

جیمز ریچلز

ایرج احمدی

عینیت اخلاقی

عمر مسئله عینیت اخلاقی¹ به قدمت عمر خود فلسفه است. شکاکان جهان باستان مجذوب این ایده شده بودند که اخلاق چیزی بیش از مجموعه‌ای از قراردادهای اجتماعی نیست. هرودت، پس از بازبینی باورهای اخلاقی فرهنگ‌های گوناگون، اعلام کرد که "حاکم همه ما آداب و رسوم ماست" و گفت که هر که غیر از این فکر کند، خام اندیشی بیش نیست: "باور همه بدون استثناء، این است که آداب و رسوم بومی‌شان و دینی که با آن بار آمده‌اند، بهترین است". (Selincourt, 1972: 220) در کتاب جمهوری افلاطون، سقراط با تراسیماخس روبرو می‌شود: تراسیماخس به ایده مذکور پیچ و تاب می‌دهد، و می‌گوید که درست و نادرست، ابداعات اقویا هستند که به آنها کمک می‌کنند تا ضعف‌ها را زیر سلطه بگیرند:

هر طبقه حاکمه توانینی وضع می‌کند که به نفع خودش است، مثلاً قوانین یک دموکراسی، دموکراتیک، و قوانین یک نظام استبدادی، استبدادی است؛ با وضع این قوانین آنچه را که به نفع خودشان، یعنی حاکمان، است به عنوان "درست" برای زیردستانشان تعریف می‌کنند،

1. moral objectivity

و اگر کسی قوانین آنها را نقض کند، به عنوان "خاطی" مجازات می‌شود. مراد من از این که می‌گویم "درست" در همه حکومت‌ها یک معنا، یعنی منافع طبقه حاکمه رسمی، دارد، همین است. (Lee, 1956:66)

به گمان طرفداران چنین دیدگاه‌هایی، واقعیت‌های اخلاقی^۱ وجود ندارند - چیزی در ذات اشیاء وجود ندارد که نوعی عمل را درست و نوعی دیگر را نادرست سازد. این پیش‌فرض را پیرون شکاک روشن ساخت. بنا به قول دیوژن، پیرون بر این نظر بود که "هیچ چیز، قابل احترام یا غیرقابل احترام، عادلانه یا ناعادلانه، نیست." و لذا به طور کلی بر آن بود که چیزی واقعاً موجود نیست، جز آداب و رسوم و قراردادهایی که حاکم بر اعمال انسانند؛ زیرا در واقع "هیچ چیزی بیش از آن که عادلانه باشد، ناعادلانه نیست و بیش از آن که قابل احترام باشد، غیرقابل احترام نیست" (Loeb Classical Library, 1955: 475).

شکاکان مدرن، با پذیرش این که واقعیت‌های اخلاقی وجود ندارند، این رأی را جذاب یافته‌اند که اخلاق ناشی از امیال و احساسات فرد است. تامس هابز اظهار می‌داشت که:

متعلق خواهش یا آرزوی هرکس هرچه باشد، همان چیزی است که خود او آن را خیر می‌نامد؛ و متعلق کین و بی‌زاری اش را شر و متعلق تحقیرش را پست و بی‌ارج می‌خواند. زیرا واژه‌های خیر، شر و خوار همواره در رابطه با شخصی به کار می‌روند که به کارشان می‌برد، و هیچ چیز صرفاً و مطلقاً خیر، شر، و خوار نیست، نیز هیچ قاعده همگانی ناظر به خیر و شر که برگرفته از طبیعت خود امور باشد، وجود ندارد. (Curley, 1994: 28-9)

اما بیش از هر شخصیت دیگری در اندیشه مدرن، دیوید هیوم است که با این ایده تداومی می‌شود: او می‌نویسد "هنگامی که عملی یا خلقی را شرورانه می‌خوانید، مرادتان چیزی نیست جز این که با تأمل درباره آن

1. moral facts

عمل یا خلق، به خاطر ساختار طبیعت تان سرزنبشی نسبت به آن احساس یا حس می کنید". (Selby - Bigge, 1888: 469)

I

چنین نظراتی ظاهراً با فهم عادی ما از اخلاق متعارض اند. هنگامی که حکم می کنیم چیزی خوب یا بد است، تصورمان این نیست که صرفاً در حال نشان دادن عواطف خود هستیم - اگر می خواستیم چنین کنیم، می توانستیم فقط بگوئیم که آن چیز را دوست داریم یا دوست نداریم. این نیز نیست که صرفاً در حال به کاربردن معیارهای^۱ جامعه خودیم - هرچه باشد، می دانیم که ممکن است معیارهای جامعه ما غلط باشند. بلکه مراد ما از حکم مذکور این است که گفته مذکور از نظر عینی، یعنی مستقل از عواطف و قراردادهای اجتماعی ما، صادق است. یک شیوه بیان فهم عادی مان از این حکم آن است که بگوئیم واقعیاتی اخلاقی در جهان وجود دارند. فی المثل، به نظر ما، ناعادلانه بودن برده داری یک واقعیت است و هرکه غیر از این فکر کند، حتماً برخطاست.

اما دفاع از این دیدگاه موافق فهم عرفی آسان نیست. می توان بحث در این باره را با اشاره به سه مشکلی که هیوم تشخیص داده است، آغاز کرد. اول، مشکل وجود شناختی^۲ - آیا "واقعیات اخلاقی" ای واقعاً وجود دارند؟ اگر اشیاء جهان را فهرست کنیم، گیاهان و حیوانات و سنگ ها و اتم ها و ستارگان را می یابیم. درمی یابیم که قطب جنوب بزرگتر از انگلستان است؛ دایناسورها ۶۵ میلیون سال پیش زندگی می کرده اند، و سیگار کشیدن باعث سرطان می شود. اما آیا خوب یا بدی را هم می یابیم؟ فرض کنید عملی را که بدون شک بد است، مانند جنایت، مورد بررسی قرار دهیم. مردی را می بینیم که چاقویی در دست دارد؛ به کسی چاقو می زند؛

1. standards

2. ontological problem

قربانی به زمین می افتد؛ خون را و سپس یک جسد مرده را می بینیم: اما در میان این واقعیات، واقعیت اخلاقی در کجا قرار دارد؟ استدلال هیوم همین بود: "فعل شرعی را، فی المثل جنایت عمدی را، در نظر بگیرید. آن را از هر جهت بررسی کنید و ببینید می توانید امری واقعی یا وجودی واقعی که بتوانید آن را بدی بنامید، پیدا کنید. هر راهی پیش بگیرید فقط انفعالات، انگیزه ها، اراده ها و افکاری خواهید یافت. در این مورد، امر واقع دیگری نخواهید یافت." (Ibid, p. 468)

کاملاً مرتبط با مشکل مذکور، مشکل معرفت شناختی^۱ است. چگونه به واقعیات اخلاقی معرفت پیدا می کنیم؟ در علم تجربی، ما با مشاهده و آزمایش یا شاید استنتاج از مشاهدات و آزمایش ها، به وجود اشیاء پی می بریم. در ریاضیات براهینی هستند. در زندگی عادی بر ادراکات حسی عادی اتکاء می کنیم. اما با هیچ یک از این روش های آشنا نمی توان به واقعیت هائی اخلاقی دست یافت. اگر می خواهیم از وجود واقعیات اخلاقی دفاع کنیم، باید بتوانیم بگوئیم که چگونه به وجودشان پی می بریم.

سوم مشکل انگیزشی^۲ است. به نظر می رسد که باورهای اخلاقی لزوماً برانگیزاننده اند. یعنی وقتی که کسی دارای باوری اخلاقی است - مثلاً باور به این که شیوه رفتاری خاصی درست یا نادرست است، یا عملی را باید یا نباید انجام داد - این باور بالضروره مستلزم آن است که شخص دست کم انگیزه ای به عمل بر طبق باورش داشته باشد. مثلاً فرض کنید اظهار کنم که قماربازی نادرست است. از من انتظار دارید که قماربازی نکنم. اما اگر کاشف به عمل آمد که من هر جمعه شب پوکر با رقم بالا بازی می کنم، چه؟ رفتار من با آنچه اظهار می کنم، متعارض است. از این وضع چه باید فهمید؟

چند امکان وجود دارد. (۱) شاید من دروغ گفته ام. واقعاً اعتقادی

1. epistemological problem

2. motivation problem

به نادرستی قماربازی ندارم. شاید سر به سر شما گذاشته ام یا به طور تمسخرآمیز با شما سخن می گفته ام. (۲) شاید فقط گفته دیگران را گزارش کرده ام، مرادم بیان دیدگاه خودم نبوده بلکه مطلبی شبیه به این بوده است که "اکثر انسان ها قماربازی را نادرست می دانند" (۳) یا شاید ضعف اخلاقی دارم. با این که قماربازی را نادرست می دانم، و تصمیم می گیرم که قماربازی نکنم، اما وقتی که جمعه فرا می رسد تسلیم و سوسه می شوم. اما بعد، خودم را ملامت می کنم.

شاید بتوان تبیین دیگری نیز ارائه داد. اما نکته اصلی این است که رفتار من نیازمند چنین تبیینی است. اگر حقیقتاً معتقدم که قماربازی نادرست است، نمی توانم با خوشحالی و بدون دودلی به سویش بروم، و در هنگام تأمل درباره رفتارم، هیچ احساس تقصیری نکنم. البته ضرورتی ندارد که همواره آنچه را درست می دانم، انجام دهم، اما ضرورت دارد که دست کم انگیزه ای به انجام دادنش داشته باشم. و لازم نیست که این انگیزه به قدری قوی باشد که تحت الشعاع امیال دیگر قرار نگیرد. اما باید تمایلی هرچه قدر اندک پدید آورد تا چیزی وجود داشته باشد که امیال دیگر بر آن غالب آیند.

می توان مطالب مذکور را بدین سان جمع بندی کرد: بین باور اخلاقی و انگیزش، ارتباطی درونی وجود دارد. چرا این ارتباط اهمیت دارد؟ چون اولاً بر این نظر که واقعیات اخلاقی وجود دارند مشکلی به وجود می آورد. باورهای عادی ما درباره امور واقع هیچ ارتباط درونی ای با انگیزش ندارند. به خاطر باور من به این که قطب جنوب بزرگتر از انگلستان است، از من توقع رفتار خاصی نمی رود. این صرفاً یک واقعیت است که درباب آن کاملاً بی تفاوتم. البته در صورتی که این باور من جدای از اطلاعات دیگری درباره من لحاظ نشود، مانند این که من شدیداً خواهان دیدن جایی باشم که از انگلستان بزرگتر باشد، در این صورت ممکن است نتیجه بگیرید که انگیزه دیدن قطب جنوب در من وجود دارد. اما قدرت انگیزاننده را این اطلاعات اضافی درباره امیال من است که پدید می آورند.

اما در مورد باورهای اخلاقی به نظر می‌رسد که قدرت انگیزاننده در خود باور تعبیه شده باشد.

حاصل این که باورهای اخلاقی با باورهای عادی ناظر به واقع متفاوت به نظر می‌رسند، به صورتی که نظریه وجود واقعیات اخلاقی را تضعیف می‌کند و با این نظریه که باورهای اخلاقی اساساً از سنخ "عواطف یا احساساتند"، سازگار به نظر می‌آید. باز هیوم می‌نویسد:

بنابراین، چون اخلاقیات بر اعمال و عواطف تاثیر می‌گذارند، نتیجه می‌شود که نمی‌توانند ناشی از عقل باشند؛ به خاطر این که عقل، همانطور که قبلاً اثبات کرده‌ایم، هرگز به تنهایی چنین تأثیری را نمی‌گذارد. اخلاقیات، شور و اشتیاق را برمی‌انگیزند و باعث یا مانع اعمال می‌شوند. در این مورد خاص، خود عقل یکسره ناتوان است. بنابراین، قواعد اخلاق، از عقل ما استنتاج نمی‌شوند. (Hume: 457)

II

شکاکان نشان داده‌اند که در قلمرو اخلاق، اختلاف نظر^۱ حکمفرماست. می‌گویند که در علم تجربی دربارهٔ مسائل بنیادین اتفاق نظری گسترده وجود دارد؛ در صورت رخ دادن اختلاف نظر، روش‌هایی جاافتاده برای حل و فصل آنها وجود دارد. اما حل عقلی اختلاف نظرهای بی‌شمار اخلاقی‌ها تا دربارهٔ ساده‌ترین امور، امکان‌پذیر نیست. بنابراین، باید اعتراف کرد که اخلاق همانند علم تجربی نیست. اخلاق فقط از سنخ امور سلیقه‌ای و ذوقی است و بس.

گرچه این استدلال، مردم پسند است، اما ظاهراً هر دو مقدمه‌اش کاذب است. اولاً الگوی اتفاق و اختلاف نظر در اخلاق و علم تجربی تقریباً یکسان است. در اخلاق نیز مانند علم، دربارهٔ بسیاری از امور اساسی توافق داریم: نادرستی جنایت، دزدی، و تجاوز به عنف؛ ضرورت مراقبت

از کودکان؛ ضرورت وفای به عهد و پیمان‌ها؛ فضیلت بودن شجاعت، صداقت، و سخاوت؛ و امور بسیار دیگر. اگر کسی اشکال کند که فراوانند کسانی که این احکام را قبول ندارند، می‌توان به مستشکل یادآوری کرد که به همان تعداد، کسانی هستند که علم تجربی را قبول ندارند، هم در اخلاق و هم در علم تجربی، مسائل کمتری هستند که هنوز در باب آنها اتفاق نظر حاصل نشده است. اگر درباره حکم اخلاقی سقط جنین توافق عمومی وجود ندارد، درباره برخی مسائل مکانیک کوانتوم نیز چنین است. توهم گسترده‌تر بودن عدم توافق در اخلاق نسبت به علم، جز به سبب گرایش به نقل نمونه‌ها و مواردی خاص، نیست: وقتی که درباره اخلاق می‌اندیشیم، به طور خودکار به تصور دشوارترین مسائل حل‌ناشده‌اش گرایش داریم؛ در حالی که درباره علم مسائلی را تصور می‌کنیم که در باب آنها اجماع وجود دارد.

به علاوه، این نظر که ابزاری عقلی برای حل نزاع‌های اخلاقی وجود ندارد، درست نیست. به آسانی می‌توان چنین روش‌هایی پیدا کرد. آنها با روش‌های علمی یکسان نیستند، اما به دلیل این نایکسانی بدتر از آنها هم نیستند. نزاع‌های اخلاقی با توسل به عقل و اصول قابل حل و فصل‌اند. اگر بگوئی که چونز آدم بدی است و من منکر آن باشم، می‌توانی با اثبات این که او مثلاً یک دروغگو و متقلب سابقه دار، یا بی‌سبب بی‌رحم نسبت به دیگران است، و امثال اینها اثبات کنی که برحقی. به علاوه، توهم عدم وجود "برهان یا اثبات" در اخلاق، شاید فقط به سبب توجه انحصاری ما به واقعیت‌های مربوط به استدلال‌های اخلاقی در زندگی واقعی باشد.

وجود اختلاف نظر در اخلاق، هیچ تایید خاصی را برای نظریه‌های شخصی انگار² در اخلاق فراهم نمی‌آورد. برعکس، وجود این اختلاف نظر به عنوان استدلالی علیه برخی هوسور شخصی انگاری اخلاقی به کار

1. proof

2. subjective

می‌رفته است. هابز می‌گفت "واژه‌های خوب، بد، قابل‌نکوهش همواره در رابطه با شخصی به کار می‌روند که به کارشان می‌برد." فرض کنید این قول را بدین معنا تفسیر کنیم که هر وقت که کسی می‌گوید "چیزی خوب است" معنایی ندارد جز این که آن کس نگرش مثبتی نسبت به آن دارد (و به همین ترتیب، این گزاره که "چیزی بد است" به این معناست که گوینده نگرش منفی نسبت به آن چیز دارد). این رأی را می‌توانیم شخصی‌انگاری ساده^۱ بنامیم. این یک راه طبیعی فهم دیدگاه شخصی‌نگرانه است همین. اما همانطور که جی. ای. مور اثبات کرده است، اگر نظریه شخصی‌انگاری، همین باشد، ممکن نیست که درست باشد، زیرا ما را در تبیین اختلاف نظر اخلاقی ناتوان می‌گذارد. فرض کن بگویم که چیزی خوب است، و تو بگوئی که بد است. اگر شخصی‌انگاری ساده صحیح بود، در واقع من احساسات خودم را وصف کرده بودم و تو احساسات خودت را؛ بنابراین اختلاف نظری نداشتیم. (من قبول دارم که تو نگرشی منفی داری و تو باید به همین ترتیب تصدیق کنی که من نگرشی مثبت دارم.) اما این بی‌معنا و پوچ است؛ زیرا مسلم است که اختلاف نظر داریم. به همین دلیل و دلایل دیگری همانند آن، مور نتیجه گرفت که شخصی‌انگاری اخلاقی قابل دفاع نیست و برای تدوین یک نظریه شایسته اخلاقی، باید به جایی دیگر نظر انداخت.

اما چنین نقدهائی فقط باعث شدند که روایت بهبود یافته‌ای از شخص‌انگاری ارائه شود. عاطفه‌گروی^۲ را که پرنفوذترین نظریه اخلاقی در نیمه قرن بیستم شد، هوزیتویست‌های منطقی - به ویژه موریتس اشلیک، و ای. جی. ایر - و فیلسوف آمریکائی چارلز ال. اسبتیونسن بسط و توسعه دادند. این نظریه هوشمندانه‌تر و عالمانه‌تر از شخصی‌انگاری ساده بود، زیرا شامل دیدگاهی عالمانه‌تر درباره‌ی زبان اخلاق بود. عاطفه‌گروی با این اظهارنظر آغاز می‌کرد که زبان به طرق گوناگونی به کار

1. simple subjectivism

2. emotivism

می‌رود. یکی از کاربردهای اصلی آن بیان واقعیات یا دست کم بیان آنچه ما واقعیات می‌دانیم، است. مثلاً، می‌توانیم بگوئیم "مریخ از لحاظ فاصله از خورشید در رتبهٔ چهارم است" و "پنگوئن‌ها نمی‌توانند پرواز کنند". در هر دو مورد، گفتهٔ ما یا صادق است یا کاذب، و غرض از چنین گفته‌هایی، نوعاً، انتقال اطلاعات به شنونده است.

اما اغراض دیگری نیز برای کاربرد زبان وجود دارد. فرض کنید به کسی که در فکر خودکشی است بگویم: "نه، این کار را مکن" این گفته نه صادق است و نه کاذب. اصلاً گزاره نیست. درخواست یا خواهشی است که یکسره با گزاره فرق دارد. غرض از آن انتقال اطلاعات نیست، بلکه تأثیر گذاشتن بر رفتار است. همینطور گفته‌هایی همانند "آفرین" یا "آه" را ملاحظه کنید، که نه گزاره‌هایی ناظر به واقعند و نه درخواستند. غرض از آنها، ابراز^۱ (نه گزارش^۲) نگرش هاست. فرق بین گزارش یک نگرش و ابراز آن دارای اهمیت بسیار است. اگر بگویم "رمان" دوریت کوچولوی" دیکنز را دوست دارم" در حال گزارش این واقعیت که نگرش مثبتی نسبت به رمان دیکنز دارم. گزاره‌ام، گزاره‌ای دربارهٔ واقعیت است که یا صادق است و یا کاذب. اما از سوی دیگر، اگر با صدای بلند بگویم که "آفرین به دیکنز" در حال بیان کردن هیچ نوع واقعیتی نیستم. نگرشی را ابراز می‌دارم، نه این که گزارش می‌دهم که واجد آن نگرشم.

زبان اخلاق، بنا به نظر عاطفه‌گروی، برای بیان واقعیت‌ها، حتا واقعیت‌هایی دربارهٔ نگرش‌های گوینده، به کار نمی‌رود، بلکه اولاً ابزاری است برای تأثیر گذاشتن بر رفتار انسان‌ها: اگر کسی بگوید که "تو نباید آن کار را انجام دهی" دارد سعی می‌کند که تو را از انجام آن کار باز دارد. بنابراین، این گفته بیشتر شبیه یک درخواست است، تا گزاره‌ای ناظر به واقع؛ کوئی گفته است "آن کار را انجام مده" و ثانیاً، برای ابراز (نه

1. to report

2. to express

گزارش) نگرش‌ها به کار می‌رود. قول به این که "نژادپرستی نادرست است" مانند این قول نیست که "من با نژادپرستی مخالفم" بلکه مانند این قول است که "نژادپرستی، آه".

عاطفه گروی، با این شیوه جدید تفسیر احکام اخلاقی، جایی برای اختلاف نظر اخلاقی باز می‌کند، و فهم نو و روشن‌گری را از آن ممکن می‌سازد. استیونسن تاکید دارد بر این که اختلاف نظر انسان‌ها بیش از یک گونه است. اگر من معتقدم که "لی هاروی آژولد به تنهایی رئیس جمهور جان‌کندی را ترور کرد"، و تو معتقدی که همدستی داشته است، درباره امور واقع اختلاف نظر داریم، من معتقد به صدق گزاره‌ای هستم که تو به کذب معتقدی. اما از سوی دیگر، فرض کن من طرفدار قانون کنترل اسلحه باشم، در حالی که تو مخالف آنی. در اینجا نیز اختلاف نظر داریم اما به معنای متفاوت. خواسته‌های ما با هم متعارضند، نه باورهای ما. (تو و من ممکن است درباره همه واقعیت‌های مربوط به اسلحه و کنترل آن اتفاق نظر داشته باشیم، اما با وجود این، خواهان روی دادن امور متفاوتی باشیم.) در اختلاف نظر نوع اول، به دو گزاره متفاوت معتقدیم که ممکن نیست هر دو صادق باشند. در اختلاف نظر نوع دوم، دو رویداد متفاوت را می‌خواهیم که ممکن نیست هر دو روی دهند. استیونسن، این اختلاف نظر را اختلاف در نگرش می‌نامد و آن را در تقابل با اختلاف نظر درباره نگرش‌ها قرار می‌دهد. اختلاف نظرهای اخلاقی، اختلاف در نگرش‌ها هستند.

در نیمه قرن بیستم، باور فیلسوفان بسیاری بر این بود که بالاخره درباره اخلاق حقیقت را یافته‌اند. به زعم آنها عاطفه گروی تمام مشکلات را حل کرده بود. حل مشکل معرفت‌شناختی آسان بود: نیازی به تبیین چگونگی معرفت یافتن به حقائق اخلاقی نبود، زیرا حقیقت اخلاقی‌ای وجود ندارد که به آن معرفت پیدا کنیم. درباره رابطه درونی بین باور اخلاقی و انگیزش نیز تبیینی ساده داشت: داشتن یک باور اخلاقی، داشتن نوعی نگرش خاص است، و نگرش‌ها، گرایش‌ها، عمل‌اند.

بدیهی بود که عاطفه گروان منکر وجود واقعیات اخلاقی بودند و لذا از مشکل وجود شناختی نیز طفره می‌رفتند. اما در عین حال می‌توانستند تبیین‌کننده‌ی چرا باور به واقعیت‌های اخلاقی این قدر طبیعی به نظر می‌رسد. امور واقع، محکی‌های گزاره‌های صادقند: این واقعیت که باسترکیتون (= کم‌دین و فیلمساز آمریکائی) فیلم‌هایی ساخته است، «امر واقع»ی است که گزاره «باسترکیتون فیلم‌هایی ساخته است» را صادق می‌سازد. توهم وجود واقعیات اخلاقی بدین دلیل است که به خطا می‌پنداریم که «گزاره‌های اخلاقی از آن نوع گفته‌ای هستند که می‌توانند صادق باشند. اگر مراد ما از این گفته که «هیتر شرور است» بیان گزاره‌ای صادق است، باید واقعیت متناظری وجود داشته باشد، یعنی شرور بودن هیتر، که آن را صادق سازد. اما همین که دریابیم که «گزاره‌های اخلاقی در واقع گزاره نیستند، و حتا از آن نوع گفته‌ای نیز نیستند که می‌توانند صادق باشند، و سوسه قبول وجود واقعیات‌های اخلاقی در ما ناپدید می‌شود. بنابراین، اکنون باور به واقعیت‌های اخلاقی را نه تنها میراث دیدگاه‌های علمی و دینی طرد شده، بلکه نشانه پیش‌فرضی اشتباه درباره‌ی زبان اخلاق نیز می‌توان انگاشت.

پوشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

III نتیجه‌گیری

احکام اخلاقی² باید مبتنی بر دلالتی³ قوی باشند. اگر به تو بگویم که فلان عمل نادرست است، تو حق داری بررسی که چرا؛ و اگر پاسخ خوبی نداشتی، می‌توانی توصیه‌ی مرا به عنوان توصیه‌ی بی‌پایه رد کنی. لزوم ابتهاء احکام اخلاقی بر ادله‌ی قوی آنها را از زمره گزاره‌های مربوط به پسند و ناپسند صرف جدا می‌سازد. اگر بگویم پنیر دلمه را دوست دارم، به دلیلی برای اثبات گفته‌ام نیاز ندارم: این گفته چه بسا فقط واقعیتی باشد درباره‌ی

1. statements

2. moral judgements

3. reasons

من که پنیر دلمه را دوست دارم، همین و بس - اما اگر بگویم که "تو باید پنیر دلمه بخوری" به دلیلی نیاز دارم که مؤید گزاره من باشد. بنابراین، یک نظریه شایسته درباره ماهیت اخلاق باید تیینی قابل دفاع درباره روش تأیید احکام اخلاقی به توسط دلائل فراهم آورد. ضعف عمده عاطفه گروی این بود که نمی توانست چنین تیینی را عرضه کند.

عاطفه گروان درباره ماهیت استدلال اخلاقی چه می توانند بگویند؟ به یاد آورید که بنا به دیدگاه آنان، اگر به تو بگویم که فلان عمل نادرست است، سعی ندارم که باورهای تو را تغییر دهم؛ بلکه سعی ام این است که در نگرش های تو تأثیر گذارم. بنابراین، اگر با من به چالش برخیزی تا تبیین کنم که چرا آن عمل نادرست است، نکاتی را بیان خواهم کرد که در نگرش های تو به نحو مطلوب تأثیر گذارد. بنابراین، معلوم می شود که دلیل اقامه کردن نوعی دخل و تصرف روانشناختی است.

نادرستی این نظر که ممکن است تیینی واقع نگرانه، گرچه تا حدی بدبینانه، از استدلال اخلاقی به نظر ما بیاید، در چیست؟ مشکل این است که اگر این دیدگاه صحیح باشد، هر واقعیتی که در نگرش ها تأثیر می گذارد می تواند دلیلی به نفع نگرش ایجاد شده به شمار آید. اگر این فکر که اسمیت یک استاد اکسفورد است باعث شود که کسی به او بی اعتماد شود، پس "اسمیت یک استاد اکسفورد است" دلیل مؤید این حکم می شود که او شایسته مورد اعتماد واقع شدن نیست. آیا این نظر می تواند درست باشد؟ استیونسن بدون این که خم به ابرو آورد این پیامد دیدگاهش را پذیراست: "هر گزاره ای درباره هر واقعیتی که هر گوینده ای تصور می کند که احتمالاً نگرش ها را تغییر می دهد، می تواند به عنوان دلیل به نفع یا علیه یک حکم اخلاقی اقامه شود." (Stevenson, 1944: 114) اما سرانجام ثابت شد که تفسیر عاطفه گروی درباره دلائل، پردر دسترترین جنبه آن است.

آیا می توان ایده اساسی عاطفه گروی را شکل تازه ای داد تا تفسیر بهتری درباره استدلال اخلاقی فراهم آورد؟ آ.ام. هر اینکار را در کتابش زبان اخلاق (Hare, 1952) انجام داد. هر نشان داد که این نظر عاطفه گروان که

زبان اخلاق توصیه گرانه است^۱ و نه توصیف گرانه^۲، بر حق بوده است. اما، به نظر او، آنها با نادیده گرفتن یک ویژگی منطقی مهم واژه‌هایی همچون "درست"^۳ و "باید"^۴ به اشتباه افتاده‌اند. وقتی که چنین واژه‌هایی را برای داوری اخلاقی به کار می‌بریم، به طور ضمنی، خود را به اصولی عام متعهد می‌سازیم. مثلاً اگر در وقتی خاص بگوئیم که کسی نباید دروغ بگوید، خودمان را به اصلی کلی "دروغگوئی نادرست است" متعهد ساخته‌ایم. این حکم، به نوبه خود، ما را به داوری‌های مشابهی در مواقع دیگر متعهد می‌سازد. این یک مسئله منطقی است که: اگر می‌خواهیم به تناقض در نیفتیم، نمی‌توانیم زمانی به اصلی توسل جوئیم که نمی‌خواهیم در زمان‌های دیگر آن را بپذیریم. هر، این ویژگی احکام اخلاقی را "تعمیم‌پذیری"^۵ و دیدگاهش را "توصیه‌گروی عام" می‌نامد.

شرط تعمیم‌پذیری، محدودیت‌های ضروری را بر آنچه می‌تواند استدلالی اخلاقی قلمداد شود، وضع می‌کند. مثلاً تعمیم‌پذیری بدین معناست که ما باید همان اصولی را که در داوری کردن درباره دیگران به کار می‌بریم، برای خودمان نیز به کار گیریم. به تعبیر نویسنده‌ای، من نمی‌توانم بگویم که برای تو نادرست است که ماء‌الشعیر من را بنوشی، در حالی که خودم می‌خواهم ماء‌الشعیرت را بنوشم. (Medlin, 1957: 111-18) یا داستان داود شاه را ملاحظه کنید، که در کتاب دوم سموئیل نبی نقل شده است:

داود عاشق بَتَشَبَع همسر اوریا، سربازی در ارتش اش، شده بود. بعد از ملاقاتی در قصر معلوم شد که بَتَشَبَع از داود باردار است، و داود برای این که بر کرده اش سرپوش گذارد ترتیبی داد تا، اوریا در جنگ کشته شود. سپس بَتَشَبَع همسر داود شد. اما ناتان پیامبر آنچه را در واقع رخ

1. prescriptive

2. descriptive

3. right

4. ought

5. universalizability

داده بود، می دانست و روزی هنگامی که پادشاه به قضاوت نشست، با داود مواجه شد، ناتان این مورد را برای صدور حکم، بر داود عرضه کرد:

دو مرد، یکی ثروتمند و دیگری فقیر، در شهری زندگی می کردند. مرد ثروتمند گوسفند و گاو بسیار داشت اما مرد فقیر فقط ماده بَره ای کوچک داشت که خریده بود و بار آورده بود و آن ماده بَره همراه او و فرزندان بزرگ شده بود. بره عادت داشت که از خوراک صاحبش بخورد و از جام او بنوشد و روی سینه اش بخوابد، و مانند دختری برای او بود. حال مسافری برای مرد ثروتمند رسیده است و او اکراه دارد که از گوسفندان یا گاوان خویش برگیرد و برای مسافرش خوراک مهیا سازد، و بره مرد فقیر را می گیرد تا با آن برای مسافرش خوراکی مهیا سازد. (Samuel 12: 1 - 4)

هنگامی که داود این ماجرا را شنید با برآشفستگی اعلام کرد که "مرد ثروتمند سزاوار مرگ است" و در این هنگام ناتان به او گفت که "تو آن مردی" سپس داود دریافت که به راستی خودش مرتکب همان جرمی شده که محکوم کرده است.

ناتان به شیوه ای خاص، داود را به سرعقل آورده بود. ابتدا با عرضه کردن موردی خیالی به داود، اصولی را که او از قبل به آنها متعهد بود، استخراج کرد. سپس کاری کرد که داود دریابد که هنگامی که اصول موردقبولش در مورد خودش به کار می روند، به محکومیت اش منجر می شوند. لذا داود مجبور بود که به نادرستی رفتارش با اوریا حکم کند، نه به خاطر این که "واقعیتی اخلاقی" وجود داشتند که می بایست وجودشان را تصدیق کند، بلکه بدین خاطر که سازواری فکری اش آنها الزام می کرد. هر مدعی است که همه استدلال های اخلاقی در نهایت مانند همین استدلالند.

IV

می توان دو معنای "عینیت" اخلاقی را از هم تفکیک کرد:

(۱) عینیت اخلاقی بدین معنا که می توان با روش های عقلانی

مشکلات اخلاقی را حل و فصل نمود. این روش‌ها نشان می‌دهند که برخی از دیدگاه‌های اخلاقی قابل قبول و برخی غیرقابل قبولند.

بنا به نظر هر، اخلاق بدین معنا عینی است. اخلاق صرفاً از سنخ "امور سلیقه‌ای و ذوقی" نیست، بلکه درستی یک فعل وابسته به توجیه‌پذیری آن به توسط روش‌های صحیح استدلال است.

نظریه پردازان قرارداد اجتماعی نیز اخلاق را بدین معنا، عینی می‌دانند. به نظر آنها، قواعد اخلاقی، قواعدی هستند که انسان‌های متعقل، برای تحصیل منافع دو طرفه‌شان، بر تثبیت آنها توافق می‌کنند. فی‌المثل، همه ما در جامعه‌ای که جنایت و قتل ممنوع است و به عهدها وفا می‌شود، در وضع بهتری خواهیم بود. لذا همه ما دلیل قوی‌یی برای قبول چنین قواعدی داریم، به شرط آن که دیگران نیز آنها را بپذیرند. (اطاعت خود ما از قواعد بهای منصفانه‌ای است که برای تضمین اطاعت دیگران از قواعد می‌پردازیم.) با چنین استدلالی چه بسا بتوان نشان داد که منع جنایت و نقض پیمان و بسیاری دیگر از چنین قواعدی، عقلاً قابل دفاع است.

نظریات مذکور، اخلاق را دست‌کم در معنای اول، عینی جلوه می‌دهند. اما مشکلی که در آغاز ذکر کردیم همچنان برجاست؛ و آن این که آنها هنوز با احساس عادی ما از کاری که هنگام داوری اخلاقی می‌کنیم، کاملاً ناسازگار به نظر می‌رسند. این مشکل، مشکل پدیدارشناسی اخلاقی^۱ است: نظریه‌ما درباره‌ماهیت اخلاق، باید با احساسی که در هنگام داوری اخلاقی یا اشتغال به تفکر اخلاقی، از داوری یا تفکر اخلاقی خود داریم، سازگار باشد. در صورت قبول چنین معیاری، هر نظریه اخلاقی‌ای که اخلاق را ذاتاً مرتبط با احساسات و عواطف، یا قرارداد‌های اجتماعی می‌بیند، لاجرم کم می‌آورد، و غرضش را برنمی‌آورد. به نظر می‌رسد که حکم اخلاقی مطلق بودن دارد که چنین نظریه‌هایی به آن پی نمی‌برند. بنابراین، می‌توانیم طالب نظریه‌ای باشیم که نشان دهد که اخلاق به معنای دومی نیز، که معنایی قویتر است، عینی است:

1. phenomenological problem

(۲) عینیت اخلاقی بدین معنا که محکی محمول‌های گزاره‌های اخلاقی - 'خوب'، 'درست'، و مانند آن - "خاصه‌های واقعی اشیاء" باشند، واقعیات اخلاقی بخشی از ساختار جهانند.

دیدگاه "واقع‌نگری اخلاقی"^۱، اخلاق را بدین معنا عینی تلقی می‌کند. اما این نظر دقیقاً به چه معناست؟ وجود خاصه‌های "واقعی" اخلاقی اشیاء چگونه چیزی است؟ چنین خاصه‌هایی کدامند؟ در پاسخ می‌توان سه رویکرد را از هم تمیز داد:

(الف) خواص اخلاقی^۲، خواصی متمایز و جدا از ویژگی‌های دیگر یک شیء هستند. یعنی هنگام احصاء همه واقعیات دیگر مربوط به یک جنایت، از جمله واقعیات مربوط به واکنش‌های عاطفی، هنجارهای رایج اجتماعی و مانند آنها، باید شمر بودن این جنایت را نیز به عنوان واقعیاتی اضافی و جدید به شمار آورد.

اما این واقعیت اخلاقی، دقیقاً همان چیزی است که هیوم وجودش را انکار می‌کرد و دیگران نیز در شکاکیت هیوم، در این باب، با او شریکند. جی. ال. مکی درباره این خاصه‌ها می‌گوید که در صورت وجود داشتن، چیزهایی بسیار عجیب و غریب می‌بودند که شباهتی به دیگر موجودات طبیعی نداشتند. خواصی که به ما می‌گویند که چه باید بکنیم و سپس ما را به انجام دادن آن برمی‌انگیزند! چه نوع "خاصه" ای می‌تواند چنین کاری کند؛ به علاوه برای پی بردن به چنین خواصی به استعدادها و توان‌های شناختی خاصی، غیر از استعداد‌های شناختی‌ای که با آنها آشنائیم، نیاز داشتیم. مکی در ادامه می‌گوید که با وجود این، فهم این که چرا انسان‌ها چنین آسان و زود به وجود خاصه‌های اخلاقی باور می‌آورند، آسان است. طرز فکر عادی و طرز سخن گفتن عادی ما در باره اخلاق، وجود چنین خواصی را مفروض می‌گیرد. این رأی، مکی را به سوی پیشنهاد یک "نظریه

1. moral realism

2. properties

خطا^۱ درباره اخلاق سوق می دهد: اندیشه و سخن گفتن عادی ما درباره اخلاق، ما را درگیر یک خطای نظام مند درباره ماهیت عالم واقع می کند.

گیلبرت هارمن، [فیلسوف اخلاق معاصر] نوع دیگری از استدلال شکاکانه علیه واقعی بودن خواص اخلاقی را پیش می نهد. او خاطر نشان می کند که واقعیات، خود را در چگونگی تبیین ما از مشاهدات، نمایان می سازند. اگر کسی اسبی چوبی را جلوی درب خانه مشاهده کند، و ما از خودمان بپرسیم که چرا او آن را می بیند، تبیین ما به ناچار در جایی به اسب و درب اشاره خواهد داشت. آن تبیین، چنین خواهد بود: مشاهده گر دارای نوعی دستگاه ادراکی خاص است (چشم ها، گوش ها، مغز) که به شیوه هایی پیچیده با جهان خارج فعل و انفعال دارد. جهان خارج شامل یک اسب چوبی در مجاورت یک درب است؛ لذا، در این موقع، نتیجه تأثیر متقابل دستگاه ادراکی مشاهده گر و محیط اطرافش، مشاهده اسبی کنار درب است. نکته لازم به ذکر، این است که بهترین تبیین ما از این مشاهده، تبیینی است که متضمن واقعیت داشتن آنچه مورد مشاهده قرار گرفته است، باشد.

اما هنگامی که به مشاهدات اخلاقی می پردازیم، امور متفاوتند. فرض کنید کسی جنایتکاری را در حال ارتکاب جنایت می بیند که به نظرش عمل او شرورانه است. می توانیم بدون هیچ اشاره ای به واقعی بودن شر، این مشاهده را تبیین کنیم. قائلی وجود دارد، یک قربانی، و فعلی که موجب مرگ او می شود؛ مشاهده گر همه اینها را به طور عادی می بیند و سپس واکنشی منفی نسبت به آنچه دیده است، پیدا می کند. برای تبیین "مشاهده" اش فقط لازم است به روانشناسی مشاهده گر و شاید به هنجارها و تعلیم و تربیت اجتماعی ای که به شکل دادن آن روانشناسی مدد رسانده است، اشاره کنیم. اصلاً لازم نیست که "واقعیت" شر بودن رفتار جنایتکار وارد این تصویر شود. بنابراین، معلوم می شود که واقعیات اخلاقی، آویزه هائی مابعدالطبیعی اند که به کاری نمی آیند.

بالاخره، دلیلی کلی تر برای تردید درباره وجود این نوع واقعیات اخلاقی، وجود دارد: جای دادن چنین "واقعیاتی" در تصویری که علم مدرن از جهان ارائه می دهد، دشوار است. البته جهان بینی های دیگری وجود دارند که با واقعیات اخلاقی دم سازترند. مثلاً دیدگاه ارسطو. او بر این باور بود که جهان نظامی منظم و عقلانی است، که ارزش ها و غایات در ذاتش تعبیه شده اند. به نظر او، هر چیزی غایتی دارد و دقیقاً همانطور که غایت یک چاقو، بریدن است و غایت یک قلب، بیرون فرستادن خون است، همینطور غایت باران، تأمین آب برای گیاهان است. و گیاهان نیز غایتی دارند:

باید اولاً باور داشت که گیاهان به خاطر حیوانات موجودند، ثانیاً، همه حیوانات دیگر برای انسان موجودند، حیوانات اهلی را از خودشان و غذائی که فراهم می آورند می تواند استفاده کند؛ و بیشتر حیوانات وحشی را، برای غذا یا موارد استعمال دیگری مانند پوشاک و ابزاری که از آنها ساخته می شود، می تواند مورد استفاده قرار دهد. پس اگر به حق بر این باوریم که طبیعت چیزی را بدون نظر به غایتی و غرضی به وجود نیاورده است، باید اینطور باشد که همه اشیاء را مخصوصاً برای انسان به وجود آورده است. (Sinclair, 1962: 40)

این یک آرایش مرتب سلسله مراتبی است که هر چیزی در آن، جایگاه و غایت خاص خودش را دارد - و اتفاقی نیست که آرایشی است کاملاً به نفع و مطلوب انسان ها. حال فرض کنید که ترکیب این نظرات باهم، هسته اصلی بهترین نظریه ما را درباره چیستی جهان تشکیل دهد، در این صورت طبیعی است که "واقعیات اخلاقی" را بخشی از شاکله فراگیر اشیاء تلقی کنیم.

شاید زمانی، جهان نگرى ارسطو بهترین تبیین موجود بوده است. اما، حالا علم مدرن جایگزینش شده است و تبیینی بسیار متفاوت ارائه می دهد. باران نمی بارد تا گیاهان بتوانند رشد کنند؛ اگر اینگونه به نظر می رسد فقط به خاطر آن است که گیاهان به توسط انتخاب طبیعی¹ به گونه ای تحول یافته اند

1. natural selection

که از آب و هوای بارانی منتفع شوند. نیز حیوانات "به خاطر انسان" آفریده نشده‌اند؛ و انسان‌ها هیچ جایگاه ممتازی در شاکله اشیاء ندارند. هیوم هنگامی که اظهار می‌داشت "برای جهان، حیات یک انسان اهمیت بیشتری از حیات یک صدف ندارد" یکی از نخستین کسانی بود که این لازمه جهان‌نگری جدید را یادآوری می‌کرد. واقعیات اخلاقی به این دلیل اینقدر "عجیب و غریب" می‌نمایند، و بدین دلیل در بهترین تبیین‌های ما از مشاهدات اخلاقی مان جایی ندارند، که ما اکنون جهان را به گونه‌ای که علم مدرن تشریح می‌کند، می‌بینیم. علم بهترین فهم کلی‌ای است که ما اکنون از جهان داریم، و چه بسا هیچ بخشی از فلسفه، از جمله فلسفه اخلاق، با آن ناسازگار نباشند.

(ب) امکان دوم این است که خواص اخلاقی متمایز و عجیب و غریب نباشند، بلکه عین خواص عادی باشند. مثلاً، شاید خاصه "خوب بودن" عین خاصه "لذت بخش بودن" باشد. مزیت بزرگ این رویکرد آن است که خواص اخلاقی را خواص رازآمیز نمی‌داند. در لذت بخش بودن، امر غریبی وجود ندارد؛ دقیقاً می‌دانیم که چیست و چگونه می‌توان آن را تشخیص داد. چنین دیدگاهی با فهم علمی متعارض نیست.

اما کدام یک از خواص عادی با خواص اخلاقی یکسانند؟ پاسخ درکل بستگی دارد به این که کدام نظریه اخلاقی هنجارین درست باشد. اگر لذت پرستی خودگروانه بهترین نظریه اخلاقی باشد، پس "خوب" عین "لذت بخش" است. اگر نظریه فرمان الهی درست باشد، "خوب" با "مرضی خدا" یکسان است. و اگر معلوم شود که نظریه سودنگری¹ کلاسیک [بنتام و میل]، بهترین نظریه است، خاصه مربوطه "ایجاد بیشترین خوشبختی برای بیشترین تعداد" است. البته، فیلسوفان درباره این که کدام نظریه هنجارین درست است (اگر نظریه درستی در میان باشد)، اتفاق نظر ندارند، اما این در بحث فعلی ما اهمیتی ندارد. اگر هنوز فلسفه اخلاق به جایی نرسیده است

که بداند کدام نظریه اخلاقی، بهترین نظریه است، فقط بدین معناست که هنوز نمی دانیم کدام یک از خواص عادی با خواص اخلاقی یکسانند.

تا مدت مدیدی پس از انتشار مبانی اخلاق مور در سال ۱۹۰۳، تصور می شد که این رویکرد قابل دفاع نیست. مور قائل بود به این که چنین دیدگاهی مرتکب مغالطه "طبیعت گرایانه"^۱ می شوند. می گفت اولاً اگر کانون توجه مان مرادمان از "خوب" و مثلاً مرادمان از "لذت بخش" باشد، به وضوح خواهیم دید که آن دو عین هم نیستند. به علاوه استدلالی وجود دارد - معروف به استدلال پرسش گشوده - که ظاهراً نشان می دهد که خوبی با هیچ مفهوم دیگری جز خودش یکسان نیست. پرسش "آیا چیزهای لذت بخش خوبند؟" یک پرسش گشوده است. قول به این که چیزهای لذت بخش خوبند، گزاره ای معنادار است. اما اگر خوبی و لذت بخش بودن، یک چیز بودند، مثل این بود که بپرسیم "آیا چیزهای لذت بخش، لذت بخشند؟" می توان درباره هر خاصه عادی دیگری که با خاصه خوبی یکسان انگاشته می شود، استدلالی مشابه عرضه کرد.

مور اشتباهی اساسی مرتکب شده بود. اگر استدلال او صحیح بود، همچنین نشان می داد که ستاره بامدادی نمی تواند با ستاره شامگاهی یکسان باشد. اگر مراد از این اصطلاحات را کانون توجه خود قرار دهیم به روشنی خواهیم دید که آنها، یکی نیستند - اولی ستاره ای است که در بامداد دیده می شود و دومی ستاره ای است که در شامگاه دیده می شود. و پرسش "آیا ستاره بامدادی، ستاره شامگاهی است؟" پرسش گشوده ای بود که پاسخش برای قرن ها ناشناخته مانده بود. اما این دو، در واقع، یکی بودند [یعنی ستاره زهره]. امروزه می گوئیم که مور بدین جهت که این همانی ضروری را از این همانی امکانی تمیز نداده بود، برخطا رفت. نباید او را سرزنش کرد؛ اهمیت این تکلیک تا مدت هایی مدید پس از این که مور درگذشته بود، آشکار نشده بود.

ثابت شده است که رأی دیگر مور، ارزش ماندنی تری دارد. اوترتب^۱ خواص اخلاقی را (یا اگر خواص اخلاقی وجود نداشته باشند، ترتب مفاهیم اخلاقی را) کشف کرد. همیشه خوب یا بد بودن چیزی را، کلاً خواص دیگر آن تعیین می‌کنند. مثلاً دو صندوق پستی را در نظر بگیرید که دقیقاً مثل هم هستند - هم اندازه، هم رنگ، ساخته شده از مواد یکسان، به یک اندازه ضد آب، و مانند اینها. حال فرض کنید کسی اظهار می‌دارد که یکی از این دو، بهتر از دیگری است. این نظر بی‌معناست، زیرا نمی‌شود که اشیاء فقط به لحاظ خوب بودنشان با هم فرق کنند - اگر x بهتر از y است، باید فرق دیگری نیز بین آن دو باشد و خوبی یک صندوق پستی بدین خاطر است که اندازه، شکل و مقاومت معینی دارد؛ بنابراین، هر صندوق پستی دیگری با همین ویژگی‌ها به همان اندازه خوب است. به عبارتی دیگر می‌توان گفت که خوبی یک چیز بر خواص دیگر آن چیز "مترتب" است. بدین معنا، خاصه‌ای همچون "زرد" خاصه‌ای مترتب نیست. دوشیء فقط از این حیث می‌توانند فرق داشته باشند که یکی زرد باشد و دیگری زرد نباشد.

هر دیدگاهی درباره‌ی ماهیت خواص اخلاقی باید ترتب آنها را نشان دهد، و رویکردی که هم اکنون در حال بررسی آنیم [لذت گروهی] می‌تواند به آسانی تمام این کار را انجام دهد. اگر خوب بودن عین لذت بخش بودن یا یک چنین خاصه‌ی عادی دیگری است، پس بدیهی است که دو چیز نمی‌توانند فقط در خوب بودنشان با هم فرق کنند - یعنی آندو نمی‌توانند در همه‌ی امور دیگر از جمله لذت بخش بودنشان دقیقاً مثل هم باشند و با وجود این، یکی خوب باشد و دیگری خوب نباشد.

اما این بدان معنا نیست که دیدگاه مذکور مبری از مشکلات است. این دیدگاه گرچه از مشکلات مابعدالطبیعی^۲ و معرفت‌شناختی بهره‌یزد، مشکل انگیزشی در آن، نگران‌کننده باقی می‌ماند؛ اگر خوب بودن یا درست بودن

1. supervenience

2. metaphysical

چیزی، با یک واقعیت عادی یکسان است، چرا نمی‌توانیم نسبت به این واقعیت همچون هر واقعیت دیگری بی تفاوت بمانیم؟ این دیدگاه روشن نمی‌کند که چگونه باید ارتباط بین باور و رفتار اخلاقی را تبیین کنیم.

(ج) بالاخره، این دیدگاه وجود دارد که خواص اخلاقی شبیه خواص هستند که جان لاک آنها را "کیفیات ثانویه"^۱ می‌نامید. تفکیک بین کیفیات اولیه و ثانویه کاری بفرنج و بحث برانگیز است، اما برای اهداف ما، همین قدر کافی است که، با استفاده از تعبیر لاک، بگوئیم که کیفیات ثانویه توانائی هائی در اشیاءند برای این که آثاری را در آگاهی مشاهده‌گر ایجاد کنند. رنگ مثال سنتی (گرچه مورد نزاع) کیفیتی ثانویه است. یکی شیء فیزیکی، مثلاً یک جعبه، شکل و جرمی دارد که کاملاً مستقل از مشاهده‌گر وجود دارند. (شکل و جرم کیفیاتی اولیه اند.) و حتا اگر هیچ موجود مدرکی در جهان نمی‌بود، شکل و جرم جعبه همین می‌بود. اما رنگش چطور؟ رنگ چیزی نیست که مانند یک لایه رنگ روی جعبه مالیده شده باشد. سطح جعبه به طور خاصی امواج نور را باز می‌تاباند. سپس این نور به چشمان مشاهده‌گران برخورد می‌کند و در نتیجه آنها تجربه‌ای دیداری از ویژگی معینی پیدا می‌کنند. اگر امواج نوری برخورد کننده با جعبه متفاوت بودند، یا اگر دستگاه بینائی مشاهده‌گر متفاوت بود، جعبه با رنگ متفاوتی پدیدار می‌گشت، و این رنگ نیز مانند هر رنگ دیگری، رنگ "واقعی" جعبه نمی‌بود. بنابراین، "قرمز بودن" جعبه فقط عبارت است از توانائی آن، در شرایطی معین، برای ایجاد نوع خاصی از تجربه دیداری در نوع خاصی از مشاهده‌گر.

می‌توان این تحلیل را گسترش داد تا توانائی‌های دیگر اشیاء را نیز دربرگیرد که انواع دیگری از تجربه را در ما پدید می‌آورند. ترش بودن یک چیز یعنی چه؟ یک لیمو، به خاطر این ترش است که هنگامی که آن را روی زبان خود می‌گذاریم یک نوع مزه خاص را تجربه می‌کنیم. آنچه برای انسان‌ها ترش است ممکن است برای حیواناتی با انواع اعضای حسی متفاوت، ترش نباشد؛ و

اگر ما طور دیگری آفریده شده بودیم، ممکن بود که لیمو برای ما نیز ترش نباشد. به علاوه، آنچه برای انسان هائی ترش است چه بسا برای انسان هائی دیگر ترش نباشد. گرچه در این باره مفهوم آنچه برای نوع ما "نرمال" است را داریم. اما، به رغم این، قول به این که لیموها ترشند یک اظهار نظر "شخصی" نیست. این که لیموها توانائی ایجاد این احساس را در ما دارند، یک واقعیت کاملاً عینی است. ترش بودن آنها صرفاً از سنخ امور ذوقی و سلیقه ای نیست.

خواص اخلاقی ممکن است خواصی از این نوع باشند. یعنی توانائی هائی باشند برای ایجاد عواطف یا نگرش هائی خاص در ما. بد بودن ممکن است خاصه ای باشد که نفرت، مخالفت و نکوهش شخص عاقل را برانگیزد. هنگامی که درباره جنایتکار و قربانی اش فکر می کنیم، واقعیت های (عادی) آن موضوع آن چنانند که احساس وحشت را در ما برمی انگیزند؛ "بد" صرفاً آن توانائی فراخواندن واکنش مذکور است. به همین ترتیب، خوب بودن عبارت است از این که شیء چنان ساخته شده باشد که حمایت و موافقت ما را برانگیزد.

این نظر، صورتی نویدبخش از واقع نگری اخلاقی است. اما قاطعاً واقع نگرانه نیست؛ این دیدگاه به وضوح در بین دیدگاه های عینی نگر و شخصی انگار در اخلاق، قرار می گیرد. عینی نگر است از این حیث که خوب و بد را با چیزی که واقعاً "آنجا"، در جهان خارج، وجود دارد، یکسان می داند، اما در عین حال، آنچه آنجاست را دقیقاً عبارت می داند از توانائی ایجاد احساساتی در درون ما. همان احساساتی که هیوم بدینصورت وصف شان می کرد که "هنگامی که اعلام می کنید که عملی شرورانه است، مراد شما چیزی نیست جز این که بر اثر تأمل درباره آن عمل یا خلق و خو، به مقتضای ساختار سرشت خود سرزنش احساس یا حس می کنید." (Hume, 1963: 590) اگر هیوم را نظریه پرداز قائل به کیفیات ثانویه تلقی می کردیم، تکلفی نمی داشت.

"نویدبخشی" این دیدگاه بدین خاطر است که به نظر می رسد شرائط گوناگون شایستگی یک نظریه را، که قبلاً مورد بحث قرار دادیم، برمی آورد. آن شرائط را دوباره بیان می کنیم:

یک نظریه شایسته باید مشکل وجودشناختی را حل کند: باید بدون فرض

وجود چیزی که واقعاً موجود نیست، اخلاق را تبیین کند. دیدگاه کیفیات ثانویه فقط مستلزم وجود اشیاء و رویدادهایی عادی و مانند آن، و وجود انسان هایی است که با آنها فعل و انفعال دارند. این دیدگاه هیچ چیز "عجیب و غریبی" را که فراتر از حد و مرز فهم علمی عادی ما از چگونگی جهان است، فرض نمی‌گیرد.

یک نظریه شایسته باید مشکل انگیزشی را حل کند: باید ارتباط درونی بین باور اخلاقی و انگیزش را تبیین کند (و اگر چنین ارتباطی وجود ندارد، باید تبیین بدیلی دربارهٔ این که چگونه اخلاق، عمل ما را هدایت می‌کند، ارائه دهد). پنابه دیدگاه کیفیات ثانویه، ارتباطی روشن، اگرچه تا حدی پیچیده، بین درست دانستن عملی و برانگیخته شدن به انجام آن وجود دارد. اگر فعلی درست است (اگر باید آن را انجام داد) پس ویژگی ای دارد که اگر فقط به روشنی و بدون طفره روی درباره اش فکر کنیم، نگرشی موافقانه را در ما نسبت به آن برمی‌انگیزد. نگرش‌ها برانگیزاننده‌اند. بنابراین، اگر باید کاری را انجام دهیم، تا آن اندازه که روشن و بدون طفره روی دربارهٔ آن فکر می‌کنیم، به عمل کردن بر طبق آن برانگیخته می‌شویم.

یک نظریه شایسته باید مشکل معرفت شناختی را حل کند: اگر ما به درست و نادرست^۱ معرفت داریم، باید تبیین کند که چگونه چنین معرفتی را کسب کرده ایم. ما به ترشی لیمو با چشیدنش پی می‌بریم؛ برهان ترش بودن آن حس چشایی دهان ماست. به همین ترتیب، با تأمل دربارهٔ یک فعل و، در نتیجه، تجربه کردن احساس مخالفت خود، به نادرستی آن فعل پی می‌بریم.

اما چون چنین احساساتی ممکن است دارای منشأهای دیگری باشند - ممکن است احساسی ناشی از پیشداوری یا تربیت خاص فرهنگی باشد، نه ناشی از آنچه هیوم "تشخیص صحیح متعلق آن احساس" می‌نامد - اشکالاتی رخ می‌نمایند. بنابراین، فرآیند تعمق و تأمل باید به گونه ای هدایت شود که این منشأهای ممکن دیگر احساسات را از دور خارج کند - شخص باید سعی کند که پیش‌داوری و دیگر عوامل مؤثر را کنار گذارد و به موضوع تحت بررسی نگاه

عینی بیندازد. همانطور که هیوم بی برده بود، انجام این کار ممکن است مستلزم صرف مقدار قابل توجهی از انرژی شناختی، باشد: "اما برای این که راه را برای چنین احساسی هموار سازیم، و متعلق آن را درست تشخیص دهیم، در خواصیم یافت که غالباً ضرورت دارد که قبلاً استدلال فراوانی اقامه شده باشد، تفکیک هایی دقیق انجام دهیم، نتایجی دقیق بگیریم، مقایسه هایی دور و دراز ترتیب دهیم، روابطی پیچیده را بررسی کنیم، و واقعیاتی کلی را تثبیت و محقق سازیم. (Selby-Bigge, 1902, I. 137: 173)" یک احساس فقط تا اندازه ای که از این نوع تفکر نتیجه می شود، نشانگر حضور ویژگی های اخلاقی است. در غیر این صورت، نمی توانیم نتیجه بگیریم که خود متعلق احساس، علت آن است.

یک نظریه شایسته باید تبیین برای جایگاه عقل در اخلاق داشته باشد. تأیید احکام اخلاقی نیازمند ادله است؛ اما چه نوع ملاحظات، دلائلی قوی اند؟ بر طبق دیدگاه کیفیات ثانویه، روشی روشن برای تشخیص اساسی ترین دلائل اخلاقی وجود دارد: می پرسیم: چه "ویژگی X - اگر ویژگی ای در میان باشد - است که موجب می شود انسان های متأمل، موافق یا مخالف آن باشند؟" پاسخ به این پرسش دلائل خوبی یا بدی X را - اگر دلائلی در کار باشند - آشکار می سازد. مثلاً چه ویژگی جنایت است که موجب می شود انسان های متأمل خود را از آن کنار بکشند یا از آن منقلب شوند؟ همان ویژگی یا ویژگی ها دلائل نادرستی جنایتند که برخی از آنها عبارتند از: کسی، که نمی خواست بمیرد، زندگی اش را از کف داده است؛ دیگر هرگز نمی تواند کارهایی را که می خواست، انجام دهد؛ هرگز لذائذی را که می توانست تجربه کند تجربه نخواهد کرد؛ کل آینده اش از میان رفت. دلیل بودن این امور به خاطر آن است که توانائی تحریک ما را دارند.

یک نظریه شایسته باید ماهیت اختلاف های اخلاقی را تبیین کند. البته در اخلاق، اتفاق نظر فراوانی وجود دارد، و دیدگاه کیفیات ثانویه می تواند به آسانی تمام، آن را تبیین کند. ما به همین دلیل که درباره ترش بودن چیزی اتفاق نظر داریم، درباره خوب و بد هم اتفاق نظر داریم. چون که اعضای حسّی مشابهی در اختیار داریم، لیموها در اکثر ما تأثیری یکسان می گذارند؛

و چون که ما در آنچه هیوم "ساختار سرشت ما" می نامد، شبیه هم هستیم، عمل جنایت در ما تأثیری یکسان می گذارد. فهم این شباهت دشوار نیست: ما به واسطه انتخاب طبیعی، به انواع خاصی از مخلوقات، با خواسته ها و نیازهایی مشترک تحول یافته ایم. همه ما خواهان دوست هستیم، و از دوستی با آنها لذت می بریم. همه ما از دیدن فرزندانمان لذت می بریم. همه ما به موسیقی واکنش نشان می دهیم. همه ما کنجکاویم. همه خواهان جامعه ای دارای آرامش و امنیت هستیم، زیرا فقط در چنین جامعه ای امکان برآورده شدن خواسته هایمان فراهم است. چنین واقعیاتی، اتفاق نظری گسترده را درباره احترام به زندگی و مالکیت، راستگویی، وفای به عهد، دوستی و بسیاری دیگر از امور را، به وجود می آورند.

اما اینها همه با درجه ای از اختلاف نظر سازگار است. همانطور که قبلاً اظهار داشتیم، آنچه برای انسانی ترش مزه است شاید برای دیگری ترش مزه نباشد. گرچه در این مورد مفهوم آنچه برای نوع ما "نرمال" است، را داریم. اما در واقع لازم نیست خیال کنیم که اختلاف نظرهای اخلاقی، بروز تفاوت هایی رفع ناشدنی بین انسان هابند. معمولاً و تکراراً اختلاف نظر در نتیجه متأثر شدن انسان ها از جهل و غفلت، پیشداوری، خودفریبی، خودداری ارادی از مواجهه با واقعیاتی که با باورهای مطلوب فرد در تعارض اند، فقدان جدیت، یا تحت تأثیر خطاهای واضح منطقی در استدلال، است. فرضیه کارآمد ما باید این باشد که اگر فقط بتوانیم این سرچشمه های خطا را کنار بزنیم، آنقدر شبیه هم هستیم که بتوانیم درباره اکثر امور به توافق برسیم.

یک نظریه شایسته باید با خصلت ترتبی مفاهیم ارزشی^۱ سازگار باشد. کیفیات ثانویه مترتب بر کیفیات اولیه اند. اگر لیموئی ترش است، پس لیموی دیگری که دارای مولکول هائی شبیه مولکول های آن لیمو است، نیز باید ترش باشد. به همین ترتیب اگر X توانائی برانگیختن واکنش عاطفی معینی را در ما دارد، و Y نیز دقیقاً مثل X است، پس Y نیز باید دارای همان تأثیر باشد.

و بالاخره، یک نظریه شایسته درباره اخلاق، باید پدیدارشناسی تجربه اخلاقی را تبیین کند. قوت تفسیرهای واقع‌نگرانه از اخلاق به خاطر آن است که به نظر می‌رسد به ماهیت تجربه اخلاقی وفادارتر از تفسیرهای شخصی‌انگارانه‌اند. اگر بگوییم که عملی شرورانه است و تو پاسخ‌دهی که "این فقط احساس تو" درباره آن است، به نظر من تو ادعای مرا فقط توصیف نمی‌کنی بلکه مردودش می‌انگاری، زیرا مراد من از گفته ام چیزی بیش از این بود که بگویم احساس خاص نسبت به آن دارم. یک نظریه اخلاقی باید آن "چیز بیشتر" [از صرف احساس شخصی] را تبیین کند. دیدگاه کیفیات ثانویه به خاطر این‌که در این باره تبیینی دارد، با نظریه‌های واقع‌نگرانه دیگر وجه اشتراک دارد: این دیدگاه آن "چیز بیشتر" را به عنوان "واجد خاصه واقعی شر بودن شیء" تبیین می‌کند. گرچه هنگامی که به چیستی آن پی می‌بریم ممکن است کمی دماغ سوخته و دلسرد شویم.

اما فرقی وجود دارد بین (الف) کاری که به نظر خودمان، هنگام ارزش‌داوری اخلاقی، می‌کنیم، و (ب) خصلت تجربه‌ای که هنگام "پی بردن" به خوبی یا بدی عملی، داریم. تجربه اخلاقی دقیقاً چگونه تجربه‌ای است؟ پدیدارهایی که نظریه‌های اخلاقی باید به آنها وفادار باشند، کدامند؟ پاسخ آن آسان نیست. تجربه اخلاقی شامل فقرات بسیار گوناگونی است: این احساس درونی که باید کارهایی انجام گیرد یا نباید کارهایی انجام گیرد؛ احساس گناه، عذاب، تحسین، توهین و برآشفنگی. حتا برخی عواطفی مانند عشق و اخلاص را نیز 'اخلاقی' دانسته‌اند. اما تا حدی که به تجربه خود شرورانه بودن [عملی] ربط دارد، فایده ندارد که تظاهر کنیم چنین چیزهایی را به همان صورتی تجربه می‌کنیم که خواص عادی را تجربه می‌کنیم: ما نمی‌توانیم آن را ببینیم یا لمس کنیم. به نظر می‌رسد که هیوم بر حق بوده است. برای مثال، هنگامی که با یک جنایت مواجه می‌شویم، اگر دقیقاً به تجربه مان توجه کنیم، همه آنچه که، علاوه بر مدرکات حسی عادی، درمی‌یابیم، عبارتند از اندیشه‌ها و احساسات خودمان. نباید توقع داشته باشیم که نظریه‌ای واقع‌نگر یا غیر آن، دال بر این باشد که چیزی بیشتر از این نیز وجود دارد.

مشخصات کتاب شناختی:

این مقاله، مقدمه کتاب نظریه اخلاقی ویراسته جیمز ریچلز و به قلم خود اوست.
James Rachels (ed), *Ethical Theory 1* (:Oxford University Press, 1998)

منابع:

1. Herodotus, *The Histories*, tr. Aubrey de Selincourt, rev. A. R. Burn (Harmondsworth: Penguin, 1972), 220.
2. Plato, *Republic*, 338c; tr. H. D. P. Lee (Baltimore: Penguin, 1956). 66.
3. Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, ii, Loeb Classical Library (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1955), 475.
4. Thomas Hobbes, *Leviathan* (1651), ed. Edwin Curley (Indianapolis: Hackett, 1994), I. vi. 28-9.
5. David Hume, *A Treatise of Human Nature* (1739-40), ed. L.A. Selby-Bigge (Oxford: Clarendon Press, 1888) III. i. 1, p. 469.
6. Ibid. 468.
7. Hume, *A Treatise of Human Nature*, 457.
8. C. L. Stevenson, *Ethics and Language* (New Haven: Yale university Press, 1944), 114.
9. R. M. Hare, *The Language of Morals* (Oxford: Oxford university Press, 1952).
10. Brian Medlin, 'Ultimate Principles and Ethical Egoism', *Australasian Journal of Philosophy*, 35 (1957), 111-18.
11. 2 Samuel 12: 1-4 (RSV).
12. Aristotle, *The Politics*, book 1, ch. 8; tr. T. A. Sinclair (Harmondsworth: Penguin, 1962), 40.
13. David Hume, *Essays Moral Political and Literary* (1741-2; Oxford: Oxford University Press, 1963), 590.
14. David Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals* (1752) ed. L. A. Selby-Bigge (Oxford: Oxford University Press, 1902), I. 137, p. 173.