؛ اما این ویژگی می‌تواند ویژگی‌ای باشد که تعیین‌اش تفصیل بیشتری می‌طلبد. باید توجه داشت که عمومیت و خصوصیت، برخلاف کلیت و جزئیت، درجه‌بردار است. این امر ما را قادر می‌سازد تا تفاوت‌های میان این دو جفت واژه را صرفاً با مثال بیان کنیم. اصل اخلاقی «هرگز نباید کسی گزاره‌های دروغ بگوید» خیلی عام است؛ اصل اخلاقی، «هرگز نباید کسی به همسرش گزاره‌های دروغ بگوید» بسیار خاص‌تر است. اما هر دو کلی‌اند؛ اصل دوم هر کسی را که ازدواج کرده است از دروغ گفتن به همسرش منع می‌کند. از این توضیحات باید روشن شده باشد که رأی کلیت‌پذیری مقتضی آن نیست که احکام اخلاقی باید بر اساس اصول اخلاقی بسیار عام از سنخ عناوین کتاب سرمشق صادر شود. همانطور که در بخش ۳/۶ زبان اخلاقیات توضیح دادم... رشد اخلاقی ما، هرچه بزرگتر می‌شویم، اساساً عبارت است از صدور اصول اخلاقی هرچه خاص‌تر، از این راه که در آنها، استثنائات و جرح و تعدیلاتی را وارد کنیم تا هر وضعیتی را که تجربه می‌کنیم در بر بگیرد. در مورد بسیاری از مردم، این اصول به زودی آنقدر پیچیده می‌شود که از تنسیق شدن سر باز می‌زند و با این حال راهنمایی نسبتاً روشنی را در اوضاع و احوال مشابه ارائه می‌دهد. در واقع همیشه ممکن است موقعیتی پیش آید که جرح و تعدیل اصلی را اقتضاء کند، اما به جز کسی که ناگهان در محیطی وارد شده که کاملاً با محیط رشد او متفاوت است، احتمال وقوع چنین امری هر چه که وی بزرگتر می‌شود، کم و کمتر می‌گردد، زیرا اوضاع و احوالی که وی با آن مواجه می‌شود غالباً بسیار شبیه اوضاع و احوالی است که پیشتر با آن برخورد و از حیث اخلاقی در مورد آنها فکر کرده است.

یادداشتها [ی مؤلف

این یادداشتها در متن ترجمه به صورت کروشه و اعداد انگلیسی نمایش داده شده است]

1) *Aristotelian Society*, 1v (1954.5), 307.

۲) تأکید بر این امر لازم است که بخشی از رأی من این نیست که واژه‌های اخلاقی در هر سیاقی به نحو توصیه‌ای به کار می‌روند؛ و لذا معقول است که آنها را «اخلاقی» بخوانیم، حتی در وقتی که با چنین معنایی به کار نرفته‌اند. اما کاربردهای دیگر مبتنی بر کاربردهای توصیه‌ای می‌باشند (زبان اخلاقیات ۷/۵، ۹/۳؛ ۱۱/۳). در اینجا «توصیه‌ای» باید به معنای وسیعتری فهمیده شود تا شامل «رخصتها»^{۳۷} هم بشود. مثلاً این گزاره که یک عمل اخلاقاً جایز است، به این معنا توصیه‌ای است. ارتباطات منطقی میان توصیه‌ها و رخصتها آنقدر پیچیده است که نمی‌توان در اینجا به آن پرداخت.

3) G.M. Trevelyan, *English Social History*, p. 65:

«اما [در قرن پانزدهم] اعتقاد بر این بود که «سزوری» به شوهر اعطا شده است و وقتی وی این سروری را با مشت و چوب اظهار می‌کرد، به ندرت مورد سرزنش عمومی قرار می‌گرفت.»

4) Kant, *Groundwork of the Metaphysic of Morals*, 2nd ed, p. 17 (tr. H.J. Paton, p.70).

۵) باید اقرار کنم که آنچه در این مورد در انجمن ارسطویی، ۲۹۸، ۱۷ (۱۹۵۴/۵)، گفته‌ام خیلی گمراه کننده است.

6) See further *Aristotelian Society*, 1v (1954.5), 309 f.

7) J.P. Sartre, *L'Existentialisme est un Humanisme* (1946), pp. 39 ff. (tr. in W. Kaufmann, ed. *Existentialism*, pp. 295 f.).

8) op. cit, p 42 (Kaufmann, p. 296); cf. p. 47 (Kaffmann, p. 298), جایی که مطلب از همین قرار است.

۹) «من حامل مسئولیت انتخابی هستم که وقتی خودم را به آن متعهد می‌کنم تمام انسانیت را به آن متعهد می‌سازد؛» «به این معنا ما می‌توانیم بگوییم که یک کلیت انسانی وجود دارد، اما این موجود چیزی نیست که داده شده باشد، بلکه آن را دائماً می‌سازیم؛» «[مرد جوان] به جعل قانونی برای خودش موظف شده است» (تأکید از من است).

10) See *The Times*, 21 Sept. 1960, p. 10.

بی‌نوشتها:

۱. *Universalizability*. معمولاً این واژه را «تعمیم‌پذیری» ترجمه می‌کنند، اما چون مؤلف در آخر همین مقاله میان واژه *universal* با *general* فرق می‌گذارد، عام و مشتقات آن را برای واژه دوم به کار می‌بریم و کلی و مشتقات آن را برای اولی.

- | | |
|------------------------------|----------------------------|
| 2. Relevant Respects | 3. Singular |
| 4. Trivial | 5. Value-Judgments |
| 6. The Theory of Meaning | 7. Similarity |
| 8. Universal Rules | 9. Ostensive Explanation |
| 10. Substance | 11. Naturalist |
| 12. Descriptivist | 13. Moore |
| 14. <i>Sui generis</i> | 15. The Language of Morals |
| 16. Universal Prescriptivism | |

۱۷. ظاهراً (d') اشتباه چاهی است و (d) درست است.

۱۸. *Argumentum ad hominem*. مغالطه‌ای است که به جای اینکه بگوییم حرف فلانی به این دلیل و... نادرست است، می‌گوییم حرف ایشان نادرست است چون ایشان مثلاً مرد بدی است؛ و در واقع با این کار می‌خواهیم کسی حرف او را گوش نکند.

- | | |
|------------------------|----------------------|
| 19. Particularist | 20. Reasons |
| 21. Doog | 22. Synthetic |
| 23. Orwell's Newspeak | 24. Nigger |
| 25. Self-Contradictory | 26. <i>en bloc</i> |
| 27. Golden Rule | 28. Legal Judgements |
| 29. Antecedently | 30. Sartre |
| 31. Free French Forces | 32. Universality |
| 33. Generality | 34. Specific |
| 35. Particular | 36. Primitive |
| 37. Permissions | |



پروفیسر شگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی