

ماهیت ذهنی ارزشها

نوشته ج. ل. مکی

ترجمه مراد فرهادپور

۱. شکاکیت اخلاقی

چیزی به نام ارزشهای عینی وجود ندارد. این عبارت، نظریه یا تز اصلی این فصل را به نحوی بیابانه بیان می‌کند، لیکن پیش از اثبات مستدل آن، خواهیم کوشید تا برای پاسخگویی به برخی ایرادات و جلوگیری از برخی کج‌فهمیهای احتمالی معنای این تز و حدود و ثغور آن را روشن سازیم. بیان این تز می‌تواند به بروز یکی از سه واکنش بسیار متفاوت ذیل منجر شود. در نظر برخی افراد، این تز نه فقط غلط بلکه مخرب محسوب خواهد شد؛ آنان این تز را تهدیدی نسبت به اخلاقیات و هر چیز ارزشمند دیگر تلقی خواهند کرد و ارائه آن را در کتابی که علی‌الظاهر به مباحث اخلاقی می‌پردازد، امری تناقض‌آمیز یا حتی موهن خواهند پنداشت. گروهی دیگر بدان همچون حقیقتی پیش‌پاافتاده خواهند نگریست که تقریباً بیش از آن بدیهی است که درخور تذکر باشد و مسلماً بیش از آن آشکار است که ارزش بحث و استدلال فراوان داشته باشد. گروه سوم نیز خواهند گفت که این تز یا حکم، بی‌معنا و توخالی است، و طرح این پرسش که آیا ارزشها جزئی از بدنه ملموس جهان [عینی] هستند یا خیر، متضمن طرح هیچ مسئله یا مشکل واقعی نیست. اما، دقیقاً از آن رو که بروز این سه واکنش متفاوت امکان‌پذیر است، بسیاری مطالب و نکات دیگر باید مطرح شود.

این دعوی که ارزشها عینی نیستند، و جزئی از بدنه عینی جهان محسوب نمی‌شوند، گذشته از نیکی اخلاقی، که به صورتی کاملاً طبیعی می‌توان آن را با ارزش اخلاقی برابر شمرد، امور دیگری را هم شامل می‌شود که می‌توان آنها را با درجه پایینتری از دقت ارزشها یا ضدارزشهای اخلاقی نامید

—اموری چون حقانیت و عدم حقانیت، وظیفه، تعهد، فساد و دنائت یک کنش خاص، و از این قبیل. این دعوی، در عین حال، ارزشهای غیراخلاقی، به ویژه ارزشهای زیباشناختی، نظیر زیبایی و انواع گوناگون محاسن هنری را در بر می گیرد. من این گونه امور را مشخصاً و صریحاً مورد بحث قرار نخواهم داد، لیکن کاملاً روشن است که ملاحظات و نکاتی یکسان در مورد هر دو گروه، یعنی ارزشهای زیباشناختی و ارزشهای اخلاقی، صدق می کند، و هر دیدگاهی که برای یکی از آنها جایگاه یا منزلتی متفاوت از دیگری قائل شود، دست کم در ابتدا تا حدی ناموجه به نظر خواهد رسید.

از آنجا که موضوع بحث من اساساً ارزشهای اخلاقی است، پس می توان دیدگاهی را که اینک اتخاذ می کنم، شکاکیت اخلاقی نامید. اما این نام احتمالاً بد فهمیده خواهد شد: «شکاکیت اخلاقی» را می توان به منزله نامی برای یکی از دو دیدگاه مرتبه اول، یا شاید برای آمیزه نامنسجمی از هر دو آنها، به کار برد. شکاک اخلاقی ممکن است از زمره آن اشخاصی باشد که می گویند «همه این حرفها درباره اخلاق و اخلاقیات دری وری است»، کسانی که هرگونه اخلاق را طرد می کنند و آن را ندیده می گیرند؛ اما به احتمال قویتر شکاک اخلاقی کسی است که احکام قضاوتهای اخلاقی خاص خود را مطرح می کند، احکامی که مبین نفی و محکومیت اخلاقی همه آن چیزهایی است که به لحاظ عرفی مصادیق اخلاقی و اخلاقیات محسوب می شوند؛ و دست آخر این امکان وجود دارد که شکاک اخلاقی با خلط کردن این دو دیدگاه منطقاً ناسازگار اعلام کند که منکر همه صور اخلاق است، حال آن که در واقع فقط نوع خاصی از اخلاق را نفی می کند که در جامعه ای که خود در آن بزرگ شده است رواج دارد. من فعلاً قصد ندارم به محاسن یا معایب چنین موضعی بپردازم. اینها، مثبت یا منفی، دیدگاههای اخلاقی مرتبه اول اند: شخصی که یکی از آنها را اتخاذ کند، در واقع یک موضع عملی و هنجاری خاص را برگزیده است. در تقابل با این دیدگاهها، موضوع مورد بحث من دیدگاهی از مرتبه دوم است، دیدگاهی در باب منزلت و جایگاه ارزشهای اخلاقی و سرشت ارزشگذاری اخلاقی، دیدگاهی در باب چگونگی و محل استقرار آنها در جهان. این دیدگاههای مرتبه اول و دوم، نه فقط متمایز بلکه به طور کامل مستقل از یکدیگر اند: آدمی می تواند یک شکاک اخلاقی مرتبه دوم باشد، بی آن که در مرتبه اول از شکاکیت اخلاقی پیروی کند، و عکس این قضیه نیز صادق است. آدمی ممکن است آرا و نظرات اخلاقی قاطع و مستحکمی داشته باشد، آن هم آرای که محتوای آنها سراپا اموری عرفی است، و در همان حال بر این باور باشد که آنها صرفاً سیاستها و نگرشهایی هستند که او و دیگر مردمان برای تنظیم رفتار و اعمال خود بدانها توسل می جویند. برعکس، آدمی ممکن است اخلاقیات رایج و مستقر را در کل رد کند، و در همان حال معتقد باشد که فساد و شرارت

آن یک حقیقت عینی است.

نوع دیگری از کج فهمی باعث می شود تا شکاکیت اخلاقی بیشتر مهمل و بی معنا به نظر رسد تا مخرب. چگونه ممکن است کسی منکر وجود تفاوت میان عملی محبت آمیز و عملی بی رحمانه شود، یا تفاوت میان شجاعت و بزدلی در رویارویی با خطر را انکار کند؟ البته این تفاوت انکارناپذیر است، اما به نکته اصلی مورد نظر ما مربوط نمی شود. انواع مختلف رفتار که ارزشها و ضدارزشهای اخلاقی بدانها نسبت داده می شود، به واقع بخشی از اسباب و لوازم جهان اند، تفاتهای طبیعی، توصیفی، میان آنها نیز همین وضع را دارند؛ اما این امر، احتمالاً، در مورد تفاوتهای ارزشی میان آنها صادق نیست. تفاوت میان اعمال مهرآمیز و بی رحمانه واقعیتر روشن است، و در این نکته نیز تردیدی نیست که ما می توانیم تمیز نهادن میان آنها را در عمل به خوبی فراگیریم (چنانچه به واقع نیز چنین می کنیم)، و کلمات «مهرآمیز» و «بی رحمانه» را بر اساس معانی وصفی آنها به نحوی روشن به کار گیریم. ولی آیا محکوم کردن اعمالی که، با توجه به همین معنای وصفی، بی رحمانه اند، به همین اندازه تردیدناپذیر است؟ مسأله مورد نظر ما مشخصاً به عینیت ارزش مربوط می شود، نه به عینیت آن تفاوتهای طبیعی و تجربی که بر اساس آنها ارزشهای متفاوت به اشیاء و امور نسبت داده می شود.

۲. ذهنی گرایی

نام دیگری که غالباً به عنوان یک بدیل برای دیدگاه مورد بحث من، یعنی شکاکیت اخلاقی، به کار می رود، «ذهنی گرایی» است. لیکن این اصطلاح نیز بیش از یک معنا دارد. ذهنی گرایی اخلاقی هم می تواند مبین یک دیدگاه هنجاری مرتبه اول باشد که بر اساس آن هر کس به واضح موظف به انجام کاری است که فکر می کند باید به انجام رسد. این نگرش آشکارا بیانگر یک دیدگاه (سیستماتیک) مرتبه اول است؛ اما با بررسی دقیقتر معلوم می شود که نه فقط موجه نیست، بلکه نسبت به بحث ما بی ربط است، زیرا کاملاً مستقل از تر مرتبه دومی است که فعلاً تحت بررسی است. آنچه موجب آشفتگی بیشتر می شود این واقعیت است که چندین دیدگاه متفاوت مرتبه دوم بر سر عنوان «ذهنی گرایی» با هم رقابت می کنند. بسیاری از آنها، آموزه هایی در باب معنای اصطلاحات اخلاقی و احکام اخلاقی اند. آنچه غالباً ذهنی گرایی اخلاقی خوانده می شود، بیانگر این آموزه است که، برای مثال، عبارت «این عمل درست است» بدین معناست که «من این عمل را تأیید می کنم»، یا به بیان کلی تر، ذهنی گرایی اخلاقی یعنی آن که داوریهای اخلاقی معادل گزارشهایی هستند که فرد گوینده از احساسات یا نگرشهای خود عرضه می کند. اما دیدگاه مورد بحث من باید از دو جنبه حیاتی از چنین

آموزه‌هایی تمیز داده شود. نخست، آنچه من شکاکیت اخلاقی نامیده‌ام آموزه‌ای منفی یا سلبی است، نه مثبت یا ایجابی: این آموزه به آنچه نیست اشاره می‌کند، نه به آنچه هست. بر اساس این آموزه انواع خاصی از پدیده‌ها یا نسبتها، یعنی ارزشها یا الزامات عینی، برخلاف تصور و باور بسیاری از افراد، وجود خارجی ندارند. البته شکاک اخلاقی نمی‌تواند بدین گفته بسنده کند. اگر قرار است موضع او موجه به نظر رسد، باید این مسأله را توضیح دهد که افراد دیگر چگونه دچار چنین خطایی شده‌اند، و این توضیح باید شامل اشارات و نکاتی ایجابی در این باره باشد که چرا ارزشها فاقد عینیت‌اند، ماهیت این خطا چیست و چگونه موجب بروز باورهای کاذب درباره ارزشهای عینی شده است. لیکن طرح این نکات معادل بسط نظریه او خواهد بود، نه هسته و محور آن: هسته اصلی آن همان نفی است. ثانیاً، آنچه من شکاکیت اخلاقی نامیده‌ام تز یا آموزه‌ای هستی‌شناختی است، نه تزی زبانشناختی یا مفهومی. این آموزه، برخلاف آموزه دیگری که غالباً شکاکیت اخلاقی نامیده می‌شود، دیدگاهی در باب معانی احکام اخلاقی نیست. البته موجه بودن این دیدگاه نیز در گرو ارائه توضیحی درباره معانی این احکام است؛ من در بخش هفتم این فصل و همچنین در فصول ۲، ۳ و ۴، به این نکته خواهم پرداخت. اما در این مورد نیز ارائه چنین توضیحی معادل بسط دیدگاه است، نه هسته و محور اصلی آن.

توصیف من از شکاکیت اخلاقی یقیناً پیشفرض همه کسانی است که ذهنی‌گرایی اخلاقی را پذیرفته‌اند و معتقدند که داوریه‌های اخلاقی برابر گزارشهای فرد داور کنش از احساسات و نگرشهای خویش‌اند. زیرا آنان عدم وجود ارزشهای عینی را مفروض گرفته‌اند و برای تحلیل معانی احکام اخلاقی نگاه خود را به سوی عاملی دیگر، یعنی همان گزارشهای ذهنی، معطوف ساخته‌اند. و به واقع نیز اگر همه احکام اخلاقی ما معادل این گونه گزارشهای ذهنی تلقی شوند، می‌توان چنین نتیجه گرفت که ارزشهای اخلاقی عینی، دست‌کم تا آنجا که ما خبر داریم، وجود خارجی ندارند. اگر ما از آنها خبری داشتیم، درباره‌شان چیزی می‌گفتم. پس در این معنا، این نوع ذهنی‌گرایی اخلاقی متضمن شکاکیت اخلاقی است. لیکن عکس این قضیه صادق نیست. نفی و انکار وجود ارزشهای عینی، آدمی را به هیچ دیدگاهی در باب معانی احکام اخلاقی مقید نمی‌سازد، و مسلماً مستلزم قبول این دیدگاه نیست که این احکام معادل گزارشهای ذهنی‌اند. بی‌شک اگر ارزشهای اخلاقی اموری عینی نباشند، پس به مفهوم بسیار وسیع کلمه اموری ذهنی‌اند. و من نیز به همین دلیل می‌پذیرم که «ذهنی‌گرایی اخلاقی» نامی بدیل برای «شکاکیت اخلاقی» است. اما شکاکیت در این مفهوم وسیع را باید از آن آموزه خاص در باب معانی احکام اخلاقی که در فوق بدان اشاره شد، تمیز داد. هیچ‌یک از این دو نام تماماً ارضا‌کننده نیست: ما صرفاً باید در قبال کج‌فهمیهای (متفاوتی) که ممکن است از آنها

ناشی شود، محتاط و گوش به زنگ باشیم.

۳. چندگانگی پرسشهای مرتبه دوم

تمایزهایی که در دو بخش قبلی مشخص گشتند، نه فقط متکی بر تفاوتهای شناخته شده و عموماً تصدیق شده میان پرسشهای مرتبه اول و مرتبه دوم اند، بلکه یکی دیگر از مبانی آنها که بحث و مجادله بیشتری برمی انگیزد، این دعوی است که انواع گوناگونی از پرسشهای اخلاقی مرتبه دوم وجود دارد. آن نوع پرسشهایی که بیش از باقی مطرح می شوند، به معنا و کاربرد اصطلاحات اخلاقی، یا تحلیل مفاهیم اخلاقی، مربوط می شوند. پرسشهای مربوط به منطق احکام اخلاقی نیز به همین گروه تعلق دارند: استدلال اخلاقی می تواند واجد الگوهای خاصی باشد که، احتمالاً، به سبب جنبه ها یا وجوهی از معانی اصطلاحات اخلاقی جایز شمرده می شوند: برای مثال، قابلیت احکام اخلاقی برای کلی شدن می تواند بخشی از معنای این احکام باشد. لیکن، در تقابل با پرسشهای زبان شناختی یا مفهومی، پرسشهایی وجودی یا هستی شناختی نیز وجود دارند که موضوع آنها ماهیت و جایگاه نیکی یا درستی یا هر مسئله دیگری است که احکام اخلاقی مرتبه اول مشخصاً بدانها مربوط می شوند. این گروه پرسشهایی هستند که بیشتر به تحلیل امور واقعی و تجربی می پردازند تا تحلیل مفهومی: کشف این نکته که واژه «نیکی» به چه معنا است، یا کاربرد عرفی آن چیست، نمی تواند این مسئله را که نیکی چیست به صورت قطعی یا تمام و کمال حل کند.

فلسفه دوران اخیر، که توجه اش به صورت افراطی معطوف به انواع گوناگونی از پژوهش زبان شناختی است، غالباً در این امر تردید کرده است، لیکن تمایز میان تحلیل مفهومی و تجربی در عرصه اخلاق می تواند از طریق مقایسه با سایر عرصه ها تأیید شود. این سؤال که ادراک چیست، یا به هنگام درک اشیاء توسط اشخاص چه واقعه ای رخ می دهد، پرسشی نیست که بتوان از طریق کشف معنای واژه هایی چون «دیدن» و «شنیدن» بدان پاسخی مکفی داد، یا حتی از طریق شناخت ماهیت تجربه درونی شخصی که می گوید «... را درک می کنم» و یا تحلیل دقیق و کامل مفهوم رایج و جاافتاده ادراک. مقایسه با تمایزات موجود در تجربه رنگها، از این هم دقیقتر و نزدیکتر است. رابرت بویل و ج ان لاک رنگها را «کیفیات ثانویه» نامیدند، بدین معنا که رنگهایی که در اشیای مادی ظاهر می شوند، صرفاً عبارتند از الگوهای ناشی از ترکیب و حرکت ذرات مادی بر سطح اشیاء، به گفته دانشمندان امروزی، باعث می شوند تا برخی از طول موجهای نور مرئی بهتر از باقی انعکاس یابد و در نتیجه به اشیاء اجازه دهد حس رنگ را در ما ایجاد کنند، اما رنگهایی که ما مشاهده می کنیم به واقع جزئی از سطوح اشیای مادی نیستند. درستی یا نادرستی این نظر بویل و لاک را نمی توان از طریق

بررسی نحوه کاربرد اسامی رنگها و قصد و نیت ما از کاربرد آنها، روشن ساخت. تا آنجا که به مفاهیم ماقبل علمی منتسب به رنگها و همچنین کاربرد رایج اسامی رنگها، یا حتی نحوه استفاده دانشمندان از این اسامی در حالت‌های عادی و روزمره، مربوط می‌شود، واقع‌گرایی خام در قبال رنگها می‌تواند تحلیلی درست تلقی شود، اما نمی‌تواند توصیفی درست از جایگاه و ماهیت رنگها محسوب شود. بدین ترتیب، ناتوانی از تمیز نهادن میان تحلیل تجربی و واقعی مسایل مربوط به رنگها از تحلیل مفهومی این مسایل، یا یکی دانستن توصیف معانی احکام مربوط به رنگها با توصیف کامل کل تجربه رنگها، به راحتی می‌تواند به بروز اشتباه منجر شود. در عرصه فلسفه اخلاق نیز احتمال وقوع خطا به همین میزان و در عمل حتی بیشتر است. دلیل دیگری نیز وجود دارد که چرا تمرکز مباحث اخلاقی مرتبه دوم بر پرسشهای مربوط به معنا، کاری خطاست. هر قدر فلاسفه، چه در عرصه اخلاق و چه در سایر عرصه‌ها، وقت بیشتری را صرف تحلیل معانی کرده‌اند، با معضلات و پیچیدگیهای بیشتری رو در رو شده‌اند. اکنون این نکته به خوبی روشن شده است که توصیف ساده و صرف معانی احکام اخلاقی مرتبه اول، هیچ‌گاه کاملاً صحیح نخواهد بود و حتی معانی استاندارد، رایج و جافتاده اصطلاحات اخلاقی اصلی و مهم را به صورت کافی و رسا در بر نخواهد گرفت. مع‌هذا، به عقیده من، مسأله یا نکته نسبتاً روشن و دقیقی در مورد عینیت ارزشهای اخلاقی وجود دارد که خطر گم شدن در لابه‌لای پیچیدگیهای مربوط به [تحلیل] معانی آن را تهدید می‌کند.

۴. آیا عینیت مسأله‌ای واقعی است؟

به رغم همه سخنان فوق، برخی تردید کرده‌اند که ما در اینجا با مسأله‌ای واقعی سروکار داریم. البته باید پذیرفت که این مسأله تا حدی قدیمی و از مد افتاده است. منظورم صرفاً آن نیست که این مسأله مدت‌ها پیش توسط هیوم مطرح شد که معتقد بود «معايب اخلاقی به طور کامل از چشم شما پنهان خواهد ماند... تا زمانی که به درون سینه خویش بنگرید و در خود تأمل کنید»، و قبل از هیوم توسط هابز، و قرن‌ها قبل از هابز توسط شماری از سوفسطاییان یونان باستان. نکته اصلی مورد نظر من آن است که این مسأله در دهه‌های ۱۹۳۰ و ۱۹۴۰ با شور و حرارت بسیار کمتری بدان مبذول شده است. دلیلش آن نیست که این مسأله حل شده است یا محققان درباره‌اش به توافق رسیده‌اند؛ برعکس، به نظر می‌رسد که این مسأله به صورتی مؤدبانه بایگانی شده است.

ولی آیا مسأله‌ای واقعی و راستین هرگز در کار بوده است؟ ر.م. هاره گفته است که شخصاً نمی‌تواند دریابد منظور از «عینیت ارزشها» چیست، و تاکنون نیز کسی را نیافته است که قادر به درک آن باشد. ما همگی می‌دانیم چگونه باید شکل خاصی از فعالیت را تشخیص داد، فعالیتی به نام

«تصور کردن و گفتن این که فلان کار نادرست است.» به اعتقاد هاره موضوعی که هم ذهنی‌گرایان و هم عینی‌گرایان بدان اشاره دارند، همین فعالیت است، هرچند که گروه نخست آن را «نگرش حاکی از تقبیح» می‌نامند و گروه دوم «شهود اخلاقی». اینها نامهایی متفاوت برای پدیده‌ای واحداند. اگر شخصی بگوید فلان کار نادرست است و دیگری اعلام کند که نادرست نیست، فرد عینی‌گرا یقیناً خواهد گفت که سخنان آن دو ناقض یکدیگراند، اما از این حکم نمی‌توان هیچ‌گونه تفاوت بامعنایی میان عینی‌گرایی و ذهنی‌گرایی استخراج کرد، زیرا فرد ذهنی‌گرا نیز تصدیق خواهد کرد که سخن فرد دوم نافی سخن فرد اول است، و در نظر هاره نیز هیچ فرقی میان نقض کردن و نفی کردن وجود ندارد. در مرحله بعدی، فرد عینی‌گرا خواهد گفت که سخن یکی از آن دو تن باید نادرست باشد؛ اما هاره چنین استدلال می‌کند که اعلام نادرستی حکمی که کاری خاص را نادرست می‌داند، صرفاً معادل نفی آن حکم است، و فرد ذهنی‌گرا هم نهایتاً باید یکی از دو حکم فوق را نفی کند، و بدین ترتیب باز هم هیچ تفاوت روشنی میان ذهنی‌گرایی و عینی‌گرایی آشکار نمی‌گردد. او نظر خویش را چنین خلاصه می‌کند: جهانی را متصور شوید که ارزشها به صورت عینی در بدنه یا ساختار آن تعبیه شده‌اند؛ حال جهان دیگری را در نظر آورید که در آن این ارزشها محو و نابود شده‌اند. و به یاد داشته باشید که در هر دو جهان آدمیان همچنان به مسایل و اموری مشابه و یکسان تعلق خاطر خواهند داشت — به عبارت دیگر، در تعلق خاطر «ذهنی» آدمیان نسبت به اشیا و امور هیچ تفاوتی دیده نمی‌شود، یگانه منشأ تفاوت ارزش «عینی» آنهاست. حال من از شما می‌پرسم «میان اوضاع و احوال یا وضعیت امور در این دو جهان چه تفاوتی وجود دارد؟» آیا ارائه پاسخی غیر از «هیچ» امکان‌پذیر است؟

حال در این نکته تردیدی نیست که توجه یا دغدغه ذهنی، یعنی عمل ارزشگذاری یا نادرست شمردن امور، منطقاً می‌تواند به همان شیوه و بدون هیچ تغییری ادامه یابد، صرف‌نظر از وجود یا عدم وجود ارزشهای عینی. اما بیان این نکته صرفاً معادل تکرار این واقعیت است که میان اخلاق مرتبه اول و اخلاق مرتبه دوم تمایزی منطقی وجود دارد: احکام یا داوریه‌های مرتبه اول ضرورتاً از صدق یا کذب یک دیدگاه مرتبه دوم تأثیر نمی‌پذیرند. اما از این امر چنین نتیجه گرفته نمی‌شود، و چنین هم نیست، که میان این دو جهان هیچ تفاوتی وجود ندارد. در یکی از آنها چیزی وجود دارد که پشتوانه برخی از علایق ذهنی مردمان نسبت به اشیا و امور است و بدانها اعتبار می‌بخشد، اما جهان دوم فاقد چنین چیزی است. استدلال هاره مشابه این دعوی پوزیتیویستی است که میان جهان مورد نظر برکلی و پدیدارگرایان (phenomenalists) — که در آن چیزی جز اذهان و تصورات آنها وجود ندارد — و جهان رئالیستی شعور متعارف — که علاوه بر ذهن، اشیا و امور مادی را نیز در بر

می‌گیرد - هیچ تفاوتی در دو جهان ضرورتاً یکسان است. اگر ما این نوع پوزیتیویسم را که منکر واقعی بودنِ مجادلهٔ پدیدارگرایان با رئالیستها است، طرد کنیم، آنگاه می‌توانیم دیدگاه هاره را نیز کنار بگذاریم، دیدگاهی که به همین شیوه واقعی بودن مسئلهٔ عینیت ارزشها را انکار می‌کند.

در هر حال، هاره تفاوت میان دو جهان خویش را به حداقل رسانده است، زیرا فقط وضعیتی را مورد توجه قرار داده که در آن علایق ذهنی مردمان از قبل معین شده است؛ اگر این مسئله را مورد توجه قرار دهیم که علایق ذهنی چگونه کسب یا دگرگون می‌شوند، تفاوت‌های بیشتری عیان خواهد شد. اگر در بدنه یا ساختار [عینی] جهان چیزی وجود داشت که به انواع خاصی از تعلق خاطر اعتبار می‌بخشید، آنگاه می‌توانستیم صرفاً با کشف یک شیء یا سپردن رشتهٔ افکار خود به دست نظام اشیا آن نوع تعلق خاطر را کسب کنیم. اما در جهانی که در آن ارزشهای عینی محو و نابود شده‌اند، کسب یک تعلق ذهنی جدید به معنای بسط و توسعهٔ یک امر یا نکتهٔ عاطفی جدید از سوی شخصی است که آن را کسب می‌کند، همان امری که نویسندگان قرن هجدهم از آن تحت عنوان شور و شوق یاد می‌کردند.

با این حال، مسئلهٔ عینیت ارزشها را باید از مسایل دیگری که ممکن است با آنها خلط شود، متمایز ساخت. این سخن که ارزشهای عینی وجود دارند، صرفاً بدین معنا نیست که برخی چیزها از سوی همگان با ارزش شمرده می‌شوند، و حتی متضمن این معنا هم نیست. حتی اگر ارزشگذاری عملی باشد که فقط آدمیان بدان می‌پردازند، و حتی اگر این عمل واجد اعتبار بیشتری نباشد، باز هم می‌توان در ارزشگذاری به توافق همگانی دست یافت. توافق ذهنی ارزشهایی بین‌الذهانی فراهم می‌آورد، اما عینیت چیزی غیر از بین‌الذهانی بودن است. به علاوه، عینیت صرفاً معادل قابلیت کلی شدن هم نیست؛ آدمی به خوبی می‌تواند آمادهٔ کلیت بخشیدن به احکام تجویزی و تأییدات خویش باشد - یعنی می‌تواند در همهٔ موارد و وضعیتهای مشابه و مرتبط به صورتی دقیقاً یکسان دست به تجویز و تأیید زند، حتی اگر به صور متفاوت درگیر این وضعیتهای شود، یا اصلاً درگیر آنها نشود - و با این حال تشخیص دهد که این تجویزها و تأییدها چیزی بیش از اعمال خود او نیستند. البته ارزشهای عینی اگر وجود داشته باشند، قاعدتاً به انواع اشیا، اعمال و وضعیتهای تعلق خواهند داشت، و بدین سان احکامی که وجود آنها را گزارش می‌دهند قابلیت کلی شدن می‌یابند؛ هر چند عکس این امر صادق نیست.

برای جدا ساختن عینی‌گرایی از وصف‌گرایی (descriptivism) باید به تمایزی ظریفتر توسل جست. وصف‌گرایی نیز آموزه‌ای در معانی اصطلاحات و احکام اخلاقی است، آموزه‌ای که نشان می‌دهد معانی این احکام تماماً وصفی‌اند، و حتی بعضاً نیز خصلتی تجویزی یا انگیزشی یا سنجشی

ندارند، به عبارت دیگر، معانی عرفی این احکام واجد هیچ جنبه یا نیروی اجرایی خاص، نظیر فرمان دادن به عوض تصدیق کردن، نیست و این نیروی اجرایی را نمی‌توان یکی از ویژگیهای ذاتی معنای رایج احکام اخلاقی به شمار آورد. نقطه مقابل این آموزه، دیدگاهی است که بر اساس آن تعریف یا ستایش در اصل از توصیف قابل تمیز است (هرچند که جدا ساختن آنها در عمل ممکن است بسیار دشوار باشد) و ستایش کردن دست‌کم بخشی از معنای احکام اخلاقی را تشکیل می‌دهد و در نتیجه این احکام در برخی از کاربردهای خود به طو ذاتی نقش احکام هادی عمل را ایفا می‌کنند. اما نه معنای وصفی [یا توصیفی] متضمن عینیت است و نه عینیت متضمن معنای وصفی. ایدنالیسم ذهنی بر کلی و نگرش او نسبت به اشیای مادی با این نظر که احکام مربوط به اشیای مادی معنایی صرفاً وصفی دارند، کاملاً سازگار است. در مقابل، سنت فلسفه اخلاق اروپایی از افلاطون به بعد همواره اعتقاد به عینی بودن ارزشهای اخلاقی را با تشخیص و تصدیق این نکته ترکیب کرده است که احکام اخلاقی بعضاً احکامی تجویزی، هدایت‌گر، یا هادی عمل‌اند. ارزشها به طور همزمان اموری تجویزی و عینی تلقی می‌شوند. در نظریه افلاطون، مثل یا شکلهای، به ویژه شکل یا مثال نیکی، واقعیاتی جاودانی و مافوق ذهنی (extra-mental) محسوب می‌شوند. آنها اساسی‌ترین عناصر ساختاری در بدنه یا کالبد جهان‌اند. اما بنا به این نظریه، آدیان به صرف شناخت یا «رویت» آنها نه فقط درخواست یافت که چه کار باید بکنند، بلکه مسلماً آن کار را، در صورت لزوم با غلبه بر تمایلات خویش، به انجام خواهند رساند. به گفته افلاطون می‌توان با اعتماد کامل قدرتی بی‌حد و حصر را به پادشاه - فیلسوفان رساله جمهوری و اگذار کرد، زیرا آنان به واسطه آموزش خویش از شناخت مثل بهره‌مند گشته‌اند. آنان به لطف آشنایی با مثل نیکی، عدالت، زیبایی و غیره، یعنی صرفاً به اتکای همین معرفت و بدون نیاز به هرگونه محرک یا انگیزه اضافی، این آرمانها را با جان و دل تعقیب و ترویج خواهند کرد. کانت نیز، به صورتی مشابه، بر این باور است که عقل ناب می‌تواند به خودی خود ماهیتی عملی یافته و هدایت‌کنش اخلاقی را به عهده گیرد؛ هرچند او تظاهر نمی‌کند که قادر است چگونگی تحقق این امر را توضیح دهد. فیلسوفی دیگر، یعنی سیدجویک (Sidgwick)، نیز چنین استدلال می‌کند که اگر قرار است چیزی به نام علم اخلاق وجود داشته باشد - و او تحقق چنین امکانی را مفروض می‌گیرد و فی الواقع علم‌الاخلاق را به منزله «علم بررسی کردار» تعریف می‌کند - آنگاه ضروری است که باید و نیایدهای اخلاقی «به مفهوم و از بعدی دیگر دارای وجود عینی باشند: آنها باید موضوع شناخت و در این مقام برای همه اذهان یکسان باشند» و لوی به گفته او تصدیقات این علم «در عین حال در حکم ادراکات‌اند» و سعادت نیز «غایتی است که مطلقاً از سوی عقل تجویز شده است». از آنجا که بسیاری از فلاسفه درست به همین شیوه ارزشها را در مقام تجویز

اموری عینی تلقی کرده‌اند، روشن است که آموزه هستی‌شناسانه عینی‌گرایی باید از وصف‌گرایی، که نظریه‌ای در باب معناست، تمیز داده شود.

ولی شاید وقتی هاره می‌گوید قادر به درک معنای اصطلاح «عینیت ارزشها» نیست، منظورش آن است که نمی‌تواند دریابد چگونه ممکن است ارزشها اموری عینی باشند، او قادر نیست تصویری دقیق و روشن از وضعیتی ترسیم کند که در آن ارزشها بخشی از بدنه یا ساختار عینی جهان‌اند. البته این دعوی بسیار موجه‌تر است؛ همانطور که دیدیم حتی کانت نیز به صورت گذرا به مسأله و معضلی مشابه اشاره می‌کند. در واقع، خود افلاطون هم به ما هشدار می‌دهد که فقط از طریق مطالعات سخت و بسیار طولانی است که آدمی می‌تواند اندک اندک به شناخت مثل یا شکلها نائل آید. دشواری نهفته در تصور یا درک عینیت ارزشها، خود دلیل نسبتاً محکمی برای اعتقاد به عینی نبودن آنهاست، اما دلیل خوبی برای نادیده گرفتن و غیر واقعی شمردن اصل مسأله نیست؛ در بخش ۹ باز هم به این نکته خواهیم پرداخت.

به اعتقاد من مسأله عینیت ارزشها هم واقعی و هم مهم است. اهمیت آن برای کل فلسفه روشن و عیان است. اگر قرار باشد در تصویر خود از جهان جایگاهی برای ارزشهای عینی در نظر گیریم — مثلاً چیزی شبیه مثل افلاطونی — نظام متافیزیکی ما به صورت ریشه‌ای دگرگون خواهد شد. به همین ترتیب توضیح چگونگی شناخت این ارزشها موجب خواهد شد تا معرفت‌شناسی ما تغییر کند، و البته جایز شمردن نقش این نوع شناخت، یا همان عقل عملی ناب کانت، در هدایت گزینشها و اعمالمان روانشناسی ما را تغییر خواهد داد. نکته دیگری که تا این حد بدیهی نیست، تأثیر نحوه حل و فصل این مسأله بر به کارگیری انواع خاصی از براهین اخلاقی است. برای مثال، سیجویک مناظره‌ای فرضی میان یک خودپرست (egoist) و یک فایده‌گرا (utilitarian) را مطرح می‌کند و بر این نکته انگشت می‌گذارد که اگر فرد خودپرست مدعی شود که سعادت یا لذت او به صورت عینی امری خیر یا خواستنی است، فرد فایده‌گرا می‌تواند چنین استدلال کند که سعادت فرد خودپرست «نمی‌تواند به لحاظ عینی خواستنی‌تر یا خوبتر از سعادتِ مشابه برای کسی دیگر باشد؛ صرف این حقیقت... که او اوست نمی‌تواند هیچ ربطی به خواستنی یا خوب بودنِ عینی آن داشته باشد.» به بیان دیگر، اگر اخلاق مبتنی بر مفهوم خیر عینی است، آنگاه خودپرستی در مقام نظام یا روش اخلاقی مرتبه اول قابل نفی و انکار است، ولی اگر خیر و خوبی امری ذهنی تلقی شود، چنین کاری ممکن نیست. اما سیجویک به درستی بر نکته‌ای تأکید می‌گذارد که بسیاری از فلاسفه دیگر از آن غافل بوده‌اند: استدلال فوق‌علیه خودپرستی مشخصاً مستلزم عینیت خیر و خوبی است، عینیت آنچه باید باشد یا عینیت عمل عقلانی کافی نیست. اگر فرد خودپرست ادعا کند که جستجوی سعادت

خویش به لحاظ عینی امر عقلانی، یا نوعی وظیفه برای اوست، استدلال مشابهی در مورد بی ربط بودن این حقیقت که او اوست، به این نتیجه می‌انجامد که برای همه افراد جستجوی سعادت شخصی به لحاظ عینی وظیفه‌ای عقلانی است، به عبارت دیگر نتیجه نهایی پذیرش شکل جهان‌شمول و کلی‌شده خودپرستی است، نه نفی و انکار آن. و البته تأکید نهادن بر قابلیت کلی شدن احکام اخلاقی، در تقابل با عینیت خیر و خوبی، فقط به همان نتیجه منجر می‌شود.

۵. معیارهای ارزیابی

یک راه بیان این تز که ارزشهای عینی وجود ندارند، طرح این نکته است که احکام ارزشی نه صادق‌اند و نه کاذب. اما این صورت‌بندی نیز می‌تواند سوء تعبیر شود. زیرا انواع خاصی از احکام ارزشی وجود دارند که یقیناً می‌توانند صادق یا کاذب باشند، حتی اگر هیچ نوع ارزش عینی، به معنای مورد نظر من، وجود نداشته باشد. انواع گوناگونی از ارزیابی‌ها بر اساس معیارهای مفروض و پذیرفته‌شده عموماً انجام می‌شوند. طبقه‌بندی انواع پشم، دسته‌بندی انواع سیب، اعطای جوایز در مسابقات گوناگون، نمایشگاههای گل و رقابتهای ورزشی، و حتی تصحیح اوراق امتحانی، بر اساس معیارهای سنجش کیفیات یا محاسن خاص مربوط به موضوعات یا رقابتهای خاص صورت می‌گیرد، معیارهایی که ممکن است به صراحت بیان شده باشند ولی حتی اگر در هیچ کجا صریحاً مطرح نشده باشند، باز هم از سوی داوران یا متخصصان حوزه‌های مربوطه به خوبی درک می‌شوند و مورد توافق قرار می‌گیرند. به فرض وجود معیارهای مشخص و معین، این نکته که هر نمونه یا مورد خاص تا چه حد با این معیارها تطابق دارد، مسأله‌ای عینی است. در این میان احکام یا داوریه‌های تطبیقی به طور مشخص قابل تصدیق یا تکذیب‌اند: این که آیا عملکرد فلان ورزشکار بهتر از دیگری است یا نه، پرسشی مبتنی بر امور واقع است.

بنابراین کسی که در قبال ارزشها موضعی ذهنی‌گرا دارد، وجود ارزیابی‌های عینی در نسبت با معیارها را انکار نمی‌کند، وجود آنها در عرصه زیباشناسی یا اخلاق همانقدر ممکن است که در هر عرصه دیگر. به علاوه، نوعی تمایز عینی وجود دارد که در بسیاری از این عرصه‌ها اعمال‌پذیر است، هر چند که خودش به نحوی غریب تمایزی اخلاقی محسوب می‌شود: تمایز میان عدالت و بی‌عدالتی. اگر دادگاه شخصی را در ارتباط با جرمی مقصر شمارد، در حالی که نسبت به بی‌گناهی او واقف است، این مورد، به یکی از معانی مهم کلمه، پارادایم یا نمونه اصلی بی‌عدالتی است. به بیان کلی‌تر، هر حکمی غیر عادلانه است اگر که توأماً با الزامات قانون و حقایق مربوطه ناسازگار باشد، به ویژه اگر دادگاه از این ناسازگاری باخبر باشد. به بیان باز هم کلی‌تر، اعطای هرگونه نمره، جایزه یا

موارد مشابه در صورتی غیر عادلانه است که با معیارها و قواعد پذیرفته شده مسابقه مورد نظر سازگار نباشد: اگر شیرجه یک شناگر بر اساس معیارهای پذیرفته شده این رشته به واقع بهتر از شیرجه شناگری دیگر باشد، اعطای جایزه یا نمرات بالاتر به فرد دوم، کاری غیر عادلانه است. بدین ترتیب، عادلانه یا ناعادلانه بودن تصمیمات در نسبت با معیارها می تواند امری سرپا عینی باشد، هر چند که تفسیر یا اعمال معیارها هنوز هم ممکن است حاوی عنصری ذهنی باشد. لیکن این حکم که فلان تصمیم عادلانه یا غیر عادلانه است، به لحاظ تجویزی امری عینی نخواهد بود: اگر چه این حکم می تواند به سادگی صادق باشد، ولی این پرسش را باز و بی جواب باقی می گذارد که آیا هیچ الزام عینی برای انجام کار عادلانه و پرهیز از کار غیر عادلانه وجود دارد یا خیر، تصمیم گیری عملی برای زدن به عمل در هر یک از دو جهت فوق نیز به همین سان نامعین و بی جواب باقی می ماند.

بنابراین، تشخیص عینیت عدالت در نسبت با معیارها، و عینیت ارزیابیها، صرفاً پرسش عینیت ارزشها را به خود معیارها حواله می دهد. فرد ذهنی گرا ممکن است بکوشد موضع خود را با تأکید نهادن بر این امر اثبات کند که گزینش معیارها ربطی به درستی یا اعتبار عینی آنها ندارد. لیکن سخن او به روشنی غلط می بود اگر گفته بود که در همه عرصه ها گزینش بنیانی ترین معیارها نیز امری تماماً دلخواهی است. معیارهایی که در انتخاب زیباترین گل یا دسته بندی سیبها به کار می رود، به روشنی با گلکاری یا تصور عموم مردم از کیفیت سیب به نحوی مرتبط است. از سوی دیگر، قاعده ای وجود ندارد که اعتبار معیارها را دقیقاً بر مبنای این گونه اهداف یا مقاصد تعیین کند. می توان گفت که در ارتباط با اهداف و خواسته هایی که مستقل از معیارها مشخص شده اند، مناسب بودن معیارها نه به طور کامل معین است و نه تماماً نامعین. لیکن مناسب بودن معیارها در ارتباط با اهداف و خواسته ها هر قدر هم که معین باشد، عینیت آن به هیچ وجه نفی و انکار ارزشهای عینی را مورد تهدید قرار نمی دهد، درست همانطور که عینیت ارزیابی در نسبت با معیارها نیز تهدیدی علیه این نفی و انکار محسوب نمی شود. در واقع این مسأله به لحاظ منطقی با عینیت خوبی در نسبت با امیال هیچ تفاوتی ندارد. هر چیزی می تواند خوب خوانده شود صرفاً بدین جهت که میلی خاص را ارضا می کند، اما عینیت این گونه روابط مبتنی بر ارضای امیال مقوم یا بر سازنده ارزشی عینی به مفهوم مورد نظر ما نیست.

۶. احکام یا فرامین شرطی و مطلق

ما می توانیم این مسأله را با رجوع به تمایز میان احکام شرطی و مطلق در فلسفه کانت، روشستر

سازیم، هرچند طبیعی‌تر آن است که فرامین* مورد نظر کانت را به منزله احکام «مبتنی بر باید و نباید» توصیف کنیم، آن هم بدون توسل به صیغه امری. «اگر خواهان x هستی، y را انجام ده» (یا «باید y را انجام دهی») فرمان یا دستوری شرطی خواهد بود، به شرط آن‌که مبنای آن این حقیقت (fact) مفروض باشد که y، در اوضاع و احوال موجود، یگانه (یا بهترین) وسیله موجود برای دستیابی به x است، یا به عبارت دیگر رابطه‌ای علی میان y و x برقرار است. دلیل انجام دادن y در پیوند علی آن با مقصد و هدف مورد نظر، یعنی x، نهفته است، «باید» نهفته در حکم، مبتنی بر میل به x است. اما «باید y را انجام دهی» دستوری مطلق خواهد بود اگر که انجام y بدون توجه به هرگونه میل به هر هدفی که از y ناشی می‌شود، الزامی باشد، یعنی اگر «باید» نهفته در حکم مبتنی بر هیچ میلی نباشد. اما با این تمایز باید با دقت و احتیاط برخورد کرد. یک حکم مبتنی بر باید و نباید، صرفاً به سبب وجود یک بند شرطی، به یک دستور شرطی به مفهوم فوق بدل نمی‌شود. «اگر قول انجام y را داده‌ای، باید y را انجام دهی» صرفاً به سبب وجود «اگر» یک دستور شرطی محسوب نمی‌شود؛ منظور از این حکم ممکن است دستوری شرطی یا مطلق باشد، بسته به این که حفظ قول مربوطه متکی بر چه دلیل ضمنی است. اگر حفظ قول متکی بر شرط بیان نشده دیگری است، نظیر «فقط در این صورت باز هم مورد اعتماد باقی خواهی ماند»، پس ما با یک دستور شرطی سروکار داریم، و اگر چنین نیست، با یک دستور مطلق. حتی میل فاعل عمل نیز ممکن است در مقدمه حکمی که به مفهوم مورد نظر کانت یک دستور مطلق است، ظاهر شود، هرچند که خود حکم می‌تواند به لحاظ زبانی شکلی شرطی داشته باشد. «اگر قادر به تحمل کودکان نیستید، نباید دنبال شغل معلمی بروید»، به رغم آنچه صریحاً بیان می‌کند، دستوری شرطی نیست؛ در اینجا پرهیز از شغل معلمی به منزله وسیله‌ای برای دستیابی به آرامش و ارضای میل مطرح نمی‌شود. البته اگر دلیل ضمنی توصیه به پرهیز مصلحت‌جویی باشد، این حکم نیز می‌تواند دستوری شرطی تلقی شود؛ ولی در عین حال می‌تواند دستوری مطلق باشد، نوعی الزام اخلاقی که در متن آن دلیل توصیه این عمل خاص (یعنی پرهیز از شغل معلمی) هیچ ربطی به نقش آن در ارضای امیال فاعل عمل ندارد. بنابراین، هر حکم مبتنی بر باید و نباید که ظاهری شرطی دارد، یک دستور شرطی نیست؛ و به همین ترتیب هر حکمی که فاقد چنین ظاهری است، ضرورتاً یک دستور مطلق نیست. در هر حکمی برخی شروط مناسب ممکن است بیان نشده

* اصطلاح imperative که بیانگر یکی از مهمترین نکات فلسفه اخلاق کانت است، غالباً به «حکم» ترجمه می‌شود، بدین ترتیب وجه منطقی این واژه به نفع وجه امری و دستوری آن نادیده گرفته می‌شود. در اینجا برای مشخص شدن تفاوت میان «فرامین» و «احکام مبتنی بر باید و نباید» (ought-statements)، واژه imperative به «فرمان» یا «دستور» ترجمه شده است. -م.

باقی بمانند. در واقع، اعلام یک فرمان ساده به صیغه امری، مثلاً دستوری که به هنگام رژه صادر می‌شود، هرچند به معنای تحت‌اللفظی کاملاً سزاوار عنوان دستور مطلق به نظر می‌رسد، به سختی ممکن است به معنای مورد نظر ما یک دستور مطلق باشد. دلیل ضمنی رعایت چنین فرمانی تقریباً در همه موارد یکی از امیال فرد مخاطب خواهد بود، احتمالاً میل پرهیز از دردسر. اگر چنین باشد، این فرمان ظاهراً مطلق، به معنای مورد نظر ما نوعی دستور شرطی خواهد بود. یک دستور شرطی حتی اگر ما «اگر» را به «چون» بدل کنیم، باز هم شرطی باقی خواهد ماند: این امر که میل به x واقعاً حضور دارد تغییری در این واقعیت ایجاد نمی‌کند که دلیل انجام y متکی بر میل به کسب x از طریق y به مثابه وسیله دستیابی به x است. در فلسفه خود کانت نیز درحالی که احکام مربوط به مهارت با این یا آن میل احتمالی فرد عامل مرتبط‌اند، احکام مربوط به مصلحت و تدبیر با میل به سعادت پیوند دارند که، به اعتقاد کانت، در همگان حضور دارد. بر اساس این تفسیر، احکام مربوط به مصلحت همانقدر شرطی‌اند که احکام مربوط به مهارت، هر دو آنها مبتنی بر امیالی هستند که فرد عامل در لحظه‌ای که حکم به او خطاب می‌شود، واجد آنهاست. ولی اگر چنین بیندازیم که توصیه به مصلحت بارفاه آتی فرد عامل مرتبط است، یعنی با ارضای امیالی که او هنوز واجد آنها نیست — حتی میل فعلی او به ارضا شدن امیال آتی‌اش — آنگاه توصیه به مصلحت جویی نوعی دستور مطلق است، دستوری متفاوت، لیکن قابل قیاس، با یک حکم اخلاقی.

بدین ترتیب، یک دستور مطلق مبتنی بر دلیلی غیرشرطی برای عمل کردن است، بدین مفهوم که دلیل انجام عمل مبتنی بر هیچ یک از امیال موجود فرد عامل نیست، امیالی که عمل توصیه‌شده وسیله ارضای آنها محسوب می‌شود. به بیان روشنتر: «باید برقصی» دستوری شرطی خواهد بود، اگر که دلیل ضمنی آن فقط در این نکته خلاصه شود که قصد رقصیدن داری یا به رقصیدن علاقمند هستی. حال کانت معتقد بود که احکام اخلاقی دستورهای مطلق‌اند، یا احتمالاً جملگی مبین اعمال یک دستور مطلق‌اند. می‌توان این نظر را موجه دانست که دست‌کم بسیاری از احکام اخلاقی یک عنصر دستوری مطلق را در بر دارند. تا آنجا که به علم‌الاخلاق مربوط می‌شود، تز من مینی بر عدم وجود ارزشهای عینی مشخصاً به معنای نفی اعتبار عینی چنین عنصر دستوری مطلق است. آن ارزشهای عینی که من وجودشان را انکار می‌کنم به عوض آن که (به معنای فوق‌الذکر) مبتنی بر امیال و خواسته‌های فرد عامل باشند، می‌بایست اعمال و کنشها را به صورت مطلق هدایت کنند.

راه دیگر تلاش برای روشن ساختن این مسأله، رجوع به استدلال اخلاقی یا براهین اخلاقی است. البته این‌گونه استدلال عقلانی در عمل به ندرت واجد صراحت کامل است؛ لیکن اجازه دهید فرض کنیم که می‌توانیم به این استدلال صراحت بخشیم، استدلالی که پشتوانه نوعی ارزیابی نهایی

است که خود واجد نوعی نیروی هادی عمل است که مبتنی بر امیال، یا مقاصد یا غایات برگزیده نیست. در این صورت، حرف من آن است که در یکی از اجزای این استدلال – شاید در یک یا چند تا از مقدمات آن، یا شاید در بخشی از بسط صوری استدلال – چیزی وجود خواهد داشت که نمی‌توان آن را به لحاظ عینی درست و معتبر دانست – مثلاً مقدمه‌ای که صرفاً نمی‌تواند صادق باشد، یا شکلی از بسط استدلال که با توجه به منطق عمومی معتبر نیست، چیزی که مرجعیت یا درستی آن عینی نیست، بلکه بر اساس انتخاب یا تصمیم ما برای اندیشیدن به نحوی خاص، شکل گرفته است.

۷. دعوی عینیت

اگر توانسته باشیم با دقت کافی آن ارزشهای اخلاقی را که منکر عینیت‌شان هستم مشخص سازم، تر من ممکن است به صورتی پیش پا افتاده صادق به نظر رسد. البته برخی خواهند گفت که ارزشگذاری، ترجیح، انتخاب، توصیه، طرد کردن، محکوم کردن، و غیره جملگی فعالیت‌هایی انسانی‌اند، و هیچ نیازی نیست تا به جستجوی ارزشهایی بپردازیم که به لحاظ منطقی مقدم بر و مستقل از تمامی این‌گونه فعالیت‌ها باشند. در ارزشگذاری حصول توافق گسترده امکانپذیر است، و داوریهای ارزشی خاص عموماً دلخواهی یا مجزا نیستند: آنها نوعاً با مابقی داوریهای ارزشی جفت و جور می‌شوند، و همچنین می‌توانند مورد انتقاد قرار گیرند، یا در غیر این صورت می‌توان دلایلی در تأیید آنها ارائه کرد و از این قبیل. لیکن اگر کل دعوی فرد ذهن‌گرا در این نکته خلاص می‌شود که امیال، غایات، مقاصد و موارد مشابه به نحوی در مجموعه دلایل نفوذ می‌کنند، و این که هیچ هدف و مقصدی در تقابل با ماهیتی صرفاً بین‌الادھانی امری عینی محسوب نمی‌شود، می‌توان ادعای او را بدون جار و جنجال بسیار پذیرفت.

اما من فکر نمی‌کنم که باید به راحتی بدین دعوی تن سپرد. چنانچه پیشتر گفتم، سنت اصلی فلسفه اخلاق اروپایی متضاد این دعوی را در بر می‌گیرد و دقیقاً بر وجود همان نوع ارزشهای عینی صحه می‌گذارد که من آنها را انکار کرده‌ام. پیشتر به افلاطون، کانت و سیجویک اشاره کردم. کانت، به ویژه، بر این باور است که دستور مطلق نه فقط مطلق و دستوری یا امری است، بلکه به صورت عینی این‌گونه است: اگر چه هر موجود عقلانی خودش قانون اخلاقی را برای خویش صادر می‌کند، ولی قانونی که او بدین شکل عرضه می‌کند، معین و ضروری است. ارسطو کتاب اخلاق نیکوماخوس با بیان این نکته آغاز می‌کند که امر خیر همان چیزی است که غایت همه موجودات است، و این که علم اخلاق بخشی از علمی است که او آن را «سیاست» می‌نامد، علمی که غایتش

عمل (پراکسیس) است نه معرفت، مع هذا او تردیدی ندارد که کسب معرفت نسبت به آنچه برای آدمی خیر است ممکن است؛ او همچنین پس از مشخص ساختن ماهیت این خیر به منزله سعادت یا خوشی (eudaimonia) تأکید می‌کند که شناخت، یا تشخیص عقلانی، محتوای این سعادت امکانپذیر است؛ کاملاً واضح است که به اعتقاد او این سعادت امری ذاتاً خواستنی است، نه آن‌که صرفاً به این دلیل خواستنی بودن امری نیک به شمار آید. ساموئل کلارک، متفکر عقل‌گرا بر آن است که:

تفاوت‌های ابدی و ضروری میان اشیا و امور باعث می‌شود تا این‌گونه عمل کردن برای همه مخلوقات کاری شایسته و عقلایی باشد... حتی بدون در نظر گرفتن این نکته که این قواعد مبتنی خواست مثبت یا فرمان خداونداند؛ و همچنین مقدم بر هرگونه توجه، انتظار یا وقوف، نسبت به هر نوع منفعت یا ضرر خصوصی و شخصی، هر نوع پاداش یا مجازات، چه در حال و چه در آینده.

حتی هاجسون عاطفه‌گرا نیز خیر اخلاقی را به منزله خصلتی تعریف می‌کند که «در قالب اعمال جلوه گر گشته و موجب تحسین و ستایش می‌شود...» او همچنین معتقد است که حس اخلاقی، یعنی قدرت درک و تشخیص فضیلت و رذالت (از سوی ناظم طبیعت) به ما عطا شده است تا هادی اعمالمان باشد. هیوم به واقع متعلق به جناح مقابل بود، ولی حتی او نیز مؤید سلطه سنت عینی‌گرایی است، زیرا بر اساس دعوی او وقتی «در می‌یابیم که تمایز میان فضیلت و رذالت صرفاً متکی بر روابط میان اشیا نیست و عقل نیز آن را درک نمی‌کند، این امر پایه همه نظام‌های اخلاقی عوامانه را سست می‌کند». ریچارد پرایس تأکید می‌کند که درست و غلط «خصوصیات واقعی اعمال بشری» اند، نه «ویژگی‌های اذهان ما»، و قوه فاهمه قادر به درک آنهاست؛ او مفهوم حس اخلاقی را بر این اساس مورد نقد قرار می‌دهد که این مفهوم فضیلت را به امری ذوقی بدل می‌سازد و نافی حضور درست و غلط اخلاقی «در خود اشیا و امور» است؛ او دیدگاه هاجسون را رد می‌کند، زیرا (احتمالاً به غلط) معتقد است که این دیدگاه نهایتاً به پذیرش آرای هیوم منجر می‌شود.

اما اتخاذ این موضع عینی‌گرا در قبال ارزشها فقط ویژگی سنت فلسفی نیست. این موضع در عین حال پایه و اساسی مستحکم در تفکر متعارف، و حتی در معانی اصطلاحات اخلاقی، دارد. بی‌شک این کلام مور که «خیر» نام یک خصلت غیرطبیعی است اغراق‌آمیز است، لیکن چندان نادرست نخواهد بود اگر بگوییم که در پس زمینه‌های اخلاقی این واژه به نحوی به کار می‌رود که گویی نام یک خصلت مفروض غیرطبیعی است، در این موارد صفت «غیرطبیعی» جنبه‌های خاصی از این خصلت مفروض را شامل می‌شود، جنبه‌هایی که به ارزیابی، تجویز و هدایت اعمال مربوط

می‌شوند. تأمل در باب ستیز و نوسان عقاید در سالهای اخیر می‌تواند این نکته را روشن سازد، ستیز میان دو دیدگاه غیرشناخت‌گرا (non-cognitivist) و طبیعت‌گرا درباره معانی مرکزی و بنیانی اصطلاحات اخلاقی. اگر این دیدگاه را رد کنیم که کارکرد این اصطلاحات سرایت ارزشهای عینی به گفتار در باب رفتار و شیوه‌های عمل است، آنگاه ظاهراً دو موضع بدیل یا دو نوع توصیف اساسی باقی می‌ماند. بر اساس نوع اول (که شاخه‌های فرعی متفاوت و مهمی دارد) اصطلاحات اخلاقی به لحاظ عرفی بیانگر دو چیزاند: نگرشهایی که فرد گوینده می‌خواهد در قبال موضوعی که به لحاظ اخلاقی مورد توجه اوست، اتخاذ کند، و یا توصیه‌ها و تجویزهایی که احتمالاً باید به لحاظ منطقی قابلیت کلی شدن را داشته باشند. دیدگاههای متعلق به این نوع توصیف، جملگی در این تز مرکزی شریک‌اند که اصطلاحات اخلاقی، دست‌کم از پاره‌ای جهات و در اساس، واجد نوعی معنای غیر-شناختی و غیر-وصفی‌اند. بر اساس دیدگاههای متعلق به نوع دوم این اصطلاحات دارای معنای وصفی‌اند، لیکن آنچه وصف می‌کنند ویژگیهای طبیعی است؛ برخی از آنها از زمره ویژگیهایی‌اند که از دید همگان، حتی پیروان دیدگاه غیرشناخت‌گرا، وجه متمایز اعمال مهرآمیز از اعمال بی‌رحمانه، شجاعت از بزدلی، ادب از بی‌ادبی، و غیره محسوب می‌شوند، و برخی دیگر مبین روابط میان اعمال و نیازها و خواسته‌های بشری‌اند. به اعتقاد من، دیدگاههای هر دو گروه بخشی از حقیقت را شامل می‌شوند. هر دو رهیافت می‌توانند این واقعیت را تبیین کنند که احکام و داوریه‌های اخلاقی هادی اعمال یا احکامی عملی‌اند. لیکن هر یک از آن دو بخش مهمی از توجیه‌پذیری خود را مدیون نارسایی طرف مقابل است. واکنش کاملاً طبیعی در قبال هرگونه تحلیل غیرشناخت‌گرا از مفاهیم اخلاقی طرح این اعتراض است که اخلاق چیزی بیش از این حرفه‌هاست، چیزی مستقل و بیرون از شخصی که احکام اخلاقی را صادر می‌کند، چیزی که هم در قبال او و هم در قبال کسانی که او با یا از آنها سخن می‌گوید واجد قدرت و مرجعیت بیشتری است، و این واکنش نیز احتمالاً پابرجا خواهد ماند حتی به هنگامی که قیود منطقی و صوری مربوط به خصلت تجویزی و کلیت‌پذیری احکام اخلاقی به طور کامل مد نظر قرار گرفته باشد. ما بدین باور گرایش داریم که علم الاخلاق بیش از آنچه که هر تحلیل غیرشناخت‌گرا مجاز می‌شمارد امری مربوط به معرفت است و ارتباط آن با تصمیم‌گیری نیز کمتر از تخمین چنین تحلیل‌هایی است. و البته دیدگاه طبیعت‌گرا این خواست یا گرایش را ارضا می‌کند. بدین ترتیب این مسأله که فلان عمل بی‌رحمانه یا غیرعادلانه یا غیرمدرانه هست، یا نه، و این که آیا احتمالاً بیشتر موجب درد و رنج می‌شود تا لذت، دیگر امری مربوط به انتخاب یا تصمیم نیست. اما دیدگاه طبیعت‌گرا با ارضای این خواست، موجب بروز نارسایی در قطب مقابل می‌شود. بر اساس یک تحلیل طبیعت‌گرا داوریه‌های اخلاقی می‌توانند احکامی عملی

باشند، لیکن عملی بودن آنها تماماً مبتنی بر امیال شخصی یا اشخاصی است که اعمالشان باید هدایت شود؛ اما به نظر می‌رسد که حکم اخلاقی گویای چیز بیشتری است. این دیدگاه خصلت مطلق الزامات اخلاقی را نادیده می‌گیرد. فی الواقع هر دو دیدگاه طبیعت‌گرا و غیرشناخت‌گرا اقتدار و مرجعیت آشکار اخلاق را نادیده می‌انگارند، یکی با کنار نهادن جنبه دستوری و مطلق حکم اخلاقی، و دیگری با طرح دعوی حقیقت یا اعتبار عینی آن. فردی که به طور عادی زبان اخلاق را به کار می‌برد، قصد دارد چیزی درباره موضوعی بگوید که به لحاظ اخلاقی مورد قضاوت اوست، برای مثال حرفی در باب یک کنش خاص — آنطور که فی نفسه هست یا در صورت تحقق یافتن می‌تواند باشد — نه حرفی درباره، یا حتی مبین، نگرش او یا هر کس دیگر نسبت به آن کنش. لیکن آنچه او می‌خواهد بر زبان آورد، سخنی تماماً توصیفی نیست، و مطمئناً سخنی بی‌رمق و بی‌اثر هم نیست، بلکه حرفی است متضمن فراخوانی برای عمل یا دست کشیدن از عمل، حرفی مطلق که معنا و مفهومش در گرو هیچ یک از امیال، ترجیحات، و انتخابهای او یا هر کس دیگر نیست. کسی که دچار پریشانی اخلاقی است و نمی‌داند که آیا درگیر شدن در، مثلاً، تحقیقات مربوط به جنگ میکروبی کار درستی است یا نه، می‌خواهد در این مورد مشخص به داوری و حکمی معین دست یابد، یعنی در مورد انجام این کار در این برهه از زمان و در این اوضاع و احوال توسط خودش؛ بی‌شک شماری از خصوصیات او جزئی از موضوع این حکم خواهد بود، اما هیچ رابطه یا پیوندی میان او و عمل پیشنهادشده بخشی از محمول آن نخواهد بود. برای مثال، پرسش اصلی این نیست که آیا او واقعاً خواهان انجام این کار است یا خیر، آیا این کار رضایت او را فراهم خواهد آورد یا خیر، آیا او در درازمدت نسبت بدان نظری مثبت خواهد داشت یا خیر، یا حتی آیا این عمل به گونه‌ای است که او می‌تواند با خیال راحت و با صداقت کامل انجام آن را در همه موارد مشابه توصیه کند یا خیر. او می‌خواهد بداند آیا قدم نهادن در این راه می‌تواند فی نفسه غلط باشد یا خیر. این نمونه متعارف برداشت عینی‌گراست، و سخن گفتن در باب ویژگیهای غیرطبیعی آن کار فلاسفه است.

رواج گسترده این گرایش به عینی کردن ارزشها — آن هم نه فقط ارزشهای اخلاقی — به واسطه نوعی الگوی تفکر تأیید می‌شود که حضور آن در اندیشه اگزیستانسیالیستها و کسانی که متأثر از آنان‌اند، مشهود است. انکار وجود ارزشهای عینی می‌تواند با نوعی واکنش عاطفی افراطی عجین شود، یعنی با این احساس که همه چیز بی‌اهمیت است و زندگی دیگر هدف و مقصدی ندارد. البته این نتیجه‌گیری معتبر نیست؛ فقدان ارزشهای عینی دلیل خوبی برای رها ساختن علاقه و توجه ذهنی یا دست کشیدن از خواست و رقت به چیزی خاص محسوب نمی‌شود. اما رها ساختن اعتقاد به ارزشهای عینی می‌تواند، دست‌کم به طور موقت، موجب زوال علاقه و توجه ذهنی و احساس

هدفمند بودن شود. این که چنین نتیجه‌ای به واقع حاصل می‌شود مدرکی است که نشان می‌دهد کسانی که چنین واکنشی از خود بروز می‌دهند به عینی ساختن علایق و اهداف خویش گرایش داشته‌اند و نوعی مرجعیت خارجی خیالی را به آنها نسبت داده‌اند. دعوی عینیت با چنان شدت و حدّتی با علایق و اهداف آنان عجین شده است که به نظر می‌رسد زوال و فروپاشی این دعوی پایه و اساس آن علایق و اهداف را نیز سست کرده است.

این نظر، که تحلیل مفهومی می‌تواند وجود نوعی دعوی به عینیت را آشکار سازد، در مواقعی به صورتی مهیج توسط فیلسوفانی تأیید می‌شود که رسماً به جناح مقابل تعلق دارند. برای مثال، برتراند راسل می‌گوید «گزاره‌های اخلاقی باید به صیغه یا وجه تمنایی (optative) بیان شوند، نه به وجه اخباری.» او به شیوه‌ای مؤثر از خود در قبال اتهام عدم انسجام دفاع می‌کند، یعنی عدم انسجام میان ذهنی شمردن ارزش‌گذاریهای اخلاقی غایی و اظهار عقاید مؤکد در باره مسایل اخلاقی. لیکن در پایان می‌پذیرد که:

مسئله به نظر می‌رسد چیز بیشتری در کار است. برای مثال، فرض کنید شخصی خواستار معرفی و رواج گاو‌بازی در این کشور شود. در مخالفت با این پیشنهاد، من چنین احساس خواهم کرد که با این کار نه فقط امیال و خواسته‌های خودم را بیان کرده‌ام، بلکه خواسته‌های من در این زمینه خاص درست و بر حق است، حال معنای این اصطلاح هر چه باشد. در مقام استدلال، فکر می‌کنم می‌توانم نشان دهم که دچار عدم انسجام منطقی نشده‌ام هر چند هم‌زمان با تأیید تفسیر فوق از اخلاقیات، ترجیحات اخلاقی خویش را مؤکداً بیان می‌کنم. مع‌هذا به لحاظ احساسی هنوز راضی نیستم.

با این همه، راسل خویش را با این نتیجه‌گیری، به قدر کافی معقولانه، به پایان می‌رساند: «فقط می‌توانم بگویم در حالی که عقاید خودم در زمینه اخلاق مرا راضی نمی‌کند، اما عقاید دیگران مرا از این هم کمتر راضی می‌کند.»

پس چنین نتیجه می‌گیرم که احکام و داوریه‌های اخلاقی عادی نوعی دعوی به عینیت را شامل می‌شود، نوعی باور به وجود ارزشهای عینی دقیقاً به همان مفهومی که من قصد انکارش را دارم. به گمانم گراف نخواهد بود اگر بگوییم که این باور یا فرض در معانی بنیانی و عرفی اصطلاحات اخلاقی ادغام شده است. هر تحلیلی از معانی اصطلاحات و مفاهیم اخلاقی که این دعوی خصلت تجویزی عینی و ذاتی آنها را از قلم بیندازد به همان نسبت ناکامل است؛ این امر در مورد هرگونه تحلیل غیر شناخت‌گرا، و طبیعت‌گرا، یا هر ترکیبی از این دو نوع تحلیل، صادق است.

بدین ترتیب، اگر علم اخلاق مرتبه دوم محدود به تحلیل زبان‌شناختی و مفهومی باشد، باید

چنین نتیجه گرفت که لااقل ارزشهای اخلاقی اموری عینی هستند: این نکته که آنها به واقع عینی هستند خود بخشی از معنای احکام اخلاقی عادی ماست. مفاهیم اخلاقی سنتی که در میان مردمان عادی رواج دارند و همچنین مفاهیم متعلق به جریان اصلی فلاسفۀ غربی، واجد ارزش عینی اند. ولی دقیقاً به همین دلیل است که تحلیل زبان‌شناختی و مفهومی کافی نیست. دعوی به عینیت، هر قدر هم که نسبت به زبان و اندیشه ما ذاتی قلمداد شود، به خودی خود، دارای اعتبار نیست. این دعوی می‌تواند و باید مورد سؤال واقع شود. لیکن انکار وجود ارزشهای عینی باید به منزله نوعی «نظریه درباره خطا» مطرح شود، نه به مثابه نتیجه نوعی رهیافت تحلیلی؛ بر اساس این نظریه اگرچه اکثر مردم به هنگام ارائه داوریه‌های اخلاقی به صورت ضمنی مدعی می‌شوند که موضوع مورد نظر آنان به لحاظ تجویزی امری عینی است، اما این دعاوی جملگی کاذب‌اند. و همین امر است که «شکاکیت اخلاقی» را به عنوانی مناسب بدل می‌کند.

ولی از آنجا که این نظریه، نظریه‌ای درباره خطاست، و از آنجا که مفروضات نهفته در ذات اندیشه ما را نفی می‌کند و ناقض برخی از شیوه‌های عمقی کاربرد زبان است، و از آنجا که مخالف چیزی است که گه‌گاه شعور متعارف یا عقل سلیم نامیده می‌شود، پس به پشتوانه و مبنایی بسیار سخت و محکم نیاز دارد. این نظریه چیزی نیست که بتوان آن را به سادگی یا بدون توجه و دقت کافی پذیرفت و سپس آن را پشت سر نهاد. اگر می‌بایست این دیدگاه را اتخاذ کنیم، باید صریحاً براهینی در تأیید آن ارائه دهیم. این نظریه به لحاظ سنتی متکی بر دو نوع استدلال یا برهان بوده است، که من آنها را برهان مبتنی بر نسبیت و برهان مبتنی بر غرابت می‌نامم، ولی، چنانچه نشان خواهم داد، این براهین می‌توانند به صور گوناگون تکمیل شوند.

۸. استدلال مبتنی بر نسبیت

مقدمۀ استدلال مبتنی بر نسبیت، تنوع یا دگرگونی شناخته‌شده در قواعد یا کدهای اخلاقی از یک جامعه به جامعه دیگر، از یک دوره به دوره دیگر است، و همچنین تفاوت‌های موجود در باورهای اخلاقی میان گروه‌ها و طبقات عضو یک اجتماع پیچیده. این نوع تنوع و دگرگونی خود صرفاً یکی از حقایق متعلق به عرصۀ اخلاق و صفی، و یکی از فاکت‌های علم مردم‌شناسی است که نه در مرتبۀ اول و نه در مرتبۀ دوم متضمن هیچ دیدگاه اخلاقی نیست. لیکن ممکن است به صورت غیرمستقیم پشتوانه‌ای برای ذهنی‌گرایی مرتبۀ دوم فراهم آورد: تفاوت‌های ریشه‌ای میان احکام و داوریه‌های اخلاقی مرتبۀ اول، پرداختن به آن احکام در مقام صوری از درک حقایق عینی را دشوار می‌کند. ولی آنچه نافی عینیت ارزشهاست صرفاً در تحقق این‌گونه مخالفتهای خلاصه نمی‌شود. مخالفت و

عدم توافق در مورد مسایل مربوط به تاریخ یا زیست‌شناسی یا کیهان‌شناسی بدان معنا نیست که هیچ‌گونه مسأله عینی در عرصه این علوم وجود ندارد، مسایلی که به محققان اجازه دهد با یکدیگر مخالفت ورزند. اما این‌گونه مخالفت‌های علمی از فرضیه‌های تبیینی یا استنتاج‌های نظری مبتنی بر داده‌های نارسا و ناکافی ناشی می‌شوند، و البته تفسیر و تأویل مخالفت اخلاقی به این شیوه، به هیچ‌وجه توجیه‌پذیر نیست. عدم توافق بر سر قواعد اخلاقی ظاهراً بازتاب دلبستگی و مشارکت مردمان در شیوه‌های متفاوت زندگی است. به نظر می‌رسد که پیوند علی‌عمدتاً در این جهت عمل می‌کند: مردمان تک‌همسری را تأیید می‌کنند زیرا آن شیوه زندگی که درش مشارکت دارند مبتنی بر تک‌همسری است، و چنین نیست که مشارکت آنان در این شیوه زندگی نتیجه موافقتشان با تک‌همسری باشد. البته این معیارها ممکن است مبین شکل ایدئال همان شیوه‌ای از زندگی باشند که منشأ و خاستگاه آنهاست: آن شکلی از تک‌همسری که مردمان در آن مشارکت دارند، ممکن است در قیاس با شکل ایدئال مورد ستایش آنان از کمال و دقت کمتری بهره‌مند باشد. این امر بدان معنا نیست که داوریه‌ای ارزشی صرفاً عرفی‌اند. البته بدعت‌گذاران و اصلاح‌طلبان اخلاقی همواره وجود داشته‌اند و دارند، کسانی که به دلایل اخلاقی، آن هم دلایلی که غالباً مورد تأیید مایند، علیه قواعد و کنشهای رایج در اجتماع خود قیام کرده‌اند. ولی این کار آنان معمولاً در حکم تداوم گسترش قواعدی است که در شکل موجود زندگی ریشه دارند، هرچند که این قواعد به شیوه‌هایی جدید و غیرعرفی گسترش می‌یابند که از دید اصلاح‌طلبان ضامن حفظ انسجام اخلاقی جامعه‌اند. به طور خلاصه، استدلال مبتنی بر نسبیّت تا حدی مؤثر است صرفاً بدین جهت که دگرگونی‌های واقعی در قواعد اخلاقی توسط این فرضیه که آنها بازتاب شیوه‌های زندگی‌اند، بهتر توضیح داده می‌شوند تا فرضیه دیگری که این دگرگونی‌ها را مبین شیوه‌های ادراک ارزشهای عینی قلمداد می‌کند، شیوه‌هایی که اکثراً به صورتی جدی نارسا و مخدوش‌اند.

اما برای پاسخگویی به استدلال مبتنی بر نسبیّت، برهان شناخته‌شده‌ای وجود دارد که بر اساس آن اعتبار عینی در وحله نخست باید به اصول بنیانی و عام نسبت داده شود، نه به قواعد اخلاقی خاص، اصولی که دست‌کم به صورت ضمنی در همه جوامع تا حدی مورد قبول‌اند - همان اصولی که مبانی لازم را برای آنچه هیچ‌یک روش‌های متفاوت علم اخلاق نامیده است، فراهم می‌آورند: مثلاً اصل کلیت‌پذیری یا این قاعده که آدمی باید از قواعد خاص هر شیوه زندگی که در آن مشارکت دارد، از آن سود می‌برد، و بر آن متکی است، تبعیت کند، یا نوعی اصل فایده‌گرایانه که بر اساس آن انجام کاری که ممکن است به افزایش سعادت همگانی منجر شود، واجب است. به راحتی می‌توان نشان داد که این نوع اصول عام، در ترکیب با شرایط انضمامی متفاوت، الگوهای اجتماعی ناهمسان

یا ترجیحات متفاوت، صور گوناگونی از قواعد اخلاقی خاص را به وجود خواهند آورد. و این دعوی نیز تا حدی موجه است که قواعد خاص ناشی از چنین ترکیبی، همپای دگرگوئیهای واقعی در کدهای پذیرفته شده، از یک اجتماع به اجتماعی دیگر یا از گروهی به گروه دیگر تغییر خواهند کرد. البته از این طریق فقط تا حدی می توان به استدلال مبتنی بر نسبیت پاسخ گفت. فرد هوادار عینی گرایی اخلاقی برای اتخاذ این روش باید بگوید که فقط در متن این اصول است که خصلت اخلاقی عینی با زمینه یا موضوع خویش، که به صورت وصفی مشخص گشته، پیوند می خورد؛ دیگر داوریهی اخلاقی به صورت عینی معتبر و صادق اند، لیکن فقط به نحوی غیر ضروری و مشتق شده - اگر شرایط غیر از این بود، انواع دیگری از کنش درست و معتبر محسوب می شد. اگرچه اصولی چون کلیت پذیری و فایده گرایی و نظایر آنها بر فلسفه اخلاق دوره اخیر مسلط اند، لیکن آنچه از سوی تفکر اخلاقی متعارف به منزله امور اساسی و بنیادین مورد تأیید قرار می گیرد، به هیچ وجه به تمامی در این اصول خلاصه نمی شود. توجه این تفکر متعارف عمدتاً معطوف به چیزی است که هاره آن را «ایدئالها» یا، بالحنی گزنده تر، «تعصب» می نامد. به عبارت دیگر، مردمان برخی چیزها را خوب یا درست، و برخی را بد یا نادرست ارزیابی می کنند، نه به این دلیل - یا دست کم نه به این دلیل - که آنها نمونه ها یا مثالهایی از یک اصل عام و کلی اند که عموم مردم آن را به طور ضمنی پذیرفته اند، بلکه از آن رو که برخی خصوصیات آنها مستقیماً واکنشهای خاصی را در آنان برمی انگیزد - هرچند همین خصایص موجب بروز واکنشهایی عمیقاً متفاوت در مردمانی دیگر می شود. تا آنجا که به توصیف منشأ بنیادین داوریهی اخلاقی ما مربوط می شود، «شهود» یا «حس اخلاقی» در وحله نخست موجه تر از «عقل» است. برای توضیح تمامی این مبادی یا نقاط شروع تفکر اخلاقی، استدلال مبتنی بر نسبیت هنوز کاملاً موثر است.

۹. استدلال مبتنی بر غرابت

با این حال، استدلال مبتنی بر غرابت مهمتر است و کاربرد آن نیز یقیناً عمومیت بیشتری دارد. این استدلال واجد دو بخش است، یک بخش متافیزیکی و یک بخش معرفت شناختی. اگر ارزشهای عینی وجود داشته باشند، بی شک پدیده ها یا کیفیات یا نسبتهایی بسیار عجیب و غریب و کاملاً متفاوت از هر چیز دیگری در جهان مایند. به همین ترتیب، اگر ما از آنها آگاه باشیم، این آگاهی می بایست محصول نوع خاص و غریبی از قوه ادراک یا شهود اخلاقی باشد که به کلی مغایر با شیوه های عادی و متعارف ما برای شناخت هر چیز دیگر است. مور به هنگام توصیف خصایص غیر طبیعی و شهودگرایان به هنگام بحث درباره «قوه شهود اخلاقی»، این دو نکته را تشخیص دادند.

اکنون مدتهاست که شهودگرایی هواخواه چندانی ندارد و به واقع اثبات ناموجه بودن آن کار ساده‌ای است. نکته‌ای که چندان مورد تأکید قرار نمی‌گیرد، لیکن اهمیت بیشتری دارد، آن است که تز مرکزی شهودگرایی تزی است که هر دیدگاه عینی‌گرا نسبت به ارزشها نهایتاً بدان پایبند است: شهودگرایی صرفاً همان نکته تلخی را آشکار می‌کند که دیگر صور عینی‌گرایی آن را بسته‌بندی می‌کنند. البته این نظر که فقط با نشستن و بهره‌مند شدن از یک شهود اخلاقی می‌توان دست به داوری اخلاقی زد، یا مسایل اخلاقی را حل کرد، چیزی نیست مگر تصویری مضحک از واقعیت تفکر اخلاقی. اما فرآیند واقعی هر قدر هم که پیچیده باشد، مستلزم اخذ نوعی داده یا درون‌نهاد خواهد بود (البته اگر قرار است این فرآیند نتایج تجویزی موجه‌ای به بار آورد) درون‌نهادی با ماهیتی متمایز نظیر مقدمات یا اشکال استدلال یا هر دو. در اینجا با پرسشی مسأله‌ساز روبه‌رو می‌شویم: چگونه می‌توانیم از مرجعیت این تجویز، از صادق بودن این مقدمات مشخصاً اخلاقی یا مستدل بودن این شیوه تعقل مشخصاً اخلاقی، باخبر شویم؟ در برابر این پرسش درمی‌یابیم که هیچ‌یک از توصیفات متعارف ما از ادراک حسی یا درون‌نگری یا تدوین و تصدیق فرضیه‌های تبیین‌گر یا استنتاج یا تحلیل مفهومی، یا هر نوع ترکیبی از موارد فوق، پاسخ قانع‌کننده‌ای فراهم نمی‌آورد. «نوع خاصی از شهود» پاسخی گنگ و نارساست، لیکن این همان پاسخی است که عینی‌گرایان دقیق و هوشمند ناچار از توسل بدان هستند.

در واقع، بهترین حرکت برای عینی‌گرایان اخلاقی نه پرهیز از رویارویی با این مسأله، بلکه جستجوی کسانی است که می‌توانند شریک تفصیر آنان شوند. برای مثال، بنا به استدلال ریچارد پرایس اگرچه تجربه‌گرایی کسانی چون لاک و هیوم یقیناً عاجز از توضیح معرفت اخلاقی است، اما این عجز موارد دیگری را نیز شامل می‌شود، مواردی چون معرفت یا حتی تصور ما از ذات، عدد، اینهمانی، کثرت، لختی، جوهر، وجود ضروری و تداوم نامتناهی زمان و مکان، ضرورت و امکان به صورت کلی، قدرت، و علّیت. اگر فهم، که بنا به تعریف پرایس نوعی قوه تمیز حقیقت در درون ماست، منبعی برای این همه تصورات بسیط و جدید نوعاً متفاوت نیز باشد، آیا نمی‌توان آن را در عین حال معادل قدرت درک بی‌واسطه درست و نادرست دانست، آن هم با توجه به این نکته که درست و نادرست خصوصیات واقعی کنشهای بشری‌اند؟

این رویه‌ای مهم بر علیه استدلال مبتنی بر غراب است. و یگانه پاسخی مکفی بدان نشان دادن این امر است که چگونه می‌توان، با تکیه بر مبانی تجربه‌گرا، توضیحی در باب تصورات، باورها و معرفت ما از موارد فوق ارائه داد. حتی شروع این کار نیز در محدوده این مقاله ناممکن است، هر چند من در جایی دیگر بخشهایی از آن را انجام داده‌ام. در اینجا فقط می‌توانم عقیده و باور خود را بیان

کنم که اکثر این موارد را می‌توان بر اساس مقولات تجربی به نحوی رضایت‌بخش توضیح داد. اگر کسی بر این باور باشد که ضروریات یا ذوات متافیزیکی در مقابل چنین برخوردی مقاومت می‌کنند، پس این موارد نیز باید، همراه با ارزشهای عینی، جزو هدفهای استدلال مبتنی بر غرابت شمرده شوند.

این غرابت صرفاً در این واقعیت خلاصه نمی‌شود که احکام اخلاقی «صدق‌پذیر» نیستند. اگر پوزیتیویسم منطقی از طریق نظریه صدق‌پذیری معانی وصفی موجب تشویق و رواج توصیفهای غیرشناخت‌گرا از علم اخلاق گشت، لیکن پذیرش وجود ارزشهای عینی علاوه بر پوزیتیویستهای منطقی برای تجربه‌گرایان میانه‌روتر نیز بسیار دشوار است. من نه فقط اصل صدق‌پذیری را رد می‌کنم، بلکه منکر نتیجه‌ای هستم که عموماً از آن اخذ می‌شود: این‌که داوریهای اخلاقی فاقد معنای وصفی‌اند. به اعتقاد من، این حکم که ارزشهای عینی یا پدیده‌های ذاتاً تجویزی به راستی وجود دارند، حکمی که پیشفرض داوریهای اخلاقی متعارف است، نه بی‌معنا، بلکه کاذب است.

مثل افلاطونی تصویری مهیج از آنچه ارزشهای عینی باید باشند، ارائه می‌دهند. مثال یا شکل امر خیر به گونه‌ای است که شناخت آن هم نوعی جهت و هم انگیزه‌ای قوی برای فرد شناسنده فراهم می‌آورد. خوبی یک پدیده برای کسی که از آن آگاه است دو نتیجه در بر دارد: این خوبی هم به او می‌گوید که پدیده مورد نظر را دنبال کند و هم او را وامی‌دارد تا آن را دنبال کند. هر امری که به لحاظ عینی خوب باشد از سوی کسی با آن آشناسـت تعقیب می‌شود، نه به دلیل این واقعیت حادث که این شخص، یا هر کس دیگر، طبعاً خواهان دستیابی به این هدف و غایت است، بلکه فقط به این دلیل که دنبال - شدن به نحوی در خود این هدف گنجانده شده است. به صورتی مشابه، اگر در مورد درست و نادرست نیز اصولی عینی در کار باشد، انجام - نشدن هم به نحوی در هر عمل نادرست گنجانده شده است. یا آن که چیزی نظیر روابط ضروری مورد نظر کلارک، یعنی روابط تناسب و هماهنگی میان وضعیت‌ها و اعمال، در کار است، به نحوی که هر وضعیت خاص طالب عمل یا اعمالی خاص است که میل به انجام آنها در آن وضعیت گنجانده شده است.

نیاز به ارائه استدلالی از این دست، به واسطه تأمل در باب برهان هیوم آشکار می‌شود، برهانی که بر اساس آن «عقل» - که در این مرحله از استدلال همه انواع شناخت و همچنین تعقل را شامل می‌شود - هرگز نمی‌تواند «انگیزه‌ای مؤثر برای اراده و خواست آدمی» باشد. می‌توان اعتراض کرد که استدلال هیوم گمراه‌کننده است، زیرا مبنای آن فقدان قدرت تأثیرگذاری در موضوعات عادی معرفت و صور متعارف تعقل است، و می‌توان بر این نظر پای فشرده که وجه متمایز ارزش‌ها از اشیا و موضوعات طبیعی دقیقاً همان قدرت آنها در تأثیرگذاری خودکار بر اراده است. هیوم نیز

می‌توانست، و می‌بایست، چنین پاسخ دهد که این اعتراض متضمن مفروض پنداشتن وجود پدیده‌های ارزشی یا خصوصیات ارزشی خاصی است که به کلی با هر آنچه برای ما آشناست به طور کیفی تفاوت دارند، و همچنین مفروض پنداشتن وجود قوه‌ای همان‌قدر غریب برای درک و تشخیص آنها. به عبارت دیگر، هیوم می‌بایست استدلال صریح خویش را به یاری آنچه من استدلال مبتنی بر غرابت نامیده‌ام، تکمیل کند.

راه دیگر عیان ساختن این غرابت، طرح این پرسش در ارتباط با هر چیزی است که قرار است واجد نوعی کیفیت اخلاقی عینی باشد، که پیوند آن با ویژگیهای طبیعی اش چگونه است. میان این واقعیت طبیعی که فلان عمل نوعی بی‌رحمی عمدی است - مثلاً ایجاد درد به قصد تفریح و خنده - با این واقعیت اخلاقی که این عمل نادرست است، چه پیوندی وجود دارد؟ این پیوند نمی‌تواند نوعی استلزام، نوعی ضرورت منطقی یا معناشناختی باشد. لیکن مسأله صرفاً در این نکته خلاصه نمی‌شود که این دو ویژگی همراه با هم رخ می‌دهند. نادرستی عمل باید به نحوی «نتیجه» یا «پیامد» محسوب شود؛ این عمل نادرست است زیرا نوعی بی‌رحمی عمدی است. ولی این «زیرا» دقیقاً دال بر چه چیزی در جهان است؟ و ما چگونه نسبت به رابطه‌ای که مدلول و مصداق آن است معرفت می‌یابیم، اگر بپذیریم که کل مسأله چیزی بیشتر از محکومیت این نوع اعمال از سوی جامعه و همچنین از سوی ماست، مایی که این نگرش را از محیط اجتماعی خویش اخذ کرده‌ایم؟ حتی فرض وجود قوه‌ای که نادرستی را «می‌بیند» نیز کافی نیست: آنچه باید مفروض گرفته شود وجود چیزی است که می‌تواند در آن واحد ویژگیهای طبیعی بر سازنده بی‌رحمی، نادرستی اخلاقی، و پیوند مرموز میان آن در مقام اصل و نتیجه را رؤیت کند. راه حل بدیل آن است که بگوییم شهود مورد لزوم می‌تواند معادل درک این نکته باشد که نادرستی خصلت یا صفتی از مرتبه بالاتر است که به برخی صفات طبیعی تعلق دارد. لیکن حال پرسش آن است که این تعلق صفات به صفات دیگر خود چیست و ما چگونه می‌توانیم آن را تشخیص دهیم. این وضعیت بسیار ساده‌تر و فهمیدنی‌تر می‌شد اگر می‌توانستیم کیفیت اخلاقی را با نوعی واکنش ذهنی تعویض کنیم، واکنشی که می‌تواند با کشف آن ویژگیهای طبیعی که کیفیت مفروض می‌بایست در پی آنها ظاهر شود، رابطه‌ای علی داشته باشد. می‌توان چنین پنداشت که مرتبط ساختن استدلال مبتنی بر غرابت با نکاتی که جزو محصولات عجیبت‌ر تحلیل فلسفی محسوب می‌شوند - نکاتی نظیر مثل افلاطونی، کیفیات غیرطبیعی، روابط بدیهی حاکی از سازگاری، قوه شهود و از این قبیل - این استدلال را از امتیازی غیرمنصفانه برخوردار می‌کند. آیا این استدلال به همین اندازه قدرتمند خواهد بود اگر در مورد اصطلاحاتی اعمال شود که احکام اخلاقی روزمره به میانجی آنها بیان می‌شوند، اصطلاحات و احکامی چون

«باید چنین کنی»، «نمی‌توانی چنان کنی»، «تعهد»، «غیر عادلانه»، «شرم آور»، و «پست»؟ قاعدتاً پاسخ منفی است؛ لیکن دلیلش آن است که تجویز عینی، که مرجعیت آن در اندیشه و زبان اخلاقی عادی ریشه دارد، به صورت مجزا در قالب این صور بیان مطرح نمی‌شود، بلکه همواره همراه با مسایل ذیل عرضه می‌گردد: احساسات و آرزوها، استدلال عقلانی در باب وسایل نیل به اهداف مطلوب، خواسته‌ها و تعهدات میان اشخاص، بی‌عدالتی ناشی از نقض معیارهای پذیرفته‌شده شایستگی، اجزا و عناصر روانی دنائت و پستی، و غیره. در این مسایل نکته‌گرایی به چشم نمی‌خورد، و ممکن است تحت پوشش آنها، و پنهان از انظار، دعوی به مرجعیت اخلاقی استقرار یابد. ولی اگر من در این استدلال خویش محق باشم که این غرابت غالباً وجود دارد و به احتمال قوی و به صورتی تقریباً خودکار جذب توصیف‌های فلسفی ما از اخلاق می‌شود، توصیف‌هایی که در قالب این مفاهیم و اصطلاحات ظاهراً بی‌خطر به افکار عادی ما نظم می‌بخشند، پس بررسی این غرابت امری ضروری است، و بدین منظور باید آن را چنانچه هست، به کمک صوری از بازسازی فلسفی که کمتر پایبند احتیاط‌اند، مجزا و عیان ساخت.

۱۰. الگوهای عینیت بخشیدن

ملاحظات از این دست گویای آن است که در نهایت طرد اعتقاد متعارف به عینیت ارزشها کمتر تناقض‌آمیز است تا حفظ این اعتقاد، البته به شرط آن که بتوانیم توضیح دهیم چگونه این اعتقاد، در صورت نادرست بودن، بدین شکل ریشه دوانده است و تا این حد در برابر انتقادهای گوناگون مقاومت کرده است. برآورده ساختن این شرط نیز کار دشواری نیست.

از دیدگاهی ذهنی‌گرا، این ارزشهای فرضاً عینی به واقع استوار بر نگرشهای آن شخص یا اشخاص‌اند که خود را موظف به تشخیص، تصدیق و واکنش به این ارزشها می‌دانند. اگر این نظر هیوم را بپذیریم که ذهن واجد «گرایش به سرایت و گسترش خویش بر سطح اشیای خارجی» است، می‌توانیم این نکته را دریابیم که عینیت منتسب به کیفیات و خصایل اخلاقی محصول فرآیندی است که ما آن را فراقینی یا عینیت بخشیدن به نگرشهای اخلاقی می‌خوانیم. این امر به لحاظ منطقی متناظر با «مغالطه احساسی» یا گرایش ما به انتقال احساسات خودمان به درون موضوعات آنهاست. برای مثال، اگر کپک احساس نفرت و دلزدگی را در ما برانگیزد، ممکن است تمایل داشته باشیم کیفیت یا خصلت غیرطبیعی چرک و کثیف بودن را به خود کپک نسبت دهیم. اما در زمینه‌های اخلاقی با چیزی بیش از این نوع گرایش یا تمایل سروکار داریم. نگرشهای اخلاقی خود، دست‌کم از برخی جهات، خاستگاهی اجتماعی دارند: الگوهای رفتاری که به صورت

اجتماعی استقرار یافته - و به لحاظ اجتماعی الزامی - اند، افراد را تحت فشار قرار می دهند، و هر فرد نیز تمایل می یابد تا این الگوها را درونی کند و همراه با کل جامعه خواستار رعایت آنها از جانب خود و دیگران شود. این نگرشها که در هیأت ارزشهای اخلاقی عینیت می یابند به واقع واجد سرچشمه ای بیرونی اند، لیکن نه آن سرچشمه ای که به واسطه ایمان به مرجعیت مطلق شان به آنها نسبت داده می شود؛ از این گذشته، برخی انگیزه ها نیز به منزله پشتوانه و حامی عینیت بخشیدن عمل می کنند. ما برای تنظیم روابط میان اشخاص و کنترل نحوه برخورد و رفتار مردمان با یکدیگر، باید به اخلاق متوسل شویم، آن هم غالباً در تقابل با تمایلات متضاد. از این رو احکام اخلاقی ما باید برای عاملان دیگر نیز همچون خودمان، واجد مرجعیت باشد. اعتبار عینی مرجعیت لازم را برای این احکام فراهم می آورد. ارزشهای زیباشناختی به لحاظ منطقی همان جایگاه و مقامی را دارند که ارزشهای اخلاقی؛ ملاحظات متافیزیکی و معرفت شناختی یکسانی در مورد هر دو گروه صادق است. اما ارزشهای زیباشناختی در قیاس با ارزشهای اخلاقی با قطعیت کمتری عینیت می یابند؛ قبول منزلت ذهنی آنها، و تأیید وجود نوعی «نظریه سنجش خطا» در ارتباط با دعاوی عینیت که در احکام زیباشناختی ادغام شده اند، راحتتر خواهد بود، دقیقاً بدین سبب که انگیزه عینیت بخشیدن به آنها آمیخته به الزام و اجبار کمتری است.

اما این تصور که عینیت بخشیدن به ارزشهای اخلاقی اساساً معادل نوعی فراقکندن احساسات است، نادرست و گمراه کننده است. خواسته ها، تقاضاها و مطالبات اهمیت بیشتری دارند. همان طور که هابز می گوید: «موضوع میل یا آرزوی هر فرد هر چه باشد، این همان چیزی است که او به نوبه خود آن را خوب می نامد.» و یقیناً هم صفت «خوب» و هم حالت اسمی آن* در زمینه هایی غیر از اخلاقیات نیز به کار می روند، زیرا مصادیق آنها پاسخگوی امیال و خواسته های ما هستند. در اینجا از طریق معکوس کردن جهت وابستگی به این مفهوم دست می یابیم که این شیء به لحاظ عینی خوب است، یا دارای ارزش ذاتی است، یعنی به عوض آن که خوب بودن را بر میل یا خواست متکی سازیم، میل را بر صفت «خوبی» استوار می کنیم. این واقعیت به ما کمک می کند که شیء خواسته شده به واقع دارای ویژگی هایی است که آن را مطلوب جلوه می دهند، و بدان اجازه می دهند تا در ما میلی برانگیزد یا موجب ارضای میلی شود که از قبل وجود داشته است. خصلت عینی مطلوبیت یک شیء خاص و این که آن شیء به مفهوم مورد نظر ما دارای ارزش عینی است، دو امر متفاوت اند که به راحتی ممکن است با یکدیگر خلط شوند. این واقعیت که واژه «خوب» به منزله یکی از

* واژه goods که در زبان انگلیسی یک اسم محسوب می شود به معنای اموال، متعلقات، اجناس و کالاهایی است

اساسی‌ترین اصطلاحات اخلاقی ما عمل می‌کند، نشانی از همین الگوی عینیت بخشیدن است. مقوله عام تمایز میان احکام شرطی و مطلق دیگر موارد کاربرد کلمات را، که به همین شیوه با هم مرتبط‌اند، شامل می‌شود. این بیان که فلان شخص [اخلاقاً] «باید»، یا به نحوی قاطعانه‌تر «مجبور است»، که فلان کار را انجام دهد، ممکن است به صورت صریح یا ضمنی از طریق رجوع به خواسته‌ها یا اهداف و مقاصد وی تأیید شود. در این مورد نیز می‌توان به مقاصد شخصی دیگر، مثلاً گوینده، رجوع کرد: «تو مجبوری این کار را انجام دهی» - «چرا؟» - «چون من خواهان... هستم.» ما می‌توانیم آن حکم اخلاقی مطلق را که می‌تواند با همین کلمات بیان شود، نتیجه حذف بند شرطی از یک حکم شرطی بدانیم، بی‌آن‌که بند فوق با هرگونه اشاره یا ارجاع به خواسته‌های گوینده تعویض شهد باشد. انجام عمل موردنظر هنوز به شیوه‌ای طلب می‌شود که گویی این عمل به نحوی مناسب با نوعی میل یا خواسته مرتبط است، اما وجود هرگونه خواسته مشخص در مقام مبنای طلب عمل، دیگر مورد تأیید قرار نمی‌گیرد. البته این امر نیز قابل درک است اگر به یاد آوریم که احکام اخلاقی ما، یا دست‌کم موارد اصلی و بنیانی آنها، معرفت مطالبات و خواسته‌های اجتماعی‌اند، مطالباتی که منشأ آنها نامعین و پراکنده است. اما در اینجا خواسته‌ها و مطالبات چه کسی مدنظر ماست: فرد عامل، گوینده، یا آن توده نامعین موسوم به دیگران؟ به یک معنا همه آنها، زیرا مشخص نکردن آنها به صورت دقیق امتیازات خاصی در بر دارد. گوینده بیانگر مطالباتی است که در مقام عضوی از اجتماع آنها را مطرح می‌کند؛ او این مطالبات را از طریق مشارکت در یک سبک زندگی مشترک بسط داده است؛ به علاوه، آنچه از این فرد عامل خاص طلب می‌شود، همان چیزی است که تحت شرایط نسبتاً مشابه از هر کس دیگر طلب می‌شود؛ اما از فرد عامل نیز انتظار می‌رود که مطالبات و خواسته‌های مربوطه را درونی کرده باشد و چنان عمل کند که گویی اهداف کنش مورد نظر، اهداف و مقاصد خود اویند. ما با حذف هرگونه اشاره صریح به مطالبات و مطلق ساختن احکام، حرکت مفهومی از یک رابطه مطالباتی به رابطه‌ای دیگر را تسهیل می‌کنیم. کاربردهای اخلاقی واژه‌هایی چون «مجبوری» یا «باید»، که همگی برای بیان احکام شرطی نیز استعمال می‌شوند، نشانه‌های همین الگوی عینیت بخشیدن‌اند.

ممکن است این اعتراض مطرح شود که توضیح فوق پیوندی بیش از حد نزدیک میان اخلاق هنجاری و اخلاقیات وصفی یا رسوم و الگوهای رفتاری برقرار می‌کند، همان الگوهایی که اجتماع بر افراد تحمیل می‌کند و مردم‌شناسان خواهان ثبت آنها هستند. اما به سخنی می‌توان منکر شد که مبدأ منشأ تفکر اخلاقی تحمیل قواعد اجتماعی است. البته همه چیز در این نکته خلاصه نمی‌شود. ولی حتی زمانی که احکام اخلاقی از اخلاقیات و رسوم هر جامعه واقعی مجزاً پنداشته می‌شوند،

این گرایش وجود دارد که در پیوند با یک اجتماع ایدئال متشکل از عاملان اخلاقی، نظیر قلمرو غایات مورد نظر کانت، تنظیمو دسته‌بندی شوند.

شیوه دیگر توضیح عینیت بخشیدن به ارزشهای اخلاقی آن است که بگوییم علم اخلاق نظامی از قوانین است که قانونگذار از آن حذف شده است. این حکم ممکن است یا از قانون اعتباری یک دولت یا از یک نظام مفروض قوانین الهی استنتاج شده باشد. شکی نیست که ریشه برخی از ویژگیهای مفاهیم اخلاقی اروپای مدرن را می‌توان در اخلاق کلامی مسیحیت یافت. تأکید نهادن بر مقولاتی که حالتی شبیه احکام دارند، یعنی بر آنچه باید انجام شود یا بر آنچه به مفهومی نزدیک به «منهیات» نادرست است، یقیناً بازمانده فرامین الهی است. بی‌تردید از نظر افلاطون و ارسطو نیز مفاهیم اخلاقی بنیانی به مفهوم وسیع کلمه خصلتی تجویزی دارند یا ذاتاً هادی اعمال‌اند، لیکن آن دو به واسطه عطف توجه به «خیر» به عوض «باید» نشان می‌دهند که تفکر اخلاقی‌شان بیشتر حاصل عینیت بخشیدن به امیال و نحوه ارضای آنها است تا عینیت بخشیدن به فرامین و دستورات. الیزابت آنسکامب چنین استدلال کرده است که مفاهیم مدرن و غیرارسطویی الزام اخلاقی، وظیفه اخلاقی، درست و نادرست اخلاقی، و مفهوم اخلاقی «باید» جملگی بازمانده‌هایی هستند که بیرون از چارچوب تفکری که آنها را به واقع قابل فهم می‌ساخت، یعنی ایمان به قانون الهی، دوام آورده‌اند. به گفته او «باید» اخلاقی به کلمه‌ای بدل شده است «که صرفاً دارای نیروی هیپنوتیزم‌کننده است»، کلمه‌ای توهم‌زا «که فقط به ظاهر واجد محتواست»، و از این رو بهتر آن است که چنین مفاهیم و اصطلاحاتی را کلاً کنار گذاشته و بار دیگر به سراغ مفاهیم ارسطویی رویم.

در باب این نظر، سخن بسیاری می‌توان گفت. اما اگرچه می‌توانیم برخی از خصوصیات بارز فلسفه اخلاقی مدرن را بدین شیوه توضیح دهیم، لیکن خطاست که کل مسأله دعوی عینیت برای احکام تجویزی را صرفاً مسأله‌ای محلی و غیرضروری بدانیم، یعنی نوعی پیچیدگی ناشی از عملکرد جامعه‌ای که نظام عقیدتی مسلط آن، خداپرستی، به تازگی و به شیوه‌ای بیش از حد عجولانه از آن جدا و کنده شده است. برای مثال، همان‌طور که کادورث و کلارک و پرایس نشان می‌دهند، حتی کسانی که هنوز فرامین الهی، یا قوانین ایجابی خداوند را، تصدیق می‌کنند، ممکن است بر این باور باشند که ارزشهای اخلاقی مستقل از اعتقاد دینی واجد مرجعیتی عینی‌اند و هنوز هم می‌توانند هادی اعمال ما باشند. آنان، مطابق مسأله مطرح‌شده در رساله آئیغرون افلاطون، اعتقاد دارند که خداوند فقط به اموری فرمان می‌دهد که فی‌نفسه خوب یا درست‌اند، و چنین نیست که این امور صرفاً بدین سبب خوب و درست‌اند که خداوند ما را به آنها فرمان داده است. در غیر این صورت، ما نمی‌توانستیم خود خداوند را خوب بدانیم. پرایس می‌پرسد: «چه کاری ممکن است

ابلهانه‌تر و مهم‌تر از آن باشد که خداوند را به کل در اراده خلاصه کنیم؛ و این صفت را در ویرانه‌های بازمانده از تمامی صفات او رفعت بخشیم. «عینیت ظاهری ارزشهای اخلاقی پدیده‌ای رایج است که بیش از یک منشأ دارد: دوام و بقای اعتقاد به چیزی نظیر قانون الهی در شرایطی که ایمان به قانونگذار الهی محو شده است، فقط یک عامل در میان عوامل دیگر است. چندین الگوی متفاوت برای عینیت بخشیدن وجود دارد، و هر یک از آنها رد پا و نشانه‌های خاص خود را در مفاهیم زبان اخلاقی موجود ما به جا گذاشته است.

۱۱. هدف عمومی حیات بشری

استدلال ارائه شده در بخشهای قبلی، به صورتی کاملاً کلی در مورد تفکر اخلاقی صدق می‌کند، ولی مفاهیم و اصطلاحاتی که در بیان آن به کار رفته است، به سنت کانتی و مابعدکانتی فلسفه اخلاق انگلیسی تعلق دارد. از دید کسانی که با سنتی دیگر، که از ارسطو به آکوئیناس می‌رسد، آشنایی بیشتری دارند، این استدلال ممکن است کاملاً بی‌ربط به نظر رسد. از دید آنان مقوله بنیادین همان مفهوم خیر یا خوب برای آدمی، یا غایت و هدف کلی حیات بشری، یا شاید مجموعه‌ای از متعلقات اصلی یا مقاصد اساسی انسانی است. استدلال و تعلق اخلاقی از پاره‌ای جهات عبارت است از دستیابی به فهمی رساتر از این هدف (یا مجموعه اهداف) بنیانی، و از جهات دیگر عبارت است از تعیین بهترین روش برای تعقیب و تحقق این هدف. اما این رهیافت را می‌توان به دو شیوه عمیقاً متفاوت تفسیر کرد. بنا به یک تفسیر، اظهار این مطلب که فلان امر برای آدمی خوب یا در حکم هدف کلی حیات بشری است دقیقاً بدین معناست که این امر همان چیزی است که آدمیان به واقع دنبال می‌کنند یا نهایتاً از آن کسب رضایت می‌کنند، یا شاید چیزی است که، اگر به منزله هدفی ضمنی طرح شود، به ما اجازه می‌دهد معنایی برای تلاشهای آدمی بیابیم و الگویی منسجم را مشخص سازیم که بدون آن این فعالیتها صرفاً توده آشفته و بی‌نظمی از مقاصد متضاد خواهد بود. بنا به تفسیر دیگر، اظهار این مطلب که این امر برای آدمی خوب یا در حکم هدف کلی حیات بشری است، بدین معناست که این امر غایت راستین آدمی و همان چیزی است که او باید در جستجویش باشد، صرف‌نظر از آن که آدمی به واقع این غایت را جستجو می‌کند یا نه. تفسیر نخست ما را به حکم یا عبارتی وصفی رهنمون می‌شود، و تفسیر دوم به عبارتی هنجاری یا سنجشی یا تجویزی. اما گرایش این رهیافت به سمت ترکیب دو تفسیر فوق، یا لغزش از یکی به دیگری است، و همچنین به کسب پشتوانه برای احکامی که در عمل معادل دعاوی نوع دوم‌اند، از طریق رجوع به مشروعیت و توجیه‌پذیری عبارات نوع اول.

من با این مقوله و تفسیر نخست آن هیچ مخالفتی ندارم. فقط می‌توانم این هشدار را بدان بیفزایم که تنوع اهداف بنیادین و گوناگونی مقاصدی که رضایت غایی افراد متفاوت را فراهم می‌آورند، احتمالاً بیشتر از آن چیزی است که کاربرد عباراتی چون «یگانه امر خوب برای آدمی»^{*} جایز می‌شمارد. البته من با تفسیر دوم، یعنی تفسیر تجویزی، نیز مخالفتی ندارم، به شرط آن‌که ماهیت ذهنی جنبه تجویزی آن تصدیق شود، به عبارت دیگر، این نکته تصدیق شود که در اینجا فرد گوینده صرفاً خواسته‌ها و پیشنهادهای خود را مطرح می‌کند، یا خواسته‌ها و پیشنهادهای جنبشی را که نماینده آن است — و البته شکی نیست که این خواسته‌ها و پیشنهادها را با آن نکاتی گره می‌زند که از قبل آنها را به مفهوم نخست، یعنی مفهوم وصفی، معادل اهداف بنیادین بشری تلقی می‌کند. من نیز در فصول بعدی، به هنگام ترسیم طرح کلی یک نظام اخلاقی مثبت، مفهوم «امر خوب برای آدمی» را، همراه با هر دو تفسیر فوق، به کار خواهم برد. لیکن اگر چنین ادعا شود که امری خاص به صورت عینی معادل هدف راستین حیات بشری است، این دعوی عملاً به معنای تأیید آن امر در مقام یک حکم مطلق عینی است، و در نتیجه براهین قبلی ما شامل حال آن می‌شود. در واقع همگرایی و تلفیق دو تفسیر فوق، خود نوع دیگری از الگوی عینیت بخشیدن است: دعوی تجویز عینی از طریق ترکیب عنصر هنجاری تفسیر دوم با عینیت برخاسته از تفسیر اول — یعنی با این حکم که این امور خاص از اهداف بنیادین یا مقاصد غایی و رضایت‌بخش حیات بشری‌اند — حاصل می‌شود. اما استدلال مبتنی بر نسبیت در اینجا نیز صادق است: تنوع ریشه‌ای اهدافی که آدمیان به واقع دنبال می‌کنند و آنها را رضایت‌بخش می‌دانند، باعث می‌شود تا تفسیر این مقاصد به منزله نتایج ناشی از درک ناقص یگانه امر خیر حقیقی، توجیه‌ناپذیر شود. استدلال مبتنی بر غرابت نیز همین وضع را دارد؛ ما هنوز هم می‌توانیم بپرسیم که حقانیت تجویزی و عینی این هدف راستین چیست، به چه طریقی با ویژگیهای وصفی این هدف مرتبط می‌شود، و پیوند آن با این واقعیت چیست که این هدف راستین دست‌کم تا حدی هدف واقعی و بالفعل تلاشهای بشری است.

برای رویارویی با این مشکلات، فرد عینی‌گرا می‌تواند به مفهوم قصد یا مشیت خداوند متوسل شود: مقصد حقیقی حیات بشری توسط آنچه خداوند در مورد اعمال و ماهیت آدمی اراده کرده است (یا اراده می‌کند) تعیین می‌شود. تلاشها و خواسته‌های بالفعل آدمی به نحوی با این غایت حقیقی ارتباط دارند، زیرا خداوند آدمیان را برای این غایت آفریده است و آنان را به تعقیب آن واداشته است — هر چند به واسطه نقص اجتناب‌ناپذیر موجودات مخلوق، این ارتباط کامل نیست. من می‌پذیرم که اگر دفاع از مبانی کلامی این نظر ممکن باشد، آنگاه می‌توان نوعی اخلاق

تجویزی عینی را مطرح ساخت. لیکن از آنجا که فکر می‌کنم خداپرستی آموزه‌ای غیرقابل دفاع است، نظر فوق را تهدیدی علیه استدلال خویش تلقی نمی‌کنم. من در فصل دهم بار دیگر به مسأله رابطه میان اخلاق و دین خواهم پرداخت. آنانی که مایل‌اند خداپرستی را بدیلی ممکن محسوب کنند، می‌توانند براهین فصول میانی را به منزله نوعی فرضیه قرائت کنند، به منزله بحثی در باب ماهیت اخلاق بدون توسل به خداوند، و در نتیجه، به منزله بحثی درباره اخلاق تحت شرایطی که در آن هرگونه اعتقاد دینی، نهایتاً کنار گذاشته شده است.

۱۲. نتیجه‌گیری

در این نوشته از این نظر دفاع کرده‌ام که مسأله منزلت ارزش‌ها، از جمله ارزش‌های اخلاقی، مسأله‌ای واقعی است. شکاکیت اخلاقی، یعنی انکار وجود ارزش‌های اخلاقی عینی، نباید با هیچ یک از دیدگاه‌های هنجاری مرتبه نخست، یا هرگونه تحلیل زبان‌شناختی یا مفهومی، خلط شود. در واقع، احکام اخلاقی عادی و متعارف جملگی متضمن نوعی دعوی به عینیت‌اند، که تحلیلهای غیرشناخت‌گرا و طبیعی‌گرا هر دو از درک و تشخیص آن عاجزاند. از این رو، شکاکیت اخلاقی باید در شکل نوعی نظریه شنجص خطا ظاهر شود، و تصدیق کند که اعتقاد به ارزش‌های عینی در تفکر و زبان اخلاقی متعارف گنجانده شده است، ولی در عین حال، بر کاذب بودن این اعتقاد فطری تأکید گذارد. در این مقام، شکاکیت اخلاقی نیازمند براهینی است که از آن در قبال «عقل سلیم» یا «شعور متعارف» حمایت کنند. و البته براهین محکمی نیز در این زمینه وجود دارد. ملاحظاتی که مؤید شکاکیت اخلاقی‌اند، عبارت‌اند از: نخست، نسبیّت و تغییرپذیری برخی از مهمترین مبادی تفکر اخلاقی و وابستگی مشهود آنها به شیوه‌های واقعی و بالفعل زندگی بشری؛ دوم، غرابت متافیزیکی ارزش‌هایی که عینی شمرده می‌شوند، بدین معنا که این ارزش‌ها باید ذاتاً هادی اعمال و انگیزه‌ساز باشند؛ سوم، این مسأله که چنین ارزش‌هایی چگونه می‌توانند پیامد یا نتیجه بی‌واسطه ویژگی‌های طبیعی باشند؛ چهارم، همتای معرفت‌شناختی مسأله فوق، یعنی مسأله توضیح و تبیین معرفت ما از ویژگی‌ها یا پدیده‌های ارزشی و نحوه پیوند آنها با ویژگی‌هایی که این پدیده‌ها پیامد آنها محسوب می‌شوند؛ پنجم، توسل به انواع متفاوتی از الگوهای عینیت بخشیدن، که رد پای آنها در مفاهیم و زبان اخلاقی ما هنوز باقی است، به منظور توضیح این امر که چرا حتی اگر هیچ نوع ارزش عینی به راستی وجود نداشت، احتمالاً مردمان نه فقط وجود آنها را مفروض می‌گرفتند، بلکه بر این اعتقاد خود اصرار می‌ورزیدند. دفاع از شکاکیت اخلاقی در این پنج نکته خلاصه می‌شود؛ لیکن آنچه تقریباً به همین اندازه مهم است، رفع کج‌فهمی‌های اولیه و مقدماتی است که غالباً مانع از طرح و

بررسی صریح و منصفانه این نظریه [یعنی شکاکیت اخلاقی] می‌شوند، و نکته مهم دیگر مشخص ساختن آن موارد و نکاتی است که شکاک اخلاقی در آنها به دیده تردید می‌نگرد و جدا ساختن آنها از انبوه روابط، صفات و خصایصی که منزلت عینی آنها به هیچ وجه محل نزاع نیست.

ولی چه می‌شود اگر بتوانیم این نتیجه‌گیری سلبی و منفی را اثبات کنیم که چیزی به نام ارزشهای عینی وجود خارجی ندارد؟ این امر چگونه به ما کمک می‌کند تا سخنی مثبت و ایجابی در باب علم اخلاق بگوییم؟ آیا این نتیجه‌گیری با یک ضربت هرگونه اخلاق هنجاری را از دور خارج نمی‌سازد، و این سخن را به کرسی نمی‌نشانند که همه احکام مثبت مرتبه نخست کاذب‌اند، زیرا آنها جملگی، به لطف معانی اصطلاحات و مفاهیم تشکیل دهنده خود، متضمن نوعی دعوی عینیت نامعتبر و تصدیق نشده‌اند؟ من در فصل پنجم به پرسشها خواهم پرداخت، لیکن نخست باید از طریق بررسی معانی و پیوندهای منطقی مفاهیم و اصطلاحات اخلاقی، نتیجه‌گیری این بخش را تشدید و تقویت کنم.



این مقاله ترجمه‌ای است از :

J.L. Macki, "The Subjectivity of Values".

