

تحولات اخیر در فلسفه‌ی اخلاق

روبرت ال. آرینگتن

ترجمه مسعود صادقی علی‌آبادی*

چکیده:

در چند دهه‌ی اخیر دو علت موجب روی‌گردانی از فرااخلاق گردید؛ یکی مشاهده‌ی نقص تحلیل‌های ارائه شده از زبان اخلاق؛ دیگر بیهودگی خاصی که در دریافت تحلیلی نسبت به اخلاق دیده می‌شد. طی این چند دهه نسبت به هر دو این علل واکنش‌هایی صورت گرفت؛ از جمله نقص‌های موجود در تحلیل‌های ارائه شده از زبان اخلاق، بی‌اعتنایی نسبت به خصایص تجربه‌ی اخلاقی و عدم پای‌بندی به منطق گفتار اخلاقی روزمره بود که نظریات شناخت‌ناگروانه نمایان‌گر آن بود. شناخت‌ناگروی- که مدت‌ها دیدگاهی غالب در فرااخلاق بود- در پی این نقص‌ها حجیت و وثاقت خود را از دست داد و به تدریج جا را برای شناخت‌گروی بازکرد. عقل‌گروی، واقع‌گروی و نسبیت‌گروی مهم‌ترین نظریات شناخت‌گروانه‌ای بودند که مطرح شدند. در واکنش به عدم اهتمام دریافت تحلیلی به مسایل اخلاقی روز به نحو فزاینده‌ای بر حل مسایلی مانند سقط جنین و طرف‌داری از حقوق اقلیت‌ها تأکید شد و نظریه‌هایی در باب عدالت مطرح گردید که معروف‌ترین آن‌ها نظریات رالز و نازیک بود.

کلیدواژه‌ها:

فرااخلاق، زبان اخلاق، اخلاق کاربستی، شناخت‌ناگروی، شناخت‌گروی.

* دانشجوی دکتری فلسفه‌ی تطبیقی و عضو هیأت علمی پژوهشکده‌ی امام خمینی و

انقلاب اسلامی



جهت مطالعه‌ی اخلاق طی دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ دست‌خوش تغییراتی چشم‌گیر گردید. در طول سه دهه‌ی پیش از آن شناخت‌ناگروی فرااخلاقی دیدگاهی غالب بود و اکثر فیلسوفان اخلاق موافق بودند که احکام اخلاقی متضمن شکلی متمایز و غیر توصیفی از معناست که مانع از آن می‌شود که آن‌ها گزاره‌های ناظر به واقع صادق یا کاذب باشند. شناخت‌ناگروان چنان که از نامشان برمی‌آید - بر این باور بودند که هیچ معرفت اخلاقی نمی‌تواند وجود داشته باشد؛ چرا که تنها قضایا یا احکام قابل شناخت، آن‌هایی هستند که صادقند. این دیدگاه شناخت‌ناگروانه خیلی زود، از اواخر دهه‌ی ۱۹۵۰ مورد بررسی و موشکافی نقدانه قرار گرفت و از دهه‌ی ۱۹۷۰ حجیت و وثاقتش به تدریج از بین رفت. هم‌چنین از سرنوشت بسیاری از ره‌یافته‌های فلسفی جا افتاده‌ی دیگر آسیب دید. فیلسوفان علاقه به مباحثی را که الهام‌بخش آن بود یا روش‌شناسی‌ای را که هدایت‌گر آن بود، کاملاً از دست دادند؛ یا در نتیجه‌ی استدلال یا به عنوان پیامد بی‌تفاوتی، جو فلسفی حاکم بر اخلاق تغییر کرد؛ نظریات شناخت‌گروانه به تدریج با اطمینان مطرح گردید. فیلسوفان اخلاق کاربستی^۱ مدعی حل مشکلات اخلاقی محسوس و ملموس شدند؛ رالز،^۲ نازیک^۳ و دیگران نظریات اخلاقی مشروح و مفصلی در باره‌ی عدالت و حق پرداختند؛ معرفت‌شناسان اخلاقی نظریاتی در باب ماهیت و مبنای معرفت اخلاقی مطرح کردند. حتی شکاکان اخلاقی که هرگز از نظر دور نمی‌شوند، شکر و تدابیرشان را عوض کردند؛ دیگر به دلایل شناخت‌ناگروانه متوسل نشدند؛ در عوض ملاحظات نسبیت‌گروانه یا تفاسیر جدید توسعه‌یافته از احکام اخلاقی مانند نظریه‌ی خطا^۴ را برگزیدند. نسبیت‌گروان در حالی که می‌پذیرفتند که احکام اخلاقی دعاوی صدق دارند، معتقد بودند که این احکام تنها به طور نسبی صادقند؛ نظریه‌ی پردازان خطا^۱ مدعی بودند که از نگاه واقع این احکام کاذبند. اکنون به طور گسترده اعتقاد بر آن است که گفتار اخلاقی، شناختاری است؛ بدین معنا که بیانگر قضایایی است که ارزش صدق دارند؛ اما هنوز هیچ اتفاق نظری در این باب که واقعیت مورد ادعا چیست، وجود ندارد.

۲. از شناخت ناگروی تا شناخت گروی

مسائل فلسفه‌ی اخلاق غالب میانه‌ی قرن بیستم فرااخلاقی بودند؛ یعنی با مسایلی در باره‌ی معانی اصطلاحات اخلاقی و ماهیت و ساختار استدلال اخلاقی ارتباط داشتند. محور این بحث فرااخلاقی غالباً این بود که آیا نظریه‌ی عاطفه‌گروی تبیینی کافی و وافی از معنا و استدلال‌ورزی در حوزه‌ی گفتار اخلاقی به دست می‌دهد یا خیر؟^۷ به تدریج این اتفاق نظر پدید آمد که این نظریه چنین تبیینی فراهم نمی‌آورد؛ به این دلیل به نظریه‌ی توصیه‌گروی - به ویژه آن‌گونه که در فلسفه‌ی آ.رام. هیر بیان صریح یافته -^۸ توجه بسیار شد و به عنوان دیدگاهی تأییدشده جای عاطفه‌گروی را گرفت. در حالی که بعضی از فلاسفه نسبت به توصیه‌گروی هیر مردد باقی ماندند، هیچ کدام از آن‌ها قادر نبودند فرااخلاق بدیلی با جذابیت مساوی بسط و گسترش دهند. اکثر فیلسوفان اخلاق در طول این دوره دیدگاهی شبیه دیدگاه هیر را پذیرفتند که احکام اخلاقی هم معنای ارزشی دارند و هم معنای توصیفی و این که کارکردشان تعیین نمودن انتخاب اشیا و افعالی است که بر آن‌ها ملاک‌های توصیفی‌ای که اصول و معیارهای اخلاقی عام فراهم آورده‌اند، صدق می‌کند.

نظریه‌ی فرااخلاقی هیر آن قدر بود که قابل قبول گردد؛ خودش را به عنوان نظریه‌ای می‌شناساند که به پیش‌رفت‌های فلسفه‌ی زبان حساس بود؛ پیش‌رفت‌هایی که شخص را ترغیب می‌کرد در پی کاربردهای متمایزی از زبان باشد و از قید این پیش‌فرض که همه یا اکثر کارکردهای زبان توصیفی‌اند، رها گردد. علاوه بر این نظریه‌اش برای کسانی جاذبه داشت که نمی‌توانستند از وجود صدق (کذب)‌های اخلاقی معنایی را اراده کنند. از نظر هیر نمی‌توان گفت اعتقادات اخلاقی بنیادینی که از تصمیمات شخصی و مورد توصیه بودن نشأت می‌گیرند، مطابق با واقعیات بیرونی هستند؛ بدین دلیل شکاکان اخلاقی از اصناف مختلف مجذوب توصیه‌گروی شدند؛ اما سرانجام این که هیر قادر بود با این واقعیت وفق یابد و آن را روشن کند که گفتار اخلاقی اگر چه توصیه‌ای است، با این حال ملزم و مقید به قوانین استدلالی است که شکل‌های خاصی از بحث اخلاقی را امکان‌پذیر می‌سازد و شکل‌های دیگر را رد می‌کند. با دادن جایی به عقل در اخلاق، هیر این امکان را یافت که از نقدی که به عاطفه‌گروی می‌شد، فرار کند؛ این نقد که





عاطفه‌گروی تعبیر و تفسیری از زبان اخلاق به دست می‌دهد که هر بحثی تابع اقتناع غیر عقلانی و عاطفی می‌گردد؛ از این روی با این‌که توصیه‌گروی نظر شکاکان را جلب نمود، برای بسیاری از کسانی که تأکید می‌کردند که در اخلاق «این‌گونه نیست که هر چه شد، شد» و عقل و تأمل در شکوفایی زندگی اخلاقی نقش مهمی ایفا می‌کند، نیز جذابیت داشت.

اما توصیه‌گروی در نتیجه‌ی وفق یافتن با بسیاری از پیش‌فرض‌ها و خواسته‌های مختلف لاجرم منتقدانی پدید آورد. برخی، مخصوصاً فیلیپا فوت تبیین هیر از معنای اصطلاحات اخلاقی، به ویژه مفهوم معنای ارزشی مستقل را مورد تردید قرار دادند^۱ و دیگران، در درجه‌ی اول جان سرل، به این انکار هیر که احکام اخلاقی نمی‌توانند صرفاً از مقدمات ناظر به واقع مشتق شوند، تردید کردند.^۲

فیلسوفان بسیاری پذیرش این دیدگاه را که در کنه اعتقادات اخلاقی تنها انتخاب اصول قرار دارد، دشوار یافتند و بسیاری متقاعد نشدند که توصیه‌گروی در قیاس با نظریه‌ی عاطفه‌گروی اولیه نقش بیشتری به عقل می‌دهد؛ اما هیچ موضع فرااخلاقی جدیدی قادر نبود توافق بیشتری در اختیار نهد و به عنوان دیدگاهی غالب جای توصیه‌گروی را بگیرد. چنان‌چه ذکر شد، برخی اندیشمندان علاقه‌ی به فرااخلاق به عنوان یک رهیافت عام به اخلاق را از دست دادند و برخی نیز به دلیل شک‌های روزافزون درباره‌ی تحلیل مفهومی-زبانی و توانایی‌اش در مشخص ساختن معانی اصطلاحات اخلاقی و دستور زبان احکام اخلاقی، ایمان به فرااخلاق را از دست دادند.

مقبولیت رو به زوال نظریات غیر شناختاری فرا اخلاق هم‌زمان بود با پیدایش توجه به اخلاق کاربرستی یا عملی. فیلسوفان اخلاقی که در اردوگاه فرااخلاق قرار داشتند، به دلیل عدم توجه به مسایل مرتبه‌ی اول و هنجاری در باره‌ی آنچه افراد و جوامع باید در اوضاع و احوال اخلاقی مشکل‌آفرین انجام دهند، مدت‌ها مورد انتقاد بودند. بخش‌های وسیعی از فرهنگ عمومی، توجه زیاد آن‌ها به جزئیات فنی معنا و استدلال را سترون، بی‌فایده و غیر مسئولانه دانستند که نیاز عامه‌ی مردم را فراهم نمی‌سازد؛ پاسخ‌هایی به مسایل صواب و خطا، خوب و بد و عدالت و بی‌عدالتی. البته اندیشمندان فرااخلاق به این اتهام پاسخ گفته‌اند؛ آن‌ها ادعا کردند که فعالیت‌شان به لحاظ منطقی فعالیتی پیشین و



اساسی‌تر است؛ زیرا تنها پس از انجام گرفتن کار فرااخلاقی است که می‌توانیم بدانیم چگونه به سؤالات مرتبه‌ی اول پاسخ دهیم؛ در واقع اگر پی‌ببریم که اصلاً می‌توان به آن‌ها پاسخ داد. اما این پاسخ متقاعدکننده نبود و واکنش فرهنگی عامی علیه شیوه‌ای که فیلسوفان حرفه‌ای در اخلاق دنبال می‌نمودند، وجود داشت؛ واکنشی که سرانجام مورد حمایت بسیاری از خود فیلسوفان قرار گرفت.

معضلات مبرم اخلاقی اوایل دهه‌ی ۱۹۷۰ عامه‌ی مردم را تکان داد و البته احساسات اخلاقی اکثر فیلسوفان را برانگیخت؛ جنگ ویتنام، بحران نفت و پیامدهایش برای گرسنگی و فقر جهانی، واترگیت،^{۱۱} مسایل سقط جنین و قتل ترحمی،^{۱۲} و مباحث متعددی که پیش‌رفت فناوری پدید آورد. بسیاری از فلاسفه نه تنها احساس کردند که این مسایل مهم‌تر از مسایل فرااخلاق نظری‌اند، بلکه نقشی در حل آن‌ها نیز ایفا می‌نمایند. دست کم فیلسوفانی که در منطق و معرفت‌شناسی آموزش دیده‌اند، می‌توانند به دسته‌بندی این مباحث پردازند و به آن‌ها وضوح بخشند و اعتبار منطقی و ارزش معرفت‌شناختی جواب‌های مطرح‌شده را بسنجند. در بهترین حالت می‌توانند نظریه‌ی اخلاقی هنجاری عامی اتخاذ کنند؛ نظریه‌ای مانند سودگروی یا وظیفه‌گروی کانتی که آن را در مباحث جاری به کار برند و به راه‌حلهایی برسند. بدین‌سان اخلاق هنجاری عینی به تدریج جای فرااخلاق را به عنوان حوزه‌ی کار بسیاری از فیلسوفان اخلاق گرفت. تلاش اندکی به شرح و بسط نظریات هنجاری جدید اختصاص یافت؛ بیشتر نظریاتی که در سنت تاریخی اساسی بودند، اتخاذ شدند و اغلب احیا گردیدند. فیلسوفان یک‌بار دیگر به وظیفه‌ای پرداختند که جامعه همواره فکر می‌کرد آن‌ها باید به آن پردازند؛ حل مسایل اخلاقی زندگی و مرگ.

استثنایی بر گرایش به خودداری از نظریه‌پردازی در سطح هنجاری عام، اثر جان رالز بود. رالز در سلسله‌ای از مقالات اولیه و بعدتر در اثر ماندگارش *نظریه‌ای در باره‌ی عدالت*، با تلاشش در صراحت بخشیدن به دفاع از اصول ذاتی دموکراسی‌های غربی، لیبرال‌تحسین جامعه‌ی فلسفی را برانگیخت.^{۱۳} اثر رالز نشان داد که نظریه‌پردازی هنجاری می‌تواند نتایج مهم و قابل دفاعی به دست‌دهد. در تأیید دیدگاه‌های رالز یا در واکنش علیه آن‌ها شمار روزافزونی از فیلسوفان به



تدریج دوباره به مسایل انتزاعی اساسی نظریه‌ی اخلاقی بازگشتند و پاسخ‌های مرتبه‌ی اول برای آن‌ها جست‌وجو کردند.^{۱۴}

این وضع اموری است که زمینه‌ای جهت فعالیت فلسفی فیلسوفان اخلاق معاصر گردید. در آغاز دهه‌ی ۱۹۷۰ مشخصه‌های فلسفه‌ی اخلاق عبارت بودند از: (الف) فقدان علاقه یا ایمان به شیوه‌ی کار تحلیل مفهومی فرااخلاقی؛ (ب) علاقه‌ی پدیدآمده به مسایل اخلاق کاربرستی؛ (ج) آگاهی روزافزون به این که نظریه‌ی اخلاقی عام روی‌هم‌رفته ممکن است.

فیلسوفان اخلاق چند دهه‌ی اخیر به این وضع پیچیده‌ی امور عکس‌العمل نشان دادند. عکس‌العمل‌شان را می‌توان بازگشت به مسایل فرااخلاقی دانست؛ اما با چند تفاوت: اولاً؛ آن‌ها توجه اندکی به تحلیل معانی اصطلاحات یا احکام اخلاقی خاص نشان می‌دهند؛ در عوض بر بحث فرااخلاقی توجیه تأکید می‌کنند؛ چگونه می‌توان، اگر اصلاً بتوان، از مدعیات اخلاقی دفاع کرد؟ ثانیاً اکثر پاسخ‌هایشان از دیدگاه رد شناخت‌ناگروی شکل می‌گیرد و بر این باورند که مدعیات اخلاقی صادق یا کاذبند و می‌توان به صدق یا کذب آن‌ها پی‌برد. موفقیت اخلاق کاربرستی و نظریه‌ی هنجاری عام ظاهراً فیلسوفان اخلاق را متقاعد به صدق کرده که شکلی از شناخت‌گروی صادق است. تلاش جهت نشان‌دادن چیستی صدق منجر به پدیدآمدن معرفت‌شناسی اخلاقی گردید.

۳. شهودگروی، طبیعت‌گروی و استدلال پرسش آزاد

شاید اعتراض اساسی علیه توصیه‌گروی هیر و در واقع علیه کل اردوگاه شناخت‌ناگروی - که توصیه‌گروی هیر جزو آن بود - این است که نظریه‌ی اخیر ظاهراً با این نظر عمومی که باورهای اخلاقی ما می‌توانند صادق یا کاذب باشند، در تضاد است. تفاوت مورد ادعا بین نظریه‌ی فرا اخلاقی و شیوه‌های عادی تفکر و سخن‌گفتن ما نقدی اساسی بر توصیه‌گروی به وجود آورد؛ زیرا به اصل روش‌شناختی پای‌بندی به منطق گفتار اخلاقی روزمره و توصیف آن ملزم بود. اگر چه هیر و دیگران قادر بودند علیه عاطفه‌گروان اولیه استدلال کنند که استدلال اخلاقی می‌تواند معتبر یا نامعتبر باشد، هنوز این دلیلی به نفع آن‌ها بود که استدلال اخلاقی معتبر به توصیه منتهی می‌گردد؛ نه به گزاره‌ی ناظر به واقع



صادق یا کاذب؛ و مقدمه‌ی اصلی چنین استدلال‌هایی اصول عامی هستند که توصیه‌ای نیز هستند و بنابراین به لحاظ منطقی نمی‌توانند ارزش صدق داشته‌باشند. توصیه چیزی است که می‌توانیم تعیین و اطاعت از آن را برگزینیم. اگر از پذیرش اصل اخلاقی توصیه‌ای خاصی خودداری کنیم، نمی‌توان ما را به خطا متهم کرد؛ در بدترین حالت ممکن است تنها متهم به عصیان شویم و اگر اصل توصیه‌ای جای‌گزین خودمان را اتخاذ کنیم، نمی‌توانیم مدعی پی‌بردن یا اذعان به صدق آن گردیم. شکاکیت ظاهراً به توصیه‌گروی متوسل می‌شود؛ احکام اخلاقی‌ای که شخص یا جامعه بیان می‌نماید، ممکن است اساساً متفاوت باشد با احکامی که شخص یا جامعه‌ی دیگری بیان می‌کند و اگر این احکام غیر از توصیه‌هایی نباشند، نمی‌توانیم مدعی دانستن صدق احکام خودمان و کذب احکام دیگران گردیم. از منظر شخصی که احساس می‌کند اعتقادات اخلاقی‌اش صادقند یا دست کم احتمالاً صادقند و کسانی که با او اختلاف نظر دارند، صرفاً در خطا هستند، توصیه‌گروی به عنوان نظریه‌ی فرا اخلاقی خطا جلوه می‌کند و تا آن جا که شیوه‌ی زبانی متداولی وجود دارد که حکم به صدق یا کذب باورهای اخلاقی می‌کند، احساس این که هیر و دیگران در توصیف‌هایشان از شیوه‌ی کارکرد زبان برخفا بوده‌اند، آسان است؛ این که آن‌ها دستور زبان منطقی «گفتار اخلاقی» را غلط فهمیده‌اند.

اما اگر توصیه‌گروی هیر و انواع دیگر شناخت‌ناگروی غیر قابل قبولند، چه شقوقی برای انتخاب باقی می‌ماند؟ اکثر فیلسوفانی که در ابتدا مجذوب عاطفه‌گروی بودند و سپس توصیه‌گروی، احساس کردند که موضع غیرشناختاریشان آشکارا و به وضوح بر شقوق دیگری که در همان وقت موجود بود، برتری دارد؛ شهودگروی و طبیعت‌گروی. دفاعی قوی از شهودگروی به وسیله‌ی جی. ای. مور صورت گرفت؛ کسی که به درستی می‌توان ادعا کرد پژوهش فرااخلاقی را شروع کرد.^{۱۵} مور احساس کرد که ما قوه‌ی غیر حسی خاصی به نام شهود داریم و این که این قوه امکان ادراک وجود صفت غیر طبیعی، تعریف‌ناپذیر و بسیط خوبی^{۱۶} را به ما می‌دهد. اما اکثر فیلسوفان نتوانستند واقعیت چنین قوه‌ی عجیب و موضوع غریب آن را بپذیرند. علاوه بر این از فهم این که چگونه شهودات می‌توانند اختلافی اخلاقی را حل کنند، درماندند. آشکار



است که تمام این اختلافات تنها به بن‌بستی می‌انجامد که در آن یک طرف اختلاف مدعی داشتن شهود مقتضی است و طرف دیگر مدعی نداشتن آن. بدین‌سان مور و شهودگروان هم‌قطارش در بریتانیا در طول نیمه‌ی اول قرن بیستم قادر نبودند علاقه‌ی پایدارتری به نظریه‌شان پیدا آورند.^{۱۷}

اما مور به شهودگرویی‌اش از طریق استدلالی رسیده بود که از نظر بسیاری ارزش مستقل و اساسی داشت؛ استدلال پرسش آزاد.^{۱۸} او تنها با استفاده از اساسی‌ترین فنون منطق قادر بود از طریق این استدلال نشان دهد که هر تلاشی جهت یکی دانستن خوبی با صفتی طبیعی یا مابعدالطبیعی یا وضعی از امور ناموفق است؛ برای مثال لذت‌گروان تمایل به یکی دانستن خوبی و لذت داشتند؛ اما همان‌گونه که مور اشاره نمود، همواره پرسشی آزاد وجود دارد؛ یعنی پرسشی معنادار که آیا لذت خوب است. اگر لذت‌گروان بر حق بودند، سؤال از این‌که آیا لذت خوب است، سؤال از این می‌بود که آیا لذت، لذت است؛ سؤالی که معنادار نیست؛ اما این پرسش، پرسشی آزاد است و بنابراین یکی دانستن آن‌ها از سوی لذت‌گرا نادرست است. همین استدلال می‌تواند علیه نظریات اخلاقی مختلفی که طبیعت‌گروانه نامیده شده‌اند، به کار رود؛ برای مثال نظریاتی که خوبی را با فرایند تکاملی یا با شکوفایی استعدادهای انسانی یکی می‌گیرند. به همین‌سان می‌تواند بر نظریاتی مابعدالطبیعی اطلاق گردد که خوبی را مثلاً با اراده‌ی خدا یا کمال امر مطلق یکی می‌دانند. مور از این کاربردهای استدلال پرسش آزاد استنتاج نمود که «خوب» اصلاً قابل تعریف نیست و تمام تلاش‌هایی را که برای انجام آن صورت می‌گیرد، مصادیق مغالطه‌ی طبیعت‌گروانه^{۱۹} خواند.

فیلسوفان عموماً استفاده‌ی مور از استدلال پرسش آزاد را پذیرفته‌اند؛ اگر چه طی سال‌ها نقدهای قانع‌کننده‌ای متوجه آن شده است.^{۲۰} نتیجه‌ی این پذیرش عمومی هم‌راه رد شهودگرویی، این اعتقاد گسترده بود که اصطلاحات اخلاقی مانند «خوب» و «درست» اصلاً صفتی را مشخص نمی‌کنند و از این روی احکام اخلاقی‌ای که در آن‌ها این اصطلاحات محمول اشیا، اشخاص و افعال واقع شده‌اند، احکام توصیفی نیستند و اگر توصیفی نباشند، نمی‌توانند صادق یا کاذب باشند. عاطفه‌گروان اولیه مدعی بودند که این‌ها تنها برای بیان احساسات و طرز تلقی ما به کار می‌آید؛ گفته شده که این‌ها معنای عاطفی دارند و نه معنای توصیفی.



حتی هنگامی که عاطفه‌گروان باریک‌بین‌تر، و چندی بعد توصیه‌گروان، تا اندازه‌ای از معنای توصیفی را به اصطلاحات و احکام اخلاقی بازگرداندند، آن را همواره ثانوی و وابسته به معنای غیر توصیفی نشان دادند. این که با کاربرد «خوب» به چه ویژگی‌هایی به لحاظ توصیفی اشاره می‌کنیم، بستگی به آن ویژگی‌هایی دارد که می‌پسندیم یا می‌ستاییم؛ بدین دلیل از نظر شناخت‌ناگرا احکام اخلاقی نمی‌توانند به لحاظ عینی صادق یا کاذب باشند.

بیشتر فیلسوفان اخلاق با رد شهودگروی مور و پذیرش استدلال پرسش آزاد او چاره‌ای جز انکار معرفت اخلاقی نداشتند. آن‌ها معتقد بودند که احکام اخلاقی، نتایج مشاهدات حسی یا غیر حسی ما را ثبت و ضبط نمی‌کنند و با توسل به این مشاهدات نمی‌توان آن‌ها را آزمود. این از آشکارترین شیوه‌هایی است که با آن می‌توان صادق یا کاذب بودن حکمی اخلاقی یا هر حکمی به نفع آن را شناخت؛ بنابراین اگر هیچ‌کدام کارایی ندارند، چگونه می‌توانیم بگوییم درست یا نادرست و خوب یا بد را می‌شناسیم؟ در تمام فلسفه‌ی انگلیسی-آمریکایی قرن بیستم این اعتقاد رایج وجود داشت که هر شناختی از امور ناظر به واقع، اخلاقی یا غیر اخلاقی، باید در نهایت مبتنی بر مشاهدات حسی و علمی باشد؛ اما اگر طبیعت‌گروی با استدلال پرسش آزاد رد شده است، چنین مشاهده‌ای نمی‌تواند معرفت اخلاقی مفروض ما را تبیین کند. اگر قرار است هم‌چنان معتقد باشیم که اعتقادات اخلاقی ما صادق هستند و بدین عنوان شناخته می‌شوند، باید تبیین کنیم چگونه این معرفت ممکن است؟ البته می‌توانیم استدلال پرسش آزاد را رد کنیم و طبیعت‌گروی را احیا نماییم یا می‌توانیم در جست‌وجوی تبیین‌های دیگری برای معرفت اخلاقی باشیم. بیشتر نظریه‌پردازان اخلاقی از سال ۱۹۷۰ به این سو تلاشی جهت ارائه‌ی تبیین‌های دیگر بوده‌است.

۴. صور شناخت‌گروی (عقل‌گروی، واقع‌گروی و نسبی‌گروی)

سرانجام دو امکان به ذهن رسید؛ اول این که بدیلی سنتی برای مشاهده‌ی حسی، به عنوان منبع شناخت وجود دارد: برهان عقلی. مهم‌ترین نظریات اخلاقی عقل‌گروانه که در اواخر دهه‌ی ۱۹۶۰ و دهه‌ی ۱۹۷۰ پدید آمد، نظریات نیگل، گرت، جی ورث و دانگن هستند.^{۲۱} این متفکران برداشت تجربی از عقلانیت عملی را- که



نقش عقل را به تعیین ابزار و وسیله‌ی تحقق تمایلات شخصی کنونی‌مان محدود می‌کند- رد می‌نماید. نیگل استدلال می‌کند که دنبال کردن علایق دیگران کاملاً عقلانی است و دانگن مدعی است که هدف عقل می‌تواند تصدیق ارزش ذاتی باشد و نه ایجاد غایتی جهت میل. گرت نیز برداشت «جدیدی» از فعل عقلانی مطرح می‌کند و خاطر نشان می‌سازد که برخی افعال مانند افعالی که برای عامل ایجاد درد می‌کنند یا آن‌هایی که از توانایی‌های عامل می‌کاهند، فی نفسه غیر عقلانی‌اند؛ چه آن عامل غایاتشان را بخواهد و چه نخواهد؛ در واقع گرت یادآور شد که تمایل به درد و فروکاستن توانایی‌های فرد، فعل را حتی بیشتر غیر عقلانی می‌کند. گرت، نیگل و دانگن مفاهیم اصلاح شده‌شان را از عقلانیت به کار می‌گیرند تا نشان دهند چگونه عقل به تنهایی می‌تواند اصول اخلاقی خاصی پدید آورد؛ این اصول به گونه‌ای هستند که انکارشان غیر عقلانی است. جی ورث از همین راه‌برد بهره می‌جوید؛ اما با مفهومی سنتی از عقل عمل می‌کند. او استدلال می‌کند که ما می‌توانیم اصول بنیادین اخلاق را به نحو قیاسی از مقدمات ضرورتاً صادق استنتاج کنیم؛ در واقع او خاطر نشان می‌سازد که انکار این اصول بنیادین غیر عقلانی است؛ زیرا چنین انکاری ذاتاً متناقض است.

نظریات اخیر دیگری را نیز می‌توان به عنوان نظریات عقل‌گروانه نگریست. این امکان وجود دارد که فلسفه‌ی رالز را به عنوان فلسفه‌ای تفسیر کنیم که شیوه‌ای برای گرفتن تصمیمات عقلانی درباره‌ی امور اخلاقی به ما ارائه می‌کند.^{۲۲} گزینش عقلانی، گزینشی است که ما در وضع نخستین در پس حجاب جهل می‌نماییم. در اوایل دهه‌ی ۸۰ هیچ‌کس دیگری غیر از هیر دیدگاهی را بسط و گسترش نداد که به طور مشکوکی شبیه عقل‌گروی به نظر آید و در واقع کاملاً مبتنی بر اصل منطقی تعمیم‌پذیری باشد.^{۲۳} تمام این نظریات با همه‌ی اختلافی که دارند، بر این امر متفق‌اند که مسایل اخلاقی را با تعیین این که اعتقاد به چه چیزی معقول است، می‌توان حل و فصل نمود. تصور بر این است که قوانین منطقی- که در حوزه‌ی تجربه عملی و فعل به کار می‌رود- بصیرت‌هایی فراهم می‌آورند که با آن صدق احکام اخلاقی را می‌شناسیم.

امکان دوم برای برداشتی بدیل و طبیعت‌ناگروانه از معرفت اخلاقی، امکان احیاکردن شهودگروی است؛ به ویژه با فراهم آوردن فهمی از شهودات اخلاقی که



نه مستلزم قوه‌ای اسرارآمیز باشد و نه موضوعی اسرارآمیز. اخیراً گروهی از واقع‌گروان اخلاقی بریتانیایی^{۲۴} این کار را وجهی همت خود قرار داده‌اند.^{۲۵} نظریه‌شان - که هم شهودگروی است و هم واقع‌گروی^{۲۶} - از جهات بسیاری مبهم‌تر و نوآورانه‌تر از عقل‌گروی اخلاقی است. مطمئناً - اصول اساسی‌اش به اندازه‌ی کافی روشن‌اند؛ واقعیاتی اخلاقی که صرف نظر از این‌که کسی از آن‌ها آگاه باشد یا نه، وجود دارند؛ این واقعیات به واقعیات غیر اخلاقی و طبیعت‌گروانه - که می‌توان به وسیله‌ی حواس آن‌ها را مشاهده کرد - تقلیل‌پذیر نیستند؛ به منظور درک و ارزش‌گذاری این واقعیات، استعداد اخلاقی خاصی شبیه قوه‌ی ادراک حسی - که بر پایه‌ی توانایی به کارگیری زبان اخلاقی متمایز استوار است - ضرورت دارد؛ و این استعداد ممکن است در اثر نفع شخصی، میل و مانند آن کدر شود، تحریف گردد یا فاسد شود. آنچه فهمش دشوار است، چگونگی دفاع از این تزاها است بدون این‌که واقعیت قوه‌ی اسرارآمیز مشهود را - که هر شخصی می‌خواهد آن را انکار کند - بپذیریم. هم‌چنین دشوار است بفهمیم چگونه واقعیات اخلاقی با واقعیات طبیعی مرتبط‌اند. آن‌گونه که واقع‌گروان مدعی‌اند، چگونه آن‌ها می‌توانند به نحوی به وسیله‌ی واقعیات طبیعی تعیین یابند، بدون این‌که به آن‌ها فرو کاسته شوند؛ و اگر واقعیات اخلاقی به واقعیات‌هایی در قلمرو طبیعی تقلیل‌پذیر نباشند، چگونه شأنی عجیب و غریب پیدا نخواهند کرد.

تمام آنچه می‌توان گفت این است که اکثر واقع‌گروان بریتانیایی به طرح این بحث می‌پردازند که صحبت‌کردن از واقعیات، قوای ادراکی، مفاهیم توصیفی و مانند آن به چه معناست. آن‌ها فهم تجربی و سنتی از این مفاهیم را مورد تردید قرار می‌دهند و استدلال می‌نمایند که این سنت از پیش‌فرض‌هایی مابعدالطبیعی بهره گرفته که نمی‌توان از آن دفاع کرد. این واقع‌گروان که اغلب به اثر ویتگنشتاین استناد می‌نمایند، وجود راهی را برای فراتر رفتن از اعمال زبانی‌مان^{۲۷} و تعیین این که کدام یک از اظهاراتمان^{۲۸} واقعاً توصیف‌کننده‌ی واقعند و کدام یک از توانایی‌های ادراکی‌مان واقعاً منشأ بیان‌های معرفتی^{۲۹} هستند، انکار می‌کنند. در مقابل اگر ما درون اعمال زبانی باقی می‌مانیم، آنچه به عنوان واقعیت به حساب می‌آید، چیزی است که به لحاظ زبانی صحیح است که آن را واقعیت بنامیم؛ آن نوع چیزی که برای آن فنی جا افتاده^{۳۰} جهت تعیین شأن واقعی^{۳۱} وجود دارد؛ و



آنچه به عنوان شناخت یا ادراک حسی به حساب می‌آید، عبارت است از طرز کار استعدادهایی که ما به عنوان شناخت ادراک حسی، مفهوم‌سازی می‌کنیم؛ استعدادهایی که مفهوم‌سازی‌هاشان در بردارنده‌ی معیارهای دقت و مجوز مستند است.

اگر در این پرتو بنگریم، گرایش ما به صحبت‌کردن از باورهای اخلاقیمان به عنوان باورهایی صادق و صحبت‌کردن از این که می‌بینیم و می‌دانیم که شخصی صفت اخلاقی خاصی دارد، معنای خاصی پیدا می‌کند. از نظر واقع‌گرا، آن‌ها نشان می‌دهند که مفهوم ما از اخلاق متضمن مفاهیم واقعیات اخلاقی و معرفت اخلاقی می‌باشد. با توجه به این دیدگاه واقع‌گروان در باره‌ی معنای این حقایق مفهومی است که اصول اساسی این واقع‌گروی اخلاقی به آسانی نتیجه می‌شود. لازم نیست هیچ قوه‌ی عجیبی به عاملان اخلاقی نسبت دهیم؛ اولاً قوه‌ی اخلاقی - تنها اگر پیش‌داوری‌های مابعدالطبیعی مبهم تجربه‌گروان را پیش‌فرض بگیریم - به عنوان امری عجیب و غریب تصور خواهد شد و ثانیاً بدین خاطر که قوه‌ی اخلاقی بی‌کم و زیاد یکی از چندین توانایی ما جهت تسلط بر ذخیره‌ی مفهومی و کاربرد آن می‌باشد. واقعیات اخلاقی ظاهر مشکوک مابعدالطبیعی‌شان را از دست می‌دهند؛ زیرا دیگر با معیار مابعدالطبیعی تجربه‌گروان در باره‌ی واقعیت یا با برداشتشان از روابط مناسب بین نظام‌های مختلف واقعیت عمل نمی‌کنیم. واقع‌گروان اخلاقی معتقدند که با وقوف به پیش‌داوری‌های مابعدالطبیعی و رهایی از آن‌ها بدین نحو می‌توانیم آرای واقع‌گروان ناظر به اخلاق متعارف و روزانه^{۲۲} را بپذیریم.

این اعتقاد که ما به عنوان فیلسوف، باید این واقعیت را که - معمولاً اعتقادات اخلاقی را به عنوان صادق یا کاذب تصور می‌کنیم و از آن‌ها صحبت می‌کنیم - تصدیق نماییم و محترم بشماریم، تأثیر عظیمی حتی بر کسانی که از نوعی شکاکیت اخلاقی حمایت می‌کنند، داشته است. امروزه متفکران اندکی شناخت‌ناگروی فرااخلاقی را می‌پذیرند؛ اما قبول این که احکام اخلاقی می‌توانند صادق یا کاذب باشند، ضرورتاً تصدیق این نیست که می‌توانیم دارای شناختی از حقایق اخلاقی باشیم که مورد تأکید عقل‌گروان یا واقع‌گروان است و پذیرش این امر هم نیست که حقایق اخلاقی دارای ویژگی‌های عینیت و کلیتی است که مورد



ادعای عقل‌گروان و واقع‌گروان است؛ یعنی ویژگی‌هایی که منعکس‌کننده‌ی قلمرو واقعیات اخلاقی مستقل است و بر همه‌ی انسان‌ها نافذ و الزام‌آور است. شماری از نظریات شکاکانه یا شبه شکاکانه - که اخیراً شرح و بسط یافته‌اند - منکرند که احکام اخلاقی این ویژگی‌ها را دارند؛ اگر چه می‌پذیرند که این احکام ارزش صدق دارند. نسبی‌گروان معاصر تبیینی شبه شکاکانه ارائه کرده‌اند. شکاکانه‌ترین تبیین را، نظریه‌ی خطا ارائه نموده است و شدیداً مرتبط با نظریه‌ی خطا، شکلی عالمانه از عاطفه‌گروری است؛ نظریه بیان‌گر یا القاگر.^{۳۳}

نسبی‌گروان انکار نمی‌کنند که احکام اخلاقی صادق یا کاذبند؛ آن‌ها تنها منکرند که احکام اخلاقی باید برای همه‌ی اشخاص صادق باشند و این که این احکام واقعیات اخلاقی مستقل از شیوه‌های عمل و حالات نفسانی انسان‌ها را منعکس می‌کنند.^{۳۴} از نظر آن‌ها صدق یک حکم اخلاقی نسبت به باورها، آداب و رسوم یا قواعد گروه اجتماعی یا فرد می‌باشد. اکثر نسبی‌گروان استدلال می‌کنند که این نسبیت در خود معنای سخن اخلاقی ما منطوقی است؛ اگرچه در باره‌ی این که چگونه چنین است، اختلاف نظر دارند. برخی معتقدند که احکام اخلاقی به آداب و رسوم یا قواعد به عنوان بخشی از موضوع اشاره دارند؛ دیگران بر این باورند که منطق گفتار اخلاقی به گونه‌ای است که بسیاری از احکام اخلاقی، اگر نه همه، برای پذیرندگان قواعدی که این احکام را به بار آورده‌اند، می‌تواند صادق یا کاذب باشد و احتمال‌های دیگری نیز وجود دارد. تمام این نسبی‌گروان می‌پذیرند که شیوه‌هایی برای تعیین صدق یا کذب حکم اخلاقی وجود دارد؛ اما اکثر آن‌ها معتقدند که هیچ مجموعه‌ی واحدی از این احکام برای تمام انسان‌ها صادق نیست؛ از این رو منکر کلیت معرفت اخلاقی‌اند.

علاوه بر این نسبی‌گروان منکرند که اذعان به صدق یا کذب احکام اخلاقی ما را به قلمروی از واقعیات اخلاقی مستقل از شیوه‌های عمل و آداب و رسوم انسانی متعهد و ملزم می‌سازد. طبق نظر آنان قواعدی که بر حسب آن‌ها به احکام اخلاقی ارزش صدق نسبت داده می‌شود، از این شیوه‌های عمل، آداب و رسوم ناشی می‌شود و اگر این‌ها تفاوت کنند، آن قواعد و حقایقی که آن‌ها پدیدمی‌آورند، نیز تفاوت خواهند کرد؛ و اگر آن‌ها تفاوت نکنند، صدق احکام اخلاقی هم‌چنان فقط انعکاسی از شیوه‌های عمل، آداب و رسوم است و نه از قلمرو واقعیات اخلاقی



مستقل، تا آنجایی که بیانگر یا مبتنی بر فعالیت‌ها و مصنوعات انسانی باشد؛ بنابراین صدق اخلاقی، صدق «عینی» نیست.

اما نسبی‌گروان معاصر معتقدند این‌که آیا فعلی مطابق با قواعد فرد یا گروه است یا خیر، موضوعی کاملاً عینی است. احکام اخلاقی لازم نیست ذهنی باشد؛ بدین معنا که مبتنی بر تمایلات، واکنش‌های عاطفی یا نفع شخصی گوینده (یا گروه) باشد، بلکه مبتنی بر شواهد تجربی و قوانین صحیح استدلال است.

جهت فهم این‌که چگونه نسبی‌گروان معاصر به وجود حقایق اخلاقی اذعان دارند به تمایز دیگری غیر از تمایز متداول عینی-ذهنی نیاز داریم. باید بین نظریه‌های عینیت‌گروانه، ذهنیت‌گروانه و عینیت‌ناگروانه تمایز قایل شویم و صور اخیر نسبی‌گروی را در اردوی نظریات عینیت‌ناگروانه قرار دهیم. در حالی که نظریات عینیت‌گروانه مانند واقع‌گروی و عقل‌گروی بر این اعتقادند که حقایق اخلاقی منعکس‌کننده‌ی واقعیت‌هایی مستقل از قرارداد و فرآورده‌ی انسانی هستند، صور معاصر نسبی‌گروی این را انکار می‌کنند؛ اما احکام اخلاقی را بیانگر یا مبتنی بر حالات نفسانی افراد انسان تعبیر و تفسیر نمی‌کنند و بدین دلیل بر بسیاری از صور ذهنیت‌گروانه و کهن نسبی‌گروی برتری دارند.

علاوه بر نسبی‌گروی راه‌های دیگری نیز برای تصدیق این واقعیت که گفتار اخلاقی پر است از طرز بیان‌های شناختاری، پدید آمده است؛ بدون این‌که در عین حال به شکلی از عینیت‌گروی اخلاقی گردن نهد. یک راه که با قوت و نفوذ بسیار به وسیله‌ی جان مکی مطرح شده، این است که اشیا، اشخاص و افعال خصایص اخلاقی دارند؛ اما در واقع این‌ها چنین خصایصی را ندارند.^{۳۰}

این نظریه‌ی مشهور خطا در فلسفه‌ی اخلاق^{۳۱} است که مدعی است بیشتر مردم به خطا فکر می‌کنند که بعضی از احکام اخلاقی صادقند. هیچ‌یک از احکام اخلاقی صادق نیستند؛ زیرا هیچ صفت اخلاقی‌ای وجود ندارد؛ همه‌ی احکام اخلاقی کاذبند. ما معتقدیم که اشخاص، افعال و اشیا صفات اخلاقی دارند؛ زیرا احساس‌های پستند، عشق، نارضایتی و نفرت خود را به آن‌ها نسبت می‌دهیم. این نسبت‌دادن ما را به فریب و حيله به این کشانده است که به خطا تصور کنیم احکام اخلاقی منعکس‌کننده‌ی قلمرو مستقل واقعیت‌های اخلاقی‌اند.





دیدگاهی مشابه اما نه عین آن، مورد اعتقاد سیمون بلک برن است؛^{۳۷} وی خودش را قایل به بیانگری یا القاگری^{۳۸} می‌داند و شکلی بسیار عالمانه از عاطفه‌گروی ارائه می‌کند؛ از این روی او ملتزم به نظری است که تمام نظریه‌پردازان اخیر دیگری که از آن‌ها بحث شد، آن‌را رد کرده‌اند؛ مطابق این نظر نقش اساسی احکام اخلاقی این است که طرز تلقی‌ها را بیان کند نه واقعیت‌ها را. با این حال او تصدیق می‌کند که ما غالباً در بافت و زمینه‌های اخلاقی و با دلیل قوی از صدق، کذب، اعتبار و عدم اعتبار سخن می‌گوییم. این صحبت طریقه‌ی ماست برای تأمل کردن بر طرز تلقی‌هایی که در احکام اخلاقی مرتبه‌ی اولمان بیان می‌کنیم؛ نقد یا دفاع از این طرز تلقی‌ها، نشان دادن التزام مستمرمان به آن‌ها یا رد کردن آن‌ها، دنبال کردن پیامدهای آن‌ها و مانند آن؛ بنابراین گفتار شناختاری درباره‌ی اخلاق، کارکرد ارزشمندی را بر عهده دارد؛ اما نشان نمی‌دهد که به واقع احکام اخلاقی ما صادق یا کاذبند؛ بدین معنا که با واقعیت‌ها مطابق یا نا مطابقند یا حتی این‌که آن‌ها توصیفی‌اند. بدین‌سان نظریه‌ی بیانگرانه‌ی بلک برن طرز بیان‌های شناختاری را در گفتار اخلاقی تبیین می‌کند؛ بدون این که تفسیری عینیت‌گروانه از آن‌ها بدهد؛ در واقع آشکارا نظریه‌ای ذهنیت‌گروانه است. این که آیا شایسته است آن‌را موضعی شناخت‌گروانه بنامیم یا خیر، محل تردید است؛ همچنین است در مورد نظریه‌ی مکی؛ اما مکی اجازه می‌دهد که خطاهای اخلاقی شناختاری^{۳۹} مرتکب شویم و بلک برن این امکان را می‌دهد که استفاده‌ی ما از طرز بیان‌های شناختاری^{۴۰} کارکرد ارزشمند داشته باشد؛ از این روی ممکن است گفته شود آن‌ها نظریات شناخت‌گروانه‌ی تضعیف‌شده‌ای را طرح می‌کنند که بسیار شکاکانه است و از عینیت‌گروی اخلاقی فاصله دارد.

پیدایش نظریات شناختاری - عینیت‌گروانه، واقع‌گروی و عقل‌گروی^{۴۱} و ظهور مواضع شناختاری - عینیت‌ناگروانه^{۴۲} مانند نسبی‌گروی در خلاء اتفاق نیفتاد. همان‌طور که اشاره شد، حملات فلسفی بسیاری به شناخت‌ناگروی در دهه‌ی ۵۰ شروع شد که هر کدام جنبه‌ی خاصی از این نظریه را تضعیف نمود. این نقدها حال و هوایی را پدید آورد که پذیرش شناخت‌گروی را ممکن ساخت.





مشخصات کتاب‌شناختی اصل این نوشتار چنین است:

Robert L. Arrington (1989), *Rationalism, Realism and Relativism*,
New York: Cornell University Press. pp. 1-16.

پی‌نوشت‌ها:

1. Applied ethicists

۲. جان رالز (متولد ۱۹۲۱) استاد فلسفه‌ی دانشگاه‌های هاروارد، کرنل و پرینستون و نویسنده‌ی کتاب معروف نظریه‌ای در باب عدالت (*A Theory of Justice*).
۳. رابرت نازیک (متولد ۱۹۲۸) استاد فلسفه‌ی دانشگاه‌های راکفلر، پرینستون و هاروارد و نویسنده‌ی کتاب معروف بی‌سروری، دولت و ناکجا آباد (*Anarchy, State and Utopia*).

4. The error theorists.

5. J.L. Mackie (1977), *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Harmonds Worth: Penguin.

6. The error theorists.

۷. منابع متعارف برای نظریه‌ی عاطفه‌گروی عبارتند از:

- A.J. Ayer, (1946), *Language, Truth, and Logic*, New York: Dover.
- Charles L. Stevenson (1944), *Ethics and Language*, New Haven: Yale University Press.

پاسخ‌های مهم به عاطفه‌گروی را می‌توان در این آثار یافت:

- Stephen Toulmin (1950), *The Place of Reason in Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- P.H. Nowell-Smith (1954), *Ethics*, Harmonds Worth: Penguin.
- Paul Edwards (1955), *The Logic of Moral Discourse*, New York: Free Press.
- Karl Wellman (1961), *The Language of Ethics*, Cambridge: Harvard University Press.





Kurt, Baier (1958), *The Moral Point of View*, Ithaca: Cornell University Press.

R.B. Brandt (1959), *Ethical Theory*, Englewood Cliffs; N.J.: Prentice - Hall.

8. R.M. Hare (1952), *The language of Morality*, Oxford: Claredon Press.

----- (1956), *Freedom and Reason*, Oxford: Oxford University Press.

9. Philippa Foot (1958), *Moral Arguments*, *Mind*, 67, pp. 502-13.

----- (1958-59), *Moral Beliefs*, *Proceeding of the Aristonelian Society*. pp. 83-104.

10. John Searle, *How to Derive "Ought" from "Is"*, *Philosophical Review*, 73.

11. Watergate

12. Euthanasia

13. John Rawls (1971), *A Theory of Justice*, Cambridge: Harvard University Press.

مقالات اولیه و مهم رالز عبارتند از:

John Rawls (1958), *Justice as Fairness*, *Philosophical Review*, 57.

----- (1963), *The Sense of Justice*, *Philosophical Review*, 62.

----- (1967), *Distributive Justice*, In Peter Laslett and W.G. Runciman, eds., *Philosophy, Politics, and Society*, 3ed ser. Oxford: Basil Blackwell.

۱۴. از جمله‌ی آثار رابرت نازیک:

Robert Nozick (1974), *Anarchy, State and Utopia*, Basic Book, Inc.

۱۵. مؤثرترین کتاب مور در فلسفه‌ی اخلاق کتاب زیر است:

G.E. Moore (1903), *Principia Ethica*, Cambridge: Cambridge University Press.

16. Goodness





۱۷. شهودگروان مهم دیگر عبارت بودند از:

W.D. Ross (1930), *The Right and the Good*, Oxford: Clarendon Press.

H.R. Pritchard (1912), *Does Moral Philosophy Rest on a Mistake*, *Mind*, 21.

A.C. Ewing (1949), *The Definition of Good*, London: MacMillan.

E.F. Carritt (1925), *The Theory of Morals*, Oxford: Oxford University Press.

———— (1947), *Ethical and Political Thinking*, Oxford: Oxford University Press.

مؤثرترین و واولین نقد شهودگروی به وسیله‌ی استراسون ارائه شد:

P.F. Strawson (1959), *Ethical Intuionism*, *Philosophy*, 24.

18. G.E. Moore, *Op.cit.* pp.15-17.

19. The Naturalistic Fallacy.

۲۰. مؤثرترین نقدها در آثار زیر آمده است:

W.K. Frankena (1939), *The Naturalistic Fallacy*, *Mind*, 48.

George Nakhnikian (1963), *On the Naturalistic Fallacy*, in Hector-Neri Casteneda and George Nakhnikan, eds. *Morality and the Language of Conduct*, Detroit, Mich: Wayne State University Press.

A.N. Prior (1949), *Logic and the Basis of Ethics*, Oxford: Clarendon Press.

۲۱. بنگرید به:

Thomas Nagel (1970), *The Possibility of Altrism*, Oxford: Oxford University Press.

Bernard Gert (1966), *The Moral Rules*, New York: Harper and Row.

Alan Gewirth (1978), *Reason and Morality*, Chicago: University of Chicago Press.

Alan Donagan (1977), *The Theory of Morality*, Chicago: University of Chicago Press.



John Rawls (1971), *A Theory of Justice*, Sections 25 and 26.

23. R.M. Hare (1981), *Moral Thinking*, Oxford: Oxford University Press.

۲۴. در باب واقع‌گروی اخلاقی بریتانیایی، منظم‌ترین معرفی‌ها عبارتند از:

Mark Platts (1979), *Ways of Meaning*, London: Routledge and Kegan poul. Chap. 10.

John Mc Dowell (1979), *Virtue and Reason*, *The Monist*, 62, July.

----- (1978), *Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives?*, *Proceeding of the Aristotelion Society*, Supp. Vol. 52.

Sabina Lovibond (1983), *Realism and Imagination in Ethics*, Oxford: Basil Blackwell.

۲۵. واقع‌گروی اخلاقی بریتانیایی را باید از واقع‌گروی اخلاقی امریکایی متمایز ساخت؛ دومی اساساً طبیعت‌گروانه است.

26. Intuitionism - Cum - realism.

27. Linguistic Practices.

28. Utterances.

29. Expressions of Knowledge.

30. An established technique.

31. Factual status.

32. The realist opinions of everyday, commonsense morality.

33. The expressivist, or projectivist theory.

۳۴. در باب نسبی‌گروی منابع زیر در خور توجهند:

Michael Krausz and Jack W. Meiland (eds.) (1982), *Relativism: Cognitive and Moral*, Notre Dame, Ind: University of Notre Dame Press.

Gilbert Harman (1979), *The Nature of Morality*, Oxford University Press.





David Wong (1984), *Moral Relativity*, Berkeley: University of California Press.

35. J.L. Mackie (1977), *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Harmonds Worth: Penguin, chap. 1.

36. The Well -Known error theory of ethics.

37. Simon Blackburn (1971), *Moral Realism*, in J. Casey, ed. *Morality and Moral Reasoning*, London: Methuen.

معرفی تازه‌تری از دیدگاه‌هایش را در این اثر او می‌توان یافت:

Simon Blackburn (1989), *Spreading the Word*, Oxford: Oxford University Press.

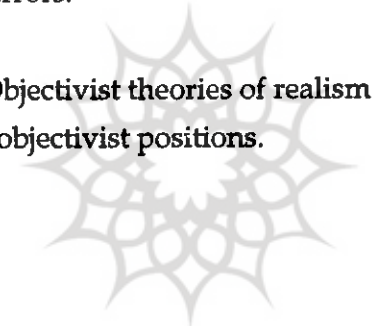
38. An expressivist or projectivist.

39. Cognitive moral errors.

40. Cognitive idioms.

41. The cognitivist/Objectivist theories of realism and rationalism.

42. Cognitivist /Nonobjectivist positions.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی