

**اشاره:** آنچه در پی می‌آید، ترجمه مقاله «شهودگروی، حقیقت اخلاقی و مدارا»، نوشته ساینه روزر Sabin Roeser، است. مؤلف مقاله، استادیار فلسفه در دانشگاه فناوری دلفت (Delft University of Technology) در کشور هلند است. خانم روزر در ۲۱ سپتامبر ۱۹۷۰ در شهر هان (Haan)

در کشور آلمان دیده به جهان گشوده است. وی در سال ۱۹۹۴ به اخذ درجه کارشناسی در رشته نقاشی از فرهنگستان هنرهای زیبا (Academy of Fine Arts)، واقع در شهر ماستریخت (Maastricht)، نایل شده است. در سال ۱۹۹۷ درجه کارشناسی ارشد در رشته فلسفه را از دانشگاه آمستردام (University of Amsterdam) اخذ کرده است. سپس، در سال ۱۹۹۸ درجه کارشناسی ارشد در رشته علوم سیاسی را از همان دانشگاه کسب کرده است و سرانجام در سال ۲۰۰۲ به اخذ درجه دکتری در رشته فلسفه از دانشگاه آزاد آمستردام نایل آمده است. عنوان رساله دکتری وی، که با موضوع این مقاله نیز ارتباط دارد، «پژوهشی فلسفی در باره شهودهای اخلاقی و عواطف (Ethical intuitions and Emotions: a philosophical study) بوده است. حوزه‌های مطالعات تخصصی روزر عبارت‌اند از: فلسفه اخلاق (moral philosophy)، فلسفه عواطف (philosophy of emotions) و جنبه‌های اخلاقی مخاطره (ethical aspects of risk).

حوزه‌های فکری مورد علاقه وی نیز بدین قرارند: معرفت‌شناسی (epistemology)، فلسفه اجتماعی و سیاسی (social and political philosophy)، زیبایی‌شناسی (aesthetics) و منطق (logic). روزر از اعضای مرکز اخلاق و فناوری (Centre for ethics and technology) در دانشگاه فناوری دلفت است و هم‌اکنون در آن مرکز تحقیقاتی به پژوهش در باره موضوع «ارزش‌ها در مهندسی و جامعه» (values in engineering and society) اشتغال دارد.

بخشی از آموزه‌های وی بویژه آنها که با آموزه‌های دینی در تعارض است، قابل نقد و بررسی مستقل و جدی است. از این رو امیدواریم مترجم محترم در نوشته‌های بعدی خود به این مهم اهتمام ورزد.

کتاب ماه فلسفه

## ۱. مقدمه

ما درباره اخلاق با دو شهود مواجه‌ایم که ممکن است متعارض به‌نظر آیند. از سویی، می‌خواهیم به آرای اخلاقی مختلف احترام بگذاریم. از سوی دیگر، جوهره اخلاق این است که باید بتوانیم از یکدیگر انتقاد کنیم. امروزه، بسیاری از غربیان نگران آنند که

# شهودگروی، حقیقت اخلاقی و مدارا

علی اکبر عبدالآبادی

مبادا قوم پرست<sup>۲</sup> باشند و دیگر نمی‌خواهند ادعا کنند که همگان باید هنجارها و ارزش‌های ما را بپذیرند، چرا که این ادعا ممکن است دال بر بی‌احترامی به سایر فرهنگ‌ها باشد. در عین حال، این ممکن است به نوعی از شکاکیت اخلاقی<sup>۳</sup> بیانجامد که زیانش بیشتر از سودش است. اگر هیچ هنجار یا ارزش جهانی‌ای وجود نداشته باشد، انگاره حقوق جهانی بشر اعتبار خود را از دست خواهد داد و انتقاد سازنده از سایر فرهنگ‌ها امکان‌پذیر نخواهد شد. احترام ما به فرهنگ خاصی ممکن است حاکی از این باشد که ما باید درباره نقض شدن حقوق افراد در آن فرهنگ، یا دست کم درباره تصور انمان از چیستی حقوق آنها، مدارا پیشه کنیم. این دال بر آن است که هر موضع معقولی درباره حقوق بشر باید از نسبی‌انگاری<sup>۴</sup> و جزمی‌نگری<sup>۵</sup> به دور باشد. تعارض ظاهری میان مدارا<sup>۶</sup> و انتقاد<sup>۷</sup> را با پذیرفتن پاره‌ای قواعد اخلاقی که برای همگان به عنوان حقایق عینی اعتبار دارند، می‌توان رفع کرد، و در عین حال، می‌توان درباره دیگران آزاد اندیش‌تر بود. شهودگروی اخلاقی<sup>۸</sup> چارچوبی نظری برای این رأی فراهم می‌آورد.

## ۲. بر ضد نسبی‌انگاری

در بحث‌های مربوط به حقوق بشر، اکثر اوقات با موضع نسبی‌انگاران‌های مواجه می‌شویم که ظاهراً در مفهوم مدارا ریشه دارد. از آن‌جا که هرکسی می‌خواهد نسبت به سایر فرهنگ‌ها و رسوم اهل مدارا باشد، درباره این‌که تا کجا می‌تواند بپذیرد که حقوقی جهانی برای بشر وجود دارد که ممکن است بعضی از رسوم را برنتابند، شکاکیت پیشه می‌کند. همچنین، تاریخ [تجربه بشری] نشان داده است که اطلاق مجموعه خاصی از هنجارها و ارزش‌ها بر سایر جوامع پیامدهای ضد اخلاقی داشته است.

نسبی‌انگاران معتقدند که هیچ هنجار اخلاقی عینی وجود ندارد و حتی معتقدند که درستی یا نادرستی کارها به عقاید یک گروه یا یک شخص بستگی دارد. نسبی‌انگاری، نظریه اخلاقی قانع‌کننده‌ای نیست، چرا که به ما امکان نمی‌دهد که درباره بیرون از مرزهای فرهنگ خویش به انتقاد بپردازیم. مثال زیر ممکن است نشان دهد که نسبی‌انگاری به دشواری می‌تواند عملاً تحقق یابد. بیابید کشوری غیردموکراتیک را در نظر بگیریم که در آن انسان‌های بی‌گناه، مثلاً مخالفان سیاسی، مورد شکنجه قرار می‌گیرند. حاکمان آن کشور می‌گویند که اعلامیه جهانی حقوق بشر صرفاً قراردادی غربی است. آنها به مردم غرب می‌گویند که نباید در فرهنگ ما دخالت کنید. آیا نسبی‌انگاران باید ارزش‌های غیردموکراتیکی<sup>۹</sup> را که در آن کشور مورد اعتقادند، بپذیرند؟ نسبی‌انگاران باید میان پذیرفتن مدعیات حاکمان [آن کشور] و پذیرفتن مدعیات مخالفان سیاسی به گزینش مبادرت ورزند. مبادرت ورزیدن به چنین گزینشی ممکن است بدین معنا باشد که نسبی‌انگاران عملاً نمی‌توانند به موضع شکاکانه خویش پایبند باشند. در مقابل، اجتناب از مبادرت ورزیدن به گزینش هیچ تغییری در وضع موجود پدید نخواهد آورد، که این به عنوان یک لازمه عملی بدین معنا خواهد بود که مدعیات حاکمان [آن کشور، مدعیاتی] مقبول‌اند.

نسبی‌انگاری از به دام انداختن جوهره اخلاق ناتوان است. اگر ما حکمی اخلاقی صادر کنیم، معتقدیم که فلان کار واقعاً درست یا نادرست است و برایمان هیچ اهمیتی ندارد که دیگران ممکن است [درباره آن کار] چه فکر کنند. ما معتقدیم که مردم می‌توانند در احکام اخلاقی خویش دچار خطا شوند. اگر شخصی بگوید که «برده داری خوب است» یا «هیتلر انسان خوبی بود»، صرفاً شانه‌هایمان را بالا نمی‌اندازیم، بلکه می‌گوییم که آن شخص اساساً بر خطاست. نسبی‌انگاری اخلاقی با پدیدارشناسی ما از تجربه اخلاقی منافات دارد. اگر ما حکم کنیم که فلان کار نادرست است، معتقدیم که آن

کار واقعاً نادرست است و نه صرفاً به این دلیل که ما به شیوه خاصی تربیت شده‌ایم.

ما باید میان نسبی‌انگاری به عنوان یک نظریه توصیفی<sup>۱۰</sup> و نسبی‌انگاری به عنوان یک معیار اخلاقی<sup>۱۱</sup> تمایز قائل شویم. این یک واقعیت است که فرهنگ‌های مختلف، نظام‌های اخلاقی مختلفی دارند. با وجود این، این واقعیت ضرورتاً سبب نمی‌شود که ما از آن ادعای توصیفی به این معیار اخلاقی برسیم که ما باید به باورهای اخلاقی مختلف در سایر فرهنگ‌ها احترام بگذاریم.<sup>۱۲</sup>

## ۳. اصول اخلاقی بنیادین

به نظر می‌رسد که نسبی‌انگاری از آن رو برای مردم جذاب است که تصور می‌کنند که نسبی‌انگاری، یگانه جایگزین جزمی‌نگری است. با وجود این، این یک تقسیم‌ثنایی باطل است. هرکس می‌تواند بی‌آن‌که جزمی‌نگر باشد، کلی‌نگر<sup>۱۳</sup> یا قائل به واقع‌گروی اخلاقی<sup>۱۴</sup> باشد. اگر ما ادعا کنیم که باور اخلاقی خاصی به‌طور عینی یا به‌طور کلی صادق است، میزان

جزمی‌نگرانه بودن آن باور به محتوای آن باور بستگی خواهد داشت. ما می‌توانیم این مطلب را به صورت اصل زیر تقریر کنیم: ما باید به کسانی که باورهایشان با باورهای ما متفاوت‌اند، احترام بگذاریم. این مطمئناً اصلی جزمی‌نگرانه است. دیوید مک ناتن<sup>۱۵</sup> مسئله مدارا و واقع‌گروی را به این صورت بیان کرده است: «آن‌چه [قائلان به واقع‌گروی اخلاقی] به انکارش می‌پردازند این است که ما باید مدارا را، در موارد مناسب، ناشی از این باور بدانیم که در چنین مواردی هیچ پاسخ درستی وجود ندارد. بهتر است که نفس مدارا را در مواردی واکنش درست اخلاقی بدانیم که عبارت از به رسمیت شناختن استقلال دیگران و نیز به رسمیت شناختن حق آنها برای اداره زندگی خویش است. واقع‌گروی و مدارا با یکدیگر ناسازگار نیستند.»<sup>۱۶</sup>

مک ناتن اظهار می‌کند که اصل مدارا را می‌توان بر به رسمیت شناختن استقلال دیگران استوار ساخت. بیابید اصل استقلال را به شرح زیر تقریر کنیم: هر انسانی حق دارد که زندگی



جان رالز



توماس رید

خویش را اداره کند. به نظر می‌رسد که این دلیل اساسی این مطلب است که چرا مدارا را حائز اهمیت می‌یابیم. با این حال، مدارای نامحدود و احترام به استقلال [دیگران] ممکن است به لازمه‌های نامناسبی بیانجامد. آیا می‌توانیم درباره شخصی مدارا پیشه کنیم که با شخصی دیگر از آن رو بدرفتاری می‌کند که آن شخص جزء گروهی از مردم است که شخص اول از قضا تصور می‌کند که آن شخص فروتر از اوست؟ این دال بر آن است که اصل مدارا و اصل استقلال<sup>۱۷</sup> را باید با اصل مساوات<sup>۱۸</sup> به این بیان که «همه انسان‌ها باید از حقوق برابر برخوردار باشند»، محدود ساخت.

لب اصل مساوات این است که با همه انسان‌ها در شرایط مشابه باید به‌طور برابر رفتار کرد. هر چیز دیگری جز این ممکن است ما را مجاز سازد که تمایزهایی دل‌بخوایی<sup>۱۹</sup> [و بی دلیل] میان حقوق انسان‌ها قائل شویم. این انگاره را می‌توان در سخنی از هنری سیجویک<sup>۲۰</sup> یافت. او می‌گوید: «ما نمی‌توانیم حکم کنیم که فعلی که برای الف درست است، برای ب نادرست است، مگر آن‌که بتوانیم در طبایع یا شرایط آن دو تفاوتی بیابیم که بتوانیم آن را مبنای معقولی برای تفاوت در وظایفشان بدانیم. بنابراین، اگر من حکم کنم که فعلی برای خودم درست است، تلویحاً حکم می‌کنم که آن فعل برای شخص دیگری [هم] که طبیعت وی و شرایطش با طبیعت من و شرایطم از پاره‌ای جهات اساسی تفاوت نداشته باشند، درست است.»<sup>۲۱</sup>

اصل مساوات بدین معناست که اگر حکم کنیم که چیزی برای انسان واحدی اخلاقاً درست است، باید به همان‌سان حکم کنیم که آن چیز در شرایط مشابه برای همه انسان‌های دیگر نیز اخلاقاً درست است. مردم را به سبب نژاد، قومیت یا جنسیتشان نمی‌توان از پاره‌ای از حقوق [آنها] محروم ساخت. با وجود این، ممکن است که قضیه از این قرار باشد که، از باب نمونه، انسان‌های معلول از پاره‌ای حقوق اختصاصی برخوردار باشند تا خویششان را با نیازهای استثنایی‌شان که از شرایط متفاوت‌شان ناشی می‌شوند، وفق دهند.

اصل استقلال با تعیین این‌که کدام یک از حقوق مهم‌ترین است، به اصل مساوات تن می‌سپارد. اصل مساوات اصل استقلال را محدود می‌سازد. تلفیق این اصول بدین معناست که ما مختاریم که مادام که به استقلال دیگران تجاوز نکرده‌ایم، هر کاری را که دلمان می‌خواهد، آن‌جام دهیم.<sup>۲۲</sup> بر اساس اصل مساوات و اصل استقلال، درباره این‌که باید با انسان‌ها چگونه رفتار کرد و آنها چگونه باید بتوانند خویششان را پرورش دهند، شیوه‌های خاصی وجود دارند. همه آموزه‌های اخلاقی جامعی که با این اصول مطابقت داشته باشند، موجه‌اند. تعبیر «آموزه اخلاقی جامع»<sup>۲۳</sup> در بحث‌های مربوط به دلایل همگانی به کار می‌رود. این تعبیر ناظر به نگرش‌های اخلاقی‌ای است که رهنمودی در این باره به دست

می‌دهند که چگونه باید بدان‌سان که در ادیانی چون یهودیت، اسلام، مسیحیت، هندوئیسم و بودیسم و در نگرش‌های غیر دینی‌ای چون انسان‌گرایی<sup>۲۴</sup> و فایده‌گرایی<sup>۲۵</sup> آمده است، زندگی نیک را پیشه خود سازیم.<sup>۲۶</sup> اصل مساوات و اصل استقلال مبنای [های] این رأی‌اند که ما باید نسبت به آموزه‌های اخلاقی جامعی، که با آموزه‌های اخلاقی جامع خودمان تفاوت دارند، اساساً احترام و مدارا پیشه کنیم، مگر این‌که آموزه اخلاقی جامعی حقوق مربوط به آزادی برابر را درباره هرکس دیگری نقض کند. اگر آموزه اخلاقی جامعی با اصل مساوات و اصل استقلال مطابقت نداشته باشد، آن آموزه موجه نیست. از چنین آموزه اخلاقی جامعی می‌توان انتقاد کرد، ولو این‌که به فرهنگی دیگر مربوط باشد. با [اتخاذ] این رویکرد، هم جزمی‌نگری و هم نسبی‌انگاری طرد می‌شوند. [در این صورت، دیگر] نه صرفاً یک آموزه اخلاقی جامع معتبر وجود خواهد داشت که خود را بر همه انسان‌های دیگر تحمیل کند و نه همه آموزه‌های اخلاقی جامع به یکسان موجه خواهند بود.

دو شرط نگرش جزمی عبارت‌اند از این‌که:

۱. فقط یک آموزه اخلاقی جامع صادق وجود دارد.
۲. آن آموزه صادق واحد را باید بر همه انسان‌ها تحمیل کرد. با این حال، اگر کسی معتقد باشد که آموزه اخلاقی جامع‌اش یگانه آموزه صادق است و در عین حال، نیت تحمیل آن آموزه بر دیگران را در سرنبرد، ممکن است مطابق با اصل مدارا رفتار کند. از باب مثال، مسیحیان و یهودیان باورهای متفاوتی دارند و ممکن است تصور کنند که باورهای خودشان یگانه باورهای درستند. اما اگر مسیحیان و یهودیان نکوشند که زیستن بر طبق قواعد خویش را بر یکدیگر تحمیل کنند، جزمی‌نگر نیستند، چرا که شرط دوم جزمی‌نگری احراز نشده است. اصل مساوات و اصل استقلال، [اصولی] تحمیل شدنی‌اند. از آن‌جا که این اصول آموزه اخلاقی جامعی را تشکیل نمی‌دهند، بلکه نگرشی را تشکیل می‌دهند که با بسیاری از آموزه‌های اخلاقی جامع مختلف سازگار است، شرط نخست جزمی‌نگری احراز نشده است.

اصل مساوات و اصل استقلال، اصولی اساسی‌اند. همه اصول اخلاقی دیگر اصولی ثانوی‌اند. اصول ثانوی<sup>۲۷</sup> که مجاز نیستند، ممکن است اصولی باشند که نسبت به گروه‌هایی از مردم مستلزم تبعیض باشند. اصولی که ممکن است موجه باشند، تا آن‌جا که حقوق مربوط به آزادی برابر<sup>۲۸</sup> درباره سایر انسان‌ها را نقض نکنند، ممکن است که با صورگوناگون دین، تمایلات جنسی و اعتقادات سیاسی سر و کار یابند.

ممکن است استدلال شود که می‌توان اصل مساوات و اصل استقلال را پذیرفت و با این حال، درباره موضوعات خاصی از قبیل آزادی جنسی<sup>۲۹</sup> اختلاف نظر داشت. با وجود این، نمی‌توان دلیل قانع‌کننده‌ای برای این امر اقامه کرد. اگر کسی بخواهد از رسم همجنس‌گرایی<sup>۳۰</sup> که بر آموزه اخلاقی خاص خودش استوار است! بر مبنای اصل مساوات و اصل استقلال، جلوگیری کند، باید نشان دهد که مبادرت به همجنس‌گرایی حقوق مربوط به آزادی را درباره سایر مردم نقض می‌کند. اگر کسی، بر مبنای آموزه اخلاقی جامعی،

رسوم جنسی‌ای را که با اصل مساوات و اصل استقلال سازگارند، نكوهش کند، اولویت این اصول را تلویحاً انکار می‌کند. مثالی دیگر ممکن است مربوط به کسی باشد که از نظام طبقاتی هندو دفاع می‌کند که در آن رأی دینی خاصی مسلم انگاشته می‌شود که بر طبق آن هر کسی که عضو طبقه‌ای پست‌تر است، در زندگی سابق‌تری شخص اخلاقاً بدی بوده است. این مستلزم این است که آموزه اخلاقی جامعی اتخاذ شود که بر اصل مساوات و اصل استقلال تقدم داشته باشد. تناسخ مفهومی است که بخشی از یک آموزه اخلاقی جامع است. اگر تناسخ و آن آموزه اخلاقی جامع با اصل مساوات و اصل استقلال مطابقت نداشته باشند، اصول اخلاقی مبتنی بر انگاره تناسخ تحت اصل مساوات و اصل استقلال به یکدیگر پیوند نمی‌خورند.

در هر دو مورد، بحث بر سر این نیست که چگونه اصل مساوات و اصل استقلال را تفسیر کنیم، بلکه بر سر این است که آیا این اصول اساسی‌ترند یا فلان آموزه اخلاقی جامع، اساسی‌تر است. درباره اصل مساوات و اصل استقلال می‌توانیم بگوییم که آدمی باید مختار باشد که زیستن بر طبق قواعد یک دین که وی را از مبادرت به همجنس‌گرایی باز می‌دارد یا وی را در طبقه پست‌تری جای می‌دهند، برگزیند. اگر چنین تصمیمی تحت شرایط آگاهانه و آزادانه اتخاذ شود، با اصل مساوات و اصل استقلال مطابقت خواهد داشت. اما اگر کسی، اعم از این که عضو چنین گروه دینی‌ای باشد یا نباشد، نخواهد که آزادی جنسی خویش را زیر پا گذارد یا نخواهد که با وی همچون عضوی از طبقه پست‌تر رفتار شود، باید به وی اجازه داد از حقوقی که بر طبق اصل مساوات و اصل استقلال از آنها برخوردار است، بهره‌گیرد. این حاکی از اهمیت این انگاره است که اصل مساوات و اصل استقلال در ابتدا بر افراد اطلاق می‌شوند و نه بر گروه‌ها. آدمی می‌تواند تصمیم بگیرد که از پاره‌ای از حقوق مربوط به آزادیش صرف نظر کند، ولی نمی‌توان وی را به انجام دادن چنین کاری مجبور ساخت مگر آن که وی حقوق مربوط به آزادی برابر را درباره دیگران نقض کند. اصل مساوات و اصل استقلال به انگاره بنیادین مدارا تحقق می‌بخشند و در عین حال از دلخواهی بودن<sup>۳۱</sup> نسبی‌انگاری نیز به دورند.

#### ۴. حقیقت اخلاقی

در حالی که اکثر فیلسوفان اخلاق درباره نادرستی نسبی‌انگاری اتفاق نظر دارند، نظریه‌های فرا اخلاقی<sup>۳۲</sup> متفاوت بسیاری مطرح شده‌اند که ظاهراً می‌توانند از نسبی‌انگاری به دور باشند. یکی از بدیل‌های نسبی‌انگاری، شهودگروی اخلاقی است. شهودگروی، تلفیقی از معرفت‌گروی<sup>۳۳</sup>، واقع‌گروی اخلاقی نافروکاهشی<sup>۳۴</sup> و مبنایگروی<sup>۳۵</sup> است. شهودگروان می‌گویند که ما می‌توانیم حقایق اخلاقی بدیهی و نافروکاستنی را بشناسیم. این سخنی است که جی. ای. مور<sup>۳۶</sup> درباره بداهت می‌گوید: «تعبیر «بدیهی» دقیقاً به این معناست که قضیه بدیهی، به خودی خود واضح یا صادق است؛ یعنی استنتاجی از قضیه‌ای جز خودش نیست.»<sup>۳۷</sup>

شهودگروان ممکن است بگویند که اصل مساوات و اصل

استقلال، حقایق اخلاقی بدیهی یا بنیادینی‌اند.<sup>۳۸</sup> انسان‌ها ارزش ذاتی<sup>۳۹</sup> دارند و این بدان معناست که درباره این که باید با انسان‌ها چگونه رفتار کرد و آنها چگونه باید بتوانند خویششان را پرورش دهند، شیوه‌های خاصی وجود دارند. شهودگروان تصور می‌کنند که ما نمی‌توانیم چنین بصیرت‌های اخلاقی<sup>۴۰</sup> اساسی‌ای را بر ملاحظات اخلاقی بنیادین‌تری استوار سازیم. کوشش برای استوار ساختن آنها بر ملاحظات نااخلاقی<sup>۴۱</sup> ممکن است به معنای فروکاستن اخلاق به علمی تجربی یا به مابعدالطبیعه باشد. با وجود این، تمامی چنین کوشش‌هایی باید به شکست بیانجامد، چرا که همواره باب این پرسش باز است که آیا وضع و حالی که از لحاظ تجربی یا از لحاظ مابعدالطبیعی تحقق پذیراست، اخلاقاً خوب یا درست است؟<sup>۴۲</sup> ممکن است که از لحاظ مابعدالطبیعی صادق باشد که انسان‌ها مختارند و ممکن است که از لحاظ تجربی صادق باشد که اکثر انسان‌ها دوست دارند که زندگی آزادانه‌ای را سپری کنند، اما این که انسان‌ها از حق استقلال برخوردارند، حکم اخلاقی بنیادینی است که آن را از هیچ گزاره مابعدالطبیعی یا تجربی<sup>۴۳</sup> منطقی نمی‌توان استنتاج کرد.

واقع‌گروی اخلاقی نافروکاهشی که شهودگروان بر آن صحه نهاده‌اند، یگانه راه دوری گزیدن از نسبی‌انگاری است. بیابید، از باب مثال، تبیین سایمون بلک برن<sup>۴۴</sup> از شبه واقع‌گروی<sup>۴۵</sup> را در نظر بگیریم. بلک برن در این که هیچ واقعیت اخلاقی عینی وجود ندارد، ولی با این حال احکام اخلاقیمان صدق - پذیرند<sup>۴۶</sup>، با ضد واقع‌گروان<sup>۴۷</sup> همداستان است: «از منظر ضد واقع‌گروی، اخلاق همان بازتاب منش‌ها و نگرش‌ها و نیز تدابیر و مواضع مردم در قالب قضایا است: فضایل مندرج در یک نظام اخلاقی صرفاً (و دقیقاً) فضایل مردمی هستند که زندگی خویش را با آن نظام اخلاقی می‌گذرانند.»<sup>۴۸</sup>

بلک برن معتقد است که حقایق اخلاقی وجود دارند و نیز معتقد است که این برای دفع هرگونه اتهامی از نسبی‌انگاری کفایت می‌کند. با وجود این، در اینجا مسئله مهم این است که اگر چیزی نباشد تا درباره‌اش حکمی صورت گیرد، آن حکم نمی‌تواند صادق یا کاذب باشد. در فقره مذکور، بلک برن صریحاً می‌گوید که فضایل مندرج در یک نظام اخلاقی عیناً همان فضایل مردمی هستند که زندگی خویش را با آن نظام می‌گذرانند. این سخن ابهام دارد. مراد بلک برن از این سخن یا این است که هر آن چه مردم فضیلت‌مندانه‌اش می‌یابند، اخلاقاً خوب است، که این مستلزم نسبی‌انگاری است، یا این که مرادش این است که معیار مستقلی وجود دارد که با آن می‌توانیم یک نظام اخلاقی، و مردمی را که زندگی خویش را با آن نظام اخلاقی می‌گذرانند، ارزیابی کنیم، که این مستلزم واقع‌گروی است. نسبی‌انگاری، امکان معیارهای عینی را نفی می‌کند. انکار نسبی‌انگاری مستلزم واقع‌گروی است. برای ضد نسبی‌انگاری<sup>۴۹</sup>، معیارهایی عینی لازم‌اند. فیلسوفان باید میان نسبی‌انگاری و واقع‌گروی به گزینش مبادرت ورزند. [اما] روشن نیست که بلک برن [از میان این دو] چه موضعی را اتخاذ می‌کند. واقع‌گروان ضد نسبی‌انگارانند، چرا که صریحاً اظهار

نظریه جان رالز درباره عدالت، تلفیقی از قراردادگروی و کانتی‌نگری است. نظریه وی تبیینی از عدالت صوری است که در آن ما باید فرض کنیم که پدیدآورندگان قرارداد اجتماعی در پس حجابی از جهل به سر می‌برند و این بدان معناست که آنها از شناخت وضع اجتماعی، جنسیت، نژاد و دین خویش محرومند.

نسبی‌انگاری  
از آن رو  
برای مردم  
جذاب است  
که تصور  
می‌کنند که  
نسبی‌انگاری،  
یگانه‌جایگزین  
جزمی‌نگری  
است.  
با وجود این،  
این یک  
تقسیم‌ثناپی  
باطل است.  
هر کس  
می‌تواند  
بی‌آن‌که  
جزمی‌نگر  
باشد، کلی‌نگر  
یا قائل به  
واقع‌گرو  
اخلاقی  
باشد.

می‌کنند که معیارهایی عینی وجود دارند. اما فیلسوفان نسبی‌نا انگار دیگری، از قبیل جان رالز<sup>۵۰</sup>، نیز هستند که مدعی عرضه معیارهای بر ساخته‌انگاره‌ای به جای معیارهای عینی اند. نظریه جان رالز درباره عدالت، تلفیقی از قراردادگرو<sup>۵۱</sup> و کانتی‌نگری<sup>۵۲</sup> است. نظریه وی تبیینی از عدالت صوری<sup>۵۳</sup> است که در آن ما باید فرض کنیم که پدیدآورندگان قرارداد اجتماعی<sup>۵۴</sup> در پس حجابی از جهل به سر می‌برند و این بدان معناست که آنها از شناخت وضع اجتماعی، جنسیت، نژاد و دین خویش محرومند. این چیزی است که رالز آن را وضع نخستین<sup>۵۵</sup> می‌نامد. فرض بر این است که این تبیین، وضعیت بی طرفانه‌ای را به تصویر می‌کشد که در آن هر کسی باید تصمیم بگیرد که عادلانه‌ترین صورت جامعه چه ممکن است باشد. هر یک از طرفین قرارداد [اجتماعی] می‌توانند بر اساس منفعت شخصی<sup>۵۶</sup> [خویش] تصمیم بگیرند، ولی بر اساس وضع نخستین، حاصل جمع منفعت شخصی هر کسی به نتیجه عادلانه‌ای می‌انجامد، چرا که هیچ کسی نمی‌داند که آیا در وضع مساعدی قرار خواهد داشت یا در وضع نامساعدی خواهد بود. اگر چه آزمون فرضی<sup>۵۷</sup> رالز جالب توجه است و ممکن است که در نظریه سیاسی مفید باشد، به صرف این که ظاهراً تبیین بر ساخته انگارانه‌ای برای ابداع هنجاری بودن<sup>۵۸</sup> فراهم می‌سازد، نمی‌تواند برای فرا اخلاق<sup>۵۹</sup> مناسب باشد. رالز می‌گوید: «از آن‌جا که در عدالت به مثابه انصاف، اصول عدالت بدیهی دانسته نمی‌شوند، بلکه توجیهشان در این واقعیت نهفته است که ممکن است برگزیده شوند، ممکن است در دلایل پذیرش آنها راهنمایی یا محدودیتی درباره این بیابیم که آن اصول چگونه باید با یکدیگر هماهنگ شوند.»<sup>۶۰</sup>

با وجود این، چگونه باید هنجاری بودن را از این واقعیت آشکار که چیزی ممکن است برگزیده شود، استنتاج کنیم؟ آیا باید هنجاری بودن را از این واقعیت که چیزی در وضع نخستین برگزیده می‌شود، استنتاج کنیم؟ اما مفهوم وضع نخستین، پیشاپیش گرانتر از هنجاری بودن است، چرا که آن مقتضی این است که فرض کنیم که مردم از منافع شخصی محروم‌اند، که این تدبیری است که در وضع نخستین برای مساوات اندیشیده می‌شود. مسئله واقعی این است که شرایط وضع نخستین چگونه توجیه می‌شوند. رالز تدبیری برای چنین توجیهی نیندیشیده است. شهودگروان ممکن است که در اینجا راه برون‌شده‌ی پیش رو داشته باشند. آنها می‌توانند استدلال کنند که این قضیه که مساوات باید بنیاد قرارداد منصفانه<sup>۶۱</sup> باشد، قضیه‌ای بدیهی است. اما شکی نیست که چنین کاری برای رالز ممکن نیست، چرا که وی این را در فقره پیشین و در فقرات دیگری از کتاب نظریه‌ای درباره عدالت<sup>۶۲</sup> به صراحت انکار می‌کند. همین که بگوییم که همه انسان‌ها باید در وضع نخستین سهیم باشند، پیشاپیش به ادعایی هنجاری زبان گشوده‌ایم که بیش از این قابل توجیه نیست. علاوه بر این، چنین استدلالی فقط برای شهودگروان، که می‌توانند به باورهای بدیهی یا بنیادین<sup>۶۳</sup> توسل جویند، ممکن است. رالز وضع نخستین را بدین سان توصیف می‌کند: «تعریف وضع نخستین چنین است که

آن وضع اولیه‌ای<sup>۶۴</sup> است که در آن همه توافق‌های حاصل شده منصفانه‌اند. وضع نخستین، وضع و حالی است که در آن طرفین [توافق‌ها] به یکسان اشخاصی اخلاقی در نظر گرفته می‌شوند و نتیجه به امکان‌های دل‌خواهی<sup>۶۵</sup> یا توازن نسبی عوامل اجتماعی<sup>۶۶</sup> مشروط نیست. پس، عدالت به مثابه انصاف می‌تواند انگاره عدالت صوری محض را از همان آغاز به کار گیرد.»<sup>۶۷</sup>

با در نظر گرفتن این‌که شرایط وضع نخستین تا چه حد گران‌بار از هنجاری بودند، تصادفی نیست که رالز بدین شیوه استدلال می‌کند. توافق‌هایی که در وضع نخستین حاصل شده‌اند، منصفانه‌اند. طرفین [توافق‌ها] به یکسان اشخاصی اخلاقی در نظر گرفته می‌شوند و نتیجه به امکان‌های دلخواهی مشروط نیست. علاوه بر این، ممکن است که تبیین رالز از عدالت به مثابه انصاف تبیین مناسبی از چگونگی مبادرت ورزیدن به یک قرارداد اجتماعی منصفانه باشد، ولی نمی‌تواند تبیین مناسبی از مبنای اخلاق باشد، چرا که در آن پیشاپیش اخلاقی حداقلی مفروض گرفته می‌شود. در بر ساخته‌انگاری<sup>۶۸</sup> که رالز پیش می‌نهد، بعضی معیارهای حداقلی مفروض گرفته می‌شوند که خودشان معروض وضعیتی قراردادی نیستند، بلکه پیش شرط‌های یک رویه منصفانه‌اند.<sup>۶۹</sup> هم‌چنان‌که رابرت برندم<sup>۷۰</sup> تأکید کرده است، ما نمی‌توانیم بدون مواد هنجاری کیکی هنجاری بپذیریم.<sup>۷۱</sup> این سودایی است که بر ساخته انگاران و ضد در سر پرورده‌اند و سودایی است که بر ساخته انگاران و ضد واقع‌گروان نمی‌توانند از آن دوری گزینند. اگر فیلسوفان بخواهند از نسبی‌انگاری دوری گزینند، باید سپر اندازند و در برابر واقع‌گرو سراسر تسلیم فرود آرند.

## ۵. شهودگرو به مثابه نوعی معرفت‌شناسی اخلاقی<sup>۷۲</sup> برای مساوات و استقلال

اصل مساوات و اصل استقلال کوشش‌هایی برای تقریر پاره‌ای احکام اخلاقی شهودی‌اند. ممکن است کسی اشکال کند که این اصول ظاهراً به‌طور دلخواهی برگزیده شده‌اند. با وجود این، شیوه‌ای که ما برای گزینش اصل مساوات و اصل استقلال در پیش گرفتیم، بر تنسیق موضع مداراجویانه‌ای استوار است که ممکن نیست در دام نسبی‌انگاری فرو لغزد. این دال بر این بود که اصل استقلال و اصل مساوات کمترین شرایط اخلاق‌اند. این اصول، نافی تبعیض<sup>۷۳</sup> و استثمارند<sup>۷۴</sup> و بر اساس آنها همه انسان‌ها از شأنی برابر برخوردارند. ارزش هیچ انسانی [بر اساس این اصول] بیشتر یا کمتر از هیچ انسان دیگری نیست.

با این حال، ممکن است کسی اشکال کند که بنیادی که این اصول را بر اساس آن می‌پذیریم، واقعاً بسیار سست است و سخن گفتن از معرفت اخلاقی<sup>۷۵</sup> اساساً نامعقول. در این جا شایسته است که به [آرای] تامس رید<sup>۷۶</sup> و برونی انگاران<sup>۷۷</sup> در معرفت‌شناسی معاصر نگاهی بی‌افکنیم.<sup>۷۸</sup> تامس رید و سایر برونی انگاران استدلال کرده‌اند که هیچ معیار پیشینی‌ای<sup>۷۹</sup> که بر اساس آن بتوان قلمروی از معرفت را برتر از قلمروی دیگر یا در مقایسه با آن شک ناپذیرتر دانست، وجود ندارد. اگر به همین حد



رابرت برندم

اصل مساوات‌اند. گاهی ممکن است که برای آن که بکوشیم که کسی را اقناع کنیم که به استقلال دیگران احترام بگذارد، از اقامه دلایل نامناسب و نا اخلاقی ناگزیر باشیم و مثلاً بگوییم که احترام گذاشتن به استقلال دیگران ممکن است به نفع خود وی باشد. ممکن است که این از نظرگاه عملی مفید باشد، ولی ممکن نیست که توجیهی اخلاقی فراهم سازد، چرا که به معنای آن جام دادن کار درست براساس دلایل نادرست است.

هم‌چنان‌که پیشتر دیدیم، سایر نظریه‌های فرا اخلاقی در جایی با همان مشکل مواجه می‌شوند که معیار هنجاری حداقلی ای<sup>۳۸</sup> مفروض گرفته می‌شود که به سودش اقامه دلیل نشده است. رالز اصل مساوات را در شرایط وضع نخستین بی آن‌که بتواند مبنای بر ساخته انگارانه دیگری برایش فراهم سازد، مفروض می‌گیرد. بدین قرار، به هنگام یک اختلاف نظر اخلاقی اساسی، سایر نظریه‌های فرا اخلاقی بهتر از شهودگروی نیستند. بر ساخته انگاران و ضد واقع‌گروان نمی‌توانند توجیهی برای هنجاری بودن فراهم سازند، ولی برخلاف شهودگروان، به این صریحاً اذعان نمی‌کنند. شهودگروان ممکن است بگویند که این واقعیت که اختلاف نظر اخلاقی<sup>۳۹</sup> وجود دارد، باید ما را در اطمینانمان به احکام اخلاقی مان، البته نه در مورد همه احکام اخلاقی مان، محتاط سازد. این انگاره را که همه انسان‌ها از حقوق مربوط به آزادی برابر برخوردارند، حتی در صورت اختلاف نظر شدید، نمی‌توان آن را کنار نهاد. اگر اصلاً شهود اخلاقی<sup>۴۰</sup> در کار باشد که بتوان درباره اش مطمئن بود، آن شهود اخلاقی همین است. البته، ممکن است که ما بر خطا باشیم. ما هرگز نمی‌توانیم به باورهای اخلاقیمان کاملاً یقین داشته باشیم. اگر این بدان معنا بود که

ما نمی‌توانستیم بر طبق باورهای اخلاقیمان عمل کنیم، این امر پیامدهای ناگواری<sup>۴۱</sup> می‌داشت. ترک فعل همانند هر فعل مشخصی لازمه‌های عملی<sup>۴۲</sup> بسیاری دارد. اما در این صورت، اجتناب از آن جام دادن کاری از سر شکاکیت اخلاقی، ممکن است به چیزی بیانجامد که به دوری ما قربانی کردن انسان‌های بی گناه است. به نظر می‌رسد که این لازمه ضد اخلاقی حادی برای معرفت اخلاقی است.

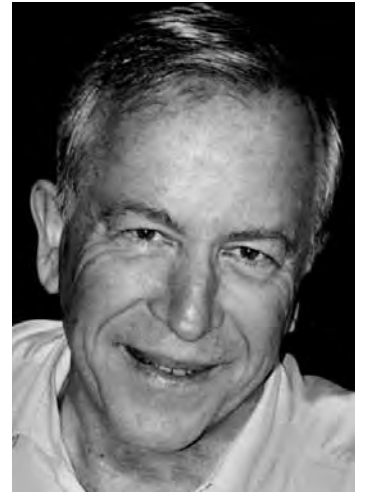
## ۶. شهودگروی و اختلاف نظر

بنابر نظر جی. ال. مکی<sup>۴۳</sup>، نسبی‌انگاران در مقایسه با شهودگروان می‌توانند تبیین معقول‌تری از اختلاف نظر اخلاقی به دست دهند. با وجود این، هم‌چنان‌که خواهیم دید، شهودگروان می‌توانند تبیینی از باورهای اخلاقی متنوع به دست دهند که از نسبی‌انگاری به دور باشد. اگر شهودگروان دقیقاً همانند قائلان به

اکتفا کنیم، به دشواری می‌توانیم استدلال‌هایی برای اعتبار معرفت حسی<sup>۴۴</sup> و معرفت عقلی<sup>۴۱</sup> بیابیم. رید معتقد بود که رویکرد مبتنی بر مطالبه ادله برای اعتبار هر حوزه‌ای از معرفت، به‌طور کلی یا به استدلال‌های دوری<sup>۴۲</sup> و تسلسل بی‌پایان<sup>۴۳</sup> می‌انجامد یا به معیارهای دلخواهی<sup>۴۴</sup>. از همین روست که رید رتبه بندی اسلافش از فلسفه و فهم عرفی را زیرورو کرد. چنین نیست که فلسفه معیارهای معرفت متعارفمان را تعیین کند. اگر فلسفه پیشاپیش متکی بر معرفت متعارف نبود، محتوایی نمی‌داشت. درمورد ادراک حسی<sup>۴۵</sup> اکثر اوقات ممکن است که استدلال نهایی این باشد که ما قادر به توجیه این نیستیم که چرا باور داریم که چیزی را سرخ می‌بینیم. ما فقط می‌دانیم که چیزی که مقابل چشمان ماست، هنگامی که مقابل چشمان ماست، سرخ است. در مورد معرفت اخلاقی نیز، پس از یک رشته احتجاج<sup>۴۶</sup> و توجیه<sup>۴۷</sup> طولانی، به چنین نوعی از شهود بنیادین<sup>۴۸</sup> می‌رسیم. از باب مثال، می‌توان گفت که فلان کس حق دارد که به موجب اصل مساوات و اصل استقلال، مطابق دین خودش رفتار کند. اما ممکن است که وی نتواند آن اصول را از هیچ گونه تصورات بنیادین‌تری استنتاج کند. شهودگروان تصور می‌کنند که ما می‌توانیم باورهای اخلاقی بنیادینی داشته باشیم که نتوانیم آنها را دره‌ای با استدلال توجیه کنیم و در عین حال بتوانیم آنها را معرفت قلمداد کنیم. نکته اصلی مقاله دوران ساز ایچ. ای. پریچارد<sup>۴۹</sup> با عنوان «آیا فلسفه اخلاق مبتنی بر یک خطاست؟»<sup>۵۰</sup> نیز همین بود.

شهودگروان می‌توانند بگویند که بدیهی است که همه انسان‌ها باید از حقوق مربوط به آزادی برابر برخوردار باشند. محال است که بتوان توجیه دیگری از اصل مساوات و اصل استقلال به دست داد که متضمن عدم مصادره به مطلوب<sup>۵۱</sup> باشد. ما می‌توانیم بکوشیم که کسی را با اشاره به لازمه‌های ضد اخلاقی<sup>۵۲</sup> رد این انگاره که همه انسان‌ها باید از حقوق مربوط به آزادی برابر، مثلاً درباره برده داری<sup>۵۳</sup>، برخوردار باشند، اقناع کنیم، ولی در حکممان به این که رسم مذکور ضد اخلاقی است، پیشاپیش فرض می‌کنیم که همه انسان‌ها باید از حقوق مربوط به آزادی برابر برخوردار باشند.

شهودگروان ممکن است بگویند که به هنگام اختلاف نظر درباره یک اصل اخلاقی بنیادین<sup>۵۴</sup>، ما نمی‌توانیم بکوشیم که کسی را با استدلال قیاسی<sup>۵۵</sup> دیگری اقناع کنیم، چرا که در این صورت ممکن است هنجارهای اخلاقی بنیادین مان را بر انواع دیگری از ملاحظات، یعنی انواعی از ملاحظات نا اخلاقی، استوار سازیم. شهودگروان این را محال می‌دانند. از همین روست که آنها به واقع‌گروی اخلاقی نافرودک‌گاشی قائلند. جی. ای. مور براین مطلب اقامه دلیل کرده است و در آثار سایر شهودگروان نیز می‌توان آن را یافت.<sup>۵۶</sup> یگانه کاری که در چنین موردی می‌توانیم آن‌جام دهیم این است که بکوشیم که کس دیگری را، مثلاً، با توسل به احساسات همدلانه اش، با ذکر مثال‌هایی یا با بیان تمثیل‌هایی<sup>۵۷</sup>، واداریم که جهان را از دریچه متفاوتی ببیند. اینها استدلال‌های جداگانه‌ای نیستند، بلکه شیوه‌هایی برای بیان اصل استقلال و



سایمون بلک برن

نسبی‌انگاری فرهنگی بتوانند تنوع باورهای اخلاقی<sup>۱۰۴</sup> را تبیین کنند، ولی [در عین حال] از لازمه‌های مشکل‌آفرین<sup>۱۰۵</sup> نسبی‌انگاری دوری گزینند، شهودگروی نظریهٔ بهتری است. استدلال مکی براساس نسبیت [فرهنگی] چنین است: «گونه‌گونی‌های واقعی در قواعد اخلاقی با توسل به این فرضیه که چنین گونه‌گونی‌هایی حاکی از شیوه‌های [گوناگون] زندگی اند، آسان‌تر تبیین می‌شوند تا با توسل به این فرضیه که آنها مبین ادراکاتی از ارزش‌های عینی اند، ادراکاتی که اکثر آنها حقیقتاً نامناسبند و کاملاً تحریف آلودند.»<sup>۱۰۶</sup>

مکی از نوعی نسبی‌انگاری فرهنگی<sup>۱۰۷</sup> دفاع می‌کند. بنا بر نظر وی، معقول‌ترین شیوه برای تبیین باورهای اخلاقی متنوع این است که بگوییم که آنها از رسوم اجتماعی مختلف حکایت می‌کنند تا از باورهای خطا پذیری<sup>۱۰۸</sup> دربارهٔ یک واقعیت اخلاقی عینی. مکی معتقد است که نسبی‌انگاری از واقع‌گرویی رضایت‌بخش‌تر است: «به نظر می‌رسد که رابطهٔ علی اساساً همان راهی باشد که صحیح است: حقیقت این است که مردم تک همسری را به این دلیل می‌پسندند که در شیوهٔ زندگی تک همسری مشارکت می‌جویند و نه این‌که به این دلیل در شیوهٔ زندگی تک همسری مشارکت می‌جویند که تک همسری را می‌پسندند.»<sup>۱۰۹</sup>

بنا بر نظر مکی، چنین نیست که ما برطبق اعتقاداتمان عمل کنیم، بلکه حقیقت این است که ما اعتقاداتمان را مطابق با رفتارمان شکل می‌دهیم و رفتارمان نیز بر حسب محیطمان شکل می‌گیرد. همهٔ اعتقادات اخلاقی<sup>۱۱۰</sup> ما را می‌توان بر حسب پیش‌زمینهٔ فرهنگی‌مان تبیین کرد. این امر مکی را به تأیید نظریه‌ای دربارهٔ خطا<sup>۱۱۱</sup> سوق می‌دهد. احکام اخلاقی<sup>۱۱۲</sup> مبین قضایای اخلاقی دارای ارزش‌های ناظر به صدق اند.<sup>۱۱۳</sup> اما قضایای اخلاقی همگی کاذبند، چرا که هیچ واقعیت اخلاقی‌ای<sup>۱۱۴</sup> وجود ندارد.

بیابید به چند مورد از ادله‌ای که شهودگروان بر ضد چنین موضعی اقامه کرده اند، نگاهی بیفکنیم. هم‌چنان که دلیلو. دی. راس<sup>۱۱۵</sup> توجه می‌دهد: «یافتن اختلاف نظر میان خودمان و دیگران، یا میان عصر خودمان و اعصار پیشین، احتمالاً اطمینانمان به عقاید خودمان را تضعیف خواهد کرد، ولی اطمینانمان به این امر را که عقیده‌ای هست که ممکن است صادق باشد، تضعیف نخواهد کرد.»<sup>۱۱۶</sup>

تامس رید خاطر نشان می‌سازد که فقدان فهم<sup>۱۱۷</sup>، حقیقت را تغییر نمی‌دهد.<sup>۱۱۸</sup> وی می‌گوید: «بسی احمقانه است که از خطاها و جهل نوع بشر نتیجه بگیریم که چیزی به نام حقیقت وجود ندارد؛ یا نتیجه بگیریم که آدمی قوه‌ای طبیعی برای پی بردن به حقیقت و تمییز آن از خطا ندارد.»<sup>۱۱۹</sup>

موضع مکی دربارهٔ آداب و رسوم<sup>۱۲۰</sup> صدق می‌کند. آداب و رسوم قراردادهایی در بارهٔ آیین‌هایی<sup>۱۲۱</sup> از این قبیل اند که چگونه

باید به کسی سلام کنیم، به هنگام غذا خوردن باید دستمان در چه حالتی باشند، و چه لباسهایی باید بپوشیم. اما در حالی که آداب و رسوم به راستی به رسوم اجتماعی مربوطاند، شهودگروان تصور می‌کنند که اخلاق نمی‌تواند صرفاً به رسوم اجتماعی<sup>۱۲۲</sup> مربوط باشد. شهودگروان معتقدند که پاره‌ای از پدیده‌های مربوط به زندگی اخلاقیمان بنابراین فرض که نوعی اخلاق عینی<sup>۱۲۳</sup> وجود دارد، بهتر فهمیده می‌شوند. راس مورد ویلیام ویلبرفرس<sup>۱۲۴</sup> را مثال می‌زند که بردگی را در عین این‌که اکثر جمعیت انگلستان در روزگار وی هم‌چنان موافق بردگی<sup>۱۲۵</sup> بودند، نکوهش می‌کرد. این بدان معناست که ویلبرفرس با سر نهادن به قراردادهای اجتماعی روزگارش دقیقاً مخالف بود.<sup>۱۲۶</sup> این پیشاپیش نشان می‌دهد که قائلان به نسبی‌انگاری فرهنگی باید تبیین ظریف‌تری از این امر به دست دهند که ما هنجارهای اخلاقی<sup>۱۲۷</sup> را چگونه شکل می‌دهیم و می‌پذیریم. مکی به چنین طرز فکری چنین پاسخ می‌دهد: «شکی نیست که بدعت‌گذاران اخلاقی<sup>۱۲۸</sup> و مصلحان اخلاقی‌ای<sup>۱۲۹</sup> بوده اند و هستند که به دلایل اخلاقی<sup>۱۳۰</sup> و اکثر اوقات به دلایل اخلاقی‌ای که ممکن است تأییدشان کنیم، با قواعد و رسوم تثبیت شدهٔ جوامع خویش مخالفت ورزیده اند. اما این را معمولاً می‌توان چنین فهمید که قواعدی که آنها به هنگام ظهور شیوه‌ای کنونی از زندگی پیشاپیش بدانها پایبند بوده اند، به انحصاری بسط یافته‌اند که اگرچه جدید و غیر قراردادی، در نظر آنها شرط سازگاری آن قواعد و رسوم می‌نموده اند.»<sup>۱۳۱</sup>

براساس این رأی، ما فقط پاره‌ای از باورهای اخلاقیمان را هنگامی که با باورهای اخلاقی تثبیت شده‌ترمان تعارض یابند، تغییر می‌دهیم. در این رأی، امکان تجارب سازنده‌ای<sup>۱۳۲</sup> که آرای تثبیت شده<sup>۱۳۳</sup> ما را از بیخ و بن تغییر می‌دهند، نادیده گرفته می‌شود.<sup>۱۳۴</sup> شاید قائلان به نسبی‌انگاری فرهنگی در اعتقاد به این امر بر حق باشند که ما به هنگام بررسی باورهای اخلاقی، بیش از آن‌چه بسیاری از شهودگروان ممکن است تصور کرده باشند، در میان مردم سراسر جهان و در زمان‌های مختلف با اختلاف نظر مواجه می‌شویم. اما از این که اختلاف نظر اخلاقی وجود دارد، لازم نمی‌آید که آن‌چه شهودگروان می‌گویند، نامعقول باشد. وجود اختلاف نظر اخلاقی صرفاً بدین معناست که ما باید دربارهٔ باورهای شهودیمان<sup>۱۳۵</sup> موضع انتقادی‌تری اتخاذ کنیم، بی آن‌که لازمه اش این باشد که ما باید دربارهٔ معرفت اخلاقی شکاکیت پیشه کنیم.

شهودگروان می‌توانند بگویند که نه فقط اوامر اخلاقی عینی مشخصی<sup>۱۳۶</sup> وجود دارند، بلکه برای کل سلسلهٔ افعالی که به آن‌جا دادنشان مجازیم، نیز حدود و ثغوری وجود دارند. افعال مختلف در وضعیتهای مشابه ممکن است توجیه یکسانی داشته باشند، ولی برخلاف [رأی قائلان به] نسبی‌انگاری، ممکن است که افعالی دیگر، از قبیل فعلی که اصل مساوات و اصل استقلال را نقض می‌کند، در چنان وضعیتی قرار گیرند که واقعاً نادرست باشند. اصل مدارا ما را به اذعان به این امر ملزم می‌سازد که معرفت اخلاقی ما ممکن است کامل یا تام نباشد. بنا بر اصل مدارا،

● بلک برن در این‌که هیچ واقعیت اخلاقی عینی وجود ندارد، ولی با این حال احکام اخلاقیمان صدق - پذیرند، با ضد واقع‌گروان همداستان است. ●

## پی‌نوشت‌ها

۱. مشخصات متن اصلی این مقاله:

- “Intuitionism, moral truth, and tolerance”, by Sabine Roeser, in *The Journal of Value Inquiry*, Vol. 39 (2005), pp. 75- 87.
2. ethnocentric.
3. moral skepticism.
4. relativism.
5. dogmatism.
6. tolerance.
7. criticism.
8. ethical intuitionism.
9. non- democratic values.
10. descriptive theory.
11. moral standard.

۱۲. بنگرید به: «منازعه نسبی‌انگاری فرهنگی»، جیمز ریچلز، مندرج در مقدمات فلسفه اخلاق، نوشته جیمز ریچلز، ویراست سوم، نیویورک: زَندِم هوس؛ همچنین، بنگرید به: «لازمه های اخلاقی نسبت فرهنگی»، کارل ولمن، نشریه فلسفه، شماره ۵۵ و خوانشنامه‌ای درباره نسبی‌انگاری اخلاقی، ویراسته پال کی. موزر و تامس ال کارسن، نیویورک، آکسفورد: انتشارات دانشگاه آکسفورد. (مؤلف) ترجمه کتاب مقدمات فلسفه اخلاق با مشخصات زیر به زبان فارسی نشر یافته است: فلسفه اخلاق، نوشته جیمز ریچلز، ترجمه آرش اخگری، ویراسته مسعود زنجانی، تهران، انتشارات حکمت، چاپ اول: ۱۳۸۷؛ این کتاب نوشته جیمز ریچلز است و نه ویراسته وی. {

13. universalist.

14. moral realist.

۱۵. (David McNaughton ۱۹۴۶)، استاد فلسفه در دانشگاه آکسفورد، مؤسس انجمن بریتانیایی نظریه اخلاقی و نویسنده کتاب بینش اخلاقی: در آمدی به فلسفه اخلاق (۱۹۸۸).

۱۶. بینش اخلاقی، دیوید مک ناتن، آکسفورد: بازیل بلکول، ص ۴۰. (مؤلف) از این کتاب دو ترجمه با مشخصات زیر به زبان فارسی نشر یافته‌اند: بصیرت اخلاقی، دیوید مک ناتن، ترجمه محمود فتحعلی، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ اول: پاییز ۱۳۸۰؛ نگاه اخلاقی: در آمدی به فلسفه اخلاق، دیوید مک ناتن، ترجمه دکتر حسن میاندری، ویراسته سیمین عارفی، تهران، انتشارات سمت، چاپ اول: بهار ۱۳۸۳. {

17. the principle of autonomy.

18. the principle of equality.

19. arbitrary distinctions.

۲۰. (Henry Sidgwick ۱۸۳۸-۱۹۰۰)، فیلسوف، اقتصاددان و مربی مشهور انگلیسی در قرن نوزدهم. پاره ای از آثار وی عبارتند از: روش‌های اخلاق (۱۸۷۴) و کلیاتی از تاریخ فلسفه اخلاق (۱۸۸۶).

۲۱. روش‌های اخلاق، هنری سیدویک، لندن، نیویورک: مکمیلان ص ۴۰۹. (مؤلف).

۲۲. بنگرید به: درباره آزادی، جان استوارت میل، لندن: انتشارات پنگوئن؛ (مؤلف) از این کتاب دو ترجمه با مشخصات زیر به زبان فارسی نشر یافته‌اند: رساله درباره آزادی، جان استوارت میل، ترجمه جواد شیخ الاسلامی، تهران، نگاه ترجمه و نشر کتاب، چاپ اول ۱۳۳۸؛ در آزادی، جان استوارت میل، مندرج در کتاب آزادی فرد و قدرت دولت، ترجمه دکتر محمود صناعی،

عقاید مختلف درباره موضوعات اخلاقی<sup>۱۳۷</sup> مجازند، ولی برای تنوع باورهای اخلاقی موجهی که با استفاده از اصل مساوات و اصل استقلال به دست آمده‌اند، محدودیت‌هایی وجود دارند.

شیوه دیگری که شهودگروان با استفاده از آن می‌توانند باورهای اخلاقی متنوع را تبیین کنند، این است که بگویند که در نهایت، اکثر مردم اعتقادات اخلاقی یکسانی دارند، ولی اگر در شرایط تفاوتی پدید آید، به تعادل متفاوتی در ملاحظاتی اخلاقی نیاز می‌افتد، که این به چیزی می‌انجامد که در نگاه نخست تنوع عظیمی در هنجارهای اخلاقی است. با وجود این، اگر چه این پاسخ ممکن است تنوعی در نگرش‌های اخلاقی<sup>۱۳۸</sup> را تبیین کند، کافی [و قانع کننده] نخواهد بود، چرا که ما اکثر اوقات تصور می‌کنیم که حتی اگر در شرایط تفاوتی پدید آید، پاره‌ای از رسوم اخلاقاً ناپذیرفتنی‌اند و شیوه‌های اخلاقاً بهتری از عمل کردن ممکن است در کار باشند. بدین قرار، شهودگروان باید تبیین دیگری از تنوع اخلاقی<sup>۱۳۹</sup> به دست دهند. بهترین شیوه برای تبیین این امر، تأکید بر این نکته است که باورهای اخلاقی ما کوشش‌هایی برای درک واقعیت اخلاقی‌اند، هر چند که اکثر اوقات ممکن است که دست یافتن به باورهای اخلاقی صحیح [کاری] دشوار باشد.

رید و سایر شهودگروان در این نکته با ارسطو هم‌داستان‌اند که توانایی ما بر صدور احکام اخلاقی باید در شرایط مناسب گسترش یابد. رید درباره قوای عقلانی<sup>۱۴۰</sup> ما، از جمله درباره توانایی ما بر صدور احکام اخلاقی، می‌گوید: «آنها، در سیر تدریجی شان، ممکن است که از راه تربیت، آموزش، مثال و تمرین، و نیز به مدد جامعه و گفتگوی انسان‌ها، که همانند [نوع] خاک و [عمل] اصلاح در مورد گیاهان، ممکن است تغییرات عظیمی در جهت بهتر شدن یا بدتر شدن پدید آورند، تا حد زیادی تقویت یا تضعیف شوند و پرورش یابند یا تباه گردند.»<sup>۱۴۱</sup>

ما تحت تأثیر فرهنگمان، نظرگاه خاصی درباره واقعیت داریم. بعضی از چیزهایی که برای ما بدیهی می‌نمایند، در سایر فرهنگ‌ها مورد مناقشه‌اند. شهودگروان نیازی به مخالفت با این نمی‌بینند. با وجود این، به رغم تفاوت‌هایی که میان نظرگاه‌ها وجود دارند، شهودگروان ممکن است بگویند که این تفاوت‌ها همگی ناشی از چارچوب‌هایی‌اند که تفسیر واقعیت واحد و یکسان دارای آنهاست. این بدین معناست که امکان دارد که ما بتوانیم بیاموزیم که چارچوب دیگری برای تفسیر در نظر بگیریم. توانایی‌های فکریمان<sup>۱۴۲</sup> ما را قادر می‌سازند که از یکدیگر بیاموزیم و درباره این که کدام منظر کدام جنبه از واقعیت را نشان می‌دهد، تأمل کنیم. این ما را قادر می‌سازد تا حکم کنیم به این که در مواردی یک منظر از سایر منظرها رضایت‌بخش‌تر است. ما می‌توانیم برای رد منظر سنتی خویش و نیز برای نقد منظرهای دیگران دلیل داشته باشیم. ما هرگز نمی‌توانیم ادعا کنیم که «نگاهی از ناکجا»<sup>۱۴۳</sup> به جهان می‌افکنیم. <sup>۱۴۴</sup> ما همواره باید بدانیم که باورهایمان درباره جهان از راه قوای ادراکی<sup>۱۴۵</sup> خطاپذیرمان به وجود می‌آیند. با وجود این، این بدان معنا نیست که ما نمی‌توانیم منظرهایمان را تغییر دهیم.<sup>۱۴۶</sup>



51. Contractarianism.

52. Kantianism.

53. procedural justice.

54. social contract.

55. original position.

56. self-interest.

57. thought experiment.

58. Normativity.

59. meta-ethics.

۶۰ نظریه ای درباره عدالت جان رالز، کیمبریج، ماساچوستس: انتشارات دانشگاه هاروارد، ص ۴۲. (مؤلف)

61. fair contract.

62. A theory of justice

63. self-evident or basic beliefs.

64. status quo.

65. arbitrary contingencies.

66. the relative balance of social forces.

۶۷ نظریه ای درباره عدالت جان رالز، کیمبریج، ماساچوستس: انتشارات دانشگاه هاروارد، ص ۴۲. (مؤلف)

68. Constructivism.

69. fair procedure.

۷۰. Robert Brandom (۱۹۵۰)، استاد ممتاز فلسفه در دانشگاه پیترسبورگ، که تخصص عمده اش در فلسفه زبان است، ولی درباره مابعدالطبیعه و تاریخ فلسفه نیز قلم می‌زند. پاره ای از کتاب‌های وی عبارتند از: طریق ایضاح بیویم (۱۹۹۴) و حکایاتی در باره مرده مقتدر: جستارهایی تاریخی در مابعدالطبیعه حیث التفاتی (۲۰۰۲).

۷۱. طریق ایضاح بیویم، رابرت برندم، کیمبریج، ماساچوستس: انتشارات دانشگاه هاروارد، ص ۴۱. (مؤلف)

72. moral epistemology.

73. Discrimination.

74. Exploitation.

75. moral knowledge.

۷۶. Thomas Reid (۱۷۱۰ - ۹۶)، مهمترین مدافع فلسفه مبتنی بر فهم عرفی در قرن هجدهم و مشهورترین مخالف و منتقد دیوید هیوم در همان قرن. پاره ای از از تصنیفات وی عبارتند از: پژوهشی در ذهن آدمی براساس اصول فهم عرفی (۱۷۶۴)، جستارهایی درباره قوای عقلی (۱۷۸۵) و جستارهایی درباره قوای فعال ذهن آدمی (۱۷۸۸).

77. Externalists.

۷۸. بنگرید به: جستارهایی در باره قوای فعال ذهن آدمی، تامس رید، با مقدمه با روح برودی، کیمبریج، ماساچوستس و لندن، انگلستان: انتشارات ام. ای. تی. همچنین بنگرید به: اعتبار ادراک حسی، ویلیام بی. آلستون، ایتاکا، نیویورک: انتشارات دانشگاه کورنل. (مؤلف)

79. a priori standard.

80. perceptual knowledge.

81. rational knowledge.

82. circular arguments.

83. infinite regress.

۸۴. بنگرید به: اعتبار ادراک حسی، ویلیام بی. آلستون، ایتاکا، نیویورک:

تهران، انتشارات گوهرخای، چاپ اول: ۱۳۳۸.

23. comprehensive moral doctrine.

24. humanism.

25. Utilitarianism.

۲۶. بنگرید به: لیبرالیسم سیاسی، جان رالز، نیویورک: انتشارات دانشگاه کلمبیا: (مؤلف).

27. secondary principles.

28. the equal freedom rights.

29. sexual freedom.

30. the practice of homosexuality.

31. Arbitrariness.

32. meta-ethical theories.

33. Cognitivism.

34. non-reductive moral realism.

35. Foundationalism.

۳۶. George Edward Moore (۱۸۷۳ - ۱۹۵۸)، فیلسوف مشهور انگلیسی در قرن بیستم و از پایه گذاران فلسفه تحلیل زبانی. پاره ای از نوشته های وی عبارتند از: مبادی اخلاق (۱۹۰۳)، اخلاق (۱۹۱۲) و پاره ای از مسائل عمده فلسفه (۱۹۵۳).

۳۷. مبادی اخلاق، جی. ئی. مور، نیویورک: کتاب‌های پرومته (پرامتوس بوکس)، ص ۱۴۳. (مؤلف) ترجمه این کتاب با مشخصات زیر به زبان فارسی نشر یافته است: مبادی اخلاق، جورج ادوارد مور، ترجمه غلامحسین توکلی و علی عسگری یزدی، ویراسته مصطفی ملکیان، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چاپ اول: تابستان ۱۳۸۵.

38. self-evident or basic moral truths.

39. intrinsic value.

40. moral insights.

41. non-moral considerations.

۴۳. مبادی اخلاق، جی. ئی. مور، نیویورک: کتاب‌های پرومته (پرامتوس بوکس)، ص ۱۴۳. (مؤلف) ترجمه این کتاب با مشخصات زیر به زبان فارسی نشر یافته است: مبادی اخلاق، جورج ادوارد مور، ترجمه غلامحسین توکلی و علی عسگری یزدی، ویراسته مصطفی ملکیان، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چاپ اول: تابستان ۱۳۸۵.

43. metaphysical or empirical statement.

۴۵. Simon Blackburn (-۱۹۴۴)، استاد فلسفه در دانشگاه کیمبریج و استاد سابق فلسفه در دانشگاه‌های آکسفورد و کارولینای شمالی. پاره ای از تألیفات وی عبارتند از: جستارهایی در شبه واقع گروهی (۱۹۹۳)، غلبه بر انفعالات (۱۹۹۹) و فرهنگ فلسفی آکسفورد (۱۹۹۴).

45. quasi-realism.

46. truth-apt.

47. anti-realists.

۴۸. غلبه بر انفعالات، سایمون بلک برن، آکسفورد: انتشارات دانشگاه آکسفورد، ص ۳۱۰. (مؤلف)

49. anti-relativism.

۵۰. John Rawls (۱۹۲۱-۲۰۰۲)، فیلسوف مشهور آمریکایی در قرن بیستم و از سرآمدان فلسفه سیاسی، فلسفه اجتماعی و فلسفه اخلاق. پاره ای از مکتوبات وی عبارتند از: نظریه ای درباره عدالت (۱۹۷۱)، لیبرالیسم سیاسی (۱۹۹۳) و قانون ملل (۱۹۹۹).

۱۱۶. مبانی اخلاق، دلیو. دی. راس، آکسفورد: انتشارات دانشگاه آکسفورد، ص ۱۹. (مؤلف)
۱۱۷. ۱۸۷۷-۱۹۷۱ (William David Ross)، فیلسوف اخلاق و ارسطو پژوه مشهور انگلیسی، که مبدع نظریه «وظایف و الزامهای اخلاقی فی بادی النظر» است. پاره ای از آثار وی عبارتند از: امر درست و امر خوب (۱۹۳۰)، مبانی اخلاق (۱۹۳۹)، ارسطو (۱۹۲۳) و نظریه اخلاقی کانت (۱۹۵۴).
۱۱۸. جستارهایی در باره قوای فعال ذهن آدمی، تامس رید، با مقدمه با روح برودی، کیمبریج، ماساچوستس و لندن، انگلستان: انتشارات ام. ای. تی، ص ۴۸۱. (مؤلف)
۱۱۹. همان، ص ۲۴۸. (مؤلف)
120. Mores.
121. Etiquette.
122. social practices.
123. objective morality.
124. pro- slavery.
۱۲۵. ۱۷۵۹-۱۸۳۳ (William Wilderforce)، سیاستمدار بشردوست انگلیسی و رهبر نهضت الغای تجارت برده در انگلستان در اوایل قرن نوزدهم.
۱۲۶. مبانی اخلاق، دلیو. دی. راس، آکسفورد: انتشارات دانشگاه آکسفورد، ص ۲۵. (مؤلف)
127. moral norms.
128. moral heretics.
129. moral reformers.
130. moral reasons.
۱۳۱. اخلاق: جعل درست و نادرست، جی. ال. مکی، هارموندزور، انگلستان: انتشارات پنگوئن، صص ۳۶ و ۳۷. (مؤلف)
132. formative experiences.
133. established views.
۱۳۴. بنگرید به: مایکل دی پال، توازن و بهبود: فراسوی روش های انسجام گروانه درباره پژوهش اخلاقی (لندن: راتلج، ۱۹۹۳). (مؤلف)
135. intuitive beliefs.
136. clear- cut objective moral imperatives.
137. moral issues.
138. moral attitudes.
139. moral divergence.
140. intellectual faculties.
۱۴۱. جستارهایی در باره قوای فعال ذهن آدمی، تامس رید، با مقدمه با روح برودی، کیمبریج، ماساچوستس و لندن، انگلستان: انتشارات ام. ای. تی، ص ۲۴۷. (مؤلف)
142. reflective capabilities.
143. view from nowhere.
۱۴۴. بنگرید به: نگرستن از ناگجابه هر کجا! تامس نیگل، آکسفورد: انتشارات دانشگاه آکسفورد. (مؤلف)
145. cognitive faculties.
۱۴۶. من تمایل دارم که از تامس مگنل و یک داور ناشناس از بابت اظهار نظرهای بسیار مفیدشان درباره متن اولیه این مقاله سپاسگزاری کنم. (مؤلف)
85. sense perception.
86. Argumentation.
87. Justification.
88. basic intuition.
۸۹. Harold Arthur Prichard (۱۸۷۱-۱۹۴۷)، فیلسوف مشهور انگلیسی و پایه گذار مکتب شهودگروی در دانشگاه آکسفورد. پاره ای از منشورات وی عبارتند از: نظریه کانت درباره معرفت (۱۹۰۹)، الزام اخلاقی (۱۹۴۹) و معرفت و ادراک (۱۹۵۰).
۹۰. «آیا فلسفه اخلاقی مبتنی بر یک خطاست؟»، ایچ. ای. پریچارد، فصلنامه ماینده، شماره ۲۱ (۱۹۱۲). (مؤلف)
91. non- question begging.
92. immoral implications.
93. Slavery.
94. basic moral principle.
95. deductive argument.
۹۶. بنگرید به: مبانی اخلاق، جی. ئی. مور، نیویورک: کتابهای پرومته (پرامفوس بوکس)، ص ۱۴۳. همچنین بنگرید به: دلیو. دی. راس، امر درست و امر خوب، ویراسته فیلیپ سترائن- لیک (آکسفورد: انتشارات دانشگاه آکسفورد، ۲۰۰۲)، ص ۱۲؛ و نیز بنگرید به: روش های اخلاق، هنری سیجویک، لندن، نیویورک: مکمیلان ص ۳۲. جستارهایی در باره قوای فعال ذهن آدمی، تامس رید، با مقدمه با روح برودی، کیمبریج، ماساچوستس و لندن، انگلستان: انتشارات ام. ای. تی، ص ۲۲۹. (مؤلف)
97. Analogies.
98. minimal normative standard.
99. moral disagreement.
100. moral intuition.
101. fatal consequences.
102. practical implication.
۱۰۳. John Leslie Mackie (۱۹۸۱-۱۹۱۷)، فیلسوف استرالیایی تبار انگلیسی، که عمدتاً درباره مابعدالطبیعه، تاریخ فلسفه، فلسفه اخلاق و فلسفه دین قلم می‌زد. پاره ای از نگاشته های وی عبارتند از: سیمان عالم: پژوهشی درباره علّیت (۱۹۷۴)، مسائلی درباره [جان] لاک (۱۹۷۶) اخلاق: جعل درست و نادرست (۱۹۷۷) و معجزه خداباوری (۱۹۸۲).
104. the divergence of moral beliefs.
105. the problematic implications.
۱۰۶. اخلاق: جعل درست و نادرست، جی. ال. مکی، هارموندزور، انگلستان: انتشارات پنگوئن، ص ۳۷. (مؤلف)
107. cultural relativism.
108. fallible beliefs.
۱۰۹. اخلاق: جعل درست و نادرست، جی. ال. مکی، هارموندزور، انگلستان: انتشارات پنگوئن، ص ۳۶. (مؤلف)
110. moral convictions.
111. error- theory.
112. moral judgments.
113. truth- values.
114. moral reality.
115. lake of understanding.