



فصلنامه علمی پژوهشی اخلاق پژوهی

سال پنجم • شماره چهارم • زمستان ۱۴۰۱

Quarterly Journal of Moral Studies
Vol. 5, No. 4, Winter 2023



در دفاع از عقلانیت نظریه ناظر آرمانی

حامد مرآتی* | سید احمد فاضلی**

doi: 10.22034/ethics.2023.50660.1588

چکیده

نظریه ناظر آرمانی نظریه‌ای است که تبیینی گرایشی از امور اخلاقی دارد؛ به این معنا که برای تحلیل معنای قضایای اخلاقی، کسب معرفت اخلاقی و تبیین هستی‌شناختی اوصاف اخلاقی می‌توان به گرایش‌های ناظر آرمانی رجوع کرد. رودریک فرث، شاخص‌ترین صورت‌بندی و تقریری معناشناسانه از نظریه ناظر آرمانی ارائه داده و معتقد است که عمده تلاش‌های فیلسوفان در باب تحلیل معنای خوبی با اشکال اساسی روبه‌روست. فرث، راه‌حل را رجوع به این نظریه مطلق‌گرای گرایشی می‌بیند. او با برشمردن مؤلفه‌های محوری این نظریه و ویژگی‌های ناظر آرمانی می‌کوشد راهکاری شهودی برای تحلیل معنای گزاره‌های اخلاقی فراهم کند. ویژگی‌هایی که فرث به ناظر آرمانی نسبت می‌دهد، متناسب با کارکرد معناشناسانه‌ای است که برای آن در نظر دارد. مؤلفه‌های اصلی و نیز ویژگی‌های ناظر آرمانی مورد نقد برخی فیلسوفان قرار گرفته است. در این مقاله ناظر آرمانی استعاره از عقل و گرایش‌های ناظر آرمانی همان گرایش‌های عقلانی در نظر گرفته شده است. بر مبنای همین پیش‌فرض با بررسی برخی نقدهای وارد شده به این نظریه کلیت تقریرهای معناشناسانه و معرفت‌شناسانه آن را عقلانی و قابل دفاع می‌یابیم. هرچند با اعمال برخی تغییرات در ویژگی‌های ناظر آرمانی می‌توان این نظریه را پذیرفتنی‌تر ساخت.

کلیدواژه‌ها

ناظر آرمانی، رودریک فرث، زبان‌شناسی اخلاق، معرفت‌شناسی اخلاق، مطلق‌گرایی اخلاقی، شهودات عقلانی.

* دانشجوی دکتری فلسفه اخلاق دانشگاه قم، قم، ایران. (نویسنده مسئول) | hamed.merati@gmail.com

** استادیار دانشگاه قم، قم، ایران. | ahmad.fazeli@qom.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۸/۰۹ □ تاریخ تأیید: ۱۴۰۱/۱۲/۱۳

■ مرآتی، حامد؛ فاضلی، سید احمد. (۱۴۰۱). در دفاع از عقلانیت نظریه ناظر آرمانی. فصلنامه اخلاق پژوهی. ۵(۱۷)، ۵۷-۸۴.

doi: 10.22034/ethics.2023.50660.1588

مقدمه

در قرن هجدهم و زمانی که رویکرد غالب این بود که معرفت به امر اخلاقی تنها از طریق عقل محض و یا پی‌گیری خواست خداوند ممکن است، متفکرانی؛ چون هاجسون^۱، هیوم^۲ و اسمیت^۳ انواع جدیدی از نظریه‌ها را مطرح کردند که طبق آنها برای کسب معرفت اخلاقی به‌جای عقل و خواست خداوند، باید به احساسات و انفعالات خود رجوع کرد (Becker, 2001). در نظر آنها اخلاق پرونداد احساسات است، اما تنها آن دسته از احساسات که مقید به شرایطی خاص باشند. این متفکران عقل را کاملاً کنار نگذاشتند، بلکه محور و منشأ اخلاق را از عقل به احساس منتقل کردند (Becker, 2001). آنها با این کار به دنبال معیاری برای درستی اخلاقی بودند که فراتر از دیدگاه‌های فردی باشد، اما فراتر از دیدگاه‌های نوع انسان نباشد (Ben-Moshe, 2021).

در قرن نوزدهم توجه چندانی به این نظریه‌ها نشد. اشاعه تفکرات فیلسوفانی؛ چون کانت و میل را می‌توان از دلایل کم‌توجهی به این نظریه‌ها دانست. با این حال، در قرن بیستم، کسانی چون ادوارد وسترمارک^۴، جان فیندلی^۵، ویلیام اونیل^۶ و فرانک چاپمن شارپ^۷ دوباره توجهات را به این دست از نظریه‌ها جلب کردند. «نظریه ناظر آرمانی» را می‌توان ذیل همین نظریه‌ها جای داد. مهم‌ترین صورت‌بندی از این نظریه را فرث^۸ در مقاله‌ای با عنوان «مطلق‌گرایی اخلاقی و ناظر آرمانی»^۹ در سال ۱۹۵۱ ارائه داد که می‌توان آن را بیانیه کلاسیک این نظریه در فلسفه اخلاق معاصر دانست (Carson, 1984). فرث در این مقاله، پس از بررسی اجمالی تلاش‌های فیلسوفان معاصر برای تحلیل گزاره‌های اخلاقی، با اذعان به اختلافات حل‌نشده میان این نظریه‌ها سعی داشت این نکته را نشان دهد که مشکل اصلی تحلیل‌های ارائه‌شده از گزاره‌های اخلاقی، مطلق‌گرا و گرایشی^{۱۰} نبودن آنهاست. در حالی که تحلیل پیشنهادی او از گزاره‌های اخلاقی این نقیصه را برطرف می‌کند.



۵۸

فصلنامه علمی - پژوهشی اخلاق پژوهی | سال پنجم | شماره چهارم | زمستان ۱۴۰۱

1. Francis Hutcheson
2. David Hume
3. Adam Smith
4. Edward Alexander Westermarck.
5. John Niemeyer Findlay
6. William O'Neil
7. Frank Chapman Sharp
8. Roderick Firth
9. ethical absolutism and the ideal observer
10. dispositional

نظریه ناظر آرمانی تبیینی است از احکام اخلاقی بر مبنای تحسین یا تقبیح ناظر آرمانی (تالیافرو ۱۳۹۲، ص ۳۲۹). این نظریه را می‌توان ذیل نظریه‌ها واکنش‌مدار^۱ جای داد (Thompson, 2006)، نظریه‌هایی که مقصود خود را در واکنش‌هایی که موجود فرضی یا حقیقی جست‌وجو می‌کنند (Lebar, 2005). فرث در مقاله خود تحلیل و صورت‌بندی نسبتاً جامعی از این نظریه ارائه می‌دهد. این مقاله به طور کلی دارای دو بخش عمده است؛ در بخش اول درباره برخی ویژگی‌های کلی این نظریه بحث شده و در بخش دوم ویژگی‌های ناظر آرمانی مد نظر فرث مطرح شده است. ما نیز در این نوشته همین مسیر را پیش می‌گیریم و سپس با تمرکز بر دو تقریر زبان‌شناسانه و معرفت‌شناسانه از نظریه فرث، برخی نقدهای اصلی وارد شده به دیدگاه او را بررسی می‌کنیم.

۱. برخی ویژگی‌های محوری تحلیل فرث

۱.۱. مطلق‌گرا بودن

فرث، مطلق‌گرایی را در مقابل نسبی‌گرایی تعریف می‌کند؛ او گزاره‌ای را نسبی می‌داند که نتوان معنای آن را بدون استفاده از عبارت خودمحوارانه‌ای^۲ دیگر بیان کرد، در حالی که منظور از عبارت خودمحوارانه، عبارتی است که معنای آن به نحو اساسی متناسب با گوینده‌اش تغییر کند (Firth, 1951). به همین دلیل، شنونده در درک مفهومی که در پس این اظهار وجود دارد، دچار ابهام می‌شود. عبارت‌های خودمحوارانه عبارت‌اند از: «ضمایر شخصی (من، تو و...)»، صفات ملکی متناظر (مال من، مال تو و...)، کلماتی که به صورت مستقیم، اما نسبی به مکان و زمان دلالت می‌کنند (این، آن، اینجا، آنجا، هم‌اکنون، آنگاه، گذشته، حال، آینده)، اظهارات انعکاسی از قبیل «شخصی که دارد صحبت می‌کند» و ابزارهای زبانی مختلفی که برای نشان دادن زمان فعل به کار می‌روند. تمام این عبارت‌های خودمحوارانه می‌توانند به صورت ظاهری بر حسب واژه «این» تعریف شوند (Firth, 1951). از آنجا که فرث قصد دارد با استفاده از ناظر آرمانی تحلیلی از اظهارات اخلاقی ارائه دهد که فاقد مؤلفه‌های نسبی‌ساز اخلاق باشد، سعی می‌کند تمامی عبارت‌های خودمحوارانه را از تحلیل گزاره‌های اخلاقی خارج کند.

-
1. response dependent theories
 2. absolutist
 3. egocentric expressions



۲.۱. گرایش‌ی بودن

در نظر فرث، تحلیلی «گرایش‌ی» است که گزاره‌های اخلاقی را بر مبنای گرایش موجود واقعی یا فرضی خاصی تفسیر کند. برای مثال، تحلیل گرایش‌ی گزاره «الف، درست است» را می‌توان به این صورت بیان کرد: «اگر فلان موجود زنده می‌بود و فلان شرایط را تشخیص می‌داد، در قبال الف، بهمان واکنش [تأیید] را می‌داشت» در اینجا منظور از «موجود» همان ناظر آرمانی است (Firth, 1951). او اظهار نظری در خصوص جنس و ماهیت این گرایش‌ات نکرده (LaFollette, 2013) و باب آن را باز گذاشته که ماهیت گرایش‌ات را از جنس شهوات، احساسات یا تمایلات بدانیم. فرد قائل به تحلیل مطلق‌گرای گرایش‌ی ممکن است گزاره‌های اخلاقی را به یکی از سه روش زیر تفسیر کند:

۱. به‌عنوان اظهارهایی درباره‌ی گرایش‌های تمامی موجودات واقعی یک نوع خاص (قدیمی، موجود در حال و یا آینده)؛
۲. به‌عنوان اظهارهایی درباره‌ی گرایش‌های تمامی موجودات ممکن از یک نوع خاص (در حالی که ممکن است از این نوع تنها یک موجود وجود داشته باشد و یا اصلاً هیچ موجودی وجود نداشته باشد)؛
۳. به‌عنوان اظهارهایی درباره‌ی گرایش‌های اکثریتی (یا بخشی) از برخی موجودات (واقعی یا ممکن) یک نوع خاص.

ویژگی مشترک این سه، نداشتن عبارت‌های خودمحوارانه در ساخت آن‌هاست، اما فرث تحلیل‌های نوع اول و سوم را به دلیل انتقاداتی که به آنها وارد می‌داند، کنار گذاشته و تنها از تحلیل دوم دفاع می‌کند.

نقدی که فرث به تحلیل اول وارد می‌داند، این است که این تحلیل وجود ناظر آرمانی را مفروض می‌گیرد و در صورت عدم وجود چنین موجودی، تحلیل کار نمی‌کند. برای فرث وجود یا عدم ناظر آرمانی موضوعیت ندارد. آنچه برای او مهم است تحلیل معنای گزاره‌های اخلاقی است که حاصل به‌کارگیری ناظر است. نقدی که او به تحلیل نوع سوم وارد می‌داند مشابه نقدی است که به نسبی‌گرایی فرهنگی دارد؛ اینکه درستی یا نادرستی یک حکم اخلاقی وابسته به یک جامعه آماری است. در نتیجه، تحلیلی که فرث انتخاب می‌کند تحلیلی است که در آن معنای جمله‌هایی با صورت «الف، ب است» و «هر ناظر آرمانی در چنین شرایطی در قبال الف، به



چنان نحوی^۱ واکنش نشان خواهد داد» یکی است.
تا اینجا دو ویژگی اصلی تحلیل فرث را عنوان کردیم، یعنی مطلق‌گرا و گرایش‌ی بودن. او
ما بقی ویژگی‌های کلی تحلیل خود را ویژگی‌های اشتقاقی دو ویژگی اصلی اول می‌داند که در
ادامه، آنها را مطرح می‌کنیم.

۱.۳. عینیت‌گرا^۲ بودن

منظور فرث از عینیت‌گرایی، وجود موضوعات قابل تجربه است. در نظر او، تحلیل پیشنهادی از
گزاره‌های اخلاقی زمانی ذهنیت‌گرا است که در آن گزاره‌های اخلاقی به طریقی تفسیر شوند که
اگر هیچ موضوع قابل تجربه‌ای موجود نباشد (در گذشته و حال و آینده) تمام آن گزاره‌ها بنا به
تعریف غلط باشند. او عینیت‌گرایی را در تقابل با ذهنیت‌گرایی تعریف می‌کند. نظریه او طبق این
تعریف، نظریه‌ای عینیت‌گرا است که در آن زبان اخلاق به عنوان اظهاراتی درباره واکنش‌های
ناظری آرمانی که ممکن و تصورکردنی تفسیر می‌شود که وجود یا عدم آن تأثیری بر درستی این
تفسیر و صدق و کذب گزاره‌های اخلاقی ندارد (Williams, 1972).

۱.۴. ربطی بودن

منظور فرث از ربطی بودن یک تحلیل این است که آن تحلیل واژگان اخلاقی را به نحوی تفسیر
کند که نسبت دادن یک واژه اخلاقی به چیزی (برای مثال، یک عمل)، دلالت داشته باشد بر
اینکه آن چیز (برای مثال، آن عمل) به نحو خاصی به چیزی دیگر (برای مثال، در اینجا ناظر
آرمانی) مربوط باشد؛ چه دومی موجود باشد، چه نباشد. ربطی بودن تحلیل گزاره‌های اخلاقی
در نظر فرث از این جهت است که دلالت و ارتباطی مشروع و متناسب میان واکنش‌های ناظر
آرمانی و چیزهایی که بتوان واژگان اخلاقی را بر آنها حمل کرد وجود دارد (Williams, 1972).
مشروع بودن و تناسب در اینجا به این علت است که متعلق گرایش‌های ناظر آرمانی همان حقایق
اخلاقی اند (Liikkanen, 2013). ویژگی ربطی بودن با چیزی که فرث «کیفیات درجه دوم»^۳ می‌نامد

۱. اگر «الف» خوب باشد، «ب» تأیید/میل مثبت ناظر آرمانی، و اگر «الف» بد باشد، «ب» رد یا میل منفی ناظر آرمانی است.

2. objectivist

3. secondary qualities





ارتباط دارد. همان‌طور که زرد بودن به این معناست که بیننده خاصی آن را زرد می‌بیند، به همین ترتیب، خوب بودن چیزی به این معناست که ناظر آرمانی آن چیز را خوب می‌بیند. در نظر فرث، تحلیل گزاره‌های اخلاقی نیز به‌مانند تحلیل گزاره‌های خبری در مورد کیفیات ثانویه، یک تحلیل ربطی است.

بنابراین، در نگاه فرث، «خوبی» مانند کیفیات ثانویه امری بسیط است و راه تعریف و تشخیص آن در یک مسئله اخلاقی استفاده از ناظر آرمانی است. این کیفیات را نمی‌توان تعریف حدی کرد؛ زیرا جزء یا اجزایی ندارند که بتوان با استفاده از آن اجزا تعریفشان کرد، اما می‌توان برای تعریف این کیفیات ملاک‌هایی تعیین کرد. به عنوان مثال، رنگ زرد در اثر برخورد نور، طول موج خاصی را بازتاب می‌دهد. بر این قیاس، اگر خوبی را متناظر با نور و احساسات را متناظر با امواج بازتابی بدانیم، نقش وسیله‌ای که طول موج بازتابی از رنگ را تعیین می‌کند متناظر با نقش ناظر آرمانی در تعیین خوبی خواهد بود. با این کار، فرث خود را از چیزی که مور آن را «مغالطه طبیعت‌گرایانه» می‌نامد، مبرا می‌کند؛ زیرا او تعریف حدی مشخصی از خوب ارائه نمی‌کند که با توجه به مغالطه طبیعت‌گرایانه بتوان آن را کنار گذاشت. ناظر آرمانی در نظر فرث، ابزاری مناسب برای تعریف و تعیین خوبی است.

۱.۵. تجربی بودن

منظور فرث از تجربی بودن تحلیل گزاره‌های اخلاقی با استفاده از نظریه ناظر آرمانی این است که واکنش‌های معنادار ناظر آرمانی از نوع احساس تمایل، تأیید/عدم تأیید و یا نوع دیگری از تجربیاتی است که می‌توان آنها را موضوع روان‌شناسی تجربی قرار داد. چنین تحلیلی از احکام اخلاقی، مبتنی بر تجربه‌ای است که ناظر آرمانی در موقعیت مفروض درک می‌کند. این ویژگی موجب می‌شود تا امکان بررسی تجربی مهیاتر باشد و احکام صادره از ناظر آرمانی آزمون‌پذیری بیشتری داشته باشد (LaFollette, 2013).

۲. ویژگی‌های ناظر آرمانی در نظریه فرث

تا اینجا به ویژگی‌های کلی تحلیل فرث از گزاره‌های اخلاقی اشاره کردیم. حال اگر بپذیریم که

می‌توان معنای گزاره «الف، خوب است» را به این صورت بیان کرد که «ناظر آرمانی در موقعیت مفروض به الف گرایش^۱ خواهد داشت»، این سؤال باقی می‌ماند که خود ناظر آرمانی دارای چه ویژگی‌هایی است و تحت چه شرایطی واکنش‌های او می‌تواند تعیین‌کننده معنا و درستی / نادرستی گزاره‌های اخلاقی باشد؟

روش فرث برای تعیین ویژگی‌های ناظر آرمانی، رجوع به تجربیات زیسته انسان‌هاست. ما به‌واسطه تجربیاتی که داشته‌ایم، به این نتیجه می‌رسیم که برای اخلاقی بودن قضاوت‌ها و احکامی که صادر می‌کنیم، باید برخی شرایط را رعایت کنیم. هر یک از اینها درسی برای ما دارند و ما با لحاظ تمام شرایط و ویژگی‌هایی که سبب انحراف یا تقویت تصمیم اخلاقی بوده‌اند درمی‌یابیم که داشتن برخی ویژگی‌ها برای اتخاذ تصمیمات اخلاقی لازم‌اند. فرث مجموع این ویژگی‌ها را در قالب پنج ویژگی کلی مطرح می‌کند که در ادامه، به آنها می‌پردازیم.



۶۳

در دفاع از عقلانیت نظریه ناظر آرمانی

۲. ۱. دانای مطلق^۲ بودن نسبت به حقایق نااخلاقی^۳

برخی مواقع خود را شایسته قضاوت یا صدور حکم اخلاقی نمی‌دانیم؛ زیرا اطلاعات کافی در مورد مسئله مورد نظر نداریم. این تجربه‌ها نشان می‌دهد که یکی از ویژگی‌های تعیین‌کننده ناظر آرمانی آگاهی از حقایق است، اما فرث به دو جهت، قید «نااخلاقی» را به آن اضافه می‌کند (Firth, 1951). یکی این که مسائل اخلاقی متعددی وجود دارند که استنتاج نتایج اخلاقی در آنها با استفاده از مقدمات نااخلاقی است. دیگر اینکه نسبت دادن ویژگی آگاهی از حقایق «اخلاقاً مربوط» مستلزم دور است؛ زیرا برای تعیین مربوط بودن یا نبودن حقایق باید ابتدا معیاری تعیین کنیم و طبق این نظریه گرایشی آن حقایقی نامربوط‌اند که آگاهی از آنها تغییری در گرایش‌های ناظر آرمانی ایجاد نکند. بنابراین، انتساب این قید مستلزم این خواهد بود که برای تعریف یکی از ویژگی‌های ناظر آرمانی مجبور شویم از خود ناظر آرمانی استفاده کنیم. البته، این به آن معنا نیست که ناظر آرمانی نمی‌تواند به حقایق اخلاقی معرفت داشته باشد، بلکه به این معناست که چنین دانشی برای ناظر آرمانی ذاتی و ضروری نیست (Firth, 1951).

۱. در این مقاله هر جا «گرایش» به تنهایی به کار برده می‌شود منظور «گرایش مثبت یا تأییدی» است.

2. omniscience

3. Non-ethical facts

۲.۲. جامع‌نگر بودن

یکی از ویژگی‌هایی که فرث به ناظر آرمانی نسبت می‌دهد، تخیل فراگیر و همه‌جانبه‌ای است که آن را «جامع‌نگری»^۱ می‌نامد. ناظر آرمانی باید قادر باشد علاوه بر دانای مطلق بودن و علم به امور واقع، تمام پیامدهای تصمیم‌های ممکن را نیز پیش چشم داشته باش و با استفاده از تخیل خود خوشی و رنج‌های افراد دخیل در مسئله را درک کند (Taliaferro, 1988)؛ خود فرث می‌پذیرد که این ملاک عملاً محقق نخواهد شد، اما چه در مورد دانای مطلق بودن و چه در مورد جامع‌نگر بودن باید به این نکته توجه داشت که فرث در حال ارائه یک معیار است و معیارها در هر علمی لزوماً به صورت عملی قابل تحقق نیستند. کارکردی که یک معیار دارد جهت‌دهی به اموری است که با آن سنجیده می‌شود.

۲.۳. بی‌میل^۲ بودن (دخالته ندادن علایق شخصی)

گاه خود را شایسته قضاوت در مورد یک مسئله اخلاقی نمی‌دانیم، از آن جهت که علایق شخصی مان را در تصمیم‌گیری وارد کرده و نمی‌توانیم نگاه بی‌طرفانه‌ای به مسئله داشته باشیم. این دسته از تجربیات این حقیقت را آشکار می‌سازند که رعایت بی‌میلی و بی‌طرفی یکی از شرایط لازم برای صدور حکم اخلاقی است و ناظر آرمانی باید این ویژگی را دارا باشد. منظور از بی‌میلی این است که ناظر آرمانی نباید تحت تأثیر تمایلاتی که فرث آنها را «تمایلات خاص»^۳ می‌نامد، قرار گیرد. مشکلی که بر سر راه فرث قرار دارد، تعیین حدود تمایلات خاص است. او برای این کار ابتدا «ویژگی‌های اساسی عام»^۴ را از «ویژگی‌های اساسی خاص»^۵ تفکیک می‌کند. آنچه محل بحث است ویژگی‌های اساسی خاص است. ویژگی‌های اساسی خاص آن ویژگی‌های هستند که با عبارت‌های خودم‌محورانه از دیگر ویژگی‌ها مجزاً می‌شوند. ناظر آرمانی هنگامی مجاز است تمایل و گرایش خاصی به «الف» داشته باشد که این سه شرط را رعایت کند:

۱. به «الف» میلی داشته باشد؛

1. omni percipient
2. disinterested
3. particular interest
4. essentially general properties
5. essentially particular properties



۲. بر این باور باشد که «الف» دارای ویژگی اساسی «ب» است؛

۳. اگر بر این باور باشد که «الف» ویژگی اساسی «ب» را ندارد، به «الف» میلی نداشته باشد (یا میل کمتری داشته باشد).

اگر کسی تنها به دلیل نسبت خاصی که با چیزی دارد به آن میل پیدا کند، چنین گرایشی یک گرایش اخلاقی نیست، اما اگر عامل ایجاد میل و گرایش یک ویژگی کلی و اساسی باشد، می‌توان از افرادی که دارای نسبتی خاص هستند نیز جانب‌داری کرد. در نتیجه، منظور از بی‌میل بودن در اینجا این است که ناظر آرمانی میل اثرگذاری بر شخص یا چیزی نداشته باشد، مگر اینکه آن شخص یا چیز دارای یک ویژگی اساسی باشد که در صورت نبود آن ویژگی میل و واکنش ناظر آرمانی نیز نسبت به آن تغییر می‌کرد.

۲.۴. بی‌غرض بودن^۱

بی‌غرض بودن، سوی دیگر بی‌میل بودن است. همان‌طور که امیال شخصی و خاص از آن جهت که خاص هستند نباید در قضاوت‌های اخلاقی ما دخالت کنند، غرض‌ها و عواطف منفی شخصی و خاص از آن جهت که خاص هستند نیز نباید بر قضاوت‌های اخلاقی ما تأثیر بگذارند. منظور از بی‌غرض بودن ناظر آرمانی این است که او نباید نسبت به شخص یا موضوعی عواطف منفی خاصی از قبیل: حسادت^۲ و خصومت شخصی^۳ داشته باشد. در نظر فرث، می‌توان ویژگی‌های بی‌میل بودن و بی‌غرض بودن را با ارائه تعریفی خاص از «بی‌طرفی» ذیل این عنوان جای داد (Jollimore, 2022) و با کنار گذاشتن سوگیری‌های شخصی و فردی به اخلاقی عینی نزدیک شد (Allen, 1970).

۲.۵. سازگار بودن^۴

از آنجا که موقعیت‌های مختلف اقتضانات مختلفی دارند، نمی‌توانیم بدون در نظر گرفتن این

1. dispassionate
2. jealousy
3. personal hatred
4. consistency



۶۵

در دفاع از عقلانیت نظریه ناظر آرمانی

پرتال جامع علوم انسانی

اقتضانات تنها به بررسی سازگاری احکام صادر شده پردازیم و به فرایند شکل‌گیری این تصمیم بی‌توجه باشیم. دو گزاره اخلاقی، در عین ناسازگاری ظاهری، می‌توانند با یک‌دیگر سازگار باشند (Firth, 1951). در نظر فرث، آنچه برای سازگاری مهم است این است که علت قضاوت‌های اخلاقی متفاوت، تفاوت در اصول اخلاقی و یا واقعیت‌های اخلاقاً مربوطی باشد که مبنای آن قضاوت‌ها بوده‌اند. البته، او این ویژگی را یکی از ویژگی‌های اصلی و تعیین‌کننده ناظر آرمانی نمی‌داند. این ویژگی یک ویژگی اشتقاقی است که نتیجه رعایت دیگر ویژگی‌های اصلی ناظر آرمانی بوده و نقش آن سنجش میزان رعایت شدن دیگر ویژگی‌های اصلی ناظر آرمانی است (Brandt, 1955). در واقع، در نظر او ناسازگاری در واکنش‌ها و تصمیمات ناظر یا ناظران آرمانی نشان‌دهنده عدم رعایت اقلی یکی از ویژگی‌های اصلی نسبت داده شده به ناظر آرمانی است.

۲.۶. طبیعی بودن از دیگر جهات

هرچند ویژگی‌هایی که به ناظر آرمانی نسبت داده شد، شرایط لازمی است که یک ناظر آرمانی باید واجد آنها باشد، اما با این وجود به هیچ‌عنوان نمی‌توان مجموعه‌ای از شرایط و ویژگی‌ها را یافت که به صورت مطلق برای ناظر آرمانی ایدئال کفایت کنند؛ زیرا هر چقدر هم که این شرایط را ایده‌آل کنیم، باز هم ناظر آرمانی یک انسان است. از سوی دیگر، مفهوم و تعریف‌های متفاوتی از انسان وجود دارد و نمی‌توان تعریفی جامع و مانع از آن ارائه داد. فرث، ادعا می‌کند که می‌توانیم بگوییم ویژگی‌های ناظر آرمانی نمی‌توانند از مرزهای بهنجاری / عادی بودن فراتر روند، اما تعریف دقیق «مرزهای بهنجاری» نیز ممکن نیست. یکی از دلایل این عدم امکان این است که «بهنجاری» مفهومی گشتالتی^۱ است. مفاهیم گشتالتی، مفاهیمی کلی هستند که در آنها کل بزرگ‌تر از جمیع اجزاء است (Liikkanen, 2013). بنابراین، در تعیین حدود بهنجاری و طبیعی بودن همواره سطحی از ابهام وجود خواهد داشت.

۳. تقریرهای مختلف نظریه ناظر آرمانی

تا اینجا تقریر فرث از نظریه ناظر آرمانی را بررسی کردیم. برای نقد و ارزیابی این نظریه باید دو

1. gestalt concept

نکته را مد نظر داشت: یکی کارکرد این نظریه و حوزه‌ای که در آن مطرح می‌شود و دیگری ماهیت ناظر آرمانی. برداشت‌ها و تقریرهای مختلفی از این نظریه وجود دارد. به طور کلی کارکرد نظریه‌ها در هر حوزه‌ای صورت‌بندی و گزارش نظریه‌پرداز از ادراکات و شهودات عقلانی او در آن حوزه است. برای مثال، تقریر فرث از نظریه ناظر آرمانی صورت‌بندی و گزارش او از شهودات عقلانی زبان‌شناسانه او است. بنابراین، نقد و ارزیابی این نظریه و ویژگی‌های ناظر آرمانی باید متناسب با حوزه و کارکردی باشد که برای آن در نظر گرفته شده. از سوی دیگر، نگاه ما به ماهیت ناظر آرمانی، تأثیر قابل توجهی بر معقول دانستن یا ندانستن تقریرهای مختلف این نظریه دارد. در نظر برخی، ناظر آرمانی یک موجود صرفاً فرضی و خیالی است که فی‌نفسه واجد هیچ ویژگی خاصی نیست و این ما هستیم که به واسطه این نظریه برخی ویژگی‌های آرمانی را به او نسبت می‌دهیم، اما می‌توان ناظر آرمانی را استعاره‌ای از عقل و گرایش‌های او را معادل با گرایش‌های عقلانی دانست. با این نگاه، گرایش‌های ناظر آرمانی در هر حوزه‌ای معادل با گرایش‌های عقلانی در آن حوزه خاص است؛ و نسخه‌ای از این نظریه که در این مقاله از عقلانی بودن آن دفاع می‌شود مبتنی بر همین برداشت از ناظر آرمانی است.

احکام اخلاقی را می‌توان اقلماً از سه منظر زبان‌شناسانه، معرفت‌شناسانه و وجودشناسانه بررسی کرد و متناسب با آن، می‌توان تقریرهای مختلفی نیز از نظریه ناظر آرمانی داشت. در ادامه، ابتدا سه تقریر اصلی این نظریه را مطرح می‌کنیم^۱ و سپس دو تقریر را به صورت جزئی‌تر ارزیابی خواهیم کرد.

۳. ۱. تقریر زبان‌شناسانه

نظریه ناظر آرمانی را می‌توان به عنوان نظریه‌ای برای تحلیل معنای احکام اخلاقی و در حوزه زبان‌شناسی اخلاق در نظر گرفت که بر اساس آن، گزاره «الف، خوب است» را می‌توان به این معنا دانست که «ناظر آرمانی به الف گرایش دارد». به عبارت دیگر، طبق این دیدگاه «الف، خوب است» به این معناست که اگر کسی ویژگی‌های ناظر آرمانی را برآورده کند، به «الف» گرایش خواهد داشت.

۱. البته، استفاده از ناظر آرمانی در حوزه اخلاق لزوماً محدود به این سه حوزه نیست؛ برای مثال، کوال برای تحلیل معنای زندگی (Kawall, 2012) و امور فرا وظیفه (Kawall, 2009) از ناظر آرمانی فضیلت‌مند استفاده می‌کند.



۳. ۲. تقریر معرفت‌شناسانه

موضوع تقریر معرفت‌شناسانه این دیدگاه این است که فاعل معرفتی^۱ برای پرهیز از خطای معرفتی و داشتن باورهای اخلاقی موجه باید چه شرایط و ویژگی‌های داشته باشد. از این حیث نظریه ناظر آرمانی را می‌توان نظریه‌ای در معرفت‌شناسی اخلاق در نظر گرفت.^۲ از سوی دیگر، ناظر آرمانی می‌تواند راهنمای عملی برای تصمیم‌گیری‌های اخلاقی باشد. این ابزار فرد را قادر می‌سازد تا در تصمیم‌گیری‌های اخلاقی دچار خودمحوری نشده و با بی‌طرفی تصمیم‌گیری کند (Bourke, 1978).

۳. ۳. تقریر وجودشناسانه

بر مبنای این تقریر، اراده ناظر آرمانی منشأ خوبی است و وجود یا عدم ویژگی‌های اخلاقی^۳ وابسته به گرایش داشتن یا نداشتن ناظر آرمانی به آن ویژگی‌هاست.^۴ بر این اساس و با یکی گرفتن گرایش‌های ناظر آرمانی با گرایش‌های عقلانی، می‌توان نظریه‌هایی که وجود خوبی و اوصاف اخلاقی را تحت شرایطی جعل و برساخته عقل انسان می‌دانند ذیل این تقریر از نظریه ناظر آرمانی جای داد.

در این نوشته، تنها به دو تقریر نخست می‌پردازیم. آنچه در نهایت مطلوب ماست، پاسخ به برخی نقدها و نشان دادن این نکته است که تقریرهای زبان‌شناسانه و معرفت‌شناسانه این نظریه می‌تواند پذیرفتنی باشد، مشروط به اینکه گرایشات ناظر آرمانی را همان شهودات عقلانی در نظر بگیریم. به عبارت دیگر، با مبنا قرار دادن نظریه فرث و نقدهای وارد شده به آن به دنبال بررسی این نکته هستیم که اگر گرایشات ناظر آرمانی همان شهودات عقلانی باشند، آیا این نظریه می‌تواند قابل دفاع باشد یا خیر. در ادامه، برخی نقدهای وارد شده به این نظریه را مطرح می‌کنیم.

۴. نقدهای وارد شده به اصل نظریه

نظریه فرث از دو بخش عمده تشکیل شده است. این نظریه از سویی طرحی کلی است برای

1. epistemic agent

۲. فنایی در کتاب دین در ترازی اخلاق، از تقریر معرفت‌شناسانه این نظریه دفاع می‌کند.

3. moral properties

۴. نظریه امر الهی مد نظر آدامز را می‌توان ذیل این دست نظریه‌ها دسته‌بندی کرد.



تبیین معنای گزاره‌های اخلاقی (Bailliff, 1964) و از سوی دیگر، شامل ویژگی‌هایی است که او به ناظر آرمانی نسبت می‌دهد. ممکن است کسی با طرح کلی نظریه فرث موافق باشد، اما با ویژگی‌هایی که او به ناظر آرمانی نسبت می‌دهد موافق نباشد (Henson, 1956). در ادامه، ابتدا برخی نقدهای وارد شده به اصل نظریه را بررسی می‌کنیم و سپس برخی نقدهای وارد شده به ویژگی‌های ناظر آرمانی را ارزیابی خواهیم کرد.

۴.۱. تجربی‌سازی اخلاق و مشکلات آن

نظریه ناظر آرمانی از جمله نظریه‌هایی است که به تجربی‌سازی اخلاق کمک می‌کند (Garner, 1967). مراد از تجربی‌سازی اخلاق این است که گزاره‌های اخلاقی را به گزاره‌هایی تجربی تقلیل داده و آنها را به نحوی تفسیر می‌کنند که شامل هیچ عبارت اخلاقی‌ای نباشند (Henson, 1956). در نظر برخی مانند هریسون^۱ و چونگ یکی از مزیت‌های نظریه‌هایی که به تجربی‌سازی اخلاق دست می‌زند این است که الزامات و تعهدات هستی‌شناسانه کمتری نسبت به دیگر نظریه‌های واقع‌گرایانه در فلسفه اخلاق دارند (Harrison, 1956). مزیت دیگر چنین نظریه‌هایی این است که علم‌پسندی بیشتری دارند؛ زیرا تا اندازه‌ای مطالعات اخلاقی را به مطالعاتی تجربی تبدیل می‌کنند و این سبب جذابیت این نظریه‌ها برای کسانی شده که دارای ذهن علمی هستند (Chung, 2013)، اما تجربی‌سازی اخلاق در نظریه ناظر آرمانی، سبب بروز سؤالات و انتقاداتی نیز شده است. یکی از این انتقادات بر مبنای «استدلال پرسش گشوده»^۲ است که مور پیش‌روی طبیعت‌گرایان قرار می‌دهد: آیا اگر ناظر آرمانی به چیزی گرایش پیدا کرد، می‌توانیم از خوبی آن چیز سؤال کنیم یا خیر؟ انتقاد دیگر بر مبنای مسئله هست و باید است: آیا ناظر آرمانی می‌تواند با مشاهده یک سری حقایق نااخلاقی، کاشف هنجارهای اخلاقی باشد؟ و آیا از گرایش ناظر آرمانی به چیزی می‌توان به اخلاقی بودن آن چیز حکم داد؟

پرسش گشوده مور و مسئله هست و باید، هر کدام به تلقی خاصی از نظریه ناظر آرمانی مربوط می‌شوند. اگر این نظریه را به عنوان نظریه‌ای در معناشناسی اخلاق در نظر بگیریم، با برهان پرسش گشوده مور و اگر آن را نظریه‌ای معرفت‌شناسانه تلقی کنیم، با مسئله باید و هست

1. Jonathan Harrison
2. open question argument

مواجه خواهیم شد. در ادامه، هر دو مورد را به صورت مجزاً بررسی می‌کنیم.

۴. ۱. ۱. ناظر آرمانی و برهان پرسش گشوده مور

مور برهان پرسش گشوده خود را علیه تعریف گرایانی طرح می‌کند که خوبی را تعریف‌پذیر دانسته و آن را به امور طبیعی و یا فراطبیعی تقلیل می‌دهند. برهان پرسش گشوده مور را می‌توان به این بیان توضیح داد: درباره هر تعریف پیشنهادی از خوبی می‌توان این سؤال را مطرح کرد که آیا مفهومی که خوبی به آن تعریف شده است، خودش خوب است یا نه؟ و چون طرح این سؤال معقول و بامعناست، معلوم می‌شود که آن مفهوم غیر از مفهوم خوبی است. بنابراین، معقول بودن طرح این سؤال درباره تعریف خوبی نشان می‌دهد که تعریف خوبی ممکن نیست. بر همین اساس تعریف خوبی به گرایش و تأیید ناظر آرمانی نیز نمی‌تواند درست باشد.

در پاسخ به این نقد می‌توان گفت وقتی می‌گوییم: دو گزاره «الف، خوب است» و «ناظر آرمانی به الف گرایش دارد» معنای واحدی دارند، نظریه‌ها ارجاعی معنا را در نظر داریم. در واقع، ادعای ما یکی بودن مفاهیم خوبی و گرایش ناظر آرمانی نیست، بلکه یکی بودن مصادیق این دو مفهوم است، یعنی آن چیزهایی که ما خوب می‌دانیم، همان چیزهایی است که ناظر آرمانی به آنها گرایش دارد. با این فرض باید بررسی کرد که آیا واقعاً این دو مفهوم به مصادیق یکسانی دلالت دارند یا خیر؟ آیا آن چیزهایی که ما خوب می‌دانیم، همان چیزهایی است که ناظر آرمانی به آنها گرایش دارد؟ پاسخ به این سؤال وابسته به ماهیتی است که به ناظر آرمانی نسبت می‌دهیم. اگر ۱. ناظر آرمانی را استعاره از عقل و گرایش‌های او را همان گرایش‌های عقلانی بدانیم و ۲. گرایش‌های عقلانی را کاشف و یا واضح خوبی بدانیم، هم معنا دانستن خوبی و گرایش ناظر آرمانی، با مفروض گرفتن نظریه ارجاعی معنا، پذیرفتنی است.

۴. ۱. ۲. ناظر آرمانی و مسئله باید و هست

نظریه ناظر آرمانی را می‌توان در معرض مسئله باید و هست نیز قرار داد و بر این اساس، دو سؤال را طرح کرد: ۱. آیا ناظر آرمانی با نظر به یک سری واقعیت‌های نااخلاقی می‌تواند حکمی ارزشی

۱. طبق نظریه‌های ارجاعی معنا، عامل قوام‌بخش معنای واژه‌ها چیزهایی هستند که واژه‌ها آنها را بازنمایی می‌کنند.



صادر کند؟ ۲. آیا از گرایش داشتن ناظر آرمانی به چیزی، می‌توان حکم به خوب بودن آن چیز داد؟ در پاسخ به پرسش اول، باید گفت اشکال باید و هست زمانی مطرح می‌شود که پای نوعی استنتاج در میان باشد، یعنی اگر کسی مدعی باشد که می‌توان از گزاره‌های ناظر به هست به صورت عقلی و استنتاجی به یک سری گزاره‌های اخلاقی و ارزشی پل زد، باید پاسخ‌گوی این اشکال نیز باشد، اما نظریه ناظر آرمانی یک نظریه گرایشی است. ناظر آرمانی از گزاره‌های ناظر به واقع به گزاره‌های ارزشی و هنجاری استنتاج نمی‌کند، بلکه مدعی ما این است که عقل / ناظر آرمانی وقتی با «الف» مواجه می‌شود، با رعایت برخی شرایط، خوبی را شهود و به آن گرایش پیدا می‌کند و شهود خوبی غیر از استنتاج خوبی است. بنابراین، این انتقاد به نظریه ناظر آرمانی وارد نخواهد بود. در پاسخ به پرسش دوم نیز باید گفت اگر ناظر آرمانی را یک موجود خیالی صرف در نظر بگیریم که عینی در عالم وجود و نسبتی معرفت‌شناسانه با خوبی ندارد، این انتقاد می‌تواند وارد باشد، اما با توجه به اینکه از سویی ناظر آرمانی در نگاه ما استعاره از عقل است و از سوی دیگر، راه معرفت به امر اخلاقی را رجوع به گرایش‌های عقلانی می‌دانیم، این انتقاد نیز به نظریه ناظر آرمانی وارد نخواهد بود.

البته، راه ساده‌تر برای پاسخ به این انتقادات این است که در تقریر معرفت‌شناسانه این نظریه به جای نسبت دادن ویژگی دانای مطلق بودن نسبت به واقعیت‌های ناخلافی و ویژگی دانای مطلق بودن نسبت به واقعیت‌های اخلاقاً مربوط را نسبت دهیم؛ زیرا ویژگی‌های ناظر آرمانی بسته به حوزه و کاربرد آن می‌تواند تغییر کند و لزومی به نسبت دادن یک لیست واحد از ویژگی‌ها به ناظر آرمانی در تمام حوزه‌ها نیست، همان‌طور که معیارهای عقلانیت در حوزه‌های مختلف می‌تواند متفاوت باشد.

۲.۴. محذور دو وجهی هنسون

یکی از انتقاداتی که به اصل نظریه ناظر آرمانی وارد شده این است که نسبت دادن هر مجموعه‌ای از ویژگی‌ها به ناظر آرمانی ما را با یک حالت دوگانه روبه‌رو می‌کند. این ویژگی‌ها یا باید جامع و مانع بوده و تمامی عوامل منحرف‌کننده تصمیمات اخلاقی را مرتفع کنند، یا این‌گونه نیستند؛ در هر دو صورت، نظریه دچار اشکال خواهد بود (Henson, 1956). چه ما بتوانیم تمامی ملاک‌هایی که می‌توانند در اخلاقی ساختن تصمیمات ناظر آرمانی مؤثر باشند



را شناسایی کنیم، چه نتوانیم، این نظریه دچار مشکل خواهد شد. اگر ناظر آرمانی با توجه به ویژگی‌هایش در قبال برخی مسائل اخلاقی واکنش اخلاقی معنادار نداشته باشد، ما دیگر نمی‌توانیم از ناظر آرمانی برای تبیین معنای احکام اخلاقی استفاده کنیم؛ چون مسائلی اخلاقی وجود دارند که ناظر آرمانی در قبال آنها واکنش اخلاقی معناداری ندارد. از سوی دیگر، اگر ناظر آرمانی با توجه به ویژگی‌هایش در قبال تمام مسائل اخلاقی واکنش اخلاقی معناداری داشته باشد، این مشکل مطرح می‌شود که اگر بین چند لیست از ویژگی‌ها که به ناظر آرمانی نسبت داده می‌شود تفاوت تأثیرگذاری وجود داشت، باید کدام را انتخاب کرد؟ پاسخ به این سؤال با فرض پذیرش نظریه ناظر آرمانی وابسته به تشخیص واکنش ناظر آرمانی خواهد بود، یعنی برای تعیین لیست درست ویژگی‌های ناظر آرمانی ناچار خواهیم بود از ناظر آرمانی کمک بگیریم.

در پاسخ به این انتقاد می‌توان گفت علم ما به ویژگی‌های ناظر آرمانی حقیقی در تناسب با فهم اخلاقی ماست و فهم اخلاقی مراتبی دارد و هر کسی متناسب با سطح فهم اخلاقی‌اش می‌تواند ویژگی‌های ناظر آرمانی را احصا کرده و به معنای دقیق احکام اخلاقی دسترسی داشته باشد. ادعای ما می‌تواند این باشد که در مقام ثبوت نظری آرمانی داریم و کسی می‌تواند به ویژگی‌های او علم یافته و آنها را صورت‌بندی کند که واجد فهم اخلاقی آرمانی باشد. چنین فردی است که می‌تواند به معنای حقیقی احکام اخلاقی دست یابد و ما بقی متناسب با نزدیکی فهم اخلاقی‌شان به او می‌توانند به معنای حقیقی احکام اخلاقی دست یابند.

بنابراین، ناتوانی ما از علم به مجموع ویژگی‌های ناظر آرمانی و عدم دسترسی به معنای دقیق احکام اخلاقی ناشی از نقص فهم اخلاقی ماست؛ نه نادرستی نظریه ناظر آرمانی. این برداشت مستلزم نسبت معنای اصطلاحات و احکام اخلاقی نیست، بلکه مستلزم باور به نسبی بودن برداشت افراد مختلف از معنای اصطلاحات و احکام اخلاقی است. از سوی دیگر، راه برطرف شدن اختلاف نظر در خصوص ویژگی‌های ناظر آرمانی و معنای احکام اخلاقی رجوع به ناظر آرمانی و تلاش برای فهم حکم آن است، همان‌طور که راه حل اختلاف نظر در مسائل عقلی رجوع طرفین به عقل و تلاش برای کشف حکم عقل است.

۳.۴. حقیقی نبودن ناظر آرمانی

در نظریه فرث، احکام اخلاقی وابسته به گرایش‌های ناظر آرمانی است و ناظر آرمانی دارای

ویژگی‌هایی است که در واقع، هیچ موجودی واجد آنها نیست؛ از نظر هریسون، وجود حقیقی نداشتنِ ناظر آرمانی موجب خواهد شد که هر گزاره‌ای که ما آن را وابسته به گرایش ناظر آرمانی بدانیم صادق باشد، حتی گزاره‌های متضاد؛ زیرا در این صورت گزاره‌های اخلاقی به «گزاره‌هایی در مورد دسته‌های تهی»^۱ تبدیل می‌شوند (Harrison, 1956).

هریسون این مشکل را حل‌نشدنی می‌داند و به‌جای نظریهٔ ناظر آرمانی نظریه «واکنش اخلاقی آرمانی»^۲ را مطرح می‌کند. بر مبنای این نظریه، ما به‌جای تعیین ملاک برای ناظر آرمانی، شروطی برای واکنش آرمانی تعیین می‌کنیم و هر واکنشی که واجد آن شروط باشد را خوب و اخلاقی می‌نامیم (Harrison, 1956). چونگ نیز انتقاد مشابهی مطرح می‌کند. به باور او هیچ موجودی یافت نمی‌شود که واجد ویژگی‌هایی باشد که برای ناظر آرمانی تعیین شده است (Chung, 2013).

اما این اشکال به تقریری که از این نظریه داریم وارد نیست؛ زیرا ناظر آرمانی یک موجود فرضی و جزء اصلی یک آزمون فکری برای دسترسی به شهود اخلاقی است که ما به میزان پایندی به آن، می‌توانیم به شناخت اخلاقی دست‌یابیم و از خطای اخلاقی در امان باشیم.

ناظر آرمانی در حقیقت ادراک ما از عقل مجسم است و ما با برآورده کردن ویژگی‌های او در حد توان به حکم عقل نزدیک می‌شویم. درست است که ناظر آرمانی عینیتی شبیه به ما انسان‌ها ندارد، اما منشأ اعتبار آن، که همان عقل است، عینیت دارد و ما با توسل به آن می‌توانیم به کسب فهم و معرفت اخلاقی نزدیک‌تر شویم. افراد مختلف احتمالاً ویژگی‌های بعضاً متفاوتی را به ناظر آرمانی نسبت دهند، اما از آنجا که موجه بودن مستلزم صدق نیست، کشف صدق اخلاقی و نظر ناظر آرمانی مطلق دربارهٔ یک مسئله اخلاقی، شرط موجه بودن و درستی تصمیمات اخلاقی ما نیست همان عقل است، عینیت دارد و ما با توسل به آن می‌توانیم به کسب فهم و معرفت اخلاقی نزدیک‌تر شویم. افراد مختلف احتمالاً ویژگی‌های بعضاً متفاوتی را به ناظر آرمانی نسبت دهند، اما کشف صدق اخلاقی و نظر ناظر آرمانی مطلق دربارهٔ یک مسئله اخلاقی، شرط موجه بودن و درستی تصمیمات اخلاقی ما نیست (Kawall, 2006).

بنابراین، چنین اشکالی به تقریر مطرح شده از این نظریه وارد نخواهد بود و احکام اخلاقی احکامی در مورد گزاره‌های تهی نخواهند بود.

1. Universal propositions about non-existent classes
2. Ideal moral reaction



۴.۴. مطلق‌گرایی و اختلاف‌نظر ناظران آرمانی

برنت^۱ ویژگی مطلق‌گرایی تحلیل فرث را نقد می‌کند. او در مقاله‌ای با عنوان «تعریف یک نظریه ناظر آرمانی در فلسفه اخلاق»^۲ سعی می‌کند با ایجاد برخی تغییرات تحلیل مطلق‌گرایی فرث را به تحلیلی نسبی‌گرا تبدیل کند. در تحلیل نسبی‌گرای مد نظر برنت، ما در تحلیل «الف» درست است» به جای اینکه بگوییم: «اگر شخصی وجود داشته باشد که دانای مطلق، جامع‌نگر، بی‌میل، بی‌غرض و از دیگر جهات طبیعی باشد، آنگاه الف را تأیید می‌کند» باید بگوییم: «اگر من فردی دانای مطلق، جامع‌نگر، بی‌میل، بی‌غرض و از دیگر جهات طبیعی می‌بودم، آنگاه الف را تأیید می‌کردم» (R. B. Brandt, 1955)

او ادعا می‌کند که تحقیقات قوم‌شناسانه و روان‌شناسانه نشان می‌دهند که ممکن است دو انسان هر دو ناظر آرمانی باشند و در عین حال، گرایش‌ها و تمایلات متفاوت و حتی ناسازگاری در قبال یک موقعیت و عمل واحد داشته باشند و عامل این اختلاف می‌تواند شرایط و تجربیات پیشین و یا تمایلات متفاوت این دو فرد باشد. در نظر برنت، نقطه ضعف مطلق‌گرا بودن نظریه فرث این است که حتی اگر یکی از ناظران آرمانی در قبال موقعیت و عمل «الف» واکنشی ناسازگار با واکنش دیگر ناظران آرمانی داشته باشد، عمل «الف» را نه می‌توان درست دانست، نه غلط. فرث در پاسخ به نقد برنت، استدلال می‌کند که توسل به شواهد و مطالعات قوم‌شناسانه برای این ادعا که دو ناظر آرمانی می‌توانند واکنش‌های متفاوتی به یک عمل واحد داشته باشند، استدلال ضعیفی است؛ زیرا ما نمی‌توانیم نشان دهیم که عامل اختلاف نظر این دو فرد نقص آنها در اقلای یکی از ویژگی‌های ناظر آرمانی نبوده و عامل دیگری سبب تغییر در قضاوت اخلاقی آنها شده است (Firth, 1954).

ناظران آرمانی مختلف در جهان واقع (عقلای جوامع) غالباً روگرفت‌هایی ناتمام از ناظر آرمانی حقیقی‌اند که به میزان اختلاف ویژگی‌هایشان با ویژگی‌های ناظر آرمانی حقیقی، گرایش‌ها و احکام اخلاقی‌شان نیز می‌تواند متفاوت باشد. اینکه روگرفت‌های مختلف از ناظر آرمانی حقیقی به علت تفاوت در ویژگی‌هایشان احکام اخلاقی مختلفی صادر کنند، دلیلی بر ناسازگاری نظر ناظر/ ناظران آرمانی حقیقی نیست.



1. Richard B. Brandt

2. "The Definition of an Ideal Observer Theory in Ethics" (1955)

انتقادی مشابه با انتقاد برنت به مطلق‌گرایی ناظر آرمانی از سوی چونگ مطرح شده است (Chung, 2013). چونگ - همچون برنت - ادعا می‌کند که ممکن است دو نفر تمام ویژگی‌های ناظر آرمانی را دارا باشند، اما نسبت به موقعیتی واحد واکنش‌های متفاوتی نشان دهند (Chung, 2013). در نظر او، حتی اگر آن دو دانای مطلق باشند، فرایند دانای مطلق شدن به‌واسطه تأثیرات ماندگار^۱ و ناخودآگاه می‌تواند سبب تفاوت در گرایش‌های آنها شود. برای مثال، یکی از آنها به علت تجربه یا تجربیات خاص واکنش یا گرایش شدیدتری به یک مسئله از خود نشان دهد. پیشنهاد چونگ اضافه کردن این ویژگی به دیگر ویژگی‌های ناظر آرمانی است که باید کاملاً آزاد از تأثیرات ماندگار و ناخودآگاه تجربیات گذشته باشد. اگر بخواهیم همدلانه این نقد چونگ را بپذیریم، می‌توانیم با بسط مفهوم طبیعی بودن ویژگی پیشنهادی چونگ را در دل این ویژگی ناظر آرمانی جای دهیم و مطلق‌گرایی مد نظر فرث را تقویت کنیم، اما اگر بخواهیم با نگاه انتقادی‌تری نقد چونگ را ارزیابی کنیم، می‌توان گفت نقد او کم و بیش به هر نظریه دیگری نیز وارد می‌شود؛ زیرا شهود یکی از مؤلفه‌های گریزناپذیر هر نظریه و استدلال اخلاقی است و هر جا پای شهود در میان باشد این امکان وجود دارد که ما به نتایج مختلفی برسیم. عواطف و گرایش‌های ما غالباً در شهودات و فرایند شناخت ما نقش دارند و اگر نقد؛ چونگ وارد باشد، نقدی است که تقریباً به عمده نظریه‌ها و استدلال‌های اخلاقی وارد خواهد بود. به نظر می‌رسد پذیرش سطحی از خطاپذیری و نامعلومی در نتایج را باید به عنوان پیش‌فرض هر استدلالی پذیرفت و با لحاظ ویژگی‌های جامع‌تر برای ناظر آرمانی از تفاوت واکنش ناظران آرمانی کاست.



۷۵

در دفاع از عقلانیت نظریه ناظر آرمانی

۴.۵. تعارض نظرات ناظر آرمانی^۲

پوستو^۳ نقص نظریه فرث را این می‌داند که طبق آن ممکن است دو اظهار نظر اخلاقی متعارض، هر دو درست باشند. او با طرح مثالی این مطلب را توضیح می‌دهد. فرض کنید شخصی مقداری پول در خیابان پیدا می‌کند. او از طرفی می‌تواند به دنبال صاحب پول گشته و آن را به

1. lingering effects

۲. این اشکال، متفاوت از اشکالی است که پیش‌تر تحت عنوان «تفاوت نظرات ناظران آرمانی» مطرح شد. در آنجا نظرات ناظران آرمانی با یکدیگر متفاوت بودند، اما در اینجا ادعا این است که بین نظرات یک ناظر آرمانی نیز ممکن است تعارض وجود داشته باشد.

3. B. C. Postow

صاحب اصلی اش بازگرداند و از طرفی می‌تواند آن مقدار پول را به یک مؤسسه خیریه اهدا کند. پوستو معتقد است که ناظران آرمانی هر دوی این اعمال را تأیید می‌کنند؛ در حالی که این دو با یک‌دیگر قابل جمع نیستند (Postow, 1978).

فرث پیش از پاسخ به انتقاد پوستو، به تفکیک مهمی بین اعمال «در نگاه نخست»^۱ درست و اعمال «با لحاظ همه جوانب»^۲ درست اشاره می‌کند که پیش‌تر توسط راس^۳ مطرح شده بود. ناظر ممکن است در نگاه نخست، برخی اعمال ظاهراً درست را تأیید کند، اما ممکن است در نهایت، با در نظر گرفتن تمام جوانب، آن را تأیید نکند؛ زیرا شاید با برخی گرایش‌های دیگر ناظر آرمانی تعارض یا تراحم داشته باشد. ما در ارزیابی گرایش‌های ناظر آرمانی باید گرایش و نظر نهایی او را در نظر بگیریم، نه گرایش در نگاه نخست او را. واکنش‌های متعارضی که پوستو به آنها اشاره می‌کند در واقع، واکنش‌های در نگاه نخست ناظر آرمانی هستند، نه واکنش‌های نهایی او. به علاوه، چیزی که پوستو به آن اشاره می‌کند وجود تعارض بین نظرات ناظران آرمانی نیست، بلکه وجود تعارض بین نظرات یک ناظر آرمانی است (Firth, 1978).

فرث انتقاد پوستو را وارد نمی‌داند. او مدعی است چیزی که من در مقاله‌ام به کار برده‌ام، درست‌ی عینی^۴ است و این درست‌ی را باید از درست‌ی معرفتی^۵ و درست‌ی ذهنی^۶ تمیز داد. به نظر او، این امکان وجود دارد که عامل تصمیم‌گیرنده به دلیل نبود اطلاعات کافی یا هر دلیل و علت دیگری به شرایطی برسد که هردو طرف تعارض برایش به لحاظ معرفتی درست باشند، اما بعید به نظر می‌رسد ناظر آرمانی که به تمام شرایط و ویژگی‌های موقعیت آگاهی دارد و از پیامدهای تمامی تصمیمات ممکن آگاه است، در چنین شرایطی، جانب یکی از طرفین را نگیرد. حتی اگر چنین شرایطی پیش آمد و او نتوانست یکی از طرفین را بر دیگری ترجیح دهد چرا نگوئیم انتخاب هریک از دو طرف درست است؟ به‌جای اینکه مانند پوستو بگوئیم ناظر آرمانی نباید هیچ‌کدام از طرفین را انتخاب کند می‌توانیم بگوئیم انتخاب هریک از طرفین درست است (Firth, 1978).

فرث، در مقاله اخیرش - در پاسخ به پوستو - نکات مهمی به نظریه خود اضافه می‌کند که به

1. prima facie
2. all things considered
3. W. D. Ross
4. objective rightness
5. epistemic rightness
6. subjective rightness

اعتراف خودش، پیش از مواجه شدن با انتقاد پوستو به آن نکات توجه نداشته است. او پس از تفکیک میان درستی عینی، درستی معرفتی و درستی ذهنی، پای اصطلاحات «الزام» و «وظیفه» را نیز به میان می‌کشد. به نظر او با این اصطلاحات نمی‌توان به‌مانند «درست» عمل کرد و برای مثال، گفت هر دو طرف تعارض می‌توانند الزامی باشند. او اصطلاحات «الزامی» و «وظیفه» را اصطلاحاتی انحصاری می‌داند؛ به نحوی که نمی‌توان گفت هر کدام از دو عمل متعارض برای شخص «الف» در زمان «ت» الزامی و یا وظیفه هستند، اما حتی اگر در مورد این اصطلاحات انحصاری نیز بخواهیم نظر دهیم، این امکان وجود دارد که یک ناظر آرمانی در مواجهه با دو عمل ناسازگار جانب هیچ‌یک از طرفین را نگیرد. در این شرایط ما می‌توانیم بگوییم که انجام هیچ‌یک از طرفین متعارض برای ناظر آرمانی الزامی یا وظیفه نیست. بنابراین، تحلیلی که فرث در مورد «الزامی بودن» ارائه می‌کند این است که «عمل الف برای شخص ب در زمان ت الزامی است» به این معناست که «هر ناظر آرمانی واکنشی تأییدی به الف خواهد داشت، در حالی که او چنین واکنشی را به هیچ‌یک از اعمال ممکن دیگری که شخص ب در زمان ت بتواند انجام دهد نخواهد داشت» (Firth, 1978).



۵. برخی نقدهای وارد شده به ویژگی‌های ناظر آرمانی

۵.۱. بی‌طرفی ناظر آرمانی

تالیافرو^۱، هریسون^۲ و رانکین^۳ در نقد خود به ویژگی بی‌طرفی این نکته را طرح می‌کنند که اگر ناظر آرمانی را بی‌طرف بدانیم، چه چیزی سبب واکنش اخلاقی او می‌شود؟ آنها بُعد انگیزشی واکنش ناظر آرمانی را مدّ نظر قرار داده‌اند. از آنجا که این نظریه درستی و نادرستی را بر اساس گرایش‌های ناظر آرمانی تعریف می‌کند، اگر این موجود احساسات خود را کنار بگذارد، چگونه می‌توان از او انتظار نوعی واکنش گرایشی داشت؟ (Rankin, 2010) از سوی دیگر، اگر بپذیریم که ناظر آرمانی موجودی دارای احساسات است و این احساسات در قضاوت‌های اخلاقی‌اش نقش دارند، این سؤال پیش می‌آید که حدّ مجاز دخالت احساسات تا کجاست و چگونه می‌توانیم این

1. Charles Taliaferro
2. Jonathan Harrison
3. Nancy Rankin

حد را تشخیص دهیم؟

انتقاد مشابه دیگری که بایلیف (Bailliff, 1964) مطرح می‌کند این است که ناظر آرمانی در بهترین حالت یک ناظر است و ناظری که درگیر در موقعیت نیست، تحت تأثیر شرایط و اشخاص درگیر در آن موقعیت قرار نمی‌گیرد. در حالی که در نظر او این بر خلاف عقلانیت است و برای قضاوت اخلاقی و عقلانی باید به تمام مؤلفه‌های دخیل در موقعیت توجه کافی داشت.

به نظر می‌رسد بخشی از این اشکالات به نظریه ناظر آرمانی وارد باشد. عقلانیت ناظر آرمانی نافی دخالت عواطف و احساسات در تصمیمات او نیست، اما هر عاطفه‌ای و به هر میزانی نباید در تصمیمات او تأثیرگذار باشد. ویژگی سلبی بی‌طرفی که فرث بر آن تأکید می‌کند برای قضاوت اخلاقی لازم است، اما در کنار آن ناظر آرمانی باید واجد ویژگی ایجابی همدلی و همدردی نیز باشد. ناظر آرمانی بی‌طرف همدرد ناظری است که از سویی عاری از تمایلات خاص سوگیرانه است و از سوی دیگر، پیش از تصمیم‌گیری خود را در جایگاه تصمیم‌گیرنده و افراد درگیر در موقعیت قرار می‌دهد و از این طریق در تصمیم‌گیری‌های خود به عواطف و احساسات خود نیز مجال بروز و ظهور می‌دهد. در خصوص تعیین حد مجاز دخالت احساسات هم باید گفت انتظار دقت علمی در ارزیابی‌های اخلاقی انتظار به‌جایی نیست و باید میزانی از عدم تعیین را در قضاوت‌های اخلاقی پذیرفت. نظرات افراد در این خصوص از سویی وابسته به نگاهی است که به سرشت مسائل اخلاقی دارند و از سوی دیگر وابسته به نگاهی است که در معرفت‌شناسی اخلاق پذیرفته‌اند.

اگر نگاه ما به سرشت مسائل اخلاقی این باشد که با وجود اصول اخلاقی راهنمای عمل، درستی اخلاقی و میزان دخالت مجاز فاکتورهای اخلاقاً مربوط در خود موقعیت است که مشخص می‌شود، دیگر انتظار نخواهیم داشت که پیش از وقوع مسئله تکلیف تمام عوامل تعیین‌کننده درستی اخلاقی، از جمله میزان مجاز دخالت عواطف و احساسات روشن شده باشد. از سوی دیگر، اینکه ما حصول صدق را شرط معرفت اخلاقی بدانیم یا رسیدن به باور موجه، تأثیر قابل توجهی در انتظار ما از دقت نظریه اخلاقی مطلوب خواهد داشت. اگر انتظار ما از این نظریه این باشد که یک راهنمای عمل برای کشف احکام اخلاقی موجه باشد، دیگر انتظار نخواهیم داشت که تمام معیارهای لازم برای رسیدن به صدق اخلاقی، از جمله میزان مجاز دخالت عواطف و احساسات را به صورت پیشین در اختیار ما قرار دهد. در چنین شرایطی، انتظار ما از این نظریه این خواهد بود که بتوانیم با مبنا قرار دادن آن به صورت مستقیم و



غیرمستقیم توجه فرد را به عوامل تضعیف‌کننده و تقویت‌کننده تصمیم اخلاقی جلب کنیم و از این طریق به فضاوت‌های اخلاقی موجه دست یابیم.

۵. ۲. طبیعی بودن ناظر آرمانی

طبیعی بودن ناظر آرمانی، به این معنا بود که ناظر آرمانی نباید دچار اختلالاتی باشد که در تصمیم‌گیری‌های اخلاقی تأثیر منفی می‌گذارند. نقد چونگ و هنسون به این ویژگی این است که ما نمی‌توانیم ویژگی‌ها و شاخص‌های مشخصی برای آن ارائه دهیم. در نظر فرث این ویژگی بیش از اینکه یک ویژگی نظری برای ناظر آرمانی باشد، یک ویژگی عملی است. او مدعی است اگر این اشکال وارد باشد، همین اشکال را می‌توان به فضاوت در مورد زرد بودن رنگ زرد نیز وارد کرد، اما هنسون پاسخ می‌دهد که بین تفاوت در رنگ دو چیز و تفاوت در امری که ما باید به لحاظ اخلاقی بدان ملتزم شویم تفاوت وجود دارد و نمی‌توان این دو را مانند هم دانست (Henson, 1956).

پاسخ هنسون به فرث پذیرفتنی به نظر نمی‌رسد. نکته‌ای که فرث در قیاس حکم اخلاقی و حکم در خصوص زرد بودن رنگ زرد قصد دارد به آن اشاره کند شباهت در فرایند صدور حکم است، نه شباهت کارکرد این دو نوع حکم در زندگی انسانی. می‌توان پاسخ فرث را این‌گونه بازسازی کرد که فرایند صدور احکام اخلاقی نوعاً شبیه به فرایند صدور احکام در خصوص رنگ‌ها است، از این جهت که هر دو اعتباری و وابسته به شرایط روانی اعتبارکننده‌اند. همان‌طور که ویژگی‌های روانی اعتبارکننده در درستی حکم در خصوص رنگ‌ها نقش دارد، شرایط روانی اعتبارکننده در درستی حکم اخلاقی صادرشده از او نیز نقش قابل توجهی دارد.

پیشنهاد برای مطالعات آتی

بهتر است نظریه ناظر آرمانی را به عنوان یک نظریه مکمل برای دیگر نظریه‌های راهنمای عمل در نظر گرفت. برای مثال، هیر از این ابزار در فایده‌گرایی خود استفاده می‌کند. فرشته مقرب^۱ که هیر در کتاب تفکر اخلاقی^۲ آن را نماد سطح تفکر اخلاقی نقدی^۳ می‌داند، مصداق ناظر آرمانی

1. Archangel
2. moral thinking
3. critic level moral thinking





است. این ناظر آرمانی در نظر هیر یک ناظر آرمانی نتیجه‌گرا است که با نظر به حقایق موجود و توجه به نتایج محتمل، از بین گزینه‌های ممکن گزینه‌ای را انتخاب می‌کند که بهترین نتایج را در پی داشته باشد.

یک راهکار بدیل، تلفیق نظریه ناظر آرمانی با اخلاق فضیلت است. فرث در نسخه‌ای که از این نظریه ارائه می‌دهد، تلاش خود را بیشتر صرف توجه دادن ما به عوامل منحرف‌کننده قضاوت اخلاقی می‌کند و کمتر به عوامل تقویت‌کننده قضاوت اخلاقی می‌پردازد، اما این نظریه می‌تواند به عنوان یک نظریه راهنمای عمل به‌طور توأمان توجه مخاطب را به عوامل منحرف‌کننده و تقویت‌کننده قضاوت اخلاقی جلب کند. به نظر می‌رسد برای تکمیل این نظریه و توجه دادن به ویژگی‌هایی که سبب تقویت قضاوت اخلاقی می‌شود می‌توان آن را با نسخه‌ای از اخلاق فضیلت ترکیب کرد. برای مثال، کاوال^۱ با ترکیب فضیلت‌گرایی و نظریه ناظر آرمانی درستی اخلاقی را این‌گونه تعریف می‌کند: یک عمل برای عامل اخلاقی در یک موقعیت مفروض درست است اگر و تنها اگر یک ناظر فضیلت‌مند کاملاً آگاه و سالم بر این نظر باشد که آن عمل درست است (Kawall, 2002). تا زمانی که این ناظران فضیلت‌مند و عاری از نقص‌های خطاساز اخلاقی باشند، می‌توان ارزیابی‌شان را موجه دانست (Kawall, 2004). قالب و چارچوب نظریه فرث امکان بسط و افزودن فضیلت‌مندی به عنوان یکی از ویژگی‌های ناظر آرمانی را در اختیار ما قرار می‌دهد. اگر فرد فضیلت‌مند را شخصی بدانیم که دارای تنظیم هیجانی و سلامت روان است، می‌توان ویژگی فضیلت‌مند بودن را جایگزین ویژگی طبیعی بودن ناظر آرمانی کرد و از این طریق در کنار توجه دادن به عوامل منحرف‌کننده تصمیم اخلاقی، توجه فرد را به عوامل تقویت‌کننده قضاوت اخلاقی نیز جلب کرد.

جمع‌بندی

هدف ما در این مقاله، دفاع از عقلانیت قرآنی خاص از نظریه ناظر آرمانی بود. در این راستا ابتدا قرآنت فرث از این نظریه را معرفی و نقدهای مهم وارد شده بر آن را مطرح کردیم و تلاش کردیم نشان دهیم با مبنا قرار دادن قرآنت خاصی که از این نظریه داریم، کدام نقدها به کدام تقریر از این

1. Jason Kawall

نظریه وارد هست یا نیست. در ارزیابی نقدهای مطرح شده، ناظر آرمانی را استعاره‌ای از عقل و گرایش‌های آن را معادل با گرایش‌های عقلانی در نظر گرفتیم. با این نگاه به ناظر آرمانی، کلیت این نظریه قابل دفاع به نظر می‌رسد، اما برای تطابق بیشتر و بهتر شهودات عقلانی با گرایش‌های ناظر آرمانی می‌توان ویژگی‌های جامع‌تر و دقیق‌تری به ناظر آرمانی نسبت داد و آن را با دیگر نظریه‌های اخلاقی تلفیق کرد. همچنین باید توجه داشت که ویژگی‌های ناظر آرمانی بسته به کارکرد آن می‌تواند متفاوت باشد و در هر حوزه‌ای، متناسب با معیارهایی که در آن حوزه برای عقلانیت در نظر داریم، می‌توان ویژگی‌های متفاوتی را به ناظر آرمانی نسبت داد. در نهایت، می‌توان گفت استفاده از ناظر آرمانی به عنوان یک راهکار و ابزار شهودی در حوزه‌های معنائشناسی اخلاق و معرفت‌شناسی اخلاق قابل دفاع به نظر می‌رسد.



فهرست منابع

تالیافرو چارلز. (۱۳۹۲). ناظر آرمانی. در: دانش نامه فلسفه اخلاق، ویراسته پل ادواردز. (ترجمه انشاءالله رحمتی)، تهران: انتشارات سوفیا.
 فناپی، ابوالقاسم. (۱۳۸۴). دین در ترازوی اخلاق، تهران: انتشارات صراط.

- Allen, G. O. (1970). From the "Naturalistic Fallacy" to the Ideal Observer Theory. *Philosophy and Phenomenological Research*, 30(4), 533. <https://doi.org/10.2307/2105633>
- Bailiff, J.-D. (1964). some comments on the 'ideal observer'. *Philosophy and Phenomenological Research*, 24, 423-428 .
- Becker, L. C., & Becker, C. B. (Eds.). (2001). *Encyclopedia of Ethics* (2nd edition). Routledge.
- Ben-Moshe, N. (2021). A Defense of Modest Ideal Observer Theory: The Case of Adam Smith's Impartial Spectator. *Ethical Theory and Moral Practice*, 2(24), 489-510.
- Bourke, V. J. (1978). The Ethical Role of the Impartial Observer. *Journal of Religious Ethics*, 6(2), 279-292.
- Brandt, R. (1955). Some Comments on Professor Firth's Reply. *Philosophy and Phenomenological Research*, 15(3), 422-423. <https://doi.org/10.2307/2103512>

- Brandt, R. B. (1955). The Definition of an "Ideal Observer" Theory in Ethics. *Philosophy and Phenomenological Research*, 15(3), 407-413. <https://doi.org/10.2307/2103510>
- Carson, T. L. (1984). *The Status of Morality*. Springer Netherlands.
- Chung, H. (2013). *Firth's Ideal Observer Theory and Its Problems*.
- Firth, R. (1951). Ethical Absolutism and the Ideal Observer. *Philosophy and Phenomenological Research*, 12(3), 317- 345. <https://doi.org/10.2307/2103988>
- Firth, R. (1954). Reply to Professor Brandt. *Philosophy and Phenomenological Research*, 15(3), 414-421. <https://doi.org/10.2307/2103511>
- Firth, R. (1978). Comments on professor Postow's paper. *Philosophy and Phenomenological Research*, 39(1), 122-123.
- Garner, R. (1967). Beardsley, Firth and the ideal observer theory. *Philosophy and Phenomenological Research*, 27(4), 618-623 .
- Harrison, J. (1956). Some comments on professor Firth's ideal observer theory. *Philosophy and Phenomenological Research*, 17(2), 256-262 .
- Henson, R. G. (1956). On Being Ideal. *The Philosophical Review*, 65(3), 389. <https://doi.org/10.2307/2182148>
- Jollimore, T. (2022). Impartiality. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2022). Metaphysics Research Lab, Stanford University. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/impartiality/>
- Kawall, J. (2002). Virtue Theory and Ideal Observers. *Philosophical Studies*, 109(3), 197-222. <https://doi.org/10.1023/A:1019673427556>
- Kawall, J. (2004). Moral Response-dependence, Ideal Observers, and the Motive of Duty: Responding to Zangwill. *Erkenntnis*, 60(3), 357-369. <https://doi.org/10.1023/B:ERKE.0000023392.52929.68>
- Kawall, J. (2006). On the Moral Epistemology of Ideal Observer Theories. *Ethical Theory and Moral Practice*, 9(3), 359-374. <https://doi.org/10.1007/s10677-006-9016-8>
- Kawall, J. (2009). Virtue theory, ideal observers, and the supererogatory. *Philosophical Studies*, 146(2), 179-196. <https://doi.org/10.1007/s11098-008-9250-0>
- Kawall, J. (2012). Meaningful Lives, Ideal Observers, and Views from Nowhere. *Journal of Philosophical Research*, 37, 73-97 .
- LaFollette, H. (2013). *The International Encyclopedia of Ethics*. Wiley-Blackwell.
- Lebar, M. (2005). Three Dogmas of Response-Dependence. *Philosophical Studies. An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 123(3), 175-



- Liikkanen, K.-J. (2013). *Ideal Observer Theory*. University of Helsinki. Thesis, Helsinki .
- Postow, B. C. (1978). Ethical relativism and the ideal observer. *Philosophy and Phenomenological Research*, 39(1), 120-121 .
- Rankin, N. (2010). A Substantive Revision to Firth's Ideal Observer Theory. *Stance: An International Undergraduate Philosophy Journal*, 3(1), 55-61. <https://doi.org/10.33043/S.3.1.55-61>
- Taliaferro, C. (1988). Relativising the Ideal Observer Theory. *Philosophy and Phenomenological Research*, 49(1), 123–138. <https://doi.org/10.2307/2107995>
- Thompson, B. (2006). Moral Value, Response-Dependence, and Rigid Designation. *Canadian Journal of Philosophy*, 36(1), 71–94. <https://doi.org/10.1353/cjp.2006.0005>
- Williams, T. R. (1972). *The Ideal Observer Theory in Ethics* (pp. 1–181). Dissertation.





پروفیسر گاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی