

مختصات فلسفه‌ی تحلیلی

مروری بر جریان‌های اصلی فلسفه‌ی تحلیلی معاصر

سید مرتضیٰ حسینی

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

به هیچ صفتی نیاز ندارند، بلکه به نظر می‌آید که این اسامی به مرجعشان الصاق می‌شوند. به این ترتیب، از نظر میل یک نام خاص چیزی نیست جز یک علامت فاقد معنا که متضمن هیچ اطلاعی نیست. نام‌های خاص در زبان فقط دلالت دارند، یعنی به چیزی اشاره می‌کنند، اما همان‌طور که گفته شد دلالت ضمنی ندارند. نظریه‌ی میل درباره‌ی نام‌های خاص با دو اشکال کلی رو به روست: ۱- نام‌های خاصی در زبان وجود دارند که به هیچ چیز اشاره نمی‌کنند، یعنی دلالت ندارند. سیمیرغ یا تک‌شاخ از این دسته‌اند (زیرا در جهان واقع مرجعی ندارند). مطابق نظر میل، از آن‌جا که همه‌ی نقشی که یک نام خاص در زبان ایفا می‌کند، از طریق دلالت است و نیز این نام‌های خاص دلالت ندارند، پس این نام‌ها نباید هیچ نقشی در زبان ایفا کنند. این نتیجه از نظر شهودی عجیب است، زیرا ما شهودا حس می‌کنیم که این نام‌ها در زبان کاری انجام می‌دهند و با گفتن آن‌ها نوعی معنا را منتقل می‌کنیم.

۲- از سوی دیگر نام‌هایی در زبان وجود دارند که به یک چیز ارجاع می‌دهند یا دلالت یکسان دارند. ستاره‌ی بامدادی و ستاره‌ی شامگاهی از این دسته‌اند. اکنون مطابق نظر میل از آن‌جا که همه‌ی نقشی که نام‌های خاص در زبان ایفا می‌کنند از طریق دلالت آن‌هاست و این دو نام دلالت یکسان دارند، پس باید با هم این همان باشند و به کار بردن یکی به جای دیگری امری کاملا روشن و پیش پا افتاده باشد. در حالی که می‌دانیم چنین نیست، زیرا کشف تساوی این دو یک کشف اخترشناسی مهم و آموزنده بوده است.

گوتلب فرگه

از نظر فرگه نام‌ها دارای دو کیفیت کاملا مستقل هستند که آن‌ها را به ترتیب مفهوم و مصداق می‌نامد. به نظر می‌آید عاملی که باعث شد فرگه این تقسیم‌بندی را در مورد نام‌های خاص اعمال کند درگیری ذهنی او با مسئله‌ی «این‌همانی» بود. مسئله از این قرار است: به نظر فرگه $a=a$ و $b=a$ از نظر «ارزش‌شناختی» با یکدیگر متفاوت‌اند. گزاره‌هایی از نوع $a=a$ به طور پیشینی قابل دانستن‌اند، درحالی که گزاره‌هایی از نوع $b=a$ معمولا کشف‌های ارزشمندی در دانش ما به شمار می‌آیند و به شکل پیشینی قابل دانستن نیستند. این تمایز که سمون آن را «معنای فرگه» نامیده است، محتاج تبیین است. اگر این گزاره $b=a$ صادق باشد، a و b از نظر مصداق مانند یکدیگرند، یعنی مصداق a با مصداق b یکی است. بنابراین طبیعی است تصور کنیم نقشی که یک نام در زبان ایفا می‌کند چیزی بیش از مصداق آن نیست. فرگه این چیز دیگر را «مفهوم» نامید و مفهوم یک نام را به صورت طریقه‌ی معرفی آن نام تعریف کرد.

معرفی تمایز میان مفهوم و مصداق این امکان را فراهم می‌کند که تمایز نام‌های هم‌مصداق را توضیح دهیم. این تمایز را می‌توان از طریق تمایز در مفهوم آن‌ها توضیح داد. مفهوم یک نام را می‌توان در تعریفی دیگر «راه‌های اندیشیدن به آن نام» در نظر گرفت. به این ترتیب هرچند ستاره‌ی بامدادی و ستاره‌ی شامگاهی هم‌مصداق‌اند، اما راه‌های اندیشیدن به آن‌ها می‌تواند متفاوت از یکدیگر باشد. مثلا یک راه اندیشیدن به ستاره‌ی بامدادی این است که آن‌را آخرین ستاره‌ی در نظر بگیریم که پیش از طلوع آفتاب در آسمان دیده می‌شود و با طلوع خورشید دیگر به چشم نمی‌آید. از سوی دیگر، ستاره‌ی شامگاهی را می‌توان اولین ستاره‌ی در نظر گرفت که عصر هنگام پس از غروب خورشید در آسمان ظاهر می‌شود. به این

اگر نیم‌نگاهی به محافل و مباحث علمی و فلسفی و نیز کتب و مقالات منتشر شده در کشورمان، به ویژه در دهه‌های اخیر داشته باشیم، به وضوح درمی‌یابیم که فلسفه‌ی تحلیلی در بسیاری از این محافل و کتب و حوزه‌ها ورشته‌ها ریشه دوانیده است. لابد واژه‌های فلسفه‌ی زبان، فلسفه‌ی اخلاق و فلسفه‌ی ذهن را زیاد شنیده‌اید. اما اینکه هر یک از این‌ها چه هستند و چگونه و چرا به وجود آمده‌اند و چه جریان‌های مختلفی ذیل هر یک مطرح هستند، چیزی است که در این نوشتار قرار است به آن بپردازیم. این مقاله بر آن است تا با نثری روان و ساده، چارچوبی از کلیت آن چه که ذیل فلسفه‌ی تحلیلی قرار می‌گیرد ترسیم نماید. طبیعتا از آن‌جا که این بررسی بسیار فشرده است، تنها گزیده‌ای از مسایل محوری هر موضوع را در بر می‌گیرد.

۱. فلسفه‌ی زبان

فلسفه‌ی زبان آن حوزه‌ای از اندیشه‌ی فلسفی بود که به برآمدن شیوه‌ی خاص فلسفه‌ی تحلیلی امکان داد. نخستین کوشش‌های فیلسوفان تحلیلی عمدتا در زمینه‌ی فلسفه‌ی زبان - یعنی تحلیل فلسفی عبارت‌های زبانی - صورت گرفت. به نظر می‌آید مناسب‌ترین شیوه‌ی توضیح سیر تطور فلسفه‌ی زبان در سنت تحلیلی، اشاره به کار فیلسوفانی باشد که در ساختن فلسفه‌ی زبان نقش داشته‌اند.

جان استوارت میل

میل به عنوان یک تجربه‌گرای تمام عیار قصد داشت پروژه‌ای را گسترش دهد که به او امکان می‌داد «معنا» را از طریق امور تجربی توضیح دهد. از نظر میل معنای واژگان منفرد زبان، اشیائی‌اند که آن واژگان به آن‌ها ارجاع می‌دهند. مثلا معنای جمله‌ی «گلدان روی میز است» را باید با استفاده از مرجع هر یک از واژگانی که در این جمله به کار رفته‌اند، تحلیل کنیم. میل نام‌ها را به دو دسته تقسیم می‌کند: ۱- اسامی دارای دلالت ضمنی ۲- اسامی دارای دلالت غیرضمنی. یک نام با دلالت ضمنی نامی است که به چیزی اشاره کند و در ضمن، مستلزم صفتی باشد. مثلا «سفید» یک نام با دلالت ضمنی است؛ زیرا مثلا به یک کاغذ، به دلیل «سفیدی» یا «سفید بودن» آن اشاره می‌کند. در مقابل، نام‌های با دلالت غیرضمنی نام‌هایی‌اند که به افراد یا اشیاء اشاره می‌کنند، اما در این اشاره مستلزم هیچ صفت خاصی برای آن افراد یا اشیاء نیستند. نام‌های خاص در این دسته جای می‌گیرند. نام‌های خاص برای ارجاع دادن به مرجع خود

ترتیب هر چند ستاره‌ی بامدادی و ستاره‌ی شامگاهی به یک جسم سماوی ارجاع می‌دهند، از نظر مفهوم با یکدیگر متفاوت‌اند. اکنون می‌توان اهمیت کشف «ستاره‌ی بامدادی = ستاره‌ی شامگاهی» را از طریق کشف ارتباط میان مفهوم‌های آن‌ها توضیح داد.

راه‌حل فرگه برای تبیین آموزنده بودن کشف این همانی نام‌های هم‌مصدق چنین است. به نظر می‌آید فرگه با مطرح کردن «مفهوم» برای نام‌های خاص، با مشکل دیگری روبه‌رو می‌شود که ظاهراً خود از آن آگاه بوده است. این مشکل از این قرار است: نمی‌توان گفت فهمیدن نام یک چیز، راه اندیشیدن مشترک و عمومی به آن چیز را در اختیار ما می‌گذارد. به عبارت دیگر، اگر مفهوم یک نام را طریقه‌ی معرفتی مرجع آن در نظر بگیریم، همه‌ی کاربران زبان که آن نام را به کار می‌برند الزاماً واجد مفهوم مشترکی از آن نام نیستند، زیرا ممکن است طریقه‌ی معرفتی از فردی به فرد دیگر تفاوت کند. از آن‌جا که هر شیئی را که در نظر بگیریم، بی‌شمار راه متفاوت اندیشیدن به آن شیء می‌تواند وجود داشته باشد، یا باید بگوییم یک نام خاص بی‌شمار مفهوم متفاوت بالفعل یا بالقوه دارد یا اینکه اصلی معرفتی کنیم که بتواند یک مفهوم را از میان همه‌ی نامزدها انتخاب و به آن نام ضمیمه کند. ظاهراً فرگه در مقاله‌ی «اندیشه» راه اول را انتخاب می‌کند. انتخاب این راه‌حل، فرگه را با مشکل دیگری روبه‌رو می‌کند و آن ناسازگاری مفهوم‌های بی‌شمار برای یک نام با عینیت معناست. یکی از راه‌هایی که کسانی مانند مک‌داول برای دفاع از «مفهوم» فرگه و در عین حال پرهیز از چنین مشکلاتی انتخاب کرده‌اند، فرگه‌گرایی حداقلی است. فرگه‌گرایی حداقلی تفاوت «مفهوم»ها را به رسمیت می‌شناسد، اما از «طریقه‌ی معرفتی» هیچ چیزی نمی‌گوید. به عبارت دیگر «مفهوم»ها را به عنوان هسته‌ی مفهومی در نظر نمی‌گیرد.

آخرین مشکلی که در این‌جا درباره‌ی «مفهوم» فرگه‌ای مطرح می‌کنیم، مشکل «مفهوم بدون مصداق» است. اگر «مفهوم» یک نام را آن‌چنان که خود فرگه معرفی کرده است، شیوه‌ای بنامیم که می‌توان به مصداق آن نام اندیشید، به نظر می‌آید اگر مصداق وجود نداشته باشد، مفهوم نیز وجود نخواهد داشت. بنابراین به نظر می‌آید با توجه به اصول فرگه، مفهوم بدون مصداق نباید وجود داشته باشد، در حالی که چنین نیست. مثال «کنندترین ستری واگرا» را در نظر بگیرید. این عبارت به هر حال مفهومی دارد، در حالی که می‌دانیم فاقد مصداق است. زیرا هر ستری واگرایی را که در نظر بگیریم، می‌توان سری واگرایی دیگری را در نظر گرفت که از آن کندتر باشد. بنابراین وجود «مفهوم‌های بدون مصداق» نیز مسئله‌ی دیگری است که در صورت پذیرش مفهوم فرگه‌ای، باید آن را تبیین کنیم.

برتراند راسل

نظر راسل درباره‌ی نام‌های خاص صریح‌تر از فرگه بود. راسل می‌پنداشت که نام‌های خاص منطقی عبارات منفردی‌اند که ضرورتاً مصداق دارند و برای فهمیدن معنای یک نام، باید با مصداق آن آشنایی داشت؛ برای مثال اگر بخواهیم معنای یک گزازه را که در آن نام یک شیء آمده بفهمیم، باید از پیش با مصداق آن نام (یعنی آن شیء) آشنا باشیم. در عین حال راسل به خوبی آگاه بود که نام‌هایی که ما آن‌ها را عموماً در زبان نام‌های خاص می‌دانیم، این‌گونه نیستند که ضرورتاً مصداقی داشته باشند و هرکس معنای آن نام را فهمیده باشد، با مصداق آن آشنایی داشته باشد. به همین

دلیل، راسل نام‌های خاصی را که در زبان متعارف با آن‌ها سروکار داریم، نام‌های خاص متعارف نامید. به نظر راسل هر نام خاص متعارف فشرده‌ی یک وصف خاص است. اگر نام‌های خاص متعارف فشرده‌ی وصف‌های خاص باشند، از نام‌های خاص منطقی متمایز خواهند شد، زیرا معناداری وصف‌های خاص مدیون مرجع آن‌ها نیست و نیز برای اینکه معنای یک وصف خاص را دریابیم، ناگزیر نیستیم که با مصداق آن آشنا باشیم. مشکلی که راسل با مطرح کردن وصف‌های خاص به عنوان معنای نام‌های خاص با آن مواجه می‌شود، به یکی از مشکلات فرگه در به‌کارگیری مفهوم شباهت دارد. اگر هر نام خاص فشرده‌ی یک وصف خاص باشد، آن‌گاه باید گفت همه‌ی کسانی که یک نام خاص را در زبان به کار می‌برند، باید یک وصف خاص را با آن مرتبط بدانند. مثلاً یک وصف خاص مناسب برای نام خاص «اینشتین» عبارت است از «واضع نظریه‌ی نسبیت خاص». واضح است که همه‌ی کسانی که نام «اینشتین» را در زبان به کار می‌برند، این وصف خاص یکتا را در ذهن ندارند. مثلاً هم‌کلامی‌های اینشتین در مدرسه نام او را به درستی به کار می‌برند و در عین حال غیرممکن بود که وصف خاص «واضع نظریه‌ی نسبیت خاص» را در ذهن داشته باشند.

راسل برای حل این مشکل اضافه می‌کند که معنای یک نام خاص همواره با یک وصف خاص پیوسته نیست، بلکه وصف خاصی که نام خاص را باید فشرده‌ی آن در نظر گرفت، برای دو کاربر زبان در لحظه‌ی یک برای یک کاربر زبان در زمان‌های متفاوت، ممکن است متفاوت باشد. تفاوت در این وصف‌های خاص می‌تواند توضیح دهد که چگونه مردم قادرند به یک نام با مصداق یکسان، رویکردهای متفاوتی داشته باشند. به این ترتیب، راسل این مشکل را حل می‌کند. برای مثال فرض کنید جان و جک مشغول صحبت کردن با یکدیگر باشند. جان می‌گوید «اینشتین بزرگ‌ترین فیزیک‌دان قرن بیستم است». جک حرف جان را می‌شنود و معنای آن را می‌فهمد. حال فرض کنید وصف خاصی که جان در ذهن خود با نام «اینشتین» مرتبط می‌داند عبارت است از «واضع نظریه‌ی نسبیت خاص». در این‌جا نظریه‌ی راسل حکم نمی‌کند که اگر ارتباط کلامی میان جان و جک درست محقق شده است، حتماً جک نیز همان وصف خاص مورد نظر جان را در ذهن خود داشته است. کاملاً محتمل است که جک وصف خاص دیگری را به نام خاص «اینشتین» نسبت دهد. نظریه‌ی راسل صرفاً مستلزم آن است که هر وصفی که جک در ذهن دارد، صرفاً باید درباره‌ی همان مصداقی صادق باشد که وصف خاص «واضع نظریه‌ی نسبیت خاص» درباره‌ی آن صادق است. به نظر راسل همین مقدار برای تحقق ارتباط کلامی میان جک و جان کافی است.

اهمیت نظریه‌ی راسل درباره‌ی نام‌های خاص، در این است که مکانیسم ارجاع مشخصی را برای این نام‌ها پیشنهاد می‌کند. مطابق این مکانیسم، نام‌های خاص از طریق وصف‌های خاص ارجاع می‌دهند و اگر کسی هنگام به کار بردن یک نام خاص، هیچ وصف خاصی را به آن نسبت ندهد، با گفتن آن نام خاص به هیچ چیز ارجاع نداده است. همه‌ی نظریه‌هایی را که به چنین مکانیسمی برای ارجاع نام‌های خاص قائل‌اند، «نظریه‌های وصفی ارجاع» می‌نامند. نظریه‌های وصفی در مقابل دسته‌ی دیگر از نظریه‌ها قرار می‌گیرند که «نظریه‌های علی ارجاع» نامیده می‌شوند. نظریه‌ی علی هر چند از طریق کارهای کریپکی مشهور شده است، ریشه در آثار میل دارد.

دو نگاه

اندیشه‌ی ویتگنشتاین در دو دوره‌ی فعالیت فلسفی او، تفاوت‌های عمیقی با یکدیگر دارند. ویتگنشتاین دوره‌ی دوم دیگر به دنبال نظامی منطقی برای تحلیل زبان نیست. به نظر او زبان مجموعه‌ای است بسیار گسترده و ناپایدار از «بازی‌های زبانی»

می‌نامند. فیلسوفانی مانند رایت، بوگوسیان و دامت کوشیده‌اند با تفسیر خاص خویش از ویتگنشتاین به این معنا پاسخ دهند.

تمایز تحلیلی/ ترکیبی و انتقادات کواین

تمایز میان جمله‌های تحلیلی و جمله‌های ترکیبی یکی از مهم‌ترین تمایزهایی بود که پوزیتیویست‌های منطقی دهه‌های ۳۰ و ۴۰ میلادی در نوشته‌های خود به کار می‌بردند. به عنوان مثال کارنپ تمایز میان چارچوب‌های منطقی و چارچوب‌های واقعی را بر تمایز میان جمله‌های تحلیلی و ترکیبی استوار می‌کرد. در ۱۹۵۱، فیلسوف آمریکایی ویلارد ون کواین در مقاله‌ای با عنوان «دو جزم تجربه‌گرایی» - که شهرتی افسانه‌ای یافت - به تمایز میان جمله‌های تحلیلی و ترکیبی حمله کرد. کواین در این مقاله نشان داد که هیچ تبیین قابل‌پذیرشی از مفهوم «تحلیلیت» وجود ندارد. از آن پس، تمایز میان قضایای تحلیلی و ترکیبی که از کانت به این سو فرض کاملاً روشنی به شمار می‌آمد، مورد تردید قرار گرفت، هر چند برخی از فیلسوفان متأخر دوباره تمایز تحلیلی/ ترکیبی را به کار گرفته‌اند. برای نمونه، کریپکی در «نام‌گذاری و ضرورت» نمونه‌هایی از قضایای ترکیبی پیشینی را ارائه داد.

کریپکی

کریپکی نظریه‌ی علی خود را اولین بار در سه سخنرانی پیوسته مطرح کرد که بعدها به شکل مستقل و تحت عنوان «نام‌گذاری و ضرورت» منتشر شدند. در این‌جا به شرح بسیار مختصری از نظریه‌ی کریپکی بسنده می‌کنیم. بسیاری از فیلسوفان، نظریه‌ی جان استوارت میل را منشأ نظریه‌ی کریپکی می‌دانند. کریپکی برخلاف راسل و فرگه، نام‌های خاص را خلاصه شده‌ی وصف‌های خاص نمی‌داند. به نظر او نام‌های خاص مستقیماً به مرجع خود الصاق می‌شوند و این کار را مستقل از هر وصف خاص انجام می‌دهند. به همین دلیل، نظریه‌ی کریپکی را معمولاً نظریه‌ی ارجاع مستقیم می‌نامند. کریپکی نام‌های خاص را دال محض می‌داند و معتقد است نام‌های خاص همیشه و در همه‌ی جهان‌های ممکن به مرجع خود دلالت می‌کنند و مرجع آن‌ها در همه‌ی جهان‌های ممکن یک شیء است. در این نظریه، فرایند نام‌گذاری هر شیء با رویدادی به نام «نام‌گذاری اولیه» آغاز می‌شود و این «نام‌گذاری اولیه» علت کاربردهای بعدی نام محسوب می‌شود. این کاربردها خود علت کاربردهای پسین‌تر آن نام خواهند بود. به این ترتیب زنجیره‌ی علی از «نام‌گذاری اولیه» به آخرین کاربرد نام وجود دارد که در آن هر حلقه‌ی قبلی علت حلقه‌ی بعدی به شمار می‌آید. قسمت اعظم نام‌گذاری و ضرورت صرف توضیح و رد نظریه‌های وصفی ارجاع شده و کریپکی کوشیده با مثال‌هایی ناتوانی و غیرشهودی بودن این نظریه‌ها را نشان دهد. کریپکی پس از رد نظریه‌ی وصفی منسوب به راسل، نظریه‌ی تجمعی نام‌های خاص را که سرل در مقاله‌ی «نام‌های خاص» مطرح کرده بود، نیز رد می‌کند.

۲. معرفت‌شناسی

معرفت‌شناسی شاخه‌ای از فلسفه است که معرفت (شناخت) را بررسی می‌کند. معرفت داشتن یا شناختن در زبان روزمره به معانی گوناگونی به کار می‌روند، اما صرفاً نوع خاصی از کاربرد معرفت در زبان متعارف مورد توجه معرفت‌شناسان است. معرفت‌شناسان

رساله‌ی منطقی - فلسفی

از نظر ویتگنشتاین متقدم، گزاره‌های زبان امور واقع را در جهان تصویر می‌کنند. منظور ویتگنشتاین این بود که ساختار گزاره‌های معنادار شبیه است به ساختار وضعیت امور در جهان. گزاره‌هایی که بیان‌گر صدق‌های منطقی‌اند به واسطه‌ی ساختار درونی خود، صادق‌اند. گزاره‌های معنادار گزاره‌هایی‌اند که ساختار درونی‌شان شبیه به ساختار وضعیت‌های امور در جهان واقع است، در غیر این صورت گزاره بی‌معناست. در این طرح، معنای برخی الفاظ زبانی، صرفاً قابل نشان دادن‌اند و نه قابل بیان کردن. الفاظ معادل با ثوابت منطقی در زبان روزمره - و، یا، ... - از این دسته‌اند. نکته‌ی مهمی که باید به آن توجه کرد، این است که از نظر ویتگنشتاین چیزی اطلاع‌بخش‌تر از ساختار گزاره‌ها وجود ندارد که بتوان از طریق آن چیزی درباره‌ی گزاره‌ها دانست. ساختار گزاره‌ها معنای آن‌ها را نشان می‌دهد و چیز بیشتری درباره‌ی معنای گزاره‌ها نمی‌توان گفت.

ویتگنشتاین متأخر

به نظر بسیاری از فیلسوفان معاصر، اندیشه‌ی ویتگنشتاین در دو دوره‌ی فعالیت فلسفی او، تفاوت‌های عمیقی با یکدیگر دارند. ویتگنشتاین دوره‌ی دوم دیگر به دنبال نظامی منطقی برای تحلیل زبان نیست. به نظر او زبان مجموعه‌ای است بسیار گسترده و ناپایدار از «بازی‌های زبانی». بازی زبانی عبارت است از یک کنش اجتماعی هدف‌محور که واژگان زبانی را همچون ابزارهایی برای انجام امور خود به خدمت می‌گیرد. بازنمایی، دلالت کردن و تصویر کردن، برخی هدف‌هایی‌اند که در یک بازی زبانی دنبال می‌شوند. «پژوهش‌های فلسفی» ویتگنشتاین را که مهم‌ترین نوشته‌ی دوره‌ی دوم فعالیت فلسفی اوست، می‌توان بسط نگرش پراگماتیک در تحلیل زبان به شمار آورد. مطابق نگرش پراگماتیک، دریافتن یا فراچنگ آوردن معنای یک واژه، فرایندی است که در توانایی به کار بردن آن واژه در یک بازی زبانی و توسط یک کاربر زبانی نمایان می‌شود. یکی دیگر از نکات مطرح شده در پژوهش‌های فلسفی که شاید بیشترین تأثیر را در کار فیلسوفان زبان پس از ویتگنشتاین به جای گذاشت، مسئله‌ی پیروی از قاعده است. ویتگنشتاین در کتاب اخیر می‌پرسد که جواب ۶۸+۵۷ چه عددی است. به نظر می‌رسد یافتن پاسخ درست این پرسش به دانستن قاعده‌ی جمع اعداد طبیعی بستگی دارد. یعنی اگر کسی «قاعده»ی جمع را بداند، به این پرسش پاسخ خواهد داد. حال ویتگنشتاین می‌پرسد کدام قاعده پاسخ این پرسش را به دست می‌دهد. فرض کنید کسی که مخاطب این پرسش است، تاکنون اعدادی به بزرگی ۶۸ و ۵۷ را باهم جمع نکرده باشد. در این صورت او از کجا خواهد دانست که قاعده‌ی جمع ۶۸ و ۵۷ همان قاعده‌ای است که او قبلاً درباره‌ی اعداد کوچک‌تر به کار می‌برده است. شاید قاعده‌ی جمع، چنین قاعده‌ای باشد:

اگر در غیر این صورت قاعده‌ای را که با علامت مشخص می‌شود، شمع بنامیم. ویتگنشتاین می‌پرسد از کجا می‌دانید که قاعده‌ای که باید برای یافتن پاسخ ۶۸+۵۷ به کار ببرید، جمع است نه شمع. به این ترتیب به نظر می‌رسد برای کاربرد یک قاعده به قاعده‌ی دیگری نیازمندیم. کریپکی در کتاب «دیدگاه ویتگنشتاین درباره‌ی قواعد و زبان خصوصی» استدلال ویتگنشتاین را به استدلالی شکاکانه علیه معنا گسترش می‌دهد و نتیجه می‌گیرد که معنا را نمی‌توان متعین کرد. در فلسفه‌ی زبان تحلیلی، این نتیجه را تناقض‌نمای شکاکانه

دو نگاه

در ۱۹۶۳ ادموند گتیه مقاله‌ای سه‌صفحه‌ای را منتشر کرد و با مطرح کردن دو مثال نقض نشان داد که باور صادق موجه نیز نمی‌تواند همواره معرفت به شمار آید

توجیه باور q به باوری می‌رسیم که توجیهش را از p گرفته است؛ یا باید بگوییم که سلسله‌ی توجیه نامتناهی است یعنی توجیه باور q به توجیه باورهای دیگری مبتنی است و این سلسله تا بی‌نهایت ادامه دارد؛ یا باید گفت که سلسله‌ی توجیه به باورهای غیر موجه ختم می‌شود؛ و یا باید گفت که سلسله‌ی توجیه به باورهایی ختم می‌شود که موجه‌اند، اما توجیه‌شان را از باور دیگری نگرفته‌اند. این باورها را باورهای موجه «پایه» می‌نامیم. مبنای سه احتمال اول را رد می‌کند و گزینه‌ی چهارم را می‌پذیرد. بنابراین دو مسئله‌ی اساسی برای مبنایان مطرح است: اول اینکه ملاک پایه بودن یک باور چیست و دوم اینکه چگونه یک باور موجه باور دیگری را موجه می‌کند (مسئله‌ی انتقال توجیه از یک باور به باور دیگر).

مبنایان کلاسیک معتقدند که باور پایه باوری است که خطاناپذیر باشد، یعنی توان در صدق آن تردید کرد (به عبارت دیگر، صرف باور به گزاره‌ی p منطقی مستلزم صدق p باشد) و نیز باور پایه در صورتی باور دیگری را موجه می‌کند که منطقی مستلزم آن باشد. بنابراین، از دیدگاه مبنایان کلاسیک یک باور موجه است اگر و تنها اگر باور پایه باشد یا منطقی از یک باور پایه (چه مستقیم و چه غیرمستقیم) قابل استنتاج باشد. دو اشکال اساسی متوجه مبنایان کلاسیک است: نخست اینکه مطابق تعریف مبنایان کلاسیک از باور پایه، باورهای بسیار کمی باور پایه به شمار می‌آیند و دوم اینکه اگر رابطه‌ی میان باور پایه و باوری که خواستار توجیه است، رابطه‌ی استنتاج منطقی باشد، آن‌گاه باورهای پایه قادرند باورهای بسیار کمی را موجه کنند و به این ترتیب، مبنایان کلاسیک قادر نخواهند بود بسیاری از باورهایی را توجیه کنند که هر نظریه‌ی توجیهی خواستار توجیه آن‌هاست. مبنایان معتدل می‌گویند این اشکالات را برطرف کند. مبنایان معتدل معتقدند باور پایه باوری است که به شکل غیر استنتاجی و به شیوه‌ای که معمولاً به دست‌دهنده‌ی باورهای صادق است به دست آید و لازم نیست که خطاناپذیر باشد. بنابراین باورهای حاصل از ادراک حسی در نظر مبنایان معتدل باورهای پایه‌اند. به علاوه، مبنایان معتدل رابطه‌ی میان باور پایه و باور خواستار توجیه را به استنتاج منطقی محدود نمی‌کنند بلکه استقرا و استنتاج به مقتضای بهترین تبیین را هم از شیوه‌هایی می‌دانند که توجیه را از باور پایه به باورهای دیگر منتقل می‌کند.

انسجام‌گرایی

ایده‌ی اصلی انسجام‌گرایی این است که توجیه، صفتی نیست که بتوان به یک باور منفرد اطلاق کرد، بلکه توجیه صفت دستگاه باور است. یعنی یک باور موجه است، اگر عضو دستگاه منسجمی از باورها باشد. در این دیدگاه، همه باورهای یک دستگاه منسجم از نظر موجه بودن در یک مرتبه‌اند. بیشتر انسجام‌گرایان، انسجام را به شکل سازگاری منطقی محتوای باورها می‌فهمند. در این دیدگاه یک دستگاه منسجم است، اگر و تنها اگر هیچ دو باور منطقی ناسازگاری عضو آن نباشد. این حداقل ویژگی دستگاه منسجم است، اما انسجام‌گرایان معتقدند که یک دستگاه منسجم دارای ویژگی‌های دیگری هم هست، مانند اینکه یک یا چند باور دستگاه تبیین‌کننده‌ی باورهای دیگر باشند یا اینکه یک یا چند باور دستگاه احتمال صدق بخشی دیگر از باورها را افزایش دهند. از سوی دیگر، انسجام‌گرایی با انتقاداتی هم رو به روست، از جمله اینکه شهوداً می‌پذیریم که باورهای مختلف ما ممکن است به یک اندازه موجه نباشند، یعنی

تنها معرفت گزاره‌ای را مورد توجه قرار می‌دهند. معرفت گزاره‌ای نوعی از معرفت است که متعلقش یک گزاره باشد. مثلاً گزاره‌ی «در کره‌ی ماه آب وجود دارد» را در نظر بگیرید. جمله‌ی «من می‌دانم که در کره‌ی ماه آب وجود دارد» متضمن معرفتی گزاره‌ای است، درحالی‌که جمله‌ی «من می‌دانم که چگونه زبات می‌سازند» چنین نیست. به این ترتیب این نوع خاص از معرفت از سایر انواع آن متمایز می‌شود. از افلاطون به بعد فیلسوفان معرفت را متشکل از سه جزء مستقل می‌دانسته‌اند. این سه جزء عبارت‌اند از باور، صدق و توجیه. واضح است که باوری که صادق نباشد، نمی‌تواند معرفت به شمار آید. از سوی دیگر هر باور صادقی هم معرفت نیست، زیرا ممکن است من باور داشته باشم که در کره‌ی ماه آب هست و این باور در واقع هم صادق باشد، اما من این باور را از طریق فال‌گیری یا انداختن یک سکه کسب کرده باشم (مثلاً قرار بگذارم که اگر سکه شیر آمد، باور کنم که در ماه آب هست و اگر خط آمد، نقیض آن را باور کنم). در این مورد من در داشتن این باور صادق موجه نیستم، بنابراین نمی‌توانم گفت که من معرفت دارم که در ماه آب هست. این تصور سنتی سه‌جزئی از معرفت تا نیمه‌ی دوم قرن بیستم مورد قبول فیلسوفان بود. در ۱۹۶۳ ادmond گتیه مقاله‌ای سه‌صفحه‌ای را منتشر کرد و با مطرح کردن دو مثال نقض نشان داد که باور صادق موجه نیز نمی‌تواند همواره معرفت به شمار آید. در این جا یکی از دو مثال گتیه را شرح می‌دهیم. فرض کنید اسمیت و جونز هر دو متقاضی گرفتن شغلی واحدند. کارفرمایی که قرار است یکی از آن‌ها را برای این شغل معرفی کند، به اسمیت گفته که شغل را به جونز خواهد داد. بنابراین، اسمیت باور دارد که جونز شغل را می‌گیرد. اتفاقاً چند دقیقه قبل اسمیت سکه‌های درون جیب جونز را شمرده و می‌داند که ده سکه در جیب جونز هست. بنابراین اسمیت باور می‌کند که کسی که ده سکه در جیب دارد، شغل را می‌گیرد. این باور اسمیت را p بنامیم. واضح است که اسمیت در باور به p موجه است. فرض کنید در آخرین لحظه تصمیم کارفرما تغییر کند و شغل را به اسمیت بدهد. به علاوه فرض کنید که در جیب اسمیت هم ده سکه باشد، بدون آنکه خودش خبر داشته باشد. در این حالت هر سه شرط باور، صدق و توجیه درباره‌ی گزاره‌ی p از سوی اسمیت وجود دارد و بنابراین طبق تحلیل استاندارد معرفت، باید گفت که اسمیت معرفت دارد (می‌داند) که p . در حالی که شهوداً نمی‌پذیریم که اسمیت p را می‌داند. پس از این مثال توجه فیلسوفان به نظریه‌های توجیه جلب شد تا با انتخاب یک نظریه‌ی مناسب برای توجیه مشکل گتیه را حل کنند. در واقع، با توجه به ارتباط عمیق میان معرفت و توجیه، باید به این پرسش پاسخ دهیم که چه چیز باور را موجه می‌کند یا باور به واسطه‌ی چه چیزی موجه می‌شود؟ دو نظریه‌ی اصلی درباره‌ی ساختار توجیه وجود دارند که عبارت‌اند از ۱- مبنایگرایی و ۲- انسجام‌گرایی.

مبنایگرایی

ایده‌ی اصلی مبنایگرایی این است که باورهای موجه توجیه خود را از باورهای موجه دیگر می‌گیرند. مثلاً باور p موجه است اگر و تنها اگر الف: باور q موجه باشد؛ و ب: باور p به باور q مبتنی باشد (یعنی باور p از باور q استنتاج شود). در اینجا فوراً این سؤال مطرح می‌شود که باور q توجیهش را از کجا کسب می‌کند. در پاسخ می‌توانیم بگوییم که سلسله‌ی توجیه دوری است؛ یعنی در پی‌گیری

دو نگاه

انسجام‌گرایی با انتقاداتی رو به روست، از جمله اینکه شهوداً می‌پذیریم که باورهای مختلف ما ممکن است به یک اندازه موجه نباشند، یعنی توجیه اصولاً دارای شدت و ضعف است و این امری است که انسجام‌گرایی قادر به تبیین آن نیست

توجیه اصولا دارای شدت و ضعف است و این امری است که انسجام‌گرایی قادر به تبیین آن نیست.

❑ درون‌گرایی و برون‌گرایی

مناقشه‌ی درون‌گرایی/برون‌گرایی یکی از مهم‌ترین بحث‌های معرفت‌شناسی معاصر است. درون‌گرایی و برون‌گرایی دو نظریه‌ی مختلف درباره‌ی سرشت توجیه معرفتی‌اند. بحث بر سر این است که آیا موجه بودن باور شخص S به گزاره‌ی P به آگاهی شخص S از داشتن باوری موجه بستگی دارد یا نه. درون‌گرایان معتقدند هنگامی می‌توان گفت S در باور به P موجه است که S باور موجه داشته باشد که در باور به P موجه است. یعنی باور موجه داشتن به P مستلزم داشتن یک باور مرتبه‌ی دوم موجه نسبت به باور به P است. مثلا من هنگامی در باور به اینکه در کره‌ی ماه

آب هست، موجهم که باور موجهی داشته باشم که در باور به اینکه در کره‌ی ماه آب هست، موجه هستم. به این ترتیب، درون‌گرایی در توجیه مستلزم آگاهی شخص باورمند از توجیه باور خود است. مشکل کلاسیک درون‌گرایی، مشکل تسلسل باورهای موجه است؛ زیرا این پرسش مطرح می‌شود که از کجا می‌دانم که آن باور مرتبه‌ی دوم موجه است و باید پاسخ داد زیرا باور مرتبه‌ی سوم موجهی دارم مبنی بر اینکه باور مرتبه‌ی دوم موجه است و همین‌طور الی آخر. مسئله‌ی تسلسل، مشکل اصلی انواع مختلف نظریه‌های درون‌گرایانه است. در مقابل، برون‌گرایان معتقدند که برای اینکه شخص در باور به P موجه باشد، لازم نیست از موجه بودن خودش آگاه باشد. از نظر برون‌گرایان برای موجه بودن یک باور کافی است که آن باور

محصول یک فرایند قابل اعتماد باشد، یعنی فرایندی که معمولا باورهای صادق تولید می‌کند. برای مثال، فرایند «دیدن» قابل اعتماد است. بنابراین، هر باوری که محصول این فرایند باشد، موجه است. پس اگر من باوری داشته باشم که محصول فرایند دیدن باشد، باورم موجه است، خواه از توجیهش آگاه باشم خواه

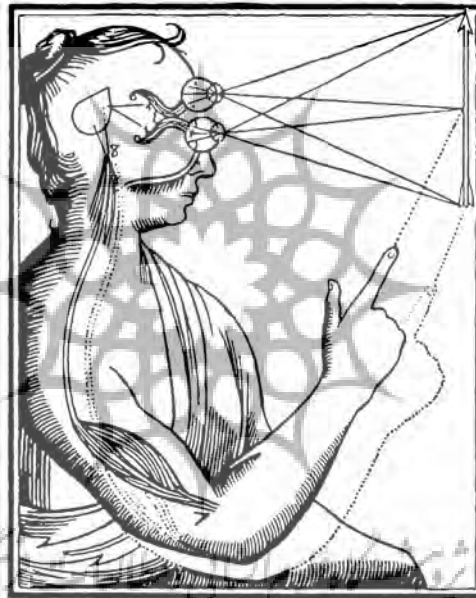
نه. رایج‌ترین نسخه‌ی برون‌گرایی در توجیه اعتمادپذیری است. طبق اعتمادپذیری، باور موجه محصول یک فرایند باورساز قابل اعتماد است. یکی از مهم‌ترین انتقاداتی که به برون‌گرایی و به ویژه به اعتمادپذیری وارد است، مسئله‌ی عمومیت نام دارد. اگر بپذیریم که باور موجه محصول یک فرایند باورساز قابل اعتماد است، این پرسش پیش می‌آید که محدوده و دامنه‌ی این فرایند قابل اعتماد را چگونه باید تبیین کرد. اگر این فرایند را نوعا قابل اعتماد بدانیم،

دامنه‌ی این فرایند را آن‌قدر وسیع گرفته‌ای که ممکن است برخی نمونه‌های غیر قابل اعتماد را هم شامل شود، نمونه‌هایی مانند توهم دیدن. از سوی دیگر، اگر دامنه‌ی فرایند را آن‌قدر محدود کنیم که به یک مصداق مشخص از فرایند دیدن تبدیل شود -مثلا به رویداد دیدن یک درخت توسط شخص S در زمان T- چیزی درباره‌ی سرشت باور موجه نگفته‌ایم، زیرا هر چه درباره‌ی اعتمادپذیری گفته‌ایم، تنها به یک مصداق خاص از فرایند دیدن برمی‌گردد و معلوم نیست که درباره‌ی مصداق‌های دیگر دیدن هم صدق کند. به این ترتیب به نظر می‌رسد که نظریه‌ی اعتمادگرایی با مشکل تعیین حدود و عمومیت فرایندهای قابل اعتماد روبه‌روست.

❑ ۳. فلسفه‌ی اخلاق

فلسفه‌ی اخلاق به بررسی نظام‌مند و دقیق مفاهیم

خیر و شر و نیز رفتارهای ناظر به خیر و شر می‌پردازد. مسائل فلسفی مربوط به اخلاق عمدتا تحت دو عنوان کلی مطرح می‌شوند: ۱- فرااخلاق، ۲- اخلاق هنجاری.^۲



❑ ۳.۱. فرااخلاق

به طور کلی می‌توان گفت که فرااخلاق، خاستگاه و معنای مفاهیم اخلاقی را بررسی می‌کند. مسائل فرااخلاق را می‌توان در قالب دو دسته‌ی کلی طبقه‌بندی کرد: ۱- موضوعات متافیزیکی و ۲- موضوعات روان‌شناختی.

❑ موضوعات متافیزیکی

مسئله‌ی اصلی در این حوزه آن است که آیا اخلاق مستقل از انسان وجود دارد یا نه، آیا ارزش‌های اخلاقی، حقیقت‌های ابدی‌اند که در قلمروهایی خاص خود وجود دارند یا اینکه باید آن‌ها را صرفا

قرار داد به شمار آورد. برخی از فیلسوفان اخلاق معتقدند که ارزش‌های اخلاقی به نحوی مستقل و در قلمروی خاص خود وجود دارند، قلمروی فراسوی قراردادهای انسانی. این دیدگاه را می‌توان عینیت‌گرایی نامید. عینیت‌گرایی در ضمن می‌پذیرد که ارزش‌های اخلاقی ابدی‌اند، یعنی در طول زمان تغییر نمی‌کنند. افلاطون جدی‌ترین نماینده‌ی عینیت‌گرایی است که به نظر می‌آید ایده عینیت‌گرایی را از ابدی بودن مفاهیم و ساختارهای ریاضی گرفته باشد. اگر اعداد و روابط ریاضی را در نظر بگیریم، به نظر می‌آید با مفاهیمی عینی مواجه‌ایم که مستقل از زمان وجود دارند. افلاطون ارزش‌های اخلاقی را نیز همچون مفاهیم و ساختارهای ریاضی حقایقی انتزاعی می‌داند که مستقل از ما در جایگاه مخصوص به خود وجود دارند. در این نگاه انسان

❑ دوناگا

تبارشناسان اخلاق و در رأس آن‌ها نیچه در پی آن‌اند که با بررسی معکوس سیر تحولات

فردی و اجتماعی، جوامع انسانی، منشأ پیدایش برخی ارزش‌های اخلاقی را دریابند و آن‌ها را به اموری طبیعی تحویل کنند

نمی‌تواند ارزش‌های اخلاقی را عوض کند، بلکه تنها قادر است آن‌ها را بشناسد. بررسی چگونگی حصول معرفت به ارزش‌های اخلاقی، معرفت‌شناسی اخلاق نامیده می‌شود. برخی فیلسوفان بر آنند که از طرق عقلی مانند روش‌های قیاسی و استقرائی و نیز تأمل در طبیعت و شیوه‌های زندگی انسان می‌توان ارزش‌های اخلاقی را شناخت. فیلسوفان دیگری - به ویژه بیشتر فیلسوفان سده‌های میانه - شناخت ارزش‌های اخلاقی را تنها از طریق منبعی فوق انسانی مانند فرمان خداوند ممکن می‌دانستند. بیشتر این فیلسوفان نیز ارزش‌های اخلاقی را چیزهایی انتزاعی می‌دانستند که در ذهن خداوند وجود دارند و از این رو انسان امکان ایجاد تغییر در آن‌ها یا دسترسی به آن‌ها را ندارد و تنها از طریق امر و نهی قادر است این ارزش‌ها را بشناسد.

دیدگاه دوم درباره‌ی ارزش‌های اخلاقی نسبی‌گرایی نامیده می‌شود. مطابق این دیدگاه، ارزش‌های اخلاقی

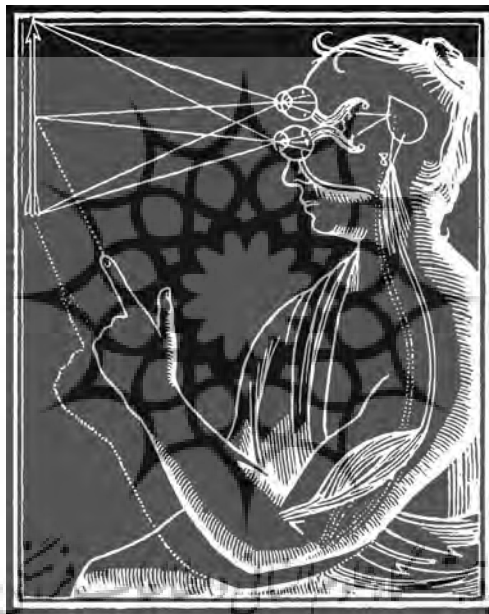
نه اموری انتزاعی و مستقل از زمان و انسان یا هستومندهایی در قلمرو ذهن خداوند، بلکه صرفاً اموری ساخته‌ی ذهن و تاریخ زندگی انسانی‌اند. بر خلاف آنچه ممکن است ابتدا به نظر آید، این دیدگاه وجود ارزش‌های اخلاقی را انکار نمی‌کند بلکه تنها آن‌ها را ساخته‌ی ذهن انسان می‌داند. نسبی‌گرایی اخلاقی به دو شاخه‌ی اصلی تقسیم می‌شود: نسبی‌گرایی فردی که بنا بر آن، فرد فرد اعضای جامعه با توجه به شرایط و ملاحظات درونی و بیرونی زندگی خود قادرند ارزش‌های اخلاقی خویش را بیافرینند. در این دیدگاه به تعداد افراد هر جامعه، دستگاه‌های اخلاقی وجود دارد. شاخه‌ی دیگر نسبی‌گرایی اخلاقی، نسبی‌گرایی فرهنگی نام دارد. در این دیدگاه، ارزش‌ها و دستگاه‌های اخلاقی سترگ‌تر از آن‌اند که تک‌تک

اعضای جامعه - با زمان و امکاناتی محدود - قادر باشند آن‌ها را بیافرینند. در این دیدگاه، راز ماندگاری برخی از ارزش‌های اخلاقی را در طول زمان باید در آفرینش این ارزش‌ها به دست سوژه‌ای بزرگ‌تر جست‌وجو کرد. این سوژه‌ی بزرگ‌تر جامعه‌ی انسانی است که در فرایندی تاریخی ارزش‌های اخلاقی خویش را می‌سازد. تبارشناسان اخلاق و در رأس آن‌ها نیچه در پی آن‌اند که با بررسی معکوس سیر تحولات فردی و اجتماعی جوامع انسانی، منشأ پیدایش برخی ارزش‌های اخلاقی را دریابند و آن‌ها را به اموری طبیعی تحویل کنند. برنارد ویلیامز در کتاب حقیقت و حقیقت‌مندی چنین پروژه‌ای را دنبال می‌کند.

روان‌شناسی اخلاق

پرسش اصلی روان‌شناسی اخلاق این است که چه انگیزه‌ای ما

را وامی‌دارد که به ارزش‌های اخلاقی تن در دهیم. فیلسوفان دو پاسخ کلی به این پرسش داده‌اند. برخی مانند هیوم بر این باورند که عواطف و هیجانات روانی انگیزه‌ی توجیه‌کننده‌ی اعمال اخلاقی‌اند. برخی دیگر مانند کانت عقل را رانه‌ی اصلی انسان در انجام اعمال اخلاقی می‌دانند. باید توجه کرد که اکثر فیلسوفان دسته‌ی نخست، در متافیزیک اخلاق نسبی‌گرا هستند، در حالی که اکثر فیلسوفان دسته‌ی دوم عینیت‌گرا به شمار می‌آیند. بنا بر دیدگاه فیلسوفان دسته‌ی نخست، هنگامی که ما حکمی اخلاقی مانند «کشتن انسان بی‌گناه بد است» یا «زدی بد است» را اظهار می‌کنیم، در واقع دو کار مستقل از هم را هم‌زمان انجام می‌دهیم. نخست اینکه تمایلات و ترجیحات شخصی خود را بیان می‌کنیم و نه چیزی بیش از آن، و دوم اینکه با اظهار چنین حکمی می‌کوشیم دیگران را نیز به قبول این احکام ترغیب کنیم. این دیدگاه ناشناخت‌باوری در اخلاق نامیده می‌شود. در طرف مقابل، فیلسوفان دسته‌ی دوم بر این باورند که حکم اخلاقی تنها هنگامی قابل صدور است که از عقل محض سرچشمه گرفته باشد. در این دیدگاه انسان قادر است انگیزه‌ی عقلانی پشت هر حکم اخلاقی را بیابد و بیان کند، هر چند ممکن است فیلسوفان دسته‌ی دوم معتقد باشند که یک حکم کلی عقلی توجیه‌کننده بسیاری از احکام اخلاقی است.



۳.۲. اخلاق هنجاری

اخلاق هنجاری به اصولی می‌پردازد که بیان‌گر بایدها و نبایدهای اخلاقی‌اند. اصل «آنچه بر خود نمی‌پسندی، بر دیگران مپسند» نمونه‌ای از یک اصل هنجاری است که چگونگی رفتار را مشخص می‌کند. هدف اخلاق هنجاری یافتن اصولی است که قواعد تنظیم‌کننده‌ی کنش‌های اخلاقی را به بهترین شکل بیان کنند. سه نوع اصلی نظریه‌های مختلف اخلاق هنجاری عبارت‌اند از: ۱- نظریه‌های فضیلت‌گرا؛ ۲- نظریه‌های وظیفه‌گرا؛ ۳- نظریه‌های پیامدگرا.

نظریه‌های فضیلت‌گرا

نکته‌ی اصلی نظریه‌های فضیلت‌گرا آن است که برگرفتن فضایل اخلاقی و دوری از رذایل اخلاقی باید اصل راهنمای ما در گزینش بایدها و نبایدهای اخلاقی باشد. بنا بر این دیدگاه، یک مجموعه از فضایل اخلاقی وجود دارد که انسان باید در پی نهادینه کردن آن‌ها در جان خویش باشد و با شناخت این فضایل و در فرایند نهادینه کردن آن‌ها خواهد توانست بایدها و نبایدهای اخلاقی را کشف کند. در واقع می‌توان گفت که رسیدن به بایدها و نبایدها بخشی فرعی

دو نگاه

فرض کنید در شرایطی قرار بگیرید که کشتن یا شکنجه کردن یک فرد بی‌گناه از سر تفنن موجب تحقق بیشترین مطلوبیت ممکن برای بیشترین افراد ممکن از میان یک مجموعه از انتخاب‌ها باشد. a مطابق نسخه‌ی اولیه‌ی مطلوبیت‌گرایی، انجام چنین کاری اخلاقی است

است. از آنجا که برخی امور و کنش‌ها هستند که شهودا آن‌ها را غیراخلاقی می‌شماریم، این سؤال مطرح می‌شود که اگر تحقق بیشترین مطلوبیت ممکن برای بیشترین افراد ممکن مستلزم انجام یکی از همین امور شهودا غیراخلاقی باشد، چه باید کرد. فرض کنید در شرایطی قرار بگیرید که کشتن یا شکنجه کردن یک فرد بی‌گناه از سر تفنن موجب تحقق بیشترین مطلوبیت ممکن برای بیشترین افراد ممکن از میان یک مجموعه از انتخاب‌ها باشد. مطابق نسخه‌ی اولیه‌ی مطلوبیت‌گرایی، انجام چنین کاری اخلاقی است. اما واضح است که ما چنین کاری را شدیداً غیراخلاقی می‌دانیم. موارد بسیاری را می‌توان یافت که عمل به اصل مطلوبیت‌گرایی با شهوداهای مستقیم و روشن ما در تعارض است. عده‌ای از مطلوبیت‌گرایان کوشیده‌اند با تعریف اموری تحت عنوان «حقوق انسانی» غیر قابل سلب، این امور را از اعمال اصل مطلوبیت‌گرایی استثنا کنند و به این‌سان مشکل پیش‌گفته را از میان بردارند. با این حال به نظر می‌رسد که «حقوق انسانی» در هر جامعه و هر دوره‌ای با استفاده از قرارداد مشخص می‌شوند و قراردادی شمردن برخی از حقوق و ارزش‌های اخلاقی، با ایده‌ی اصلی مطلوبیت‌گرایی که هیچ امر اخلاقی‌ای را ناظر به امور واقع نمی‌داند، در تعارض است. برای آگاهی از یکی از منقح‌ترین انتقادات به نظریه‌ی مطلوبیت‌گرایی نگاه کنید به کتاب «نظریه‌ی اخلاق» راولز.

۴. فلسفه‌ی ذهن

فلسفه‌ی ذهن گسترده‌ی متنوعی از مسائل را در بر می‌گیرد. برخی از این مسائل را به شکلی بسیار فشرده بررسی می‌کنیم. نخستین مسئله‌ای که سرآغاز پژوهش‌هایی شد که بعدها تحت عنوان کلی «فلسفه‌ی ذهن» نظم یافتند، مسئله‌ی رابطه‌ی میان امور فیزیکی و امور ذهنی بود. در دوران جدید، دکارت نخستین بار به این مسئله پرداخت. به نظر می‌رسد امور فیزیکی و امور ذهنی تفاوت‌های کاملاً روشنی با یکدیگر دارند: امور فیزیکی امتداد و جرم دارند و امور ذهنی با نوعی آگاهی همراه‌اند. از سوی دیگر، به نظر می‌رسد موارد بسیاری هستند که در آن‌ها امور فیزیکی، امور ذهنی را در پی می‌آورند و برعکس. سؤال اصلی این است که چگونه باید ارتباط میان امور فیزیکی و ذهنی را تبیین کرد. دکارت با اتخاذ نوعی «نظریه‌ی دوگانه‌ی باور» به این پرسش پاسخ داد. نظریه‌ی دکارت که از تمایز شهودی امور فیزیکی و ذهنی بهره می‌گرفت، به دو جوهر متمایز فیزیکی و مادی قائل بود و انسان و جهان را مرکب از این دو جوهر می‌دانست. مشکل اصلی دوگانه‌باوری جوهری دکارت این بود که توضیح دهد این دو جوهر اساساً متمایز که نمی‌توانند ویژگی‌های یکدیگر را داشته باشند، چگونه با هم در ارتباط‌اند. دکارت نتوانست توضیح قانع‌کننده‌ای در این باره ارائه دهد. دوگانه‌باوری دکارتی را دوگانه‌باوری برهم‌کنش‌گرا^۳ نیز می‌نامند. زیرا مطابق آن، هم امور فیزیکی قادرند بر امور ذهنی تأثیر بگذارند و هم برعکس امور ذهنی می‌توانند بر امور فیزیکی تأثیر بگذارند. در مقابل، نظریه‌های دوگانه‌باور «شبه‌پدیداری» برآن‌اند که هر چند امور فیزیکی و ذهنی دو جوهر کاملاً مستقل و متمایزند، تنها امور فیزیکی قادرند بر امور ذهنی تأثیر بگذارند، اما عکس این امر صادق نیست. در این نظریه‌ها، امور ذهنی اموری شبه‌پدیداری تلقی می‌شوند که به نوعی محصول فرعی امور فیزیکی‌اند و بنابراین، قادر نیستند بر امور فیزیکی تأثیر بگذارند. تاماس هاکسلی^۴ بنیان‌گذار این نظریه است.

است از فرایند کسب فضایل که هدف اصلی اخلاق است؛ همچنین، از طریق کوشش در راه رسیدن به این فضایل، قواعد تنظیم‌کننده‌ی حیات اخلاقی نیز به دست می‌آیند. سرسلسله‌ی فلاسفه‌ی معتقد به این نظریه افلاطون است که چهار فضیلت خرد، شجاعت، میانه‌روی و عدالت را فضایل اصلی اخلاقی می‌داند. ارسطو بر این باور بود که فضایل اخلاقی، عادات نیکویی‌اند که عواطف را تنظیم می‌کنند. به نظر ارسطو، بیشتر فضایل از طریق یافتن حد وسط میان دو رذیلت قابل کشف‌اند. مثلاً فضیلت شجاعت حد وسط دو رذیلت جبن و بی‌احتیاطی جسورانه است. نظریه‌های فضیلت‌گرا پس از سپری شدن سده‌های میانه و قوت گرفتن نظریه‌های رقیب از کانون توجه بیشتر فیلسوفان اخلاق خارج شدند، اما در میانه‌های قرن بیستم فیلسوفانی همچون الستر مک‌اینتایر دوباره نوعی نظریه‌ی فضیلت‌گرایانه را احیا کردند. به نظر این فیلسوفان، ناکارایی برخی از نظریه‌های دیگر اخلاقی ناشی از بی‌توجهی به فضایل اخلاقی است.

۱. نظریه‌های وظیفه‌گرا

بنیاد نظریه‌های وظیفه‌گرایانه بر این ایده قرار دارد که در هر محیط‌های وظیفی وجود دارند که ما شهودا یا با استدلال عقلی یا با راهنمایی خداوند آن‌ها را تشخیص می‌دهیم و نیز درک می‌کنیم که باید به آن وظایف عمل کنیم. در این نظریه‌ها، اخلاق یعنی عمل به همین وظایف. اختلاف نظر اکثر نظریه‌های وظیفه‌گرایانه در تشخیص مصداق وظایفی است که بنیاد اخلاق را می‌سازند. با تسامح می‌توان گفت که بیشتر نظریه‌های وظیفه‌گرایانه، سه محیط‌های اصلی برای وظایف انسان قائل‌اند.

۱- وظایف انسان نسبت به خداوند؛ ۲- وظایف انسان نسبت به خودش؛ ۳- وظایف انسان نسبت به دیگر انسان‌ها. تعریف اخلاق به وظیفه را باید در چارچوبی کلی نگرینست که در آن برخی از مهم‌ترین مفاهیم حیات بشری نیز از طریق وظیفه تعریف می‌شوند و در نظام‌های حقوقی و اجتماعی نیز وظیفه مهم‌ترین بُعد هستی انسان را تشکیل می‌دهد. با افول نگاه وظیفه‌محور به انسان در دوران مدرن، اخلاق وظیفه‌گرا نیز از کانون توجه جدی فیلسوفان اخلاق خارج شد، هر چند نسخه‌هایی فلسفی از وظیفه‌گرایی که عمدتاً از کانت سرچشمه می‌گیرند، هنوز به عنوان بهترین نظریه‌هایی که هنجارین بودن اصول اخلاقی را تبیین می‌کنند، مطرح‌اند. یکی از مهم‌ترین فیلسوفان اخلاق معاصر که در سنت کانتی می‌کوشد منشأ هنجارین بودن اصول اخلاقی را تبیین کند، کریستین کورسگارد است.

۲. نظریه‌های پیامدگرا

مهم‌ترین نمایندگان نظریه‌های پیامدگرا بنتام و میل هستند. این دو فیلسوف انگلیسی منقح‌ترین نسخه‌های پیامدگرایی را پروردند. پیامدگرایی این فیلسوفان مطلوبیت‌گرایی نامیده می‌شود. بنا بر مطلوبیت‌گرایی، هیچ امر ناظر به واقعی در اخلاق وجود ندارد، بنابراین امر اخلاقی امری است که انجامش بیشترین مطلوبیت ممکن (سود، لذت و مانند آن‌ها) را برای بیشترین افراد ممکن فراهم کند. ناگفته پیداست که مطلوبیت‌گرایی نوعی نسبی‌گرایی است، زیرا با تغییر سلیقه‌ی افراد جامعه در طول زمان و تغییر مطلوبیت از نظر آن‌ها، اصول اخلاقی نیز تغییر می‌کنند. نکته‌ی مهم در تبیین نظریه‌های مطلوبیت‌گرا نیز در همین امکان تغییر مطرح

دو نگاه

به دلیل موفقیت علوم فیزیکی در زمینه‌های غیرفلسفی و نیز به دلیل مشکلات نظریه‌ی دوگانه‌باوری، این نظریه در نیمه‌ی دوم قرن بیستم به شکلی گسترده از سوی فیلسوفان مورد تردید و انکار قرار گرفت. رفتارگرایی نخستین نظریه‌ای بود که در مقام یک نظریه‌ی بدیل مورد توجه قرار گرفت

اشکال اصلی این نظریه این است که امور ذهنی را کاملاً بی تأثیر می‌کند، بدان‌سان که اگر امور ذهنی را کاملاً حذف کنیم، باز هم قادر خواهیم بود همه چیزهایی را که با دوگانه‌انگاری شبه‌پدیداری تبیین کرده‌ایم، تبیین کنیم. به علاوه، این دیدگاه که امور ذهنی ما هیچ تأثیری روی رفتار ما ندارند، کاملاً خلاف شهود به نظر می‌رسد.

❖ رفتارگرایی

به دلیل موفقیت علوم فیزیکی در زمینه‌های غیر فلسفی و نیز به دلیل مشکلات نظریه‌ی دوگانه‌باوری، این نظریه در نیمه‌ی دوم قرن بیستم به شکلی گسترده از سوی فیلسوفان مورد تردید و انکار قرار گرفت. رفتارگرایی نخستین نظریه‌ای بود که در مقام یک نظریه‌ی بدلی مورد توجه قرار گرفت. آغاز رفتارگرایی را می‌توان کتاب «مفهوم ذهن» اثر رابِل به شمار آورد.

ایده‌ی اصلی رفتارگرایی این بود که ذهن باید صرفاً به عنوان جنبه‌ای از رفتار مورد توجه قرار گیرد، نه به عنوان امری مستقل. مثلاً حالت ذهنی درد داشتن طبق این دیدگاه چیزی نیست جز بروز رفتار نشان‌دهنده‌ی درد مانند ناله کردن یا دست کم تمایل به بروز رفتاری که نشان از درد داشته باشد. از دیگر نمایندگان مهم رفتارگرایی رودلف کارناب است که یکی از پوزیتیویست‌های منطقی به شمار می‌آید. پوزیتیویست‌های منطقی معتقد بودند که هر حکم با معنایی باید به حکمی درباره‌ی پدیده‌های مشاهده‌پذیر یا تأییدپذیر قابل ترجمه باشد. رفتارگرایی پوزیتیویستی مورد قبول کارناب بر آن بود که احکام ما درباره‌ی ذهن و امور ذهنی چیزی نیستند جز احکامی درباره‌ی رفتار. رفتارگرایان، رفتار را امری مادی (فیزیکی) می‌دانستند و از این رو رفتارگرایی را نظریه‌ی مادی‌انگار به شمار می‌آوردند. رفتارگرایی نیز در معرض انتقادهای زیادی بوده است، از جمله اینکه شهوداً به نظر می‌رسد حالات ذهنی علت وقوع رفتارند، نه اینکه خود رفتار به حساب بیایند. به علاوه، فیلسوفانی مانند پاتنم ادعا کرده‌اند که امور ذهنی و رفتارها اساساً دو چیز متمایزند و نمی‌توان آن‌ها را یکسان شمرد. (نگاه کنید به مقاله پاتنم با عنوان «مغز و رفتار»)

❖ دونا گاه

فلسفه‌ی سیاسی تحلیلی، جریانی است که در آغاز دهه‌ی سوم نیمه‌ی دوم قرن بیستم و مشخصاً پس از انتشار کتاب «نظریه‌ی در باب عدالت» راولز به طور جدی آغاز می‌شود. راولز با انتشار کتاب مشهور خود جریانی را آغاز کرد که موضوع‌ها، روش‌ها و انتقادهای وارد بر آن، هنوز هم بحث‌های اصلی فلسفه‌ی سیاسی معاصر به شمار می‌روند

نامیده‌اند که بنا بر آن، یک حالت ذهنی معین می‌تواند توسط چند حالت فیزیکی متمایز متحقق شود. البته صورت دیگری از این همانی هست که این همانی مصداقی نامیده می‌شود و هر مصداق مشخص از احساس درد را با یک مصداق مشخص از کنش‌های مغزی این همان می‌داند. انتقاد پاتنم به این همانی مصداقی وارد نیست.

❖ نظریه‌ی کارکردگرایی

ایده‌ی اصلی کارکردگرایی این است که حالت‌های ذهنی با حالت‌های کارکردی این همان‌اند. یک حالت کارکردی عبارت است از حالت ایفای یک نقش مشخص درون یک دستگاه شناختی. پاتنم، لوئیس و آرمسترانگ از بنیان‌گذاران کارکردگرایی بوده‌اند. کارکردگرایی پاتنم، کارکردگرایی ماشینی نامیده می‌شود که بر مبنای آن، حالات ذهنی عبارت‌اند از حالت‌های کارکردی یک ماشین محاسباتی. این مدل امکان تحقق چندگانه را میسر می‌کند و در عین حال، ارتباطی ضعیف نیز میان حالات ذهنی و رفتار برقرار می‌کند، بدون اینکه بر شدت این رابطه بیش از اندازه تأکید کند. ایده‌ی اصلی کارکردگرایی آرمسترانگ تعریف حالت‌های ذهنی در قالب نقش‌های علی این حالت‌هاست. آرمسترانگ بر آن است که مفهوم یک حالت ذهنی با مفهوم حالتی معادل است که مستعد قرار گرفتن در مقام علت برای معلول‌هایی مشخص یا مستعد قرار گرفتن معلول برای علت‌هایی مشخص است. آرمسترانگ نظریه‌ی خود را «تحلیل مفهومی» می‌نامد و به همین دلیل این نظریه را کارکردگرایی تحلیلی نیز نامیده‌اند. نظریه‌ی آرمسترانگ برخلاف نظریه‌ی پاتنم، تعارضی با نظریه‌ی این همانی درباره‌ی حالات ذهنی ندارد، زیرا اگر معلوم شود که یک حالت مغزی مشخص نقش علی متناظر با احساس درد را ایفا می‌کند، آن‌گاه آن حالت مغزی با احساس درد این همان خواهد بود. انتقاد رایج به نظریه‌های کارکردگرایانه آن است که این نظریه‌ها قادر نیستند وجه کیفی تجربه‌ی آگاهانه را تبیین کنند. برای آگاهی از صورت دقیق‌تر این انتقاد نگاه کنید به مقاله‌ی «در دسرهای کارکردگرایی» نوشته‌ی ند بلاک.

❖ علیت ذهنی

مسئله‌ی علیت ذهنی عبارت است از این پرسش: ذهن چگونه می‌تواند بر جهان خارج تأثیر علی داشته باشد؟ این مسئله هم برای نظریه‌های دوگانه‌باور و هم برای نظریه‌های مادی‌گرا مشکل‌آفرین است. اگر قوانین تأکیدی وجود نداشته باشند که حالت‌های ذهنی را به حالت‌های فیزیکی مرتبط کنند، به نظر می‌رسد که حالت‌های ذهنی از نظر علی بی‌اثر خواهند بود. کلی‌ترین صورت مشکل علیت ذهنی عبارت است از اینکه با این فرض که بتوان تبیینی تماماً علی و در قالب واژگان ارجاع‌دهنده به امور فیزیکی از رفتار ارائه داد، این تبیین چگونه خواهد توانست قدرت علی حالات ذهنی را در خود جای دهد. صورت‌بندی اخیر از مسئله‌ی علیت ذهنی، «مسئله‌ی حذف» نامیده می‌شود.

❖ ۵. فلسفه‌ی سیاسی تحلیلی

فلسفه‌ی سیاسی تحلیلی به آن نوع فلسفه‌ی سیاسی گفته می‌شود که در کشورهای انگلیسی‌زبان از آمریکا تا استرالیا رواج دارد و به جهت موضوع‌ها و روش‌های بررسی فلسفی، تفاوت‌های عمده‌ای با جریان فلسفه‌ی سیاسی قاره‌ای دارد. برخی از فیلسوفان تحلیلی

❖ نظریه‌ی این همانی

حکم اصلی نظریه‌ی این همانی آن است که حالات ذهنی همان حالات مغزی‌اند. مثلاً حالت ذهنی احساس درد این همان است با نوعی فعالیت مشخص در مغز، مانند تحریک رشته‌های عصبی نوع C، همان‌طور که آب این همان است با H₂O یا صلغته این همان است با تخلیه‌ی الکتریکی میان ابرها. نظریه‌ی این همانی که اسمارت از بنیان‌گذاران آن بود، تحت تأثیر علوم تجربی و مشخصاً علوم اعصاب شکل گرفت. قائلان به این نظریه معتقدند که مقاومت ظاهری شهود ما در مقابل نظریه‌ی این همانی را باید ناشی از «مغالطه‌ی پدیدارشناسانه» ارزیابی کرد، درحالی‌که اگر مفاهیم ذهنی را به شیوه‌ای بی‌طرفانه مورد بررسی قرار دهیم، در خواهیم یافت که هیچ چیز در خود این مفاهیم نیست که با مادی بودن آن‌ها منافات داشته باشد. یکی از انتقادات وارد به نظریه‌ی این همانی از طرف پاتنم مطرح شد؛ طبق این انتقاد، کاملاً ممکن است که موجوداتی که ساختار مغزی کاملاً متفاوتی با ما دارند، همین احساس دردی را داشته باشند که ما داریم، بنابراین نمی‌توان نوع درد را با نوع یک کنش فیزیکی این همان دانست. این انتقاد را انتقاد تحقق چندگانه

شکل گرفته و بنابراین، باید به شیوه‌ای محتوایی اصلاح شود. انتقاد دیگر آن‌ها ناظر است به فرض وجود مرزی مشخص میان حوزه‌ی عمومی و حوزه‌ی خصوصی در فلسفه‌ی راولز. به نظر آن‌ها اگر این مرز را برداریم - که باید چنین کنیم - نظریه‌ی راولز فرو خواهد ریخت.

مهم‌ترین انتقاد جامعه‌گرایان به راولز این است که نظریه‌ی او فاقد دیدگاهی درباره‌ی «خیر» در زندگی اجتماعی است. به نظر آن‌ها، هر نظریه‌ای در باب مفاهیم و کنش سیاسی باید ابتدا دیدگاه مشخصی درباره مفهوم زندگی «مبتنی بر خیر» داشته باشد. جامعه‌گرایان خود در این زمینه دیدگاهی دارند که متضمن برتری دادن خیر بر حق و نیز مقدم دانستن خیر جامعه بر خیر فرد است (در واقع، خیر فرد از طریق خیر جامعه محقق می‌شود). فلسفه‌ی سیاسی جامعه‌گرایان، انتقادات دیگری به راولز و نیز مفاهیم ایجابی مستقل دیگری را در بر می‌گیرد که باید به تفصیل بررسی شوند. از این نظر، همه‌ی مناقشات فلسفه‌ی سیاسی معاصر را می‌توان در قالب مناقشه‌ای میان نظریه‌ی خیر و نظریه‌ی حق بازسازی کرد.

کتاب «لیبرالیسم سیاسی» راولز در سال ۱۹۹۳ منتشر شد. راولز در این کتاب می‌کوشد با در نظر گرفتن انتقادهایی که به کتاب قبلی او وارد شده‌اند، نظریه‌ای تعدیل شده را درباره‌ی استقرار عدالت و دموکراسی در جامعه‌ای که بر اصول لیبرالی بنا شده است، ارائه دهد. در ۱۹۹۵، بحثی مکتوب میان راولز و هابرماس بر سر مفهوم لیبرالیسم سیاسی در گرفت و در جریان این بحث، راولز فشرده‌ای از نظریاتش را درباره‌ی لیبرالیسم سیاسی بیان کرد. ■

که در زمینه‌های دیگری همچون فلسفه‌ی ذهن و معرفت‌شناسی صاحب آثار مهمی‌اند، در فلسفه‌ی سیاسی نیز پژوهش‌هایی بسیار تأثیرگذار به جای گذاشته‌اند، از جمله برجسته‌ترین این افراد می‌توان به تاماس نیگل و رابرت نوزیک اشاره کرد.

فلسفه‌ی سیاسی تحلیلی، جریانی است که در آغاز دهه‌ی سوم نیمه‌ی دوم قرن بیستم و مشخصاً پس از انتشار کتاب «نظریه‌ای در باب عدالت» راولز به طور جدی آغاز می‌شود. چهره‌ی مرکزی این جریان جان راولز است که می‌توان او را آغازکننده‌ی اصلی و یکی از مهم‌ترین پژوهندگان بعدی این جریان دانست. در نیمه‌ی اول قرن بیستم، تحت تأثیر غلبه‌ی پوزیتیویسم منطقی و رواج روش‌های زبانی-منطقی در فلسفه‌ی تحلیلی، هیچ اثر مهمی در فلسفه‌ی سیاسی نوشته نشد. بین سال‌های ۱۹۵۰ تا ۱۹۷۰ نیز عمدتاً به دو نوشته‌ی مهم می‌توان اشاره کرد. نخست کتاب «واژگان سیاست» نوشته‌ی ولدان است که دفاعی است از روش‌های سودگرایانه در فلسفه‌ی سیاسی و دیگری «استدلال سیاسی» نوشته‌ی برایان بری که برای اولین بار مسئله‌ی کثرت‌گرایی در نظریه‌ی ارزش و در نتیجه در فلسفه‌ی سیاسی را مطرح می‌کند. این دو کتاب، با وجود اینکه برای نخستین بار فلسفه‌ی سیاسی را به عنوان زمینه‌ای برای پژوهش فیلسوفان تحلیلی، عرضه می‌کنند - و از این نظر باید مهم قلمداد شوند - در واقع ادامه‌دهنده‌ی سنت‌های فلسفی قبل از قرن بیستم‌اند. در ۱۹۷۱، راولز با انتشار کتاب مشهور خود جریانی را آغاز کرد که موضوع‌ها، روش‌ها و انتقادهای وارد بر آن، هنوز هم بحث‌های اصلی فلسفه‌ی سیاسی معاصر به شمار می‌روند.

راولز در این کتاب با مطرح کردن مفاهیمی مانند وضعیت نخستین، تعادل تأملی و حجاب جهل و با کمک چارچوبی برگرفته از روش‌شناسی کانت و نظریه‌ی قرارداد روسو، عدالت را به عنوان مهم‌ترین مفهوم فلسفه‌ی سیاسی مطرح می‌کند و دستگاه مفهومی پیچیده‌ای را برای سنجش عدالت نهادی پیش می‌نهد. راولز تحقق عدالت نهادی را تضمین‌کننده‌ی تحقق عدالت در روابط فردی و اجتماعی افراد می‌داند و از این نظر، موضع او در میانه‌ی طیفی قرار می‌گیرد که یک سر آن سوسیالیست‌ها و سر دیگر آن لیبرال‌های راست‌گرا قرار دارند. دو اصل عدالت به عنوان تنها دو اصل پذیرفتنی در حوزه‌ی عدالت نهادی، نتیجه‌ی نهایی این دستگاه مفهومی‌اند.

نخستین انتقاد مهم به راولز در کتاب «آناژشی، دولت و آرمان‌شهر» نوشته‌ی رابرت نوزیک مطرح می‌شود. نوزیک در این کتاب با انتقاد به موضع عدالت‌خواهانه‌ی راولز، آن را افراطی می‌شمرد و امکان تحقق آن را در جامعه نفی می‌کند. به عقیده‌ی نوزیک تنها اصل اول عدالت که تضمین‌کننده‌ی آزادی‌ها و حقوق پایه برای فرد است، می‌تواند به عنوان اصل معقول پذیرفته شود، البته با این تفاوت که نوزیک فهرست آزادی‌ها و حقوق پایه‌ی راولز را بسیار گسترش می‌دهد. دو مضمون اصلی کتاب نوزیک عبارت‌اند از انتقادی مفصل و نظام‌مند به راولز و نیز تلاش برای اثبات اینکه پذیرفتن حقوق و آزادی‌های فردی - آن‌چنان که در لیبرالیسم کلاسیک و نوشته‌های جان لاک آمده است - همچون اموری اصیل و غیرقابل نقض، به همراه پذیرش اصول کلی سودگرایان، چگونه به استقرار عدالت می‌انجامد.

دو موضع‌گیری دیگر در مقابل راولز عبارت‌اند از فمینیسم و جامعه‌گرایی. انتقاد اصلی فمینیست‌ها به راولز این است که دستگاه مفهومی او به شکلی ناخودآگاه برای دفاع از ارزش‌هایی مردانه

دو نگاه

انتقاد فمینیست‌ها به راولز ناظر است به فرض وجود مرزی مشخص میان حوزه‌ی عمومی و حوزه‌ی خصوصی در فلسفه‌ی وی. به نظر آن‌ها اگر این مرز را برداریم - که باید چنین کنیم - نظریه‌ی راولز فرو خواهد ریخت

پی‌نوشت:

۱- دانشجوی دکتری فلسفه‌ی تحلیلی پژوهشگاه دانش‌های بنیادی (IPM);

ایمیل: karimzadeh@ipm.ir

۲- مسائل مربوط به اخلاق کاربردی در این نوشته بررسی نمی‌شوند.

۳- Interactionalist

۴- Thomas Huxley