اخلاق: شناسایی درستی و نادرستی

لویی پویمان

و

جیمز فیسر

مترجم:

شهرام ارشدنژاد

نشر زمانه، فروردین ۱۳۹۲

عنوان اصلی کتاب

Louis P. Pojman, James Fieser: *Ethics: Discovering Right and Wrong*, Cengage/Wadsworth, seventh edition, Boston 2011

فهرست

دیباچه‌ی مترجم ۳
درباره‌ی نویسندگان ۹
دیباچه کتاب ۱۱
اخلاق چیست؟ ۱۵
نسبیت‌گرایی اخلاقی ۳۵
عینیت‌گرایی اخلاقی ۵۹
ارزش و موضوع کنکاش در پی امر خیر ۸٤
تئوری قرارداد اجتماعی و انگیزه‌ی اخلاقی بودن ۱۱۱
خودپرستی، منافع شخصی، و ایثارگری ۱۳٤
فایده باوری ۱٦۱
کانت و تئوری‌های وظیفه شناختی ۱۹٤
تئوری فضیلت ۲۳٤
جنسیت و اخلاق ۲۷۰
دین و اخلاق ۳۰۰
مسئله‌ی ارزش - واقعیت ۳۳۲
واقعیتگرایی اخلاقی و چالش شک ورزی ۳٦۵
پیوست: چگونگی خواندن و نوشتن مطلب فلسفی ۳۹۰
واژه نامه ۳۹۵

دیباچه‌ی مترجم

این کتاب از همان آغاز آشنایی و خواندن شوری در من پدید آورد که تا به امروز همچنان زبانه می‌کشد. و آن شور به سبب کلید دروازه‌ی خِرَد بود که آن را در فلسفه‌ی اخلاق یافتم. متن اخلاقی فیلسوفانه سرشار از چهارچوب‌های منطق خردورزی است و این تنوع پایان ناپذیرِ دید و نگاه‌های منطقی در تفکر اخلاقی، ادله و برهان‌های آن و دست آوردها و پی آمدهای آن در حوزه‌ی زندگی اجتماعیِ بشر مرا بسیار شیفته‌ی فلسفه‌ی اخلاق ساخت. در ایران در دانشکده‌ی ادبیات پیوسته شکایت از این داشتم که کجاست آن دید منطقی و اندیشه‌ای قابل تأمل. در پس آن انبوه استعاره‌ها و تشبیهات و اصرار بر حفظ کردن ابیاتی چند که چاپ شده بودند، به جای نقد و تحلیل‌شان، آنچه بود نگاه‌های سطحی و اندیشه‌های سطحی بود که به نوعی بیانگر جلوه‌ی تاریخیِ ذهنیِ ما بودند که چرا در قاب تمدنی جهان سوم مانده ایم و دست و پا می‌زنیم. در بیرون از دانشکده متون چندانی در دسترس نبودند مگر "سیر حکمت در اروپا" از فروغی و یکی دو متن ترجمه از داریوش آشوری و "آسیا در برابر غرب" داریوش شایگان که به طرح سؤالِ وجودی شرق پرداخته است و دیگر هیچ، که البته او در پس آن سؤالِ هوشمندانه دارد به زوال شرق اشاره می‌کند.

فلسفه‌ی اخلاق یکی از قدیم‌ترین شاخه‌های فلسفی و از مهم‌ترین آنها است. موضوع آن بررسی زندگی بشر در فردیت آن و نیز در جمعیت آن است، اینکه چگونه انسان‌ها در کنار هم جمع شوند و از یکدیگر در برابر تهاجم و تجاوز بیگانگان دفاع کنند و نیز از یکدیگر در برابر هم دفاع کنند، و اینکه چگونه می‌توانند شرف انسانی بشناسند و پاس بدارند و حق را تعریف کنند، و بر پایه‌ی آن قانون بنویسند، و با قانون آزادی را تعریف کنند، و آن قانون را با دستگاهی به نام دولت اجرا کنند. این نکته‌ی مهمی است که خود قانون نیز نیازمند دفاع است. بنابر این یک نیاز جدی به نظام فکری منسجمی در بطن جامعه وجود دارد تا به این پرسش‌های حیاتی پاسخی درخور و کارآمد بدهد. وظیفه‌ی فلسفه‌ی اخلاق پاسخ‌گویی به این گونه پرسش‌ها است.

از این رو می‌شود با نگاهی سطحی و خوش‌بینانه گفت که هر اجتماعی از بشر یک مجموعه‌ی ارزشی و نظام فکری اخلاقی برای خویش تنظیم کرده است و این کار به طور پایدار ادامه دارد. نکته‌ی جالب آن است که اگر نظام‌های فکری اخلاقی بسیاری از این جوامع بشری را مطالعه کنیم، چنان که مردم‌شناسان غربی کرده اند، وجوه مشترک فراوانی میان این نظام‌ها خواهیم یافت. این اشتراکات، متفکران غربی را به این نقطه هدایت کردند که بگویند یک سری اصول اخلاقیِ جهانیِ عینی وجود

دارند که در نزد همه‌ی مردمان مشترک هستند، مانند دفاع از جان بی گناهان، حق مالکیت و پرهیز از تحمیل رنج و آسیبِ غیر ضروری.

نظام‌های حقوقی از یک بستر اخلاقی برخاسته‌اند که آن نیز متأثر از تاریخ، جغرافیا، دین، اسطوره، زبان، شیوه‌ی تولید اقتصادی و زنجیری از زمینه‌ها و پیش زمینه‌های فراوان دیگر است. فلسفه‌ی اخلاق دارای یک جامعیت موضوعی در بحث است که از دید تاریخی اهمیت فراوانی می‌یابد. در ترسیم چهره و جلوه‌های تمدنی ملتی، می‌باید دیدگاه‌های اخلاقی آنان را کشف کرد تا بتوان تصویری از مجموعه‌ی روابط اجتماعی، اقتصادی و سیاسی آن جامعه کشید. این بحثی بسیار مهم است و من در شگفتم چرا ما هنوز بحث چندانی درباره‌ی تاریخ فلسفه‌ی ایرانی به ویژه اخلاق ایرانی نکرده‌ایم. انبوهی متون از گذشتگان در دست ما هست که آنها را از دید فلسفی هنوز بررسی نکرده‌ایم، که این خود ناشی از فقرِ فلسفیِ تاریخیِ ما ایرانیان است. این مهم را باید شناخت و درمان کرد. ما هنوز بحثی درباره‌ی تمدن ایرانی بدان گونه که غربیان درباره‌ی تمدن خود کرده‌اند به راه نینداخته ایم. یک پرسش اساسی این است که "تئوری قرارداد اجتماعی" در بستر تاریخی و فرهنگی ایران چیست. ما از زمان‌های دور و کهن دارای جامعه‌ی سیاسی شدیم ولی کجایند آن متونی که جامعه‌ی سیاسی ایران را پرداخته باشند و تفسیر کرده باشند.

ما البته در زبان فارسی اصطلاحات و واژگانی داریم مانند "سیاست مُدُن" و "آیین شهرداری" که ناظر بر یک تفکر اخلاقی در همان بعد اجتماعی و جهان شمولیِ عینی و آبژکتیو آن است. این البته می‌باید کاویده شود. هنوز تئوری قرارداد اجتماعی در بستر تاریخ تمدن ایران نوشته نشده است. ما متفکر بزرگ داشته ایم به مانند خواجه نظام الملک؛ اما تفکرِ هیچ یک از این بزرگان ره به مدرنیسم (پدیده‌ای صرفا غربی) نبرده است و این در حالی است که ما به ناگزیر با مدرنیسم غربی زندگی می‌کنیم. در این مقدمه من صرفا به خطوط فکری و مطالعاتی که باید انجام بشوند اشاره می‌کنم. تعریف "حق" در بستر تمدنی ایران چه بوده است؟ "فرد" و "فردیت" چگونه تعریف شده اند؟ "مالکیت" چگونه تعریف شده است؟ "دولت" چگونه تعریف شده است؟

نخستین برخورد جدی ما با این مفاهیم در نهضت فکریِ منجر به مشروطه بوده است. از آن دوره عقبتر نمی‌توانیم رفت. همان دوره نیز در اثر برخورد مستقیم با غرب شروع شد. جنگ‌های ایران و روس مقدمه‌ی آن نگاه بودند. اگر جنگ با کفار در نمی‌گرفت شاید نهضت مشروطه نیز به عقب می‌افتاد. سخن تقی زاده، موجز ولی بسیار مهم است که گفت: "ما باید از فرق سر تا نوک پا غربی شویم." به اعتقاد من او با نگاه به تاریخ تمدنی ایران چنین سخنِ موجز (ایجاز عادت فطری او بود) ولی بسیار عمیق را گفت. ما نمی‌باید آن را سطحی می‌گرفتیم و به سطح فُکُل زدن یا نزدن و یا کشف حجاب فرو می‌کاستیم. نمود آن کژفهمیِ ما درواقع چالش و نبردی بود که بر سر بنای دادگستری نوین و عدلیه‌ی جدید درگرفت که سرانجام با پیروزی انقلاب اسلامی آن نهضت مشروعه‌ی آیه الله نوری بود

که پیروزمندانه به صحنه باز گشت. تقی زاده یکی از عمیق‌ترین و ژرف بین‌ترین روشنفکران زمانه‌ی خودش بود که از دید تاریخی شکست خورد.

زبان ترجمه

زبان ترجمه در حوزه‌ی فرهنگ فارسی هنوز در حال شکل گیری و رشد است. به این معنی که ما دارای زبان فخیم فلسفی فارسی برای انتقال مفاهیم فلسفه‌ی غربی نشده ایم. دستاوردهایی داشته ایم ولی هنوز تا رسیدن به نقطه‌ی آرامش (تثبیت یافتن اصطلاحات فنی) راه درازی در پیش داریم. از این روی، بسیاری مترجمان ناچارند دست به ابداع بزنند. این نوآوری منجر به آشفتگی می‌شود که البته از آن گریزی نیست.

مکتب فایده باوری[۱] را دیگران به "سوداانگاری"، "مذهب سوددهی"، "مذهب سودخواهی"، "فلسفه سودجویی" و واژه‌هایی از این دست ترجمه کرده‌اند که از نظر من نارسا است. این یک دیدگاه مهم فلسفی است که مبنای ارزش گذاری بر کار یا عمل اخلاقی را دستآوردها، پیامدها و نتایج آن می‌داند و ناظر است بر تأمین منافع اکثریت جامعه اگر نتواند منافع همه را تأمین کند. درکی که سودانگرانه و خودخواهانه باشد، ربطی به این مکتب اخلاقی ندارد. مترجمان فلسفی می‌باید فلسفه را بدانند و به زبانی که متن را از آن ترجمه می‌کنند مسلط باشند. صرف در دست گرفتن یک فرهنگ لغت دو زبانه یا یک زبانه کافی نیست. علاوه بر آن به زبان فارسی هم باید مسلط باشند؛ و این به معنای گذراندن پنج واحد درسی در دانشکده‌ی فنی نیست.

اصطلاح‌های فنی دیگری را نیز در این مقدمه باید با تأکید بر اهمیت آنها توضیح دهم، پیش از آن که این کتاب را بخوانید. و آنها سه اصطلاح "اخلاقی"[۲]، "غیر اخلاقی"[۳] و "نااخلاقی"[۴] هستند. عمل "اخلاقی" جنبه‌ی مثبتی دارد که در هر یک از مکتب‌های اخلاقی به گونه‌ای خاص تعریف می‌شود. "غیر اخلاقی" نیز در مفهوم ضد آن است. "نااخلاقی" اصطلاحی است که من برساخته ام، زیرا در

---

۱. Utilitarianism

۲. Moral, ethical

۳. Immoral

۴. Nonmoral

فلسفه‌ی اخلاق غربی این مفهوم جایگاه ویژه‌ای دارد و ما چیزی در فارسی برای آن نداریم. بار آن خنثا است، نه خوب و نه بد است. ما بسیاری صفات را می‌شناسیم که در بستر خاصی رنگ و جلوه‌ی مثبت یا منفی به خود می‌گیرند، مانند دلیری یا حتا بزدلی. این دو صفت را نمی‌توان به طور مطلق مثبت و پسندیده، منفی یا نکوهیده نامید. بسته به موقعیتی خاص دلیری می‌تواند بسیار بد باشد. فرض کنید شما با یک سرباز دلیر دشمن یا یک آدم کش دلیر روبرو شوید. یا آنکه در جایی بزدلی باعث حفظ جان آدمی شود. ترسیدن نباید همیشه مایه‌ی شرمساری باشد. توبه کردن نشانه‌ی ضعف نیست. اطاعت کردن و فرمانبری همیشه یک عمل مثبت و پسندیده نیست. یاغیگری هم همیشه بد نیست. و بسیاری دیگر را می‌توان مثال آورد. ما باید در هنگام مطالعه‌ی فلسفه‌ی اخلاق متوجه مفهوم اصطلاح فنی "نااخلاقی" باشیم.

واژه‌ی "قانون" در زبان فارسی دارای یک حوزه‌ی کلی است. بدین مفهوم که این واژه حوزه‌ی معنایی گنگ و ناروشنی را در یک کلیتِ به دقت تعریف ناشده می‌پوشاند. این واژه بیشتر در حوزه‌ی قضایی کاربرد دارد گرچه وسواسی هم نداریم و آن را سهل انگارانه در بسیاری حوزها به کار می‌بریم. در حالی که این در حوزه‌ی اخلاق یکی از واژگان کلیدی است و ما واژه‌ای در این حوزه‌ی تخصصی نداریم. زبان انگلیسی دارای واژه‌ی دیگری است در حوزه‌ی اخلاق[۵]. در هنگام ترجمه‌ی متن اخلاقی باید متوجه این شناوری بود. چرا که در فارسی ما تنها یک واژه داریم (قانون) که ناچاریم آن را در هر دو حوزه مصرف کنیم. این مشکلی است که در فصل هفتم نمود پیدا می‌کند و من کوشیده ام آن را در زیرنویس‌هایی چند گوشزد کنم و به خواننده هشدار دهم. می‌باید "قانون"[۶] در قضا و "قانون" در اخلاق را از یکدیگر تمیز داد. دلیل این هشدار آن است که شکستن قانونِ قضایی مستوجب کیفر و مجازات است. مجازاتی که قانون تعیین می‌کند در حالی که شکستن قانون اخلاقی مستوجب ملامت است. ما در فارسی یک واژه داریم که در این دو بستر بکار می‌رود و این نکته موجب کژفهمی متن خواهد شد. بنابر این، در هر جای لازم دیده ام این نکته را در طول متن هشدار داده ام.

---

۵. Rule

۶. Law

داستان ترجمه‌ی این کتاب

ترجمه‌ی من بر اساس نسخه یا روایت دوم متن انگلیسی (۱۹۹۴) آن بود که در سال ۱۳۷۸ در تهران چاپ شد. در طول سالیانی چند نویسنده‌ی اصلی آن (لویی پویمان) روایت ششم آن را منتشر کرد که با روایت دوم آن تفاوت‌های اساسی یافته بود. او در واقع کتاب را از نو نوشته بود. ما متأسفانه وی را در مبارزه‌ی مرگبارش با بیماری سرطان از دست دادیم. آن ترجمه‌ی من نیز بدون اشکال و اشتباه نبود. این مسئله‌ی وجدانی برای من شده بود. چرا که معتقد بودم این حق خوانندگان است متنی به روز شده و بی غلط در دست داشته باشند. این یک وظیفه بود. بنابر این عرضه‌ی یک متن بی غلط و به روز شده را در ذهن می‌پروراندم و در پی فرصت می‌گشتم.

من کار ترجمه‌ی تازه‌ی کتاب را بر اساس ویراست ششم، شروع کرده بودم. و هنگامی که مشغول بازخوانی و غلطگیری متن فارسی بودم دریافتم ویراست هفتم کتاب نیز در ژانویه‌ی ۲۰۱۱ منتشر شده است. همسر پویمان و ناشرش پس از مرگ وی، یک استاد شناخته شده‌ی فلسفه‌ی اخلاق را به نام جیمز فیسر در امریکا به کار بر این کتاب گماردند و او نسخه‌ی ویراست هفتم کتاب را منتشر کرد. بی درنگ آن نسخه را هم تهیه و با چاپ ششم مطابقه کردم. فیسر در چاپ هفتم یک فصل به کتاب اضافه کرده که مربوط به اخلاق فمینیستی است. و تغییرات مختصری در دو فصل دیگر داده است. من آن فصل را هم ترجمه کردم و همه‌ی تغییرات و افزوده‌های وی را در متن فارسی آوردم. بنابر این متن فارسی برابر با تازه‌ترین چاپ کتاب به نام چاپ هفتم در سال ۲۰۱۱ است.

من در طول این سال‌ها کتاب را در واقع دوبار ترجمه کرده ام. ترجمه‌ی اول (چاپ ۱۳۷۸) دیگر از نظر من اعتبار ندارد. ملاکِ من این ترجمه‌ی کنونی است.

در این کتاب کلمه‌ها و عباراتی در دل متن وجود دارند که در میان دو قلاب [ ] کاشته شده‌اند. آن متون از من هستند که برای فهم آسانتر و دقیقتر خواننده‌ی ایرانی به کتاب افزوده ام. زیرنویس‌های فراوانی هم در طول کتاب نوشته ام که در توضیح بیشتر متن ضروری تشخیص دادم. مطالب اضافی نویسندگان در میان دو پرانتز () قرار دارند. آنها یا از آنِ لویی پویمان هستند یا از آنِ جیمز فیسر.

شهرام ارشدنژاد

کالیفرنیا، دسامبر ۲۰۱۱

درباره‌ی نویسندگان

لویی پویمان (۱۹۳۵-۲۰۰۵) استاد فلسفه بود، اِمِریتوس، دانشگاه نظامی امریکا و عضو افتخاری و دایم کلِر هال، دانشگاه کمبریج. او مدارک فوق لیسانس و دکترای خویش را از مدرسه‌ی الاهیات/دانشگاه کلمبیا و دکترای فلسفه‌ی خویش را از دانشگاه آکسفورد گرفت. وی در فلسفه در زمینه‌های دین، معرفت شناسی، اخلاق و فلسفه‌ی سیاسی نوشت. او نویسنده یا ویراستار بیش از ۳۰ کتاب و ۱۰۰ مقاله است. در میان آنها *اخلاق: شناسایی درستی و نادرستی*[۷] (ویراست ششم/۲۰۱۰)، *اخلاق محیط زیست*[۸] (ویراست پنجم/۲۰۰۸)، *ما که هستیم؟*[۹] (۲۰۰۵)، و *فلسفه‌ی سیاسی جهانی*[۱۰] (۲۰۰۳) هستند.

جیمز فیسر استاد فلسفه در دانشگاه تِنِسی در شهر مارتین است. وی لیسانس خود را از کالج بِریا دریافت کرد، و فوق لیسانس و دکترای خویش در فلسفه را از دانشگاه پُردو. او نویسنده، نویسنده‌ی همکار یا ویراستار ده کتاب درسی است، از جمله *از سقراط تا سارتر و پس از او*[۱۱] (ویراست نهم/۲۰۱۱)، *تئوری اخلاقی: متون کلاسیک و معاصر*[۱۲] (ویراست ششم/ ۲۰۱۰)، *یک درآمد تاریخی بر فلسفه*[۱۳] (۲۰۰۳)، و *فلسفه‌ی اخلاق در طول اعصار*[۱۴] (۲۰۰۱). او کتاب ده جلدی *پاسخ‌های اولیه*

---

۷. Ethics: Discovering Right and Wrong

۸. Environmental Ethics

۹. Who Are we?

۱۰. Global Political Philosophy

۱۱. Socrates to Sartre and Beyond

۱۲. Ethical Theory: Classical and Contemporary Readings

۱۳. A Historical Introduction to Philosophy

۱۴. Moral Philosophy through the Ages

به *هیوم*[۱۵] (ویراست دوم/۲۰۰۵) را، و کتاب پنج جلدی *فلسفه‌ی اسکاتلندی عقل سلیم*[۱۶] (۲۰۰۰) را ویرایش کرده و حاشیه نوشته است. او بنیادگذار و سر ویراستار *دانشنامه فلسفی اینترنت*[۱۷] است.

[۱۵]. ten-volume Early Responses to Hume

[۱۶]. five-volume Scottish Common Sense Philosophy

[۱۷]. *Internet Encyclopedia of Philosophy,* website: www.iep.utm.edu.

دیباچه کتاب

در سال ۱۹۷۷ فیلسوف استرالیایی، جان مکی[۱]، کتاب معروف خود را به نام *"اخلاق: اختراع درستی و نادرستی"*[۲] چاپ کرد که در آن موضعی منفی می‌گیرد و می‌گوید، ما آن ارزش‌های اخلاقی را که محترم می‌شماریم اختراع جامعه هستند: "ما باید تصمیم بگیریم چه تیپ ارزش‌های اخلاقی را بپذیریم و چه موضع اخلاقی ای بگیریم." نام این کتاب حاضر، *"اخلاق: شناسایی درستی و نادرستی"* هم برای دریافتن ارزش گران بهای دیدگاه مکی است و هم پاسخی بدان.

اخلاق اختراع ناب نیست آن گونه که مکی ادعا می‌کند، ولی شامل کشف نیز هست. ما شاید بتوانیم اخلاق را با توسعه‌ی پدیده‌ی چرخ مقایسه کنیم. هر دو آفریده‌هایی هستند بر پایه‌ی جلوه‌های کشف شدنی. چرخ اختراع شد تا جابجایی چیزها را با کمترین اصطکاک آسان کند. ساختمان چرخ با قوانین فیزیک هماهنگی دارد تا حرکت را سهل و آسان کند. هر چیزی به خوبی چرخ نمی‌توانست کار کند. یک چرخ چهارگوش یا سه گوش سودمند نمی‌بود، به همان بدی می‌بود که اگر چرخ را از ماسه یا پر مرغان و یا سنگ بزرگ می‌ساختند. بر همین قیاس، اخلاق ساخته شده است تا نیازها و گرایش‌های انسان را خدمت کند – برای نمونه، از نیاز به جان به در بردن و زنده ماندن و گرایش به جاه و زر داشتن و شاد بودن می‌توان نام برد. آن اخلاق ایده آل می‌باید به عنوان نقشه و راهنمای رسیدن به شادی فردی و تناسب اجتماعی به کار گرفته شود. بشر بهترین ذهن‌های خودش را در طول چند هزاره به کار گرفته است تا این رهنمودها و این اصول را کشف و پیدا کند تا به بهترین شکلی برای دست یابی به بهبودی فردی و جمعی خدمت کنند. چنان چه ساختمان چرخ به قوانین فیزیک وابسته است، ساختمان اخلاق نیز وابسته به طبیعت بشر و خواص کشف شدنیِ وجود ما است. بر پایه‌ی این روح کشف اخلاقی است که *اخلاق: شناسایی درستی و نادرستی*[۳] سنجه‌ای از تئوری‌های اصلی فلسفه‌ی اخلاق را در امروز تقدیم می‌کند.

جامعه‌ی فلسفی اندوه بزرگی را با از دست رفتن لویی پویمان، نویسنده‌ی اصلی این کتاب، در سال ۲۰۰۵ تجربه کرد. او نبرد طولانی خویش را با سرطان باخت. نوشته‌های فراوان او - افزون بر ۳۰ کتاب و ۱۰۰ مقاله – یک پارچه به خاطر ژرفا و بصیرت حکیمانه و نیز انبوه دانشجویان و

---

۱. John L. Mackie

۲. Ethics: Inventing Right and Wrong

۳. منظور نویسنده همین کتاب است.

آموزگاران فلسفه که از آن آثار بهره‌ها برده اند، تحسین شده‌اند. به صفحه‌ی www.louispojman.com
برای دست یابی به زندگی نامه و فهرست آثارش نگاه کنید.

اخلاق: شناسایی درستی و نادرستی، ابتدا در ۱۹۹۰ چاپ شد و به سرعت خود را در مقام یک مرجع، ولی همچنان روان، در مقام معرفی اخلاق تثبیت کرد. در دیباچه‌ی قدیمتر، لویی عشق و علاقه‌ی خود را به موضوع کتاب و تعهدش را به خواننده توضیح می‌دهد:

من این کتاب را به خاطر روح جستجوگر حقیقت و فهم [بشر] نوشتم، به این امید که شما را نسبت به ارزش اخلاق برانگیزم. موضوع اخلاق عشق من است، زیرا برای آن است تا چگونه زندگی کنیم، ابزار تشخیص بهترین نوع زندگی است. امیدوارم که شما هم این علاقه را با من شریک شوید و عقاید خودتان را در روند خواندن کتاب توسعه دهید.

در طول سالیان، نسخه‌های ویراسته شده‌ی گوناگونی از این کتاب منتشر شدند که در پاسخ به نیازهای رو به تغییر استادان کالج و دانشجویان بوده است. در طول این تغییرات کتاب بر سر موضوعات مرکزی اخلاق تمرکز کرده است. که در این ویراست شامل ۱۲ موضوع می‌شود، با تئوریک‌ترین موضوعات آغاز می‌کند:

(۱) اخلاق به طور کلی چیست،
(۲) نسبیت گرایی اخلاقی
(۳) عینیت گرایی اخلاقی
(۴) [اعتبار و] ارزش اخلاقی
(۵) تئوری قرارداد اجتماعی و انگیزه برای اخلاقی بودن
(۶) خودپرستی و ایثارگری.

سپس کتاب بر تئوری‌های اصولی و با نفوذ تمرکز می‌کند:

(۷) فایده باوری
(۸) کانتیسم و وظیفه شناختی
و
(۹) تئوری فضیلت.

در ساختن بنایی بر این مفاهیم، بخش پایانی کتاب مناظره‌های تئوریک معاصر را کشف می‌کند از قبیل

(۱۰) جنسیت و اخلاق

(۱۱) اخلاق و دین

(۱۲) مسئله‌ی ارزش/واقعیت

(۱۳) واقعیت‌گرایی و چالش شک ورزی.

این ویراست تازه‌ی هفتم می‌کوشد آن روح تغییری را که بر چاپ ویراست‌های پیشین حکومت کرد بازتاباند. چنان که در بیشتر ویرایش‌های متون درسی می‌آید، افزودن مواد تازه در این نسخه حذف مطالب قابل مقایسه در نسخه‌های پیشین را می‌طلبید. بسیاری از تغییرات در این چاپ توسط انبوهی از خوانندگان، دانشجویان و استادان پیشنهاد شدند، که به آنان بسیار وام دارم.

بیشترین تغییرات قابل توجه از این قرارند:

الف. یک فصل تازه درباره‌ی جنسیت و اخلاق

ب. یک بحث از کریستین کُرسگارد در فصل مربوط به کانت

پ. بحثی از ریچارد داکینز در فصل دین و اخلاق

تغییرات کوچک دیگری در متن صورت گرفته‌اند.

سپاسگزاری

دیباچه بر چاپ پنجم کتاب فهرستی را از افراد دارد که برای تداوم قدردانی از آنان در این جا نیز می‌آورم:

مایکل بیتی، استرلینگ هاروود، استفن کرشنار، بیل لاهد، مایکل لوین، رابرت لودن، لورا پوردی، راجر ریگترینگ، بروس راسل، والتر شالر، باب وستمورلند، و مارک دیشر، اینان با نقدهای جدی و نافذ خود بر فصل‌های گوناگون کتاب بسیار سودمند بودند. دانشجویان کلاس‌های تئوری اخلاق من در دانشگاه می‌سی پی و دانشگاه نظامی در وست پوینت در بیست سال گذشته در مقام گروه‌های چالشگرِ مباحث مرا به چالش می‌کشیدند: رونالد دوسکا از کالج رزموند؛ استفن گریفیث از کالج لایکامینگ؛ آرتور کوفلیک از دانشگاه ورمونت؛ جیمز لیندمان نلسون از دانشگاه ایالتی میشیگان؛

پیتر لیست از دانشگاه ایالتی اورگون؛ ان پنگ-وایت از دانشگاه اسکرانتن؛ فرد شولر از دانشگاه نیو مکزیکو؛ ننسی استنلیک از دانشگاه فلوریدا مرکزی؛ آر. دوعِین تامسون از دانشگاه وسله یان اندیانا؛ پیتر ولنتین از دانشگاه ویرجینیا؛ و دیوید وایت از دانشگاه مارکت؛ اینان متن را در طول چاپ‌های پیشین خوانده و راهنمایی‌های ارزنده‌ای برای چاپ نهایی کرده‌اند.

من نیز به سهم خود از جو ان کوزیرف، یان لِیگ، و تیم با استعداد ویراستاری انتشارات سین گِیج برای دقتشان و اخلاق نیکشان در جریان تولید این ویراست سپاسگزاری می‌کنم. سپاس بر دهها استاد اخلاق که به پرسش‌های آماری بر روی اینترنت درباره‌ی متن پاسخ دادند و سهم باارزشی در توسعه‌ی نهایی این کتاب بازی کردند. من از همسر لویی قدردانی ویژه می‌کنم، ترودی پویمان، به خاطر پیشنهادهای دلگرم کننده اش بر سر این پروژه.

جیمز فیسر
اول اوت ۲۰۱۰

در همه‌ی جهان و در سرتاسر زندگی چیزی مهم‌تر از این نکته نیست که دریابیم چه چیز درست است. هر موضوعی که پیش روی ماست و توجه ما را می‌طلبد، هر پرسش یا مسئله‌ای که پیش روی ماست و در انتظار پاسخ، گونه‌ای تناسب [و هماهنگی] با موقعیت در نهاد آن پرسش یا مسئله خوابیده است که می‌باید جستجو شود.... هر تصمیمی که باید گرفته شود یا هر نکته‌ای که در کاری نهفته است، تنها یک تشخیص درست و راستین درباره‌ی آن موضوع وجود دارد که باید یافتش یا بدان توسل جست، و تعهدات محتمل دیگر که ممکن است غلط یا نادرست باشند، می‌باید از آنان پرهیز و دوری کرد.

C. I. Lewis, The Ground and Nature of Right

ما بر سر موضوع کوچکی بحث نمی‌کنیم، [بلکه موضوع مرگ و زندگی است] اینکه چگونه باید زیست.

SOCRATES, In Plato's Republic

اخلاق چیست؟

چند سال پیش ملت با پخش خبری دهشتناک از نیویورک به لرزه درآمد و شوکه شد. زنی جوان به نام کیتی جینُویز[۱] در محله‌ی خودش شبانه چاقو خورد. او قربانی سه دور حمله‌ی جداگانه شد درحالی که سی و هشت تن از همسایگان محترم و قانون مآب دیدند یا شنیدند که ضارب سه بار به این زن حمله کرد، او را کتک زد و با چاقو پیکرش را درید. در طول سی و پنج دقیقه نزاع، مرد مهاجم او را کتک زد، چاقو زد، رهایش کرد و دوبار دیگر بازگشت و کارش را تکرار کرد تا آن که زنِ درمانده جان سپرد. کسی تلفن را برنداشت که به پلیس زنگ بزند، کسی فریاد بر سر آن مهاجم نکشید، کسی به یاری جینویز نیامد.

[۱]. Kitty Genovese

سرانجام زنی هفتاد و یک ساله، پلیس را خبر کرد. دو دقیقه طول کشید تا آنان در محل حاضر شدند ولی دیگر جینویز مرده بود.
تنها یک زن دیگر نیز برای شهادت بیرون آمد آن هم هنگامی که یک ساعت دیرتر آمبولانس نمایان شده بود. پس از آن، همه‌ی همسایگان از آپارتمان هایشان بیرون ریختند. وقتی از آنان پرسیده شد چرا کاری نکردند، جواب‌هایی از قبیل "من نمی‌دانم"، "من خسته بودم" یا "راستش ما ترسیده بودیم"[۲] دادند.

این رویداد وحشتناک پرسش‌های بسیاری را درباره‌ی تعهد اخلاقی ما نسبت به دیگران بر می‌انگیزد. این شهروندان محترم چه باید می‌کردند؟ آیا چنان بی تفاوتی سزاوار سرزنش نیست؟ آیا مورد جینویز یک مورد استثنایی است، یا نمایانگر یک روند نگران کننده است؟ این داستان پرسش‌های مهمی نیز درباره‌ی برداشت عمومی از اخلاق برمی انگیزد. طبیعت اخلاق چیست؟ و چرا ما بدان نیازمندیم؟ کار "خوب"[۳] چیست و ما چگونه آن را درمی یابیم؟ آیا به سود ماست که اخلاقی باشیم؟ رابطه‌ی میان اخلاق و دین چیست؟ پیوند میان اخلاق و قانون چیست؟ نسبت میان اخلاق و اتیکت [آداب اجتماعی] چیست؟ این‌ها بخشی از پرسش‌هایی هستند که ما در این کتاب کشف می‌کنیم. ما می‌خواهیم بنیاد و ساختار اخلاق را بفهمیم. می‌خواهیم بدانیم چگونه باید زندگی کنیم.

اخلاق و زیرمجموعه هایش

اخلاق آن شاخه از فلسفه است که به مسئله‌ی "چگونه باید زندگی کنیم" با باوری از مفهوم "خوب" و با مفاهیمی مانند "درستی"[۴] و "نادرستی"[۵] می‌پردازد. ولی خود فلسفه چیست؟ مجموعه فعالیتی است که با ابراز شگفتی نسبت به جهان اسرارآمیز آغاز می‌شود، و یک جستجو و کنکاش خردمندانه را برای فهم آن

---

۲. Martin Gansberg, “38 Who Saw Murder Didn’t Call Police,” New York Times, March 27, 1964.

۳. the Good

۴. Right

۵. Wrong

این دو واژه (۴ و ۵) در نقش اسم ترجمه شده اند و نه در مفهوم صفت. در انگلیسی این دو واژه هم در نقش اسم به کار می روند و هم در نقش صفت. اما در فارسی می باید این را مشخص کرد که در اینجا اسم هستند و نه صفت. م.

شگفتی‌ها می‌آغازد. فلسفه در پی عقل و حقیقت است. و این کوشش به زندگی ای ختم می‌شود که با اخلاق پرشور و با تمامیت عقلانی سپری شده است. اندرز سقراط را بشنویم که گفت "آن زندگی سنجیده نشده ارزش زیستن ندارد." فلسفه با آن تیزبینی و جستجوگری اش هیچ جلوه‌ای از زندگی را نادیده نمی‌گیرد. مفهومی دریافتنی، روشن و انتقادی از واقعیت را نشانه و هدف می‌گیرد.

شخصیت پردازی اصلی فلسفه مربوط به بحث خردمندانه و عقلانی است. فیلسوفان مفاهیم را ساده می‌کنند و سپس تحلیل می‌کنند و گزاره‌ها و عقاید مربوطه را می‌آزمایند. ولی مأموریت اصلی آنها تحلیل است و ساختن چارچوب بحث. استدلال فلسفی بسیار نزدیک به استدلال علمی است، هر دو فرضیه‌هایی می‌سازند و سپس در پی مدرک و سند برمی آیند به این امید که شاید به حقیقت نزدیک‌تر شوند. با این حال تجربیات علمی در آزمایشگاه به انجام می‌رسند و روش آزمونی دارند که یک لیست یا فهرستی از نتایج عینی یا عملی قابل تأیید را ثبت می‌کنند. در حالی که آزمایشگاه فیلسوف قلمرو عقاید است. در ذهن جای و شکل می‌گیرد مکانی که آن تفکر خیالی آزموده می‌شود. در اتاق مطالعه شکل می‌گیرد، جایی که عقاید نوشته و آزموده می‌شوند. نیز در جایی که گفتگو یا مناظره پیرامون پرسش‌های ابدی جریان دارد شکل می‌گیرد. این مکانی است که تئوری‌ها و نمونه‌های مخالف و تئوری‌های ضد آن عرضه می‌شوند.

مطالعه‌ی اخلاق در درون فلسفه زیر مجموعه‌های خودش را دارد، و البته ریز کردن حوزه‌ی اخلاق کار مخاطره آمیزی است. ابتدا باید سخنی پیرامون دو واژه‌ی مربوط به کلمه‌ی اخلاقی[۶] [در زبان انگلیسی] بگوییم، و تفکرات وابسته به آنها[۷] را توضیح بدهیم. اغلب این دو واژه در جای یکدیگر به کار برده می‌شوند - چنان چه این کتاب نیز به دور نمانده است. هر دو واژه معنی خود را از واژه‌ی "عرف"[۸]، به معنای رفتار عادی، می‌گیرند. واژه‌ی نخستین از ریشه لاتینی می‌آید[۹] و آن دیگری از ریشه یونانی[۱۰].

---

۶. Moral/Ethical

۷. Morality/Ethicality

۸. Custom

۹. Mores

۱۰. Ethos

تقسیم بندی کلیدی در مطالعه‌ی اخلاق شامل (۱) اخلاق توصیفی[۱۱]، (۲) فلسفه‌ی اخلاق[۱۲] (تئوری اخلاقی) و (۳) اخلاق کاربردی[۱۳] است. نخست، **اخلاق توصیفی** به اعتقادات و باورهای عملی، آداب و رسوم، اصول، کارها و اعمال مردم و فرهنگ‌ها ارجاع می‌دهد. جامعه شناسان توجه خاصی به اصول مسلم اخلاقی در میان گروه‌های اجتماعی در جهان می‌کنند و به آن به عنوان واقعیات فرهنگی نگاه می‌کنند. به مانند واقعیاتی از قبیل آن چه مردم در کشورهای مختلف می‌خورند یا چگونه لباس می‌پوشند. دوم، **فلسفه‌ی اخلاق** – **تئوری اخلاقی** نیز نامیده می‌شود- به آن کوشش سیستماتیکی اشاره می‌کند که مفاهیم اخلاقی را بفهمد و اصول و تئوری‌های اخلاقی را توجیه کند. مفاهیم کلیدی اخلاق را تحلیل می‌کند از قبیل "درست"، "نادرست" و "مُجاز". منابع محتمل اخلاق را کشف می‌کند مانند خدا، عقل بشری، یا گرایش به شادی و شاد بودن. نیز می‌کوشد تا اصول رفتار درست را تبیین کند که ممکن است به مثابه راهنمای عملی برای افراد یا گروه‌ها به کار رود. سوم، **اخلاق کاربردی** با مسایل جنجالی اخلاقی دست و پنجه نرم می‌کند به مانند مسئله‌ی سقط جنین، رابطه‌ی جنسی پیش از ازدواج، مجازات مرگ، مرگ شفقت آمیز برای دردهای بی درمان[۱۴] یا نافرمانی مدنی بحث می‌کند.

مطالعه‌ی جامع‌تر اخلاق، در این صورت، همه‌ی این سه زیر مجموعه را در بر می‌گیرد و به شکل مهمی آن سه را به هم وصل می‌کند. برای نمونه، فلسفه‌ی اخلاق بسیار با اخلاق کاربردی درهم تنیده است: تئوری بدون هیچ کاربردی عقیم و بیهوده است، ولی عملِ بدون تئوری کور است و باطل. در مناظره‌ی مربوط به سقط جنین تفاوت آشکار و عمده‌ای میان دو طرف وجود خواهد داشت اگر یکی از دانش تئوری‌های اخلاقی بی بهره باشد. انگار که نور بیشتر ولی گرمای کمتری از آن ساطع شود. امروزه در کارزار جهانی، این کثرتگرایی فرهنگی[۱۵] و اختلاف‌های ژرف در دیدگاه‌های جهانی نیاز استفاده از خرد و عقل را به جای خشونت بیش از پیش آشکار ساخته است که با آن ابزار بتوان اختلاف منافع را حل و فصل کرد. آگاهی اخلاقی یک ضرورت اساسی برای نسل بشر است تا بتواند دوام بیاورد و شکوفا شود.

---

[۱۱]. Descriptive Morality

[۱۲]. Moral Philosophy

[۱۳]. Applied Ethics

[۱۴]. Euthanasia

[۱۵]. Multiculturalism

اگر بنا باشد ما به عنوان مردمی آزاد و متمدن همچنان برقرار بمانیم، می‌باید موضوع اخلاق را از گذشته جدی‌تر بگیریم. تئوری اخلاقی شاید ما را از بلای ساده شده‌ی تعصب ورزی و احساسات گرایی – هنگامی که فریاد زدن جای بحث را می‌گیرد - رها کند. نظریه‌ی اخلاقی مفاهیم مربوط را روشن می‌سازد، بحث موضوعی را طراحی و ارزیابی می‌کند، و ما را راهنمایی می‌کند چگونه زندگی کنیم. مهم است که یک فرد تحصیل کرده بتواند با دقت پیرامون موضوعات اخلاقی بحث کند.

مطالعه‌ی اخلاق نه تنها استفاده‌ی ابزاری دارد بلکه فی نفسه در غایت خودش هم ارزشمند است. این نیز مهم است که طبیعت و ابعاد تئوری اخلاقی را به اعتبار خودش دریابیم. ما موجودات خردمندی هستیم که نمی‌توانیم این نیاز به فهم طبیعت و یک زندگی خوب و آن چه را به ارمغان می‌آورد، انکار کنیم. گاهی مطالعه‌ی اخلاق کمی بی مورد به نظر می‌رسد، زیرا نظریه‌های بسیاری پیدا می‌شوند که در تضاد با یکدیگرند و به همین خاطر موجب گیجی و سردرگمی پژوهشگر می‌شوند به جای آن که راهنما باشند. با این وجود درک اهمیت اخلاق به مراتب بیشتر است از گرایش طبیعی ما به فرقه گرایی و تعلق خاطرِ متعصبانه داشتن به یک گروه خاص از حلقه‌ی دوستان خویش.

اخلاق در مقام مقایسه با موضوعات بهنجار[۱۶] دیگر

اصول اخلاقی متوجه استاندارد کردن یا روشمند ساختن رفتار هستند؛ به سادگی می‌توان گفت که آنها نه متوجه چگونگی رفتار [در واقعیت امر]، بلکه آن چیزی‌اند که رفتار باید آن گونه باشد. من عمر خود را چگونه باید سپری کنم؟ در این موقعیت چه کار درستی باید انجام داد؟ آیا رابطه‌ی جنسی پیش ازدواج از دید اخلاقی مُجاز است؟ آیا سقط جنین مطلقا روا است؟ اخلاق یک وجه عملگرای هدایت گونه، یا بهنجار دارد که با نهادهای دیگر [بشری] به مانند دین، قانون، و اتیکت شریک است. بگذارید اما ببینیم اخلاق چگونه از هر سه‌ی این امور جدا است.

[۱۶]. Normative

نهاد دین

ابتدا به رابطه‌ی دین و اخلاق توجه می‌کنیم. رفتار اخلاقی چنان که با دینِ حاکم تعریف می‌شود، معمولا در رعایت آداب آن دین حکم اساسی دارد. ولی نه اَعمال و نه اصول اخلاقی می‌باید که با دین توجیه و معرفی شوند. رعایت اخلاق نیازی به توجیه دینی ندارد و اصول اخلاقی نمی‌باید بر اساس وحی و مشروعیت الاهی تدوین شوند – چنان چه آموزه‌های دینی همگی چنین‌اند. مهم‌ترین صفت اخلاق تدوین شدن و قوام یافتن آن بر بستر خِرَد و تجربه‌ی بشری است.

در یک استعاره‌ی هندسی می‌توان گفت، اخلاقِ عرفی[۱۷] افقی است فاقد خط عمودی یا بُعد بالاتر است؛ در نتیجه مشروعیت خویش را از "بالا" دریافت نمی‌کند. ولی اخلاق دینی بر بستر وحی و مرجعیت الاهی استوار است. دارای بعد عمودی است؛ گرچه اخلاق دینی از خِرَد برای تجهیز یا توجیه وحی استفاده می‌کند. این دو بُعد یا دو وجه متفاوت به طور عام اصول اخلاقی متفاوتی را تولید می‌کنند در حالی که نیازی ندارند چنین کنند. برخی روایت‌های اخلاق دینی، که سروش غیبی را در نهاد قانون اخلاقی طبیعت یا وجدان بشر جای می‌دهند، به نوعی معرف توانایی خرد در کشف آن چه درست و نادرست است فارغ از وحی الاهی می‌شوند.

نهاد قانون

به رابطه‌ی قانون و اخلاق توجه کنید. این دو بسیار به هم نزدیک هستند، چنان‌چه برخی مردم این دو را برابر می‌دانند. بسیاری قوانین تدوین می‌شوند که بهزیستی[۱۸] را اعمال کنند، درگیری بر سر اختلاف منافع را حل کنند و نظم اجتماعی را برقرار سازند، درست همان طور که "اخلاق" می‌کند. ولی به هر حال، اخلاق ممکن است قانونی را بر ضد خود ارزیابی کند [یعنی قانونی داشته باشیم که غیر اخلاقی باشد] بدون آن که اعتبار آن را زیر سؤال ببرد. برای نمونه، می‌توان قوانین برده داری، تنبیه همسر، تبعیض

---

۱۷. Secular ethics

۱۸. well-being

نژادی یا تبعیض جنسیتی را نام برد. این‌ها اعمال و رفتار غیر اخلاقی هستند. یک مبلغ کاتولیک یا ضد سقط جنین ممکن است معتقد باشد که قانون سقط جنین غیر اخلاقی است.

در یک برنامه‌ی تلویزیونی شبکه پی، بی، اس[۱۹]، *اخلاق در امریکا*، از یک وکیل جنایی پرسیده شد چه می‌کرد اگر می‌فهمید موکل او سال‌ها پیش جنایت دیگری مرتکب شده بود و کسی بی گناه به جای او به مجازات مرگ محکوم شده است. آن وکیل پاسخ داد که او متعهد است آن اطلاعات را طبق قانونِ حفظ اطلاعات موکل همچنان پوشیده نگاه دارد زیرا با لو دادن آن اطلاعات پروانه‌ی وکالت او باطل می‌شود. بحث ما این است که تعهد اخلاقی او بر تعهد قانونی وی برتری دارد و او می‌باید برای نجات جان آن فرد بی گناه از مرگ اقدام کند.

افزون بر آن، برخی زوایا و جلوه‌های اخلاق زیر پوشش قانون نیستند. برای نمونه می‌توان گفت گرچه این نکته به طور عام پذیرفته شده است که دروغ گفتن کاری غیر اخلاقی است، ولی هیچ قانون عام و فراگیری بر علیه آن وجود ندارد تنها مگر در زیر سوگند برای شهادت در دادگاه یا گریز از پرداخت مالیات. برخی روزنامه‌های دانشگاه‌ها آگهی‌هایی برای شغل دستیاری تحقیقات چاپ می‌کنند غافل از آن که پیشاپیش دانشجویان بدانند به این فروشندگان در سرقت علمی مدد می‌رسانند. چاپ چنان آگهی‌هایی قانونی است، ولی شأن اخلاقی آن مورد تردید است.

به همین نسبت، آن سی و هشت تنی که حمله‌های پیاپی به کیتی جینُویز را تماشا کردند و هیچ کاری برای مداخله نکردند قوانین نیویورک را زیر پا نگذاشتند، ولی به جرأت می‌توان گفت از دید اخلاقی آن‌ها مسئولِ بی تفاوتی خود [نسبت به مرگ آن زن] بودند. در سنت قانونیِ ما وظیفه‌ی عمومی ای برای نجات کسی وجود ندارد. در ۱۹۰۸ رییس دانشکده‌ی حقوق هاروارد پیشنهاد کرد که از شخص انتظار برود کسی را از مرگ حتمی و شرایط منجر به آن نجات بدهد در صورتی که این کار برای خود شخص چندان زحمت و گرفتاری به همراه نداشته باشد. پیشنهاد او رد شد. مخالفان او این گونه بحث کردند: آیا فرد ثروتمندی که ۲۰ دلار چندان پول کلانی برایش نیست متعهد به نجات جان یک بچه‌ی در حال مرگ بر اثر گرسنگی است آن هم در یک سرزمین غریب و بیگانه؟ در حال حاضر تنها دو استانِ ورمونت[۲۰] و

19. *Ethics in America*, PBS, 1989, Produced by Fred Friendly.

۲۰. Vermont

مینِسوتا[۲۱] قانون "شهروند خَیِر"[۲۲] دارند. که شهروند را مجبور می‌کند به کمک و یاری کسی که در خطر مرگ است بشتابد مشروط بر آن که خود وی در خطر مرگ و یا آسیب جسمی قرار نگیرد و یا شخص از انجام وظایف شغلی خود نسبت به دیگران ناتوان نشود.

تفاوت عمده‌ی دیگری میان اخلاق و قانون وجود دارد. در ۱۳۵۱ میلادی، ادوارد، پادشاه انگلستان، قانونی در مقابل خیانت به تصویب رساند مبنی بر این که تصور قتل پادشاه در ذهن فرد جرم است و مصداق خیانت. دریغا که این قانون قابل اجرا نبود، زیرا هیچ دادگاهی نمی‌توانست ضمیر دل و باطن کسی را تحقیق کند و از امیال ذهن وی آگاه شود. این درست است که "قصد"، مانند تخیل کینتوزانه، در تعیین وجه‌ی قانونی یک عمل نقش بازی می‌کند وقتی آن عمل اجرا شده باشد. ولی مجازات پیشدستانه‌ی مردم بر فرض این که آن‌ها قصدی دارند، غیر قانونی است. اگر قصد و نیت کینتوزانه به صرف خودش غیر قانونی باشد، آیا همه‌ی ما مستحق مجازات نخواهیم بود؟ حتا اگر کسی بتواند نیات دیگران را شناسایی کند، مجازات کی باید به اجرا درآید؟ آیا بی درنگ پس از آن که فرد نیت کرد؟ از کجا بدانیم که فرد متجاوز خیالش را عوض نکند؟ علاوه بر آن آیا پیوندی میان تصور آسیب زدن "کس" با آرزوی آسیب زنی به "کس"، تمایل به آسیب زنی به "کس" و قصد آسیب زدن به "کس" وجود ندارد؟

گرچه این مهم است ما قوانین بر ضد نیات بد داشته باشیم، این نیات همچنان بد هستند و همچنان غیر اخلاقی. فرض کنید من به قصد کشتن عمو چارلی برای تصاحب میراثش تفنگی بخرم، ولی هرگز فرصتی نمی‌یابم آتش کنم (به دلیل سفر او به استرالیا، مثلا). گرچه من جرمی مرتکب نشده ام ولی کاری غیراخلاقی کرده ام.

نهاد اتیکت

اینک به رابطه‌ی اخلاق و اتیکت نگاه کنید. اتیکت متوجه فرم و استیل است تا ماهیت وجود اجتماعی؛ برای ما روشن می‌کند چه چیز رفتار مؤدبانه است تا آن که نشان دهد چه چیز رفتاری درست است. اتیکت تصمیم اجتماع را درباره‌ی نحوه‌ی پوشیدن، تحنیت به یکدیگر گفتن، خوردن، جشن عمومی گرفتن، شکل ترحیم و دفن مردگان، چگونه سپاسگزاری کردن، و به طور عام همه‌ی تبادل‌های اجتماعی را تنظیم

---

[۲۱]. Minnesota

[۲۲] . Good Samaritan Law

می‌کند. خواه مردم با دست دادن به یکدیگر احترام بگذارند، یا تعظیم کنند، یا بغل کنند، یا گونه‌ی یکدیگر را ببوسند این بسته به سیستم اجتماعی شان است. روس‌ها حلقه‌ی ازدواجشان را به انگشت سوم دست راستشان می‌کنند در حالی که امریکاییان به دست چپ شان. انگلیسیان چنگال را در هنگام خوردن در دست چپ می‌گیرند در حالی که مردم کشورهای دیگر آن را در دست راست. مردم هند معمولا بدون چنگال و با انگشتان دستِ راست غذا را از بشقاب به دهان می‌برند. خواه ما سرمان را در مکان مقدس برهنه کنیم (چنان چه مردان در کلیسا می‌کنند) یا بپوشانیم (چنان چه زنان در کلیسای کاتولیک و مردان در کنیسه می‌کنند)، هیچ یک از این آداب برتری اخلاقی بر دیگری ندارد. رفتار و آداب مؤدبانه وجود اجتماعی ما را مهم جلوه می‌دهند، ولی آنها ربطی به اهمیت وجود اجتماعی ندارند. آن‌ها به این که تبادل‌های اجتماعی آسان‌تر و آرام‌تر انجام گیرند یاری می‌رسانند ولی جایگزین آن تبادلات نیستند.

بر همین قیاس، نادیده گرفتن اتیکت بی اخلاقی تلقی می‌شود. چه به هنگام احترام گذاشتن دست بدهیم یا هر دو دست را به هم بچسبانیم و در هنگام تعظیم کردن جلو نگهداریم، درست به مانند هندیان، این کار یک تصمیم فرهنگی است. ولی هنگامی که عادتی پذیرفته می‌شود، آن عمل اهمیت یک قانون اخلاقی را می‌یابد و بالا می‌رود. و در زیر مجموعه‌ی یک اصل پهناورتر برای احترام گذاشتن به مردم قرار می‌گیرد.

به همین شکل، هیچ نیاز اخلاقی برای پوشش وجود ندارد، ولی ما آدابی را پذیرفته‌ایم که بخشی برای گرم نگه داشتن تن در آب و هوای سردتر بوده است، و بخشی برای حفظ حیا و فروتنی. بر این اساس، شاید در آن تصمیم لختی‌ها که نخواستند چیزی بپوشند و اجتماع ویژه‌ی خودشان را شکل دادند چیزی غلط نباشد. ولی برای مردمی که بخواهند بیرون از کانون لختی‌ها جامه از تن رها کنند – بگیریم در کلاس‌های درس، مغازه‌ها یا حتا در جاده – ممکن است کاری بسیار متجاوزانه تلقی شود و از این روی یک کار ناپسندِ غیر اخلاقی. به تازگی جنجال بزرگی در جنوب هند برپا شد وقتی توریست‌های امریکایی با بی-کی-نی شنا کردند. پوشیدن بی-کی-نی یک کار غیر اخلاقی نیست، ولی با توجه به بستر فرهنگی، آن امریکاییان آگاهانه اتیکت محلی را نادیده گرفتند در نتیجه از دید اخلاقی گناه کار بودند.

اگرچه امریکاییان به خاطر بردباری، کثرت گرایی و آگاهی شان از فرهنگ‌های دیگر بر خود می‌بالند، نادیده گرفتن آداب و اتیکت – حتی در میان مردمی با پشتوانه‌ی فرهنگی یکسان – می‌تواند مایه‌ی رویارویی و تقابل قلمداد شود. یک کشیش مسیحی موحد داستانی از آغاز زندگی مزدوج خویش می‌گوید. او و همسرش نخستین عید شکرگزاری را در خانه‌ی مشترکشان برگذار می‌کردند. او به جشنی کوچک به همراه خانواده‌ی مستقیم خود عادت داشت درحالی که همسرش به مهمانی بزرگ و شلوغ خو گرفته بود. او

می‌نویسد، "از من خواسته شد که خرد کنم و بِکنم، کاری که هرگز نکرده بودم، ولی می‌خواستم. روبند آشپزی را به خودم بستم و وارد آشپزخانه شدم، و با همه‌ی هنری که می‌توانستم به خرج دهم به بوقلمون حمله کردم. و چه پاداشی گرفتم؟ همسرم به گریه افتاد. در خانواده‌ی او بوقلمون را به روی میز می‌آورند روبروی پدر خانواده می‌گذارند، او دعا می‌خواند و سپس وی مرغ را می‌بُرد! و من این سنت پدرسالاری را سرخورده کردم. بعدا قیل و قال راه انداختم و به زنم گفتن چه انتظاری از من داشتی؟ "[۲۳]

قانون، اتیکت و دین هر سه نهادهای مهمی هستند، ولی هر یک محدودیتی دارد. محدودیت فرمان دینی به آن است که مبتنی بر یک مشروعیت یا مرجعیت است، و ما ممکن است تردید بر سر اعتبار آن مشروعیت داشته باشیم و این که آن مرجعیت چگونه در امورِ وهم آلود و نو [بی سابقه] رای بدهد. زیرا دین برپایه‌ی عقلانی استوار نشده است بلکه بر پایه‌ی وحیانی است. تو نمی‌توانی کسی از دین و آیین دیگر را با استفاده از دلیل و برهان بر آیین خود بیاوری و بگویی دین تو دین بر حق است. محدودیت قانون آن است که تو نه می‌توانی برای هر مشکلی در جامعه قانون بتراشی و تحمیل کنی، و نه می‌توانی هر قانون دلخواه خودت را تحمیل کنی. مشکل اتیکت آن است که نمی‌تواند به کنه و بن آن چه به طور بنیادین برای وجود شخص خودت و وجود اجتماعت مهم است نفوذ کند. خواه نا خواه فرد با انگشتان رنگ پریده‌ی خود غذا می‌خورد و این قابل مقایسه با اهمیت صادق بودن، قابل اعتماد بودن، یا منصف بودن نیست. اتیکت یک اختراع فرهنگی است، درحالی که اخلاق یک کشف است.

به طور خلاصه، اخلاق از قانون و اتیکت جداست زیرا به عمق وجود اجتماعی ما می‌رود. از دین هم جدا است به خاطر جستجوی خِرَد و دلیل به جای مرجعیت در توجیه اصول خویش. خواستِ محوری فلسفه‌ی اخلاق اثبات اصول معتبر ارتباط و ارزش‌هایی است که می‌توانند اعمال و رفتار بشریت را هدایت کنند تا شخصیت خوب و نیک تولید کنند. به همین خاطر این مهم‌ترین فعالیتی است که ما می‌شناسیم، زیرا متوجه آن است که ما چگونه باید زندگی کنیم.

ویژگی‌های اصول اخلاقی

هسته‌ی مرکزی اخلاق اصل اخلاقی است. ما تقریبا متوجه شده‌ایم که اصول اخلاقی راهنمایی‌های کاربردی هستند، ولی باید بیشتر درباره‌ی ویژگی‌های آن اصول سخن بگوییم. گرچه یک توافق جهانی بر

---

[۲۳] . John Buehrens and Forrester Church, *Our Chosen Faith* (Beacon Press, 1989), p. 140

سر این که اصل اخلاقی چه ویژگی‌هایی باید داشته باشد موجود نیست، ولی یک اجماع فراگیر بر سر پنج ویژگی وجود دارد: (۱) تجویزی[۲۴] (۲) جهانشمولی[۲۵] (۳) چیره شوندگی[۲۶] (۴) مُبَلِغانگی[۲۷] و (۵) کارآیندی[۲۸]. بسیاری از این‌ها در فصل‌های آینده آزموده خواهند شد، ولی بگذارید نگاه مختصری در اینجا بر آنها بیافکنیم.

نخست مورد **تجویزی** است، که عملی است، یا راهنمای عملی است. طبیعت اخلاق است. اصول اخلاقی معمولا در مقام فرمان به پیش نهاده می‌شوند، به مانند "قتل نکن"، "آسیب غیرضروری وارد نکن"، و "همسایه ات را دوست بدار." از این اصول انتظارِ استفاده می‌رود: برای پند مردم و نفوذ در رفتار آنان. ویژگی نسخه ورزانه گی با همه‌ی گفتمان‌های بهنجار شریک است و برای محک رفتار استفاده می‌شود، برای تمجید یا نکوهش، و تولید حس رضایت یا گناه استفاده می‌شود.

دوم خاصیت **جهانشمولی** است. اصول اخلاقی می‌باید به همه‌ی مردم در شرایط یکسان اِعمال و ابلاغ شوند. اگر کسی داوری کند که عملی برای فردی خاص مناسب است پس آن عمل برای همه‌ی افراد در همان شرایط ویژه نیز مناسب است. این ویژگی با آن قانون طلایی برجسته می‌شود، "با مردم آن کاری را بکن که تو مایلی آن‌ها با تو کنند (اگر تو به جای آنان می‌بودی)". ما این قانون را در آن اصل رسمی عدالت نیز می‌بینیم: این نمی‌تواند درست و پذیرفته باشد که شخص **الف** با شخص **ب** به گونه‌ای رفتار کند که اگر **ب** با **الف** می‌کرد نادرست و ناروا می‌بود، تنها به صرف این که آنان دو فرد متفاوت هستند.[۲۹]

این خاصیت جهانشمولی به همه‌ی داوری‌های ارزیابی شونده تحمیل می‌شود. اگر من بگویم "ایکس" یک "ایگرگِ" خوب است، پس من به طور منطقی متعهدم بگویم هر چیزی شبیه به "ایکس" یک "ایگرگ" خوب است. این ویژگی پیوندی از اصل تداوم است: فرد باید نسبت به داوری‌های ارزشی خویش مستدام

---

[۲۴]. Prescriptivity

[۲۵]. Universalizability

[۲۶]. Overridingness

[۲۷]. Publicity

[۲۸]. Practicability

[۲۹]. Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics*, 7th ed. (Macmillan, 1907), p. 380.

عمل کند، از جمله نسبت به ارزش‌های اخلاقی اش. هر کاری را که فکر می‌کنید انجام دهید در نظر بگیرید و از خود بپرسید، "آیا من می‌توانم اراده کنم هر کسی بر پایه‌ی این اصل رفتار کند؟"
ویژگی سوم **چیرگی** است. اصول اخلاقی مرجعیتِ غالب دارند و جایگزین اصول دیگر می‌شوند. آن‌ها البته تنها اصول از این دست نیستند، ولی بر موضوعات مهم دیگر از قبیل زیبایی شناسی، سنت محافظه کاری و امور قانونی پیشدستی می‌کنند. آن هنرمند نقاش، پل گوگن، از دید زیبایی شناسی شاید حق داشت خانواده اش را رها کند و به جزایر اقیانوس آرام برود تا از مناظر آنجا نقاشی کند، ولی از دید اخلاقی شاید او مجاز و بر حق نبود. شاید [این نکته] از نگاهی محتاطانه پذیرفته باشد که من دروغ بگویم تا شهرتم را حفظ کنم، ولی اخلاقا نه – در هر روی من باید راست بگویم. وقتی قانون به طرز تحمل ناپذیری غیر اخلاقی می‌شود، این شاید وظیفه‌ی اخلاقی من باشد که دست به نافرمانی مدنی بزنم. یک وظیفه‌ی عمومی اخلاقی مبنی بر پیروی از قانون وجود دارد زیرا قانون، در مجموع، یک هدف و غایت اخلاقی را خدمت می‌کند و شاید این هدف خیر عامه به ما دلایل کافی و بسنده‌ی اخلاقی بدهد تا از قانونی که چندان اخلاقی و ایده آل نیست تبعیت کنیم. به هر حال زمانی فرا می‌رسد که بی عدالتی ناشی از قانونِ بد تحمل ناپذیر شود و دفاع غیرقانونی ولی اخلاقی را فرا بخواند. یک نمونه‌ی روشن قوانین جنوب تا پیش از جنگ داخلی است که از شهروندان می‌خواست بردگان فراری را به صاحبانشان تحویل دهند.

دین یک مورد خاص است: بسیاری فیلسوفان بحث می‌کنند که یک فرد مذهبی شاید از دید اخلاقی مجاز باشد یک فرمان شناخته شده‌ی الاهی را دنبال کند که یک قانون اخلاقی عادی را بی اعتبار می‌کند. باور دینی صلحجویانه‌ی جان ممکن است وی را از تعهد جنگیدن برای کشورش معاف کند. در ارزش اسمی، اخلاق دینی به عنوان اخلاق معتبر شناخته می‌شود و درنتیجه حقانیت دارد.
چهارم خوی **تبلیغی** است. اصول اخلاقی می‌باید اعلام شوند تا رفتار ما را هدایت کنند. تبلیغ کردن ضروری است زیرا ما از اصول استفاده می‌کنیم تا رفتار را ابلاغ کنیم، پند بدهیم، و تحسین کنیم و نکوهش کنیم. اگر اصول را محرمانه نگه داریم و اعلام نکنیم هدف اخلاق را به شکست کشانده‌ایم.
خوی پنجم **عمل‌گرایی** اصول اخلاقی است. یک اصل اخلاقی باید کاربرد داشته باشد. یعنی باید قابل به کارگیری باشد و وقتی قوانینش را دنبال می‌کنیم نباید بار سنگینی بر شانه‌های ما بشود. جان رالز،

فیلسوف، می‌گوید "زنجیر تعهدات" اصول ایده آلیِ افراطی ممکن است به قیمت وفاداری فرد تمام شود.[۳۰] شاید برای اخلاق بیشتر دلپذیر باشد که رفتار غیرخودخواهانه و ایثارگرانه‌ی بیشتری از ما بطلبد، ولی نتیجه‌ی چنان اصولی شاید فرار از اخلاق، گناه عمیق اخلاقی و یک کارکرد بی خاصیت باشد. به همین خاطر، بسیاری از نظام‌های اخلاقی محدودیت‌های بشری را محاسبه می‌کنند.

اگرچه فیلسوفان اخلاق ممکن است بر سر همه‌ی این پنج ویژگی اختلاف نظر داشته باشند، بحث بالا دست کم یک شناخت عمومی از اصول اخلاقی به دست می‌دهد.

قلمروهای محاسبه‌ی اخلاقی

در اینجا ممکن است چنین به نظر برسد که اخلاق فقط متوجه قوانین تماس و برخورد است که ناظر بر تفسیر عمل است. البته بسیار پیچیده‌تر از آن است. بیشتر تحلیل‌های اخلاقی در یکی یا بیش از یکی از این قلمروها قرار می‌گیرند: (۱) عمل، (۲) دست آوردها، (۳) شخصیت، و (۴) انگیزه. همه‌ی این قلمروها در فصل‌های آینده آزموده خواهند شد، ولی نگاهی کوتاه در اینجا سودمند خواهد بود.

بگذارید این قلمروها را با روایت تغییر یافته‌ای از داستان کیتی جینویز بیازماییم. فرض کنید مردی به زنی در برابر آپارتمانش حمله می‌کند و قصد کشتن آن زن را دارد. یک همسایه‌ی متعهد و وظیفه شناس متوجه درگیری می‌شود، به پلیس خبر می‌دهد، و از پنجره بر سر مهاجم فریاد می‌زند "هی تو! برو گم شو." او بر اثر توبیخ همسایگان وحشت زده شده، زن را رها می‌کند و هراسان از یک سوی خیابان می‌گریزد ولی به وسیله‌ی پلیس دستگیر می‌شود.

عمل

یک راه برای ارزیابی اخلاقی این موقعیت، آزمودن اعمال هر دو طرف در این منازعه است هم مهاجم و هم همسایگانِ خوب: کارهای آن فرد مهاجم نادرست بودند در حالی که کارهای همسایگان درست. واژه‌ی "درست" دارای دو معنی است. گاهی به معنای "واجب" است (به مانند "تنها عمل درست")، و گاهی به معنای "مُجاز" است (به مانند "یک عمل درست" یا "خوب است که آن کار را بکنیم"). معمولا فیلسوفان "درست" را در معنای عمل مُجاز می‌گیرند، حتا در آن حوزه‌ای که متعهدانه است:

---

[۳۰] . John Rawls, *A Theory of Justice* (Harvard University Press, 1971), pp. 176, 423.

(۱) یک کار درست آنی است که برای تو مجاز است. ممکن است (الف) واجب باشد، یا (ب) اختیاری.
الف. یک عمل واجب کاری است که اخلاق از تو می‌خواهد انجامش دهی؛ به اختیار تو نیست که از انجام آن خودداری کنی.
ب. یک عمل اختیاری کاری است که نه واجب است و نه انجامش نادرست است. وظیفه‌ی تو نیست که انجامش دهی، و نیز وظیفه‌ی تو نیست که انجامش ندهی. نه انجام دادنش نادرست است و نه انجام ندادنش.
(۲) یک کار نادرست آنی است که تو تعهد یا وظیفه داری از انجامش خودداری کنی. کاری است که نباید بکنی؛ انجامش مُجاز نیست.

در مثال ما، حمله‌ی آن فرد مهاجم به آن زن به روشنی کاری نادرست بود (منع شده)؛ به خلاف آن، رفتار آن همسایه در آگاه کردن پلیس کاری درست – و واجب درباره‌ی دفع آن بلا بود.
ولی برخی کارها به نظر نمی‌رسند که واجب یا غلط باشند. خواه شما کلاس درس تاریخ هنر بردارید یا ادبیات انگلیسی، یا خواه نامه‌ای را با مداد بنویسید یا با خودکار، از دید اخلاقی خنثا به نظر می‌رسند. هر یک از آنها مجاز است. خواه شما به موسیقی راک گوش کنید یا به موسیقی کلاسیک، معمولا از دید اخلاقی کار با اهمیتی تلقی نمی‌شود. گوش دادن به هر دو مجاز است، و هیچ یک واجب نیست. خواه شما ازدواج کنید یا مجرد بمانید تصمیم مهمی در زندگی تان است که چگونه زندگی کنید. به تصمیمی که در این باره می‌رسید معمولا از دید اخلاقی خنثا یا اختیاری تلقی می‌شود. زیرا در هر شرایطی ازدواج کردن (یا ازدواج نکردن) نه واجب است و نه نادرست بلکه مُجاز است.
در درون مجموعه‌ی کارهای مجاز تصور یا باور "اعمال بیش از حد مُجاز"[۳۱]، یا کارهای فداکارانه‌ی افراطی وجود دارند. دسته اعمالی وجود دارند که نه خواسته می‌شوند و نه واجب‌اند، ولی از آن چه اخلاق می‌طلبد فراتر می‌روند، "به استقبال کاری ورای وظیفه شتافتن"[۳۲] است. برای نمونه، فرض کنید که آن همسایه‌ی وظیفه شناس از خانه بیرون زند تا با آن مهاجم روبرو شود به جای آن که از پس پنجره فریاد

---

[۳۱] . supererogatory acts

[۳۲] . beyond the call of duty

بزند. آن همسایه خطر بیشتری را برای خود می‌خرید که از نظر اخلاقی مجبور به آن نمی‌بود. نیز در حالی که شما موظف هستید به مردمی که در شرایط بد و بحرانی هستند کمک مالی کنید، مجبور نیستید خودرو خودتان را بفروشید و خرج آنان کنید. مجبور نیستید هست و نیست زندگی تان را بدهید و برای کمک به آنان خودتان را فقیر کنید. بنابر این جدول اعمال چنین می‌شود:

(۱) کار درست (مُجاز)
الف. عمل واجب
ب. عمل اختیاری
(ب۱) کار خنثا
(ب۲) کار فداکارانه‌ی افراطی

(۲) کار نادرست (غیر مُجاز)

یک نمونه‌ی مهم از نظریه‌ی اخلاقی که بر طبیعتِ عمل تأکید می‌کند "وظیفه شناختی"[۳۳] نامیده می‌شود. این نظریه بر این نکته پای می‌فشارد که چیزی ذاتی در نهاد یک کارِ درست یا خوب نهفته است در کارهایی از قبیل راست گویی و وفای به عهد، و به طور ذاتی چیزی در کارهایی مانند دروغ گویی و شکستن عهد نادرست و بد است. اصولِ وظیفه شناختیِ کلاسیکِ اخلاقی شامل "ده فرمان" و "قانون طلایی" می‌شود. شاید پیشتازترین مبلغ این دیدگاه اخلاقی در سده‌های اخیرامانوئل کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴) باشد، که از اصلی در مورد وظیفه‌ی اخلاقی دفاع کرد که وی آن را حکم قطعی[۳۴] نامید: "بر سر آن قاعده ای[۳۵] رفتار کن که هم زمان اراده کنی قانون جهانی یا جهان شمول شود." نمونه‌هایی که می‌آورد چنین اند: "هرگز قول خودت را فراموش نکن" و "هرگز دست به خودکشی نزن." آن چه این نظریه‌ها و اصول

---

[۳۳] . deontological (from the Greek word deon, meaning “duty”)

[۳۴] . categorical imperative

[۳۵] . maxim

وظیفه شناختی با هم مشترک دارند دیدگاهی است که می‌گوید ما وظیفه داریم کارهای درست را انجام بدهیم و از کارهای بد پرهیز کنیم.

پیامدها

راه دیگر برای ارزیابی اخلاقی وضعیت‌ها آزمودن پیامدهای یک عمل است: اگر برآیند کار یا عملی نتایج مثبت داشته باشد، درنتیجه آن عمل کاری درست بوده است؛ اگر منفی باشد، غلط و نادرست. در مثالی که آوردیم، نتایج کارِ آن فرد مهاجم را ارزیابی کنید. دست کم او به طور فیزیکی آن زن را آسیب می‌زند و به همسایگانش یک شوک و بحران روحی تحمیل می‌کند؛ اگر او در قتل زن موفق شود، بنابر این او توانسته است که آسیب بس ژرف روحی به بازماندگان آن زن و همسایگانش، شاید تا آخر عمرشان، وارد کند. چه چیزی عاید او از این عمل می‌شود؟ تنها یک لذت سادیستیک کوتاه مدت. در ارزیابی کارِ او باید گفت کفه‌ی منفی ترازوی عمل وی بسیار سنگین است، در نتیجه کار او نادرست است. سپس پیامد کار آن همسایه‌ی مسئول را بیازمایید که پلیس را خبر می‌کند و بر سر آن فرد مهاجم از پنجره فریاد می‌زند که، "هی! برو گم شو." این فریاد آن مهاجم را می‌ترساند، و باعث کاهش آسیب وی به آن زن قربانی می‌شود. آن همسایه با این کار خویش چه چیزی را از دست می‌دهد؟ یک ترس کوتاه مدت را که به هر حال از آن رویداد نصیبش شده بود. در ارزیابی کارِ وی باید گفت که آن همسایه دست آوردهای مثبت کارش بسیار سنگین است. کاری که کرده بود درست بود.

آن دسته از تئوری‌های اخلاقی که بر نتایج کار تمرکز می‌کنند را غایت‌اندیش[۳۶] می‌نامند. مشهورترین نوع این دسته از نظریه‌های اخلاقی را فایده‌باوری[۳۷] می‌نامند که توسط جِرمی بنتام (۱۷۴۸-۱۸۳۲) و جان استیوارت میل (۱۸۰۶-۱۸۷۳) بنیاد نهاده شد و تئوریزه گردید. این مکتب از ما می‌خواهد آن کاری را بکنیم که بهترین نتیجه را به دنبال داشته باشد. به نقل از میل، "کارها به تناسبی درست ارزیابی می‌شوند که بتوانند شادی را به ارمغان بیاورند؛ و به تناسبی نادرست ارزیابی می‌شوند که حامل غم و اندوه باشند."

[۳۶] . teleological ethics (from the Greek telos, meaning “goal directed”)

[۳۷] . utilitarianism

شخصیت[۳۸]

در حالی که برخی نظریه‌های اخلاقی برای ارزش گزاری و داوری تأکید بر طبیعت و ذات عمل می‌کنند و دسته‌ای دیگر بر نتایج و دست آوردهای عمل تأکید می‌کنند، نظریه‌های دیگری وجود دارند که بر شخصیت یا فضیلت[۳۹] تأکید می‌کنند. در مثال ما، فرد مهاجم ویژگی شخصیتی بدی دارد به نام نفرت – که نگاه کلی او را به زندگی تلخ کرده است و او را در موقعیتی گذارده که آسیب بزند. اصولا آن فرد مهاجم انسان بدی است زیرا به آن ویژگی نفرت انگیز شخصیتش مجال بروز داده است. آن همسایه‌ی مسئول ویژگی شخصیتی خوبی دارد که جلوه‌ی آن را به نام بخشندگی - بر زندگی اش تابانده است که همانا گرایشی است تا با انسان‌ها با مهربانی برخورد کند و به آنانی که نیاز دارند یاری برساند. باتوجه به این نکته، آن همسایه انسان خوبی است زیرا از این صفت خوب برخوردار است.

فیلسوفان اخلاق چنان ویژگی از شخصیت خوب را فضیلت می‌نامند و ویژگی بد را رذیلت[۴۰]. مجموعه‌ی تئوری‌هایی که بر این افکار بنیاد نهاده شده‌اند را نظریه‌های فضیلت[۴۱] می‌نامند. مبلغ کلاسیک این مکتب اخلاقی ارسطو (۳۲۲-۳۸۴ پیش از میلاد مسیح) است که معتقد بود رشدِ شخصیتِ فضیلتمند برای تضمینِ انجام به عادتِ هر کارِ درستی مورد نیاز است. اگرچه شاید سودمند باشد قوانین هدایتگر داشته باشیم – ولی ساختن شخصیتی که گرایش به انجام کار نیک داشته باشد امری حیاتی است. بسیاری مردم می‌دانند که تقلب کردن، غیبت کردن، زیاده روی در خوراک و الکل نادرست است، ولی ناتوان از انجام کاری هستند که درست است. مردمان فضیلتمند بی درنگ آن کارِ درست را می‌کنند و شاید قوانین اخلاقی را آگاهانه دنبال نکنند وقتی که دارند کارِ "درست" می‌کنند.

---

[۳۸]. character

[۳۹]. virtue

[۴۰]. vice

[۴۱]. virtue theories

انگیزه

سرانجام ما می‌توانیم مواضع اخلاقی را با ارزیابی انگیزه‌ی مردمِ درگیر بیازماییم. آن مهاجم قصد آسیب زنی و قتل آن زن را داشت؛ و آن همسایه قصد خنثا کردن مهاجم و کمک به آن زن را. عملا همه‌ی سیستم‌های اخلاقی اهمیت انگیزه را می‌دانند. برای ارزیابی هر عملی، مهم است انگیزه‌ی فرد را در نظر گرفت. دو عمل ممکن است در ظاهر برابر هم تلقی شوند ولی یکی ملامت شونده باشد و دیگری قابل گذشت. جان را فرض کنید که می‌خواهد مری را از یک بلندی هل دهد. در موقعیت (الف) او عصبانی است و قصد آزار زن را دارد، ولی در موقعیت (ب) او می‌بیند که چاقویی پرتاب شده است و مستقیم دارد به سمت آن زن می‌آید و جان قصد نجات وی را دارد. او به روشنی در (الف) کار نادرستی کرده است، در حالی که در (ب) کار درستی کرد. یک نسخه‌ی کامل اخلاقی در باره‌ی هر عملی "انگیزه" را به عنوان یک عاملِ مربوط در نظر می‌گیرد.

نتیجه گیری

مطالعه‌ی اخلاق سود و بهره‌ی عملیِ بزرگ دارد. ممکن است ما را از تعصب و تنگ نظری دور کند. سیستم‌هایی برای ما می‌سازد که داوری‌های فردی ما را هدایت می‌کنند. چشم انداز اخلاقی پیش روی ما می‌اندازد تا بتوانیم مسایل را طبقه بندی کنیم و به روشنی و اطمینان درباره‌ی مسایل اخلاقی فکر کنیم. به ما یاری می‌دهد که ذهن خویش را پاک کنیم تا ببینیم چگونه اصول و ارزش‌های ما به یکدیگر مربوط هستند، و البته بیش از همه، راهنمای ما می‌شود که چگونه زندگی کنیم. بگذارید به پرسشی که در آغاز این فصل مطرح شد باز گردیم، اینک برخی از ما شاید بتوانند به آن پاسخ بدهند.

طبیعت اخلاق چیست، و چرا به آن نیاز داریم؟ اخلاق متوجه کشف قوانینی است که خیر بشر را ممکن می‌کنند، چنان که در آن پنج ویژگی اصول اخلاق برجسته شده اند: تجویزی، جهانشمولی، چیره شوندگی، مبلغانگی و عملگرانه ای. بدون اخلاق ما نمی‌توانیم آن خیر را ترویج کنیم.

"خیر" چیست و من چگونه آن را کشف می‌کنم؟ آن خیرِ مورد سوال خیر بشر است، که در شادی، کشف استعداد فردی و غیره نهفته است. هر آن چه ما تصمیم بگیریم که نیازهای بشر را پاسخ دهد و به ما یاری برساند به توانایی‌های بالقوه‌ی خویش برسیم آن خیری است که اخلاق ترویج می‌کند.

آیا این به سود من است که اخلاقی باشم؟ به طور معمول و در دراز مدت بله، زیرا دقیقا اخلاق آن مجموعه قوانینی است که بیشتر متوجه کمک رسانی به همه‌ی ماست اگر ما همگی آن‌ها را همیشه دنبال کنیم. خوب برای تو خوب است – دست کم در بیشتر مواقع می‌توان این را دید. علاوه بر آن، اگر ما به اهمیت عالی‌تر اخلاق قایل باشیم، بچه هایمان را چنان می‌پرورانیم که احساس اندوه کنند اگر کدهای اخلاقی را بشکنند. آنها احساس گناه خواهند کرد. در این مورد، تعهد به اخلاق و جهانشمول ساختنش تقریبا تضمین می‌کند که اگر ما قوانین اخلاقی را بشکنیم به یقین آسیب خواهیم دید و هزینه خواهیم پرداخت.

رابطه‌ی میان دین و اخلاق چیست؟ دین بیشتر برپایه‌ی وحی تکیه می‌کند و اخلاق بر خِرَد. ولی دین می‌تواند به زندگی اخلاقی انگیزه‌ی بیشتری ببخشد، به فرد رابطه‌ای با خداوند بدهد که او همه‌ی کارهای ما را می‌بیند و داوری می‌کند.

رابطه‌ی اخلاق با قانون در چیست؟ اخلاق و قانون می‌باید به هم بسیار نزدیک باشند، و اخلاق می‌باید که پایه‌ی قانون باشد؛ در حالی که قانونِ نامنصفانه می‌تواند موجود باشد و هم اَعمال غیراخلاقی که با قانون نمی‌توان اِعمالشان کرد. قانون سطحی‌تر از اخلاق است و دشواری بیشتری در تخمین انگیزه‌ها و قصد افراد دارد. تو می‌توانی از دید اخلاقی شیطان باشی، نیت بد داشته باشی، ولی تا زمانی که کاری نمی‌کنی از نظر قانون بی گناهی.

رابطه‌ی اخلاق و اتیکت در چیست؟ اتیکت در آداب اجتماعی نهفته است، ولی از دید اخلاقی خنثا است. فرهنگ می‌تواند با مجموعه آداب و اتیکت دیگری نیز رشد کند. ما در فرهنگ خود، با کارد و چنگال غذا می‌خوریم، ولی فرهنگی که مردمش با دو تکه چوب یا با انگشتان دست غذا می‌خورند کمتر از ما اخلاقی نیستند.

برای تأمل بیشتر

(۱) به داستان کیتی جینُویز توجه کنید و ببینید شما درباره‌ی کارکرد همسایه‌ی مسئول چه فکر می‌کنید. آیا شرایطی وجود دارند که از همسایگان توقع اخلاقی نرود که دخالت کنند؟

(۲) مطالعه‌ی اخلاق سه شاخه‌ی اصلی را در بر می‌گیرد: اخلاق توصیفی، فلسفه‌ی اخلاق، و اخلاق کاربردی. توضیح بدهید چگونه این سه شاخه با مسایل اخلاقی مانند سقط جنین، مرگ شفقت آمیز از دردهای بی درمان یا مجازات مرگ مربوط می‌شوند.

(۳) تفاوت میان یک اصل اخلاقی را با یک اصل دینی، یک حکم قانونی و یک اصل اتیکت نشان دهید. آیا این اصول گاهی به هم مربوط می‌شوند؟

(۴) یک اصل اخلاقی را درنظر بگیرید مانند "دزدی نکن" و آن را بر اساس چهار ویژگی اصول اخلاقی تحلیل کنید.

(۵) نقاش فرانسوی، پل گوگن (۱۸۴۸-۱۹۰۳) شغل خویش را به عنوان بانکدار رها و زن فرزندانش را ترک کرد که شغل خود را به عنوان هنرمند دنبال کند. او به مارتینیک و سپس به تائیتی رفت و سرانجام یکی از برجسته‌ترین نقاشان سبک امپرسیونیسم در جهان شد. آیا کار او از دید اخلاقی مجاز بود؟ این موضوع را از نگاه آن چهار ویژگی اخلاقی بررسی کنید.

(۶) سیزارتا گوتاما (۴۸۰-۵۶۰ پیش از میلاد مسیح) از رنج بسیار زیاد مردم در جهان برآشفته بود. او زن و فرزند خویش را رها کرد تا به روشنایی برسد. وی سرانجام به فروغ و روشنایی رسید و به عنوان بودا مشهور شد. آیا تفاوت اخلاقی میان گوگن و بودا وجود دارد؟

برای مطالعه‌ی بیشتر

Fieser, James. *Moral Philosophy through the Ages.* New York: McGraw Hill, 2001

Frankena, William. *Ethics*. Englewood Cliffs, N.G.: Prentice-Hall, 1988

MacIntyre, Alasdair. *A Short History of Ethics*, 2nd ed. Macmillan, 199

MacKinnon, Barbara. *Ethics: Theory and Contemporary Readings*. Belmont, Calif: Thomson/Wadsworth, 2009

Pojman, Louis, ed. *Ethical Theory: Classical and Contemporary Readings*. Belmont, Calif: Thompson/Wadsworth, 2010

Rachels, James. *The Elements of Morality*. New York: Random House, 2010

Singer, Peter, ed. *A Companion to Ethics.* Oxford, Engl.: Blackwell Reference, 1997

Timmons, Mark. *Moral Theory*. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 2002

Williams, Bernard. *Morality: An Introduction to Ethics*. New York: Cambridge University Press, 1993

نسبیت‌گرایی اخلاقی روشی است که می‌گوید درستی و نادرستی اعمال از جامعه‌ای به جامعه‌ی دیگر فرق می‌کند و معیارهای مطلق جهانی برای همه‌ی انسان‌ها در همه‌ی زمان‌ها وجود ندارند. این مکتب چنین موضع گیری می‌کند که خواه ناخواه برای هر فردی درست است به شیوه‌ی خاصی رفتار کند بسته به جامعه‌ای که به آن تعلق دارد.

جان لد، نسبیت‌گرایی اخلاقی

(John Ladd, Ethical Relativism)

۱. فرد شخصیت خویش را در درون فرهنگ خویش درمی یابد؛ بنابر این در پی احترام به تفاوت‌های فردی، احترام به تفاوت‌های فرهنگی می‌آید.

۲. احترام به تفاوت‌های فرهنگی با داده‌های علمی اعتبار می‌یابد، درحالی که هیچ فنِ ارزیابیِ کیفیِ فرهنگی هنوز کشف نشده است.

۳. [بنابر این] چگونه اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر قابل اجرا برای همه‌ی انسان‌ها می‌تواند باشد و فقط بیانیه‌ای نباشد که تنها ارزش‌هایی را تصویر کند که در کشورهای اروپای غربی و امریکا شایع هستند؟

موضع انجمن مردم‌شناسی امریکا (۱۹۴۷)

(The American Anthropological Association Position Paper, 1947)

نسبیت‌گرایی اخلاقی

در سده‌ی نوزدهم، مبلغان مسیحی گاهی از زور برای تغییر آداب دینی مردم قبایل بخش‌هایی از آفریقا و جزایر اقیانوس آرام استفاده می‌کردند. از برهنگی آنان، چند همسری، کارکردن در روز سابات[1] و قربانی کردن بچه‌ها بسیار شگفت زده می‌شدند. آنان قصد داشتند روح این کافران بیچاره را نجات دهند و آنان را اصلاح کنند. لباس بر تنشان کردند، زنان را از همسران‌شان به منظور ایجاد خانواده‌های تک‌همسری جدا کردند، روز سابات را تعطیل و از قربانی کردن بچه‌ها جلوگیری کردند. آن‌ها گاهی در جریان کار بی‌نظمی اجتماعی به وجود می‌آوردند، که باعث ناامیدی بی حد زنانِ بی همسر و فرزندانِ یتیمِ شان می‌شد.

1. Sabbath

روز هفتم هفته است که روز استراحت و دعا و نیایش است این در نزد یهودیان و برخی گروه های مسیحی روز شنبه است و در نزد بسیاری از مسیحیان یکشنبه است همان طور که در نزد مسلمانان این روز جمعه است م.

آن مردمان، دین تازه را نمی‌فهمیدند، اما آن را به خاطر قدرت مردان سفید می‌پذیرفتند. مردان سفید اسلحه و دارو داشتند.

ما از سده‌ی نوزدهم در راه درک و شناخت تنوعات فرهنگی پیشرفت کرده‌ایم. و اینک می‌فهمیم که آن درگیری‌های اجتماعی که از سوی "مردمان خَیِّر" به وجود می‌آمد، چیز بدی بود. از سده‌ی پیشین به این سو، دانش مردم‌شناسی گرایش و تمایل ما را به برتری‌جویی نژادی-فرهنگی[۲] آشکار ساخته است، آن دیدگاه متعصبانه‌ای که همه‌ی واقعیت را از عینک اعتقادات و ارزش‌های فرهنگی خودِ فرد تفسیر می‌کند. ما آمده ایم که تنوع بسیار زیاد آداب اجتماعی را در جهان ببینیم.

برای نمونه، اسکیموها افراد کهن سال خود را می‌گذارند از گرسنگی بمیرند، در حالی که ما معتقدیم این کار اخلاقیِ نادرستی است. مردمان اسپارت در یونان باستان و مردمان دوبو[۳] در گینه‌ی نو معتقد بودند و هستند که دزدی کار اخلاقیِ درستی است، ولی ما باور داریم که این کاری نادرست است. بسیاری از فرهنگ‌ها در گذشته و حال مراسم قربانی کردن کودکان را به جا می‌آوردند و شاید هنوز می‌آورند.

قبیله‌ای در شرق آفریقا عادت داشت که کودکان ناقص و نارس خویش را به رودخانه، در میان حیوانات وحشی، بیاندازد ولی جامعه‌ی ما چنان عملی را محکوم می‌کند. نوع روابط جنسی در طول زمان از مکانی به مکانی تغییر می‌کند. برخی فرهنگ‌ها همجنس‌گرایی را مُجاز می‌دانند، در حالی که برخی دیگر محکوم می‌کنند. برخی فرهنگ‌ها از جمله در جوامع اسلامی، چند همسری را برای مردان اجرا می‌کنند درحالی که فرهنگ‌های مسیحی آن را غیراخلاقی می‌دانند. دانشمند مردم‌شناس، روث بندیکت[۴]، درباره قبیله‌ای در ملانزی[۵] گزارش می‌دهد که "همکاری" و "مهربانی" را رذیلت می‌شمارند. و مردم‌شناس دیگری به نام کالین ترنبال[۶]، قبیله‌ای را در شمال اوگاندا ثبت کرده است که هیچ احساس وظیفه‌ای نسبت به

---

۲ Ethnocentrism

۳ Dobu, New Guinea

۴ Ruth Benedict

5 Melanesia

مجموعه جزایری است در جنوب غرب اقیانوس آرام مشرف بر سواحل شرقی استرالیا جزیره ی گینه ی نو و مجموعه جزایر سلیمان نیز در این نقطه قرار دارند.

۶ Colin Turnbull

فرزندان و پدران و مادران خویش نمی‌کنند. جوامعی وجود دارند که برای فرزندان مأموریت و وظیفه می‌تراشند که پدر و مادر پیر خود را بکشند، از جمله گاهی آنان را خفه کنند.

تاریخ نویس یونانی، هرودوت (۴۳۰-۴۸۵ پیش از میلاد مسیح)، داستانی نوشته است که در آن چگونه داریوش، شاه ایران، برخی از سران کالاتیان ها، قبیله‌ای از آسیا، و سران یونانی را پذیرفته بود. او از کالاتیان‌ها پرسید چگونه پدران و مادران مرده‌ی خود را رها می‌کنند. آن‌ها توضیح دادند اجسادشان را می‌خورند. یونانیان که مردگان خود را می‌سوزاندند، با شنیدن این سخنانِ وحشیانه به وحشت افتادند و از داریوش التماس کردند آنان را از ادامه‌ی چنان گفتگوی موحشی معاف کند. هرودوت سرانجام نتیجه گرفت که "عادت، شاه همه چیز است"[۷].

امروزه ما این قوم‌مداری[۸] را به عنوان نوعی تعصب معادل نژادپرستی[۹] و سکسیم[۱۰] محکوم می‌کنیم. چیزی که در فرهنگی درست است شاید در فرهنگ دیگری نادرست باشد، چیزی که در شرق یک رودخانه خوب است شاید در غرب همان رودخانه بد باشد، آن چه در یک جامعه فضیلت شناخته می‌شود ممکن است در جامعه‌ی دیگری رذیلت تلقی شود؛ پس این نکته ما را هدایت به سمتی می‌کند که دیگران را داوری و قضاوت نکنیم بلکه تنوع را محترم بشماریم.

این ردیه بر قوم‌مداری در غرب منجر به شکل گیری یک تفکر عمومی درباره‌ی اخلاق شده است که باعث بالا رفتن هوشیاری نسبت به معتبر شناختن راه‌ها و شیوه‌های دیگر زندگی و به آهستگی باعث فرسودگی مکتب عینیت گرایی اخلاقی[۱۱] شده است، آن دیدگاهی که معتقد است اصول اخلاقیِ عینی و جهانی وجود دارند که برای همه‌ی مردمان و برای همه‌ی جوامع بشری معتبرند. برای نمونه، در آمارهایی که در کلاس‌های فلسفه‌ی خود در طول سال‌ها گرفته ام، دیده ام دانشجویان با نسبت دو به یک آن نسخه یا روایتی از نسبیت‌گرایی اخلاقی را در مقایسه با عینیت گرایی اخلاقی تأیید می‌کنند، ۳ درصدشان

---

[۷] *History of Herodotus,* trans George Rawlinson (Appleton, 1859), Bk 3, Ch 38

[۸] ethnocentrism

[۹] Racism

[۱۰] Sexism

[۱۱] Moral Objectivism

چیزی در میانه‌ی این دو را می‌بینند. برخی از دانشجویان موضع **پوچ گرایی اخلاقی**[۱۲] را، مکتبی که می‌گوید هیچ اصل اخلاقی معتبری وجود ندارد و اخلاق کاملا یک داستان ساختگی است، می‌گیرند. البته من نمی‌گویم این همه‌ی دانشجویان فهم روشنی از نسبیت‌گرایی اخلاقی دارند. بسیاری از آنان که مدعی اعتقاد به این مکتب هستند درباره‌ی پرسشی بر سر سقط جنین در همان پرسشنامه پاسخ دادند که تنها مگر در موضع حفظ جان مادر مُجاز است؛ که مجازات مرگ و اعدام همیشه از دید اخلاقی نادرست است؛ یا آن که خودکشی از دید اخلاقی هیچگاه مُجاز نیست. این تضادهای آشکار گویای گیجی و سردرگمی بر سر مفاهیم نزد آنان است.

در این فصل ما تفکر مرکزی **نسبیت‌گرایی اخلاقی** را خواهیم آزمود و به عوارض آن نگاهی خواهیم انداخت. دو شاخه‌ی مهم نسبیت‌گرایی اخلاقی وجود دارند:

نسبیت‌گرایی اخلاقی ذهنی[۱۳] **(ذهنیت‌گرایی)**: همه‌ی اصول اخلاقی بر اثر قبول و دریافت خود شخص معتبر می‌شوند.

نسبیت‌گرایی اخلاقی آیینی[۱۴] **(سنت‌پرستی)**: همه‌ی اصول اخلاقی برپایه‌ی پذیرش فرهنگی معتبر می‌شوند. می‌شوند.

هر دو روایت این موضع را می‌گیرند که هیچ اصل اخلاقی عینی وجود ندارد و همگی اختراع بشر هستند. نقطه‌ی جدایی یا فصل این دو روایت در آن جا است که آیا اصول اخلاقی اختراع فردی افراد بشر هستند یا دست آورد جمع و گروه اجتماعی است.

نسبیت‌گرایی اخلاقی ذهنی

برخی از مردمان فکر می‌کنند اخلاق به طور مستقیم بسته به فرد است – نه به فرهنگ او و به یقین نه به هیچ ارزش عینی و واقعی ربطی دارد. چنان چه گاهی دانشجویانِ من می‌گویند، "اخلاق در چشمان نگرنده است." آنان با اخلاق به مانند داوری زیبایی شناسی برخورد می‌کنند، که یک کار فردی است. ارنست همینگوی در جایی نوشت:

---

[۱۲] Ethical Nihilism

[۱۳] Subjective Ethical Relativism (subjectivism)

[۱۴] Conventional Ethical Relativism (Conventionalism)

«تا اینجا درباره‌ی اخلاق می‌توانم بگویم که اخلاق آن چیزی است که تو نسبت به آن احساس خوبی می‌کنی. و آن چه غیراخلاقی است آن است که تو پس از داوری نسبت به آن احساس بد و انزجار می‌کنی. که من از آن دفاع نمی‌کنم. گاوبازی برای من بسیار اخلاقی است زیرا احساس بسیار خوبی از آن می‌کنم وقتی که هنوز جریان دارد، احساس مرگ و زندگی و میرایی می‌کنم. و وقتی تمام می‌شود حس غم انگیز ولی باشکوهی دارم.»[۱۵]

این نوع دیدگاه نسبیت‌گرا در اخلاق دستاوردهای ناگواری دارد که آن را به سطح بی بهرگی و بی خاصیتی فرو می‌کاهد: بر سر این موضع هیچ نوع نقدی و داوری ای ممکن نیست. همینگوی از کشتن گاوان نر در گاوبازی حس خوبی دارد، در حالی که قدیس فرانسیس یا مادر ترزا بی شک احساسی ضد آن را دارند. هیچ بحثی در این موضوع ممکن نیست. فرض کنید شما با دیدن شکنجه‌ی بچه‌ای به دست جان بسیار متوحش و به هم ریخته شده‌اید. شما نمی‌توانید او را محکوم کنید اگر یکی از اصول اخلاقی اش "بچه‌ی فسقلی را همین جوری برای خوش گذارنی شکنجه بده" باشد. تنها پایه‌ای که شاید بتوان وی را محکوم کرد آن باشد که وی دو رو است زیرا او شکنجه توسط دیگران را محکوم کرده است. البته ممکن است جان و همینگوی به یکی از اصول اخلاقی که باور دارند "دورویی" باشد (او احساس بسیار خوبی از تماشای گاوبازی دارد)، بنابر این برای وی ناممکن است که برخطا باشد. برای نمونه، در نظر همینگوی دو رویی و روراستی هر دو جزو اصول اخلاقی هستند (مگر زمانی که وی احساس خوبی درباره‌شان نمی‌کند).

برپایه‌ی ذهنیت‌گرایی، آدولف هیتلر و آن قاتل زنجیره ای، تد باندی[۱۶]، می‌توانند به همان میزان افراد اخلاقی به حساب آیند که گاندی است تا زمانی که هر یک به اصول اخلاقی خویش پایبند است، هر چه آن اصول باشند. به این متن پیاده شده از نوار که بخشی از اعترافات تد باندی است توجه کنید که چگونه او عمل قتل را توجیه می‌کند:

«من بعدا یادگرفتم که همه‌ی داوری‌های اخلاقی "داوری‌های ارزشی" هستند، همه‌ی آن‌ها هم ذهنی اند، هیچ یک از آنها را نه می‌توان ثابت کرد "درست" است و نه "نادرست". من حتا خودم در جایی خواندم

---

[۱۵] Ernest Hemingway, *Death in the Afternoon* (Scribner's, 1932), p 4

[۱۶] Ted Bundy

قاضی ارشد دادگاه فدرال امریکا نوشته بود که قانون اساسی چیزی بیش از یک مجموعه داوری‌های ارزشی به ما نمی‌گوید. می‌خواهید باور کنید، می‌خواهید نکنید، من خودم این نکته را فهمیدم – چیزی که آشکارا آن قاضی دادگاه عالی خودش به تنهایی نفهمیده بود – که اگر عقلانیتِ یک داوریِ ارزشی صفر باشد، ضرب آن به اعداد میلیونی یک دانه ارزن به ارزش آن اضافه نمی‌کند. همین طور هیچ "دلیلی" برای اطاعت از قانون نزد کسی وجود ندارد، مثل من، که شجاعت و جسارت داشته باشد – استحکام شخصیت – که غل و زنجیرش را دور بیاندازد.... من کشف کردم برای آن که به معنای واقعی آزاد باشم، واقعا از قید رها، در مفهوم راستین کلمه از بند باید رها باشم. و به سرعت فهمیدم در راه آزادی ام، بزرگ‌ترین بلوک و محدودیت در برابرش، اصرار بر داوری‌های ارزشی غیر قابل دفاعی است که مرا مجبور به رعایت احترام به دیگران می‌کنند. از خودم پرسیدم، این "دیگران" که بودند؟ انسان‌های دیگر با حقوق بشر؟ چرا کشتن یک بشرِ حیوان نادرستتر است تا کشتن یک حیوان دیگر، کشتن خوک، یا گوسفند؟ آیا زندگی تو برای تو بیشتر از زندگی یک خوک برای آن خوک ارزش دارد؟ چرا من باید از لذت خودم به سود یکی از این دو چشم پوشی کنم؟ تو به یقین نخواهی کرد، در این دوره‌ی روشنگری علمی، بگویی که خدا یا طبیعت اعلام کرده بعضی لذت‌ها اخلاقی یا خوبند و برخی دیگر غیر اخلاقی یا بد؟ به هر صورت، بگذار به تو بگویم، خانم عزیزم، مطلقا آن قیاس میان لذتی که من از خوردن کالباس می‌برم با لذتی که از انتظار تجاوز به تو و قتل تو می‌برم یکی نیست. این یک نتیجه گیری ساده و روشن است که تحصیلاتم مرا به آن هدایت کرده است – درست پس از آزمونی که از شخصیت مهارناشده و آنی خود گرفتم.»[۱۷]

تفکرات مربوط به خوب و بد یا درست و نادرست به منظور داشتن معنی تقریبی مشترک در میان مردم بی اعتبار می‌شوند. ما ممکن است از دیدگاه باندی احساس انزجار کنیم، ولی این صرفا موضوع سلیقه است.

در روزهای آغازین کلاس درس فلسفه، اغلب دانشجویان را می‌بینم که با شور و حرارت از نسبیت‌گراییِ ذهنی دفاع می‌کنند: "تو کی هستی که قضاوت کنی؟" آن‌ها می‌پرسند. بعد من از آنان نخستین امتحان را می‌گیرم. در جلسه‌ی بعد برگه هایشان را با حرف ردی (اف) بر می‌گردانم، گرچه یادداشت‌های من روی

[۱۷] Harry V Jaffa, *Homosexuality and the Natural Law* (Claremont Institute of the Study of Statesmanship and Political Philosophy, 1990), pp 3-4

بسیاری از برگه‌ها نشان از کار باارزش آنان دارد. دانشجویان بسیار خشمگین می‌شوند (برخی از آن‌ها هرگز چنان نتیجه‌ای نگرفته‌اند و معنی آن را می‌پرسند). می‌گویم، من برای تصحیح برگه‌های شما نسبیت‌گرایی را پذیرفتم و نمره دادم. "ولی این نامنصفانه است!" آن‌ها معمولا این گونه اصرار می‌کنند – و بعد خودشان می‌فهمند که دیگر پیرو این مکتب یا دیدگاه اخلاقی نیستند.

نتایج احمقانه‌ای از این مکتب بیرون می‌آیند. اگر درست باشد، پس اخلاق به سطح زیبایی شناسی سلیقه‌ای سقوط می‌کند که در آن نه می‌شود بحث کرد و نه می‌توان قضاوتِ غیر شخصی کرد. گرچه بسیاری از دانشجویان می‌گویند موافق نسبیت‌گرایی هستند، ولی شواهدی وجود دارند که نشان می‌دهند این مکتب با برخی از دیدگاه‌های اخلاقی آنان منافات دارد. آنان معمولا هیتلر را به عنوان یک مرد دیوانه به دلیل نسل کشی هایش محکوم می‌کنند. به نظر می‌رسد تضادی میان نسبیت‌گرایی با مفهوم بنیادین اخلاق وجود داشته باشد، زیرا اخلاق باید حکم متناسب بر اثر داوری و نتیجه گیری غیرشخصی در اختلافات کند و باعث بهبود مخمصه‌ی بشری شود. هر کاری که بکند، اخلاق یک وظیفه‌ی کمینه یا حداقلی دارد که همانا از شکل گیری **وضعیت زندگی در طبیعتِ** هابزی که در آن زندگی "تنها، تند و خشن، فقیرانه، بی رحمانه و کوتاه" است، جلوگیری کند. ولی نسبیت‌گرایی هیچ کمکی در این راه نمی‌کند، زیرا نه بر قاعده‌ی اصل قرداد اجتماعی بنا می‌شود (چنان که سنت‌گرایان ادعا می‌کنند) نه بر مجموعه آداب عینی که همه‌ی مردم را به جهت خیر عامه به هم وصل کند. اگر تنها یک فرد بر روی زمین وجود می‌داشت، دیگر هیچ فرصتی برای بروز اخلاق پیش نمی‌آمد زیرا هیچ اختلاف و دعوایی میان افراد پیدا نمی‌شد که نیازمند میانجیگری بوده باشد یا رنج دیگران را او وظیفه داشته باشد بکاهد. ذهنیت‌گرایی به طور ضمنی **نفس پرستی اخلاقی**[۱۸] را مفروض می‌گیرد، دیدگاهی که افراد مهجور و به دورافتاده از دیگران دنیاهای جداگانه‌ی خود را می‌سازند.

نسبیت‌گراییِ اخلاقی با افراد به مانند گوی‌های بازی بیلیارد بر میزِ اجتماع رفتار می‌کند، در جایی که با آن‌ها برخورد رادیکال می‌شود. هر کسی به سوی هدف خویش نشانه می‌رود و می‌کوشد ابتدا به دیگران آسیب یا ضربه بزند پیش از آن که به وی بزنند. این دیدگاه از شخصیت در تضاد با این واقعیات است که ما در خانواده و محیط‌های مشترک بار می‌آییم – که در آن زبان مشترک، نهادها یا سازمان‌های مشترک،

[۱۸] Moral Solipsism

و آداب دینی و آیین‌های یکسان داریم – و اغلب شادی یا غم دیگران را احساس می‌کنیم. چنان که جان دان[۱۹] گفت، "هیچ انسانی در نفس خویش جزیره نیست؛ هر انسانی بخشی از یک قاره است."
اخلاق نسبیت‌گرایی ذهنی بی ربط است و در نتیجه به نظر می‌رسد تنها دیدگاه قابل پذیرشش آن باشد که اخلاق را در بستر فرهنگ جای می‌دهد. ما اینک به اخلاق نسبیتی آیینی [سنت گرا] می‌پردازیم.

نسبیت‌گرایی اخلاقی آیینی

دوباره می‌گوییم، اخلاق نسبیتی آیینی که سنت‌پرستی نیز خوانده می‌شود، دیدگاهی است که می‌گوید همه‌ی اصول اخلاقی به اعتبار پذیرش فرهنگی خودشان برشناخته می‌شوند؛ اصولِ اخلاقیِ معتبرِ جهان شمول وجود ندارند، بلکه چنان اصولی مربوط به فرهنگ یا انتخاب شخصی هستند. این دیدگاه جایگاه اجتماعی اخلاق را شناسایی می‌کند که مهم‌ترین دارایی این مکتب است. به نظر نمی‌رسد همان دستاوردهای احمقانه‌ی ذهنیت‌گرایی را در پی داشته باشد. با توجه به اهمیت محیط اجتماعی که آداب و عقاید ما را تولید می‌کند، بسیاری از مردم فکر می‌کنند نسبیت‌گرایی اخلاقی تئوری درستی است. افزون بر آن، مردم به دلیل موضع لیبرالی فلسفی آن است که بدان گرایش پیدا می‌کنند. به نظر می‌رسد این مکتب پاسخی به غرور برتری نژادی-فرهنگی باشد، و انگار که مدافع سرسخت بردباری و شکیبایی نسبت به فرهنگ‌های دیگر است.

تز تنوع و تز وابستگی

جان لَد مشخصات سنخ‌نمای این تئوری را به دست می‌دهد:
«نسبیت‌گرایی اخلاقی شیوه و روشی است که در آن درستی و نادرستی اخلاقی از جامعه‌ای به جامعه‌ی دیگر فرق می‌کند و هیچ معیار مطلق جهانی که همه‌ی انسان‌ها را در طول زمان به هم وصل کند وجود ندارد. از این روی، می‌گوید که خواه ناخواه برای یک فرد مُجاز است به روش خاصی عمل کند و این بسته به آن جامعه‌ای است که وی درش بسر می‌برد.»[۲۰]

---

[۱۹] John Donne:

شاعر انگلیسی سده های شانزده و هفده (۱۵۷۲-۱۶۳۱)

[۲۰] John Ladd, *Ethical Relativism* (Wadsworth, 1973), p.1.

اگر بند بالا را تحلیل کنیم، دو تز جدا از هم پیدا می‌کنیم که نسبت به اخلاقِ نسبیتیِ آیینی مرکزیت دارند:
– *تز تنوع*. آن چه از دید اخلاق درست و نادرست تلقی می‌شود از جامعه‌ای به جامعه‌ی دیگر فرق می‌کند. پس معیارهای اخلاقی جهان شمول که برای همه‌ی جوامع معتبر باشند وجود ندارند.
– *تز وابستگی*. همه‌ی اصول اخلاق اعتبار خودشان را از پذیرش فرهنگی به دست می‌آورند.
تز "تنوع" دیدگاه و تز مردم‌شناسی است که می‌گوید قوانین اخلاقی از جامعه‌ای به جامعه‌ی دیگر فرق می‌کنند؛ این گاهی به نسبیت‌گرایی فرهنگی[۲۱] تعبیر می‌شود. چنان که جلوتر در این فصل نشان دادیم، برای آن که عملی به عنوان اصل اخلاقی در یک جامعه‌ی فرضی بشمار آید راه‌های بیشماری وجود دارند. وضعیت بشر در شرایط سخت و بحرانی انعطاف پذیر است که بسیاری کارکردهای مردم را به عنوان کدهای اخلاقی می‌پذیرد. چنان که روث بندیکت نوشته است:
«الگوی فرهنگیِ هر تمدنی از بخشی از انبوه اهداف و انگیزه‌های بشر استفاده می‌کند. همان طور که ما تاکنون دیده ایم.... که هر فرهنگی از تکنیک‌های مادی برگزیده یا خواص فرهنگی برگزیده‌ای بهره می‌برد. آن انباشتگی بزرگ که درش همه‌ی رفتارهای محتمل بشر موجود هستند بسیار درهم تنیده و بسیار سرشار از تضاد برای هر فرهنگی است که بخواهد بخش قابل توجهی از آن را استفاده کند. "گزینش" نخستین نیاز اساسی است.»[۲۲]
شاید درست باشد یا نباشد که بگوییم هیچ اصل اخلاقی وجود ندارد که مشترک در همه‌ی جوامع بشری بوده باشد، ولی اگر چیزی باشد، در بهترین صورت اندک است. به یقین بسیار دشوار خواهد بود که یک اصل "راستین" اخلاقی را برپایه‌ی مشاهدات جوامع گوناگون به عنوان استاندارد و معیار اخلاقی معرفی کرد.
اینک به عنصر دوم اخلاق نسبیتی آیینی نگاه می‌کنیم – تز وابستگی – که تأکید می‌کند اعمال فردی درست یا نادرست هستند بسته به طبیعت جامعه‌ای که در آن رخ می‌دهند. اخلاق در خلاء وجود ندارد؛ بلکه به آن چه به عنوان کار اخلاقی درست یا نادرست تلقی می‌شود باید بر بستر یا زمینه‌ای نگاه کرد که منوط به

[۲۱] Cultural Relativism

[۲۲] Ruth Benedict, *Patterns of Culture* (New American Library, 1934), p 257.

هدف ها، خواسته ها، باورها، تاریخ و محیط آن جامعه‌ی مورد سؤال است. چنانچه ویلیام گرهام سامنر می‌گوید:

«ما اخلاق را چنان ناخودآگاهانه می‌آموزیم که راه رفتن و شنیدن و نفس کشیدن را، و هرگز نمی‌دانیم چرا اخلاق چنان است که هست. توجیه آن‌ها چنین است که وقتی وجدان ما نسبت به زندگی بیدار می‌شود آنها [اصول اخلاقی] را به عنوان واقعیت می‌یابیم که به وسیله‌ی سنت، عادات و آداب ما را به هم می‌دوزد.»[۲۳]

برای بررسی و دیدن چیزها از نگاه مستقل و غیرفرهنگی، درست به مانند آن است که چشمهایمان را درآوریم که حدفاصل‌شان و کیفیت‌شان را اندازه بگیریم. ما موجوداتی هستیم متعین توسط فرهنگ.

به نوعی ما در جهان‌های مطلقا متفاوتی از یکدیگر زندگی می‌کنیم. هر فردی یک مجموعه از تجربیات و باورها دارد، دیدگاه ویژه و منحصر به فردی دارد که همه‌ی دریافت‌ها یا برداشت هایش را رنگ ویژه‌ای می‌بخشد. اگر یک کشاورز، یک دلال زمین، و یک هنرمند به یک میدان فضا-زمانی یگانه‌ای نگاه کنند، آیا همه‌ی آن‌ها یک برداشت از آن پدیده خواهند کرد؟ خیر. جهت ها، ارزش‌ها و انتظارات متفاوت فهم و برداشت آنان را هدایت می‌کند. برخی ویژگی‌های این میدان برجسته می‌شوند و برخی دیگر نادیده انگاشته می‌شوند. حتا چنان که ارزش‌های فردی ما برخاسته از تجربیات ما هستند، ارزش‌های اجتماعی ریشه در تاریخ خاص آن اجتماع دارند. از این روی اخلاق، یک مجموعه قوانین، آداب و عادات مشترک است که تأیید اجتماع را در طول زمان به دست آورده؛ درنتیجه به عنوان طبیعت چیزها، مثل واقعیات، تلقی می‌شود. چیز شگفت آوری پیرامون این کدهای رفتاری وجود ندارد. آن‌ها نتیجه و پی آمد تاریخ اجتماعی ما هستند.

یک چیز عمومی درباره‌ی هر نوع اخلاقی وجود دارد، پس هر اخلاقی نیازمند سطحی از پذیرفت اجتماعی است. نه تنها جوامع گوناگون سیستم‌های اخلاقی متفاوتی را می‌پذیرند بلکه همان جامعه می‌توانست، (البته اغلب می‌کند) دیدگاه اخلاقی خودش را در طول زمان و مکان عوض کند. برای نمونه، در استان‌های جنوبی امریکا، اینک برده داری به عنوان کاری غیراخلاقی قلمداد می‌شود، در حالی که یک صد سال پیش چنین نگاهی وجود نداشت. ما دیدگاه‌های خود را به طور عمیق درباره‌ی سقط جنین، طلاق و جنسیت نیز عوض کرده‌ایم.

---

[۲۳] W G Sumner, *Folkways* (Ginn & Co., 1905), Sec 80, p 76

نسبیت‌گرایی اخلاقی آیینی و تحمل[۲۴]

مدافعان این مکتب اغلب در مورد سود دیگر این دیدگاه تبلیغ می‌کنند: این مکتب پشتیبان ارزش "تحمل" است. چنان که مردم‌شناس ما، روث بندیکت، در شناسایی نسبیت‌گرایی اخلاقی می‌گوید، "ما به ایمان اجتماعی واقعی تری خواهیم رسید، که به عنوان مبانی امید و پایه‌ی تازه‌ای برای تحمل همزیستی و طرح‌های به یکسان ارزشمندِ زندگی، که نوع بشر برای خویش از همان هنگامِ بازی با مواد خام هستی آفریده است؛ پذیرفته می‌شوند."[۲۵]

به این مثال توجه کنید. در بخش‌هایی از شمال آفریقا، بسیاری دختران ختنه می‌شوند. تخمین زده می‌شود که هشتاد میلیون زن این جراحی را کرده‌اند و چهار تا پنج میلیون دختر جوان از این بابت هر سال رنج می‌برند. آن جراحی گاهی به مرگ یا بیماری منتهی می‌شود و نیز زن را از ارضای جنسی برای همیشه محروم می‌کند. برخی زنان آفریقایی این عمل را به عنوان فداکاری منصفانه برای استحکام ازدواج می‌پذیرند، ولی بسیاری از زنان و فیلسوفان اخلاق آن را به عنوان یک عمل بی رحمانه که باعث زجر غیرقابل توجیه زنان می‌شود و آنان را از لذت و نیز استقلال محروم می‌کند، محکوم کرده‌اند. برخی مردم‌شناسان مانند ننسی شپر-هیوز نسبیت‌گرایی را می‌پذیرند و بحث می‌کنند که ما غربیان هیچ مبنایی برای محکوم کردن این عمل بر روی زنان نداریم.[۲۶] شپر-هیوز تحمل را برای ارزش‌های فرهنگی دیگر تبلیغ می‌کند. او می‌نویسد، "من از اعتقاد ختنه‌ی زنان بیش از هر زن دیگری که می‌شناسم متنفر نیستم. ولی از شنیدن صدای منطق غربی [که دیدگاه و قضاوت خودش را تحمیل می‌کند] بیشتر بیزارم." او بحث می‌کند که قضاوت غیر عقلانی فرهنگ‌های دیگر بر این فرض استوار است که ما بهتر از مردمی که در آن فرهنگ تشخیص درستی و نادرستی اعمال خویش را می‌دهند، بدانیم.

مشهورترین تفسیر کننده‌ی این موضع ملویل هرزکُویتز[۲۷]، مردم‌شناس، است. وی با صراحت بیشتری نسبت به بندیکت و شپر- هیوز بحث می‌کند که نسبیت‌گرایی اخلاقی تحمل بین فرهنگی را به دنبال دارد:

---

[۲۴] Tolerance

[۲۵] Ruth Benedict, *Patterns of Culture* (New American Library, 1934), p 257

[۲۶] Nancy Scheper-Hughes, “Virgin Territory: The Male discovery of Clitoris,” *Medical Anthropology Quarterly 5,* no 1 (March 1991): 25-28

[۲۷] Melville Herskovits, *Cultural Relativism* (Random House, 1972)

۱. اگر اخلاق وابسته به فرهنگش باشد، بنابر این هیچ پایه‌ی مستقلی برای نقد اخلاق نزد فرهنگ‌های دیگر مگر خود آن [فرهنگِ مادر] وجود ندارد.

۲. اگر هیچ راه مستقلی برای نقد فرهنگ دیگری نباشد، پس ما باید بردبار نسبت به اخلاق فرهنگ‌های دیگر باشیم.

۳. اخلاق وابسته به فرهنگش است.

۴. بنابر این ما باید بردبار نسبت به اخلاق فرهنگ‌های دیگر باشیم.

تحمل، به درستی، یک فضیلت است، ولی آیا این بحث مناسبی برای این موضوع است؟ نه. اگر اخلاق به سادگی مربوط به هر فرهنگی باشد و اگر آن فرهنگِ مورد سؤال هیچ اصلی درباره‌ی موضوع بردباری یا شکیبایی نداشته باشد، اعضایش هیچ تعهد و مسئولیتی نخواهند داشت که بردبار و شکیبا باشند. هرزکویتز و شپر-هیوز نیز به نظر می‌رسد با اصل تحمل به عنوان یک استثنا برخورد می‌کنند. آن‌ها با آن به عنوان یک اصل مطلق اخلاقی [و نه نسبی] برخورد می‌کنند.

به هر حال از دیدگاه نسبیتی هیچ دلیل بیشتری جهت بردبار بودن نسبت به بی تحمل بودن [کسی] وجود ندارد، و هیچ یک از این دو موضع از زاویه‌ی عینی برتری نسبت به آن دیگری ندارد. [بردبار بودن هم سنگ بردبار نبودن است]. اگر غربیان ختنه‌ی زنان را محکوم می‌کنند این بر پایه‌ی ارزش‌های اخلاقی خودشان است، آن مردمان نمی‌باید ملامت شوند چرا که این کار ختنه بر پایه‌ی ارزش‌های فرهنگی خودشان است.

فرد نمی‌تواند پیوسته تأکید کند که اخلاق یک موضوع نسبی است ولی در عین حال، اصل بردباری را به عنوان یک اصلِ مطلق بپذیرد.

نقد نسبیت‌گرایی اخلاقی آیینی

تا اینجا ما جنبه‌های اصلی این مکتب اخلاقی را آزمودیم و نقاط قوت آن را دیدیم. اینک به نقاط ضعف و مشکلاتش نگاه می‌کنیم.

نسبیت‌گرایی اخلاقی آیینی ارزش‌های مهم را سست می‌کند

یک مشکل اساسی با این مکتب آن است که مبانی ارزش‌های مهم را سست می‌کند. اگر اخلاق نسبیت‌گرای آیینی درست باشد، ما دیگر نمی‌توانیم از کار کسی که آن را شنیع می‌پنداریم، انتقاد کنیم. اگر، همان طور که به نظر می‌رسد، یک نقد معتبر بر معیار عینی یا بی طرف استوار می‌شود، پس دیگر

نسبیت‌گرایان نمی‌توانند کسی را بیرون از حوزه‌ی فرهنگی خودشان نقد کنند. کارهای نسل‌کشی آدولف هیتلر تا زمانی که از دید فرهنگی پذیرفته می‌شوند، همان اندازه از دید اخلاقی موجه هستند که کارهای رحمت گونه‌ی مادر ترزا. اگر اخلاق نسبیت‌گرای آیینی پذیرفته شود، در این صورت نژادپرستی، نسل‌کشی نفرت‌انگیز اقلیت ها، سرکوبی فقیران، برده‌داری و حتا تحریک به جنگ تنها به صرف جنگ همان اندازه اخلاقی است که مواضع ضدشان. و اگر یک حوزه‌ی فرهنگی [کوچک]، یک زیر مجموعه، تصمیم بگیرد که جنگ اتمی از دید اخلاقی پذیرفتنی است، ما دیگر نمی‌توانیم از آن مردمان انتقاد اخلاقی کنیم. هر اخلاق عملی، هرچه درونش باشد، به همان اندازه‌ی مکتب‌های اخلاقی دیگر معتبر است و از اخلاق ایده‌آلی باارزش‌تر است، زیرا هیچ فرهنگی به آن موردِ واپسین [اخلاق ایده آلی] پیوند نمی‌خورد.

ارزش مهم دیگری که ما به طور عمومی آن را معتبر می‌دانیم مربوط به مصلحان اخلاقی است: مردمان باوجدان به مانند موهانداس گاندی و مارتین لوتر کینگ که بر ضد جریان معیارهای فرهنگی برمی خیزند. ولی بنابر مکتب اخلاق نسبیت‌گرای آیینی، برخاستن در برابر معیارهای حاکم فرهنگی، کاری نادرست است. به این مثال توجه کنید. ویلیام ویلبرفورس[۲۸] نسبت به مخالفت خویش با برده داری در سده‌ی هژدهم برخطا بود. انگلیسیان بی اخلاق بودند در مخالفتشان با عمل ساتی در هند (سوزاندن زنان بیوه‌ی شوهر مرده، کاری که امروز در آنجا غیرقانونی است). مسیحیانِ نخستین برخطا بودند که از خدمت در ارتش روم، یا خم شدن دربرابر سزار سرباز زدند. زیرا اکثر رومیان در امپراتوری معتقد بودند این دو کار وظیفه‌ی اخلاقی آنان بود.

با وجود این، ما معمولا خلاف آن را احساس می‌کنیم که آن مصلح یک نوآورِ دلاور است که بر حق است، حقیقت با اوست، و در برابر اکثریتِ بی مغز می‌ایستد. گاهی یک فردِ تنها باید به خاطر حفظ حقیقت بایستد، خطر فشار اجتماعی و شکنجه را بپذیرد. در نمایشنامه‌ی ایبسن[۲۹] به نام *"دشمن مردم"* ، پس از آن که دکتر استاکمن دعوای خویش را بر سر حمام آبگرم توریستی غیربهداشتی ولی سودآور شهر می‌بازد، می‌گوید:

---

[۲۸] William Wilberforce

سیاستمدار انگلیسی (۱۷۵۹ – ۱۸۳۳) رهبر جنبش ضدبرده داری است که منجر به برچیدن تجارت برده در انگلیس شد.

[۲۹] Henrik Ibsen, An Enemy of the People

«خطرناکترین دشمن حقیقت و آزادی در میان ما – اکثریت قاطع است. بله، اکثریتِ سر درگم، قاطع و آزاد. اکثریت قدرت دارد – متأسفانه – ولی بر حق نیست. بر حق منم و برخی دیگران.»

ولی اگر نسبیت‌گرایی درست باشد، موضع خلاف آن [نکته‌ی بالا] نیز به ضرورت درست است: حقیقت نزد توده است و خطا نزد فرد.

سومین ارزش مهمی که اخلاق نسبیت‌گرای آیینی سست می‌کند تعهد اخلاقی ما نسبت به قانون است. دیدگاه عادی این است که ما وظیفه داریم از قانون تبعیت کنیم زیرا قانون عموما خیر بشر را ترویج [و تحکیم] می‌کند. به نقل از عینی‌ترین نظام‌ها، این تعهد مطلق نیست ولی بسته به رابطه‌ی ویژه‌ی قانون با یک طیف گسترده تری از نظم اخلاقی است. نافرمانی مدنی در برخی مواردی که قانون به طور جدی بر ضد اخلاق ایستاده است توصیه می‌شود. به هر حال اگر نسبیت اخلاقی درست باشد، نه قانون و نه نافرمانی مدنی پایه و زیربنای محکمی می‌دارند. از یک سوی، اگر شما وابسته به یک زیرمجموعه‌ی فرهنگی باشید برخی قوانین مورد سؤال را نمی‌پذیرید (زیرا از نگاه شما نامنصفانه اند)، پس نافرمانی مدنی حکم اخلاقی است. در این مکتب اخلاقی نسبیت‌گرا گروه کوکلوس کلان[۳۰] که معتقد بود یهودیان، کاتولیکان، و سیاهانِ امریکا شیطان هستند و شایستگی احترام والای [انسانی] ندارند، مجاز است قوانینی را که از این گروه‌های اقلیت انسانی حمایت می‌کنند بشکند؛ من چرا باید از قانونی تبعیت کنم که گروه من آن را معتبر نمی‌داند؟

بنابر این، مگر آن که ما یک مبنای مستقل اخلاقی داشته باشیم، دشوار است ببینیم وظیفه‌ی عمومی‌ای داریم که از قانون تبعیت کنیم. و تا زمانی که اولویتِ اهمیت یک قانونِ جهانیِ اخلاقی را درک نکنیم، هیچ پایه‌ی محکمی برای نافرمانی مدنی در مقابل قوانین نامنصفانه نخواهیم داشت. هر دو موارد اعتبار قانون و نافرمانی تحریک شده‌ی اخلاقی نسبت به قوانینِ نامنصفانه به سود قدرت منازع حاکم رد می‌شوند.

نسبیت‌گرایی اخلاقی آیینی به ذهنیت‌گرایی منتهی می‌شود

مشکلی اساسی‌تر در رابطه با این درک که اعتبار اخلاق بستگی به پذیرش فرهنگی دارد، در این است که تعریف خود فرهنگ یا جامعه کاری بس دشوار و در میان متخصصان محل اختلاف است. این مشکلِ تعریف در یک جامعه‌ی متکثر به مانند جامعه‌ی خودمان به عنوان یک جریان فکری گنگ به نظر

[۳۰] Ku Klux Klan

می‌رسد، زیرا مرز تعاریف روشن نیست. یک فرد ممکن است به جوامع (خُرده‌فرهنگ[۳۱]) گوناگون با تأکید بر ارزش‌ها و اصول متفاوت متعلق باشد. یک فرد ممکن است متعلق به یک جامعه‌ی یگانه با ارزش‌های مشخصی به مانند میهن پرستی، افتخار، دلیری و قوانین (از جمله آن دسته قوانین مشکل ساز مانند قانون سقط جنین، ولی با رأی اکثریت آن دسته قوانین به تصویب رسیده‌اند) باشد. او شاید عضو کلیسایی نیز باشد که با برخی از قوانین کشور مخالف است. آن فرد همچنین ممکن است عضوی از یک محیط اجتماعی مرکبی باشد که درش ارزش‌های متفاوتی وجود دارند و به باشگاه‌ها و خانواده‌ای وابسته باشد که قوانین دیگری درشان حاکم است. نسبیت‌گرایی انگار به ما می‌گوید اگر کسی به جوامع متنوع با اصول اخلاقی متضادی تعلق داشته باشد، او البته نسبت به کارهایش قضاوت می‌شود ولی نتیجه و رأی داوری نسبت به هر کاری که وی می‌کند هم حکم به درستی و هم به نادرستی آن خواهد داد. مثلا اگر مری شهروند امریکا باشد و عضو کلیسای کاتولیک، بنابر این او به عنوان یک کاتولیک برخطا خواهد بود اگر سقط جنین کند و هم زمان وی به عنوان شهروند امریکا بر اساس قوانین آن کشور کار خبط و خطایی نکرده است اگر آموزه‌های کلیسایی را نادیده گرفته باشد. جان به عنوان عضوی از گروه نژادپرست کوکلوس کلان تعهدی ندارد در دانشگاه با همشاگردی سیاه پوست خودش به شکلی برابر و محترمانه رفتار کند، ولی او ملزم به رعایت قوانین دانشگاه است که رعایت احترام همگان را به یکسان واجب می‌داند. او متعهد است، ولی به عنوان عضو محیطی که درش زندگی می‌کند و آن جامعه اصل برابری حقوقی انسان‌ها را معتبر نمی‌شناسد وی را ملزم به ادای احترام به همکلاسی سیاه خود نمی‌کند، از سوی دیگر باز به دلیل عضو ملتی بودن که این اصلِ برابری انسان‌ها را معتبر می‌شناسد جان ملزم به رعایت این اصل است و با آن دانشجو باید با احترام رفتار کند. جان به راستی در این موقعیت چه باید بکند؟ دیگر این پرسش در این گرداب سردرگم اخلاقی جایی ندارد. اخلاق آن خاصیت هدایتگر اعمال انسان‌ها را از دست داده است.

شاید نسبیت‌گرایی اعلام کند که آن فرد می‌باید انتخاب کند کدام گروه اصلی تر و نهادی تر در نزد اوست تا وی بتواند اصول آن گروه را دنبال کند. اگر مری سقط جنین کند او انتخاب کرده عضو جامعه‌ی عمومی ای باشد که آن اصل را مجاز می‌شمارد. از این نگاه، جان هم باید انتخاب کند. مشکل با این انتخاب در این

[۳۱] subculture

است که منجر به نتایج شهودیِ خلاف[۳۲] می‌شود. اگر قاتلی به نام مایک از کمپانی "قتل، با مسئولیت محدود" احساس کند دوست دارد رییس یک بانک را بکشد و می‌خواهد حس خوبی درباره اش بکند، او خودش را وابسته به آن شرکت معرفی می‌کند و می‌بیند؛ نه به اخلاق عمومی جامعه. آیا این تعلق، قتل را توجیه می‌کند؟ به راستی آیا فرد به سادگی نمی‌تواند هر چیزی را توجیه کند تنها به صرف عضویت در یک خُرده‌فرهنگی که آن عمل را مُجاز می‌شمارد؟ تد باندی در تجاوزها و قتل‌هایی که کرد می‌توانست از دید اخلاقی پاک تلقی شود تنها با برقرار کردن یک خُرده‌فرهنگ یا گروهی هم مسلک. آن گروه چقدر باید بزرگ بوده باشد تا به عنوان یک خُرده‌فرهنگ یا جامعه مشروع شناخته شود؟ آیا ده عضو یا پانزده عضو نیاز دارد؟ یک گروه سه نفره چطور؟ در این باره فکر کنید. چرا من و شریک دزدم نمی‌توانیم جامعه‌ی خودمان را با اخلاق ویژه‌ی خودش بنیاد کنیم؟ البته اگر شریک من بمیرد هنوز می‌توانم ادعا کنم که من از سوی یک جامعه با چنان آداب و اصولی رفتار می‌کردم. ولی چرا من نمی‌توانم همگی قراردادهای میان یکدیگر را باطل کنم و اخلاق خودم را اختراع کنم، زیرا از این دیدگاه، اخلاق یک اختراع است دیگر؟ اخلاق نسبیت‌گرای آیینی به نظر می‌رسد به ورطه‌ی ذهنیت‌گرایی سقوط می‌کند. و ذهنیت‌گرایی چنان که دیده ایم به نفس پرستی اخلاقی منتهی می‌شود که مجموعه‌ی اخلاق را می‌میراند.

یک اخلاقیِ نسبیت‌گرا ممکن است بحث کند که این مثالی از سفسطه‌ی لغزنده[۳۳] است – یعنی مخالفت کردن با گزاره‌ای بر پایه‌ی اشتباه، اگر پذیرفته شود، به زنجیره‌ای از رویدادها ختم می‌شود که سفیهانه یا ناپذیرفتنی خواهند بود. در پاسخ به این مخالفت، باید گفت که این وظیفه‌ی آنان [نسبیت‌گرایان] است که تحلیل دیگری از آن چه پایه و بستر اجتماعیِ قابل اعتماد جهت تولید اصول اخلاقی معتبر (یا درست) به دست می‌دهد، عرضه کنند. ما شاید (تنها به صرف ادامه‌ی بحث) بپذیریم که طبیعت اصلی و بنیادین اخلاقی دو انسان را که دارند توافقی می‌کنند به هم پیوند می‌زند [آن دو را متعهد نسبت به یکدیگر می‌کند]. این حرکت آن فرد اخلاقی نسبیت‌گرای آیینی را از آن نفس پرستی اخلاقی نجات می‌دهد، ولی همچنان اجازه می‌دهد هر اصلی اخلاقی تلقی شود. علاوه بر آن فرد می‌تواند آن اصول را دور بریزد و چیزهای خلاف آن را جایگزین کند وقتی شرایط تغییر کردند و نیازهای تازه‌ای آفریده شدند. اگر دو یا سه نفر

---

[۳۲] counterintuitive

[۳۳] Slippery Slope Fallacy

تصمیمی بگیرند که تقلب کردن در امتحان صرفا برای خودشان یک کار پسندیده‌ی اخلاقی است، آن هم به دلیل شکل دادن رابطه‌ی برادری میان خود، برای متقلبانِ ناشناس در دانشگاه شان هم تقلب یک کار اخلاقی شناخته خواهد شد. چرا که نه؟ چرا تجاوز نه؟ [آن را هم می‌توان بسته به نیاز زمانه توجیه اخلاقی کرد؟]

به هر حال من فکر نمی‌کنم بتوان حرکت از سنت‌پرستی را به سوی ذهنیت‌گرایی بازایستاند. آن نیروی اساسی برای اعتبار بخشیدن به اصول اخلاقی منتخبشان وابسته به "انتخاب" است. آن فرد نسبیت‌گرای آیینی [سنت‌پرست] می‌گوید که این تصمیم گروه است، ولی چرا من باید تصمیم بی خردانه‌ی گروه را بپذیرم وقتی تصمیم خودم برایم بهتر است؟ اگر این همه دست آورد نهایی اخلاق باشد، چرا همه‌ی بساطش را رد نکنیم – گرچه برای گریختن از تحریم، فرد می‌باید به شاخه‌های هدایتگر آن بچسبد و [وانمود کند] وقتی دیگران دارند او را می‌پایند؟ چرا باید کسی آن مرجعیت مطلق را به فرهنگ جامعه ببخشد؟ من هیچ دلیلی نمی‌بینم مرجعیت فرهنگی را به رسمیت بشناسم مگر آن فرهنگ مرجعیت چیزی را به رسمیت بشناسد که آن فرهنگ را مشروع می‌کند. به نظر می‌رسد ما به چیزی بالاتر از فرهنگ نیاز داریم تا با آن بتوانیم فرهنگ را ارزیابی کنیم.

درباره‌ی تکثر اخلاقی اغراق شده است

مشکل سوم با اخلاق نسبیت‌گرای آیینی آن است که سطح تنوع اخلاقی که در جهان می‌بینیم چندان گسترده نیست آن طور که سامنر و بندیکت اعلام می‌کنند. انسان شباهت‌های بسیاری در میان کدهای اخلاقی نزد فرهنگ‌های گوناگون می‌تواند ببیند. زیست-جامعه شناس[۳۴]، ویلسون[۳۵]، مجموعه‌ای از شکل‌های مشترک را شناسایی کرده است:

«هر فرهنگی به نوعی مفهوم قتل را تعریف کرده، و آن را از اعدام، کشتن در جنگ و "قتل‌های توجیه شده‌ی دیگر" جدا کرده است. مفهوم رابطه‌ی جنسی با اعضای مستقیم خانواده[۳۶] را از آداب دیگر جنسی،

---

[۳۴] Sociobiologist

[۳۵] E O Wilson

[۳۶] Incest

نهی دروغ در شرایط ویژه، درباره‌ی جبران خسارت و عمل متقابل، از تعهد متقابل میان والدین و فرزندان سخن گفته است – این‌ها و بسیاری مفاهیم اخلاقی دیگر همگی جهانی هستند.»[۳۷]

شرح کالین ترنبال از قبیله‌ی سادیستیک، دورافتاده، و در حال از هم پاشیدگی آی کی[۳۸] در شمال اوگاندا این دیدگاه را تقویت می‌کند که مردمی بدون اصول مهربانی، وفاداری و همگرایی در وضعیت حاکم طبیعت به تعبیر هابز[۳۹] فرو می‌افتند.[۴۰] ولی او مدارکی هم به دست آورده است که در زیر بستر این جامعه‌ی در حال مرگ، کد ژرفتر اخلاقی وجود دارد مربوط به زمانی که این قبیله شکوفان بود، که گاهی به مناسبتی به سطح می‌آید و روی زیبای خود را نشان می‌دهد.

از زاویه‌ی دیگر، همه‌ی بحث تنوع اخلاقی در میان فرهنگ‌ها نسبت به درستی یا نادرستی اخلاق نسبیت‌گرای آیینی بی ربط است. به یقین کثرت عظیم فرهنگی وجود دارد، و جوامع بسیاری کدهای اخلاقی بسیار متفاوتی نسبت به هم دارند. انگار تنوع فرهنگی یک واقعیت است، ولی اگر چنین باشد، باعث استقرار اخلاق نسبیت‌گرا نمی‌شود. تنوع فرهنگی در مقام خود نسبت به تئوری‌ها بی تفاوت است. یک عینیت گرا می‌تواند به طور جامع نسبیت‌گرایی فرهنگی را بپذیرد ولی وی همچنان از نوعی جهانی گری دفاع کند؛ زیرا او به سادگی می‌تواند بحث کند که بعضی فرهنگ‌ها فاقد اصول درست و صحیح اخلاقی هستند.

با همین منطق می‌توان گفت رد کامل نسبیت‌گرایی فرهنگی (که نوعی اعتراف به وجود برخی اصول جهانی است) نسبیت‌گرایی اخلاقی را بی اعتبار نمی‌کند. زیرا حتا اگر ما بتوانیم چندین اصول جهان شمول بیابیم، این نمی‌تواند ثابت کند که آن‌ها مقام عینی دارند. ما همچنان می‌توانستیم فرهنگی را تصور کنیم که استثنا به این قاعده می‌بود و ما ناتوان از نقدش می‌بودیم. بنابر این نظریه‌ی تنوع به خودی خود نسبیت‌گرایی اخلاقی را توجیه نمی‌کند، و انکارش نیز آن را رد نمی‌کند.

---

[۳۷] E O Wilson, *On Human Nature* (Bantam Books, 1979), pp.22-23

[۳۸] IK tribe

[۳۹] Hobbesian State of Nature

[۴۰] Colin Turnbull, *The Mountain People* (Simon & Schuster, 1972)

وابستگیِ سست، نسبیت‌گرایی را توجیه نمی‌کند

اشکال نهایی در اخلاق نسبیت‌گرای آیینی در نظریه‌ی وابستگی است که یعنی همه‌ی اصول اخلاقی اعتبار خودشان را از پذیرش فرهنگی دریافت می‌کنند. در بررسی نزدیک می‌بینیم این اصل ناروشن است و می‌تواند از نو تقسیم بندی شود؛ به دو روایت ضعیف و قوی:

وابستگی سست: کاربرد اصول اخلاقی بستگی به فرهنگِ شخص دارد.

وابستگی قوی: خود اصول اخلاقی وابسته به فرهنگِ فرد هستند.

نظریه‌ی سست می‌گوید کاربرد اصول بسته به شرایط دشوار خاص فرهنگی است، در حالی که نظریه‌ی قوی تأکید می‌کند خود اصول بستگی به آن شرایط دشوار دارند. فردِ بی اعتقاد به نسبیت‌گرایی می‌تواند نوعی نسبیت را بپذیرد به شکلی که اصول اخلاقی به فرهنگ‌های متفاوتی تزریق شوند که بستگی به اعتقادات، تاریخ و محیط دارد. به راستی اخلاق در خلاء به وجود نمی‌آید ولی به این واقعیات فرهنگی مربوط می‌شود. برای نمونه، یک محیط وحشی با منابع طبیعی محدود ممکن است کار اسکیموها را در مورد مرگ ترحم آمیز در نزد یک فردِ عینیت گرا توجیه کند، کسی که پیوسته اِعمال مرگ خودخواسته را محکوم می‌کرد اگر در محیط دیگری رخ می‌داد. یک قبیله‌ی سودانی بچه‌های نارس خود را به رودخانه می‌اندازد زیرا بر این باور است چنان کودکانی متعلق به هیپوپوتاموس، خدای رودخانه هستند. ما معتقدیم کار این گروه‌ها در مرگ خودخواسته و قتل کودکانِ نارس نادرست و غلط است، ولی نکته در این است که اصول مشابهِ حق مالکیت و حق زندگی برای بشر در چنان اعمال متضادی کاربرد دارند. آن قبیله با ما تنها در اعتقاد اختلاف دارد، نه در اصل پر محتوای اخلاقی. این نمایشی است از این که چگونه اعتقادات نااخلاقی[۴۱] (برای نمونه، بچه‌های نارس متعلق به خدای رودخانه هستند)، وقتی به اصول مشترک اخلاقی تحمیل می‌شوند (مثلا حق هر کس را بپرداز)، اعمال متفاوتی را در فرهنگ‌های گوناگون به وجود می‌آورند. در فرهنگ ما تفاوت میان عقیده‌ی نااخلاقی درباره‌ی وضعیت جنین موضع گیری متضاد اخلاقی را ایجاد می‌کند. تفاوت اساسی میان یک نفر هوادار حق انتخاب [نسبت به نگه داشتن بچه یا انداختن آن] و هوادار ارزش زندگی [مخالفان سقط جنین بر پایه‌ی آموزه‌های دینی] آن نیست که آیا ما باید

[۴۱] Nonmoral

مردم را بکُشیم بلکه آیا نطفه را باید انسان فرض کرد یا نه؟ این مناظره‌ای است بر سر واقعیات موضوع، نه بر سر اصل کشتن انسان‌های بی گناه.

پس این واقعیت که اصول اخلاقی به سستی وابسته‌اند نشان نمی‌دهد که نسبیت‌گرایی اخلاقی معتبر است. برخلاف این وابستگی سست به عوامل نااخلاقی، همچنان می‌توان یک مجموعه هنجارهای عمومی اخلاقی یافت که به همه‌ی فرهنگ‌ها مربوط می‌شوند و حتا توسط بیشتر آنان شناسایی می‌شوند، به نحوی که یک فرهنگ [اگر بخواهد] می‌تواند آن‌ها را [یا برخی را] به هزینه‌ی خودش نادیده بگیرد.

بر این اساس، آن فرد اخلاقیِ نسبیت‌گرا باید موضع نظریه‌ی قوی تر را نگاه دارد، که اصرار می‌کند اعتبار اصول محصول فرهنگ است و تنوع فرهنگی اصولِ اخلاقیِ معتبرِ متنوعی را اختراع خواهد کرد. این البته موضع دشوارتر از آنی است که بتوان تثبیتش کرد زیرا نیازمند آن است که همه‌ی منابع رقیب را در مورد اصول بامحتوای اخلاقی از قبیل خرد انسانی، تحول بشر، تفکرات ذاتی در مورد شادی بشر، و خدا از دور بیرون کند. درواقع، یک بررسی جزءبه‌جزء[۴۲] از توضیحات رقیب ما را به سفری تا پایان این کتاب هدایت خواهد کرد. به طور خلاصه بگوییم: در حالی که عقلانی است ما نظریه‌ی سست وابستگی را بپذیریم – در آن نظریه کاربرد اصول اخلاقی بسته به فرهنگِ فرد است – آن نسبیت‌گرا به نظریه‌ی قوی تر نیاز دارد که اثباتش بسیار دشوار است.

بی تکلیفی زبان[۴۳]

نسبیت‌گرایان هنوز دست کم یک تیر دیگر در ترکش دارند – بحث مربوط به **بلاتکلیفی متن ترجمه**. این نظریه توسط ویلارد کوآین[۴۴] (۱۹۰۸- ۲۰۰۰) مطرح شد، که می‌گوید زبان‌ها به نحو بنیادین از یکدیگر متفاوت هستند به طوری که ما نمی‌توانیم به دقت مفاهیم را ترجمه و منتقل کنیم. گروه‌های زبانی توسط واژه‌ها معانی متفاوتی می‌دهند. موضع کوآین چنان است که می‌گوید دانستن این که یک سخنگوی بومی به

[۴۲] detailed examination

[۴۳] The Indeterminacy of Language

[۴۴] See Willard V Quine, *Word and Object* (MIT Press, 1960) and *Ontological Relativity* (Columbia University Press, 1969); Benjamin Whorf, *Language, Thought and Reality* (MIT Press, 1956)

یک خرگوش اشاره می‌کند و می‌گوید "گاواگایی"[۴۵]، او از واژه‌ای استفاده می‌کند که به خرگوش، یا بخشی از خرگوش، یا چیز دیگری دلالت می‌کند. این نظریه می‌گوید که زبان ذات یک فرهنگ است و به طور اساسی واقعیتش را شکل می‌دهد بطوری که آن فرهنگ را از زبان‌ها و فرهنگ‌های دیگر متمایز می‌کند. این نکته سپس به این مفهوم سرایت می‌کند که اصول اخلاقی هر جامعه‌ای به بستر قوام یافته‌ی یگانه‌ی زبانی آن فرهنگ وابسته است.

ولی تجربه انگار این نظریه را باطل می‌کند. گرچه هر فرهنگی زبان خود با بار معنایی ویژه‌ی خودش را داراست – به راستی، هر فردی مجموعه مفاهیم خاص خودش را دارد – ما زبان‌های خارجی را یاد می‌گیریم و می‌آموزیم چگونه ترجمه کنیم. برای نمونه، مردم از طیف گروه‌های زبانی گوناگون به امریکا می‌آیند، انگلیسی می‌آموزند، و به خوبی ارتباط برقرار می‌کنند، به جای آن که یک شکاف کامل ایجاد کنند. بازی همه جانبه میان این فرهنگ‌ها و فرهنگ خودمان زبان انگلیسی را در آشنایی با مفاهیم جدید غنی می‌کند، چنان که زبان انگلیسی زبان‌های دیگر را ثروتمند یا فاسد (آن طور که فرانسویان ادعا می‌کنند) ساخته. حتا اگر اندکی بلاتکلیفی در ترجمه میان زبان‌ها موجود باشد ما نباید چنین استدلال کنیم که امکان ترجمه یا ارتباط نیست. منطقی به نظر می‌رسد باور کنیم اصول عمومی اخلاق دقیقا همان چیزهایی‌اند که قابل ارتباطِ بین فرهنگی هستند. از نوع ویژگی‌های مشترکی است که کلاک هورن[۴۶] و ویلسون[۴۷] توسعه می‌دهند – وظایف جبران سازی و انتقام گیری، مقرارتی بر رفتار جنسی، تعهد والدین نسبت به فرزندان، و اصل عدم خشونت و آسیب غیر ضروری، و آن حسی که می‌گوید مردمان نیکو بهتر است شکوفا شوند و گناه کاران مجازات – این و ویژگی‌های دیگر یک مجموعه از تجربه‌های مشترک بشری را می‌سازند، مجموعه‌ای از ارزش‌های مشترک از دل سختی‌ها و رنج‌های مشترکِ بشر و تلاش برای بقا و شکوفا شدن در این جهان با امکانات محدودش.

---

[۴۵] gavagai

[۴۶] Clyde Kluckhohrn, “Ethical Relativity: Sic et Non,” *Journal of Philosophy* 52 (1955)

[۴۷] E O Wilson, On Human Nature (Bantam Books, 1979), pp 22 – 23

پس وجود ارتباطِ میان-فرهنگی[۴۸] ممکن است و کمک می‌کند بفهمیم بر سر بسیاری چیزهای مهم در زندگی توافق داریم. اگر چنین باشد، پس نظریه‌ی بلاتکلیفی-در-ترجمه[۴۹] که نسبیت‌گرایان بر آن تکیه می‌کنند، خودش می‌باید نسبیتی شده باشد به حدی که دیگر مانعی در برابر اخلاق عینی[۵۰] محسوب نشود.
آن چه یک نسبیت‌گرا نیاز دارد یک نظریه‌ی نیرومندِ وابستگی است، که اعلام کند همه‌ی اصول به طرز بنیادینی اختراع فرهنگ هستند. ولی چرا باید انتخاب کنیم که اخلاق را این گونه ببینیم؟ آیا چیزی در نظریه‌ی قوی وابستگی وجود دارد که آن را بر نظریه‌ی سست وابستگی برتری نهیم؟ نسبیت‌گرایان ممکن است بحث کنند که ما در واقع معیار معینِ بی طرف نداریم تا بر آن پایه قضاوت و داوری کنیم. "چه کسی است بگوید کدام فرهنگ درست است و کدام نادرست؟" ولی این گفته مشکوک است. ما می‌توانیم بیاندیشیم و آزمایش‌های عقلانی و هوشمندانه کنیم تا یک سیستم را بر دیگری ترجیح دهیم. ممکن است به یقین ندانیم که باورهای اخلاقی ما به حقیقت نزدیکترند تا از آنِ فرهنگ دیگر، یا باورهای دیگران در درون فرهنگ خودمان. ولی شاید ما درباره‌ی باورهای اخلاقی مان بر سر این موضوع موجه جلوه کنیم. اگر ما بر سر موضوعات واقعی یا علمی به حقیقت نزدیکتر باشیم، چرا نمی‌توانیم بر سر موضوعات اخلاقی به حقیقت نزدیکتر باشیم؟ چرا فرهنگی نمی‌تواند درباره‌ی باورهای اخلاقی خودش گیج باشد یا برخطا باشد؟ چرا نمی‌توانیم بگوییم فرهنگی مانند آن فرهنگ قبیله‌ی افریقایی [آی.کی] که از دیدن فرو افتادن فرزندانش در آتش لذت می‌برد کمتر اخلاقی است تا فرهنگی که بچه هایش را تر و خشک می‌کند و به آنان امنیت و حقوق برابر عطا می‌کند؟ گرفتن چنان موضعی ادعای برتری فرهنگی-نژادی نیست، زیرا ما تلاش می‌کنیم که اصول را از دل خِرَدِ انتقادی بیرون بکشیم، نه آن که به سادگی اصول کسی را بدون نقد بپذیریم.

نتیجه گیری

اخلاق نسبیت‌گرا – آن نظریه‌ای که می‌گوید اصول اخلاقی اعتبارشان را از وابستگی به جامعه یا انتخاب افراد به دست می‌آورند – در ابتدا قابل پذیرش به نظر می‌رسد، ولی از نگاه نزدیک مشکلات بسیار جدی

---

[۴۸] cross-culturally

[۴۹] indeterminacy-of-translation thesis

[۵۰] objective morality

ای را به نمایش می‌گذارد. نسبیت‌گرایی اخلاقی ذهنی[۵۱] انگار به سطح آنارشیسم فردی سقوط می‌کند، یک انکار اساسی بر ویژگی اصل ارتباطِ بین افراد از دیدگاه اخلاقی است. اخلاق نسبیت‌گرای آیینی، که البته چشم انداز ارتباط میان افراد را در خود نهفته دارد، در حل و فصلِ بسنده و مناسبِ مشکل اصلاحات، بر سر پرسش تعریف فرهنگ، و مجموعه‌ی بدنه‌ی نقد اخلاقی شکست می‌خورد. با این وجود، مگر اخلاق عینی – موضوع فصل آینده – نتواند یک مورد بارز و منسجم از موضع خودش نشان دهد، نسبیت‌گرایی ممکن است از پس این نقدها جان به در ببرد.

برای تأمل بیشتر

۱. موضع آن مقاله‌ی انجمن مردم‌شناسی امریکا را که در آغاز این فصل نقل شد بیازمایید، که نتیجه می‌گیرد حقوق جهانی بشر وجود ندارند. این بحث چقدر پذیرفتنی است در توجیه این که همه‌ی اخلاق درست به مانند حقوق بشر، وابسته به فرهنگ هستند؟ درباره‌ی حقوق زنان این موضع گیری به چه معنی است؟ پیامدهای این موضع را بحث کنید.

۲. تعریف جان لد از نسبیت‌گرایی اخلاقی را، که در آغاز این فصل آمده و درباره اش بحث شده، مطالعه کنید. آیا تعریف خوبی است؟ آیا شما می‌توانید تعریف بهتری از نسبیت‌گرایی اخلاقی بدهید؟ از دوستان خویش بپرسید نسبیت‌گرایی اخلاقی از نگاه آنان چیست؟ و این که آیا آن را قبول می‌کنند یا نه؟ شما باید پرسش را این گونه مطرح کنید: "آیا اخلاق مطلقی وجود دارد، یا اخلاق کاملا نسبی است؟" یافته‌های خود را به بحث بگذارید.

۳. مفهوم نسبیت‌گرایی اخلاقی ذهنی را بیازمایید. این مکتب اخلاق را بر فردگرایی رادیکالی استوار می‌کند، نظریه‌ای که می‌گوید هر فردی مخترع اخلاق است: "اخلاق در نگاه نگرنده است." به این مفهوم فردگرایی توجه کنید. آیا اخلاق می‌توانست تنها برای یک فرد وجود داشته باشد؟ تصور کنید تنها یک نفر در جهان زندگی کند (خدا را در این محاسبه فرض نگیرید). فرض کنید شما آن فرد بودید. آیا هیچ گونه وظیفه‌ی اخلاقی می‌داشتید؟ به راستی یک سری وظایف محتاطانه وجود می‌داشت – برخی شیوه‌های زندگی ممکن است به شما کمک کنند به اهداف خود برسید – ولی آیا وظیفه‌ی اخلاقی وجود می‌داشت؟

---

[۵۱] Subjective ethical relativism

۴. اینک فرض کنید نفر دومی وارد این جهان شده است –یک انسان کاملا توسعه یافته و پخته به همراه نیازها، آرزوها و ترس هایش. این چگونه طبیعت و موقعیت آن انسانِ تکرو را تغییر می‌دهد؟

۵. آیا شما می‌توانید ادعای مردم‌شناسی را که فرهنگ‌های متنوع اصول اخلاقی متنوعی دارند (نظریه‌ی تنوع – که نسبیت‌گرایی فرهنگی نامیده می‌شود) از داوری ای که در آن همگی به یکسان خوبند (اخلاق نسبیت گرا) از هم جدا کنید؟ آیا محیط مستقلی وجود دارد که درش ما بتوانیم ادعا کنیم برخی فرهنگ‌ها از برخی دیگر بهترند؟

۶. روث بندیکت نوشته است فرهنگ ما "تنها یک مدخل از یک مجموعه‌ی بلندِ تطبیق و تعدیل‌های محتمل نیست" و "با همان چشمی مشکل را می‌بینیم، که با مشکلات آداب سنتیِ کهنِ جامعه‌ی خودمان شرطی شده است." معنی ضمنی این گزاره‌ها چیست؟ آیا بندیکت درست می‌گوید؟ یک عینیت گرا چگونه به این ادعاها پاسخ می‌دهد؟

۷. به عمل ختنه‌ی زنان در بخش‌هایی از افریقا توجه کنید، چگونه یک اخلاقی نسبیت‌گرا از این عمل دفاع می‌کند؟ چگونه یک غیر نسبیت‌گرا بر ضد این عمل مناظره و بحث می‌کند؟

برای مطالعه‌ی بیشتر

Cook, John W. *Morality and Cultural Differences.* New York: Oxford University Press, 1999

Harman, Gilbert, and Judith Jarvis Thomson. *Moral Relativism and Moral Objectivity*. Cambridge, Mass: Blackwell, 1996

Kellenberger, James. *Moral Relativism, Moral Diversity and Human Relationships.* University Park: Pennsylvania State University Press, 2001

Ladd, John. *Ethical Relativism*. Belmont, Calif.: Wadsworth, 1973

Levy, Neil. *Moral Relativism: A Short Introduction.* Oxford, Engl.: Oneworld, 2002

Moser, Paul K., and Thomas L. Carson, eds. *Moral Relativism: A Reader*. New York: Oxford University Press, 2001

Wong, David. *Moral Relativity.* Berkeley: University of California Press, 1984

یگانگی بزرگی در میان همه‌ی رفتار بشر، در نزد همه‌ی ملت‌ها و در طول اعصار وجود دارد؛ و طبیعت بشر همچنان در اصول و کردارش یکسان باقی مانده است. اتفاقات مشابه به دنبال اعمال مشابهی روی می‌دهند. جاه طلبی، حرص، جنون از خودشیفتگی، غرور، دوستی، بخشندگی، وجدان عمومی در میان است. این شورها به درجه‌های گوناگونی با هم ترکیب و در میان جامعه پخش می‌شوند. از آغازِ جهان چنین بوده است، و هنوز چنین است، منبع همه‌ی کارها و رفتار مشترکی است که در میان نوع بشر تا کنون دیده شده...

استفاده‌ی عالی از (تاریخ) تنها برای کشف اصول پایدار و جهانی طبیعت بشر است، با نشان دادن همه‌ی انواع شرایط و مواضع به او؛ و مجهز ساختن ما به موادی است تا شاید بتوانیم مشاهدات خویش را شکل بدهیم و با سرچشمه‌های رفتار و کردار بشری آشنا شویم.

دیوید هیوم، جستاری در فهم بشر

David Hume, An Inquiry Concerning Human Understanding

عینیت‌گرایی اخلاقی

این داستان صبا است، دختری از مالی:

«من توسط مادربزرگم در مالی بزرگ شدم، و وقتی هنوز دختر بچه‌ای بودم زنی که خانواده‌ام می‌شناخت به جلو آمد و از مادر بزرگم اجازه گرفت مرا با خود به پاریس ببرد تا از بچه هایش نگه‌داری کنم. او به مادر بزرگم گفت که مرا به مدرسه خواهد فرستاد، و من فرانسه خواهم آموخت. ولی وقتی به پاریس رسیدم به مدرسه فرستاده نشدم. می‌باید هر روز کار می‌کردم. در خانه‌اش مدام کار می‌کردم؛ خانه‌اش را روفت و روب می‌کردم، غذا می‌پختم، از بچه هایش نگه‌داری می‌کردم، و بچه‌ی نوزادش را هم می‌شستم و غذا می‌دادم. هر روز پیش از ساعت هفت صبح کار را شروع می‌کردم و تا یازده شب ادامه می‌دادم؛ هرگز یک روز تعطیل نداشتم. خانم خانه هیچ کاری نمی‌کرد؛ تا دیروقت می‌خوابید و بعد تلویزیون تماشا می‌کرد یا به بیرون می‌رفت.

یک روز به وی گفتم می‌خواهم به مدرسه بروم. او جواب داد که مرا به فرانسه نیاورده تا به مدرسه بفرستد، بلکه باید از بچه هایش نگه‌داری کنم. من بسیار خسته و درهم کوفته بودم و فرو ریختم. مشکل دندان داشتم؛ گاهی لثه‌ام ورم می‌کرد و درد جانکاهی می‌گرفت. گاهی دل درد داشتم، ولی وقتی بیمار هم بودم همچنان باید کار می‌کردم. از درد می‌گریستم ولی خانم خانه بر سر من فریاد می‌زد.

... گاهی مرا کتک می‌زد. همیشه به صورت من کشیده می‌زد. او مرا با دسته جارو، با ابزار آشپزخانه می‌زد؛ گاهی مرا با سیم برق شلاق می‌زد. گاهی خون ریزی می‌کردم؛ جای زخم‌ها بر بدن من هنوز هم هستند.

یک بار در ۱۹۹۲ من دیر کردم بچه‌ها را از مدرسه تحویل بگیرم؛ او و شوهرش بسیار از من عصبانی بودند، مرا کتک زدند و از خانه بیرون انداختند. هیچ چیز نمی‌دانستم و برای مدتی سرگشته در خیابان‌ها می‌گشتم. پس از مدتی شوهرش مرا پیدا کرد و به خانه باز گرداند. آن‌ها مرا لخت کردند، دست هایم را از پشت بستند، و مرا با سیمی که به یک دسته جارو بسته بود شلاق زدند. هر دوشان مرا زدند. از من خون می‌رفت و من فریاد می‌زدم، ولی آن‌ها ادامه دادند. سپس آن زن فلفل بر زخم‌های من مالید و در لای پاهایم نیز فرو کرد تا من از هوش رفتم.»[۵۲]

با اطمینان باید گفت که این داستان برده داری مدرن و نمونه‌ای از بی عدالتی است. با صبا با بی رحمی وحشیانه‌ای رفتار شد. آن چه بر وی رفت نمی‌باید بر سگ روا کرد، چه رسد به یک دختر کوچک. این کار از دید اخلاقی نادرست است، حتا اگر کسانی که وی را کتک می‌زدند معتقد بودند کارشان از دید اخلاقی مُجاز بوده است. تو می‌توانی صادق باشی ولی برخطا.

کسانی که صبا را به بردگی کشیدند دست کم سه اصل اخلاقی را زیرپا گذاشتند:

(۱) احترام گذاری به آزادی موجودات خردمند؛

(۲) رنج غیرضروری را باعث نشو؛

(۳) همیشه با مردم به عنوان غایت در نفس خودشان رفتار کن و نه به عنوان وسیله و ابزار (از آنان سوء استفاده نکن).

هر یک از این اصول را در طول این کتاب خواهیم آزمود.

یک راه برای آزمودن رفتار خویش به کار گرفتن قانون طلایی است: "با دیگران آن گونه رفتار کن که می‌خواهی آنان با تو کنند." این یک حساب سرانگشتی است، زیرا عموما در زندگی روزانه ما می‌توانیم

---

[۵۲] Kevin Bales, *Disposable People* (University of California Press, 2000), pp 1-2

صبا سرانجام گریخت تا داستانش را بازگویی کند.

تصمیم بگیریم چه چیز درست و چه چیز نادرست است؛ به سادگی با گذاردن خودمان در جای کسانی که با آنان تعامل می‌کنیم. من نمی‌خواهم تو اموال مرا بدزدی، پس من نباید مال تو را بدزدم. چنان که در فصل ۸ خواهیم دید، این قانون همیشه درست نیست، ولی قانون سرانگشتی خوبی است. این قانون برای شروع است، ولی کلام آخر در فلسفه‌ی اخلاق نیست.

در فصل ۲، ما نسبیت‌گرایی اخلاقی را آزمودیم، نظریه‌ای که می‌گوید اصول اخلاقی اعتبار خویش را از پذیرش فرهنگ یا فرد به دست می‌آورند و نتیجه گرفتیم این طاعونی است با پی آمدهای هولناک. به هر حال نشان دادن نسبیت‌گرایی با گرفتاری‌های کلان یک چیز است؛ نشان دادن اصول اخلاقی با اعتبار عینی، فارغ از پذیرش فرهنگی، چیزی دیگر. نظریه‌ی رقیبِ نسبیت‌گرایی می‌کوشد دقیقا همان کار را بکند – معروف است به موضع **عینیت‌گرایی اخلاقی**[۵۳]: اصول اخلاقیِ عینیِ جهانی وجود دارند، که برای همه‌ی مردمان و همه‌ی محیط‌های اجتماعی معتبر هستند. در این فصل ما نسخه‌های گوناگونی از این نظریه را خواهیم آزمود و در نهایت دیدگاهی را خواهیم پذیرفت که ممکن است **عینیت‌گرایی معتدل**[۵۴] خوانده شود.

نخست، این مهم است که در آغاز بحث تفاوت میان عینیت‌گرایی اخلاقی و **مطلق‌گرایی اخلاقی**[۵۵] را روشن کنیم. فرد مطلق‌اندیش باور دارد که چندین اصول اخلاقی غیرقابل انکار وجود دارند که فرد هرگز نباید نادیده بگیرد. اصول اخلاقی استثناءبردار نیستند. برای نمونه برخی مطلق‌گرایان معتقدند فرد هیچگاه نباید قول خود را بشکند. آن عینیت‌گرا با آن مطلق‌گرا بر سر آن عقیده که اصول اخلاقی اعتبار جهانی و عینی دارند شریک است. ولی با این وجود، آن عینیت‌گرا نمی‌پذیرد که هنجارهای اخلاقی ضرورتا انکار شدنی نیستند. او می‌تواند باور کند که هیچ وظیفه‌ی اخلاقی وزن مطلق یا اولویت قاطع نداشته باشد؛ هر اصل اخلاقی باید در مقابل اصول اخلاقی دیگر سنجیده شود. مثلا، وظیفه‌ی راست گفتن ممکن است در موقعیتی زیرپا گذاشته شود که راست گفتن به یک آسیب جدی منجر شود. در این مورد، وظیفه‌ی پرهیز از آسیب بر وظیفه‌ی راستگویی می‌چربد. برخی روایت‌ها و نسخه‌های عینیت‌گرایی به راستی آن موضع مطلق را

---

[۵۳] Moral Objectivism

[۵۴] Moderate Objectivism

[۵۵] Moral Absolutism

که می‌گوید اصول اخلاقی مستثنا شدنی و انکار شدنی نیستند، می‌پذیرند. ولی تئوری‌های عینی دیگر، مطلق‌گرایی را رد می‌کنند، و می‌پذیرند که در شرایط کاملا ویژه یک وظیفه‌ی اخلاقی ممکن است به وسیله‌ی وظیفه‌ی اخلاقی دیگری به اجبار زیرپا گذارده شود.
ما بحث خود را با فیلسوفِ بانفوذِ اخلاقِ عینیت‌گرا، توماس آکوییناس[٥٦] (١٢٢٥-١٢٧٤) آغاز می‌کنیم.

عینیت‌گرایی و مطلق‌گرایی توماس آکوییناس

فلسفه‌ی اخلاق توماس آکوییناس دو جزء دارد. نخست، او ابتدا رویکردی عینی داشت به نام تئوری قانون طبیعی[٥٧]. دوم، او یک اخلاقیِ مطلق‌گرا بود و این تم را در نظریه‌ای بسط و گسترش داد که به منشِ اثرگذاری دوگانه[٥٨] معروف است. بگذارید به آثار او نگاهی بیاندازیم.

تئوری قانون طبیعی

نظریه‌ی قانون طبیعی دیدگاهی است که می‌گوید قانون اخلاقی ابدی وجود دارد که می‌تواند از راه عقل با نگاه به طبیعت بشریت و جامعه کشف شود. ایده‌ی قانون طبیعی ابتدا نزد رواقیان[٥٩] دیده شد (یک قرن پیش از تولد مسیح)، که معتقد بودند انسان‌ها آن تخم مقدس[٦٠] را در نهاد خویش دارند که آنان را در کشف قوانین ضروری برای شادی فردی و نظم اجتماعی توانا می‌سازد. همه‌ی جهان با قوانینی اداره می‌شود که نشانگر خردگرایی[٦١] است. طبیعت در مفهوم عام و حیوانات در مفهوم خاص این قوانین را به ضرورت پیروی می‌کنند، ولی بشر حق انتخاب دارد. انسان‌ها این قوانین را پیروی می‌کنند زیرا می‌توانند آن

---

[٥٦] Thomas Aquinas

[٥٧] Natural Law Theory

[٥٨] The doctrine of double effect

[٥٩] Stoics

[٦٠] from the Greek, *logos spermatikos*

به معنای تخم یا اسپرم خردمند است.

[٦١] Rationality

خردگراییِ نهفته در دل قوانین را دریابند. این مفهوم رواقیان را توانا ساخت که وابسته به کیهان[۶۲] بشوند (یعنی مردم از کیهان[۶۳])؛ کسانی که یک معیار و استاندارد جهانی از برحق بودگی[۶۴] را بر همه‌ی جوامع، تحمیل می‌کنند، تا با آن به عنوان معیار بالاتری از خرد، مجموعه‌ی متنوعی از قوانین مدنی[۶۵] ساخته‌ی دست بشر را ارزیابی کنند.

آکوییناس این حس کیهانی قانون طبیعی را با دیدگاه ارسطو مبنی بر این که انسان‌ها مانند همه‌ی چیزهای طبیعی دیگر، طبیعت خاص، غایت و کارکردی دارند، درهم آمیخت. کارکرد چاقو بریدن تیز است، کارکرد صندلی حمایت از بدن در حالت ویژه است، و کارکرد خانه فراهم ساختن سرپناه در برابر عناصر طبیعت است. ماهیت بشریت یا، کارکرد درستِ بشر، زیستنِ عقلانی است. چنان که ارسطو گفت:

«خِرَد خویشتنِ راستینِ هر انسانی است، زیرا آن بخشِ عالی و بهتر [وی] است. پس این شگفت انگیز خواهد بود، اگر وی نمی‌باید زندگی خویش را انتخاب کند، بلکه زندگی دیگران را [برگزیند]. آنچه به طور طبیعی برای هر آفریده‌ای مناسب است بالاترین و رضایتبخش‌ترین برای اوست. و از این روی برای انسان، این زندگی عقلانی خواهد بود، زیرا خرد بالاترین حس برای شخص بشر است.»[۶۶]

کارکرد بشریت نشان دادن خردورزی است در همه‌ی ابعادش: تفکر، مشورت و اقدام. برای آکوییناس، کارهای مشورتیِ عقلانی قوانین طبیعی را کشف می‌کنند. آنان قوانین جهانی هستند، یا «فرمان‌هایی برای خیر عامه هستند، با کسی که نگران و غمخوار جامعه است پخش می‌شوند»:

«به قانون طبیعی آن چیزهایی تعلق دارند که یک انسان به طور طبیعی آن‌ها را از آنِ خود می‌داند؛ و در میان این چیزها برای انسان یکی آن است که وی بر اساس عقل و خرد رفتار کند.... پس این نخستین فهم از قانون است، که کار خیر و نیک باید تشویق و انجام شود، و کار شر و بد می‌باید پرهیز شود. همه‌ی احکام دیگرِ قانون طبیعی بر این پایه [امر و نهیِ نیک و بد] شکل می‌گیرند؛ پس همه‌ی آن چه عقل عملی

---

[۶۲] cosmopolitan

[۶۳] cosmos

[۶۴] Righteousness *(jus naturale)*

[۶۵] Positive Laws (from the Latin *jus gentium*, “laws of nations”)

[۶۶] Aristotle, *Nicomachean* Ethics (Oxford University Press, 1925), Bk 1, p 7

به طور طبیعی به عنوان خیر بشر تلقی می‌کند متعلق به حوزه‌ی حکم‌های قانون طبیعی است در قالب چیزهایی که باید انجام بشوند و [یا] باید نشوند.

چون به هر حال، از آنجا که نیکی ناظر به هدفی است و غایتی دارد، و بدی و شرارت در تضاد با آن است، از این روی همه‌ی آن چیزهایی که بشر تمایل دارد به طور طبیعی توسط خِرَد ضبط می‌شوند، و در نتیجه به عنوان اهدافی برای تعقیب تلقی می‌شوند، و ضد آن‌ها به عنوان شیطان تلقی شده، در نتیجه اهدافی برای تعقیب نیستند بلکه بر عکس می‌باید از آن‌ها دور ایستاد. بنابر این احکام قانون طبیعی برپایه‌ی احکام گرایش‌های طبیعی است.»[٦٧]

آکوییناس و مسیحیان دیگری که با قانون طبیعی پیوند خوردند به رساله‌ی "رومیان" در کتاب عهد جدید ارجاع می‌دهند که پُل (پولس) قدیس در آن می‌گوید:

«وقتی غیریهودیان، که قوانین یهودی بر آنان نازل نشده، بر اساس طبیعت آن کاری را می‌کنند که قانون می‌خواهد، آن قوانین در نفس خودشان قانون هستند، حتا اگر آن مردم قانون مدونی نداشته باشند. آنان نشان می‌دهند آن چه قانون می‌خواهد در قلبشان و ضمیر باطن آن مردم نوشته شده است، در حالی که وجدان آنان نیز شاهد است و [شاید] افکار متضادشان آنان را ملامت کرده یا شاید آنان را مرخص کرده باشد.» (رومیان رساله‌ی دوم: ۱۴-۱۵).

ایده‌های کلیدی سنت قانون طبیعی چنین‌اند:

۱. انسان‌ها یک طبیعت بنیادین عقلانی دارند که توسط خداوند نهاده شده است، کسی که ما را طراحی کرد و به صورت تدوین شده‌ای پروراند (از ارسطو و رواقیان).

۲. حتا بدون شناختی از خدا، عقل، به عنوان هستی طبیعت ما، قوانین ضروری را برای شکوفایی انسان می‌تواند کشف کند (از ارسطو، بسط یافته توسط آکوییناس).

۳. قوانین طبیعی جهانی هستند و تغییرناپذیر، و فرد بهتر است از آن‌ها در نقد جوامع و قوانین مدنی شان بهره برگیرد. قوانین مدنی (یا عملی) جوامعی که به موازات قوانین طبیعی نیستند درواقع قانون نیستند بلکه جعلی هستند (رواقیان).

---

[٦٧] Thomas Aquinas, *Summa Theologia*, in Basic Writings of *St Thomas Aquinas*, ed A C Pegis (Random House, 1945), Q94

قوانین اخلاقی اعتبار عینی دارند. خرد می‌تواند دسته بندی کند که چه گرایش‌هایی به راستی بخشی از طبیعت ما هستند و چگونه آنها را به هم مربوط می‌کنیم. آکوییناس گرایش به زندگی و تولید مثل را به عنوان ارزش‌های بنیادین فهرست کرده است درحالی که ارزش‌های دیگر حتا نمی‌توانستند [به عنوان ارزش] تثبیت شوند. آگاهی و دوستی (یا اجتماعی بودن) دو ارزش ذاتی دیگر هستند. این ارزش‌ها خوب نیستند چون ما می‌پسندیم شان، بلکه ما آن‌ها را می‌پسندیم زیرا خوب‌اند – آن‌ها مطلقا برای شکوفایی انسان ضروری هستند.

منشِ اثرگذاری دوگانه

موضع آکوییناس نه تنها عینیت‌گرا است بلکه مطلق‌گرا نیز هست. برای آکوییناس، بشریت به طور ماهوی یک طبیعت خردگرا دارد، و عقل می‌تواند عملِ درست را در هر موقعیتی با پیروی از یک اصل متناسبِ استثناءناپذیر کشف کند. ولی گاهی ما با یک درگیری اخلاقی روبرو می‌شویم، "چالشی" که نمی‌توانیم کار خیر کنیم بدون آن که عواقب بد نداشته باشد. برای این منظور، آکوییناس این تئوری را مطرح کرد به نام اصل اثرگذاری دوگانه، که روشی را پیشنهاد می‌کند تا همه‌ی اختلافات اخلاقی را که به نوعی نتایج دوگانه به بار می‌آورند، یکی خوب و یکی بد، حل کند. این تئوری، به تخمین، می‌گوید، همیشه نادرست است که ما کاری با انگیزه‌ی بد بکنیم به این امید که دست آورد خوب داشته باشد، ولی گاهی رواست کار درستی بکنیم با این علم که شاید نتایج و دست آوردهای بدی هم داشته باشد. این تئوری چهار پیش شرط دارد که می‌باید در نظر گرفته شوند پیش از آن که عملی به طور اخلاقی مشمول این تئوری بشود:

۱. *شرط طبیعت عمل*[۶۸]. آن عمل یا می‌باید از دید اخلاقی درست باشد یا بی تفاوت و خنثا باشد. دروغ گفتن یا به عمد کشتن فردی بی گناه هرگز مُجاز نیست.

۲. *شرط ابزار - هدف*[۶۹]. آن تأثیر بد نباید ابزاری باشد که با آن فرد به یک تأثیر خوب دست پیدا کند.

۳. *شرط نیت درست*[۷۰]. قصد و نیت می‌باید تنها رسیدن به نتیجه‌ی خوب باشد، انعکاس بد تنها می‌باید نتیجه‌ی ناخواسته‌ی آن عمل باشد. اگر پی آمدِ بد ابزاری باشد برای رسیدن به دست آورد خوب، پس آن عمل، غیر اخلاقی است. انعکاس بد ممکن است پیش بینی بشود ولی نباید قصد بشود.

---

[۶۸] The nature-of-the-act condition

[۶۹] The means-end condition

۴. *شرط تناسب*[۷۱]. آن تأثیر خوب دست کم در مقام اهمیت می‌باید معادل آن تأثیر بد باشد.

بگذارید این تئوری را به مورد زنی باردار تعمیم بدهیم که جانش در خطر است. آیا وی از نظر اخلاقی مجاز است عمل سقط جنین کند تا جانش را نجات دهد؟ منش اثرگذاری دوگانه می‌گوید سقط جنین مُجاز نیست. زیرا این عمل یک انسان بی گناه را می‌کشد و قتل عمدِ انسان بی گناه همیشه بد و غلط است، پس سقط جنین همیشه بد است – حتا به انگیزه‌ی نجات مادر از مرگ. سقط جنین شرط دوم را نیز دارا نمی‌شود (شرط ابزار-هدف). کشتن آن بی گناه برای به دست آوردن نتیجه‌ی خوب هرگز توجیه نمی‌شود، نه حتا برای نجات جان مردم یک شهر یا کل جهان. چنان که رواقیان گفتند، "بگذارید عدالت اجرا شود، گرچه بهشت فرو بریزد." به هر حال اگر رحم آن زن سرطانی بشود، ممکن است هیسترکتومی کند که منجر به مرگ نطفه می‌شود. این بدان خاطر است که برداشتن رحم در این مورد خاص یک کار اخلاقی درست است (پس شرط نخست را تامین می‌کند). این عملِ برداشت رحم شرط سوم را نیز تامین می‌کند، زیرا مرگ نطفه پی آمد ناخواسته‌ی این عمل بوده گرچه پیش بینی می‌شده است. شرط دوم تامین می‌شود زیرا مرگ آن نطفه ابزاری برای نجات زن نبوده است – هیسترکتومی بوده است. شرط چهارم تامین می‌شود زیرا نجات جان آن زن یک خیر بزرگ است، دست کم به بزرگی حفظ نطفه است. در این مورد، با توجه به این نظریه، آن زن درواقع خوش اقبال بوده است که سرطان رحم گرفت.

از سوی دیگر، اگر پزشک می‌توانست زندگی آن زن را نجات دهد تنها با عوض کردن ترکیب مایع آمنیوتیک (بگویید محلول سالین)، که در عوض نطفه را می‌کشد، بنابر این با توجه به منش اثرگذاری دوگانه چنین کاری از دید اخلاقی مجاز نیست. در این مورد، نتیجه یکسانی به مانند هیسترکتومی به دست می‌آید، ولی کشتن آن نطفه یا جنین به عنوان "وسیله" قصد می‌شود تا جان زن را نجات دهد. بر همین قیاس، در هم شکستن سر جنین که آن را از درون رحم بیرون بکشند تا جان آن زن را نجات دهند نیز مُجاز نخواهد بود زیرا این کار شرط‌های دو و سه را نادیده می‌گیرد.

کلیسای کاتولیک نه تنها این نظریه را در توجیه حرام دانستن بیشتر موارد سقط جنین به کار می‌گیرد بلکه در استفاده از ابزار ضد بارداری هم. زیرا تولید مثل کاری خیر است و نابود ساختن زندگی کاری بد و

---

[۷۰] The right-intention condition

[۷۱] The proportionality condition

چون کاربرد طبیعی رابطه‌ی جنسی تولید زندگی تازه است، استفاده از ابزاری که مانع پیدایی زندگی تازه به عنوان نتیجه‌ی طبیعی آن می‌شود کاری غلط است.

از این نظریه همچنین توسط تئوریسین‌های جنگ طلب در دفاع از بمباران استراتژیک در مقابله با بمبگذاران تروریست استفاده می‌شود. در یک بمباران استراتژیک، قصد نابود ساختن اهداف نظامی به مانند کارخانه‌ی مهمات است. کسی پیش بینی می‌کند در جریان نابود ساختنِ موجهِ این هدف، افرادِ غیرنظامی نیز کشته خواهند شد. برپایه‌ی این نظریه‌ی اثرگذاری دوگانه، بمباران توجیه می‌شود زیرا کشتار غیرنظامیان هدف نبوده است. در یک بمبگذاری تروریستی، برعکس، غیرنظامیان هدف هستند. بمباران هامبورگ و درسدن توسط نیروهای متفق در جنگ جهانی دوم و انداختن بمب‌های اتمی بر هیروشیما و ناکازاکی بر پایه‌ی این نظریه محکوم می‌شوند، زیرا به روشنی آنان قصد کشتن غیرنظامیان را داشتند. فایده باوران[۷۲]، بر عکس، ممکن بود اجازه‌ی چنان بمبارانی را می‌دادند، زیرا در مجموع یک سود کلی از آن حاصل می‌شد – و آن، کوتاه کردن زمان جنگ بود، که منجر به حفظ جان هزاران نفر می‌شد.

به مثال دیگری توجه کنید. فرض کنید پدرِ دختری جوان به نام سَلی بمب اتمی‌ای در جایی دفن کرده است که ظرف نیم ساعت چاشنی آن عمل خواهد کرد. سلی تنها کسی است که می‌داند پدرش آن را کجا دفن کرده است، و به وی قول داده است مکان آن را لو ندهد. گرچه از این کار پدرش ناخرسند است، ولی به عنوان یک دختر وفادار حاضر نیست قول خودش را زیرپا بگذارد و آن راز را افشا کند. به هر حال اگر ما آن را ظرف نیم ساعت پیدا نکنیم آن بمب خواهد ترکید و یک میلیون تن از ساکنان شهر کشته خواهند شد. فرض کنید ما برای کسب اطلاعات می‌توانیم سلی را شکنجه کنیم. بر اساس این نظریه، آیا این کار مُجاز است؟ نه. زیرا هدف وسیله را توجیه نمی‌کند. شرط دوم نادیده گرفته شده است. ما داریم کار بدی می‌کنیم که تاثیر خوبی به دنبال بیاورد.

از سوی دیگر، فرض کنید کسی سیم‌های تلویزیون مرا به گونه‌ای دست کاری کرده باشد که با روشن کردنش سیگنالی به شهر دیگری خواهد فرستاد که باعث ترکیدن بمب خواهد شد. فرض کنید من می‌دانم چه اتفاقی خواهد افتاد. آیا بر اساس این نظریه، این کار اخلاقی غلطی است که برای تماشای برنامه‌ی

---

[۷۲] Utilitarians

مورد پسندم تلویزیون را روشن کنم؟ بله. زیرا این کار اصل چهارم را نادیده می‌گیرد. آن عملِ ناخواسته‌ی بد بسیار سنگین تر از آن کار خوب است.

مشکلات منشِ اثرگذاری دوگانه

اگر ما اصل تناسب را بدین صورت تفسیر کنیم، بسیاری اعمالِ به ظاهر خوب و صادقانه آن را زیرپا خواهند گذاشت و نادیده خواهندش گرفت. فرض کنید من در نظر بگیرم به یک دین حقیقی بپیوندم (شما را آزاد می‌گذارم به من بگویید چه دینی حقیقی است) که روح جاوید خود را حفظ کنم. ولی درک می‌کنم که با انجام چنین کاری، خشم شدیدی را در نزد همسایگان خود برخواهم انگیخت. خشمی که باعث سردرگمی پنج تن از همسایگانم خواهد شد. یا فرض کنید ازدواج من با زنی که دوستش دارم و عاشقش هستم حس یأس را به پنج تن دیگر از مردان محل می‌دهد (که شاید فرض می‌کردند تا زمانی که کسی با آن زن ازدواج نکرده است همه‌ی اینان تاب زندگی مجردی را می‌آورند) این باعث می‌شود همه شان دست به خودکشی بزنند. ما ممکن است فرض کنیم یأسی را که من باعث شدم این پنج تن پیدا کنند اراده‌ی آزاد آنان را فلج خواهد کرد. پیشاپیش می‌فهمم که عمل من چنین نتیجه‌ای به دنبال خواهد داشت. آیا رفتار من از دید اخلاقی مُجاز است؟ در هر دوی این موارد، انگار نظریه‌ی اثرگذاری دوگانه این مفهوم را می‌رساند که کارهای من از دید اخلاقی توجیه پذیر نیستند، زیرا بنابر پیش شرط چهارم تأثیر خوب کار من بسیار کوچک تر از تاثیرات یا تبعات منفی آن است.

این نظریه مشکلاتی دارد. نخست، برخی از این نسخه‌ها به طور محض خلاف عرف و عقل هستند. این کاری احمقانه است جلوی کسی را بگیریم که دینش را می خواهد عوض کند یا با فرد دلخواهش ازدواج کند چون دیگران ممکن است افسرده شوند یا کارهای بدی بکنند. ما معمولا می‌خواهیم بگوییم، "این مشکل آن هاست." و در مورد مسئله‌ی سقط جنین، ما معمولا بر سر جان مادر تصمیم می‌گیریم که با ارزش تر از جان یک نطفه است، پس اخلاق بر پایه‌ی شعور جمعی اجازه می‌دهد اَعمال سقط جنین که ضامن حفظ جان مادر هستند انجام بشوند. پاسخ به این می‌تواند چنین باشد که آگاهی شهودی ما همیشه درست نیست. آن می‌تواند ما را گمراه کند. برخی مردم عقیده‌ی غریزی دارند که راه رفتن زیر نردبان بد یمن است یا گربه‌ی سیاه در سر راه آدمی اگر ظاهر شود نشانه‌ی بدی است. این‌ها همگی خرافه‌اند. پاسخ مقابل به این‌ها چنین است که آگاهی شهودی درباره‌ی حق یک انسان نسبت به زندگی خرافه نیست بلکه یک حق بنیادین اخلاقی است.

دوم، همیشه روشن نیست که چگونه اثری می‌باید به عملی متصل بشود چنان که [نشان دهد] آن عمل عمدی بوده است. به مسئله‌ی واگن شهری توجه کنید که نخستین بار توسط فیلیپا فوت مطرح شد. یک واگن شهری در مسیر سراشیبی دارد سرعت می‌گیرد و راننده متوجه می‌شود که ترمز از کار افتاده است. اگر کاری صورت نگیرد پنج تن مردمی که در مسیر این واگن ایستاده اند، کشته خواهند شد. در سمت راست، یک جاده فرعی در دست ساخت است که تنها یک کارگر در آن مشغول به کار است. آیا راننده می‌باید فرمان را به سمت آن جاده بچرخاند که در این صورت تنها باعث مرگ یک کارگر شود؟ فایده باوران و بسیاری دیگر ممکن است بحث کنند که راننده می‌باید فرمان را بچرخاند و به سمت جاده‌ی فرعی برود زیرا کشتن یک نفر به مراتب بهتر است تا کشتن پنج تن که مثل آن یک نفر بی گناه هستند. آن نظریه‌ی اثرگذاری دوگانه به نظر می‌رسد این عمل را منع خواهد کرد، زیرا دو پیش شرط دوم و سوم را نادیده خواهد گرفت، دست کم پیش شرط دوم را، کار بدی بکنیم که نتیجه‌ی خوبی به دست آید. به نظر می‌رسد که پیش شرط سوم را هم زیر پا می‌گذارد، با فرض این که اثر هدایت واگن به آن جاده‌ی فرعی سمت راست بسیار وابسته به مرگ آن کارگر است زیرا تنها یک معجزه می‌توانست او را نجات دهد. باور اصلی این است که کشتن به مراتب بدتر از اجازه‌ی مرگ دادن است. پس ممکن است با توجه به این اصل، به نظر برسد راننده نمی‌باید واگن را به سمت آن جاده‌ی فرعی منحرف کند.

به هر حال مفسر این اصل اثرگذاری دوگانه توضیح خواهد داد، "راننده قصد واقعی برای کشتن آن کارگر نداشته است، پس پیش شرط سوم را نقض نمی‌کند. راننده‌ی واگن مخالفتی نمی‌داشت اگر فرشته‌ای پیدا می‌شد و آن کارگر را نجات می‌داد در حالی که واگن به سمت آن جاده می‌رفت." پاسخ متقابل این است که انحراف واگن به آن جاده به شدت به مسئله‌ی مرگ ربط دارد و پیوند خورده است؛ چنان که قصد با عمل ارتباط مستقیم دارد. اگرنه، آیا تروریست‌هایی که تراژدی روز یازدهم سپتامبر را آفریدند نمی‌توانستند از این بحث اصل اثرگذاری دوگانه استفاده کنند و در نابودی برج‌های دوقلو بگویند که با توسل به این اصل مُجاز بودند؟ به یک چنین دفاعی توجه کنید: "ما فقط می‌خواستیم سمبل حرص و آز شرکت‌ها را (که سرمایه داری باشد) نابود کنیم و می‌دانستیم مرگ شهروندان در جریان این حمله به عنوان خسارت جنبی حتمی است. ما مخالفتی نمی‌کردیم اگر فرشته‌ای پیدا می‌شد جان مسافران در هواپیماها و مردم حاضر در این برج‌ها را نجات می‌داد."

سوم، مشکلی وجود دارد که نمی‌دانیم چگونه یک عمل را باید توضیح داد. آیا من نمی‌توانستم روند عمل سقط جنین را دوباره توضیح بدهم چنان که در آن سلامت جان زن در خطر نباشد تا قصد بهبود شرایط زن را نکنم (یا جانش را نجات ندهم) و تنها این را ببینم که برداشتن نطفه از رحم باعث مرگ (ناخواسته)

می‌شود؟ یا این که آیا من نمی‌توانستم از مغازه‌ی خوار و بار فروشی غذا بدزدم، با این نیت که بخواهم گرسنگان را سیر کنم و نبینم که آن مغازه دار بر اثر دزدی من کمی فقیر می‌شود؟ آیا نمی‌توانستم مشکل آن راننده‌ی واگن شهری را توضیح دهم چنان که به صرف نجات جان آن پنج تن بخواهد قصد مرگ یک تن بی گناه را بکند؟

البته منش اثرگذاری دوگانه می‌باید محدودیت‌هایی برای توضیحِ دوباره‌ی مسایل تعیین کند؛ اگر نه، هر کاری می‌تواند از نو به شکل دیگری تعریف و توجیه شود. اریک داکری کوشیده است چنان محدویت‌هایی اعمال کند. او از یک ترانه‌ی عامیانه نقل می‌کند، "امپراتور سزار، مرده است و به گِل بدل شده، ممکن است گِلش سوراخی را پر کند تا جلوی باد را بگیرد"، ولی او می‌افزاید که کشتن سزار برای بستن راه باد کاری عبث و احمقانه است. راه حل وی برای این مسئله این است که "برخی کارها چنان مهم هستند که واژگانی که می‌باید آن‌ها را به درستی تعریف کنند نمی‌کنند، در پیش زمینه‌های به دور از هم، واژه‌ها و تعاریف خورده و جویده می‌شوند چنان که (الف) نتایج آن عمل را تعریف می‌کند، (ب) طبیعت و ذات عمل را می‌پوشاند یا نمی‌گذارد جلوه کند."[۷۳]

این توضیح ممکن است مقبولیتی را به منش اثرگذاری دوگانه وام بدهد، ولی همیشه ممکن نیست ما طبیعت واقعی خودِ عمل را شناسایی کنیم – ممکن است تفاسیر گوناگونی داشته باشد. افزون بر آن، روایت مطلق‌گرای این تفکر آن را برای بسیاری از ما به طور شهودی و ذاتی غیر قابل پذیرش می‌کند. این نظریه انگار که ما را از دروغ گفتن برای نجات جان کسی یا شکستن عهدی که ممکن است کسی را از رنج و دردی عمیق رها کند، منع می‌کند. ما چرا باید سیستمی را بپذیریم که نابودی بسیاری انسان‌های بی گناه را ممکن می‌کند به صرف این که ناچار شویم فهم یک اصل عادی اخلاقی را نادیده انگاریم؟ آیا نه آن است که اخلاق برای خیر بشر ساخته می‌شود؟ آیا نه آن است که سنتِ قانونِ نیرومندِ طبیعی چیزها را وارونه می‌کند – انسان‌ها را وامی دارد که قوانین را به صرف خود قوانین اطاعت کنند؟ به علاوه، شاید بیش از یک پاسخِ درست برای هر مسئله موجود باشد. منش اثرگذاری دوگانه به نظر می‌رسد سفسطه گرانه باشد، فرق‌ها و تفاوت‌های باریکتر از مو می‌سازد به طوری که نکته‌ی اصلی اخلاق را گم می‌کند.

[۷۳] Eric D'Acry, *Human Acts* (Oxford University Press, 1963), Ch 4.

به ما راه حل‌های مسئله‌هایی را می‌دهد که به نظر می‌رسد یک گرفتگی سخت مصنوعی را به وجود انسان تحمیل می‌کند.

چهارم، روایت مطلق قانون طبیعی مشکل دیگری هم دارد که در پیوند تنگاتنگ با دیدگاه غایت اندیش در مورد طبیعت بشر است، دیدگاهی که نه تنها انسانیت را می‌بیند بلکه هر فرد را هم؛ آنچنان که گویی توسط خداوند طراحی شده است یا طبیعت خداگونه دارد. براین قرار این دیدگاه برمی‌نهد که هر گونه انحرافی از هنجار به طور اخلاقی غلط است؛ از این روی، چون انسانیت شامل تولیدِ مثل می‌شود و رابطه‌ی جنسی ابزاری است برای تحقق چنین هدفی، آن کار مُجاز از نظر اخلاقی تنها رابطه دو جنس مختلف (بدون ابزار مصنوعی ضدبارداری) است.

به هر حال اگر نظریه‌ی تکاملی داروین درست باشد، طراحی ای وجود ندارد. موجودات انسانی حیواناتی هستند که از شکل‌های "پستترِ" زندگی بر اساس قانون بقای قوی تر متحول شدند. ما محصول تصادف در این نبرد وجودی هستیم. اگر چنین باشد، پس عقاید مربوط به هدف یگانه‌ی انسان و مجموعه‌ی مطلق قوانین که آن هدف یگانه را خدمت کند مشکل دار می‌شود. ما ممکن است اهداف بسیاری داشته باشیم، و دامنه‌ی اخلاقی ما شاید شامل نوعی نسبیت هم بشود. برای نمونه، گرایش به جنس مخالف شاید یک هدف اجتماعی را خدمت کند در حالی که هم جنس‌گرایی هدف دیگری را خدمت کند، و هر دو شاید افراد متفاوتی را خدمت کنند. شاید مأموریت خِرَد کشف ماهیت طبیعت بشر یا قوانین تغییرناپذیر نباشد بلکه به سادگی برای یاری رساندن به امر بقا و اجرای گرایش‌های ما باشد.

به هر حال، حتا اگر این حسابِ غیردینیِ نظریه‌ی تکامل نادقیق باشد و خدایی وجود داشته باشد که تکامل را هدایت کرده است، هنوز آشکار نیست که آن نگاهِ مطلق‌گرا به جهان و انسان بهترین گزینه‌ی موجود باشد. با این حال، منش اثرگذاری دوگانه شاید دو اصل مهم حقیقت اخلاقی را به ما گوشزد کند: (یک) وظایف منفی معمولا سختگیرتر از انواع مثبت هستند. به طور معمول، خطای کمتری است این که بگذاریم کار شیطانی انجام بگیرد تا آن که خودمان کار بد و شیطانی کنیم؛ اگر نه، یک دیوانه که مشهور به انجام تهدیدهای خویش است می‌توانست همه‌ی ما را وابدارد تا مرتکب قتل بشویم تنها با تهدید کردن ما که او پنج نفر را می‌کشت، مگر ما آن قتل را انجام می‌دادیم. (دو) مردم حقوقی دارند که می‌باید رعایت شوند، پس ما نمی‌توانیم به سادگی بر پایه‌ی محاسبات فایده باورانه‌ی خام تصمیم بگیریم چه بکنیم.

اگر ما این تفکر را که می‌گوید یک سیستم اخلاقی تنها باید دارای اصول مطلق باشد، وظایفی را که بر پایه‌ی تعریف یک محاسبه به مانند اصل اثرگذاری دوگانه انجام می‌شوند، رها کنیم؛ چه چیزی می‌توانیم جایگزین آن کنیم؟ یک امکان این است که ببینیم قوانین معتبری نسبت به رفتار یا عمل وجود دارند که فرد

به طور کلی باید به آن‌ها بچسبد ولی در موارد اختلاف نظر اخلاقی ممکن است آن با اصل اخلاقی دیگری زیرپا نهاده شود. ویلیام راس، به این قوانینِ نادیده گرفته شدنی می‌گوید وظایف اولیه[۷۴]. یعنی آنها در ابتدا به یکدیگر موکول می‌شوند، یا در ظاهرِ نخست [مطرح می‌شوند]، تا هنگامی که با یک وظیفه‌ی اضطراری زیرپا نهاده شوند.[۷۵] برای نمونه، حتا اگر اصلی از عدالت به طور کلی بر اصل بخشندگی بچربد، فرصت‌هایی وجود خواهند داشت که فرد بتواند کارهای نیک بسیار بزرگ کند با قربانی کردن مقدار اندکی از عدالت؛ پس یک عینیت‌گرا ممکن است ترجیح دهد که بر اساس اصل بخشندگی رفتار کند.
ممکن است تعدادی اصول مطلق یا اصول اولویتمند وجود داشته باشند، ولی برای عینیت‌گرایی نیازی نیست که این‌ها حقیقی باشند. رنفورد بمبراف این نکته را به طرز زیبایی بیان می‌کند:
«برای آن که پیشنهاد کنیم یک پاسخ درست برای هر مسئله‌ی اخلاقی وجود دارد، یا ما بی درنگ متهم می‌شویم و یا معتبر می‌شویم به این که معتقدیم اخلاق مطلق وجود دارد. ولی باور داشتن به اصول اخلاقی مطلق یا به عینیت‌گرایی اخلاقی بیش از اعتقاد و باور به وجود فضای مطلق یا زمان مطلق، ضرورت ندارد که زمینه‌ای بشود برای باور به عینیت در رابطه‌ی میان فضا و زمان و نیز داوری‌هایی نسبت به آنها.»[۷۶]

عینیت‌گرایی معتدل

بر این قرار، نکته کانونی در عینیت‌گرایی اخلاقی، موضعی مطلق‌گرا نیست، مطلق‌گرا از این نظر که اصول اخلاقی استثناءناپذیر و اولویت ناپذیر[۷۷] هستند. بلکه بر عکس، چنان است که اصول اخلاقی عینی و جهانی وجود دارند، معتبر برای همه‌ی مردمان و همه‌ی محیط‌های اجتماعی [بشری]. اگر ما بتوانیم، در یک مفهوم ایده آل، اثبات کنیم یا نشان دهیم که این عقلانی است باور کنیم دست کم یک اصل اخلاقی عینی وجود دارد که به همه‌ی مردمان در همه جا مربوط می‌شود، پس ما نشان داده‌ایم نسبیت‌گرایی احتمالا بی اعتبار است و آن عینیت‌گراییِ محدود درست است. به واقع من باور دارم که بسیاری از اصول اخلاقی

---

[۷۴] این واژه ی لاتین را باید "پریما فاچی" بخوانید و به معنای ظهور اولیه، دیدگاه اولیه یا پیش از تحقیق هم هست. prima facie duties

[۷۵] William D Ross, *The Right and the Good* (Oxford University Press, 1932), p 18f

[۷۶] Renford Bambrough, *Moral Skepticism and Moral Knowledge* (Routledge, Kegan & Paul, 1979), p 33

[۷۷] Nonoverrideable این بدان معنی است که اولویتِ یک اصلِ اخلاقیِ مطلق زیرپا نهادنی نیست. م

عمومی همه‌ی موجودات خردمند را به هم مربوط می‌کند ولی یک اصل کافی است که نسبیت‌گرایی را رد کند:

الف. از دید اخلاقی نادرست است که مردم را به صرف [شوخی] و لذت، شکنجه دهیم.

من ادعا می‌کنم که این اصل همه موجودات خردمند را به هم وصل می‌کند، پس اگر برخی افراد، این اصل را رد کنند، ما نمی‌باید بگذاریم این کار آنان تأثیری بر شعور ذاتی ما بگذارد و بر درستی اصل **الف** تردید روا کنیم؛ بلکه برعکس، باید بکوشیم رفتار آن فرد شکنجه گر را به عنوان رفتاری منحرف، ناآگاهانه، یا بی خردانه توضیح بدهیم. برای نمونه، فرض کنید آدولف هیتلر گزاره‌ی **الف** را نمی‌پذیرد. آیا این موضع می‌باید ایمان ما را به حقیقت گزاره‌ی **الف** مخدوش کند؟ آیا عقلانی تر نیست که بگوییم هیتلر از دید اخلاقی کمبود دارد، یا کور، ناآگاه و بی خرد است تا این که فرض کنیم عدم همکاری وی سندی است در رد حقیقت گزاره‌ی **الف؟**

همین طور فرض کنید قبیله‌ی هیتلرزده‌ای در گوشه‌ای باشد و کار اینان شکنجه مردم برای تفریح باشد. فرهنگ آنان عمل شکنجه را به عنوان یک کار لذتبخش می‌پذیرد. فرض کنید مادر ترزا یا موهانداس گاندی به طرز ناموفقی می‌کوشد اینان را متقاعد کند کار سادیستی شکنجه مردم را باید بازایستانند و دیگر نکنند. و آنان با شکنجه‌ی مادر ترزا یا گاندی پاسخ بدهند. آیا این رویداد می‌باید نگاه ما را به **الف** خدشه دار کند؟

آیا عاقلانه نمی‌بود که ما رفتار این قبیله را مطالعه می‌کردیم؟ برای نمونه، ما شاید فرض کنیم این قبیله فاقد حس همدردی باشد که برای یک زندگی اخلاقی ضروری است. یا تئوری بدهیم که این قبیله در مراحل تکاملی در سطح پایین تری است نسبت به بقیه‌ی هوموساپین‌ها [نژاد بشرِ مدرن]. یا این که به سادگی نتیجه بگیریم این قبیله به تئوری وضعیت طبیعت هابز بیشتر نزدیک است تا بسیاری از جوامع دیگر و به همین خاطر این جامعه شاید عمر زیادی نکند – یا اگر کرد، عمر مردمش بیشتر مصداق عبارت "تنها، فقیرانه، زشت، خشن و کوتاه" خواهد بود چنان که فرهنگ آن قبیله در شمال اوگاندا جایی که هسته‌ی اخلاقی تقریبا شکسته و نابود شده است، باشد. ولی شاید نیازی نداشته باشیم بدانیم که چرا یک قبیله در چنان شرایط بدی به سر می‌برد تا نگاه ما را به **الف** به عنوان یک اصل اخلاقی شکل بدهد. اگر **الف** یک عقیده‌ی پایه و بنیادین برای ما باشد، در این صورت ما با احتمال بیشتری درباره‌ی عقلانیت آن قبیله‌ی هیتلرزده تردید خواهیم کرد یا آن که بهتر خواهیم توانست اخلاقی فکر کنیم تا این که به اعتبار **الف** شک کنیم.

هسته‌ی اخلاق

ما شاید بتوانیم نامزدهای دیگری را به مجموعه‌ی پایه و کمینه‌ی اصول اخلاق عینی بیافزاییم:

(۱) مردم بی گناه را نکش.

(۲) درد و رنج ناضروری را باعث نشو.

(۳) دروغ نگو یا کلک نزن.

(۴) دزدی نکن یا تقلب نکن.

(۵) به قول خود وفا کن و قرارهای خود را اجرا کن.

(۶) کسی را از آزادی‌اش محروم نکن.

(۷) عدالت بورز، با مردم چنان رفتار کن که لیاقت چنان رفتاری را دارند.

(۸) پاسخ متقابل بده: نسبت به خدماتی که دریافت می‌کنی قدرشناس باش.

(۹) به دیگران کمک کن، به ویژه هنگامی که هزینه‌ی چندانی برای تو ندارد.

(۱۰) قوانین منصفانه را اطاعت کن.

این اصول ده گانه نمونه‌هایی از هسته‌ی اخلاق[۷۸] هستند، اصولی که برای یک زندگی خوب در میان یک محیط شکوفای بشری ضرورت دارند. آن‌ها دلبخواه نیستند، زیرا ما می‌توانیم دلیل بیاوریم که این‌ها عناصر سازنده‌ی یک جامعه‌ی موفق، ضرورت پیوند اجتماعی و بهروزی فردی هستند. اصولی مانند قوانین طلایی، (۱) نکشتن انسان‌های بی گناه، (۳) راستگویی، (۵) وفای به عهد، (۶) احترام به آزادی، (۷) پاداش دادن یا تنبیه کردن مردم هر کدام را که شایسته‌اند – عدالت، (۹) یاری رساندن به نیازمندان، و قوانینی از این دست هسته‌ی توسعه‌ی روان در تبادل‌های اجتماعی است و نیز راه حل‌هایی برای حل اختلاف منافع که اخلاق آن‌ها را حمل می‌کند (دست کم اخلاقِ کمینه یا حداقلی چنین می‌کند، گرچه اخلاق کارکرد و جنبه‌های فراختر و بیشتری دارد).

برای نمونه، درباره‌ی قانون یکم می‌توان گفت غریزه‌ی طبیعی برای حفظ بقا ما را وامی دارد که ارزش بسیار بالایی برای جان خود در نظر بگیریم، که در این صورت هر جامعه‌ای اگر بخواهد دوام بیاورد می‌باید از جان بی گناهان دفاع کند. بدون حمایت از بی‌گناهان، هیچ چیز برای ما ممکن نخواهد بود. قانون

[۷۸] core morality

دوم، "درد و رنج ناضروری را باعث نشو"، کاملا بدیهی به نظر می‌رسد. هیچ انسان معمولی ای از درد و رنج تحمیلی به خود لذت نمی‌برد. ما می‌خواهیم تندرست باشیم و موفق، و به نیازهامان پاسخ داده شود. آن کد باستانی درمانی که از پزشکان می‌خواهد "بالاتر از هر چیزی، آسیب نرسانید"، به همه‌ی ما مربوط می‌شود.

درباره‌ی قانون سوم، خود زبان به طور عمومی و ضمنی متعهد به اصل گفتن حقیقت است. دقت در گفتار، قالب ابتدایی حقیقت گویی است. از این روی، هرگاه ما واژگان را به درستی به کار گیریم (برای نمونه، "آن یک کتاب است"، یا "اسم من سام است")، داریم حقیقت را می‌گوییم. بدون هماهنگی و تناسب بسیار بالا و دقیق میان واژه و شیء، خودِ وجودِ زبان ناممکن می‌شود. به همین ترتیب نسبت به قانون پنجم، بدون تمرین وفاداری به عهد و پیمان خویش، ما نمی‌توانیم به حرف یکدیگر اعتماد کنیم هنگامی که آن سخنان ما را از کارهای آتی خبر می‌دهند. ما انتظار قابل اعتمادی نمی‌توانیم از رفتار آنان در آینده داشته باشیم. زندگی ما اجتماعی است، وابسته به همگرایی و همکاری است، پس این امر بسیار حیاتی است وقتی توافقی می‌کنیم، حتما به آن پایبند باشیم و عمل کنیم (مثلا، "من به تو درباره‌ی مقاله‌ی فلسفی که باید بنویسی کمک خواهم کرد، اگر تو در نصب این نرم افزار کمکم کنی"). این قانون هم مرز عملگرایی متقابل یعنی قانون هشتم است؛ ما نیاز داریم به طرف مقابل اعتماد کنیم که وی می‌تواند تلافی کند وقتی ما سهم خود را ادا کرده باشیم. حتا شمپانزه‌ها این قانون پاسخگویی متقابل را دارند و می‌فهمند، جواب نیکی را با نیکی دادن (شاید جواب شیطنت و خباثت را با شیطنت و خباثت دادن به ضرورت برای اخلاق مفید نباشد).

درباره‌ی قانون چهارم، بدون منع و نهی دزدی و تقلب، ما ادعای مالکیت نمی‌توانستیم بکنیم – حتا مالکیت بر اعضای بدن خود را، چه رسد به کالاهای بیرونی. و اگر دزدی یک هنجار می‌شد، کار تولیدی بسیار اندکی ممکن بود انجام بشود، و درنتیجه چیز کمی برای دزدی وجود می‌داشت و ما همه فقیر می‌شدیم. اگر کسی برای مدتی در یک اتاق کوچک حبس شده باشد یا دست و پایش بسته شده باشد باید بتواند قانون ششم را درک کند. به آزادی دیگران احترام بگذار. زیرا بدون آزادی ما به سختی می‌توانیم به اهداف خویش برسیم.

گاهی مردم می‌پرسند آیا قانون هفتم – که می‌گوید ما عدالت می‌ورزیم، با مردم آن گونه رفتار می‌کنیم که لیاقتش را دارند – این مفهوم را می‌رساند که ما باید بر پایه‌ی حوزه‌ی مربوط به اخلاق پاداش دهیم یا مجازات کنیم، نه بر سر موضوعاتی بی ربط مانند نژاد، قومیت یا جنسیت. یک بخش یا جلوه‌ای از عدالت دفاع از ثبات است. اگر معلمی به شاگردش نمره هفده بدهد به خاطر کیفیت خاصی که در نظر دارد، او

می‌باید همان نمره را به شاگرد دیگرش بدهد که مقاله‌اش دارای همان کیفیت مقاله‌ی اولی است. یک اصل قوی تر و با محتوای بیشتر درباره‌ی عدالت می‌گوید که ما باید "به مردم آن چه را بدهیم که شایستگی‌اش را دارند، [نه بیشتر و نه کمتر]."

قانون دهم، "از قانونِ منصفانه اطاعت کن" برای یک زندگی اجتماعیِ موزون لازم و ضروری است. شاید ما همیشه با قانون موافق نباشیم، ولی در موقعیت‌های اجتماعی می‌باید سازش‌های عاقلانه‌ای بکنیم و تصمیم‌های دولت را بپذیریم. وقتی با قانون مخالفت می‌کنیم، ممکن است بکوشیم و کار کنیم تا کسانی را که در قدرت هستند قانع کنیم آن را عوض کنند؛ در شرایط حاد مانند زندگی کردن در جامعه‌ای با قوانین نژادپرستانه، شاید تصمیم بگیریم به یک نافرمانی مدنی دست بزنیم.

قوانین اخلاقی دیگری ممکن است موجود باشند که ضروری یا بسیار مربوط به هسته‌ی اصلی اخلاق عینی باشند. شاید ما بهتر باشد چیزی مانند "با دیگران بر سر خیرِ مشترک همکاری کن" را [به آن مجموعه] بیافزاییم. گرچه من فکر می‌کنم این اصل به آن مجموعه تقریبا افزوده شده است، وقتی قوانین دوم، چهارم و نهم را با هم ترکیب کنیم. شاید شما به قوانین دیگری که منجر به شکوفایی زندگی اجتماعی بشوند بتوانید بیاندیشید. به هر روی، گرچه یک کد اخلاقی شاید کافی و بس باشد اگر شامل شرط لازم مجموعه‌ای از اصول عینی باشد، بیش از یک کد اخلاقی می‌تواند وجود داشته باشد که دارای قوانینی با سطوح متفاوت و ترکیب متفاوتی از قوانین باشد.[۷۹] قوانین خاص متفاوتی شاید برای شرایط متفاوتی مورد نیاز باشند. برای نمونه، در یک محیط صحرایی، شاید قانون سختی موجود باشد که هدر دادن آب را منع می‌کند، و در جامعه‌ای که جمعیت زنان بسیار بیشتر از مردان باشد شاید قانونی اجازه‌ی چند همسری بدهد. در جامعه‌ای که ابزار کنترل حاملگی وجود دارد ممکن است در قانون مربوط به توصیف عفت اختلاف داشته باشد با آن جامعه‌ای که این ابزارها را ندارد. یک چنان انعطاف یا نرمش اخلاقی نسبیت‌گرایی اخلاقی را دنبال نمی‌کند، بلکه به سادگی بیان گر این نکته است که شرایط می‌توانند تعیین کنند کدام قوانین مربوط به رشد و شکوفایی کدام جامعه‌ی خاص هستند. با این وجود، یک هسته‌ی اساسی اخلاقی، مانند آن چه در بالا توضیح داده شد، عملا برای شکوفایی بشر مورد نیاز خواهد بود.

---

۷۹. کد اخلاقی را در اینجا نویسندگان به عنوان مجموعه ای از قوانین یا اصول عینی اخلاقی گرفته اند. قانون اخلاقی برابر اصل اخلاقی در مکتب عینیت‌گرایی در این متن است. نویسندگان اصل عینی اخلاقی را و قانون اخلاقی را بارها به جای یکدیگر به کار برده اند. م

قوانین اخلاقی بنیادین شبیه به مجموعه‌ای از ویتامین‌ها هستند که برای یک رژیم غذایی سالم بدن لازم‌اند. ما به اندازه‌ی کافی از هر ویتامین نیاز داریم – از برخی بیش از دیگران – ولی در نوشتن نسخه‌ای برای رژیم غذایی نیازی نداریم نسخه‌ها بنویسیم، غذاهای خاصی را تبلیغ کنیم، مکانی را در نظر بگیریم یا آن که عادت نوع غذاخوری را تغییر دهیم. خوراک گوشت به نیازهای بدن به روش دیگری نسبت به غذای گیاهی یا زاهدانه جواب می‌دهد. ولی همگی آن‌ها شاید دارای آن مواد اساسی مورد نیاز بدن باشند بدون گرفتن رژیم سخت یا یک مجموعه نسخه‌های مطلق خاص.

طبیعت بشری مشترک ما

در وجه مثبت اگر نگاه کنیم، یک عینیت‌گرا سیستم خود را بر پایه‌ی طبیعت مشترک بشر با نیازها و علایق مشترک وی استوار می‌کند. چیزهای بیشتری وجود دارند که ما را با هم متحد می‌کنند؛ تا چیزهایی که ما را از هم جدا. چنان که ارسطو نوشت، "فرد ممکن است در سفرهایش به کشورهای دور این حس شناخته بودگی و همگرایی را درک کند که هر بشری را به هر بشر دیگری مربوط می‌کند." به همه‌ی آن چه ما به عنوان بشریت با هم به اشتراک داریم فکر کنید. ما همه باید غذا بخوریم و آب بنوشیم تا زنده بمانیم و با تنی درست زندگی کنیم. ما همه می‌خواهیم دوستانی داشته باشیم خانواده داشته باشیم و تعلقات و وابستگی‌های معنی دار داشته باشیم (مانند یک حس برادری، یا تعلق به کلیسا یا یک باشگاه). کودکان در هر فرهنگی باید تغذیه شوند در یک محیط اجتماعی بار بیایند تا تبدیل به شهروندان مؤثری شوند. ما همه نسبت به بیماری، درماندگی و مرگ آسیب پذیریم. و همه‌ی ما روزی با مرگ خود روبرو خواهیم شد. تفاوت‌های بسیاری میان افراد بشر و فرهنگ‌ها وجود دارند، ولی طبیعت اساسی ما یکی است، و چیزی‌های بیشتری میان خود به اشتراک داریم تا چیزهایی که ما را از هم جدا می‌کنند. با پذیرفتن این فرض که ما طبیعت مشترک داریم، ممکن است به سود عینیت‌گرایی به صورت زیر بحث کنیم:

(۱) طبیعت بشر نسبت به موارد اساسی تقریبا یکسان است، آن‌ها یک مجموعه نیازها و گرایش‌های اساسی مشترک دارند.

(۲) اصول اخلاقی کارکردهای نیازهای بشر و علایق وی هستند، که با خرد و عقل تبیین شده‌اند و پاسخ گوی نیازها هستند و مهمترین منافع بشر (موجودات خردمند) را ترویج می‌کنند.

(۳) برخی اصول اخلاقی بهتر از اصول دیگر به نیازها و علایق بشری پاسخ می‌دهند.

(۴) اصولی که به نیازهای اساسی بشر و مهمترین علایق وی به بهترین شکلی پاسخ می‌دهند اصول عینی معتبر اخلاقی هستند.

(۵) بنابر این، چون یک طبیعت مشترک بشری وجود دارد، یک مجموعه از اصولِ معتبرِ عینیِ اخلاقی وجود دارد، که به همه‌ی بشریت (یا موجودات خردمند) مربوط می‌شود و وارد است.

این بحث فرض می‌کند که یک طبیعت مشترک میان آدمیان موجود است. به نوعی، یک عینیت‌گرا این دیدگاه را می‌پذیرد که اخلاق برای به رسمیت شناخته شدنش در جامعه به گونه‌ای به واقعیت اجتماعی وابسته است؛ به هر حال مسئله در پذیرش فرهنگی نیست، بلکه واقعیتِ طبیعت مشترک ما به عنوان موجودات خردمند است، با همه‌ی نیازها، گرایش‌ها وعلایق، و این توانایی در اندیشیدن و خردورزیدن. تنها یک قالب بزرگ بشری وجود دارد که همه‌ی انسان‌ها بدان تعلق دارند و همه‌ی اصول بدان مربوطاند. نسبیت گرایان گاهی ادعا می‌کنند که ایده‌ی طبیعت مشترک بشر یک توهم بیش نیست، ولی دانش ما از مختصات ژنتیک بشر، مردم شناسی، و تاریخ مدارک انکارناپذیری به دست می‌دهند که ما همه به هم مربوطیم با یک رشته نیازها، علایق و منافع مشترک. ما همگی ترجیح می‌دهیم باقی بمانیم، شاد باشیم، عاشق بشویم، دوستی بورزیم تا آن که تنفر بورزیم و دشمنی کنیم؛ می خواهیم که در رسیدن به اهداف خود موفق باشیم. ما از فرزندان خود مراقبت می‌کنیم، از خدماتی که دریافت می‌کنیم سپاسگزاری و قدردانی می‌کنیم و از آسیب آگاهانه و عمدی که به ما برسد خشمگین می‌شویم. ما در پی آرامش و امنیتیم، و حیوان اجتماعی هستیم، دوستان می‌خواهیم و خانواده. کسانی که بر تئوری بازی کار می‌کنند در سطح جهان آزمایش‌هایی درباره‌ی "تصمیم گیری" انجام داده اند، از قبیله‌هایی در آمازون و مردمان گینه‌ی نو گرفته تا جوامع غربی. آن‌ها این قضاوت ما را تأیید می‌کنند که همه‌ی این مردمانِ گوناگون "انصاف" و "بخشندگی" را باارزش می‌دانند و معتقدند پیش از آن که خود سودی ببرند انگل‌ها و مفتخوران را مجازات کنند.[۸۰] هسته‌ی نهادین اخلاق پیش فرض دستیابی به همه‌ی این اهداف است.

البته این اصول همه اصول اولیه هستند و نه مطلق. یک اصل مطلق را هرگز نمی‌توان زیرپا نهاد؛ آن یک استثناءست. بیشتر اصول اخلاقی به هر حال، می‌توانند نادیده گرفته شوند وقتی که در تعارض با اصول اخلاقی دیگر در برخی زمینه ها[۸۱] باشند.

---

[۸۰] Karl Sigmund, Ernest Fehr, and Martin Nowak, "*The Economics of Fair Play*," Scientific American (January 2002)

[۸۱] Contexts

برای نمونه، شما ممکن است این اصل "به قول خود عمل کن و مرا در این بعد از ظهر ملاقات کن" را نادیده بگیرید اگر در سر راه خود به یک قربانی تصادف برسید که سخت نیازمند کمک فوری است. یا شما ممکن است این اصل "دروغ نگفتن" را نادیده بگیرید وقتی قاتلی از شما درباره‌ی محل پنهان شدن دوستتان می‌پرسد تا وی را بکُشد و همچنین ممکن است شما در یک شرایط اضطراری برای سیر کردن شکم خانواده تان دزدی هم بکنید. در حالت عام و کلی، آن اصول را باید بچسبیم و رعایت کنیم تا بالاترین تضمین را برای یک زندگی خوب به دست آوریم.

موقعیت‌گرایی اخلاقی[۸۲]

یکی از دلایلی که مردم به نسبیت‌گرایی اعتقاد دارند آن است که با موقعیت‌گرایی اخلاقی اشتباه می‌گیرند، پس مجبوریم این موضوع را بررسی کنیم. اخلاقِ موقعیت گرا با این متنِ مشهور از عهد عتیق توصیف می‌شود:

«برای هر چیزی یک دلیل وجود دارد، و نیز زمان برای هر موضوعی در زیر بهشت [این جهان خاکی]: زمانی به دنیا می‌آییم، و زمانی می‌میریم؛ زمانی برای کشت است، و زمانی برای برداشت محصول؛ زمانی برای کُشتن است، و زمانی برای درمان؛ زمانی برای فروشکستن، و زمانی برای ساختن است؛ زمانی برای گریستن است، و زمانی برای شاد بودن؛ زمانی برای عزاداری، و زمانی برای رقص است؛ زمانی برای پراکندگی سنگ ها، و زمانی برای گردآوری آن هاست؛ زمانی برای درآغوش کشیدن است، و زمانی برای پرهیز از هم آغوشی؛ زمانی برای جستجوست، و زمانی برای گم کردن؛ زمانی برای نگاه داشتن، و زمانی برای رها کردن؛ زمانی برای پاره کردن، و زمانی برای دوختن است؛ زمانی برای ساکت بودن، و زمانی برای سخن گفتن است؛ زمانی برای عشق ورزیدن، و زمانی برای نفرت ورزیدن است؛ زمانی برای جنگ، و زمانی برای صلح است.

کارگر از رنج خویش چه به دست می‌آورد؟ من مشاغلی را دیده‌ام که خداوند به فرزندان آدمیان داده که مشغول باشند. او هر چیزی را برای زمان خودش زیبا ساخته است.»[۸۳]

---

[۸۲] Ethical Situationalism

[۸۳] Ecclesiastes 3: 1-10

موقعیت‌گرایی اخلاقی میگوید که اصول عینی اخلاق می‌باید به تناسبِ اختلاف در زمینه‌ها اِعمال شوند، در حالی که **نسبیت‌گرایی اخلاقی** مجموعه‌ی اصول جهان شمول اخلاقی را انکار می‌کند. بگذارید این تفاوت را برجسته کنم.

در کتاب "پلی بر رودخانه‌ی کوآی"[۸۴] (دیوید لین هم فیلم با ارزشی از روی این کتاب ساخت) یک مثال بسیار باشکوه درباره‌ی اخلاق موقعیت گرا وجود دارد. در طول جنگ دوم جهانی، اسیران جنگی انگلیسی دستور یافته بودند در جنگل‌های برمه برای ارتش ژاپن پلی بر رودخانه‌ی کوآی بسازند تا ژاپنی‌ها بتوانند میان رانگون و بانکوک ترابری نظامی کنند. افسر باتجربه، شجاع، کلنل نیکلسون، این را به عنوان فرصتی می‌شمارد که از مهارت سربازانش برای بالا نگه داشتن روحیه‌ی آنان در آن شرایط سخت و توانفرسا استفاده کند. سرانجام پس از یک دوره مقاومتِ سرسختانه و مذاکرات دراز، کلنل نیکلسون مردان خود را برای ساختن یک پل درجه یک که به مراتب بهتر و برتر از آن چه ژاپنیان توان ساختش را داشتند، رهبری می‌کند. به هر حال متفقین کشف می‌کنند که ساخت این پل به زودی تمام می‌شود و ارتش ژاپن از آن برای انتقال سربازان و تجهیزات جنگی به خط مقدم جبهه علیه متفقین استفاده خواهد کرد، پس تیمی از رنجرها به محل فرستاده می‌شود که آن را بترکاند و نابود کند. هنگامی که سرگرد واردن، سروان جویس و مأموران امریکایی مشغول کارگذاری بمب‌ها بودند، کلنل نیکلسون میله‌ای را کشف می‌کند که سیمی بدان پیچیده شده بود که به سمت چاشنی انفجار می‌رفت. جویس را دید که آماده‌ی انفجار پل بود، نیکلسون به افسر ژاپنی پیوست و به آن افسر انگلیسی حمله کرد و او را کشت. خود نیکلسون توسط سرگرد واردن تیر خورد، ولی پیش از آن که بمیرد متوجه‌ی حماقت خویش شد و بر روی آن چاشنی خودش را انداخت؛ درست در هنگامی که قطار نظامی ژاپن سر رسید، پل را تَرَکاند.

کلنل نیکلسون یک شخصیتِ سرسختِ مطیعِ قانون را به نمایش می‌گذارد که معنای اهمیت ساختن آن پل را نمی‌فهمد، هدفش بالا بردن روحیه‌ی اسیران متفقین بود، نه آن که به دشمن کمک کند. ولی هنگامی که زمانش رسید تا کارِ دست ساخت خودش را نابود کند، وی نتوانست. آن پل به یک طلسم اخلاقی بدل شده بود.

---

[۸۴] Pierre Boulle, *The Bridge over the River Kwai* (Vanguard, 1954)

خوشبختانه، در هنگام مرگش، نکته را دریافت و مأموریتش را تمام کرد. مأموریت سربازان انگلیسی همکاری در شکست دادن دشمنِ مرگبارشان بود. به عنوان زندانی، آنان با زنده و تندرست ماندن به این هدف خدمت می‌کردند، و راه رسیدن به آن مقصود در هنگام اسارت، بالا نگاه داشتن روحیه بود که آن هم با ساختن پل میسر می‌شد. ولی وقتی شرایط عوض شدند، به هدف اصلی با نابودی پل خدمت می‌شد. در هر دو شرایط، هدف عالی مشابهی وجود داشت – تلاش برای پیروزی بر دشمن، ولی ابزار عوض شد وقتی شرایط تغییر کردند.

نمونه‌ی ساده تر، از آنِ مسیح است که رسم سابات [شنبه] را با تهیه‌ی غذا (کار کردن) برای پیروانش شکست. وقتی بازخواست شد که قانون روز سابات را شکسته است، پاسخ داد، "روز سابات برای بشر آفریده شده است، نه بشر برای سابات." آن فرمان‌ها داده شده‌اند تا بشر را شکوفا کنند، نه به صرف خود فرمان.

نتیجه گیری

ما خطوط عینیت‌گرایی معتدل را ترسیم کردیم، آن نظریه‌ای که می‌گوید هسته‌ی اصول اخلاقی اعتبار جهانی دارد، که به همه‌ی افراد بشر در همه جا و همه گاه سرایت می‌کند. پس ما به آن [فرد] اخلاقی نسبیت گرا و آن اخلاقی پوچگرا یا نیهیلیست پاسخ دادیم. آن نسبیت‌گرا می‌گوید که اصول اخلاقی وجود دارند، ولی همگی مربوط به فرهنگ هستند. آن نیهیلیست انکار می‌کند که اصول معتبر اخلاقی وجود دارند. ما بحث کرده‌ایم که پوچگرایی بی اعتبار و غلط است، زیرا اصول معتبر اخلاقی وجود دارند، ولی ما تا اندازه‌ای نسبیت در اخلاق را پذیرفتیم، به ویژه هنگامی که اخلاق به اتیکت نزدیک می‌شود. ما همین طور متوجه شدیم که اخلاق تابع موقعیت نیز هست: اصول می‌توانند در زمینه‌های گوناگونی به تفاوت اِعمال شوند. بحث کردیم که طبیعتِ مشترکِ بشر پایه‌ای برای تئوری ماست که می‌گوید مجموعه‌ای از قوانین معتبرِ جهانشمولِ اخلاقی وجود دارد. من بحث عقلانی و کاربری[۸۵] موضوع اخلاق عینی را عرضه کردم که از پی این اندیشه می‌آید که اخلاق به برخی از کارکردهای خاص بشر برای خیر بشر خدمت می‌کند. من از بحث عقلانی طبیعت‌گرایی برای تثبیت هسته‌ی اخلاق بهره بردم. دیگران ممکن است به غریزه‌ی بی واسطه یا دین متوسل شوند تا به نتایج مشابهی برسند.

[۸۵] functional

اینک بگذارید به پرسش آن نسبیت گرا که در فصل ۲ مطرح شد بپردازیم: "چه کسی است [صلاحیت دارد] که داوری کند چه راست و چه ناراست است؟" پاسخ درست این است: "همه‌ی ما – هر موجود خردمندی بر روی زمین باید قضاوت اخلاقی کند و آماده باشد که مسئول اَعمال خویش شناخته شود." چنان که آین راند گفت: "قضاوت کن و آماده باش که قضاوت شوی."[۸۶] ما ساخته شده‌ایم که داوری کنیم با بهترین عقلانیتی که می‌توانیم عرضه کنیم، در گفتگوهایمان با مردمان دیگر از فرهنگ‌های دیگر، و با همدردی و درک متقابل. عملا همه‌ی تئوری‌های اخلاقی می‌پذیرند که اخلاق خیر بشر را خدمت می‌کند، گرچه آن‌ها این ایده را متفاوت می‌بینند.

برای فهم بیشتر

۱. داستان صبا را تجزیه و تحلیل کنید. بر اختلاف میان مواضع نسبیت‌گرایی و عینیت‌گرایی اخلاقی چه نوری می‌تاباند؟

۲. موضع قانون طبیعی در اخلاق چیست؟ ارزیابی کنید.

۳. درباره‌ی اصل اثرگذاری دوگانه بحث کنید. تا چه اندازه معتبر است؟

۴. آیا تروریست‌ها می‌توانند روایتی از اصل اثرگذاری دوگانه را برای توجیه اعمال خشونت بار خویش استفاده کنند؟ توضیح دهید.

۵. چه تفاوتی در میان مطلق‌گرایی اخلاقی و عینیت‌گرایی اخلاقی است؟ کدام موضع درست است و چرا؟

۶. چه تفاوتی در میان نسبیت‌گرایی اخلاقی و موقعیت‌گرایی اخلاقی است؟

۷. به آن نقل قول از دیوید هیوم در آغاز این فصل توجه کنید. آیا عینیت‌گرایی اخلاقی را حمایت می‌کند؟ توضیح دهید.

۸. وظیفه‌ی اخلاقی اولیه چیست؟ چند نمونه بیاورید.

برای مطالعه‌ی بیشتر

Cavanaugh, T. A. *Double-Effect Reasoning: Doing Good and Avoiding Evil*. New York: Oxford University Press, 2006

[۸۶] Ayn Rand, “How Does One Lead a Rational Life in an Irrational Society?” in *The Virtue of Selfishness* (New American Library, 1964)

Finnis, John. *Moral Absolutes: Tradition, Revision and Truth.* Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1991

Gomez-Lobo, Alfonso. *Morality and the Human Goods: An Introduction to Natural Law Ethics.* Washington, D.C.: Georgetown University Press, 2002

Goyette, John. Et al. *St. Thomas Aquinas and the Natural Law Tradition: Contemporary Perspectives*. Washington, D.C.: Catholic University Press, 2004

Kainz, Howard P. *Natural Law: An Introduction and Re-Examination.* Chicago: Open Court, 2004

Kreeft, Peter. *A Refutation of Moral Relativism: Interviews with an Absolutist.* San Francisco: Ignatius Press, 1999

Woodward, P. A. *The Doctrine of Double Effect: Philosophers Debate a Controversial Moral Principle.* Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 2001

زیبایی در آسمان و ابر است، در لاله و در غروب، در درخشش سرخس پاییزی و در جذبه‌ی سبزینه‌ی برگ در بهار است. طبیعت براستی بی نهایت زیبا است، و انگار که زیبایی اش را به تن می‌کند هر بار که رنگ و صدا عوض می‌کند. پس چرا زیبایی اش می‌باید متعلق به ما باشد تا خودش؟ شخصیت و مشرب انسانی ارزشی دارد که به آدمیان تعلق دارد درست به مانند سرخی که متعلق به گیلاس است.

جان لِرد، مطالعه‌ای در واقعیت گرایی

John Laird, A Study In Realism

ما هرگز برای آن چیز نبرد نمی‌کنیم، آرزو نمی‌کنیم، به انتظار نمی‌نشینیم، یا تمایلی به چیزی نداریم، چون می‌پنداریم [شاید] آن چیزی خوب باشد؛ بلکه برعکس، چیزی را خوب می‌پنداریم، زیرا برایش می‌جنگیم، آرزو می‌کنیم، به انتظار می‌نشینیم یا آن را می‌طلبیم.

بندیکت دِ اسپینوزا، اخلاق

Benedict De Spinoza, Ethics

ارزش[۱] و موضوع کنکاش در پی امر خیر[۲]

چه مجموعه‌ای از چیزها باارزش‌اند؟ برخی چیزهایی را که ما معتبر می‌دانیم، به راستی ابتدایی هستند، مانند یک جفت کفش نو یا مارک خاصی از یک نوشابه‌ی سودا. بله ما از آن‌ها لذت می‌بریم، ولی اعتبار ضروریِ واقعی ندارند. چیزهای دیگر ولی می‌باید به غایت مهم باشند، در بالای آن لیست شاید بسیاری از ما ارزشِ جان انسان را بگذاریم. با این همه، بسیار دشوار است که در چیزی ارزشی ببینیم مگر آن را تجربه کنیم. برخی از ما ممکن است ادعا کنند ارزشی مطلق باید بر جان آدمی نهاد. اینک فرض کنید به شما بگویم که من ماشین حیرت‌آوری اختراع کرده‌ام که انرژی و زمان بسیار زیادی را در زندگی

[۱] Vaule

[۲] The Good

روزانه‌ی آدمی پس انداز می‌کند. ولی نقطه‌ی تاریک اختراعِ حیرت آور این است که ممکن است باعث مرگ ۷۵۰۰۰ نفر در سال شود. آیا شما از این دستگاه استفاده خواهید کرد؟ شاید استفاده از آن را بپرهیزید بر این اعتبار که جان آدمی به مراتب باارزش‌تر از آرامش و راحتی ما است. ولی فرض کنید اقتصاد ما گِرد استفاده از این دستگاه بچرخد، و بدون آن، جامعه ممکن است به درون یک دوره‌ی فروپاشی اقتصادیِ تصورناپذیر فرو برود. شاید شما همچنان از استفاده از آن دستگاه خودداری کنید و اصرار کنید که ما باید توقعات اقتصادی خویش را عوض کنیم، به جای آن که مدام جان‌های بسیاری را قربانی کنیم.

خوب، ما در واقع این دستگاه شگفت انگیز را در مدل‌های گوناگون در اختیار داریم: شورلت، فورد، کرایسلر، تویوتا، هوندا، مرسدس بنز و غیره. تصادفات موتوری در امریکا باعث مرگ ۴۵۰۰۰ نفر در سال می‌شوند و ۳۰۰۰۰ نفر دیگر نیز بر اثر بیماری‌های ناشی از آلودگی محیط زیست توسط این دستگاه‌ها می‌میرند. بنابر این ما براستی چقدر به زندگی و جان آدمی بها می‌دهیم؟ شاید نه به آن اندازه که اغلب ادعا می‌کنیم، و حقیقتا ارزش زندگی را مطلق نمی‌دانیم. برخی می‌گویند کیفیت زندگی است که اهمیت دارد نه صِرف زندگی. یونانیان و رومیانِ باستان باور داشتند وقتی زندگی ملالت بار می‌شود، فرد وظیفه دارد خودکشی کند، زیرا چندیِ زندگی نیست که اهمیت دارد بلکه چونیِ آن است. چنان که یک فیلسوف رواقی گفت: "خوب نه صِرف زندگی، بلکه خوب زیستن است."

جان آدمی یک نمونه از بسیار است که ما آن را با ارزش می‌یابیم، و نوشتن فهرستی کامل از آن‌ها شاید ناممکن باشد. ولی نیکلاس رشر[۳] برخی از این ارزش‌های پایه‌ای را در هشت بند زیرین تقسیم می‌کند:

یک) ارزش مادی و فیزیکی: تندرستی، آسایش، امنیت فیزیکی

دو) ارزش اقتصادی: امنیت اقتصادی، مولد بودن

سه) ارزش اخلاقی: صداقت، انصاف، مهربانی

چهار) ارزش اجتماعی: بخشندگی، ادب، گذشت

پنج) ارزش سیاسی: آزادی، عدالت

[۳] Nicholas Rescher, *Introduction to Value Theory* (Prentice Hall, 1969), p. 16.

ششم) ارزش زیبایی شناسانه: زیبایی، تناسب

هفت) ارزش دینی: تقوا، بندگی، ایمان

هشت) ارزش فکری: هوش، روشن بینی، دانش

کافی است فهرستی از ارزش‌ها را تنظیم کنیم: فقط فکر کنید در طول روز چه می‌کنید و ببینید چه چیزی بیش از همه برای شما مهم است. آن چه کمتر آسان است، درک این نکته است که ببینیم چرا برخی چیزها ارزشمند هستند تا از آن‌ها شروع کنیم، و کدام از این ارزش‌های گوناگونِ ما چیزی مشترک میان خود دارند. ما در این فصل مفهوم ارزش را کشف خواهیم کرد و این که چگونه به موضوعات اخلاق مربوط می‌شود.

ارزش ذاتی[٤] و ارزش ابزاری[٥]

وقتی ما به فهرست رِشِر درباره‌ی ارزش‌های بنیادی نگاه می‌کنیم، می‌بینیم برخی از آن‌ها در نفس خودشان معتبر هستند، مانند زیبایی و عدالت، در حالی که ارزشهای دیگر به خاطر نتایج سودمندشان معتبر شناخته می‌شوند، مانند امنیت فیزیکی و اقتصادی. آن تفاوت بنیادین در اینجا میان خوبیِ ابزاری[٦] و خوبی ذاتی[٧] است. "خوبی"های ذاتی خوب هستند زیرا طبیعتشان خوب است و از خیرات دیگر مشتق نمی‌شوند. در مقابل، خوبی‌های ابزاری ارزش طلبیدن و خواستن دارند زیرا ابزار مؤثری هستند تا ما به آن خوبی‌های ذاتی برسیم. افلاطون این خط کشی‌ها را در کتاب خویش، پلیتِئیا ["دولت"]، در جایی که گفت‌وگو میان سقراط و گلاکون در گرفته روشن می‌کند:

[٤] Intrinsic Value

[٥] Instrumental Value

[٦] Instrumental Good

[٧] Intrinsic Good

سقراط: به من بگو. آیا فکر می‌کنی نوعی نیکی وجود داشته باشد که ما آن را بپذیریم نه به خاطر آن که نتایج و تأثیراتش را می‌پسندیم، بلکه به خاطر خودش، مانند شادی، و همه‌ی آن لذات بی خطری که هیچ پیامدی ندارند مگر شادی‌ای که شخص در آن‌ها می‌بیند؟

گلاکون: واقعا. من فکر می‌کنم چنان خوبی ای وجود دارد.

سقراط: ادامه دهیم. خیری وجود دارد که ما آن را به خاطر خودش می‌پذیریم و نیز به خاطر پیامدهایش، آگاهی مثلا، و بینایی و تندرستی. چنین چیزهایی را ما از دو سو می‌پذیریم.

گلاکون: بله.

سقراط: آیا از نوع سوم هم آگاهی داری، مانند ورزیدگی جسمانی، پرستاری شدن در وقت بیماری، طبابت، و راه‌های دیگرِ پول ساختن؟ ما بهتر است بگوییم که اینها نگران کننده‌اند ولی سودبخش به حال ما؛ ما آنها را نباید به صرف خودشان طلب کنیم، بلکه به خاطر پاداش و سودهای دیگری که از آنها به دست می‌آیند.[۸]

این پرسش که "چه چیزهایی خوب یا با ارزش هستند؟" مبهم است. ما ابتدا نیاز داریم انواع ارزش‌ها و خوبی‌ها را از هم جدا کنیم. در بالا، سقراط سه نوع خوبی را از هم جدا می‌کند: (۱) خوبی‌های درونی و ذاتیِ ناب (که شادی ساده یکی از نمونه‌های آن است)، (۲) خوبی‌های ابزاری ناب (که پزشکی و پول ساختن نمونه‌هایی از آن اند)، (۳) خوبی‌های مرکب (مانند آگاهی، بینایی و سلامتی)، که در غایتِ خویش خوب هستند و خوب در مقام ابزاری برای خیرهای دیگر.

تفاوت بنیادین در میان خوبی‌های ذاتی و ابزاری است. ما برخی چیزها را خوب یا مطلوب در غایت و ذات خودشان می‌دانیم و چیزهای دیگر را خوب یا مطلوب می‌دانیم تنها به خاطر دست آوردها و پیامدهایشان. خوبی‌های ذاتی به خاطر سرشتشان خوب هستند. آن‌ها از خوبی‌های دیگر مشتق نمی‌شوند، در حالی که خوبی‌های ابزاری تنها به این خاطر مطلوب هستند که در جهت رسیدن به خوبی‌های ذاتی خدمت می‌کنند. ما شاید بخواهیم میان یک خوبِ ابزاری و یک ابزارِ خوب خط کشی روشن‌تری کنیم. اگر چیزی خوبِ ابزاری است، در واقع وسیله‌ای است برای آنکه چیزی به دست آوریم که در غایت خویش به

[۸] Plato's *The Republic*, Bk II, trans G M A Grube (Hackett, 1980)

حال ما خوب است؛ ولی این که چیزی صرفا ابزار خوبی باشد به این معنی است که وسیله خوبی برای رسیدن به هدفی، خوب یا بد، است. برای نمونه، سم ابزار خوبی برای قتل کسی است، ولی قتل چیزی به عنوان خیر ذاتی نیست؛ پس سم دست کم در این نقش، یک ابزار خوب نیست.

بسیاری چیزها، که بر آنها ارج می‌نهیم، ارزش ابزاری دارند. سقراط در گزینه‌ی ما از کتاب "دولت" به دو ارزش اشاره می‌کند: طبابت و پول. طبابت یک خیر ابزاری[۹] است چنان که به سختی می‌شود آن را به صِرف خودش ارزیابی کرد. ما می‌توانیم بپرسیم "طبابت برای چیست؟" پاسخ این است که "برای بازیافت سلامتی" است. ولی آیا سلامتی یک ارزش ذاتی است یا ابزاری؟ آیا می‌توانیم بپرسیم "سلامتی برای چیست؟" برخی ممکن است با سقراط هم آواز شوند که سلامتی در ذات خویش خوب است و نیز برای چیزهای دیگر، مانند شادی و فعالیت خلاقانه. دیگران با قصد سقراط مخالفت خواهند کرد و قضاوت خواهند نمود که سلامتی کاملا یک خیرِ ابزاری است.

پول مثال دیگر سقراط برای خیر ابزاری است. برخی از ما اگر نه همه، به راستی پول را به خودی خود معتبر نمی‌شناسیم، ولی تقریبا بیشترِ ما آن را به خاطر قدرت خریدش معتبر می‌دانیم. وقتی می‌پرسیم "پول برای چیست؟" به کالاهایی مانند غذا و لباس، سرپناه و خودرو، سرگرمی و آموزش می‌اندیشیم. ولی آیا هیچ یک از اینها خوبِ ذاتی است؟ وقتی می‌پرسیم مثلا "سرگرمی برای چیست؟" چه پاسخی می‌دهیم؟ بسیاری از ما شاید اشاره به سرخوشی یا لذت کنیم، مثال سقراط از یک خوبِ ذاتی. آیا ما همچنان می‌توانیم بپرسیم "سرخوشی یا لذت برای چیست؟" ما این پرسش را در بخش بعدی خواهیم آزمود، ولی پیش از آن، ناچاریم بپرسیم آیا تفکرِ "ارزش ذاتی" اصلا معنی دارد یا نه؟

آیا هیچ ارزش ذاتی‌ای وجود دارد؟ آیا باشنده‌ای وجود دارد که ارزش‌هایش از چیز دیگری مشتق نشده باشند، یعنی آن ارزش‌ها را به صرف وجود خودشان بجوییم، ذاتا خوب باشند، به خودیِ خود خوب باشند؟ یا آیا همه‌ی ارزش‌ها وابسته به تمایلات هستند – یعنی ابزاری هستند برای رسیدن به هدفی که مخلوق آفریننده اش است؟ آن کسانی که به نظر ارزش ذاتی باور دارند بحث می‌کنند که لذت مثالی از یک ارزش ذاتی است و درد مثالی از یک ضد ارزش ذاتی است: خوب است که لذت را تجربه کنیم و بد است که درد را تجربه کنیم. به طور طبیعی، این فیلسوفان می‌پذیرند که تجربیات شخصی از لذت می‌توانند بد باشند

[۹] Instrumental Good

(زیرا نتیجه‌ی ضد ارزش دیگری تولید می‌کند مانند سردردِ پس از مستی) و تجربیات شخصی دردناک می‌توانند باارزش باشند (عمل جراحی برای نجات جان کسی). فردِ ذات‌باور[۱۰] تأکید می‌کند که لذت مسلماً بهتر از درد است. ما این را به سادگی می‌توانیم ببینیم. نیازی به هیچ بحثی نداریم تا ما را قانع کند لذت خوب است یا آن دردِ تحمیل شده بد است. فرض کنید ما می‌بینیم مردی بچه‌ای را شکنجه می‌دهد و به او فرمان می‌دهیم که از این کار بی درنگ دست بکشد. اگر او پاسخ بدهد، "من می‌پذیرم که این بچه درد بسیاری را دارد تحمل می‌کند، ولی من چرا باید از ادامه‌ی شکنجه اش بایستم؟" ما بی درنگ به سلامت روانی او شک می‌کنیم.

فرد غیرِذات باور انکار می‌کند که این بحث‌ها توش و توانی داشته باشند. این تفکر که صِرف تجربه می‌تواند ارزشی داشته باشد ناروشن است. تنها انتخاب ماست که لذت را بر درد ترجیح می‌دهد، از اینجا است که‌اندیشه‌ی مربوط به ارزش معنی پیدا می‌کند. به نوعی همه‌ی ارزش‌ها ذاتی هستند، یا محصول انتخاب. بسیاری از اگزیستنسیالیستها[۱۱]، بیش از همه ژان پل سارتر، معتقدند ما ارزش‌های خویش را با انتخابِ عمدی اختراع می‌کنیم. آزادی در آفرینش ارزش‌های ما و در نتیجه در تعریف خویش خداگونه است، و همزمان، عمیقا دلهره آور؛ زیرا کسی را نداریم که به خاطر شکست‌های خویش وی را ملامت کنیم و مقصر بشناسیم مگر خودمان را. "ما محکوم به آزادی هستیم.... ارزش چیزی نیست مگر معنایی که تو انتخاب می‌کنی. فرد ممکن است هر چیزی انتخاب کند تا هنگامی که از بستر آزادی کرده باشد."[۱۲] ولی این نکته به نظر نادرست می‌رسد. ما به مانند انتخاب رشته‌ی تحصیلی یا سوپ یا سالاد به همراه غذا خوردن بسیاری از ارزش‌های خود را انتخاب نمی‌کنیم. از ما هیچ کاری در ارزش گذاری لذت، تندرستی، شادی، عشق و بی ارزش ساختن درد و رنج ساخته نیست. در نگاه به ارزش‌های بنیادین، آنها ما را بر می‌گزینند، نه ما آنها را بر می‌گزینیم. حتا شرط سارتر برای انتخاب ارزش، یعنی آزادی، ارزشی نیست که ما انتخاب می‌کنیم بلکه به خاطر طبیعتِ ما بر ما تحمیل شده است. ما می‌توانیم از آزادی خویش به خاطر ارزش‌های دیگر دل بکنیم، ولی دیگر نمی‌توانیم تصمیم بگیریم آیا آن را ارزش بدانیم یا نه. مثل این

---

[۱۰] Intrinsicalist

[۱۱] Existentialist

[۱۲] Jean-Paul Sartre, *Existentialism and Human Emotions*, trans Bernard Frechtman (Philosophical Library, 1957), pp 23, 48-49.

است که تصمیم بگیریم تشنه یا گرسنه بمانیم آن هم پس از تحمل روزها تشنگی و گرسنگی و محرومیت از آب و غذا. چنین به نظر می‌رسد که خدا یا طبیعت ما را از پیش چنان برنامه ریزی کرده است که آن خیرات اساسی را دوست بداریم. و وقتی کسی را می‌بینیم که به شادی، آزدای یا عشق بهایی نمی‌دهد (یا وانمود می‌کند بها نمی‌دهد)، ناگزیریم این مورد غیر عادی را محصولی از شرایط نامبارک بپنداریم.

ارزش لذت[۱۳]

فیلسوفان به دو اردوی گسترده تقسیم می‌شوند: لذت‌گرایان[۱۴] و لذت‌ناگرایان. لذت‌گرایان موضع می‌گیرند که همه‌ی لذت‌ها خوب هستند، و لذت تنها چیزی است که خوب در ذات خویش است، و همه‌ی خوبی‌های دیگر از این ارزش برآمده و مشتق شده‌اند. یک تجربه تنها به این دلیل خوب می‌تواند باشد که منتهی به لذت شود. گاهی این معنی گسترش می‌یابد و پهناور می‌شود که امرِ کاهش درد را هم شامل شود، درد به عنوان تنها چیزی که در ذات خویش بد است. برای ساده کردن بحث، ما از تعریف پیشین استفاده می‌کنیم با علم بر این که ممکن است به توضیح بیشتری درباره‌ی درد نیاز داشته باشیم.

لذت‌گرایان به دو زیرگروه تقسیم می‌شوند:

(۱) احساس گرایان[۱۵]، پیروان دیدگاهی که همه‌ی لذت‌ها را در حس خلاصه می‌کند و می‌بیند، و

(۲) رضایت گرایان[۱۶]، پیروان دیدگاهی که همه‌ی لذت‌ها را در رضایت و خوش آیندی که ممکن است کاری با حس نداشته باشند می‌بیند و خلاصه می‌کند. رضایت‌مندی لذتی در نهاد شعور خودآگاه آدمی است که ما ممکن است پس از دریافت یک پاداش یا انجام کاری موفقیت آمیز احساس کنیم. نقطه‌ی مقابل لذتِ حسی دردِ فیزیکی است، نقطه‌ی مقابل رضایت‌مندی، بیزاری یا نارضایت‌مندی است.

موضع فیلسوف یونانی، آریستیپوس[۱۷] احساس گرایی بود. از دید او تنها امرِ خوب، لذت حسی بود، و این خوبی در شدت و حدت آن تعریف می‌شد.

---

[۱۳] The Value of Pleasure

[۱۴] Hedonists: (from hedon, Greek for “pleasure”)

[۱۵] Sensualists

[۱۶] Satisfactionists

[۱۷] Aristippus (ca 435-366 BCE)

این نکته همچنین [نشانگر] فلسفه‌ی مصطفی موند، قهرمان رمان آلدوس هاکسلی به نام "دنیای قشنگ نو" است. گفت‌وگویی که در پیش می‌آید میان مصطفی موند تکنوکرات نابغه‌ای که این جهان دلاورانه‌ی نوین را اداره می‌کند و یک یاغی، "سِواژ"، درگرفته است که فکر می‌کند این بهشت شادی بخش چیزی کم دارد.

سواژ: بله، این درست مثل خود توست. از شر هر چیز ناخوشایندی رها شوی به جای آن که یاد بگیری چگونه تحملش کنی. خواه بهتر باشد که در ذهن خود از قلاب سنگ و تیرِ یک بدبختی دهشتناک رنج ببریم، یا آن که آستین همت بالا زنیم با کوهی از مشکلات دست و پنجه نرم کنیم.... ولی تو هیچ یک از این دو را نمی‌کنی. نه زجر می‌کشی و نه مخالفت می‌کنی. تو فقط آن قلاب سنگ و تیر را منسوخ می‌کنی. این بسیار آسان است.... آیا چیز خطرناکی در زندگی وجود دارد؟

مصطفی موند: نکته‌ی با اهمیتی در آن نهفته است.... مردان و زنان باید [هورمون] آدرنالینشان لحظه به لحظه داده شود.... این یکی از شرایط سلامتی کامل است. به این دلیل است که ما این درمان ج. ش. خ. را اجباری کرده‌ایم.

سواژ: ج. ش. خ؟

مصطفی موند: جایگزینِ شورِ خشونت. ماهی یک بار. ما همه‌ی سیستم را با آدرنالین شستشو می‌کنیم. این کاملا جایگزین فیزیولوژیک ترس و خشم می‌شود.... بدون هر گونه مزاحمتی.

سواژ: ولی من زحمت را دوست دارم.

مصطفی موند: در واقع تو داری درخواست حقِ شاد نبودن می‌کنی.... اگر از حقِ پیر شدن، زشت و بی خاصیت شدن حرفی نزنیم؛ حق سیفلیس و سرطان گرفتن؛ حق کمبود غذا داشتن؛ حق پیوسته نگران زیستن از این که فردا چه خواهد شد؛ حق شکنجه شدن با دردهای ناگفتنی از هر نوعی.

سواژ: (پس از یک درنگ و تبسم دراز): من همه‌ی آن‌ها را می‌خواهم.

مصطفی موند: (شانه بالا می‌اندازد): قابلی ندارد.[۱۸]

[۱۸] Adapted from Aldoux Huxley, *Brave New World* (Harper & Row, 1932), pp 286-287.

"دنیای قشنگ نو" درباره‌ی جامعه‌ای است در آینده که در آن مردم از شر بیماری، خشونت و جرم از طریق ایمن سازی، مهندسی ژنتیک و تعدیل رفتار، آزاد شده‌اند. آنان از افسردگی و ناراحتی با دارویی به نام "سوما" که به آنان حس آرامشی همراه با شادی می‌دهد در امان نگاه داشته می‌شوند. مصطفی موند مدیر نابغه‌ی این جامعه، از این بهشت لذت سار در مقابل یکی از معدود یاغی‌های مانده، سواژ، که شکایت از این می‌کند که ارزش چیزی در این "بهشت نویافته" گم است، دفاع می‌کند.

همه به طور حسی از لذت نوجوانی (یا کسانی که به این فضای ذهنی نزدیک اند) محروم شده‌اند شاید موافق باشند که این "دنیای قشنگ نو" چیزی کم دارد. روایت حسی لذت بسیار ساده است.

بسیاری از فیلسوفان لذت‌گرا از سده‌ی سوم پیش از میلاد بدین سو پیرو اپیکور[۱۹] هستند که دیدگاه پهناورتری از لذت داشت:

مسئله بر سر نوشیدنِ پیوسته و لذت بردنِ پایدار نیست، و نه رضایت جویی از شهوت جنسی، نه لذت بردن از ماهی و خوراکی‌های لوکس بر میز ثروتمندان است، که باعث تولید یک زندگی شاد می‌شوند، بلکه خردورزیِ بیدار است، گشتن در پی انگیزه‌ی همه‌ی انتخاب‌ها و انکارها است، و طرد کردن محض عقاید است، که به بالاترین ارتفاع التهاب روح بستگی دارند.[۲۰]

تفاوت میان لذت به عنوان رضایت‌مندی و لذت حسی اهمیت بسیار دارد، و شکست در فهم این نکته موجب گیجی و سردرگمی معماگونه می‌شود. یک نمونه از این خطر پارادوکس مازوخیسم [خویشتن آزاری] است. این چیست که یک مازوخیست از تحمیل درد بر بدن خویش لذت می‌برد، که در واقع نقطه‌ی مقابل لذت است؟ آن فیلسوف لذت‌گرا پاسخ می‌دهد، "بله، زیرا نوعی انحراف روانی باعث می‌شود که مازوخیست از آن چه دردناک (حسی) است لذت (رضایت‌مندی) ببرد." ولی وی از آن چه درد حسی است لذت حسی نمی‌برد. یک تحلیل دو مرحله‌ای نیز وجود دارد که رفتار مازوخیستی را توضیح می‌دهد: در سطح پایین یا پایه فرد درد یا عدم لذت را تجربه می‌کند، ولی در سطح بالاتر، او آن را تایید می‌کند و نوعی رضایت‌مندی در آن درد یا عدم لذت می‌یابد.

---

[۱۹] Epicurus (342-270 BCE)

[۲۰] Epicurus, “Letter to Menoeceus,” trans C Bailey, in *The Stoics and Epicurean Philosophers*, ed W J Oates, (Random House, 1940), p 32

لذت‌ناگرایان به دو اردو تقسیم می‌شوند: یگانه‌گرایان[۲۱] و جمع‌گرایان[۲۲]. یگانه‌گرایان معتقدند که یک ارزش ذاتی و نهادین وجود دارد، ولی لذت نیست. شاید ارزش مافوق باشد، "امر خیر"[۲۳] که ما آن را کاملا درنمی یابیم ولی پایه و مادر همه‌ی ارزش‌های دیگر است. به نظر می‌رسد که این دیدگاهی افلاطونی باشد. جمع‌گرایان معمولا اعتراف می‌کنند که لذت یا خوشی یک خیر ذاتی است، ولی آنها اضافه می‌کنند خیرات ذاتی دیگری هم وجود دارند، مانند آگاهی، دوستی، زیبایی، آزادی، عشق، وجدان اخلاقی و خود زندگی.

لذت‌گرایانی مانند جِرمی بنتام[۲۴] می‌گویند گرچه این کیفیات خوب هستند، خوب‌بودگیِ آن‌ها از این واقعیت ریشه می‌گیرد که لذت یا خوشی به ارمغان می‌آورند. این گونه فیلسوفان در مورد هر یک از ارزش‌هایی که جلوتر معرفی شدند، می‌پرسند که: "برای چیست؟" آگاهی برای چیست؟ اگر به هیچ کس رضایت و خوشی نبخشد، آیا به‌راستی خوب است؟ چرا احساس می‌کنیم که یک تفاوت بنیادین میان این دو آگاهی وجود دارد این که بدانیم در شهر نیویورک چقدر پله وجود دارد با این که بدانیم آیا زندگی پس از مرگ وجود دارد یا نه؟ ما معمولا به آگاهی از نوع اول بهایی نمی‌دهیم، ولی آگاهی از نوع دوم مربوط به خوشی و رضایت‌مندی ماست.

فیلسوف لذت‌گرا می‌پرسد: "عشق و دوستی برای چیستند؟" اگر ما به شکل دیگری آفریده می‌شدیم و از عشق و دوستی هیچ لذتی نمی‌بردیم، آیا همچنان این‌ها باارزش می‌ماندند؟ آیا آن‌ها را بسیار والا و معتبر نمی‌دانستیم، به عنوان خوبی ابزاری و با محتوا، زیرا برای ما رضایت‌مندی بسیار زیادی به ارمغان می‌آورند؟

حتا تعهد اخلاقی یا وجدان در غایت خویش خوب نیست؛ فیلسوف لذت‌گرا در این باره هم بحث می‌کند. اخلاق به طور قائم به ذات معتبر نیست بلکه از آن انتظار می‌رود یک نیاز بشر را برآورده کند، که در نهایت به معنی تأمین رضایت‌مندی است.

---

[۲۱] Monists

[۲۲] Pluralists

[۲۳] The Good خوب و خیر را اینجا برابر گرفته ام. م.

[۲۴] Jeremy Bentham (1748 – 1832)

و زندگی به راستی از نگاه قائم به ذات خویش بودن "خوب" نیست. این کیفیت است که اهمیت دارد. جانور تک سلولی یا بیمار فرو رفته در اغما هم زنده است ولی این زندگی به خودی خود ارزشی ندارد. تنها هنگامی که هوشیاری در میان باشد امکان ارزش فرا می‌رسد. هوشیاری یک ضرورت است ولی شرط کافی برای رضایت‌مندی نیست.

فیلسوف لذت‌ناگرا[۲۵] چنان پاسخ می‌دهد که گویا این بحث گمراه کننده است:

برای نمونه به احتمال زندگی در ماشین لذت توجه کنید. ما یک دستگاه پیچیده را اختراع کرده‌ایم که مردم برای یافتن لذت ناب و مطلق در آن وارد می‌شوند. به مغزشان الکترودهایی وصل می‌شوند که سیگنال‌هایی را به قشرهایی از مغز می‌فرستند که احساس بسیار نیرومند خوشی و لذت تولید می‌کنند. وقتی مردم وارد دستگاه می‌شوند این احساس‌های شورانگیز را تجربه می‌کنند. آیا شما مایل‌اید وارد چنان دستگاهی شوید؟

اگر تمام آن چیزی که از زندگی می‌خواهید شور و خوشی و لذت باشد بنابر این ماشینِ لذت انتخاب درستی برای شما است. همه‌ی آن لذتی که آرزویش را داشتید بدون فرسودگی و رقابت با دیگران تضمین شده است. ولی اگر می‌خواهید کاری بکنید و چیزی بشوید (مثلا شخصیت خوبی داشته باشید یا قابلیتی پیدا کنید) یا آن که بخواهید واقعیت را تجربه کنید (مانند دوستی و رقابت)، در این صورت بهتر است نسبت به این انتخاب کمی درنگ کنید. آیا ماشین لذت نوع دیگری از اعتیاد نیست – مانند الکل، هروئین یا کوکائین و غیره؟ وقتی ما در آن ماشین بسر می‌بریم آیا ممکن است برای همیشه به آن معتاد شویم؟ افزون بر این، اگر همه‌ی آن چیزی که از زندگی می‌خواهید تنها لذت باشد، چرا کسی را استخدام نکنید که شما را در طول زندگی قلقلک بدهد؟ آیا از این که موجود بی خاصیتی باشیم خسته نمی‌شویم – حتا اگر لذت بخش باشد؟ بسیاری از ما چنان زندگی ای را که برابر داروی مخدر است رد می‌کنند.

یا فرض کنید دو جهان وجود داشته باشند با جمعیتی یکسان و حجم لذت و خوشی برابر، ولی در جهان اول مردم خودخواه و حتا شیطان صفت باشند، درحالی که در جهان دوم مردم عمیقا اخلاقی باشند. آیا به نظر نمی‌رسد که جهان دوم به طور شهودی بهتر از اولی باشد؟

---

[۲۵] Nonhedonist

یا دو زندگی را تصور کنید، دو زندگی از آنِ سوزی و ایزی را. سوزی ۱۰۰ هیدون (واحد اندازه گیری لذت) دارد، با وجود این او دچار عقب ماندگی ذهنی حاد و نیز علیل است، در حالی که ایزی دارای ذهن سرشار و توانایی فیزیکی عالی است ولی ۹۹ هیدون دارد. آیا واضح و روشن نیست که ایزی زندگی بهتری دارد؟ ولی لذت‌گرایان متعهد هستند بگویند زندگی سوزی بهتر است، سخنی که متقاعدکننده نیست.

این گونه موارد بود که جان استوارت میل[۲۶] (در فصل هفت به وی خواهیم پرداخت) - را واداشت در اثر کلاسیک خویش، "فایده باوری"[۲۷] – آن آموزه لذت‌گرایی[۲۸] را تعدیل کند، بپذیرد که بگوید، "بهتر است انسانی ناراضی باشم تا خوکی راضی، بهتر است همچون سقراطِ ناراضی باشیم تا یک احمق راضی."[۲۹]

او پیشنهاد کرد که کیفیات متفاوتی از لذت وجود دارند و آن کسانی که انواع گوناگونش را تجربه کرده باشند می‌توانند آن‌ها را از هم جدا کنند. این که آیا ایده کیفیتِ لذت می‌تواند لذت‌گرایی را نجات دهد، موضوعی بحث‌انگیز است. بسیاری از ما با این ایده مشکل داریم که صِرف لذت خوب است. در یک دید وسیع تر، *شادی* یا عینیتِ [ابژه] موضوعِ تمایل[۳۰] به نظر می‌رسد نامزد مناسب تری باشند برای آن چه ما "ارزش" می‌نامیم.

ارزش‌ها عینی هستند یا ذهنی؟

آیا ما خوب را خوش می‌داریم چون خوب است، یا آن که "خوب" خوب است چون ما آن را دوست می‌داریم؟ آن فردِ عینیت گرا چنان موضع می‌گیرد که ارزش‌ها لیاقت دوست داشتن را دارند خواه کسی آن‌ها را دوست بدارد یا ندارد؛ آن‌ها به گونه‌ای از ما جدا و مستقل هستند. آن فردِ ذهنیت‌گرا اما موضعی بر خلاف آن می‌گیرد، که ارزش‌ها وابسته به علاقه مندانند و مربوط به علاقه مندان هستند.

---

[۲۶] John Stuart Mill (1806-1873)

[۲۷] Utilitarianism

[۲۸] Hedonic doctrine

[۲۹] From John Stuart Mill, *Utilitarianism* (1863); reprinted in *Ethical Theory*, ed Louis Pojman (Wadsworth, 1989), p 165

[۳۰] Object of desire

دیدگاه عینی کلاسیک درباره‌ی ارزش‌ها (آن روایت مطلق گرا) به وسیله‌ی افلاطون (۴۲۸-۳۴۸ پیش از میلاد) مطرح شد، که آموزش می‌داد "خوبی" بالاترین ایده، توصیف ناپذیر، خداگونه، مستقل و تنها پس از صرف زمان دراز در آموزش فلسفی شناختنی است. ما "خوبی" را دوست می‌داریم زیرا خوب است. فیلسوفانِ سنت افلاطونی وجود مستقلانه‌ی ارزش‌ها را به دور از بشر یا نفع عقلانی پاس می‌دارند. برای نمونه، جی. ای. مور ادعا می‌کند که "خوبی" بسیط است، تجزیه ناپذیر به اجزای کوچک تر، به مانند رنگ زرد؛ ولی چیزی است که می‌باید از راه شهود دریافت شود. مور معتقد است که جهانی سرشار از زیبایی به مراتب بهتر از جهانی است با تلی از خاکروبه، فارغ از آن که شاید موجودات هوشیار در این دو جهان باشند:

«بگذارید جهانی را بسیار زیبا تصور کنیم. آن را تا حدی که می‌توانید زیبا ببینید... و سپس زشت‌ترین جهانی را که می‌توانید تصور کنید ببینید. آن را به عنوان تلی از کثافت نگاه کنید.»[۳۱]

مور از ما می‌پرسد با وجود آن که اگر موجود هوشمندی وجود نداشته باشد که لذت یا درد را در هر یک از این دو جهان تجربه کند، آیا ما جهان اول را ترجیح می‌دهیم موجود باشد یا جهان دوم را؟ مور معتقد است این نکته واضح و آشکار است که جهانِ زیبا به طور ذاتی بهتر است، ولی فرد عینیت گرا می‌پرسد، "چه خوبی و خیری در جهانی است که هیچ کسی وجود ندارد (حتا خدا) تا از آن لذت ببرد؟"

روایت سست ترِ عینیت گرایی ارزش‌ها را به عنوان خواص مبرم یا کیفیات نهفته در طبیعت اشیاء می‌داند. درست به مانند این که خیس بودن آب در مولکول شیمیایی [ترکیب هیدروژن و اکسیژن] آن نیست بلکه به خاطر دادوستد میلیون‌ها مولکول آن با سیستم عصبی ما است، و درست از آنجا که خاصیت صافی مال سطح میزی نیست که دارم لمس می‌کنم بلکه رابطه‌ی میان جریان الکتریکی ذرات ریز اتمی است که میز و سیستم عصبی من از آن‌ها ساخته شده‌اند، پس ارزش‌ها (کیفیات خوب) از دل رابطه‌ی میان موجودات هوشمند با هستی فیزیکی و اجتماعی بیرون می‌آیند. آن‌ها هستی‌های مولود همکاری، وابسته به هر دوی طبیعت ما و خواص عینی آنهایند.

برای نمونه، اگر ما موجوداتی با گرایش‌ها و علایق نمی‌بودیم، در موقعیتی نمی‌بودیم که قدر ارزش‌ها را بدانیم؛ ولی درست هنگامی که چنان موجوداتی هستند، چیزهای ویژه‌ای مانند لذت، آگاهی، آزادی،

---

[۳۱] G E Moore, *Principia Ethica* (Cambridge University Press, 1903), pp 83ff

دوستی، تندرستی – ارزشمند خواهند شد، و ارزش‌های دیگر مانند درد، رنج بردن، بی حوصلگی، تنهایی، بیماری و مرگ بی ارزش قلمداد خواهند شد یا ارزشمند به خاطر نفس خودشان شناخته نخواهند شد. این دیدگاهِ برآمده و مولود، هم یک جلوه‌ی ذهنی و هم جلوه‌ای عینی را نسبت به ارزش به رسمیت می‌شناسد.

ذهنیت‌گرایی با ارزش‌ها به عنوان محصولاتی از علایق هوشیارانه برخورد می‌کند. فیلسوف امریکایی عملگرا[۳۲]، رَلف بارتون پری، می‌گوید که یک ارزش به سادگی ابزاری برای سود و نفع است.[۳۳] ارزش‌ها به وسیله‌ی علایق آفریده می‌شوند، و تا آن درجه معتبر هستند که خواسته شوند: هر چه آن گرایش و تمایل قوی تر باشد، آن ارزش بزرگ تر است. تفاوت میان مواضع ذهنیت‌گرایی و عینیت گرایی ضعیف[۳۴] (یا دیدگاه مرکب از آنها) در آن است که فیلسوف ذهنیت‌گرا ادعای خاصی درباره‌ی "تمایل مناسب" نمی‌کند، بلکه همه‌ی تمایلات را به یکسان داوری و قضاوت می‌کند. هر آن چیزی را که کسی ممکن است بطلبد، بنابر بر تعریف، یک ارزش، یک [چیز] خوب است.

یک فیلسوف عینیت گرا پاسخ می‌دهد که ما می‌توانیم "خوب" را از آن چه فرد گرایش دارد و می‌طلبد جدا کنیم. برای مثال ما می‌توانیم بگوییم، که *جوآن* بیش از هر چیز دیگری دوست می‌دارد وارد ماشین لذت شود، ولی این "خوب" نیست؛ یا *جان* بیش از هر چیز دیگری دوست می‌دارد وارد گروه شیطان پرست شود، جایی که وی کار شیطانی را به خاطر غایت شیطانی اش تعقیب خواهد کرد، با انجام رفتار جنسی سادیستیک؛ ولی این خوب نیست (نه حتا برای جان). چیزی صرفا بد درباره‌ی ماشین لذت و جامعه‌ی شیطانی وجود دارد، حتا اگر *جوآن* و *جان* هرگز تجربه‌ی ناخوشایندی در آن‌ها نداشته باشند.

از سوی دیگر، فرض کنید *جوآن* نمی‌خواهد دوستی داشته باشد و جان نمی‌خواهد چیزی از تاریخ، ادبیات، فلسفه یا دانش تجربی (فراسوی آن چه برای نیازهایش به عنوان یک علاقه‌مند به پورنوگرافیِ تند یا کُشتی گیری در گِل نیاز دارد) بداند. فیلسوف عینیت گرا ممکن است پاسخ بدهد به واقع شاید به طور عینی چیز

---

[۳۲] Pragmatist

[۳۳] Ralph Barton Perry (1876-1957), *Realms of Value* (Harvard University Press, 1954).

[۳۴] Weak objectivist position

خوبی باشد برای جوآن اگر وی دوستانی می‌داشت یا اگر جان چیزی درباره‌ی تاریخ، ادبیات، فلسفه یا علم می‌دانست.

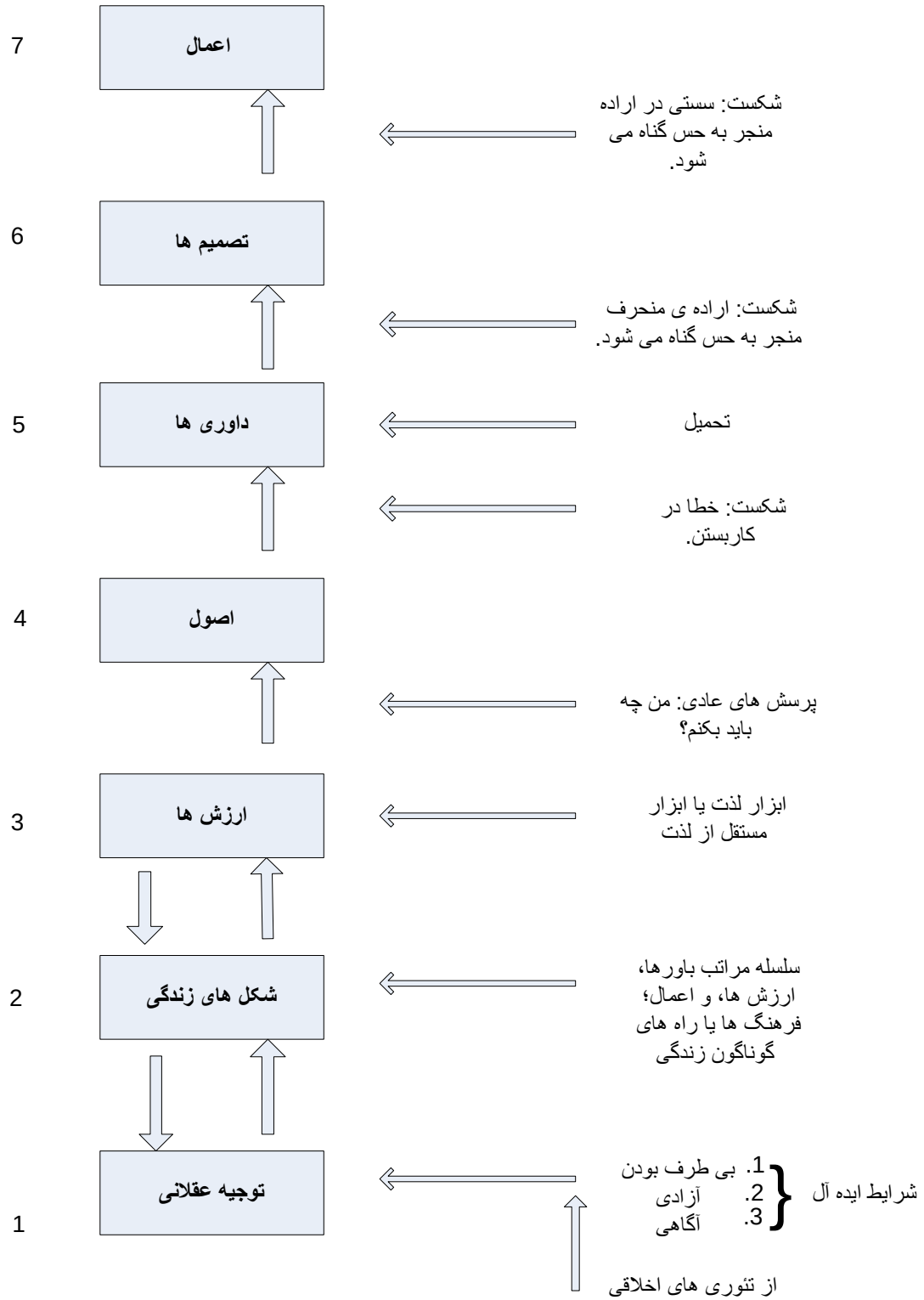
شاید راه حل کردن اختلاف میان فرد عینیت گرا با فرد ذهنیت‌گرا تصور یک خواهنده ایده‌آل[۳۵] باشد، کسی که جانب‌دار نباشد و بالاترین آگاهی ممکن را درباره‌ی نتایج همه‌ی اعمال داشته باشد. آن چه وی انتخاب می‌کند، در معنا، آن "خوب" است و آن چه را وی دوری می‌جوید "بد". اگر چنین باشد، ما می‌توانیم چشم اندازی را با بالابردن فهم و توانایی خویش در قضاوت بی طرفانه تخمین بزنیم. آموزش فلسفه، به ویژه فلسفه‌ی اخلاق، به عنوان یکی از مهم‌ترین اهدافش چنان غایتی را در نظر دارد.

ارتباط ارزش با اخلاق

به طور اصولی تئوری ارزش در قلب تئوری اخلاق جای دارد. ولی پرسش این است که آیا "خوب" و "بدِ" اخلاقی خودشان ارزش ذاتی هستند یا نه (چنان که کانت ادعا می‌کند قانون اخلاقی "گوهری است که با تلاءلو خودش می‌درخشد")؛ یا آیا "درستی" و "نادرستی" با توانایی خویش در پیشبرد ارزش‌های عادی مانند لذت، شادی، تندرستی، و نظم سیاسی تعریف می‌شوند؟ برای فهم این پرسش و انداختن پرتوی بر دیدگاه کارکرد اخلاق، بگذارید نموداری از روند اخلاقی به شما نشان بدهم (طرح ۱,۴)، شاید برای یافتن نقش ارزش‌ها در تئوری اخلاقی کمکی باشد.

[۳۵] Ideal Desirer

طرح ۱,۴ در روند اخلاقی



جایگاه ارزش‌ها در طرح بالا (جعبه‌ی ۳) نشان می‌دهد ارزش‌ها نقش مرکزی در قلمرو اخلاق دارند. آن‌ها منبع اصول هستند (جعبه‌ی ۴) و در شکل‌های زندگی ریشه دوانده‌اند (جعبه‌ی ۲). نمونه‌های ارزش از قبیل زندگی، روابط عاشقانه، دوستی، حریم شخصی، شادی، فعالیت خلاقانه، آگاهی، تندرستی، وجدان و خردورزی. ما از سوی ارزش‌های خود اصول را بیرون می‌کشیم (جعبه‌ی ۴)، که ممکن است آن را ارزشِ هدایت کننده‌ی عمل بنامیم (زیرا آن‌ها ارزشِ هدایتگرِ عمل یا نیروی تجویز کننده‌ی نهفته در ارزش‌ها را روشن می‌سازند). از ارزش "زندگی" ما آن اصل "زندگی را تشویق و حمایت کن" را بیرون می‌کشیم؛ و یا اصل "تو نباید کسی را بکشی." از ارزش "آزادی" ما اصل "تو نباید کسی را از آزادیش محروم کنی" به دست می‌آوریم. از ارزش "حریم شخصی" ما اصل "حریم شخصی هر فردی را محترم بشمار" بیرون می‌کشیم. از ارزش "شادی" ما اصل "شادی بشری را تشویق کن" بیرون می‌کشیم، و همین طور با باقی ارزش‌ها رفتار می‌کنیم.

طرح ۱,۴ هیچ گونه داوری نمی‌کند که آیا ارزش‌ها عینی هستند یا ذهنی، ذاتی هستند یا ابزاری. همچنین موضعی نمی‌گیرد که آیا ارزش‌ها یا اصول مطلق هستند یا نه؛ آن‌ها نیازی ندارند مطلق باشند. بسیاری از سیستم‌ها اجازه می‌دهند که همه یا مشتی از ارزش‌ها و اصول قابل بازنگری و جایگزینی باشند. یعنی نگرانی‌ها و توجهاتی وجود دارند که مستقیم اعمال ما را نشانه گرفته‌اند، و هرگاه که آن‌ها با هم برخورد می‌کنند قضاوتی لازم است تا تصمیم بگیرد چه اصلی مقدم بر چه اصلی در شرایط حاضر قلمداد شود.

ما اغلب خود را در موقعیت اخلاقی ای می‌یابیم که درش یک یا دو اصل درگیر هستند. می‌گوییم قضاوتی باید کرد تا ببینیم کدام اصل بیشتر بدان موقعیت اخلاقی متناسب است یا کدام اصل برنده رقابتی می‌شود که میان چند اصل برقرار است (جعبه‌ی ۵). آن اصلِ درست وظیفه‌ی ما را تعریف می‌کند. برای نمونه، ما فرصتی داریم در امتحانی تقلب کنیم و بی درنگ داوری کنیم که اصل صداقت (مشتق شده از ارزشِ وجدان) به موقعیت ما مربوط می‌شود. یا آن که ممکن است یک اختلاف نظر شخصی میان چند تن باشد که کدام یک از نظر ارزش بر دیگری می‌چربد، آن گاه که مری می‌گوید جیل نمی‌باید سقط جنین کند زیرا ارزش زندگی بر ارزش آزادیِ جیل و تمامیت تن وی می‌چربد، ولی جان بحث می‌کند که آزادی جیل و تمامیت بدن او بر ارزش زندگی برتری دارد.

حتا پس از آن که ما قضاوت کردیم کدام اصل اِعمال شود، کارمان با روند اخلاقی هنوز تمام نشده است. ما باید "تصمیم" بگیریم که آن کارِ درست اخلاقی را انجام بدهیم.

به احتمالات شکست در طول این جریان توجه کنید. ممکن است ما در اِعمال اصل درست نسبت به این موقعیت اشتباه کنیم (پیکان میان جعبه‌های ۴ و ۵). برای نمونه، ما شاید به سادگی غفلت کنیم که اصل مقابل و ضد تقلب کردن را به ذهن خویش بیاوریم. این شکست در به کارگیری اصول [نسبت به شرایط ویژه] است. ولی حتا پس از آن که ما قضاوت درستی کردیم ممکن است در انتخابِ درست اشتباه کنیم، تصمیم بگیریم که به هر روی تقلب کنیم. در این مورد، ما یک اراده‌ی منحرف داریم (پیکان میان جعبه‌های ۵ و ۶). درنهایت ما ممکن است انتخاب درستی بکنیم ولی در اِعمال انتخاب خود اشتباه کنیم (پیکان میان جعبه‌های ۶ و۷). شاید این را ضعف در اراده بنامیم: ما می‌خواهیم کاری درست بکنیم ولی از نظر اخلاقی بسیار ضعیف هستیم که انجامش دهیم. در مثال ما، مقصود پرهیز از تقلب بود ولی نتوانستیم خود را مهار کنیم. "آن خیری که ممکن بود بکنم، را نکردم، ولی شیطنتی را که نمی‌خواستم بکنم، کردم."[۳۶]

موضوعی بحث‌برانگیزتر به ساختار ژرفی مربوط می‌شود که ریشه ارزش‌ها در آن است. برخی نظریه‌ها انکار می‌کنند که چنان ساختار ژرفی وجود داشته باشد ولی به جای آن برمی‌نهند که ارزش‌ها وجود موجه خود را دارند یعنی مستقل هستند. افزون بر آن، ولی، ارزش‌هایی دیده می‌شوند که در همه‌ی اشکال زندگی ریشه دوانده‌اند (جعبه ۲) که می‌توانند واقعی یا ایده‌آل باشند، مانند جامعه‌ی سلسله مراتبی افلاطونی یا اشرافیت ارسطویی، یا تفکر یهودی-مسیحی پادشاهی خداوند (کنیسه یا کلیسای ایده‌آل). شیوه‌های زندگی یا فرهنگ ها، جامع و مستقل از اجزای خویش[۳۷] هستند و [نیز] ترکیبی اولویت مدار از اعتقادات، ارزش‌ها و رفتارها هستند.

عمیق‌ترین پرسش درباره‌ی اخلاق آن است که چگونه این شکل‌های زندگی توجیه می‌شوند (جعبه‌ی ۱). آیا برخی شکل‌های زندگی بهتر هستند یا بیشتر از دیگران توجیه می‌شوند؟ اگر چنین باشد چگونه فرد نوعی از زندگی را توجیه می‌کند؟ نامزدهای چنان توجیهی عقایدی هستند مانند اراده‌ی خداوند، شادی بشر، شکوفایی همه‌ی هستی، عدم تعصب و ناجانبداری، آگاهی، یک قرارداد اجتماعیِ ژرفناکِ خردگرا (هابز و

---

[۳۶] انجیل مقدس، پل، رومیان ۷:۱۵

[۳۷] Holism

کل‌نگری – درکاربرد فلسفی این اصطلاح چنین می توان گفت: همه ی هستی یک پدیده، به مثابه اجزای بنیادین واقعیت، وجودی دارد سوا و ورای مجموعه‌ی اجزای خود. م

رالز) و مانند این ها. برای نمونه، یک فردِ دین دار ممکن است بحث کند یک نظام ایده‌آل اخلاقی (که همانا شکل ایده‌آل زندگی است) با فرمان خداوند توجیه می‌شود. یک فردِ فایده باور[۳۸] ممکن است موضعی که می‌گیرد ناظر بر تأمین رفاه و خدمات باشد. یک طبیعت گرا یا یک بشردوستِ عرفی[۳۹] شاید بحث کند که آن سیستم ایده‌آل بر اساس این واقعیت توجیه می‌شود که به بهترین وجهی نیازهای بشر را خدمت کند یا باعث شکوفایی نوع بشر شود یا آن چیزی باشد که توسط افراد خردورز برگزیده می‌شود. برخی اخلاق گرایان ممکن است سطح دوم را منبع نهایی توجیه خود کنند و منکر شوند که اساسا توجیه ایده‌آلی وجود داشته باشد. این‌ها نسبیت گرایان اخلاقی هستند، که می‌گویند هر سیستم اخلاقی درست است تنها به دلیل انتخاب فرهنگی یا فردی.

نکته‌ی اصلی نهفته در آن طرح [۴،۱]، به هر حال آن نیست که بر سر آن ساختار عمیق اخلاقی تصمیم بگیریم، بلکه نشان دهیم ارزش‌ها در زمینه‌های فرهنگی ریشه دوانده‌اند و پایه‌های اصول اخلاقی هستند که استدلال اخلاقی بر آن‌ها استوار است. ما می‌توانستیم طرح مشابه دیگری در مورد ارتباط میان ارزش‌ها و فضیلت‌ها ارایه کنیم (که در فصل ۹ بحث خواهند شد). هر فضیلتی بر روی ارزشی بنا می‌شود و هر رذیلتی بر روی ضدارزشی.

زندگی خوب

سرانجام می‌خواهیم بپرسیم چه نوع زندگی بیشترین ارزش را برای زیستن دارد. ارسطو (۳۸۴-۳۲۲ پیش از میلاد) چنین نوشت:

توافق بسیار عامی وجود دارد؛ هم در نزد عوام و هم خواص که می‌گوید شادی، و خوب زندگی کردن و خوب روزگار گذراندن را در شاد بودن می‌بینند؛ ولی بر سر آنچه شادی چیست اختلاف دارند، و بسیاری آن اعتباری را که یک آدم عاقل می‌دهد، نمی‌دهند. زیرا گروه اول فکر می‌کند چیزی ساده و آشکار است، مانند لذت، ثروت یا افتخار.[۴۰]

---

[۳۸] utilitarian

[۳۹] secular humanist

[۴۰] Aristotle, *Nicomachean Ethics*, trans William D Ross (Oxford University Press, 1925) Bk I: 4, p 1095

شادی چیست؟ دوباره می‌گوییم، این زمینه‌ی [بحث] نزد تئوری‌های عینیت گرایی، ذهنیت‌گرایی و تئوری‌های مرکب [از این دو] تقسیم می‌شود. عینیت گرایانِ پیرو افلاطون و ارسطو شادی را از لذت جدا می‌کنند و از یک ایده‌ی منفرد برای طبیعت بشر صحبت می‌کنند؛ اگر به آن ایده نرسیم، شکست خورده‌ایم. شادی[۴۱] به سادگی موضوع لذت یا قناعت نیست بلکه نوعی زندگی است که همه‌ی ما می‌خواهیم اگر طبیعت ضروری خویش را می‌شناختیم. درست همان طور که چاقو و چنگال و چرخ کارکردی دارند، موجودات زنده از جمله انسان نیز. کارکرد ما (گاهی "ماهیت" ما نامیده می‌شود) زیستن بر پایه‌ی خردورزی و درنتیجه نوعی موجود خردمند و منضبط است. وقتی ما این زندگی ایده‌آل فضیلت مند را می‌کنیم، براستی شاد هستیم.

افلاطون از شادی به عنوان "هارمونی روح" سخن می‌گوید. درست همان طور که بدن وقتی سالم است که با نظم و هارمونی باشد، روح نیز شاد است وقتی همه‌ی ویژگی‌هایش با نظم و هارمونی کار کنند توسط ذهنِ خردورزی که بر عناصر روحی و احساسی حاکم است. گرچه بی شک ما می‌دانیم کِی شاد هستیم. احساس خوبی نسبت به خویش داریم، خود آن احساس ذهنی، شادی را تعریف نمی‌کند، مردمی هم که از رسیدن به تعالی انسانی در می‌مانند از راه خودفریبی یا نادانی می‌توانند احساس شادی کنند. آن دیدگاه عینی با خیزش دیدگاه تکاملی طبیعت بشر از مد افتاد، که مفهوم یک کارکرد از پیش تثبیت شده را زیر و رو کرد. علم نمی‌تواند هیچ نقطه‌ی ماهوی یا درونی [چرایی ذاتی یک پدیده] یا یک هدف را کشف کند که بر آن پایه همه‌ی مردم [با هم] تلاش کنند. گرایش معاصر به سوی تکثرگرایی ارزشی[۴۲] است – دیدگاهی است که می‌گوید راه‌های بسیاری وجود دارند تا شادی را بتوان یافت: "بگذارید هزار گل بشکوفند". این به ذهنیت‌گرایی منتهی می‌شود.

روایت ذهنیت‌گرای شادی می‌گوید که شادی در چشمان نگرنده است. تو به همان اندازه که فکر می‌کنی شاد هستی شادی – نه بیشتر، نه کمتر. این مفهوم یک نسخه‌ی تجویزی نیست بلکه یک ارزیابی فردی توسط خود شخص است. من تنها کسی هستم که تصمیم می‌گیرد یا فکر می‌کند که شاد است. اگر احساس شادی کنم، من شادم، گرچه هر کس دیگری از سبک زندگی من متنفر باشد. از نظر منطقی، شادی هیچ

---

[۴۱] Eudaimonia (Greek)

[۴۲] value pluralism

ربطی به فضیلت ندارد گرچه – به خاطر طبیعت اجتماعی مان – به نظر می‌رسد نسبت به خویش احساس بهتری خواهیم کرد اگر با فضیلت باشیم.

آن دیدگاهِ مرکب می‌کوشد جلوه‌های هر دو نظریه را در هم ترکیب کند. یک روایت از آنِ جان رالز به نام "طرح زندگی" تصور کردن شادی است: یک دید کثرت گرا از طرح‌های زندگی وجود دارد که به روی هر فردی باز است. و آن چه مهم است آن است که آن طرح یک مجموعه‌ی درهم تنیده باشد، آزادانه توسط فرد انتخاب شده، و این که آن فرد در کشف اهداف خویش موفق باشد. این دیدگاه به طور غالب ذهنی است که فرد را به عنوان انتخاب کننده‌ی خودمختار اهداف و یک طرح [زندگی] می‌شناسد. حتا اگر فرد می‌باید یک طرح زندگی انتخاب کند، که تنها لذتش شمردن برگ‌های چمنی باشد که به اشکال هندسی گوناگون به دقت هرس شده و در پارک موجود باشد....تعریف ما از "خوب" چنان است که ما را وامی دارد بپذیریم "خوب" برای این مرد بدین معنا است که برگ‌های چمن را بشمارد."[۴۳]

به هر حال رالز یک عنصر عینی را در طرح ذهنیت‌گرایی شناسایی می‌کند. تعدادی "خوبی" اولیه وجود دارند که ضروری برای طرح زندگی هستند: "حقوق و آزادی ها، قدرت‌ها و فرصت ها، درآمد و ثروت،... احترام به خویش،... تندرستی و قدرت، هوش و تخیل."[۴۴] آن "خوب"های اولیه به عنوان هسته‌ی مرکزی کاربرد دارند که ازشان ممکن است هرگونه طرح زندگی بیرون بیاید. ولی تا زمانی که این "خوب"های اولیه (یا بیشتر آن ها) حاضر نباشند، آن طرح زندگی [مفروض] یک بیانیه‌ی ناب از انتخاب خودمختارانه‌ی فرد برای منیت خویش نیست. بنابر این، کاملا ممکن است مردم نسبت به خویش باور داشته باشند که شاد هستند در هنگامی که به واقع نیستند.

اگر چه دیدگاه‌های ذهنیت‌گرا و دیدگاه‌های طرح – برای – زندگی، بخش بزرگی از متون را امروزه به خود اختصاص می‌دهند، حرکتی وجود دارد به سمت گذشته، به سوی دیدگاه بنیادگرا، یا ارسطویی، از شادی به عنوان زندگی‌ای جهت دار به سوی اهداف. برخی سبک‌های زندگی باارزش‌تر از انواع دیگر اند، و برخی ممکن است بی‌ارزش باشند. ریچارد کرات، فیلسوف، می‌گوید مردی را تصور کنیم که انتظارش از شادی مجموعه‌ای از رفتار است که درش وی دوست داشته بشود، احترام ببیند، یا توسط

---

[۴۳] John Rawls, *A Theory of Justice*, (Harvard University Press, 1971), p 432 See Paul Taylor's discussion in his *Principles of Ethics* (Wadsworth, 1989), Ch 6

[۴۴] Rawls, A Theory of Justice, p 62

دوستانش تحسین بشود؛ و بسیار بد بداند و متنفر باشد از این که دوستانش تظاهر کنند وی را دوست دارند و به وی اهمیت دهند. فرض کنیم دوستانش به راستی از وی متنفر باشند ولی "فریب بزرگی به راه بیاندازند، به او هر نشانه‌ای بدهند تا باور کند وی را دوست می‌دارند و تحسین می‌کنند، در حالی که به واقع چنین نیست. و او دچار چنین توهمی بشود."[۴۵] آیا ما به واقع می‌توانیم این مرد را شاد بنامیم؟

یا فرض کنید زنی همه‌ی زندگی خویش را صَرف تصوری از شاهزاده‌ای سوار بر اسبِ سفید کند. او هر گونه ملاقاتی را با مردان جوانِ بسیار شایسته رد می‌کند – ازدواج نمی‌کند؛ او پیشنهاد فرصت‌های سفرهای آموزشی را به این بهانه که توجه وی را از این آینده‌ی فرضیِ باشکوه منحرف می‌کنند، رد می‌کند؛ برای نود و پنج سال، او حوصله‌ی دوستان صبور خویش را با داستان‌هایی که این شازده هر آن از راه می‌رسد، سر می‌برد. چنان که مرگ در سن نود و شش سالگی نزدیک می‌شود، پس از یک عمر ناامیدی و انتظار، درمی یابد که گول خورده است؛ ناگهان می‌فهمد آن چه انتظار می‌رفت یک زندگی شاد باشد؛ ابلهانه، خودفریب و درمانده بوده. آیا می‌توانیم گفت که قهرمان ما تا پیش از فهم و کشف این نکته در هنگام مرگ آدمی شاد بود؟

یا فرض کنید ما ماشین لذت خود را توسعه بدهیم و آن را تبدیل به ماشین شادی کنیم. این ماشین یک وان بزرگ است که با یک ماده شیمیایی پرشده است. الکترودهایی به نقاط بسیاری از مغز ما چسبیده شده‌اند. شما با مهندسی کار می‌کنید که همه‌ی "تجربیات شادی" را که می‌خواستید، برنامه ریزی می‌کند. فرض کنید آن مجموعه شامل ستاره‌ی فوتبال شدن هم می‌بود، دفاعی که هر مهاجمی را با یک تکان برزمین می‌کوبد درست به مانند سگی که با تکان خود کک‌ها را از بدنش می‌تاراند و کسی است که عاشق لحظه‌های پایانی بازی است که توپ را پشت دروازه‌ی حریف به نشانه‌ی پیروزی بر زمین بکوبد. یا شاید همیشه می‌خواستید ستاره‌ی سینما باشید و تحسین و عشق مردم را به خود جلب کنید. یا شاید می‌خواستید پولدارترین مرد جهان بشوید، که در یک قلعه‌ی بزرگ و باشکوه زندگی کنید، با خدمتکارانی آماده و گوش به فرمان. درواقع با ماشین شادی شما می‌توانید همه‌ی آن‌ها را داشته باشید به علاوه‌ی رابطه‌ی عاشقانه و پرشور قوی با زیباترین مردم جهان. همه‌ی این ماجراهای باشکوه بازسازی و آفریده می‌شوند، و شما به راستی باور می‌کنید که آن‌ها را تجربه می‌کنید. آیا وارد ماشین شادی می‌شوید؟

---

[۴۵] Richard Kraut, "Two Concepts of Happiness," *Philosophical Review* (1979); reprinted in *Ethical Theory*, ed Louis Pojman.

چه می‌شد اگر به شما می‌گفتم، وقتی سیستم را قطع کنیم، شما می‌توانید خواه از آن بیرون بیایید یا برای دور دیگر در آن بمانید. ولی هر کسی که وارد آن شود هرگز نخواهد توانست از آن بیرون بیاید، به لذت هایش معتاد می‌شود و باور می‌کند که واقعیت هرگز نمی‌تواند با وجد همتراز شود. حالا شما این فرصت را دارید برای نخستین بار وارد این دستگاه شوید. آیا می‌رَوید؟ اگر نه، آیا با این کار بر ضد دیدگاه ذهنیت‌گرا (یا حتا طرح زندگی) از تعبیر غایی شادی، رای نمی‌دهید؟

من وقتی این پرسش را در کلاس مطرح می‌کنم، پاسخ‌های متفاوتی می‌گیرم. بسیاری از دانشجویان می‌گویند ممکن است وارد آن دستگاه شوند؛ بسیاری هم می‌گویند نه. شخص من وارد آن نخواهم شد، با همان دلیلی که داروهای مخدر مصرف نمی‌کنم و بسیار کم تلویزیون می‌بینم یا به تماشای مسابقه‌ی ورزشی کم می‌نشینم – زیرا برخی چیزهای بسیار مهم در این میان گم شده‌اند که برای یک زندگیِ شاد لازم‌اند. این چیزها یا مواد حیاتی گم شده چیستند؟

(۱) **عمل.** ما به طور کامل در این دستگاه غیرفعال هستیم، یک تماشاچی خالص. ولی زندگیِ خوب، مشارکت در سرنوشت را می‌طلبد. فقط نمی‌خواهیم چیزهایی در زندگی ما رخ دهند؛ می‌خواهیم چیزهایی را بسازیم و تکمیل کنیم، حتا به قیمت شکست.

(۲) **آزادی.** ما نه تنها می‌خواهیم کارهایی بکنیم، بلکه می‌خواهیم انتخاب کنیم. در آن ماشینِ شادی، به طور کامل با یک طرح از پیش تنظیم شده اداره می‌شویم – خلاف آن نمی‌توانیم کاری کرد. درواقع، نمی‌توانیم کاری کنیم مگر به آنچه برای ما در آن ماشین برنامه ریزی شده است واکنش نشان دهیم.

(۳) **شخصیت.** نه تنها می‌خواهیم کاری کنیم و آزادنه دست به عمل بزنیم، بلکه می‌خواهیم چیزی و کسی بشویم. شخصیت داشتن، به معنای نوعی خاص بودن است، کسی باشیم قابل اعتماد، ارزش احترام داشته باشیم، و مسئول اعمال خویش باشیم. در آن ماشین، ما هویت خویش را می‌بازیم. تنها با تجربه مان تعریف می‌شویم ولی شخصیتی نداریم. ما افرادی نیستیم که با مجموعه‌ای از تغییرات رفتار می‌کنند زیرا مطلقا عمل نمی‌کنیم. فقط حباب‌های شناوری در یک وان بسیار باشکوه و درخشان هستیم.

(۴) **رابطه ها.** افراد واقعی در زندگی ما در آن ماشین شادی وجود ندارند. ما زیر مجموعه‌ای از یک نفس گرایی باشکوه[۴۶] هستیم. همه‌ی جهان بخشی از تصور ذهنی ما است که توسط ماشین دیکته می‌شود؛ دوستان ما و عزیزان ما تنها محصول خیال پردازی ما هستند. ولی ما می‌خواهیم عشق بورزیم و دوست داشته بشویم با مردمی واقعی، نه با خیالات موهوم.

به طور خلاصه، ماشین شادی اسطوره است، فقط تظاهر است و نه واقعیت – سعادتی [موهوم] که به قیمتی گزاف تمام شده است. یک فریب است. اگر چنین باشد و اگر واقعیت شرط ضروری برای یک زندگی با ارزش باشد، پس ما نمی‌توانیم در آن ماشین شاد باشیم. ولی در بیرون آن هم نمی‌توانیم شاد باشیم وقتی همان مواد لازم در زندگی گم هستند: کنکاش و عمل، آزادی، شخصیتِ اخلاقی، روابط عاشقانه، و یک شعور نیرومند نسبت به واقعیت.

دیدگاه‌های عینی و ذهنی از شادی زندگی را از زاویه‌های متفاوتی بررسی می‌کنند، با عینیت گرایی فرض می‌کنیم که نوعی معیار محاسبه و استاندارد مستقل وجود دارد و فرد ذهنیت‌گرا آن را انکار می‌کند. حتا اگرچه به نظر می‌رسد سبک‌های زندگی بسیار متفاوتی وجود دارند که می‌توانستند به طور ذاتی ارزشمند یا شاد تلقی شوند، و حتا گرچه برخی تأییدات ذهنیت‌گرایانه یا رضایت [ذهنی] ضروری باشد پیش از آن که ما بخواهیم صفت "شاد" را به یک زندگی بچسبانیم، به راستی به نظر می‌رسد شرایط محدود کننده‌ای درکار باشند که آنچه را زندگی شاد می‌نامیم تعریف کنند. ما نظری از تناسب برای یک زندگی خوب داریم، که ممکن است به طور جدی آدم‌هایی را که عقب مانده‌ی ذهنی باشند، برده باشند، یا معتاد (فارغ از آن که چقدر راضی باشیم) حذف کند و افرادی را اضافه کند که خودمختار، تندرست و بسیار موفق باشند. بهتر است سقراط ناراضی باشد تا آن که یک خوک راضی، ولی تنها سقراط راضی شاد است.

این عینیت گرایی معتدل با جان استیوارت میل آغاز شده است. شادی به نقل از میل چنین است، نه عمرِ یک جذبه، ولی چنان لحظه هایی، وقتی در وجود می‌آیند از دردهای اندک و گذرایی ساخته می‌شوند، و

[۴۶] Splendid Solipsism

لذت‌های متنوع و بسیار، با غلبه‌ی خود خواسته‌ی فعال بودن بر غیرفعال، و این را به مثابه بنیادی برای همه انگاشتن، انتظار بیش از آن چه زندگی می‌تواند عرضه کند، نداشتن.[۴۷]

این هستی یافتن شادی ارزشی قابل تأمل دارد. شامل فعالیت، آزادی و عناصر واقعیت می‌شود که البته رضایت‌مندی حاصل از غیرفعال بودنِ محصولِ ماشین لذت را طرد می‌کند، و فرض می‌کند (زمینه این را به ما می‌گوید) که برخی تجربیاتِ رضایتبخش بهتر از دیگران هستند. من شاید به تعریف میل موادی را بیفزایم از قبیل شخصیت اخلاقی و روابط عاشقانه. یک تخمین نزدیک تر ممکن است چنین باشد:

شادی زندگی‌ای است که در آن عملِ آزاد وجود دارد (از جمله کار معنی دار)، روابط عاشقانه، و شخصیت اخلاقی که فرد با حس گناه و خستگی مفرط زمین گیر نمی‌شود بلکه با صلح و رضایت‌مندی متبرک می‌شود.

رضایت‌مندی نمی‌باید با خشنودی از خویش اشتباه شود، بلکه به معنای قناعت به آن چه فرد دارد است – حتا وقتی فرد می‌کوشد وضع موجود را بهبود بخشد. خواه این نو-عینیت گرا، دیدگاه میل، از شادی کافی باشد یا نه، تو باید تصمیم بگیری.

نتیجه گیری

در این فصل، ما شاهد طیفی از راه‌های گوناگونی بودیم که تفکر خوبیِ اخلاق را تشریح می‌کرد. برخی "خوبی"ها به خاطر طبیعتشان ذاتی هستند و از "خوبی"های دیگر مشتق نمی‌شوند، و دیگران ابزاری هستند زیرا ابزارهای موثری در به دست آوردن "خوبی"های ذاتی هستند. "خوبی"ها اغلب با لذت پیوند دارند؛ حس گرایی همه‌ی لذت‌ها را برابر با رضایت‌مندیِ حسی می‌داند درحالی که رضایتگرایی[۴۸] همه‌ی لذت‌ها را از راه لذت بردن یا راضی شدن شناسایی می‌کند، که ممکن است درگیر حس گرایی[۴۹] نشود. مناظره‌ای وجود دارد بر سر این که آیا ارزش‌ها عینی هستند یا ذهنی. افلاطون موضع پیشین را گرفت، که "خوبی"ها یک وجود مستقل از ارزش‌ها دارند به دور از منافع انسانی یا عقلانی؛ پِری[۵۰] موضع

---

[۴۷] John Stuart Mill, *Utilitarianism* (1863), Ch 2; reprinted in *Ethical Theory*, ed Louis Pojman.

[۴۸] Satisfactionism

[۴۹] Sensuality شهوانیت، جسمانیت، نفسانیت

[۵۰] Perry

واپسین را گرفت که گفت ارزش‌ها محصول تمایل هوشیارانه هستند. اگرچه نظریه‌ی ارزش در مرکز تئوری اخلاقی جای دارد، اختلاف نظری وجود دارد که آیا تفکرات اخلاقی درباره‌ی درستی و نادرستی، خودشان ارزش ذاتی هستند یا نه. درنهایت، بحثی درباره‌ی این که چگونه ارزش‌ها با شادی بشر و زندگی خوب ارتباط پیدا می‌کنند، در میان است؛ به خصوص اگر یک هدف انسانی در میان باشد، یا نقطه‌ی پایان یک روند هدفدار[۵۱]، که ظرفیتی از شادی را در حوزه‌ی خاصی از ارزش‌ها تعریف می‌کند.

برای تأمل بیشتر

۱. به فهرست رِشِر در آغاز این فصل از ارزش‌های بنیادین نگاه کنید. کدام از هشت نوع ارزش از بقیه مهم تراند، و چرا؟

۲. پنج ارزش را که شما فکر می‌کنید ذاتی هستند (درمقابل ابزاری) نام ببرید و توضیح دهید چرا.

۳. بخش ارزش و لذت در این فصل ماشینِ لذت را توضیح می‌دهد. اگر شما می‌توانستید آیا حاضر می‌شدید در آن ماشین زندگی کنید؟

۴. آیا ارزش‌ها عینی هستند یا ذهنی؟ یعنی آیا ما "خوبی" را دوست می‌داریم چون خوب است، یا آن که "خوبی" خوب است زیرا ما دوستش می‌داریم؟

۵. بخش مربوط به زندگیِ خوب در این فصل ماشین شادی را توضیح می‌دهد – مدل پیشرفته‌ی ماشین لذت. اگر شما می‌توانستید آیا حاضر می‌بودید در آن زندگی کنید؟

۶. بخش زندگیِ خوب در این فصل تئوری‌های گوناگون از شادی را بحث می‌کند. کدام یک به حقیقت نزدیک تر به نظر می‌رسد؟

برای مطالعه‌ی بیشتر

Audi, Robert. *Moral Value and Human Diversity*. New York: Oxford University Press, 2008

Bond, E. J. *Reason and Value*. Oxford, Engl.: Cambridge University Press, 1983

[۵۱] telos

Brandt, Richard B. *A Theory of the Good and the Right*. New York: Oxford University Press, 1979

Feldman, Fred. *Pleasure and the Good Life: Conerning the Nature, Varieties and Plausibility of Hedonism.* Oxford, Engl.: Clarendon Press, 2004

Perry, Ralph B. *Realms of Value*. Cambridge, Ma.: Harvard University Press, 1954

Rescher, Nicholas. *Introduction to Value Theory*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, 1982

RѲnnow-Rasmussen, Toni, and Michael J. Zimmerman. *Recent Work on Intrinsic Value*. Dordrecht: Springer, 2005

Von Wright, G. H. *The Varieties of Goodness*. London: Routledge & Kegan Paul, 1963. A rich analysis of values

Zimmerman, Michael J. *The Nature of Intrinsic Value*. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 2001

این پرسش (چرا اخلاقی باشیم؟) به راستی به موازات خطرات عشق است؛ این [البته] یک مورد خاص است. آن کسانی که به یکدیگر عشق می‌ورزند، یا پیوندی عمیق را با افراد و با شکل‌های [گوناگون] زندگی می‌طلبند، هم زمان مسئول ویرانی [آن] هم می‌شوند: عشق شان آنان را گروگان شوربختی و بی عدالتی دیگران می‌کند. دوستان و عشاق فرصت‌های بزرگی به دست می‌آورند که به یکدیگر کمک کنند؛ و اعضای خانواده به طور خودخواسته چنین می‌کنند. وقتی عاشق می‌شویم آسیب پذیر می‌شویم.

جان رالز، نظریه‌ای درباره عدالت

تئوری قرارداد اجتماعی و انگیزه‌ی اخلاقی بودن

کارل نمایشگاه ماشین فروشی سودآوری دارد، و موفقیت خویش را مرهون ساعات درازِ کار، کارگرانِ با استعداد، و از همه مهمتر استفاده از هر ترفند و حقه‌ای است که بتواند خریداران را مات و مقهور کند. خود ماشین‌ها خوش ساخت نیستند و مصرف سوخت بالایی دارند، ولی او در تبلیغاتش دقیقا عکس واقعیت حرف می‌زند. وقتی مشتریان در حیاط نمایشگاه وی نمایان می‌شوند، کارمندانش دست به کار می‌شوند. مشتریان بالقوه را محک می‌زنند و نقاط ضعف روحی یا روانی آنان را شناسایی می‌کنند. چون آن‌ها برای سهمی از فروش کار می‌کنند، به سودشان است که ماشین‌ها را به بالاترین قیمت بفروشند، درنتیجه مبلغ کوچکی از قیمت ماشین کم می‌کنند ولی مخفیانه مبالغ بیشتری را به عنوان ابزارها و خواصی که بی مصرف‌اند به مشتری غالب می‌کنند. آنان به ویژه قیمت‌ها را برای زنان، اقلیت‌های نژادی و برای کهن سالان بالا می‌برند که معمولا مجبور می‌شوند هزار دلار بیشتر بابت همان ماشین که خریداران دیگر می‌پردازند، بدهند. آن‌ها مشتریان کم درآمد را وامی دارند خودروهای گران قیمت بخرند که درواقع قدرت خریدش را ندارند، این کار را تا وقتی که شرکت‌های اعتباری وام می‌دهند دنبال می‌کنند و کاری ندارند اگر یک مشتری نتواند قسط وام ماشین خویش را بپردازد این باعث زیان نمایشگاه ماشین فروشی نخواهد شد. و وقتی ماشین‌ها را برای تعمیر می‌آورند، مکانیک‌ها نیز که بر پایه‌ی درصدی از فروش کار می‌کنند، مشتریان را گول زده و تعمیرات گرانی را تحمیل می‌کنند که مورد نیاز نیستند. در پایان روز، کارل و کارمندانش به خانه‌های خود نزد خانواده هایشان می‌روند، کمترین بهایی به اخلاقِ کار و مراودات روزانه‌ی خویش نمی‌دهند.

گرچه کارل یک شخصیت خیالی است، ولی همه‌ی این سوء رفتارها از سوی ماشین فروش‌ها ثبت شده‌اند. با شکستن قوانین اخلاقی از راه‌های پنهان، دلالان ماشین و مکانیک‌ها جیب خود را از کیسه‌ی مشتریانی که به آن‌ها اعتماد کرده‌اند پر می‌کنند. آشکارا در هیچ کجای جهان تلاشِ [بشر] برای دور زدنِ سیستم به سود کسب و کار نیست. بیش از نیمی از دانشجویان در امتحانات، در هنگام نوشتن رساله‌ها یا در مشق شب تقلب می‌کنند. یک نفر از میان پنج نفر مالیات دهنده فکر می‌کند درست است که در پرداخت مالیات تقلب کند. با تجاوزات جدی تر، سه درصد جمعیت بالغ امریکا در پشت میله‌های زندان محروم از حقوق خویش یا زیر نظر پلیس بسر می‌برند – و این‌ها فقط کسانی هستند که گیر افتاده‌اند.[1]

با توجه به قدرت نفوذ منافع شخصی، چه چیز می‌تواند ما را برانگیزاند که قوانین اخلاقی را دنبال کنیم؟ ساده تر بپرسیم، "چرا اخلاقی باشیم؟" از میان پاسخ‌های عمومی این‌ها را برگزیدم:

– اخلاقی رفتار کردن درواقع احترامگذاری به خویشتن است.
– مردم ما را دوست نخواهند داشت اگر اخلاقی رفتار نکنیم.
– جامعه رفتار غیراخلاقی را [برنمی تابد] و مجازات می‌کند.
– خدا به ما می‌گوید که اخلاقی باشیم.
– پدران و مادران می‌باید برای فرزندان خویش مدل و نمودار اخلاق باشند.

این‌ها همه پاسخ‌های خوبی هستند، و هر یک شاید انگیزه‌ی نیرومندی برای فرد خاصی باشد. برای نمونه، در نزد مؤمنان ایمان داشتن به خدا و روز حساب ممکن است انگیزه‌ای برای رفتار مناسب در نزد آنان باشد. در نزد پدران و مادران، مسئولیت بزرگ کردن انسانِ دیگر ممکن است آنان را وابدارد یک مجموعه معیار اخلاق بالاتر را بپذیرند که اگر فرزند نمی‌داشتند رفتار دیگری می‌کردند. به هر روی بسیاری از این پاسخ‌ها به بسیاری از [مردم] وصل نمی‌شوند: بی ایمانان، بی فرزندان، کسانی که احترامی برای شخص خودشان قایل نیستند، و مردمی که فکر می‌کنند می‌توانند از تعقیب و مجازات بگریزند.

---

[1] Donald McCabe, “Cheating in Academic Institutions: A Decade of Research,” *Ethics & Behavior* 11, no 3 (2001): 219-232; “Cheating on Spouse or Taxes Morally Acceptable for Many” in LiveScience (www.livescience.com), March 28, 2006; James Vicini, “US Has the Most Prisoners in the World,” Reuters, December 9, 2006

یکی از انگیزه‌های جهانشمول تر برای اخلاقی بودن در دیدگاهی فلسفی به نام تئوری قرارداد اجتماعی توضیح داده می‌شود. باور محوری آن چنین است که مردم به طور دسته جمعی می‌پذیرند به خاطر کاهش بی نظمی و اغتشاشِ اجتماعی و به دست آوردن آرامش به طور اخلاقی رفتار کنند. با این توافق – قرارداد – من دشمنیِ خویش را با دیگران به یک سو وا می‌گذارم، و در عوض آنان نیز دشمنی شخصی خویش را با من به یک سو می‌نهند. درین صورت زندگی برای همه‌ی ما بهتر می‌شود وقتی با هم یک سری قوانین بنیادی اخلاقی را رعایت کنیم.

دو عضو مستقل از یکدیگر نهفته در این پرسشِ "چرا اخلاقی باشم؟" وجود دارند:

۱. چرا جامعه به قوانین اخلاقی نیاز دارد؟

۲. من چرا باید اخلاقی باشم؟

پرسش نخست برای توجیه نهاد اخلاق در میان قالب اجتماعی بزرگتری کنکاش می‌کند. پرسش دوم در پی دلایل آن که چرا از دید شخصی اخلاقی باشم، می‌گردد؛ درحالی که به نظر نمی‌رسد اخلاق حافظ منافع فردی من باشد. این فصل کشف خواهد کرد که قرارداد اجتماعی یک مفهوم مهم سیاسی نیز هست. چنان که توضیح می‌دهد دولت‌ها چگونه مشروعیت خویش را به دست می‌آورند: شهروندان توافق می‌کنند تا به دولت‌ها به عنوان ابزاری برای حفظ آرامشِ جامعه قدرت بدهند. به هر حال، تمرکز ما در اینجا بر روی پاسخ نظریه‌ی قرارداد اجتماعی به این پرسش یگانه‌ی اخلاقی "چرا اخلاقی باشم؟" است.

چرا جامعه به قوانین اخلاقی نیاز دارد؟

چرا جامعه به قوانین اخلاقی نیاز دارد؟ اخلاق برای ما چه می‌کند که هیچ توافق اجتماعی دیگری نمی‌کند؟ پاسخ تئوری قرارداد اجتماعی در کتاب لوی یاتان (۱۶۵۱) نوشته‌ی فیلسوف انگلیسی توماس هابز (۱۵۸۸-۱۶۷۹) با شدت و حدت عرضه شده است.

هابز و وضعیت حاکمیت طبیعت [دولت طبیعت]

هابز معتقد است انسان‌ها همیشه در راه تأمین منافع شخصی رفتار می‌کنند؛ چنان که ما بدون استثناء خشنودی را می‌جوییم و از آسیب پرهیز می‌کنیم. بحث وی به این صورت است. طبیعت ما را از دید توانایی‌های مادی و ذهنی برابر آفریده. و گرچه کسی ممکن است از فرد دیگری به نوعی قوی تر یا با هوش تر باشد، هر یک این توانایی را دارد تا آسیب بزند و حتا کسی را بکشد، اگر نه به تنهایی، ولی در

اتحاد با دیگران این کار را می‌تواند. افزون بر آن، ما هم می‌خواهیم به اهداف خویش برسیم مانند خوردن غذای کافی، داشتن سرپناه، امنیت، قدرت، ثروت و منابع محدود دیگر. این دو حقیقت، برابری در توانایی آسیب رسانی و گرایش به رسیدن به اهداف شخصی، به بی ثباتی اجتماعی منجر می‌شوند:

«از برابری در توانایی، این آرزوی دستیابی به اهداف خویش برمی خیزد. و بنابر این اگر دو تن چیز واحدی بخواهند، که البته هر دو نمی‌توانند از آن بهره مند شوند، تبدیل به دشمن یکدیگر می‌شوند؛ و در راه رسیدن به هدف خویش، که اساسا مربوط به بقای خودشان و گاهی برای لذت است، می‌کوشند یکدیگر را نابود کنند یا به زیر سلطه بیاورند. و از این راه به این نقطه می‌رسیم، در جایی که یک اشغال گر چیزی برای ترسیدن نداشته باشد مگر قدرت تنهای فردِ دیگر؛ اگر فردی بکارد، دانه بپاشد، بسازد، یا جایگاه مناسبی داشته باشد، از دیگران شاید انتظار برود که متحد شوند و بیایند تا مال وی را بگیرند و او را نه تنها از دست رنج کارش بی بهره گردانند بلکه جان یا آزادی وی را بگیرند. و آن فردِ اشغال گر نیز در معرض خطر دیگری قرار می‌گیرد.»[۲]

با توجه به این وضعیت نابسامان و ناامن، مردم حق دارند از یکدیگر بترسند. هابز این را **وضعیت حاکم طبیعت**[۳] می‌نامد، که درش هیچ راه مشترکی برای زندگی وجود ندارد، هیچ قانون تکوین شده‌ای یا هیچ قانون اخلاقی وجود ندارد، و نه عدالت یا بی عدالتی وجود دارد، زیرا این مفاهیم کاربردی ندارند. هیچ توقع و انتظار قابل اعتمادی از رفتارِ مردم در میان نیست، مگر آن که آنان منافع شخصی خود خواسته شان را تعقیب می‌کنند، با این گرایش که دلبخواهی، خشن و از روی شور و شیدایی باشد. نتیجه، جنگ همه بر ضد همه است:

«بدین وسیله اعلام می‌شود، در طول زمانی که مردم در وضعیت بدون قدرت زندگی کنند پیوسته در ترس به سر می‌برند، آنان در شرایطی هستند که جنگ نامیده می‌شود؛ و چنان جنگی، چنان است که هر فردی در برابر *هر فرد دیگر* است. زیرا جنگ تنها در صحنه‌ی نبرد یا در عمل زد و خورد وجود ندارد؛ بلکه در امتداد زمان است، در جایی که اراده به جنگ به قدر کافی شناخته شده است: و بنابر این مفهوم *زمان*،

---

[۲] Thomas Hobbes, *Leviathan* A recent edition is by Edwin Curly (Indianapolis: Hackett, 1994) All quoted material in this section is from this work.

[۳] State of nature

یعنی وضعیتی که بر آن شرایط حیات وحش در دل طبیعت حاکم است که حق با قویتر است و راز بقا در دست قویتر است.

با توجه به طبیعت جنگ در نظر گرفته می‌شود؛ چنان که در طبیعت هواشناختی است. زیرا چنان طبیعتِ هوای مکاری دروغ می‌گوید که باران تند می‌بارد یا کند، بلکه تمایل پیوسته به باریدن در طول چند هفته ادامه می‌یابد؛ پس طبیعتِ جنگ نه در عمل جنگیدن تداوم می‌یابد، بلکه در موقعیت شناخته شده‌ی پیوسته بدان؛ در این زمان هیچ نشانه‌ای به خلاف [این قاعده] وجود ندارد.»

هابز دست آورد این وضعیت متخاصم را در اینجا توضیح می‌دهد:

«در چنان وضعی، جایی برای کار و تولید وجود ندارد؛ زیرا بهره‌ی آن نامعلوم است: و در نتیجه هیچ بهره وری از زمین درکار نخواهد بود؛ نه در دریانوردی، نه در بهره برداری از ساختمان‌های مناسب؛ نه ابزاری برای حرکت درکار است، نه برای جابجایی، چیزهایی که نیروی بسیاری می‌طلبند؛ هیچ شناختی از زمین وجود نخواهد داشت؛ زمان هیچ ارزشی نخواهد داشت؛ نه هنر؛ نه ادبیات؛ نه جامعه؛ و بدتر از همه، تداوم ترس، و خطر مرگ خشونت بار است؛ و زندگی انسان تنها، فقیرانه، زشت، خشن و کوتاه خواهد بود.»

ولی این وضعیت طبیعت، یا دقیقتر بگوییم، وضعیت هرج و مرج و آشوب به سود هیچ کس نیست. ما همه بهتر عمل خواهیم کرد اگر سازش کنیم، بخشی از آزادی طبیعی خویش را – انجام هر کاری به میل خویش – رها کنیم. تا همگی بخت بیشتری داشته باشیم آن چه را می‌خواهیم به دست آوریم: امنیت، شادی، قدرت، کامیابی و صلح. پس با آن که هنوز مردمانی خودخواه ولی عاقل هستیم، با توجه به هابز، ما بخشی از آزادی خود را رها می‌کنیم و به یک قرارداد اجتماعی یا یک پیمان تن می‌دهیم. این توافق هم یک مجموعه قوانین و هم یک قدرت مدیریتی را ایجاد می‌کند: قوانین فضایی از صلح را فراهم می‌کنند، و دولت تضمین می‌کند که ما قوانین را از ترسِ مجازات دنبال کنیم. تنها در زیر این قرارداد اخلاق بوجود می‌آید و نیز عدالت و بی عدالتی در وجود می‌آیند. در جایی که قانونِ حاکم وجود نداشته باشد، نه چیزی بر حق وجود خواهد داشت و نه نابرحق؛ نه عدالت، نه بی عدالتی [تعریف خواهد شد].

پس اخلاق قالبی از کنترل اجتماعی است. ما همگی مجموعه‌ای از قوانین قابل اجرا را می‌پذیریم، چنان چه اگر از آنها در بیشتر زمان‌ها پیروی کنیم بیشتر اوقات کامیاب تر خواهیم بود. شاید گروه برگزیده‌ی کوچکی از مردم شرایط بهتری در بسر بردن در وضعیت حاکم طبیعت داشته باشند ولی گروه غالب و بزرگتری از مردم آسوده تر خواهند بود اگر در وضعیتی قرار گیرند که امنیت و همکاری دوطرفه موجود باشد. برخی ممکن است تقلب کنند و قرارداد اجتماعی را نقض کنند، ولی تا هنگامی که اکثریت مردم آن را محترم می‌شمارند، ما همگی شکوفان خواهیم شد.

هابز ادعا نمی‌کند که یک وضعیت نابِ حاکمِ طبیعت هرگز وجود داشته است یا بشریت به طور رسمی چنان قراردادی را پذیرفت، گرچه وی اشاره می‌کند که چنان وضعیتی [حاکمیت آشوب زده‌ی طبیعت] به واقع در میان ملت‌ها وجود دارد، مانند "جنگ سرد" تا همه‌ی ما را در ترس نگه دارد. بلکه هابز کارکرد اخلاق را توضیح می‌دهد. او به این پرسش "ما چرا به اخلاق نیاز داریم؟" پاسخ می‌دهد. چرا؟ زیرا بدون آن، هستی جهنمِ تحمل ناپذیری می‌شود که درش زندگی "تنها، فقیرانه، زشت، بی رحمانه و کوتاه" است.

اخلاق هابزی و سالار مگس ها

رمان کلاسیک ویلیام گلدینگ به نام "سالار مگس‌ها" (۱۹۵۴)[٤] به طرز بسیار درخشانی موضع هابزی اخلاق را به تصویر می‌کشد. در این اثر، یک گروه پسر بچه، شش تا دوازده ساله، از یک مدرسه‌ی خصوصی انگلیسی در دریا سرگردان شده سر از یک جزیره‌ی دور افتاده در اقیانوس آرام در آورده‌اند و سیستم اجتماعی خودشان را آفریده‌اند. برای مدتی قید و بندهای جامعه‌ی متمدن امور را صلح آمیز نگاه می‌دارند، ولی زود نظام آنان در یک هرج و مرج خشن فرو می‌غلتد. عنوان سالار مگس‌ها از ترجمه‌ی یونانی بیل زباب[٥] می‌آید که به معنی شیطان است. نکته‌ی مورد نظر گلدینگ این است که ما به شیطان بیرونی برای بیرون کشیدن شیطان درون خود نیازی نداریم بلکه آن را یافته ایم. او خودِ ما هستیم. همیشه حاضر است و همیشه منتظر فرصت برای زدن ضربه است. هرگاه که برخورد منافع یا یک لحظه کاهلی اخلاقی بروز کند، شیطان از نهاد ضمیر ناخودآگاه ما بیرون می‌زند. بگذارید برخی تم‌های اصلی داستان گلدینگ را بررسی کنیم، که نشان می‌دهد چگونه غلبه‌ی شیطانِ درون ما از دل ترس، تشنج و خشونت بروز می‌کند و در نهایت منجر به مرگ ما می‌شود.

در این رمان، همه‌ی پسرهای بزرگتر ضرورت قوانین روشمند و آیین نامه‌ای را درک می‌کنند. در طول یک نشست، فقط پسری که صدف حلزونی، مظهر مرجعیت، دارد، می‌تواند صحبت کند. آنان رهبرشان را به طور دموکراتیک انتخاب می‌کنند و به وی قدرت محدودی می‌بخشند. حتا آن راجرِ شیطان صفت، با

---

[٤] William Golding, *Lord of the Flies* (New York: Putnam, 1954) All quoted material in this section is from this work

[٥] Beelzebub

اذیت کردن هِنریِ کوچک به وسیله‌ی پرتاب سنگ در نزدیکی وی، می‌کوشد مانع از برخورد سنگ و درنتیجه آسیب زدن به آن بچه شود:

«اینجا، آن چیز نادیدنی ولی همچنان پر قدرت، تابوی زندگی قدیم بود. آن بچه‌ی چمباتمه زده محصول محافظت پدران و مادران، مدرسه و مامور پلیس و قانون بود. بازوی راجر به وسیله‌ی تمدنی تربیت شده بود که از وی چیزی نمی‌دانست و در ویرانی بسر می‌برد.»

پس از یک شادی مقدماتی به خاطر رها شدن از قوانین جهانِ بزرگ سالان و ورود به یک جهان هیجان انگیزِ خوشگذران در زیر خورشید، بچه‌ها به انتهای نفرت خویش از اجتماع می‌رسند: به دلیل رقابت برای قدرت و وجهه، غفلت از تعهد اجتماعی، شکست سیاست عمومی، و اوج گیری خشونت. دو پسر بچه، رَلف و جک، بر سر رهبری به رقابت با هم برخاستند، و دشمنی تلخی میان آن دو بروز کرد. در مقام کوتاه آمدن، یک فرایند تقسیم کار به وجود آمد ولی بچه‌های شکارچی زیر دست جک از کمک به گروه دیگر برای ساختن پناه گاه خودداری کردند. سوء استفاده از دیگران و خوردن غذایشان به یک امر عادی بدل شد زیرا بیشتر بچه‌ها برای بازی به لب آب می‌رفتند. غفلت در انجام وظیفه باعث شکست عملیات نجات آنان توسط هواپیمایی که می‌گذشت شد.

قدرت تمدن دربرابر شور و وجد بدوی سست و آسیب پذیر است. آن سایمونِ حساس، مظهر هوشیاری دینی، توسط یک گروه خشمگین به قتل رسید. تنها پیگی و رلف، به عنوان شاهدان این قتل، دچار عذاب وجدانِ سهمگین شدند.

پیگی (تجسم فلسفه و فرهنگ) با آن عینک شکسته و آسمش بیش از گذشته رقتبار به نظر می‌رسد وقتی که هرج و مرج گسترش پیدا می‌کند. او به عمق موضع حماقت بار خویش می‌رسد پس از آن که یاغیان به سرکردگی جک، عینک وی را می‌دزدند تا با آن آتش بیافروزند. رلف، مظهر و نشانه‌ی ساده لوحی ولی رهبری اخلاقی متمدنانه‌ی خوب، درمی ماند که جک را وادارد عینک پیگی را به وی برگرداند، و سپس پیگی این حق اخلاقی را به آنان گوشزد می‌کند:

«شما از من قوی تر هستید و آسم ندارید. شما می‌توانید ببینید.... ولی من از شما تقاضا نمی‌کنم عینکم را لطف کرده پس بدهید. از شما نمی‌خواهم که بازی نکنید... نه به خاطر این که قوی هستید، بلکه به خاطر آن چه درست است درست است. عینک مرا پس بدهید.... شما باید [پس بدهید].»

پیگی شاید می‌توانست به موضوع آتش هم بپردازد، زیرا در این وضعیتِ آشوب زده گفتمان اخلاقی زبان بیگانه‌ای است که بدترین عناصر را تشویق به بدترین اعمال غیراخلاقی می‌کند. راجر به بالای صخره

رفت، به گفتگوی عقلانیِ اخلاقی با پرتاب سنگی بزرگ که به پیگی خورد و منجر به سقوط دوزاده متری مرگبار وی شد، پاسخ داد.

یک گروه شروع به شکار خوک برای خوراک گوشت می‌کند. سپس آن‌ها می‌فهمند که از کشتن لذت می‌برند. برای فرونشاندن شرم از این حسِ لذتِ از تشنگی خون و برای نزدیکی این شخصیت پردازی با کردارشان، بچه‌ها صورت خود را با گل‌های رنگین آراستند. جهت آزاد شدن از بند اجتماعی خویش، آنان هر کسی را که در سر راه شان بود بدون پشیمانی می‌کشتند. مرگ سایمون و پیگی (مظاهر دینی و فلسفی، دو دیوار بلندی که از سقوط به قعر جهنم مانع می‌شوند) و شکار نهایی با نیزه‌ای که هر دو سرش تیز است عمق حضور شیطان در قلب انسان را برای رَلف متصور ساخت.

به طعنه، این نیروی دریایی انگلیس است که به نجات می‌آید و رلف (نماد تمدن) را نجات می‌دهد درست موقعی که تصور می‌شد همه گم شده‌اند. ولی نماد نیروی دریایی یک هشدار دو وجهی است. از یک سو، می‌گوید که حضور نیروی نظامی گاهی برای حفظ تمدن از دست بربرها (نازی‌های هیتلری، یا جک و متحدان راجر) لازم است، ولی از سوی دیگر نمادی برای خونخواهی و انتقام است که در دل تمدن معاصر نهفته است. جهانِ بچه‌ها به واقع یک لایه پایین تر از جهان بزرگسالان است که از آنجا می‌آید، و آن تمدن سطحی بزرگسالان به خوبی می‌تواند چنگ و دندان خود را نشان دهد اگر بسیار عمیق خارانده شود و پسروی کند. بچه‌ها به وسیله‌ی بزرگترها نجات یافتند، ولی چه کسی بزرگترها را نجات خواهد داد که تأکید بسیار زیاد بر نظامی گری و سیستم‌های تسلیحاتی به نام "دفاع" می‌کنند؟

ابهام بنیادین وجود بشر در هر بخشی از این کتاب نمایان است، [این کتاب] به طرز نیشداری وضعیت بشر را منعکس می‌کند. حتا عینک پیگی، نماد یگانه‌ی تکنولوژی مدرن در جزیره، نفرینی برای جزیره می‌شود، زیرا جک از آن برای به آتش کشیدن جنگل استفاده می‌کند تا شکارشان، رلف، را از جنگل بیرون برانند. با این کار تمامی جنگل را می‌سوزانند و حیات وحش را نابود می‌کنند. این نمادی است هم از میل شدید ما برای سوءاستفاده از تکنولوژی که محیط زیست را خراب کنیم و هم از توانایی ما در ساخت سلاح‌هایی که ما را به خودکشی کامل جهانی هدایت می‌کنند.

نظم اجتماعی و بهره‌های اخلاق

ما از کتاب "سالار مگس‌ها" قوانینی می‌آموزیم که در طول اعصار شکل گرفته و برای ما درونی شده‌اند ما را حفظ می‌کنند و به طرز خوش بینانه‌ای شیطان را در هر جایی که ممکن است ساکن شود در جامعه شکست می‌دهند. باز [می گوییم] از زاویه‌ی هابز، اخلاق شامل مجموعه قوانینی است، که اگر تقریبا هر

کسی آن‌ها را رعایت کند، تقریبا شکوفان می‌شود. این قوانین آزادی ما را محدود می‌کنند ولی آزادی بزرگتر و بهبودی را ترویج می‌کنند. بیشتر اختصاصی بگوییم، پنج بهره‌ی اجتماعی ناشی از تأسیس قوانین اخلاقی به قرار زیر اند:

۱. جامعه را از در هم دریدگی به دور نگه می‌دارد.

۲. از رنج بشر می‌کاهد.

۳. شکوفایی بشری را ترویج می‌کند.

۴. درگیری ناشی از برخورد منافع را منصفانه و از راه‌های مدون حل می‌کند.

۵. تشویق و ملامت می‌کند؛ پاداش و مکافات و حس گناه می‌دهد.

همه‌ی این سودها این واقعیت را در خود مشترک دارند که اخلاق یک فعالیت اجتماعی است: کار با جامعه دارد، نه با فردِ در انزوا. اگر تنها یک فرد در جزیره‌ای زندگی کند، اخلاقی وجود نخواهد داشت؛ به واقع، برخی رفتارها برای آن فرد بهتر از رفتارهای دیگر ممکن است باشند – مانند خوردن نارگیل به جای خاک[۶] - اما اخلاقی در معنای مطلق کلمه شاید برایش موجود نباشد. ولی به محض آن که فرد دوم در آن جزیره حاضر شود، اخلاق نیز ظاهر می‌شود. بنابر این اخلاق مجموعه‌ای از قوانین است که ما را توانا می‌سازد به اهداف مشترک خویش برسیم. تصور کنید جامعه به شکلی می‌شد اگر ما آن می‌کردیم که خوشمان می‌آمد؛ بدون اطاعت از قوانین اخلاقی. من شاید به تو قول بدهم که در مشق هایت برای فردا کمکت کنم اگر تو ماشین مرا امروز بشویی. تو باورم می‌کنی. ماشین مرا می‌شویی ولی عصبانی خواهی شد وقتی که روز بعد به تو بخندم و به ساحل برانم به جای آن که به تو در انجام مشق هایت یاری کنم. یا تو به من پول به وام بدهی، اما من با پول تو فرار کنم. یا من به تو دروغ بگویم و آسیب بزنم اگر این کار به نفع خودم باشد یا حتا تو را بکشم وقتی نیاز مبرمش را احساس کنم.

در چنان شرایطی، جامعه به طور کامل فرو می‌ریزد. پدران و مادران ممکن است فرزندانشان را رها کنند، همسران هر گاه مناسب دیدند به یکدیگر خیانت کنند. هیچ کس انگیزه‌ای نخواهد داشت به کسی یاری کند زیرا توافق همکاری وجود نخواهد شد. درد و رنج فراوانی اِعمال خواهند شد بدون مزاحمتی، و مردم شاد نخواهند بود. ما شکوفان نخواهیم شد یا به بالاترین سطح توانایی مان نخواهیم رسید.

---

۶ "گاز زدن خاک یا خوردن خاک" در انگلیسی کنایه از مردن است.

من یک بار از کشور قزاقستان پس از سقوط اتحاد شوروی دیدار کوتاهی کردم، درست هنگامی که در حال انتقال دشوار از کمونیسم به دموکراسی بود. در طول این انتقال، قدرتِ دولت به نحو آشکاری سست شده بود، میزان جرم رو به گسترش بود، و بی اعتمادی رواج داشت. در شب، هنگام بالا رفتن از پله‌های ساختمان آپارتمانم، کاملا تاریک بود. پرسیدم چرا چراغی در راه پله نیست، به من گفتند ساکنان آپارتمان آن‌ها را دزدیده اند، با علم بر این که، اگر آن‌ها نمی‌دزدیدند همسایگانشان می‌دزدیدند. در غیبت یک مرجعیت حاکم قرارداد اجتماعی از میان رفته بود، و هر کسی می‌باید در تاریکی می‌جنگید – منظور هم واقعی و هم استعاری است.

ما به قوانین اخلاقی نیاز داریم تا راه ما را روشن کنند و از درد و رنج ما بکاهند، بهبودی بشر (و نیز حیوانات) را تقویت کنند، اختلافات منافع ما را با قوانین معروفِ منصف حل کنند، و انسانها را مسئول اعمالشان بدانند تا ما بتوانیم رفتار افراد را بر پایه‌ی بازتاب آنها بر اصول اخلاقی تحسین کنیم، ملامت کنیم، پاداش و کیفر بدهیم. در جهانی که بیش از گذشته درهم تنیده می‌شود، با تهدیدِ تروریسم و کشتار نسلی، ما به نوعی تفکر همکاری جهانی و مفهوم قوی ای از تعهد اخلاقی نیاز داریم. اگر بناست جامعه‌ی جهانی باقی بماند و رشد کند، اینک به اخلاق بیش از گذشته نیاز داریم.

من چرا باید اخلاقی باشم؟

بگذارید با تئوری قرارداد اجتماعی هابز موافق باشیم که می‌گوید قوانین اخلاقی برای نظم اجتماعی مورد نیاز هستند: اخلاق به عنوان یک پادزهرِ مهم در وضعیت [دولت] طبیعت عمل می‌کند، و تا وقتی که یک قبول عام نسبت به دیدگاه عمومی اخلاقی وجود نداشته باشد، جامعه درهم فرو خواهد ریخت. یک پرسش مزاحم باقی می‌ماند: "من چرا باید بپیوندم؟" اگر به اندازه‌ی کافی دغل و زبل باشم، می‌توانم قوانین اخلاقی را هرگاه به سودم باشد بشکنم، ولی گرفتار نشوم، و درنتیجه مجازات هم نشوم. اساسا چه انگیزه‌ای برای من می‌ماند که این دیدگاه اخلاقی را بپذیرم؟ این پرسش بیش از دو هزار سال پیش توسط افلاطون در کتاب "دولت" مطرح شد، جایی که او داستان گیگس را می‌گوید.

داستان گیگس

در داستان افلاطون، گیگس شبانی است که بر حسب تصادف پا بر روی حلقه‌ای می‌گذارد که به فرمان وی او را نامرئی می‌سازد. در آن حال، او به حرص و آز خود با حرارت تمام توجه می‌کند بدون این که ترس از گیرافتادن داشته باشد. بنابر این او می‌تواند از محدودیت‌های جامعه، قوانینش، و مجازات هایش

بگریزد. پس او شاه را می‌کشد، زنش را فریب می‌دهد، و خودش شاه می‌شود. پرسشی مربوط به این رویداد جلوه می‌کند: آیا ما نیز چنین نمی‌کردیم اگر آن حلقه را می‌داشتیم؟

برای ریزتر کردن این پرسش اجازه بدهید زمان داستان گیگس را به دوره‌ی معاصر برسانیم. دو برادر را به نام‌های جیم و جک فرض کنید. جیم جوان بسیار زیبا و دوست داشتنی است، او مهربان و دلسوز است تقریبا در حد قداست، همیشه برای فقیران از خود مایه می‌گذارد و به دیگران یاری می‌رساند. درواقع او باور کردنی نیست. به عنوان یک مردِ جوان، او فریب جک را خورد و دست به یک جرم زد، به زندان افتاد و در آنجا پیوسته مورد آزار زندانیان و نگهبانان بود. وقتی آزاد شد به خاطر سابقه اش نتوانست کاری بیابد و ناچار به گدایی برای تأمین غذا شد. اینک او در کنار خیابان در یک شهر بزرگ زندگی می‌کند. سلامتی اش تحلیل رفته است، خانواده ندارد و سرپناه نیز ندارد. مردم از وی دوری می‌کنند زیرا ظاهر خطرناکی دارد. ولی در حقیقت قلب او به پاکی دانه‌ی برف است.

جک، برادر بزرگتری که جیم را گرفتار کرد، به همان شدت شیطان است که جیم خوب است. او همچنین آدم موفقی است درست برعکس جیم که بسیار ناموفق است. او دارای احترام اجتماعی و فضیلت شهروندی است. وی یک مدیر اجرایی شایسته با آینده‌ای روشن است که به خاطر زیرکی و تظاهر به وجدان (چیزی که مطالقا ندارد) تحسین می‌شود. او با زیباترین زن شهر ازدواج کرده است، و فرزندانش به بهترین مدرسه‌های خصوصی می‌روند. همسر جک به خاطر رفتار وی وارد زندگیش شده، و فرزندانش که به سختی وی را می‌شناسند، عشق بی قید و شرط به او دارند. او یک متولی کلیسا است، عضو هیئت‌های مدیره‌ی بنیادهای خیریه‌ی فراوانی است، و به عنوان شهروند نمونه‌ی شهر انتخاب شده است. آموزگاران در کلاس هایشان از وی به عنوان فردی نمونه یاد می‌کنند که هم دارای فضیلت اخلاقی است و هم کارآفرین موفقی است. هم به او افتخار می‌کنند و هم وی را تحسین. با این حال، او موفقیت و ثروت خود را با نابود کردن زندگی کسانی که به وی اعتماد کردند ساخته است. او در واقع یک فرد شیطانی است.

پس پرسشی که با داستان گیگس مطرح می‌شود چنین است: اگر تو ناچار به انتخاب یکی از این دو زندگی می‌بودی، کدام یک را برمی گزیدی؟ آیا زندگی جک، برادر بی انصاف را که بسیار از نظر مادی موفق است یا زندگی برادر منصف، جیم، را بر می‌گزیدی که کاملا ناموفق و درمانده است؟

بگذارید دو دلیل را در پذیرفتن شیوه‌ی زندگی جیم بیاوریم، مرد نیکی که بدون انجام کاری خلاف از جامعه طرد شده است. افلاطون بحث می‌کند که ما باید زندگی ناموفق آن مردِ منصف را برگزینیم زیرا این به سود ماست که اخلاقی باشیم. او توجه ما را به ایده‌ی توازن روح جلب می‌کند و بحث می‌کند که بی

اخلاقی درون انسان را فاسد می‌سازد، درحالی که فضیلت درون انسان را پالوده می‌کند، پس بنابر این اگر فردی شاد یا ناشاد باشد [این نکته] دقیقا به تناسب شخصیت اخلاقی اوست. درخواستن از کسی که میان انسانِ نیکِ اخلاقی بودن و بی اخلاق بودن یکی را انتخاب کند، مانند درخواستن انتخاب میان تندرستی و بیماری است. حتا اگر فرد بی اخلاق سود مادی ببرد، به خاطر وضعیت بد و وخیمش نمی‌تواند از آن استفاده کند، درحالی که فرد نیک سرشت ممکن است لذتی از چیزهای ساده در زندگی آغشته به فقرِ خود ببرد.

آیا حق با افلاطون است؟ آیا رنجی که جیم می‌برد با دل بزرگش جبران می‌شود؟ آیا خیری که جک تجربه می‌کند بزرگ تر و سنگین تر از خباثت نشسته در قلبش است؟ شاید ما به اندازه‌ی کافی از قلب مردم خبر نداریم که مطمئن شویم کدام یک خوشبخت تر است، جیم یا جک. ولی شاید بتوانیم مردمانی را تصور کنیم مانند جک که به نظر می‌رسد شکوفا شده باشند آن هم بر خلاف خباثتشان. ما را شاید نتوانند به طور کامل بفریبند، ولی انگار خودشان از زندگی خویش راضی و خشنود هستند، به نسبت در کار و پیروزی‌های فردی شان شادند. و ما شاید مردمانی را بشناسیم مانند جیم که برخلاف قلب پاک شان به راستی ناشاد و غمگین‌اند. آنها آرزو می‌کنند ای کاش شغل معنی داری، خانواده‌ی دوست داشتنی ای، دوستانی، و سرپناهی می‌داشتند؛ ولی ندارند، و فضیلت شان کافی نیست که شادی تولید کند و به ارمغان بیاورد. برخی مردمِ نیک سرشت ناشاد هستند، و برخی مردمِ بدسرشت شاد. از این روی آن تشبیه سقراطی از "تندرستی – بیماری" ممکن است نادرست باشد.

پاسخ دوم افلاطون مذهبی است: خداوند مردم را بر تناسب فضیلت و رذیلت شان پاداش می‌دهد. وعده‌ی سعادت جاودانی است برای فضیلتمند و سختی و دشواری است برای انسان بی فضیلت و خبیث. خدا همه را می‌بیند و با عدالتِ مطلق بر اساس شایستگی اخلاقیِ فردی پاداش می‌دهد. از این روی، بر خلاف آنچه سرنوشت این دو تن بر روی زمین می‌تواند باشد، جیم به طور جاودانه سرنوشتی بهتر از جک خواهد داشت. اگر اخلاق دینی از این نوع درست باشد، به سود شخصی ماست که اخلاقی باشیم. "خوب" به واقع خوب برای ماست. آن انسان دینی دلیل خوبی دارد که زندگی قدیسِ بی چیز را انتخاب کند.

ما به نسبت دین و اخلاق در فصل بعدی خواهیم پرداخت، ولی تا این اندازه درباره‌ی این مسئله می‌توانیم بگوییم: متأسفانه، ما به یقین نمی‌دانیم که آیا خدا یا زندگی پس از مرگ وجود دارد. بسیاری مردمانِ صادق شک می‌کنند یا به شیوه‌های دینی باوری ندارند، و کار آسانی نیست به آن‌ها ثابت کنیم در اشتباه‌اند. حتا دینداران شک‌هایی دارند و شاید نسبت به مسئله‌ی زندگی پس از مرگ و وجود خدا مطمئن نباشند. به هر صورت، میلیون‌ها تن از مردم دیندار نیستند، و پرسش رابطه‌ی میان سود شخصی و اخلاق بر جای

خویش باقی است. آیا یک فیلسوف اخلاقی می‌تواند پاسخی غیردینی بدهد به مانند این پرسش که چرا مردم همیشه باید انتخاب کنند که اخلاقی باشند؟

اخلاق، سود شخصی، و تئوری بازی[۷]

تلاش برای اثبات این نظر که ما همیشه باید اخلاقی باشیم یک نبرد دشوار است، چنان که دیده ایم، شرایط بیشماری ممکن است به وجود آیند که درآنها به نفع ما باشد قوانین اخلاقی را بشکنیم تا وقتی که گرفتار نشده ایم. نظریه پردازان قرارداد اجتماعی اخیرا کوشیده‌اند مسئله‌ی نزاع میان اخلاق و سود شخصی را با توجه به مطالعه‌ای به نام تئوری بازی حل کنند. ایده‌ی پشت این تئوری آن است که شرایطی را عرضه کنیم تا بازیگران تصمیم‌هایی بگیرند که برای هر یک از آنها بیشترین سود را به دنبال داشته باشد؛ سپس این بازی‌ها مدل‌های ساده‌ای را برای فهم شرایط پیچیده تر ناشی از تعامل اجتماعی در دنیای واقعی فراهم می‌کنند. برای نمونه، یک بازی ساده مانند مونوپلی، مدلی از جهان واقعیِ بی رحم بازار به دست می‌دهد که تو در آن باید رقیبت را نابود کنی پیش از آن که رقیبت تو را نابود کند. هم زمان، مونوپلی نتایج ویرانگر اجتماعی را نشان می‌دهد وقتی که یک فرد موفق می‌شود مالک همه چیز شود. عمومی‌ترین سناریوی نظریه‌ی بازی در فلسفه، "معمای زندانی" است، و این پیوسته برای نشان دادن تنش میان اخلاق و سود شخصی استفاده می‌شود.

بازی یکم: معمای زندانی[۸]

سناریوی معمای زندانی چنین است: پلیس مخفی در کشور دیگری دوتن از جاسوسان ما را دستگیر کرده است، به نام‌های سم و سو. آنها پیش از آن که گرفتار شوند توافق کرده بودند در طول بازجویی‌ها سکوت کنند اگر زمانی دستگیر شوند. اینک که آنان در دستان دشمن گرفتارند، هر دو می‌دانند اگر به توافق شان پایبند بمانند و در بازجویی‌ها سکوت کنند پلیس می‌تواند آن‌ها را تا چهار ماه در بازداشت نگه دارد؛ ولی اگر عهد خود را بشکنند و اعتراف کنند که جاسوس بوده اند، هر یک به شش سال حبس محکوم خواهد شد. به هر حال اگر یکی وفادار بماند و دیگری عهد بشکند، آن کسی که وفادار می‌ماند نُه سال زندان

---

[۷] Game Theory

[۸] The Prisoner's Dilemma

خواهد کشید، و آن کسی که اعتراف می‌کند بی درنگ آزاد خواهد شد. ما شاید بتوانیم گرفتاری آنان را در ماتریس زیرین نشان بدهیم. اعداد راست سال‌هایی را نشان می‌دهند که سم در شرایط گوناگون در زندان بسر خواهد برد، و اعداد چپ وضعیت سو را نشان خواهند داد که چه دوره‌هایی را در زندان بسر خواهد برد:

سو

		وفادار می‌ماند	وفادار نمی‌ماند
سم	وفادار می‌ماند	۴ ماه، ۴ ماه	۰ سال، ۹سال
	وفادار نمی‌ماند	۹ سال، ۰ سال	۶ سال، ۶ سال

در آغاز، سم در این خصوص دلیل می‌آورد. یا سو به توافق وفادار می‌ماند یا آن را زیر پا خواهد گذاشت. اگر سو وفادار بماند، سم می‌باید آن را بشکند، زیرا به سود اوست که هیچ مدت زمانی را در زندان بسر نبرد تا این که چهار ماه اسیر شود. از سوی دیگر اگر سو آن پیمان را بشکند، پس سم باید آن توافق را بشکند زیرا برای وی بهتر است شش سال در زندان سر کند تا نُه سال. بنابر این، فارغ از آن چه سو می‌کند، برای سم بهتر است که آن توافق را بشکند. به هر حال، سو به همان صورت درباره‌ی سم فکر می‌کند و نتیجه می‌گیرد که به سود اوست پیمان بشکند. نکته در این جا است: اگر هر دو به همین شیوه استدلال کنند، دومین حالت بد را برای خود رقم خواهند زد – شش سال حبس برای هر یک، که ما می‌دانیم بسیار وخیم است. اگر آنها بتوانند به قرار اصلی خود وفادار بمانند و سکوت کنند، هر یک وضعیت بهتری خواهد داشت – فقط چهارماه زندان می کشد. ولی چگونه با اطمینان خاطر این کار را بکنند بدون آن که ذهن یکدیگر را به طور معجزه آسایی بخوانند تا از نیت آن دیگری آگاه شوند؟ نمی‌توانند. از این روی، هر یک ناچار خواهد شد تا به منافع خودش بیاندیشد و آن پیمان را نقض کند.

به طورخلاصه، این درسی است که معمای زندانی نسبت به شکستن قوانین اخلاقی به ما می‌دهد. برای من بهتر است که محرمانه قوانین جامعه را زیر پا بگذارم، فارغ از آنچه دیگران می‌کنند. بد نمی‌شد اگر معمای زندانی به ما می‌گفت وفادار ماندن به اخلاق بهترین کار برای من می‌بود، ولی متأسفانه عکس آن را نشان می‌دهد. اینک ما چه کار بکنیم؟ توجه داشته باشید که نکته‌ی بازی‌هایی مانند معمای زندانی فراهم ساختن یک مدل ساده است برای فهم شرایط پیچیده‌ی اجتماعی، مانند این که من چگونه از وفادار ماندن به قوانین اخلاقی بهره خواهم برد. گرچه معمای زندانی شاید مدل خوبی در این مورد نباشد. به طور خاص، این داستان به شکلی نادقیق فرصت انتخاب‌های اخلاقی را به صورت رویداد تکرار نشدنی نمایش می‌دهد:

سم و سو در یک موقعیت منفرد بسر می‌برند که می‌باید یک تصمیم بگیرند آیا به آن پیمان اولیه‌ی خود وفادار بمانند یا نمانند. ولی اخلاق یک تصمیم تک-ساحتی نیست. ما هر روزه تصمیم می‌گیریم آیا قوانین اخلاقی جامعه را از راه فریب زیر پا بگذاریم هنگامی که سودی بنااست ببریم یا نه. آیا من باید در مورد مالیات تقلب بکنم؟ آیا از یک کارت تقلبی اعتباری سوء استفاده بکنم؟ آیا یک مشتری ساده دل را در سایت ای بِی[۹] گول بزنم؟ اخلاق بیشتر به یک بازی می‌ماند که درش هر بازیگری چندین چرخ می‌زند، پس ما باید در پی مدلِ بازی دیگری باشیم.

بازی دوم: همکاری کن یا تقلب کن

به این تئوریِ بازی متغیر به نام همکاری یا تقلب توجه کنید.[۱۰] دو بازیگر و یک بانکدار در آن نقش دارند که به بازیگران پول می‌دهد یا جریمه می‌کند. هر بازیگری دو کارد دارد، با برچسب "همکاری" یا "تقلب" بر آنها. هر حرکتی دو بازیگر را به طور همزمان درگیر می‌کند که یکی از کاردهایشان را بر میز بیاندازند. فرض کنید من و شما مقابل هم بازی می‌کنیم. چهار نتیجه‌ی محتمل وجود دارند:

نتیجه‌ی یکم: ما هر دو برگ همکاری را رو می‌کنیم. بانکدار به هر یک از ما ۳۰۰ دلار می‌دهد. ما پاداش خوبی می‌گیریم.

نتیجه‌ی دوم: ما هر دو برگ تقلب را رو می‌کنیم. بانکدار هر یک از ما را به ۱۰ دلار جریمه می‌کند. ما هر دو به خاطر تقلبِ مشترک مجازات می‌شویم.

نتیجه‌ی سوم: شما برگ همکاری و من برگ تقلب بر میز می‌اندازم. بانکدار به من ۵۰۰ دلار می‌دهد (پول وسوسه انگیز) و شما به ۱۰۰ دلار جریمه می‌شوید.

نتیجه‌ی چهارم: من برگ همکاری و شما برگ تقلب رو می‌کنید. بانکدار مرا ۱۰۰ دلار جریمه می‌کند و شما را ۵۰۰ دلار پاداش می‌دهد. این وارونه‌ی نتیجه‌ی سوم است.

بازی ادامه می‌یابد تا آن که بانکدار آن را تمام می‌کند. به نظر، من می‌توانستم پول زیادی با "تقلب" کردن ببرم. پس از بیست دور من می‌توانستم ۱۰۰۰۰ دلار داشته باشم، اگر شما آن اندازه ساده لوح می‌بودید که

---

[۹] eBay.com

[۱۰] Robert Axelrod, *The Evolution of Cooperation* (New York: Basic Books, 1984); Robert Axelrod and William Hamilton, “The Evolution of Cooperation,” Science 211 (1981): 1390-1396 The game of Cooperate or Cheat is sometimes called the Iterated Prisoner’s Dilemma

به "همکاری" ادامه دهید، شما ۲۰۰۰ دلار می‌باختید. اگر آدم عاقلی باشید، آن کار را نمی‌کنید. اگر ما هر دو پیوسته تقلب کنیم، هر دو در پایان پس از بیست دور بازی ۲۰۰ دلار ضرر می‌کردیم.

فرض کنید ما بر اساس اصل "همکاری کن اگر حریفت چنین کند، تقلب کن اگر حریفت تقلب می‌کند" عمل کنیم. اگر ما هر دو به این اصل پایبند باشیم، هر یک تا پایان بازی ۶۰۰۰ دلار خواهیم برد – چندان پاداش بدی نیست! و ما این بخت را داریم بیشتر برنده شویم اگر عاقلانه رفتار کنیم.

ما ممکن است نتیجه گیری کنیم منافع شخصی عاقلانه در درازمدت بطلبد که من و شما بر اساس همکاری بازی کنیم. در حالی که شاید من با تقلب پول بیشتری ببرم، ولی این با خطر بزرگِ بردِ بسیار اندک همراه است. چنان که متخصص معاصر قرارداد اجتماعی، دیوید گوتیر، می‌گوید، "اخلاق سیستمی از اصول است که به سود هر کسی است از آن‌ها پیروی کند اگر هر کسی آن‌ها را بپذیرد و بر اساسشان عمل کند، با این حال چنین سیستمی از اصول می‌طلبد که بعضی‌ها رفتار زیان باری بر خویش کنند."[۱۱] بازی "همکاری یا تقلب" نشان می‌دهد اخلاق بهایی است که هر یک از ما باید بپردازد تا آن حداقل خیری که در جامعه‌ی متمدن ما وجود دارد حفظ شود و باقی بماند. ما برخی زیان‌ها را ناچاریم تحمل کنیم مانند از دست دادن آزادی (شبیه پرداخت حق عضویت در یک سازمان مهم) تا این که بتوانیم در برابر خشونت‌های ناشی از هرج و مرج در امان بمانیم و از یک زندگی خوب بهره مند شویم. زیرا [وجود] یک جامعه‌ی بانظم سود کوچکی نیست، حتا یک فرد خودخواه که خردگرا باشد می‌باید اجازه دهد که آزادی وی محدود باشد.

بنابر این، پاسخ به پرسش "من چرا باید اخلاقی باشم" آن است که من به برخی زیان‌ها به خودم مجال بروز بدهم تا آن که بتوانم یک بهره و سود درازمدت را درو کنم.

انگیزه برای همیشه اخلاقی بودن

بازی "همکاری یا تقلب کن" ما را آگاه می‌سازد که حتا یک آدم بی اخلاق[۱۲] به طور کلی یا عمومی می‌باید به قانون اخلاقی متکی بشود زیرا این اتکا به وی یک سود درازمدت می‌بخشد. در اینجا به هر روی یک مشکل مهم و اساسی باقی می‌ماند: آن فرد باهوش هنوز یک قانون اخلاقی را خواهد شکست

[۱۱] David Gauthier, “Morality and Advantage,” *Philosophical Review* 76 (1967): 460-475

[۱۲] آدمی که به منش یا دکترینی متکی می شود که محدوده های معمول اخلاقی در آن بی اعتبار هستند. م.

هرگاه که شناسایی نشود و به طرز ناثوابی همه‌ی سیستم را ویران کند. این آدمِ بی اخلاقِ باهوش تأثیر رفتار خود را بر سیستم اجتماعی حساب خواهد کرد هرگاه یک بازنگری دقیق سود و زیان آن را تضمین کند. همه‌ی پاداش‌ها را به وسیله‌ی تقلب خویش درو خواهد کرد، او حتا ممکن است آموزش اخلاق را تشویق هم بکند تا مردم بیشتری موظف به رعایت قانون اخلاقی شوند، که در نتیجه به وی اجازه خواهد داد با اطمینان خاطر بیشتری تقلب کند.

معمای متناقض اخلاق و سودبَری

گوتیر این مشکل آدم بی اخلاقِ باهوش را بر اساس آنچه وی **تناقض اخلاق و سودبری** می‌نامد توضیح می‌دهد؛ می‌نویسد:

«اگر از جهت اخلاقی درست باشد که کاری بکنیم، بنابر این عقلانیست که انجامش دهیم. اگر عقلانی باشد که من آن کار را بکنم، بنابر این باید به سود من باشد که انجامش دهم. ولی گاهی شرایط لازم برای اخلاق با شرایط لازم برای سود شخصی همساز نیستند. از این روی، ما گویا نوعی اصطکاک و تناقض داریم: هم باید عقلانی باشد و هم نیازی ندارد که عقلانی باشد که به وظایف اخلاقی خود بپردازیم.»[۱۳]

این بحث به شکل رسمی چنین عرضه می‌شود:

(۱) اگر کاری از دید اخلاقی درست باشد، بنابر این باید منطقی باشد که انجام بشود.

(۲) اگر منطقی باشد که آن کار بشود، پس باید به سودم باشد که انجامش بدهم.

(۳) ولی گاهی شرایط لازم برای اخلاق با شرایط سود شخصی منافات دارند.

(۴) از این روی، یک عملِ درستِ اخلاقی باید منطقی باشد و نیازی ندارد منطقی باشد، که تناقض است.

این فرضِ مشکلدار به نظر می‌رسد فرض دوم باشد که می‌گوید دلایل ما برای دست زدن به عملی باید متوجه سود شخصی باشد. برای سادگی بحث، بگذارید آن را *اصل عقلانیِ سودِ شخصی* بنامیم.

آیا نباید به این اصل عقلانیِ سودِ شخصی شک کنیم؟ آیا ما نمی‌باید دلایل خوبی برای انجام کاری داشته باشیم که بر خلاف منافع خود ما باشند؟ فرض کنید لیسا پسر کوچکی را می‌بیند که نزدیک است به زیر ماشین برود، به قصد نجات آن پسر بچه، خود را به سمت آن بچه می‌اندازد در حالی که کاملا از خطر برای جان خودش آگاه است. منافع لیسا به هیچ روی با جان آن بچه گره نخورده است، ولی با این حال او

[۱۳] David Gauthier, "Morality and Advantage," *Philosophical Review* 76 (1967): 460-475

تلاش می‌کند با تحمل خطر سنگین برای جان خودش وی را نجات دهد. آیا این موردی نیست که دلیلی داشته باشیم بر خلاف منافع خود رفتار کنیم؟

من فکر می‌کنم چنین دلیلی موجود است. آن اصل عقلانیِ سودِ شخصی به نظر می‌رسد بر اساس موقعیتی که مردم معمولا عمل می‌کنند تا بهترین سودِ متصور را برای خود به دست آورند، ناروا باشد – دیدگاهی که خودپرستی روانی[۱۴] نامیده می‌شود، که ما آن را به طور انتقادی در فصل آینده خواهیم آزمود. گاهی دلایلی برای انجام کارهایی داریم که برخلاف مصالح متصور ما خواهند بود. ما این را وقتی می‌بینیم که مثلا یک فرد فقیر پول به یک انسان فقیر دیگر می‌دهد تا به وی کمک کند؛ همین طور این را در نزد دانشجویی می‌بینیم که از تقلب دوری می‌کند با علم بر این که لو نخواهد رفت. وفادار، صادق، بخشنده، و مهربان بودن اغلب از ما می‌طلبند که برخلاف منافع خود عمل کنیم.

ولی شما ممکن است با این خردورزی مخالفت کرده بگویید، "وفادار، صادق، بخشنده و مهربان بودن، احتمالا برخلاف منافع آنی و کوتاه مدت ماست؛ ولی در درازمدت، به واقع به سود ماست زیرا زندگی اخلاقی و ایثارگرانه سودها و خشنودی‌هایی را تضمین می‌کند که در دسترس آدم بی اخلاق یا خسیس نیست."

به نظر می‌رسد نکته‌ی سزاواری در این پاسخ باشد. پایه‌ی آن انگار دیدگاهِ روانشناسیِ اخلاقیِ قابلِ قبولی باشد که تصریح می‌کند شکل گیری شخصیت مثل شیر حمام نیست که به اراده آن را باز و بسته کنیم. برای بهره بردن از زندگی اخلاقی - دوستی، عشقِ دوسره، آرامش درون، غرور اخلاقی یا رضایتمندی، و آزادی از وجدان سنگین اخلاقی – فرد باید نوعی شخصیت قابل اعتنا و اعتماد داشته باشد. با این همه، این بهره‌ها ارزش مالکیت را دارند. براستی بدون آنها زندگی شاید ارزش زیستن نداشته باشد. پس ما می‌توانیم ثابت کنیم برای خود شخص (تا هنگامی که وی خردگرا باشد) زندگی عمیق اخلاقی بهترین نوع زندگی است که وی می‌تواند داشته باشد. از این روی، می‌شود گفت توسعه‌ی چنان شخصیت عمیق اخلاقی کاری عقلانی است – یا کوشش برای توسعه‌ی آن؛ زیرا رشد و بزرگ شدن ما بخشی از آن را برای مان بوجود می‌آورد.

---

[۱۴] Psychological Egoism

آن کسانی که در یک زمینه‌ی عادی اجتماعی رشد کرده‌اند با فکر آزارِ دیگران یا انجام آنچه غیر اخلاقی است احساس پریشانی عمیق خواهند کرد؛ و در اخلاقی ماندن احساس رضایتمندی عمیق خواهند نمود. برای چنان مردمی، ترکیب تأییدات درونی و بیرونی ممکن است سود درونی و اخلاق را با هم جمع کند. ولی این موقعیت شاید شامل مردمی که در یک وضعیت عادی رشد نکردند نشود. آیا این نکته می‌باید ما را بترساند؟ نه. چنان که گریگوری کافکا می‌گوید، ما نباید از این که "یک آدم بی اخلاق، خیره به ما بگوید چیزی عاید او نمی‌شود که اخلاقی باشد... به عنوان پیروزی اش بر ما ارزیابی کنیم. این بیشتر شبیه آن است که لاف زنی پر شور به یک آدم کر بگوید که او پس انداز می‌کند چون صفحه‌های اپرا نمی‌خرد."[۱۵] آن آدم بی اخلاق آقای اسکروج است از این که هدایای کریسمس را نمی‌خرد احساس گناه نمی‌کند چون هیچ دوستی ندارد.

نسخه‌ی معتدل شده‌ی اصل عقلانی سود شخصی

پس ما می‌خواهیم بگوییم انتخابِ دیدگاه اخلاقی یک انتخاب اجباری نیست بلکه انتخابی عقلانی است. برخی زندگی‌ها بهتر از دیگران هستند: یک زندگی بشری بدون بهره‌ای از اخلاق زندگی ایده آل یا سرشار از زندگی نیست؛ بسیاری از چیزهایی را که نیاز است تا زندگی بشر شاداب و شکوفان شود کم دارد. در کارهای گاه به گاهی که ما منافع شخصی خود را قربانی می‌کنیم در طول یک زندگی خوش آیند خطرات انکارناپذیری هستند که مردم خردورز به جان می‌خرند. گرچه ممکن است شما با شرط بندی بر سر اخلاق ببازید، اما به طور یقین با شرط بندی بر ضد آن خواهید باخت.

بنابر این، اصل عقلانیِ سود شخصی می‌باید تعدیل شود؛ بدین گونه:

اگر انتخابِ نوع زندگیِ (الف) کاری عقلانی باشد، که شامل احتمال عملِ (ب) باشد، بنابر این باید به سود من باشد (یا دست کم نه بر ضد آن) که (الف) را انتخاب کنم، حتا اگر خود عمل (ب) در خدمت نفع شخصی من نباشد.

اینک چیزی متناقض در انجام کاری که به سود شخص نباشد وجود ندارد، زیرا گرچه عملِ فردیِ اخلاقی گاهی ممکن است با منافع شخصی در تضاد باشد، کل زندگی که این عمل در دل آن جای گرفته است و از

[۱۵] Gregory Kavka, “Reconciliation Project,” in *Morality, Reason and Truth*, ed D Copp and D Zimmerman (Totowa, N.J.: Rowman & Allenheld, 1984)

درون آن جریان می‌یابد برخلاف منافع فردی آن شخص نیست. برای نمونه، گرچه ممکن است شما بتوانید بر سر یک شرکت یا یک کشور کلاه گذارده پولی به دست آورید که با آن زندگی مرفهی برای خود بسازید، ولی این می‌تواند بر خلاف شکل زندگی ای باشد که شما خود را بدان متعهد ساخته اید و آن به طور کلی پاداش داده شده است.

افزون بر آن، شخصیت مهم است و عادت ما را به یک سری رفتار قابل پیش بینی وا می‌دارد. وقتی ما دارای شخصیتی مناسب زندگی اخلاقی شدیم – وقتی فضیلتمند شدیم – دیگر نخواهیم توانست اخلاق را باز و بسته کنیم درست به مانند شیر حمام. وقتی تسلیم هوس شویم، ما بیگانه شدن خود از این شخصیتِ به نیکی قوام یافته را تجربه خواهیم کرد. حس گناه ما را شکنجه خواهد داد، و لذت هر آنچه را به ناثواب به چنگ آورده ایم ویران خواهد کرد.

این نسخه‌ی معتدل شده‌ی اصلِ عقلانیِ سودِ شخصی به بسیاری از پرسش‌های برخاسته در این فصل پاسخ می‌دهد. آیا من می‌باید غیراخلاقی رفتار کنم اگر حلقه‌ی کولی‌ها را به گوش بیاویزم؟ آیا می‌باید قرارداد اجتماعی را زیر پا بگذارم اگر بتوانم قِسِر در بروم؟ پاسخ به هر دو پرسش، نَه است. نخست آن که، گاهی اخلاقی رفتار کردن عقلانی است حتا اگر آن کارها با سود آنی ما کاری نداشته باشند. دوم، و مهم تر از آن، زندگی بدون مِهر اخلاقیِ خودانگیخته و عمدی شاید ارزش زیستن نداشته باشد. این نکته کمک خواهد کرد توضیح دهیم چرا کارل و کارمندانش در آن نمایشگاه ماشین فروشی بهتر است اخلاقی رفتار کنند، حتا اگر این به معنای به خطر انداختن فروش و کم کردن سود باشد. اگر آنها یک قالب اخلاقی را بپذیرند که زیربار سنگین تمایل به کسب سود مادی لِه نشود، ممکن است در کسب و کار خود با پرهیز از کلاه گذاری بر سر مشتریان احساس پاداش بیشتری کنند.

البته تضمینی وجود ندارد که اخلاق تولید موفقیت و شادی کند. جیم – آن برادر اخلاقی ولی ناموفق که در آغاز این فصل بحثش شد – شاد نیست. به نوعی می‌شود گفت، اخلاق قمارِ عقلانی است. موفقیت یا شادی را تضمین نمی‌کند. زندگی تراژیک است. آن انسانِ خوب شکست می‌خورد و آدم بد – زندگی جک – به نظر می‌رسد شکوفان می‌شود. با این حال، آن فردِ اخلاقی برای این احتمال آماده است. جان رالز این آسیب پذیری زندگی اخلاقی را چنین خلاصه می‌کند:

«یک انسان منصف آماده نیست هر کاری بکند، و بنابر این در رویارویی با شرایط بد و شیطانی وی ممکن است مرگ را بر عمل نامنصفانه ترجیح دهد. با این حال، گرچه این به اندازه کافی به حقیقت نزدیک است که به خاطر عدالت یک انسان ممکن است جان خویش را ببازد تا دیگری بتواند یک روز بیشتر زندگی کند، یک انسانِ منصف آن می‌کند که با همه‌ی نگرانی‌های موجود می‌خواهد؛ در این

خصوص، او با آن فرجامِ ناکام خویش شکست نمی‌خورد، احتمالی را که وی پیش بینی کرده بود. این پرسش به موازات زیان‌های عشق است؛ براستی این یک مسئله‌ی ویژه است. آن کسانی که یکدیگر را عشق می‌ورزند، یا به اشخاص و به قالب‌های خاصی از زندگی پیوند عمیق می‌یابند، همزمان مسئول ویرانی آن هم می‌شوند: عشقشان آنان را گروگان شوربختی و بی عدالتی دیگران می‌سازد. دوستان و عشاق کمک‌های بسیار به یکدیگر می‌کنند؛ و اعضای خانواده هم چنان می‌کنند.... وقتی ما عاشق می‌شویم آسیب پذیر می‌شویم.»[۱۶]

ما به هر حال، گام‌هایی برای کاهش این آسیب پذیری با کار گروهی برای بیشتر اخلاقی ساختن جامعه بر می‌داریم، با بزرگ کردن فرزندانمان به شیوه‌ای که حساسیت اخلاقی بیشتری داشته باشند و نیز آداب خوبی داشته باشند تا افرادی شبیه جک کمتر در دور و بر خود داشته باشیم. ما می‌توانیم جامعه‌ی عادلانه تری را بسازیم که مردم کمتر وسوسه شوند تقلب کنند و بیشتر گرایش به همکاری داشته باشند، وقتی ببینند که ما همه با هم برای یک جهانِ شادتر، با نگاهی دو طرفه برای گرفتن زیر بغل یکدیگر، کار می‌کنیم. به طور کلی، هر چه نظم سیاسی حاکم بیشتر عادلانه باشد، به نظر می‌رسد اراده‌ی خیر و نیک بیشتر شکوفان خواهد شد، و بیشتر سود شخصی و اخلاق با هم ائتلاف می‌کنند.

نتیجه گیری

در این فصل، ما توضیح قرارداد اجتماعی را برای انگیزه‌ی اخلاقی آزمودیم چنان که در این دو پرسش آورده شدند: "چرا جامعه به قوانین اخلاقی نیاز دارد؟" و "چرا من باید اخلاقی باشم؟" هابز بحث می‌کند که چون بشر همیشه بر اساس درک منافع شخصی خود عمل می‌کند، مردم به طور طبیعی به سوی نبرد با یکدیگر رانده می‌شوند - حاکمیت طبیعت [دولت طبیعت]. راه حل ما آفریدن یک قرارداد اجتماعی است: با تسلیم کردن بخشی از آزادی خود و پذیرفتن قوانین اخلاقی، ما صلح را به دست می‌آوریم. بنابر این، پاسخ به پرسش نخست ("چرا جامعه به قوانین اخلاقی نیاز دارد؟") پیچیده تر از آن است که بازی "همکاری یا تقلب کن" نشان می‌دهد. در نهایت من بهتر است اخلاقی باشم زیرا، با پذیرفتن برخی زیان ها، ممکن است در درازمدت سود کلان ببرم. حتا وقتی به نظر می‌رسد من می‌توانم قوانین اخلاقی را بدون گرفتار شدن بشکنم، هنوز نیاز دارم آنها را پیوسته دنبال کنم، زیرا گرچه یک رفتار اخلاقیِ یگانه گاهی ممکن است در

[۱۶] John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Ma.: Harvard University Press, 1971), p 573.

تضاد با سود شخصی من باشد، [ولی] یک شکل کامل زندگی اخلاقی که درش این عمل نهفته باشد بر ضد سود شخصی من نیست.

برای تأمل بیشتر

۱. به این موقعیتی که توسط جان هاسپرز در سلوک انسانی[۱۷] مطرح شده است توجه کنید: "فرض کنید به یک روزنامه فروشِ کور بگویید این یک اسکناس پنج دلاری است که به وی می‌دهید، و او به شما چهار دلار و چند سنت پس می‌دهد، درحالی که شما به وی تنها اسکناس یک دلاری داده اید. تقریبا هر کسی موافق خواهد بود که چنان عملی نادرست و غلط است. ولی برخی که موافقند ممکن است همچنان بپرسند، "به من بگو چرا من همان کار را نمی‌توانم بکنم؟" شما چه به آنان خواهید گفت؟

۲. موضع هابز را در وضع حاکمیت طبیعت [دولت طبیعت] توضیح دهید و بحث کنید آیا با آن موافقید یا نه.

۳. هاسپرز معتقد است چنان پرسشی "چرا من باید اخلاقی باشم؟" تنها می‌تواند با این جمله پاسخ داده شود "زیرا این کاری درست است." پاسخ‌های ناشی از سود شخصی حق مطلب را ادا نمی‌کنند زیرا آن‌ها به سطح این که دلایل مربوط به منافع شخصی هستند که بر ضد منافع شخصی من اقامه شوند [سقوط می‌کند]، که این تناقض خود به خودی است. آیا هاسپرز در این باره درست می‌گوید، یا آیا چیز بیشتری درباره‌ی اخلاقی بودن می‌توان گفت؟

۴. بسیاری دانشجویان در طول سال‌ها با تقلب راه خود را به دانشکده‌های پزشکی باز کرده‌اند. آیا شما می‌خواهید مریض یکی از این پزشکان بشوید؟ این به شما درباره‌ی این که اخلاقی باشید چه می‌گوید؟

۵. در وب سایت زیرین[۱۸]، نسخه‌ای از بازی همکاری یا تقلب کن وجود دارد. برای چند دقیقه بازی کنید، استراتژی‌های گوناگونی را آزمایش کنید، و بحث کنید که آیا شما تأییدی دریافت می‌کنید که در درازمدت همکاری برای شما بهتر است تا تقلب؟

۶. این که آیا شما معتقد باشید همیشه دلایل منافع شخصی برای اخلاقی بودن وجود دارند به طور عمده بستگی به این دارند که شما تا چه میزان معتقدید برخی قالب‌های زندگی وجود دارند که از برخی دیگر

---

[۱۷] John Hospers, *Human Conduct* (Harcourt Brace Jovanovich, 1961), p 174.

[۱۸] www.serendip.brynmawr.edu/playground/pd.html

بهتر هستند. آیا یک معیار عینی وجود دارد که با آن بتوانیم کیفیت یک شکل از زندگی را با نوع دیگرش مقایسه کنیم؟

برای مطالعه‌ی بیشتر

Binmore, Ken. *Game Theory and the Social* Contract, *Vol. 1: Playing Fair.* Cambridge, Ma.: MIT Press, 1994

Darwall, Stephen L., ed. *Contractarianism, Contractualism.* Malden, Ma.: Blackwell, 2003

Gauthier, David, ed. *Morality and Rational Self-Interest.* Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, 1970

Gauthier, David. *Morals by Agreement*. Oxford, Engl.: Clarendon Press, 1986

Kavka, Gregory. *Hobbesian Moral and Political Theory*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1986

Nielsen, Kai. *Why Be Moral?* Buffalo, N. Y.: Prometheus, 1989

Poundstone, William. *The Prisoner's Dilemma.* New York: Doubleday, 1992

انسان‌های شریف آخرین کسانی هستند که بازی را تمام می‌کنند.

Leo Durocher, Former Manager of the Brooklyn Dodgers

دست یافتن فرد به شادیِ خویش بالاترین هدف اخلاقی انسان است.

Ayn Rand, The Virtue of Selfishness

خودپرستی، منافع شخصی، و ایثارگری

یکی از نمونه‌های بدنام خودپرستی در جهان تجارت، شیر خشک نستله است. در دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ نستله یک سیاست بازاریابی در کشورهای در حال توسعه راه انداخت که مادران فقیر بی شماری را به وابستگی به شیر خشک این شرکت ترغیب می‌کرد. فروشندگان نستله با پوشیدن اونیفورم، ذهنیت پرستاران واقعی و مُجاز را تداعی می‌کردند، به بیمارستان‌ها نفوذ می‌کردند، از فواید شیر خشک نستله برای سلامتی می‌گفتند و برای مادران نمونه‌هایی به رایگان باقی می‌گذاشتند که برای مصرف چند روز کافی بود – آن اندازه که توانایی سینه مادر برای تولید شیر زایل می‌شد. مادرانِ درمانده، این محصول را می‌خریدند.

استفاده‌ی بهینه از این فرآورده نیازمند ۷۰ درصد درآمد خانوار بوده است. مادران، ناتوان از پرداخت، شیر خشک را معمولا در حجم بالایی از آب آلوده‌ی محلی حل می‌کردند. نتیجه، مرگ میلیون‌ها نوزاد از بیماری و سوء تغذیه شد. پس از یک دهه تحریم جهانی، شرکت نستله فعالیت تبلیغاتی خود را عوض کرد. به هر حال حتا همین حالا، برخی گروه‌های فعال ادعا می‌کنند شرکت‌هایی که شیر خشک برای کودکان تولید می‌کنند، از جمله نستله، هنوز در مادران فقیر تبلیغ می‌کنند. کارشان باعث مرگ ۴۰۰۰ نوزاد در روز می‌شود.[۱]

حتا بدترین شرکت‌ها عمدا قصد کشتن مردم را ندارند. انگیزه آنها همواره سودبری است و این انگیزه بر همه‌ی ملاحظات دیگر چیره می‌شود. اگر کسانی به خاطر انجام دادوستد آسیب ببینند یا بمیرند برای

---

[۱] See Mike Muller, *The Baby Killer* (London: War on Want, 1974); Nestlé's Website, www.babymilk.nestle.com/History/, and www.babymilkaction.org

شرکت‌ها مهم نیست، مگر آن که به طور جدی به فروش آن‌ها بر اثر جریمه‌های سنگین، تبلیغاتِ اشتباه یا تحریم لطمه بزند. درسی که ما باید از داستان نستله بیاموزیم، این است که شرکت‌ها به طور مزمن خودپرست هستند: هر تصمیمی چنان گرفته می‌شود که در نهایت به بهترین وجهی به منافع شرکت و *تنها* همان شرکت خدمت می‌کند. وقتی همین شرکت‌ها به سازمان‌های خیریه کمک می‌کنند، این کار به عنوان تلاشی برای روابط عمومی انجام می‌شود که چهره‌ی شرکت را بهبود می‌بخشد و در مجموع به فروش کمک می‌رساند. با توجه به این که شرکت‌ها از چیزی تشکیل نمی‌شوند مگر انسان، یک مجموعه پرسش‌های جدی را به میان می‌کشد، پرسش‌هایی درباره‌ی این که آیا خودخواهی آن نیروی برانگیزنده پشت همه‌ی فعالیت‌های انسانی است – در زندگی شخصی و نیز در زندگی عمومی.

جایگاه احترام به خود یا عشق به خویش در یک زندگی اخلاقی کجاست؟ آیا هر آنچه می‌کنیم از روی نفع شخصی انجام می‌شود و درنتیجه اخلاق ضرورتا خودخواهانه است؟ آیا نوعی قالب خودپرستی بهترین مدل اخلاقی است؟ یا آیا خودپرستی به طور اصولی با اخلاق راستین در تضاد است؟ آیا ازخودگذشتگی ممکن است، و اگر چنین باشد آیا عقلانی است؟ این‌ها پرسش‌هایی هستند که ما در پیرامونشان در این فصل بحث می‌کنیم.

انواع گوناگونی از خودپرستی وجود دارند، ولی دو نوع اصلی که مورد توجه فیلسوفان اخلاقی‌اند، خودپرستی روان‌شناختی[۲] و خودپرستی اخلاقی[۳] هستند.

خودپرستی روان‌شناختی، موضعی است که ما معمولا می‌گیریم و بر پایه آن چنان عمل می‌کنیم که به بهترین وجهی منافع شخصی ما تأمین شود. چنان است که انگار ما هیچ فرصتی برای انتخاب نداریم مگر آن که خودخواه باشیم. ما با هیچ چیزی تحریک و برانگیخته نمی‌شویم مگر آن که منافع ما را تشویق کند. من همیشه برای حفظ منافع خودم تلاش می‌کنم، و تو همیشه برای حفظ منافع خودت می‌کوشی.

خودپرستی اخلاقی، بر عکس، می‌گوید فرد باید آن کند که به بهترین وجهی منافع شخصی اش تأمین شود. درحالی که خودپرستی روان‌شناختی نظریه‌ای است که بحث می‌کند ما به عنوان بشر چگونه رفتار می‌کنیم، خودپرستی اخلاقی نظریه‌ای است درباره‌ی آن که ما چگونه باید رفتار کنیم. یعنی تعهد اخلاقی ما

---

[۲] Psychological egoism

[۳] Ethical egoism

آن است که در پی منافع خویش بگردیم، و درستی و نادرستی روابط ما بستگی به انجام وظیفه نسبت به تأمین منافع شخصی خود دارد. بگذارید تحقیق خود را با بررسی خودپرستی روان‌شناختی آغاز کنیم.

خودپرستی روان‌شناختی

دوباره می‌گوییم، خودپرستی روان‌شناختی نظریه‌ای است که می‌گوید ما همیشه چنان رفتار می‌کنیم که بر اساس تشخیص خود جهت تأمین منافع شخصی عمل می‌کنیم. این دیدگاه ادعا می‌کند که نسخه‌ی طبیعتِ بشر را به دست می‌دهد؛ همه‌ی مردمان به طور روانی چنان طراحی شده‌اند که به گونه‌ای رفتار کنند تا منافع شخصی خود را که خودشان شناسایی می‌کنند جلو ببرند. هیچ اهمیتی ندارد من چه می‌کنم: کمک خیریه کردن، نجات غریق، یا برای سازمان امداد رسانی داوطلب شدن. در نهایت، همه‌ی کارهای من انگیزه‌ی خودخواهانه دارند. شاید من این کارهای به ظاهر ناخودخواهانه را بکنم تا مشهور شوم یا آن که فقط باعث شود احساس خوبی بکنم. سخن آخر این است که من این همه را برای خودم می‌کنم. زیرا نظریه‌ی خودپرستی روان‌شناختی ادعا می‌کند تئوریِ واقعیت‌مداری بر پایه‌ی طبیعت بشر است. ما شاید حق داشته باشیم بپرسیم سند این دیدگاه چیست. نوعی دفاع از این موضع، توسل به رضایت شخصی است.

استدلال برپایه رضایت شخصی

ساده‌ترین استدلال از این موضع این چنین است:

الف. همه خودپرست‌اند زیرا هر کس همیشه می‌کوشد آن کند که برایش بیشترین رضایت را به دنبال می‌آورد.

این استدلال توسط آبراهام لینکلن شهرت یافت:

«در سفری در یک منطقه باتلاقی آقای لینکلن با همسفر خود این نظر را در میان گذاشت که مردم به وسیله‌ی خودخواهی برانگیخته می‌شوند تا کارِ نیک کنند. همسفر وی این موضع را برنمی تافت. تا هنگامی که آنها از پلی بر ماندابی می‌گذشتند. آنان هنگام گذر از پل یک ماده خوک را در ساحل دیدند که زوزه‌ی دردناکی می‌کشید، زیرا بچه هایش در آب افتاده در خطر مرگ بودند. آنگاه که کالسکه‌ران راه بالای تپه را می‌پیمود، آقای لینکلن به او گفت، "کالسکه ران، آیا می‌توانی برای لحظه‌ای بایستی؟" او سپس به بیرون جهید، به عقب دوید و بچه خوک‌ها را از گل ولای بیرون کشید و در ساحل رهایشان کرد. هنگامی که برگشت، همسفرش به وی گفت: "اینک در این داستان کوتاه خودخواهی کجا بود؟" لینکلن پاسخ داد: "بله. اِد، خدا دل تو را شاد کناد. ماهیت آن کارِ من بر خودخواهی استوار بود. من در تمام روز

نمی‌باید هیچ آرامشی می‌داشتم، اگر می‌گذاشتم آن ماده خوک از غم بچه هایش در رنج بماند. من این کار را برای آرامش وجدان خودم کردم. متوجه هستی؟"»[٤]

آیا گزاره **الف** درست است؟ خوب. در آغاز کمی گنگ به نظر می‌رسد.

ممکن است یک معنای آن چنین باشد:

الف۱. هر عملی چون عمل **ع** را که در نظر گیریم، **می‌بینیم که** هر کسی ع را برای دست یابی به رضایت خاطر انجام می‌دهد.

رضایتمندی هدف است. از این تفسیر، ممکن است گمان برد ما همگی پیوسته چنان رفتار می‌کنیم که منافع شخصی خود را به بیشترین شکل ممکن تأمین کنیم. سود شخصی ای که در مقام رضایت خاطر از تأمین نیازها تعبیر می‌شود. ولی **الف** به طرز قابل پذیرشی ممکن است چنین نیز معنی بدهد:

الف۲. ما همگی آن کاری را می‌کنیم که می‌خواهیم بکنیم، و در نتیجه، به خاطر انجام چنان کاری راضی و خشنود هستیم.

اگر آن تفسیر نخستین (**الف۱**) دیدگاه خودپرستی روان‌شناختی را باز می‌تاباند، گزاره دوم (**الف۲**) چنین نمی‌کند. بنابر این، اجازه بدهید گزاره‌ی دوم را به یک سو نهیم و بر گزاره‌ی یکم تمرکز کنیم. نخستین تفسیر آن چنین به نظر می‌رسد:

ما همه می‌خواهیم شاد باشیم – خشنودی را در زندگی پیدا کنیم – و هر کاری در زندگی می‌کنیم آگاهانه برای چنان غایتی است.

آبراهام لینکلن، در داستانی که در بالا نقل شد، ادعا کرد که بچه خوک‌ها را یاری کرد از باتلاق بیرون آیند تا بنابر انگیزه‌ای صرفاً خودخواهانه وجدان خودش را آسوده کند.

به روایت دیگری از داستان لینکلن توجه کنید: موقعیت همان است، اد [دوست همسفر لینکلن] به راننده می‌گوید بایستد و بی درنگ به بیرون می‌پرد تا بچه خوک‌ها را نجات دهد. او از این ماجرا باز می‌گردد، شادمان است. لینکلن اینک وی را با این واژه‌ها تبریک می‌گوید:

«اد، تو می‌دانی کاری که کردی مصداق کامل خودخواهی بود. تو نمی‌توانستی با خودت کنار بیایی اگر آن بچه خوک‌ها را نجات نمی‌دادی.»

[٤] Quoted from the *Springfield Monitor*, in FCSharp, *Ethics* (Appleton-Century, 1928), p 28

ولی اد پاسخ می‌دهد:

«آبراهام، من آگاه از گشتن درپی شادی خود نبودم وقتی می‌کوشیدم آن بچه خوک‌ها را نجات دهم. این کار را کردم زیرا باور دارم باید مانع رنج شد. البته از این که در انجام این کار موفق شدم احساس رضایت می‌کنم، ولی رضایتمندی یک پی آمد خودکار در انجام هر کار موفقی است. حتا اگر در این کار شکست می‌خوردم، تا اندازه‌ای خشنود می‌بودم از این که برای کمک به آنان تلاش کردم.»

به نظر می‌رسد که در این محاسبه‌ی ارتباط انگیزه با موفقیت، لینکلن برخطا باشد و اد بر حق. ما وقتی دست به عمل می‌زنیم همیشه به طور آگاهانه در پی کسب رضایت خاطر یا شادی خود نیستیم. به واقع، انگار بعضی مردم در پی ناشادی خود هستند، چنان که مازوخیست‌ها و مردمان خود-آزار چنین می‌کنند، و گاهی به نظر می‌رسد ما آنی و بدون خودآگاهی نسبت به شادی خود عمل می‌کنیم. موضع اد تفسیر دوم را از گزاره‌ی انگیزه‌ی **الف** تخمین می‌زند:

الف۲. ما همگی آن کاری را می‌کنیم که می‌خواهیم بکنیم، و در نتیجه، با موفقیت در انجام آن کار خشنود می‌شویم.

در واقع، **الف۲** نیز چندان درست به نظر نمی‌رسد زیرا محل تردید است که ما همیشه به طور عمدی آن کاری می‌کنیم که می‌خواهیم. وقتی داریم رژیم غذایی می‌گیریم، بیش از همه می‌خواهیم از کیک شکلاتی و بستنی مایه دار دوری کنیم، ولی گاهی خود را می‌بینیم که تسلیم هوس می‌شویم. معتادان به الکل و دیگر مواد مخدر بیشتر در معرض این تجربه، یعنی انجام کاری که نمی‌خواهند، هستند. چنان تجربه‌های ناشی از سستیِ اراده بر ضد گزاره‌ی **الف۲** تفسیر می‌شوند. پس بگذارید یک تفسیر دیگری از **الف** بکنیم:

الف۳. ما همیشه می‌کوشیم آن کنیم که بیشترِ ما می‌خواهیم، و در نتیجه‌ی پیروزی در انجام آن کار تجربه‌ی رضایت و خشنودی می‌کنیم.

الف۳ مسئله‌ی سستی در اراده را در نظر می‌گیرد و از این روی انگار که به حقیقت نزدیک تر باشد. بنابر دلایل زیرین، گزاره‌ی سوم چنین به نظر می‌رسد: ما معمولا خودآگاه از هر گونه توجه به کسب رضایت هنگامی که هدفی را تعقیب می‌کنیم نیستیم، ولی خشنودی انگار که به طور طبیعی در پی می‌آید وقتی مأموریتی با موفقیت انجام می‌شود. وقتی من می‌پرم و دست بچه‌ای را که دارد به زیر ماشین می‌رود می‌گیرم و می‌کشم، با این بیرون کشیدن وی از خطر مرگ، احساس رضایت از موفقیتم می‌کنم. ولی وی را نجات ندادم که احساس رضایت از خود کنم. در پایان این بحث، چون احساس خشنودی پس از نجات آن بچه کردم، می‌باید رضایتمندی را به عنوان هدف با نتیجه‌ی یک عمل هدفدار قاطی و گیج کرده باشم. این خطای در استدلال است، که چون یک خودرو به هنگام حرکت پیوسته بنزین مصرف می‌کند بگوییم غایت

خودرو در مصرف سوخت است و نه در حرکت. به طور خلاصه چنان که ما می‌کوشیم موضع خودپرستی روان‌شناختی را بیشتر روشن کنیم، آن استدلال اولیه‌ی رضایتمندی از خود بیشتر رنگ می‌بازد.

تضاد درونی منش شادی[۵]

مشکل دیگرِ بحثِ رضایتِ شخصی بر محور آن چیزی می‌گردد که تضاد درونی شادی نامیده می‌شود. روانشناس زبردستی را فرض کنید که بتواند به طور مؤثری پیآمدهای دو رشته اعمالی را که پیش روی شماست برای انتخاب جلو جلو بگوید: (۱) که تو یک دزدی بسیار پیچیده را با مهارت انجام خواهی داد، رییس بانک و تنها کسی را که بتواند از مخفی گاه تو آگاه باشد – مثلا در نزد بهترین دوستت یا مادرت - خواهی کشت، و به آرژانتین برای یک زندگی شاد پناه خواهی برد؛ یا (۲) تو از انجام جرم پرهیز می‌کنی و یک زندگی ساده ولی آبرومندانه‌ی ویژه‌ی طبقه‌ی متوسط مانند زندگی یک آموزگار را پیش می‌بری. به علاوه فرض کنید که آن روانشناس تو را ترغیب می‌کند که انتخاب نخست ۱۰۰۰ واحد شادی یا رضایت را (آن را "هدون" بنامید) به تو می‌بخشد، در حالی که انتخاب دوم به تو تنها ۵۰۰ هدون می‌دهد. کدام یک را برخواهید گزید؟ اگر گزینه‌ی دوم را انتخاب کنید پس این دلیلی است که نشان می‌دهد موضع خودپرستی روان‌شناختی نادرست است.

این نکته انگار نشان می‌دهد ما بر اساس سیاهه‌ی ارزش‌های خود عمل می‌کنیم و رضایت را در رسیدن به اهداف خویش می‌جوییم، ولی آن رضایت تنها هدف ما نیست. این نکته آن چیزی است که منظور جان استیوآرت میل بود وقتی گفت، "بهتر است سقراط ناراضی باشد، تا آن که یک خوک راضی." همین طور، بهتر است یک انسان خوب باشد ولی ناراضی تا یک انسانِ بد و شریر سعادتمند." جُستن خشنودی به صرف خودش و نه چیز دیگر به نظر می‌رسد شایستگی فلسفه‌ی نامطلوب "خوک صفتانه ی" میل را داشته باشد. ما همه می‌خواهیم شاد باشیم، ولی آن را به هر قیمتی یا به قیمت حذف یک سری ارزش‌های دیگر نمی‌خواهیم.

افزون بر آن، خود شادی به نظر نوعی هدف عجیب و غریب می‌رسد. چنان که تضاد شادی‌گری (هدونیسم) نشان می‌دهد، بهترین راه برای رسیدن به شادی فراموش کردن آن است. یعنی تو بخت بیشتری

---

[۵] Hedonism: مَنِشی که می پندارد شادی و لذت بالاترین خیر بشری است.

داری شادی را ببینی اگر اهداف با ارزشی را نشانه بگیری که نامستقیم شادی را برای تو به ارمغان خواهند آورد:

من در پی پرنده‌ی سعادت بودم، او پرواز کرد و گریخت.

من در پی خیر همسایه ام بودم، سعادت در سر راه من ظاهر شد.

شادی به نظر می‌رسد هدف گریزپایی باشد تا وقتی که فقط آن را بخواهیم و طلب کنیم. بلکه در روند رسیدن به اهداف باارزش دیگر است که شادی نیز به دست می‌آید. جول فاینبرگ این تضاد درونی شادی گری را این گونه نشان می‌دهد:

«فردی را تصور کنید به نام جونز، که پیش از هر چیز خالی از هر گونه کنجکاوی فکری است. وی گرایشی ندارد که هیچ آگاهی و دانشی را به صرف خود دانش به دست آورد، و کاملا نسبت به پرسش‌های علمی، ریاضی و فلسفی بی تفاوت است. همین طور تصور کنید که زیبایی‌های طبیعت تاثیری بر جونز نمی‌گذارند: او چیزی از رنگ آمیزی پاییزه، از کوه‌های پوشیده از برف و از اقیانوس‌های مواج نمی‌فهمد. راه پیمایی در سحرگاهان بهاری و اسکی در زمستان برای او حوصله سر بر هستند. نیز بگذارید فرض کنیم جونز هیچ چیز مهمی در هنر نمی‌بیند. رمانها کُند هستند، شاعری دردآور است، نقاشی بی معنی است و موسیقی صدای بی معنی است. همین طور فرض کنید جونز نه در ورزش شرکت می‌کند و نه لذتی از تماشای آن می‌برد، چه از فوتبال، بسکتبال و تنیس و یا هر ورزش دیگری. شناگری یک قالب بی رحم ورزش آبی است، خورشید فقط باعث سوختگی می‌شود. رقص آموزش حماقت است، گفتگو مایه اتلاف وقت است و جنس دیگر فقط یک راز غیر جذاب است. سیاست تقلب است، دین خرافه است؛ و رنج میلیون‌ها انسانِ بی چیز و نادار موضوع قابل نگرانی یا هیجان نیست. سرانجام فرض کنید جونز، هیچ استعداد کار دستی، فنی یا تجاری ندارد و این که از این فقدان احساس پشیمانی نمی‌کند.

پس جونز به چه چیز علاقه مند است؟ از چیزی باید خوشش بیاید؛ و یقیناً چنین است. جونز شور بسیار بزرگی برای شادی خودش دارد. تنها تمایل اختصاصی در زندگی اش شاد بودن است. ما به تخیل کمی نیاز داریم تا ببینیم که آن تنها تمایلِ جونز منتهی به ناامیدی می‌شود.»[٦]

[٦] Joel Feinberg, "Psychological Egoism," in *Reason and Responsibility* (Wadsworth, 1985)

تضاد درونی شادی گری به نظر نشان می‌دهد که موضع خودپرستی روان‌شناختی دچار مشکلات عدیده‌ای است.

استدلال مبتنی بر خودفریبی

فرض کنید فردی باورمند به موضع خودپرستی روان‌شناختی تفسیر خویش از گزاره‌ی **الف** را تغییر دهد تا شامل انگیزه‌های ناخودآگاه شود. نظر وی اینک این است که گاهی ما به خاطر انگیزه هایمان خودفریفته می‌شویم، ولی هنگامی که به واقع بر این خودفریبی غلبه می‌کنیم و نگاه عمیقی به طرح‌های خود انگیخته‌ی خویش می‌اندازیم، درمی‌یابیم که اساس آنها خودخواهی است.

آیا بحث خود فریبی وزن و اعتباری دارد؟ مشکلش این است که به نظر می‌رسد یک عقیده‌ی خدشه ناپذیر متعصبانه است، زیرا چه دلیلی می‌تواند بر ضد آن مطرح شود؟ فرض کنیم شما به ساختار انگیزه‌های درونی خویش نگاه کنید و هیچ انگیزه‌ی خودپرستانه‌ی غالبی نیابید. آن فرد خودپرست به این چه می‌گوید؟ وی پاسخ می‌دهد که شما خوب جست‌وجو نکرده‌اید. ولی چگونه می‌دانید که آیا به خوبی به ژرفای درون خود نگریسته‌اید؟ آن خودپرست پاسخ می‌دهد: وقتی که انگیزه‌ی خودخواهانه را کشف می‌کنید. برای نمونه، فرض کنید دوست لینکلن، اد، درباره‌ی طرح خودانگیخته اش برای بیرون کشیدن آن بچه خوک‌ها از مانداب تحقیق می‌کند و انگیزه‌ی خودخواهانه‌ای در خود نمی‌یابد. آبراهام سپس شاید پاسخ بدهد، "اد، منظور من این نیست که خودخواهی همیشه هوشیارانه است. خودفریبی در بشر بسیار عمیق است، پس تو به اندازه‌ی کافی عمیق نگاه نکرده‌ای."

این مشاجره نشان می‌دهد ما هرگز نمی‌توانیم موضع خودپرستی روان‌شناختی را رد کنیم، ولی این نکته باعث نمی‌شود که آن نظریه با چالش مواجه نشود، بلکه بر عکس. اگر آن اندازه که می‌توانیم عمیق نگاه کنیم و باز نتوانیم آن انگیزه‌ی خودخواهانه را کشف کنیم، بنابر این ما حق داریم باور کنیم چنین نیست که هر عملی با انگیزه‌ی بهره وری توجیه شود. وظیفه‌ی اثبات بر شانه‌ی آن خودپرست است که ما را قانع کند هنوز خودفریب هستیم. به نظر می‌رسد اشکال وی ارتکاب خطای عمومیت‌گرایی ضمانت نشده باشد. تنها به خاطر این که ما گاهی برای انگیزه هایمان خودفریفته می‌شویم، او نتیجه می‌گیرد که ما *همیشه* گول می‌خوریم. ولی این نکته به طور مطلق در همه جا مصداق ندارد.

فرض کنیم بیشتر انسان‌ها خودپرست روانی باشند، چنانکه بسیار پیش می‌آید ما به خاطر علقه‌ی شخصی برانگیخته شویم. این ثابت نمی‌کند که ما کاملا خودپرست باشیم، نیز بدان معنی نیست که به ضرورت خودخواه باشیم. واژه نامه‌ی وبستر "خودخواه" را به عنوان کسی که "در کار جستجو یا تمرکز کردن،

برای استفاده‌ی خود شخص، لذت یا بهبودی وی بدون توجه به دیگران است" معنی می‌کند. ولی ممکن است کشف کنیم که ارزش‌های ما چنان هستند که خیر دیگران را هم در آن به عنوان بخشی از شادی خویش دخالت می‌دهیم. شادی یک دوست یا یک معشوق چنان با خیر آن دیگری درهم آمیخته است که آن دو را نمی‌توان از یکدیگر جدا ساخت. پس اگر خودپرستی روان‌شناختی به عنوان خودخواهی تفسیر شود، به یقین اشتباه است. اگر این به سادگی تنها بیانیه‌ای باشد که ما چگونه برانگیخته می‌شویم، احتمالا همچنان بر خطا است. چیزی شبیه آن – خودپرستی روان‌شناختی غالب – ممکن است درست باشد، ولی احتمال عمل بی طرفانه را منتفی نمی‌کند.

خودپرستی اخلاقی

خودپرستی اخلاقی دیدگاهی است که می‌گوید هر کسی باید آن کارهایی را بکند که به بهترین وجهی منافع شخصی وی را تأمین می‌کنند. کارهای اخلاقیِ درست آن اعمالی هستند که بهترین خیر شخص را برمی‌آورند، حتا هنگامی که با منافع دیگران در تضاد می‌افتد. مهم است که دریابیم که تئوری اخلاقیِ ناشی از خودپرستی اخلاقی نمی‌گوید هر فردی باید خصوصا در خدمت بهترین منافع *من* باشد. برای نمونه، ما می‌توانیم تصور کنیم، یک شاهِ خودکامه ممکن است فکر کند اعمال اخلاقی آنهایی هستند که خصوصا به منافع شاه به بهترین وجهی خدمت برسانند. موضع خودپرستی اخلاقی کُلی‌گراتر از آن است. برمی‌نهد که هر کسی می‌کوشد منافع فردی خویش را به بهترین وجهی دنبال کند. جان، مری، بیل و سو بهتر است به شیوه‌هایی رفتار کنند تا منافعشان به بهترین شکلی تأمین شوند. ما پس از این به چهار استدلال در دفاع از موضع خودپرستی اخلاقی می‌پردازیم.

استدلال مبتنی بر موضع صریح خودپرستی روان‌شناختی

یک بحث از خودپرستی اخلاقی بی درنگ تئوری خودپرستی روان‌شناختی را تعقیب می‌کند، که ما در بخش پیشین آزمودیم. اگر من به طور روانی تربیت شده ام که فقط در جهت منافع شخصی خود رفتار کنم، پس هرگز نمی‌توانم برای دیگران فداکاری کنم. به شکل رسمی این بحث چنین می‌شود:

(۱) ما همیشه می‌جوییم تا منافع خود را بیشینه کنیم یا به حداکثر برسانیم (تعریف خودپرستی روان‌شناختی).

(۲) اگر کسی نمی‌تواند کاری کند، آن فرد تعهدی در انجام آن کار ندارد (التزام متضمن توانستن است).

(۳) رفتار فداکارانه مقدم شمردن منافع شخصی مردمانِ دیگر بر منافع خود است (تعریف ایثارگری).

(۴) ولی، فداکاری با خودپرستی روان‌شناختی در تضاد است و درنتیجه ناممکن است (با فرض‌های یکم و سوم).

(۵) بنابر این، رفتار فداکارانه هرگز از دید اخلاقی اجباری نیست (با فرض‌های دوم و چهارم).

فرض یکم تئوری خودپرستی روان‌شناختی است. فرض دوم یک اصل اخلاقی بنیادین را تصریح می‌کند که ما هرگز نمی‌توانیم در زیر جبر و فشاری باشیم تا کاری کنیم که ناممکن باشد. اگر من متعهدم کاری کنم، دست کم باید در درون محدوده‌ی قدرت من باشد تا انجامش دهم. برای نمونه، من مشمول هیچ تعهدی نیستم که سرطان را درمان کنم زیرا این کاملا ورای توانایی من است. این موضع بنیادین در دل گزاره‌ی "التزام متضمن توانستن است" تنیده شده است. فرض سوم اعمال فداکارانه را تعریف می‌کند چنان که بی خویش هستند. فرض چهارم اعلام می‌کند که اعمال فداکارانه از روی تعریف در تضاد مستقیم با ادعای خودپرستی روان‌شناختی است که می‌گوید همه‌ی اعمال، بیشینه کردن سود شخصی را نشانه می‌گیرند. از این نکته در می یابیم که ما هرگز نمی‌توانیم به طور اخلاقی ملتزم به انجام کارهای الزام آور باشیم.

آیا این بحث پیروز می‌شود؟ اگر ما نقدهای خودپرستی روان‌شناختی را بپذیریم، پس باید فرض یکم را رد کنیم، و در این صورت همه‌ی چهارچوب بحث فرو می‌ریزد. صرفا به خاطر بحث می‌گوییم، اجازه بدهید حقیقت فرض یکم را بشناسیم و فرض کنیم خودپرستی روان‌شناختی به دقت طبیعت بشر را توضیح می‌دهد. آیا اینک این بحث خودپرستی اخلاقی را ثابت می‌کند؟ نه به ضرورت. بحث بالا تنها ما را مجهز می‌کند تا گفتگوی این که رفتارهای فداکارانه التزام اخلاقی هستند را رد کنیم. به هر حال، از این بحث چنین نتیجه نمی‌گیریم که ما باید رفتار خودپرستانه داشته باشیم. بنابر آن دلیل، بحث بالا، نشان نمی‌دهد که ما از دید اخلاقی ملتزم به انجام هرکاری باشیم. از این روی این بحث شکست می‌خورد.

بحث هابز از موضع غالب خودپرستی روان‌شناختی

اینک بگذارید بحث دیگری درباره‌ی خودپرستی روان‌شناختی بکنیم که ما در نوشته‌های توماس هابز می‌یابیم. بحث وی چنین پیش می‌رود: فرض کنید ما در بیرون هر جامعه‌ای وجود داشته باشیم، بدون قانون، یا بدون هر گونه توافق اخلاقی [میان خود]، در وضع حاکم طبیعت [یا در زیر دولت طبیعت] باشیم. هیچ شیوه‌ی مشترکی برای زندگی وجود ندارد، راهی برای حل اختلافِ منافع وجود ندارد مگر خشونت، هیچ توقع قابل اعتمادی از این که مردمانِ دیگر چگونه رفتار خواهند کرد در میان نیست. افزون بر آن، مردم به طور ذاتی خودخواه هستند؛ آنان منافع خود را بر اساس ادعا و تشخیص فردی خود دنبال می‌کنند، متوجه عمل، عکس العمل و بازهم واکنش از روی ترس، دمدمی مزاجی و راه‌های خشونت آمیز

هستند. نتیجه‌ی زندگی در زیر دولت طبیعت هرج و مرج و بحرانی است که درش زندگی "تنها، فقیرانه، زشت، خشن و کوتاه است."

با توجه به هابز، ما انگیزه داریم که به هر قیمتی زنده بمانیم، و می‌بینیم این برای همه‌ی ما بهتر است، چه فردی و چه جمعی، که یک مجموعه‌ی حداقلی از قوانین را بپذیریم که بر منافع آنیِ فرد غلبه می‌کنند هر گاه منافع شخصی تهدیدی برای دیگران تلقی شوند. بنابر این، تفکر کد اخلاقیِ موردِ توافقِ همگان از این بسترِ منافعِ شخصیِ عقلانی برمی خیزد. ولی البته [روشن است] که کد اخلاقی کارگر نخواهد افتاد اگر تنها عده‌ای از آن پیروی کنند. برای جلوگیری از تخطی، هابز یک دولت مرکزی نیرومند با قدرت پلیسی و یک سیستم مطمئن و کارسازِ مجازات را پیشنهاد می‌کند. تهدیدِ گیرافتادن و مجازات شدن باید مانع از انجام جرم شود. مردم باید باور کنند که تجاوز به قانون در نهایت به سود آنان نیست.[۷]

موتوری که مجموعه‌ی نظریه‌ی هابز را به جلو می‌بَرَد خودپرستی روان‌شناختی است: خودخواهی ما را به درون هرج و مرج می‌برد، و خودخواهی ما را وامی دارد مشکل را از راه توافق همه جانبه بر کدهای اخلاقی حل کنیم. گرچه بی شک هابز خودپرستی روان‌شناختی را تأیید می‌کند، برخی پژوهشگران بحث می‌کنند که هابز روش معتدل تری از آن را تأیید می‌کند.[۸] برای هابز، عمل بشری غالبا از منافع فردی برانگیخته می‌شود. یعنی طبیعت بشر ما را وامی دارد کاملا مغرض نسبت به تأمین منافع فردی خویش باشیم تا منافع دیگران. زیرا ما نمی‌توانیم بدون تلاشِ غیرمنطقی ایثارگرانه رفتار کنیم، سپس نتیجه می‌گیرد که از نظر اخلاقی مجازیم کاملا در جهت منافع فردی رفتار کنیم. افزون بر آن، مسیری که هابز برای توسعه‌ی تعهداتِ اخلاقیِ حافظِ منافعِ فردیِ خویش برمی گزیند بسیار پخته و سنجیده است و سرانجام ما را به نقطه‌ی پذیرش اصول شناخته شده‌ی اخلاقی هدایت می‌کند. عقل سلیم به ما می‌گوید که بهتر است به سمت اهداف درازمدت خویش نشانه بگیریم تا منافع کوتاه مدت، پس نیاز داریم از احساس رضایت آنیِ ناشی از حواس خویش پرهیز کنیم – چرا که انجام آن کارها ممکن است شرایط اجتماعی را که ممکن است ما را توانا در رسیدن به اهداف خویش کنند به هم بریزد. ما شاید حتا بهتر باشد از قانون طلایی

---

[۷] Thomas Hobbes, *Leviathan* (London: Dutton, 1931), Ch13

[۸] See Gregory SKavka, *Hobbesian Moral and Political Theory* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1986), pp 64-82

پیروی کنیم، "آن کاری را با دیگران بکن که تو انتظار داری آنان با تو کنند"، زیرا انجام کار خیر برای دیگران تضمین خواهد کرد که آنان نیز با ما چنان کنند.

آیا بحث هابز درباره‌ی خودپرستی اخلاقی موفق است؟ از یک سوی، به نظر می‌رسد بر هر دو محدودیت بحث بالا از موضع مؤکد و سختگیرانه‌ی خودپرستی روان‌شناختی غلبه کند. نخست، با تشویق روایت معتدل تری از خودپرستی روان‌شناختی، وی دست کم برخی حمله‌ها به این موضع را که در گذشته آزمودیم به حاشیه می‌فرستد. دوم، هابز بیش از یک ردیه‌ی صِرف امکان رفتار متعهدانه‌ی ایثارگرانه‌ی اخلاقی را رد می‌کند: او می‌گردد تا یک بنیاد اساسی تعهد اخلاقی را برای تضمین بالاترین حد منافع شخصیِ درازمدت استوار کند. به خصوص از نظر هابز، ما از جهت اخلاقی مجاز هستیم رفتار خودپرستانه‌ای بکنیم که ضامن بقای فردی ما می‌شود.

گرچه بحث هابز در خودپرستی اخلاقی قابل قبول است، به نظر می‌رسد بسیار متکی بر خودپرستی روان‌شناختی باشد. بحث وی فرض می‌کند ما نمی‌توانیم کاری بهتر از این کنیم که خودپرست باشیم، بنابر این بهتر است درباره‌ی خودپرستی خویش تا آنجا که ممکن است محتاط باشیم. ولی چنان که جلوتر نیز بحث کردیم، خودپرستی روان‌شناختی اگر برخطا باشد، دلیلی وجود ندارد که احتمال رفتار غیرخودپرستارانه را رد کنیم. شاید ما همه باید سختتر تلاش کنیم که ایثارگرانه رفتار کنیم. از آنجا که هابز در حوزه‌ی یک دید معتدل تری از خودپرستی روان‌شناختی پیش می‌رود، ما به ضرورت نیاز نداریم خودپرست اخلاقی بشویم. به طور خلاصه، تئوری هابز قابل قبول است ولی حرف آخر نیست.

بحث اقتصادی اسمیت

اقتصاددان سده‌ی هژدهم، آدام اسمیت، از یک رهیافت خودپرستانه به سوی اخلاق بر پایه‌ی منافع اقتصادی که برای جامعه به ارمغان می‌آورد، دفاع کرد. بنابر اسمیت، منافع فردی در یک بازارِ رقابتی یک وضعیت خیر نهایی در کل جامعه فراهم می‌کند. او بحث می‌کند که رقابت هر فردی را وامیدارد کالای بهتری تولید کند و آن را به قیمت پایین تری از رقبا بفروشد. برای نمونه، اگر من یک تولید کننده‌ی خودرو باشم و بخواهم در این بازار رقابتی دوام بیاورم، به شیوه‌هایی نیاز دارم که خودروی بهتری بسازم و آن را با قیمت پایین تری بفروشم تا بتوانم مشتریان بیشتری جلب کنم. هم من چیزی به دست می‌آورم و هم مشتریان. پس تأمین منافع شخصی من به شکلگیری بهترین موقعیت در جامعه ختم می‌شوند. اسمیت با جزییات بسیار این بهره را که نتیجه‌ی یک "دست غیبی" است توضیح می‌دهد، که تقریبا به طرز جادوگرانه‌ای اقتصاد را هدایت می‌کند وقتی که ما در پی منافع شخصی خود می‌گردیم.

آیا این بحث موفق است؟ در اصل بحث اسمیت مربوط به بحث خودپرستی اخلاقی نیست. در واقع بحثی است برای فایده باوری[۹]، که از سود شخصی استفاده می‌کند تا خیری برای همگان به ارمغان بیاورد. هدف این بحث بهره وری اجتماعی است، ولی ایمان خود را در یک دست غیبی می‌گذارد که نهادینه شده در یک سیستم مشارکتی و مخاطره آمیزِ آزاد است که منافع شخصی برانگیخته شده را هدایت می‌کند تا بدان هدف برسد. ما بهتر است بگوییم که این یک سیستم دولایه است: در بالاترین لایه، غایتنگر است، ولی در لایه‌ی زیرین یک عملیات روزانه است، یک خودپرستی عملی است.

لایه ۲ خیر عامه: بهره وری اجتماعی

لایه ۱ انگیزه‌ی فردی: خودپرستانه

این بحث اقتصادی به عنوان سیستمی دولایه پیشنهاد می‌کند که ما درباره‌ی خیر اجتماع نگران نباشیم، بلکه فقط نگران خیر خود باشیم، و در چنین راهی ما بالاترین میزان خیر جامعه را نیز به دست می‌آوریم.

ممکن است میزانی از حقیقت در این سیستم دولایه موجود باشد. نخست، ولی روشن نیست که آیا شما می‌توانید روش‌های اقتصادی را (که محل مناظره هستند) با قلمرو روابط فردی جابجا کنید، که ممکن است منطقی داشته باشد که با منطق روابط اقتصادی فرق کند. بهترین راه برای بیشینه کردن بهره وری در یک مفهوم اخلاقی شاید بخشیدن زندگی یک فرد به خاطر دیگران باشد تا کشتن فرد دیگری، چنان که یک خودپرست ممکن است بکند. دوم، روشن نیست که آیا سیستم کلاسیک کاپیتالیسم، لِی سِه فِر[۱۰]، کار می‌کند. از دوران بحران اقتصادی ۱۹۲۹ به این سو، بسیاری از اقتصاددانان ایمان خود را به کاپیتالیسم کلاسیک تغییر دادند و بسیاری از ملت‌های غربی این نظام را با میزانی از دخالت‌های دولت درهم آمیختند. به همین ترتیب، گرچه اغلب منافع شخصی به یک خیر و بهره وری بزرگتر اجتماعی ختم می‌شود، ممکن است از کنترل خارج شود و نیاز به نظارت جمعی [جهت حفظ منافع همگان] داشته باشد. کاپیتالیسمِ کلاسیک معلق شده است تا امکان دخالت دولت فراهم شود – که به سیستم رفاه عمومی برای طبقات محروم، آموزش

---

[۹] Utilitarianism

[۱۰] Laissez-faire capitalism:

لِی سِه فِر در اقتصاد به معنای محیطی است که در آن داد و ستد با کمترین میزان دخالت دولت آن هم در حد تضمین مالکیت خصوصی و پرهیز از انحصار گرایی دولتی انجام می گیرد. این عبارت فرانسه به معنای "بگذار انجام بدهم" است ولی به طور گسترده و عام به معنای "بگذار باشد" یا "به حال خود رهایش کن" به کار می رود. در امر اقتصاد به سیستم اقتصادی آزاد بازار اطلاق می شود، بدین معنی که بازار ارزش کالا و خدمات و در نهایت ارزش پول و اقتصاد را تنظیم می‌کند و نه دولت. م

عمومی، تأمین اجتماعی و بهداشت و درمان عمومی منتهی شده است. بر همین سیاق، یک سیستم مکفی اخلاقی شاید نیاز داشته باشد توجه مردم را به نیازهای دیگران جلب و ما را به سمت برآوردن آن نیازها هدایت کند حتا هنگامی که می‌دانیم این کار در جهت تأمین منافع فردی و آنی خویش نیست.

بحث راند درباره‌ی فضیلت خودپرستی

نویسنده‌ی معاصری که نامش با اخلاقِ خودپرستی عجین شده خانم آین راند است. وی در کتاب خود به نام فضیلت خودپرستی، بحث می‌کند که خودخواهی یک فضیلت است و ایثارگری یک رذیلت، یک ایده‌ی کاملا ویرانگر که به ویرانی ارزش فردی منتهی می‌شود. راند ایثارگری را به عنوان دیدگاهی تعریف می‌کند که «انجام هر کاری برای خیر دیگران خوب است، و هر عملی برای نفع فردی خود شخص شیطانی است. بنابر این، آن فردِ بهره ور از انجام یک عمل، حوزه‌ی ارزشگذاری اخلاقی است – و تا هنگامی که آن فردِ بهره ور کسی جز خودِ کننده‌ی عمل باشد، هر چیزی موجه است.»[۱۱]

از این روی ایثارگری چنین است:

«اگر انسانی اخلاق ایثارگری را بپذیرد، نخستین نگرانی وی آن نیست که چگونه خودش زندگی کند، بلکه چگونه آن را قربانی کند.... ایثارگری ظرفیت انسان را برای فهم ارزش زندگیِ فردی فرسوده می‌کند؛ ذهنیتی را به نمایش می‌گذارد که در آن واقعیتِ هستیِ بشر از بین رفته است.... ایثارگری مرگ را به مثابه هدف نهایی و معیار ارزش می‌نگرد – و منطقی است که کناره گیری، استعفا، انکار خویش، و هر نوع شکل دیگرِ آزاردیدن، از جمله خودزنی[۱۲]، فضیلت مبلغان این مکتب باشد.»

ولی، فرد باید از اعمال خود بهره ببرد. چنان که راند می‌گوید، "ارزش‌ها و منافع مشروع فرد، که متوجه منافع خود وی است، بنیاد یک هستی اخلاقی است، و آن فرد باید بهره ورِ اعمالِ اخلاقیِ خویش باشد." ما همگی می‌خواهیم آن فرد بهره ور باشیم، ولی جامعه ما را فریب داده است که فکر کنیم خودپرستی عین عمل شیطانی است و ایثارگری عین خیر؛ آن سیاست مرکزی سوسیالیستی فضیلتمند، و خلاقیت فردی رذیلتمند است.

---

[۱۱] Ayn Rand, *The Virtue of Selfishness* (New American Library, 1964), ppvii, 27-32, 80 ffAll quoted material in this section is from this work

[۱۲] Self-destruction

راند بحث می‌کند، ما حق انکارناپذیری داریم که در پی شادی و موفقیت خویش باشیم، بدون توجه به تأثیر آن بر دیگران. ایثارگری این حق را بر ما حرام می‌کند، پس این "کیش و آیین فساد" است. از این روی، یافتن شادیِ خودمحورِ خویش بالاترین هدف و نیکی در زندگی است. بحث او تقریبا چنین پیش می‌رود:

(۱) تعالی توانایی‌های یک فرد در حال شادی بالاترین هدف انسان هاست. ما یک وظیفه‌ی اخلاقی داریم که بکوشیم به این هدف برسیم.

(۲) اخلاق ایثارگری به ما دستور می‌دهد منافع و زندگی خود را قربانی نیکی و خیر دیگران کنیم.

(۳) بنابر این، اخلاق ایثارگری با هدف شادی ناموزون است.

(۴) خودپرستی اخلاقی دستور می‌دهد ما به تنهایی در پی شادی خویش باشیم، و بدین صورت آن دیدگاه با هدفِ شادی متناسب و موزون است.

(۵) بنابر این، خودپرستی اخلاقی یک نظریه‌ی اخلاقی درست است.

به نظر می‌رسد راند می‌گوید هر فردی باید ابتدا به دنبال خوبی و خیر خودش باشد، بی توجه به تأثیر آن بر دیگران. وی انگار این وظیفه را بر این واقعیت استوار می‌کند که کارکرد هر ارگانیسم زنده‌ای "به سمت یک هدفِ یگانه هدایت می‌شود: حفظ زندگی آن ارگانیسم." از این نگاه، او استنباط می‌کند بالاترین ارزش حفظ بقای خود ارگانیسم است. در نهایت، هر یک از ما باید از آن هسته‌ی اولیه، از آن "خویش خداپندار[۱۳]" مراقبت کند؛ و بگذارد شیطان به خدمت هر کس که به اندازه‌ی کافی قوی نیست تا از خودش پرستاری کند برسد.

ما نسبت به بحث راند درباره‌ی فضیلت خودخواهی چگونه باید فکر کنیم؟ به طور خلاصه، بحث وی به نظر می‌رسد به دلیل یک سفسطه‌ی معماگونه‌ی دروغین[۱۴]، معیوب باشد. او به طرز ساده‌ای فرض می‌کند ایثارگریِ مطلق و خودپرستیِ مطلق تنها موضوعات مورد انتخاب هستند. ولی این یک دیدگاه بسیار تند از این موضع است. فرصت‌های بسیاری در میان این دو انتخاب وجود دارند. حتا یک خودپرستِ متعصب ممکن است بپذیرد که (درست به مانند تناقض نهفته در استدلال شادی گری) گاهی بهترین راه برای رسیدن به رضایت و موفقیت شخصی، فراموش کردن خویش و تلاش و جهد فراوان در زیستن به خاطر

---

[۱۳] I-god

[۱۴] Fallacy of false dilemma

اهداف، انگیزه‌ها یا افراد دیگر است. حتا ایثارگری به عنوان یک وظیفه تلقی نمی‌شود، شاید در موارد بسیاری مُجاز باشد. افزون بر آن، منافع شخصی ممکن است همساز با انگیزه‌های دیگر نباشد. منافع شخصی و عشق به خود از دید اخلاقی خوب هستند ولی نه به قیمت منافع بر حق دیگران. وقتی اختلاف اخلاقی بر سر منافع پیش می‌آید، یک روند منصفانه‌ی قضاوت و داوری مورد نیاز است.

مشکل دیگر با این بحث این است که، راند در نوشته‌های خود پیوسته بر سر تشویق خودپرستی یا منافع شخصی بازی می‌کند. درحالی که اینها دو مفهوم متفاوت هستند. *منافع شخصی* به معنای آن است که ما فقط متوجه و نگران توسعه‌ی خیرِ خود هستیم، ولی نه به هر قیمتی. من می‌خواهم موفق باشم [و بشوم]، ولی می‌فهمم که گاهی نیز شکستِ موجهی می‌خورم. من آن پیامد موجه را می‌پذیرم حتا وقتی که ناامید و خسته کننده باشد. *خودپرستی* متضمن آن است که من خیر و نیکی دیگران را قربانی خیر و نیکی خودم می‌کنم، حتا هنگامی که انجام چنین کاری نامنصفانه باشد. نگاه به منافع شخصی بخشی از طبیعت موجه ما است درحالی که خودپرستی یک خبط و ناهنجاری [رفتاری] است، ضعف و شکستی در پذیرفتن دیدگاه اخلاقی است.

بنابر این، فرضیه‌ی راند که می‌گوید اخلاق همیشه نیاز دارد به این که "کننده باید همیشه بهره ورِ عملِ خویش باشد" با هیچ بحث نیکویی پشتیبانی و اثبات نمی‌شود، و در نهایت در تضاد با تجربه‌ی عمومی اخلاقی ما است.

بحث‌هایی در تضاد با خودپرستی اخلاقی

هنگام آزمودن نظریه‌ای مانند خودپرستی اخلاقی، نخستین گام آزمودن آن بحث‌هایی است که از آن نظریه دفاع می‌کنند؛ ما همین کار را در بخش پیشین کردیم و دیدیم هیچ یک از آن بحث‌ها قانع کننده نبود اگرچه بحث هابز ممکن است پذیرفتنی باشد. گام دوم، توجه به بحث‌هایی است که در مقام رد آن نظریه مطرح می‌شوند. بنابر این، ما به پنج بحث در مقابل خودپرستی اخلاقی می‌پردازیم.

استدلال پیامدهای ناموزون و متباین

برایان مدلین بحث می‌کند که خودپرستی اخلاقی نمی‌تواند درست باشد زیرا در فراهم ساختن شرط ضروری اخلاق – یعنی راهنمایی برای عمل - شکست می‌خورد. او می‌گوید این به مانند نصیحت کردن

مردم است که کارهای ناموزون برپایه‌ی تمایلات ناسازگار و ناهمخوان کنند[۱۵]. بحث وی چنین پیش می‌رود:

(۱) اصول اخلاقی باید جهانی و مطلق [بدون استثناء] باشند.

(۲) من باید گرایش و تمایل خودپرستانه‌ی خویش را جهانی کنم که برتر از تام، دیک و هری بشود.

(۳) ولی من همچنین باید تمایل خودپرستانه‌ی تام را برتر از دیک، هری و خودم قراردهم.

(۴) بنابر این، من نتایج ناهمگون و ناسازگاری را تجویز کرده ام و هیچ راهی فراهم نساخته ام که درباره‌ی اختلافات میان این گرایش‌ها و تمایلات قضاوت کند. در واقعِ امر، من چیزی نگفته ام.

پاسخ متناسب به این انتقاد از آنِ جسی کی لین است که می‌گوید ما می‌توانیم اعتقادات خود را درباره‌ی مواضع اخلاقی از تمایلات خود جدا کنیم.[۱۶] او این موقعیت را به رویدادهای ورزش‌های رقابتی تشبیه می‌کند که درش تو باور داری رقیبت حق دارد تلاش کند پیروز شود همان اندازه که تو حق داری، ولی تو تمایل داری که برنده شوی و نه او برنده شود. حتا یک مثال بهتر بازی شترنج است که تو می‌فهمی رقیبت باید فیلش را حرکت دهد تا تو را چک مات کند، ولی آرزو می‌کنی وی آن را نبیند. این اعتقاد که **الف** باید کار **ب** را بکند تو را متعهد نمی‌کند که بخواهی **الف** کار **ب** را بکند.

استدلال تبلیغاتی

بحث تبلیغاتی در مقابل خودپرستی اخلاقی می‌گوید که یک فرد خودپرست نمی‌تواند آشکارا تبلیغ طرح خودپرستانه‌ی خود را بکند بدون آن که به آن طرح آسیبی نزند. از یک سو، برای چیزی که می‌باید نظریه‌ی اخلاقی باشد، به نظر می‌رسد ضروری است که اصول اخلاقی اش تبلیغ بشوند. تا هنگامی که اصولی به عنوان نسخه‌های جهان شمول برای دسترسی عامه پیش نهاده نشوند، آن اصول نمی‌توانند به عنوان راهنمای عملی یا کمکی در حل اختلاف منافع به کار روند. ولی از سوی دیگر، به سود فرد خودپرست نیست که آنها را آشکارا برای عامه معرفی کند. وی ممکن است ترجیح دهد باقی ما مردمِ

---

[۱۵] Brian Medlin, "Ultimate Principles and Ethical Egoism," *Australasian Journal of Philosophy* (1957): 111-118; reprinted in Ethical Theory: *Classical and Contemporary Issues*, ed. Louis Pojman (Belmont, California: Wadsworth, 2007), pp81-85

[۱۶] Jesse Kalin, "In Defense of Egoism," *In Morality and Rational Self-Interest*, ed. David Gauthier (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, 1970)

ایثارگر بمانیم. برای نمونه، ما ممکن است بپرسیم چرا آین راند کتاب نوشت و موضع خویش را اعلام کرد؟ آیا به خاطر پول بود که وی دریافت کرد و اعلام خودپرستی اخلاقی ارزشش را داشت بگذاریم او خود را رسوای عالم کند؟

پس این در نزد یک فرد خودپرست شکست خودخواسته‌ای است که درباره‌ی موضع خویش بحث کند و حتا بدتر آن که وی می‌باید دیگران را برسر موضع [خودپرستانه] خویش قانع کند. ما ممکن است اخلاق خصوصی [برای شخص خود] داشته باشیم ولی این موضوعِ اختلاف منافع را البته حل نمی‌کند. پس [فرد] خودپرست باید برای همگان اصول استانداردی را از اخلاق سنتی تبلیغ کند – تا جامعه درهم فرو نریزد – آنهم درست در هنگامی که او به اخلاق خصوصیِ غیراستاندارد و کاملا متوجه به خویش وفادار می‌ماند. پس اگر می‌خواهید هزینه اش را بپردازید، می‌توانید عادات خودپرستانه را که متوجه تئوری خودباورانه و یا خودمحوری[۱۷] هستند بپذیرید.

اگر آن فرد خودپرست آماده می‌بود تا هزینه اش را بپردازد، خودپرستی می‌توانست سیستم موزونی باشد [اما] محدودیت‌هایی دارد. گرچه وی می‌تواند تا میزان اندکی همکاری کند و شاید حتا دوستانی داشته باشد – البته تا هنگامی که منافع آنان با منافع وی برخورد نکند – او می‌باید نسبت به گوشه گیری خویش بسیار نکته سنج و مراقب باشد. فرد خودپرست نمی‌تواند پندی بدهد یا درباره‌ی موضع خویش بحث کند – دست کم نه صمیمانه. او باید به تنهایی عمل کند، به شکلی بسیط[۱۸] یا خودمحورانه[۱۹] و در انزوای اخلاقی؛ زیرا اعلام پذیرش اصول خودپرستی از سوی وی می‌تواند برای پروژه‌ی او خطرناک باشد. او نمی‌تواند به فرزندانش اخلاق راستین را بیاموزاند یا خودش را نزد دیگران توجیه کند یا آن که دیگران را ببخشد.

تناقض خودپرستی اخلاقی

این موضع شاید حتا بدتر از آن چیزی باشد که یک خودپرستِ فرهیخته و خودآگاه فرض می‌کند. آیا وی می‌تواند دوستانی داشته باشد؟ اگر دوستی اندکی ممکن باشد، آیا وی هرگز می‌تواند عاشق شود یا دوستی عمیقی را تجربه کند؟ فرض کنید آن خودپرست کشف می‌کند در تعقیب هدف شادی، دوستی عمیق به سود

---

[۱۷] Solipsistic در فلسفه تئوری یا نظریه ای است که می گوید تنها خویشتنِ خویش وجود دارد یا قابل اثبات است.

[۱۸] Atomistically

[۱۹] Solipsistically

وی است. آیا وی می‌تواند دوست کسی شود؟ چه چیزی مورد نیاز دوستی عمیق است؟ یک دوست راستین کسی است که همیشه و همه وقت مشغول تأمین منافع شخص خود در یک رابطه‌ی دوستانه نیست، بلکه کسی است که خویشتن خویش را فراموش می‌کند، دست کم گاهی، تا به دیگران خدمت کند یا کمکی کند. "عشق در پی جلب خویش نیست." یک مشرب ایثارگرانه است؛ موضعی کاملا مخالف خودپرستی. و ما درک می‌کنیم که این سودمند به شخص ما است که دوستانی داشته باشیم و نیز روابط عاشقانه ای، که بدون آن‌ها زندگی آن بالاترین لذت و معنی را کم خواهد داشت. پس **تضاد درونی خودپرستی اخلاقی** آن است که برای رسیدن به هدفِ خودپرستانه فرد باید خودپرستی را رها کند و یک ایثارگر شود (تا حدی)، یعنی روایت کاملا ضد خودپرستی.

ما شاید یک بار دیگر به سطحی از تمایز قایل شویم. در آن بالاترین نقطه‌ی آگاهی، من نتیجه می‌گیرم که می‌خواهم شاد باشم. ولی این نتیجه گیری را نیز می‌کنم که بهترین راه رسیدن به شادی داشتن دوستان و روابط خوب در جامعه‌ای است که همگان با یکدیگر منصفانه و عاشقانه رفتار کنیم. زیرا داشتن دوست و منصفانه رفتار کردن نیازمند منش رفتاری است که با آن منصفانه و ایثارگرانه رفتار کنیم، من تصمیم می‌گیرم در سطح پایین تر، یا اولی، باید منصفانه زندگی کنم و ایثارگرانه تا خودپرستانه.

استدلال ناشی از نتایج خلاف ضمیر خودآگاه

بحث چهارم در برابر خودپرستی اخلاقی آن است که می‌گوید این یک سیستم اخلاقی مطلق است؛ که نه تنها به رفتار خودپرستانه اجازه می‌دهد بلکه آن را می‌طلبد. کمک به دیگران از کیسه‌ی خود نه تنها مورد درخواست نیست بلکه نادرست است. هرگاه من مدرک خوبی نداشته باشم که نشان دهد کمک من به تو در راستای منافع من باشد، من باید از کمک به تو پرهیز کنم. اگر من بتوانم سرتاسر اروپا و آفریقا را از نابودی کامل تنها با اشاره‌ی یک تکمه نجات دهم، تا زمانی که چیزی برای من نداشته باشد، برای من ناموجه خواهد بود آن تکمه را فشار بدهم. آن فرد خَیِر، با این منطق، برخطا می‌بود به قربانیان آسیب دیده یاری برساند و مزدی برای زحمت خویش دریافت نکند. بسیار دشوار است که ببینیم چرا یک فردِ خودپرست نگرانی محیط زیستی داشته باشد اگر وی از آلوده کردن محیط زیست دارد سود می‌برد. برای مثال فرض کنید، وی برای تولید یک حلال شیمیایی ۴۰ واحد از لذت به دست می‌آورد. این تولید، آلودگی به دنبال می‌آورد که باعث ۱۰۰۰ واحد رنج می‌شود؛ خود فرد خودپرست، گرچه، تنها ۱۰ واحد آسیب می‌بیند. بنابر این، با توجه به این محاسبه وی متعهد به تولید آن محصول شیمیایی آلوده کننده است.

مشکل نسل‌های آینده

مشکل نهایی با خودپرستی اخلاقی آن است که هیچ تعهدی نمی‌شناسد تا منابع محدود طبیعی را برای نسل‌های آینده حفظ کند. او می‌پرسد: "من چرا باید کاری برای اولاد و اعقاب کنم؟" "این اولاد و اعقاب برای من چه کرده اند؟" وی با حفظ منابع طبیعی برای نسل‌های آینده‌ای که هنوز وجود ندارند و درنتیجه هیچ سودی برای وی ندارند، هیچ چیز به دست نمی‌آورد. گرت هاردین داستانی می‌گوید که وی چگونه یک دلار هزینه کرد تا دانه‌ی درخت سکویا بکارد که ۲۰۰۰ سال زمان می‌بَرَد تا به حداکثر ارزش اقتصادی خودش یعنی ۱۴۰۰۰ دلار برسد. او اعتراف می‌کند، "به عنوان یک فرد اقتصادی"، در کاشتن آن دانه، فردی احمق بوده؛ ولی به هر حال این کار را کرد. "بسیار ناممکن است کسی از اعقاب من از این درخت بهره‌ی اقتصادی ببرد. تنها امیدی که دارم این است روزی کسی از میان نسل‌های آینده از عمل من سودی ببرد.... چرا به خودم زحمت بدهم؟" پاسخ وی به [واقع نشانگر] پذیرش شکست و ناکامی یک فرد خودپرست در خردورزی اقتصادی، یا شکست عقلانیت وی است. وی می‌نویسد: "دارم شروع به شک و تردید نسبت به آن منطق می‌کنم – آن طور که ما امروزه آن را می‌فهمیم – در تضمین هدفی که دوست می‌داریم، یعنی مراقبت کردن از منافع فرزندانمان، این عقلانیت شاید کافی نباشد."[۲۰]

همچنین به این خردورزی یک اقتصاددان از مدرسه‌ی اقتصادی لندن توجه کنید:

«فرض کنید به دلیل استفاده از تمام منابع طبیعی جهان، زندگی بشر به پایان رسیده باشد. خوب که چه بشود؟ چه چیزی در این تداوم بی نهایتِ نسل بشر بسیار دوست داشتنی است، فارغ از ایمان دینی؟ به نظر می‌رسد تقریبا هر کسی که در این جهان است رقبتی به مردن نداشته باشد، و هر کسی یک ترس ذاتی از مرگ داشته باشد. ولی کسی نباید آن را با این تفکر اشتباه بگیرد، که از کجا بدانیم نسل‌های آینده که هنوز به دنیا نیامده‌اند وضع بهتری خواهند داشت اگر به این دنیا بیایند.»[۲۱]

به نظر می‌رسد این پاسخِ موزون یک خودپرست باشد. اقتصاددان دیگری از ام.آی.تی این نکته را این گونه تعبیر می‌کند:

---

20 Garrett Hardin, "Who Cares for Posterity," in *The Limits of Altruism,* Bloomington: Indiana University Press, 1977.

[۲۱] Quote in Robert Heilbroner, "What Has Posterity Ever Done for Me?" *New York Times Magazine*, January 19, 1975

«فرض کنیم زمان زمین شناسی با این بیانیه که تاریخ ۴٫۵ میلیارد ساله‌ی زمین در ذهن محدود ما با سفر مافوق صوت به دور زمین توسط یک هواپیمای جت قابل درک باشد. بشر در هشت مایل آخر این سفر سوار جت شد، و بشرِ صنعتی در فاصله‌ی شش پایی[۲۲] تا خط پایان سوار شد.... امروز ما داریم مناظره می‌کنیم که آیا باید طول زمان را افزایش بدهیم یا نه، چون بشر سوار هواپیما است.

با توجه به آنچه دانشمندان می‌اندیشند، خورشید به آرامی دارد بزرگ می‌شود و ۱۲ میلیارد سال دیگر زمین را خواهد بلعید. این نکته یعنی که هواپیمای ما زمان کافی برای سه دور سفر دیگر دارد. آیا می‌خواهیم بشر برای هر سه دور سفر به دور جهان سوار آن [جت] باشد؟ آیا دوست داریم ببینیم بشر برای یک سفر هشت مایلی سوار شده است؟ آیا دوست می‌داریم بشر را راهی سفری برای شش پای دیگر ببینیم؟ یا آن که به بشر فقط برای بخشی از یک میلیمتر – دوره‌ی زندگی ما – علاقمندیم؟

آن نکته مرا واداشت بیاندیشم: آیا من به راستی به این که چه اتفاقی در هزار سال پس از این رخ خواهد داد اهمیت می‌دهم؟... آیا برای من مهم است که بشر کی از آن هواپیما پیاده می‌شود؟ من فکر می‌کنم به طور اساسی به این نتیجه رسیده ام که برایم مهم نیست آیا بشر برای یک دور دیگر سوار بر آن هواپیما برای سفر دیگری به طول هشت پا است، یا آن که وی سوار بر آن جت برای سه دور گردش دیگر به دور جهان باشد.»[۲۳]

ولی برای بیشتر ما به طور مستقیم آشکار است که نسبت به نسل‌های آینده متعهد و مسئولیم، حتا اگر آنان نتوانند عمل مقابل به مثل کنند. اگر چنین باشد، خودپرستی اخلاقی نمی‌تواند یک تئوری اخلاقی بسنده و کافی باشد. شاید بخشی از یک نظریه‌ی بزرگ تر باشد، ولی باید با تئوری‌های دیگر تجهیز شود.

در مقام نتیجه گیری، می‌بینیم که خودپرستی اخلاقی مجموعه‌ای از مشکلات جدی دارد. این نمی‌تواند خودش را پیوسته عمومی جلوه دهد [و معرفی کند]، و نیز اغلب نمی‌تواند از خودش دفاع کند. به دایره‌ی خودمحوری فرو می‌افتد و خود را از بسیاری ارزش‌های عمیق انسانی مانند عشق و دوستی ژرف حذف و دور می‌کند. اصل انصاف را می‌دَرَد، و بیش از همه رفتار ایثارگرانه را منع می‌کند، چیزی که آن را به عنوان یک نیاز اخلاقی (یا دست کم مُجاز) به طور مستقیم حس می‌کنیم.

---

[۲۲] معادل سی سانتیمتر در سیستم متریک Foot

[۲۳] همان منبع.

استدلال تکامل و ایثارگری

اگر خودپرستی اخلاقیِ ناب و خالصِ محض یک تئوری اخلاقی ناکافی باشد، آیا بدان معنی است که ما باید به دنبال ایثارگری کامل باشیم، یک بی خویشتنی کامل به خاطر دیگران؟ نقطه‌ی جالب برای آغاز پاسخگویی به این پرسش زمینه‌ی نو و تازه‌ی جامعه شناسیِ زیستی[۲۴] است، که ساختارهای اجتماعی و الگوهای رفتاری را تئوریزه می‌کند، از جمله اخلاق را؛ که یک پایه‌ی بیولوژیک داشته باشد تا توسط نظریه‌ی تکامل[۲۵] توضیح داده شود.

در گذشته، چسباندن اخلاق به تکامل یک سوء استفاده تلقی می‌شد. جامعه شناسی داروینی سده‌ی نوزدهم[۲۶] این تفکر "بقای قویتر"[۲۷] را تقریبا در همه‌ی جلوه‌های زندگی اجتماعی به خدمت گرفت، اغلب به موضعی می‌رسید که بگوید "قدرت توجیه کننده‌ی حق است"[۲۸]: قوی‌ترین نیرو در جامعه آن است که غلبه می‌کند و قوانین را می‌سازد. این نکته سپس سلطه‌ی امپریالیستی را بر جوامع پیشاصنعتی در جهان توجیه کرد. این فلسفه خودش را برای ترویج خودپرستی بی رحمانه وام داد و [در اختیار گذارد]: این قانونِ طبیعت است، "طبیعت از چنگ و دندان، خونین است."[۲۹] در دوره‌ی نزدیکتر به ما، گرچه دانشمندان جهت توضیح نسخه‌ی آرام تری از قلمرو حیوانات بحث کرده‌اند که در آن جانوران بیشتر از راه همکاری با اعضای دیگر همنوع خویش امکان بقا می‌یابند – این یک رفتار اجتماعی است که دست کم به همان اندازه‌ی رقابت اهمیت دارد. هدف برای این جانوران آن نیست که خود به تنهایی دوام و بقا بیابند بلکه بقای ژن آنان است. ریچارد داکینز در کتاب خود به نام *آن ژنِ خودخواه*[۳۰] به راستی بحث می‌کند که نوع رفتار از دید تکاملی با ترفندهایی تنظیم می‌شود که ژن‌های ما را کپی می‌کنند. البته این کار به

---

[۲۴] Sociobiology

[۲۵] Evolutionary Theory

[۲۶] Nineteenth-century Social Darwinism

[۲۷] Survival of the fittest

[۲۸] Might makes right

[۲۹] Nature red in tooth and claw

[۳۰] Richard Dawkins, *The Selfish Gene* (Oxford University Press, 1976), Ch10.

صورت خودآگاهانه انجام نمی‌گیرد، بلکه با آن دست نادیده‌ای که هوشیاری را هدایت می‌کند. ما به طور بنیادین ماشین‌های جاودانه ساز ژن هستیم.

اخلاق – که البته منظور اخلاقِ موفق است – می‌تواند به عنوان ترفند تکاملی برای نسخه برداری و کپی از ژن دیده شود. این به معنای گروه‌هایی است که اخلاق را پذیرفتند و در نتیجه بخت بقای خویش را بالا بردند، و آن کسانی که چنین نکردند سرانجام مردند و نابود شدند. در اینجا یک نمونه‌ی خوب را از جهان حیوانات می‌آوریم. پرندگان به انگل‌های مرگ بار مبتلا هستند. زیرا دستی ندارند که با آن بتوانند انگل را از سرشان پاک کنند، آنان – مانند بسیاری از حیوانات دیگر – وابسته به مراسم تیمارداری گروهی هستند. به نظر می‌رسد طبیعت دو نوع اساسی پرندگان را از این نگاه متحول ساخته: آن‌هایی که مأمور تیمارداری دیگران هستند و آنان که تیمار دیگران را رد می‌کنند ولی خودشان را برای تیمار شدن تحمیل می‌کنند. داکینز نوع نخستِ پرندگان را "ساده لوحان" می‌نامد و گونه‌ی دوم را "ریاکاران."

در مناطق جغرافیایی که انگل‌های آسیب رسان وجود دارند و در آن تنها ساده لوحان و ریاکاران هستند، ساده لوحان خوب عمل می‌کنند، ولی ریاکاران به خاطر نبود همکاری بقا نمی‌یابند. به هر حال، در یک جمعیت ساده لوحان که یک ریاکار تغییر ژن یافته برمی خیزد، آن ریاکار کامیاب خواهد شد، و ژن ریاکار تکثیر خواهد شد. چنان چه ساده لوحان بهره کشی می‌شوند و استثمار، آرام آرام نابود می‌شوند و می‌میرند. ولی اگر هنگامی که جمعیت شان بسیار اندک شود که نتوانند ریاکاران را تیمار کنند، ریاکاران نیز شروع به مردن می‌کنند و سرانجام جمعیتشان منقرض می‌شود.

چرا همه‌ی پرندگان نمی‌میرند؟ خوب، طبیعت با نوع سومی هم به میدان آمده است، آن‌ها را "کینه ورز" بنامیم. کینه ورزان کسانی را تیمار می‌کنند که آنان نیز کینه ورزان را تیمار کنند [و پاسخ متناسب دهند]. آنان نوع خود را تیمار می‌کنند و ساده لوحان را، ولی نه ریاکاران را. به واقع وقتی کسی گرفتار شد، وی برای همیشه به عنوان متقلب، نشاندار می‌شود. هیچ رحم و بخششی درکار نیست. به نظر می‌رسد ریاکاران دچار گرفتاری و سختی می‌شوند مگر آن که انبوهی از ساده لوحان در کنار باشند. به هر حال، این کینه ورزان هستند که می‌مانند و می‌بالند. برخلاف ساده لوحان، آنان وقت خود را هدر نمی‌دهند که دور و بر ریاکارانِ ناسپاس بگردند، پس آنان مورد بهره برداری و سوء استفاده قرار نمی‌گیرند و انرژی فراوانی دارند که غذا گردآورند و آشیانه‌های بهتری برای خانواده شان بسازند.

نکته در مثال پرنده گان این است: نشان دادن ایثارگری دوجانبه ترفند خوبی برای بقا است (من پشت تو را می‌خارانم، و تو نیز پشت مرا می‌خارانی). ایثارگری خالص و ناب منتهی به شکست می‌شود، درست مانند خودپرستی ناب. الیوت سوبر و دیوید اسلن ویلسون این نکته‌ی ایثارگری دو جانبه را از دریچه‌ی

سیستم پاداش دادن و مجازات کردن اجتماعی نشان می‌دهند. آنان موضوع یک شکارچی را در نظر می‌گیرند که زمان بسیار زیادی صرف می‌کند و خطر بسیار می‌کند تا چیزی برای خود شکار کند ولی غذا را برای همه‌ی گروه تقسیم می‌کند، چه برای شکارچیان و چه غیرشکارگران. این کارِ ظاهرا ایثارگرانه، یعنی رفتار حمایتگرِ گروهی، نشان می‌دهد که با همان گروه نیز پاداش می‌گیرد:

«این طور به نظر می‌رسد که زنان فکر می‌کنند شکارچیانِ خوب سکسی هستند و می‌توانند بچه‌های بیشتری از آنان داشته باشند، هم بیرون و هم درون حلقه‌ی ازدواج. شکارچیانِ خوب همین طور از مقام بلند خود نزد دیگر شکارچیان لذت می‌برند، که به بهره‌های دیگری منجر می‌شود. سرانجام، افراد گوشت را مثل آقای راجرز و بارنی و دایناسور[۳۱] به خاطر قلب پاک شان تقسیم نمی‌کنند. امتناع از تقسیم و مشارکت، گذر جدی از آداب است و مستوجب مجازات. در این روش سهیم کردن با گرفتن درهم می‌آمیزد. این کشفیات تازه باعث می‌شوند شما احساس بهتری نسبت به خود کنید، زیرا ظاهرا رفتار ایثارگرانه‌ی تقسیم گوشت که ممکن بود توضیحش دشوار به نظر آید، اینک انگار که با قالب نظریه‌ی انتخاب فردی مناسب و جور در می‌آید.»[۳۲]

پس گرچه شکار در دید نخست ممکن است یک مثال ناب از ایثارگری به نظر آید، قانون بازی بده بستان در میان است، پاداش دادن به شکارچی و سهیم کردن گروه. سوبر و ویلسن کارهایی مانند شکارگری را که تناسب جایگاه شکارچی را بالا می‌برد، به عنوان رفتار نخستین، و پاداش و مکافاتی که دیگران نسبت به شکارچی تأیید می‌کنند، به عنوان رفتار دومین می‌دانند. "رفتار نخستین، در جای خودش، موقعیت گروه را توسعه می‌دهد و جایگاه شکارچی را در درون گروه پایین می‌آورد. ولی رفتار دومین، فداکاری شکارچی را جبران و رفتار ایثارگرانه را ترویج می‌کند، که در این صورت ممکن است آن را تقویت ایثارگری نامید."[۳۳]

این تفکر ابتدایی بده بستان انگار که برای جهانی شبیه به جهان ما ضروری باشد. یک کردار نیک شایسته‌ی همان است، و بر همین قیاس، یک کردار بد لیاقت همان را دارد. بده بستان [و تعامل] پایه‌ی

---

[۳۱] اشاره به قهرمانان یک کارتون قدیمی امریکایی است.

[۳۲] Elliot Sober and David Sloan Wilson, *Unto Others: The Evolution and Psychology of Unselfish Behavior* (Harvard University Press, 1998), pp142-143

[۳۳] همان منبع

سزاواری و شایستگی است – کردار نیک مستوجب پاداش است و کردار بد مستوجب تنبیه و مجازات. ما سپاسگزار محبت‌ها و لطف‌هایی هستیم که دریافت می‌کنیم و از این روی حسی داریم که می‌باید آن را پاسخی درخور بدهیم؛ ما از کردار بد ناخرسندیم و آن را طرد می‌کنیم و می‌کوشیم با آن فرد موذی همان گونه رفتار کنیم و پاسخ دهیم (چشم در برابر چشم، دندان در برابر دندان، و جان در برابر جان).

ما چه درس‌هایی از بحث جامعه شناسی زیستی اخلاق می‌توانیم گرفت؟ به راستی تفاوتی میان ایثارگری محض و ایثارگری دوجانبه وجود دارد؛ البته ما تا اندازه‌ای وظایفی نسبت به هر دوی این ایثارگری‌ها داریم. از یک سوی به نظر می‌رسد ما تعهد ویژه‌ای نسبت به خانواده و دوستان خود داریم که به ایثارگری ناب و محض اتکا کنیم. رفتار ما نسبت به آنان باید تا جای ممکن بی خویشتن باشد. از سوی دیگر، ما وظیفه داریم همکاری و تعامل کنیم ولی هیچ تعهدی نداریم به کسانی که ما را به سلطه‌ی خویش درمی آورند خدمت کنیم، نیز هیچ تعهد آشکاری نداریم خود را قربانی مردمی بیرون از قلمرو تعهدات خاص کنیم. درس بزرگتری که می‌باید گرفت این است که ما می‌باید فرایند تربیت اخلاقی را فراهم کنیم تا فرزندانمان تربیت شوند که خودبخود ایثارگر باشند تا با انجام رفتار سودمند به حال جامعه پاداش بگیرند. در این راه، آن چه پذیرفتنی نسبت به خودپرستی است می‌تواند با ایثارگری آمیخته شود به شکلی که شکوفایی ژرف فردی را به ارمغان بیاورد. بر اثر کوشش ما برای تزریق رفتار ایثارگرانه در ذهن فرزندان خود، ما حلقه‌ی توجهات اخلاقی خویش را گسترش می‌دهیم، گسترده و گسترده تر، تا آنجا که به همه‌ی بشریت سرایت کند و شاید هم به دنیای حیوانات.

نتیجه گیری

مارتین لوتر، اصلاحگر دینی پروتستان، یک بار گفت، "بشریت به مانند مردی است که وقتی سوار اسب می‌شود همیشه از آن سوی دیگر فرو می‌افتد، به ویژه هنگامی که تلاش می‌کند آن گزافه‌ی پیشین خود را جبران کند." همین طور است با این داستان خودپرستی اخلاقی. در تلاش برای جبران اخلاق ایثارگرانه‌ی خود-ویرانگر، غیرعقلانی، توأم با گناه و ساده لوحانه، او از سوی دیگر اسب فرو می‌افتد و به خودمشغولی ریاکارانه با خودبزرگ بینی پاسخ می‌دهد که فرد را از عمیق‌ترین لذت‌های زندگی محروم می‌کند. تنها کسی که به درستی سوار می‌شود، از هر دو افراط پرهیز می‌کند، کسی است که ظاهرا اسب شادی را سوار می‌شود و به سمت اهدافش می‌تازد.

برای تأمل بیشتر

۱. ارزیابی کنید و ببینید آیا این گزاره درست یا نادرست است: "هر کسی یک خودپرست است، زیرا هر کسی می‌کوشد آن کند که برای وی خرسندی و رضایت به ارمغان آورد."

۲. فصل یکم با داستان مرگ کیتی جینو ویز آغاز شد. داستان را بررسی کنید، و بحث کنید که چگونه یک فرد اخلاقی خودپرست به آن درخواست و ضجه‌ی کیتی جینو ویز پاسخ می‌دهد. آیا خودپرستان می‌پذیرند که وظیفه‌ای دارند تا به کمک جینو ویز بشتابند؟

۳. درباره‌ی آن چهار اصل هم جهت خودپرستی اخلاقی بحث کنید. کدام یک بیشتر از همه مُجاب کردنی است و چرا؟

۴. درباره‌ی آن پنج اصل ضد خودپرستی اخلاقی بحث کنید. کدام یک بیشتر از دیگران مُجاب کردنی است و چرا؟

۵. خودپرستان معمولا بحث می‌کنند که سیستم‌های اخلاقی در شناسایی شایسته‌ی آن که اخلاق می‌باید به بهترین منافع ما خدمت کند شکست می‌خورند. در این باره، خودپرستی اخلاقی می‌تواند به عنوان تلاشی برای جبران کمبودهای دیدگاه‌های دیگر اخلاقی که تأکید بر وظیفه به صرف وظیفه یا برای دیگران می‌کنند دیده شود. توضیح دهید که آیا این بحث اعتباری دارد یا نه.

۶. آن پیام مرکزی جامعه شناسی زیستی آن است که اخلاق بر بستر این اصلِ تبادل [یا بده بستان] جهت تداوم بقا شکل می‌گیرد. آیا چیزی از این بیشتر در اخلاق وجود دارد؟

برای مطالعه‌ی بیشتر

Dugatkin, Lee Alan. *The Altruism Equation: Seven Scientists Search for the Origins of Goodness*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2006

Gauthier, David, ed. *Morality and Rational Self-Interest*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, 1970

Gauthier, David. *Morals by Agreement*. Oxford, Engl.: Clarendon Press, 1986

Joyce, Richard. *The Evolution of Morality*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2006

Nagel, Thomas. *The Possibility of Altruism*. Oxford, Engl.: Clarendon Press, 1970

Peikoff, Lonard. *Objectivism: The Philosophy of Ayn Rand*. New York: Dutton, 1991

Singer, Peter. *The Expanding Circle: Ethics and Sociobiology*. Oxford, Engl.: Oxford University Press, 1983

Singer, Peter. *A Darwinian Left: Politics, Evolution, and Cooperation.* New Haven, Conn.: Yale University Press, 2000

Wilson, Edward O. *Sociobiology: The New Synthesis*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1976

آن عملی بهترین است که بزرگترین شادی را برای بزرگـترین جمعیت فراهم می‌کند.

فرانسیس هاچسن، کنکاشی بر سر نیک و بد اخلاقی

فایده باوری

فرض کنید شما در جزیره‌ای به همراه یک فرد میلیونر بیمارِ در حال مرگ بسر می‌برید. او دم مرگ واپسین آرزوی خویش را با تو در میان می‌گذارد: "من همه‌ی زندگی خودم را وقف بیسبال کردم و برای پنجاه سال لذت بی کران برده ام که ریشه در تیم بیسبال یانکی‌های نیویورک[1] دارد. اینک که دارم می‌میرم، می‌خواهم همه‌ی دارایی خود را، دو میلیون دلار، به این تیم ببخشم." وی به جعبه‌ای اشاره می‌کند که انباشته از اسکناس‌های درشت است. وی ادامه می‌دهد: "آیا حاضری این را ببری به نیویورک و به مالک تیم یانکی‌ها بدهی تا وی بتواند بازیکنان بهتری بخرد؟" تو می‌پذیری که آرزوی وی را جامه‌ی عمل بپوشانی؛ خنده‌ی رضایت و سپاسگزاری بر چهره‌ی او نقش می‌بندد، آن هم درست هنگامی که در آغوش تو جان می‌دهد. تو پس از سفر به نیویورک آگهی ای در روزنامه می‌بینی که توسط سازمان خیریه‌ی مورد علاقه و اعتماد تو، سازمان جهانی مبارزه با گرسنگی، منتشر شده است، که درخواست جمع آوری دو میلیون دلار پول می‌کند تا برای یک صدهزار نفر که در آفریقا از گرسنگی در حال مرگ هستند غذا تأمین کند. نه تنها آن پول جان این افراد را نجات می‌دهد، بلکه ابزار و امکاناتی هم می‌خرد که با آن می‌توانند یک اقتصاد پایدار در منطقه ایجاد کنند. تو تصمیم می‌گیری در این باره بیاندیشی و نسبت به قول خود به آن هوادارِ پر و پا قرص تیم یانکی‌ها تجدید نظر کنی، به دلیل این آگهی.

چه کاری در این موقعیت درست است؟ به برخی اصول سنتی اخلاق توجه کنید و ببینید آیا به ما یاری می‌کنند تا به نتیجه برسیم؟ اصلی که اغلب به عنوان هدایت کننده‌ی عمل داده می‌شود آن است "بگذار وجدان تو هدایت گر تو باشد." من این اصل را با علاقه‌ی بسیار به یاد می‌آورم، زیرا اصلی بود که پدرم در کودکی به من آموخت، و هنوز در ذهن من صدا دارد. ولی آیا به من درین موقعیت کمکی می‌کند؟ نه.

---

[1]. New York Yankees

زیرا وجدان به طور اساسی کارکرد تربیت است. وجدان‌های مردم با آنان به راه‌های گوناگون سخن می‌گویند بر اساس شیوه‌ای که بزرگ شده‌اند و بار آمده‌اند. بر اساس تربیت، برخی مردم هیچ تردیدی نسبت به دست زدن به خشونت نمی‌کنند، درحالی که دیگران به خاطر لگد کردن یک حشره دچار عذاب وجدان می‌شوند. فرض کنید وجدان شما بگوید که پول را به تیم یانکی‌ها بدهید و وجدان من بگوید که آن پول را خرج آن سازمان خیریه کنم. ما درباره‌ی این موضوع حتا چگونه می‌توانیم بحث کنیم؟ اگر وجدان هدف این بحث باشد، ما زبان بریده برجای خود می‌مانیم.

اصل دیگری که به اصرار از ما خواسته می‌شود "آن کاری را بکن که بیش از همه بدان عشق ورزیده می‌شود" است؛ مسیح به طور اخص این اصل "همسایه ات را دوست بدار آن طور که خودت را دوست می‌داری" پیش رو نهاد. به راستی عشق یک ارزش باشکوه است. یک مجموعه ادا و رفتار سالم است تا نفرت؛ و ما می‌باید بر حس نفرت غلبه کنیم حتا صرفا برای حفظ سلامت روانی خودمان. ولی آیا عشق کافی است که اعمال ما را هدایت کند درست هنگامی که اختلاف منافع در میان است؟ "عشق کور است،" چنین گفته شده است، "ولی عقل، مانند ازدواج باز کننده‌ی چشم است." در خصوص هزینه کردن پول آن ثروتمند من چه کسی را می‌باید دوست بدارم – آن فرد پولدار را یا مردم گرسنه را؟ روشن نیست عشق چگونه مسایل را حل و فصل می‌کند. به واقع، ما نباید همیشه آن کاری را بکنیم که بیش از همه دوست می‌داریم. آیا ما می‌باید همیشه با دشمنان خود به راه‌های عاشقانه و مهرورزانه برخورد کنیم؟ یا آیا از دید اخلاقی مجاز هستیم آنانی را که به ما، یا به عزیزان ما، یا به مردمان بی گناه دیگر، عمدا و نامنصفانه آسیب زده‌اند نفرت بورزیم؟ آیا بازماندگان اردوگاه آشوویتس می‌باید هیتلر را دوست بدارند؟ عشق به تنهایی مسایل و مشکلات اخلاقی را حل نمی‌کند.

آن قانون سومی که معمولا به عنوان قانون هدایتگرِ رفتارِ ما داده می‌شود قانون طلایی است: "با دیگران آن گونه رفتار کن که انتظار داری آنان با تو کنند." این نیز یک قانون فرهیخته‌ی ملکه شده است، قانونی که در موقعیت‌های ساده و قابل فهم کاربرد دارد. ولی مشکلاتی هم دارد. نخست، این قانون را به عینه [واژه به واژه] نمی‌توان به کار برد [و پیاده کرد]. فرض کنید من دوست دارم موسیقی بلندِ متال گوش کنم. چون می‌خواهم تو آن را برای من با صدای بلند پخش کنی، فکر می‌کنم که تو هم می‌خواهی من آن را با صدای بلند برای تو اجرا کنم – گرچه می‌دانم که تو از این تیپ آهنگ متنفری. پس این قانون باید تعدیل بشود: "آن کاری را با دیگران بکن که تو انتظار داری آنان با تو کنند اگر تو به جای آنان می‌بودی." با این حال، این قانون همچنان مشکل دارد. اگر من قاتل رابرت کندی می‌بودم، می‌خواهم که از زندان آزاد شوم؛

ولی روشن نیست که آیا من می‌باید رها شوم یا خیر. اگر من خودم را در موقعیت کسی که دچار کمبود رابطه‌ی جنسی است بگذارم، ممکن است بخواهم رابطه‌ی جنسی با نخستین کسی که امکانش باشد برقرار کنم؛ ولی روشن نیست که آیا من (یا هر کس دیگری) می‌باید بر اساس آن گرایش رفتار کنم. همچنین آن قانون طلایی به من نمی‌گوید پول آن میلیونر را به چه کسی بدهم.

وجدان، عشق و قانون طلایی قوانین ارزشمند بدیهی هستند که در طول زندگی به ما یاری می‌رسانند. به حال بیشتر ما، در بیشتر زمان ها، در موقعیت‌های اخلاقی عادی خدمت می‌کنند. ولی در مسایل پیچیده تر به خصوص هنگامی که اختلاف منافعِ موجهی وجود داشته باشد، آنها محدود هستند.

یک راهکار خوش بینانه تر در حل این معما تعقیب دقیق قوانین اخلاقی است. فرض کنید شما تصمیم گرفتید پول آن فرد پولدار را به تیم یانکی‌ها بدهید تا به قول خود وفا کرده باشید زیرا هر کار دیگری به معنای دزدی است. آن اصلی که شما تعقیب کردید می‌تواند این باشد "همیشه به وعده‌ی خود عمل کن." اصول در زندگی مهم هستند. همه‌ی فرایند آموختن متضمن فهم یک مجموعه قوانین است؛ چنان که آر. ام. هِر می‌گوید، "بدون اصول ما چیزی از بزرگتران خویش نمی‌توانستیم آموخت.... هر نسلی ناگزیر می‌بود از صفر شروع کند و خودش را تربیت کند."[۲] اگر تو تصمیم گرفتی بر پایه‌ی اصل وفاداری به عهد خویش رفتار کنی، خود را به تئوری اخلاقی ای چسبانده‌ای که "وظیفه شناسی"[۳] نام دارد. در فصل یک، دیدیم که سیستم‌های وظیفه شناختی چنین موضعی می‌گیرند که مرکز ارزش گزاری، عمل یا نوع عمل است؛ صِرف جلوه‌هایی در خود عمل دارای ارزش ذاتی هستند. برای نمونه، یک فرد باورمند به [مکتب] وظیفه شناختی ممکن است چیزی را به طور ذاتی و نهادین در انجام عملِ دروغگویی غلط و نادرست ببیند.

اگر از سوی دیگر، تو تصمیم بگیری که پول را به سازمان جهانی مبارزه با گرسنگی بدهی تا جان شمار بسیاری انسان را نجات دهی و زندگی اقتصادی شان را هم در منطقه سامان دهی، شما با موضعی

---

۲. R. M. Hare, *The Language of Morals* (Oxford: Oxford University Press, 1952), p. 60.

۳. Deontology

4. Teleological Ethics

همساز شده اید به نام اخلاق غایت مدار[٤]. گاهی نیز به نام *اخلاق نتیجه گرا*[٥] نامیده می‌شود. ما همچنین در فصل یک دیدیم هسته‌ی ارزش گزاری در اینجا پیامد یا دستآورد یک عمل است. برای نمونه، یک باورمندِ غایت اندیش ممکن است داوری کند که دروغ گفتن از دید اخلاقی درست یا نادرست است تنها برپایه‌ی نتایجی که تولید می‌کند.

ما تاکنون یک نوع از اخلاق غایت مدار را آزموده ایم: خودپرستی اخلاقی، عملی که بیشترین خیر و نیکی را برای خودِ فرد به ارمغان می‌آورد، کار درست است. خودپرستی مکتب اخلاقی غایت اندیشانه ایست که تا به سطح یک فرد باریک شده است. در این فصل، ما به روایت غالب و فراگیری از این دیدگاه خواهیم پرداخت – فایده باوری. برخلاف خودپرستی اخلاقی، فایده باوری یک سیستم جهانی خیراندیش است. بیشترین خیر و نیکی را برای جامعه فریاد می‌زند – و نه فقط برای خیرِ یک نفر.

فایده باوری کلاسیک

ما در زندگی معمولی خویش از خردگرایی غایت اندیشانه همیشه استفاده می‌کنیم؛ من ممکن است پول به خیریه بدهم وقتی می‌بینم این کار برای مردمِ نیازمند بیشتر سودمند و نیکو است تا برای من. در زمان جنگ، شاید به ارتش بپیوندم و خطر کنم و با مرگ دست و پنجه نرم کنم هنگامی که جامعه نیازهای بزرگتری از نیاز من دارد. یکی از نمونه‌های خردورزی غایتنِگرانه را در اثر سوفوکلس به نام آنتیگونه می‌توان یافت که در آن شاه، کرئون، را می‌یابیم که با خطر قربانی کردن برادرزاده‌ی دلبندش، آنتیگونه، روبرو است؛ که او در برپایی مراسم تدفین برادرش، پُلینیسِس، قانونی را زیر پا گذاشته بود. کرئون داوری کرد و حکم داد که ضروری است کسی را قربانی کند تا جامعه اش را از خطر یک شورش مرگبار نجات دهد؛ فارغ از بی گناهی یا موقعیت اجتماعی آن شخص:

اعتقادی که می گوید برخی پدیده ها به بهترین شیوه چنان توضیح داده می شوند که انگار غایت و هدفی برای چنان پدیده ای وجود داشته است. مثلا ترتیب و نظم جهان نشان یک هدف و طرح اولیه بوده است و سرخود به وجود نیامده. چیزی بوده است که جهان را بدین شکل ساخته است. م.

٥. Consequentialist Ethics

و هر کسی که دوستی را بالاتر از کشور خودش قرار دهد، من هیچ کاری با وی ندارم.... من هرگز نمی‌توانم ساکت بایستم، شاهد ویرانی شهر خود باشم، امنیت را قربانی کنم، نه نیز می‌توانم هرگز مردی را دوست خود بدانم که کشور ما را تهدید می‌کند. این را به یاد آورید: کشور ما امنیت ماست.[۶]

در مقام یک تئوری رسمی اخلاقی، تخم فایده باوری با فیلسوف باستانی یونان اپیکوروس (۳۴۲-۲۷۰ پ.م.) کاشته شد که اعلام کرد "لذت هدفی است که طبیعت برای ما مقرر کرده است؛ لذت همچنین معیاری است که با آن هر چیزی را داوری می‌کنیم که آیا خوب است." با توجه به این دیدگاه، درستی و نادرستی توسط خوشی یا درد تعیین می‌شوند که چیزی تولیدشان می‌کند. نظریه‌ی اپیکور به طور عمده بر تجربه‌ی شخصی فرد از لذت و درد استوار است، و از این زاویه او روایتی از خودپرستی اخلاقی را ترویج می‌کند. با این وجود، اپیکور یک دسته از فیلسوفان سده‌ی هژدهم را الهام بخشید که بر تفکر شادی عمومی اصرار ورزیدند – که چنین است، نتایج دلپذیر اعمال که بر دیگران تاثیر می‌گذارند و نه فقط بر یک فرد. فرانسیس هاچسن (۱۶۹۴-۱۷۴۶) اعلام کرد "آن کاری بهترین است، که بزرگترین شادی را برای بزرگترین جمعیت به ارمغان آورد." دیوید هیوم (۱۷۱۱-۱۷۷۶) اصطلاح *سودمندی* را معرفی کرد تا نتایج دلپذیری کارهایی را توضیح دهد که بر مردم تاثیر می‌گذارند.

آن بیان یا گفته‌ی کلاسیک از فایده باوری، در نوشته‌های دو فیلسوف و مصلح اجتماعی انگلیسی به نام جِرِمی بِنتام (۱۷۴۸-۱۸۳۲) و جان استیوارت میل (۱۸۰۶-۱۸۷۳) نمایان شدند. آنان نیاکان غیرمذهبی فیلسوفان اومانیستِ عرفی یا سکولار سده‌ی بیستم، خوشبین درباره‌ی طبیعت بشر و توانایی ما در حل مشکلات خویش بدون ارجاع به خداوند هستند. درگیر ستیز برای اصلاح قانون و نیز اصلاح اخلاق، آنان نسبت به شخصیت عامرانه‌ی قانون و اخلاق سده‌ی هژدهم – و نوزدهم بریتانیای کبیر ناشکیبا بودند و کوشیدند قانون را مجبور به خدمت به نیازهای بشر و منافع وی کنند.

---

۶. Sophocles, *Antigone*, trans. Robert Eagles (Penguin Classics, 1982), lines 204-214.

جِرِمی بنتام[۷]

دو جلوه‌ی اصلی در بحث فایده باوری وجود دارد که هر دو را بنتام منظم کرد و پرداخت: اصل پیامدنِگر[۸] (یا سیمای غایت مدار) و اصل بهره وری (یا سیمای لذت جُوی[۹]). آن اصل پیامدنِگر می‌گوید که درستی یا نادرستی هر عملی با خوبی یا بدی نتیجه‌ی حاصل از آن عمل روشن می‌شود. این هدف است که به حساب می‌آید نه وسیله؛ هدف وسیله را توجیه می‌کند. اصل بهره وری، یا لذت جُوی، می‌گوید تنها چیزی که در ذات خویش خوب است یک وضعیت ویژه است (برای نمونه، لذت، شادی، رفاه). دیدگاه فایده باوری لذت جُوی، لذت را به عنوان خوبِ ناب می‌بیند و درد را فقط به مثابه شر. به نقل از بنتام، "طبیعت بشر را در زیر نفوذ دو اربابِ حاکم قرار داده است، درد و لذت. این تنها بر عهده‌ی آنان است که به ما بگویند چه باید بکنیم، علاوه بر آنچه خواهیم کرد."[۱۰] عملی درست است که خواه لذت بیشتری نسبت به درد به همراه بیاورد یا از درد جلوگیری کند، کاری نادرست و غلط است که خواه درد بیشتری نسبت به لذت تولید کند یا از بروز لذت جلوگیری کند.

بنتام جدولی برای اندازه گیری لذت و درد اختراع کرد که وی آن را **حساب لذتجوی**[۱۱] نامید: اعداد به دست آمده برای هر تجربه‌ی لذتبخش یا دردمندی با محاسبه‌ی هفت جلوه‌ی یک تجربه‌ی لذتبخش یا دردمند به دست می‌آیند: قوت و نیرومندی، تداوم و پایداری، یقین، دسترسی، سودمندی و میوه دادن، خلوص و نابیت، و اندازه و مقدار. افزودن مقدار عددی لذت و درد برای هر کار محتملی و سپس مقایسه‌ی آن اعداد شاید ما را توانا بسازد تصمیم بگیریم کدام کار را انجام بدهیم. با توجه به مثال خودمان بر سر تصمیم گیری که آیا پول آن مردِ در حال مرگ را باید به تیم یانکی‌ها پرداخت یا خرج قربانیان گرسنگی در آفریقا کرد، ما شاید بتوانیم لذت‌های همه‌ی افراد ذی نفع را نسبت به آن هفت کیفیت بسنجیم. اگر دریابیم که دادن

---

۷. Jeremy Bentham

۸. Consequentialist Principle

۹. Hedonic Principle

۱۰. Jeremy Bentham, An Introduction to the Principles of Morals and Legislation (1789), Ch. 1.

۱۱. Hedonic Calculus

آن پول به قربانیان گرسنگی ممکن است دست کم ۳ میلیون هیدون (واحد شادی) به دست دهد ولی بخشیدن آن پول به تیم یانکی‌ها ممکن است هزار هیدون تولید کند، ما احتمالا وظیفه خواهیم داشت آن پول را صرف گرسنگان کنیم.

چیزی دلپذیر درباره‌ی مکتب فایده باوری بنتام وجود دارد. ساده است چون می‌گوید تنها یک اصل وجود دارد که باید پیاده شود: بیشینه ساختن لذت و کمینه ساختن رنج. این یک داوری عملی است که فکر کنیم اخلاق به واقع برای کم کردن رنج و ترویج بخشندگی است. این [نکته] علمی است که بگوییم: به سادگی اندازه گیری عددی بکن و آن اصل را بی جانبداری اِعمال و اجرا کن، که هیچ گونه برخورد ارفاغی ویژه، به خاطر نژاد، جنسیت، رابطه‌ی فردی، یا دین با خود ما یا با هر کس دیگری نمی‌کند.

به هر حال، فلسفه‌ی بنتام شاید از یک سوی بسیار ساده به نظر برسد و از سوی دیگر بسیار پیچیده. شاید به خاطر آن که ارزش‌هایی جدای از لذت وجود دارند این دیدگاه بسیار ساده به نظر برسد (چنان که در فصل ۶ دیدیم)، و به خاطر حساب مصنوعی لذتجویش بسیار پیچیده به نظر برسد. آن حساب با متغیرهای فراوانش دست و پاگیر شده است و برای چسباندن اعداد به متغیرها دچار مشکلات اساسی است. برای نمونه، ما به یک نوشابه خنک در یک روز داغ یا به یک دوش آب گرم در یک روز سرد چه عددی می‌دهیم؟ ما لذت و شادمانی یک بچه‌ی پنج ساله را به خاطر یک اسباب بازی با لذت یک آدم ۳۰ ساله از یک معشوق تازه چگونه محاسبه می‌کنیم؟ آیا ما می‌توانیم خودروی دوم تو را بگیریم و به یک گدا بدهیم، که خودرویی ندارد و ممکن است بیش از تو از آن لذت ببرد؟ و اگر این مکتب سراسر محاسبه‌ی بهره‌های لذت باشد، پس اگر جک یا جیل در آن ماشین لذت شادمان تر می‌بودند یا در جهان واقع معتاد می‌بودند، آیا ما تعهدی نمی‌داشتیم اطمینان حاصل کنیم که این شرایط به دست می‌آیند؟ به خاطر چنان توجهاتی، روایت بنتام از فایده باوری، حتا در زمان خودش، به عنوان فلسفه‌ی خوک شناخته و ارجاع داده می‌شد، زیرا از این که یک خوک از زندگی خویش لذت ببرد ممکن بود یک وضعیت اخلاقی بالا بلندتری را بسازد نسبت به زندگی اندکی کمتر لذتبخشِ سقراط.

جان استیوارت میل

برخورد و رویارویی با این موانع و نیز حفظ و نگاهداشت فایده باوری از تبدیل شدن به فلسفه‌ی خوکصفتانه بود که جانشین بنتام، جان استیوارت میل کوشید [مفهوم] شادی را از لذتِ حسی جدا کند.

روایت او از این تئوری اغلب فایده باوری شادی آور[۱۲] نامیده می‌شود. او شادی را در معنای لذت‌ها یا رضایتمندی‌های با رتبه‌ی بالاتر مانند رضایت هوشمندانه، زیبایی شناسانه، و خوشی و برخورداری اجتماعی، به همان تناسبِ کم ساختن رنج می‌داند و تعریف می‌کند. چنان که دو نوع لذت وجود دارند. سطح پایین تر، یا ابتدایی، شامل خوردن، نوشیدن، رابطه‌ی جنسی داشتن، استراحت کردن، یا لذت بردن از هیجان جسمانی. لذت بالاتر شامل فرهنگ، آگاهی علمی، روشنفکری، و خلاقیت می‌شود. گرچه لذت‌های پایین تر بیشتر قابل درک و دریافت هستند، آنها همچنین به درد نیز منتهی می‌شوند اگر بیش از اندازه با آنان درگیر شویم. لذت‌های بالاتر گرایش به تداوم و امتداد دارند و آهسته هستند.

میل بحث کرد که لذت‌های بالاتر و پالوده شده تر برتر از نوع لذت‌های پایین تر هستند: "یک موجود با درک و شعور بالاتر نیاز بیشتری دارد که وی را شاد سازیم، احتمالا وی توانایی رنج بردن بیشتری هم دارد، و به یقین برای وی این بیشتر مورد دسترس است [رنج بردن] تا کسی با توانایی پایین تر"، اما وی از دید کیفی همچنان بهتر است تا کسی بدون این معنویت بالاتر و برتر. "بهتر است که بشری ناراضی باشد تا آن که خوکی راضی؛ بهتر است سقراط ناخرسند باشد تا آن که یک احمق خرسند باشد."[۱۳] انسان‌ها موجوداتی هستند برای آن که براستی شاد باشند طلب بیشتری می‌کنند. آنان لذت‌های فروتر را می‌خواهند، ولی دوستی عمیق، توانایی هوشمندانه، فرهنگ، توانایی آفرینش هنری و نیز درک آن، آگاهی و عقلانیت را نیز می‌خواهند.

ولی کسی ممکن است مخالفت کند، "ما چگونه بدانیم که بهتر است این لذت‌های بالاتر و متعالی را داشته باشیم؟" در اینجا میل یک گروه از متخصصان را تصور می‌کند و می‌گوید آن کسانی که طیف وسیعی از هر دو نوع لذت را تجربه کرده‌اند تقریبا همگی برتری آگاهانه‌ای بر آن گونه‌ی بالاتر می‌نهند. از آنجا که میل یک تجربه گرا[۱۴] بود – کسی که باور دارد همه‌ی دانش و اعتقادات توجیه شده برپایه‌ی تجربه هستند

---

۱۲. Eudaimonistic Utilitarianism

Eudaimonia: واژه ی یونانی به معنای شادی است.

۱۳. J. S. Mill, *Utilitarianism* (1861), Ch. 2.

۱۴. Empiricist

–، چاره‌ای نداشت مگر تکیه زدن بر داده‌های مرکب و [درهم جوش] تاریخ بشری. با این دیدگاه، کسانی که تجربه‌ی شنیدن موسیقی راک و موسیقی کلاسیک را دارند، اگر هر دو را درک کنند، باخ و بتهوون را بر رولینگ استون یا گروه رقص شیاطین ترجیح خواهند داد. بدین خاطر است که ما غالبا از درک چیزهای ساده (مانند ترانه‌ی کودکانه) به چیزهای پیچیده تر (مانند شعر که استعداد بزرگی می‌خواهد) روی می‌آوریم؛ نه بر عکس.

از میل انتقاد شده است که چرا پاسخ بهتری نداده است – زیرا وی یک نخبه گرا بود؛ به خاطر برتری نهادن فکر بر حس. ولی او نکته‌ای در سخن خود نهفته دارد. آیا ما عموما [با این نظر میل] موافق نیستیم اگر هر دو نوع لذت را تجربه کرده باشیم، گرچه یک زندگی کامل شامل هر دو نوع می‌شود، ولی یک زندگی بدون فکر و خِرَد آیا چیزی کم ندارد؟ آیا بهتر نیست که سقراط ناراضی باشد تا یک خوک راضی – و بهتر نیست که ما آن سقراط ناراضی باشیم؟

نکته صرفا در آن نیست که بشر با آنچه خوک را خشنود می‌کند راضی نخواهد بود بلکه به نوعی، لذت کیفیِ بالاتر *بهتر* است. ولی سخن گفتن از لذتِ بهتر به چه معنا است؟ فرمولی که وی پیشنهاد می‌کند چنین است:

> شادی... در زندگیِ سرشار از شور و جذبه وجود ندارد؛ بلکه لحظه‌هایی از شور و جذبه [در زندگی است که شادی آور است]، در وجودی که از اندکی دردِ قابل احساس، لذت‌های گوناگون و فراوان، اراده‌ی قاطع برای فعال بودن تا بی تفاوت بودن، ساخته شده باشد و وجود نگاهی بنیادین به همه‌ی زندگی، که انتظاری بیش از آنچه [به تو] می‌دهد از آن نداشتن، است[۱۵].

میل به روشنی دارد مرزهای مفهوم "لذت" را با تأکید بر کیفیات بالاتری مانند دانش، هوش، آزادی، دوستی، عشق و تندرستی توسعه می‌دهد. به واقع، فرد ممکن است حتا بگوید که آزمون وی برای شادی به راستی کاری با لذت عینی و واقعی ندارد و بیشتر مرهون یک ذهن پرورش یافته‌ی غیر لذت جوی است.

---

۱۵. همان منبع

فایده باوری عملی و قانونی

دو نوع کلاسیک فایده باوری وجود دارند: فایده باوری عملی و فایده باوری قانونی. در حال اِعمال اصولِ بهره وری، فیلسوفانِ فایده باورِ عملی، مانند بنتام، می‌گویند ما به طور ایده آل باید این اصل را به هر گزینه‌ای که به روی ما باز است در لحظه‌ی ممکن تحمیل کنیم. ما شاید فایده باوری عملی را این گونه تعریف کنیم:

فایده باوری عملی[۱۶]**:** عملی درست است اگر و تنها اگر دست آوردها و پیامدهای نیکو در هر شرایط ممکن و در بیشترین وجه ممکن تولید کند.

یک مشکل کاربردی با فایده باوری عملی آن است که ما نمی‌توانیم محاسبات ضروری را برای تشخیص آن که کدام عمل در آن وضع خاص درست است، انجام دهیم زیرا اغلب باید بی درنگ و سریع رفتار کنیم. پس قوانین بدیهی و قابل فهم از اهمیت عملی برخوردارند – برای نمونه، "به طور کلی، دروغ نگو،" و "به طور کلی، قول و وعده‌ی خود را پاس بدار و عمل کن." در حالی که [بر این نظر] کار درست ممکن است خلاف آن باشد تا بیشترین بهره را به دست دهد.

مشکل دوم با فایده باوری عملی آن است که انگار بر ضد دریافت‌های شهودی بنیادین نسبت به کمترین [سطح] رفتارِ درست می‌تازد. به نقد ریچارد برنت از فایده باوری عملی توجه کنید:

> این چنین دلالت می‌کند که اگر تو پسری را استخدام کرده‌ای تا چمن خانه ات را درو کند و او کارش را تمام و درخواست دستمزدش را کرده باشد، تو باید آن چه به او قول داده بودی را بپردازی تنها به این شرط که اگر تو با آن پول کار بهتری نمی‌توانستی کرد. نیز چنین دلالت می‌کند که وقتی حقوق ماهانه ات را به خانه می‌آوری باید از آن جهتِ حمایت از خود و خانواده ات استفاده کنی اگر برای آن پول استفاده بهتری جهت تامین

---

۱۶. Act - Utilitarianism

نیازهای دیگران وجود نداشته باشد. این دلالت می‌کند بر این که اگر پدرت بیمار است و هیچ امیدی برای زندگی خوب در وی نیست، و نگهداری از وی انرژی و لذت‌های دیگران را هدر خواهد داد، اگر تو بتوانی به زندگی اش پایان دهی بدون آن که هر گونه رسوایی اجتماعی ببار بیاوری یا آن که مثال بدی برجای بگذاری، پس این تعهد متقن تو است که این کار را به دست خود بگیری و زندگی اش را تمام کنی.[۱۷]

نگاه مقابل فایده باوری عملی دیدگاهی است به نام فایده باوری قانونی – که عناصری از آن را در تئوری میل می‌بینیم. موضع آن غالبا چنین است:

فایده باوری قانونی[۱۸]: عمل یا رفتاری درست است اگر و تنها اگر توسط قانونی طلبیده شده باشد که خود آن قانون عضوی از مجموعه قوانینی باشد که پذیرش آن موجب هدایت به سمت بهره وری و خیر بزرگ تر برای جامعه خواهد شد، بهتر از هر نوع گزینه‌ی دیگری.

موجودات بشری مخلوقات تعقیب کننده‌ی قانون هستند. ما با پذیرفتن قوانین، یک موضوع داده شده را یاد می‌گیریم، راندن خودرو، رقصیدن، نوشتن یک مقاله، صخره نوردی، یا آشپزی. قانون فایده باوری عملی، آن کاری را بکن که بهره وری را به حداکثر می‌رساند، بیشتر برای اهداف بسیار عمومی است. ما اغلب فرصت نداریم تصمیم بگیریم که آیا دروغ گفتن بهره‌ی بیشتری تولید می‌کند یا راست گویی، پس ما یک قانون محدودتری را نیاز داریم که حقیقت گویی را تأکید کند تا از آزمونِ پرس و جوی عقلانی پیروز بدر آید. فایده باوری قانونی ادعا می‌کند بهترین بخت برای بیشینه کردن بهره وری تعقیب مجموعه قوانینی است که به احتمال بسیار نتایج دلخواه و مطلوب ما را به ما می‌دهند. زیرا اخلاق یک نهاد عمومی و اجتماعی است، ما نیاز داریم کارهای خود را هماهنگ با دیگران کنیم تا بتوانیم انتظارات موجهی درباره‌ی رفتار مردم داشته باشیم.

---

۱۷. Richard Brandt, “Towards a Credible Form of Utilitarianism,” in *Morality and the Language of Conduct*, ed. H. Castaneda and G. Naknikian (Wayne State University Press, 1963), pp. 109-110.

۱۸. Rule – Utilitarianism

برای پخته‌ترین روایت‌های فایده باوری قانونی، سه سطح از قوانین اعمال را هدایت خواهند کرد. در پایین‌ترین سطح آن مجموعه قوانین بدیهی بیشینه کننده‌ی بهره وری وجود دارند، مانند "دروغ نگو،" و "باعث آسیب نشو،" که همیشه می‌باید پیروی شوند مگر آنجا که تضادی میان آنها باشد. اگر این قوانین رده‌ی نخست با هم در تضاد افتند، سپس می‌باید سطح دوم قوانینِ اختلاف حل کن، مورد مشورت قرار گیرند، به مانند، "این بسیار مهم تر است که از آسیب رسانی جدی پرهیز کنیم تا آن که حقیقت را بگوییم." در بالای این هرم سطح سوم نشسته است که گاهی آن را قانون *باقی مانده*[۱۹] می‌نامند، که اصل فایده باوری عملی است: وقتی هیچ قانون دیگری مربوط نمی‌شود، به سادگی آن کاری را بکن که داوری و تشخیص تو می‌گوید بیشترین بهره را نصیبت خواهد کرد.

تصویری از این می‌تواند چنین باشد: دو تا از قوانین سطح نخست ما ممکن است "به وعده‌های خود عمل کن" و "به نیازمندان کمک کن هنگامی که برای خودت اسباب زحمت نمی‌شود" باشند. فرض کنید قول داده اید با معلم خود در ساعت ۳ بعد از ظهر در دفترش دیدار کنید. در راه، به قربانی یک تصادف بر می‌خورید که در جاده گرفتار شده است و به شدت نیازمند کمک است. طولی نمی‌کشد که شما تصمیم می‌گیرید قرار ملاقات با معلم خود را نادیده بگیرید زیرا در این مورد آشکار است که قانونِ کمک به دیگران بر قانونِ حفظ قول و پیمان اولویت دارد. ما ممکن است بگوییم سطح دوم قانون نیز وجود دارد که تأکید بر قانونِ نخست مبنی بر کمک به دیگرانی که گرفتارند وقتی شما چندان جدی به زحمت نمی‌افتید، می‌کند؛ پس قانونِ حفظ قول و وعده زیرپا می‌رود. به هر حال ممکن است وضعیتی باشد که هیچ قانون بدیهی ای در آن کارگر نباشد. فرض بگیرید شما ۵۰ دلار دارید که همینک بدان نیازی ندارید. از این پول چگونه باید استفاده کنید؟ آیا به حساب پس اندازتان بریزید؟ به صندوق خیریه‌ی دلخواهتان بدهید؟ یک مهمانی به راه بیاندازید؟ اینجا و تنها اینجا، در سطح سوم، آن اصل عمومیِ عملِ منتهی به بهره وری به کار می‌افتد بدون هیچ قانون نخستینی؛ بدین معنی که می‌گوید، آن کاری را بکن که به تشخیص خودت بیشترین بهره وری را از آن تو خواهد کرد.

---

[۱۹]. Remainder rule

مناظره میان فیلسوفان فایده باوری هر دو مکتب تا به امروز ادامه دارد. کایی نیلسون، یک غایتنگر عملیِ ثابت قدم، به آن چه وی اخلاق محافظه کارانه[۲۰] می‌نامد حمله می‌کند، که [معتقد است] هر تئوری معمولی اخلاقی ای درش یک اصل اخلاقی ممتاز وجود دارد، یا مجموعه‌ای از اصول اخلاقی وجود دارد، [و اینها] اعمال معینی را تجویز می‌کنند که شاید همیشه غلط می‌بود اگر [بر اساس آن تئوری ها] دست به عمل نمی‌زدیم، فارغ از آنچه به بار می‌آورند. برای نیلسون، هیچ قانونی مقدس نیست؛ موقعیت‌های متفاوت کارها و رفتارهای متفاوتی را فرا می‌خوانند، و به طور بالقوه هر قانونی می‌تواند زیرپا گذاشته شود.

نیلسون ادامه می‌دهد که ما نه تنها برای کارهایی که می‌کنیم مسئول هستیم بلکه برای کارهایی که نمی‌کنیم [و پیامدهایی که این بی عملی به دنبال دارد] نیز مسئولیم. وی این را "مسئولیت منفی"[۲۱] می‌نامد. برای برجسته سازی می‌گوییم، فرض کنید شما راننده‌ی یک اتوبوس کوچک توریستی هستید و در می‌یابید ترمزها از کار افتاده‌اند. نزدیک است آن پنج کارگری را که بر خط آهن کار می‌کنند زیر بگیرید. ولی اگر سریع عمل کنید، می‌توانید آن را به راهِ کناری بکشانید که در آن یک مرد مشغول کار است. چه باید بکنید؟ کسی که میان اجازه دادن و انجام دادن کاری خطا تفاوت جدی می‌گذارد، ممکن است بحث کند که شما نباید کاری کنید و به سادگی اجازه بدهید آن اتوبوس آن پنج کارگر را بکشد. ولی کسی که انکار می‌کند این یک خط کشی جدی است ممکن است تجویز کند شما کاری مثبت انجام و میزان شر را کاهش دهید. مسئولیتِ منفی بدان معنی است که شما دارید می‌روید تا باعث و بانی مرگ کسی شوید در هر دو وضعیت. انجام کارِ درست، چنان که آن غایتنِگر بحث می‌کند، به معنی کاهش میزان شر است. پس شما به طور فعال می‌باید باعث یک مرگ شوید تا پنج جان دیگر را نجات دهید.[۲۲] منتقدان فایده باوری هم با بحث مسئولیت منفی ستیزه می‌کنند، مبنی بر این که این یک وظیفه‌ی صریح نیست و هم می‌گویند که این بحث می‌تواند وارد سیستم‌های دیگری سوای فایده باوری شود.

---

۲۰. moral conservatism

۲۱. negative responsibility

۲۲. Kai Nielson, “Against Moral Conservation,” *Ethics* 82 (1972): 219-231.

توانمندی‌های فایده باوری

فایده باوری سه جلوه‌ی بسیار مثبت دارد. نخستین جذابیت یا توانمندی اش آن است که یک اصل منفرد است، یک سیستم مطلق که توانایی پاسخ گویی به هر موقعیتی را دارد: آن کاری را بکن که بیشترین بهره وری را به ارمغان می‌آورد! خوب است که یک اصل ساده‌ی هدایت گر عمل داشته باشیم که در هر موقعیتی قابل اِعمال و اجرا باشد – حتا هنگامی که اجرایش مشکل است (زندگی ساده نیست).

نکته‌ی دومِ قوتش آن است که به پایه و بنیاد اخلاق نفوذ می‌کند. این یک سیستم رسمی نیست که به سادگی یک مجموعه چارچوب راهنمایی جهت انتخاب اصول پیشنهاد کند بلکه [بر عکس] هیچ اصولی پیشنهاد نمی‌کند – از قبیل این رهنمود "هر کاری را که می‌توانی جهان شمول کنی انجام بده." بلکه یک هسته‌ی مادی دارد: ما می‌باید شکوفایی انسان (و حیوان اگر ممکن باشد) را ترویج کنیم و رنج را کم کنیم. آن فضیلت نخست به ما روند تصمیم گیری روشنی می‌دهد که به پاسخ خود در مورد چه باید کرد برسیم. فضیلت دوم به ما این [دریافت] شهودی را می‌دهد که اخلاق برای مردم ساخته شده است و آن که اخلاق صرفا درباره‌ی قانون نیست بلکه درباره‌ی کمک به مردم و از میان بردن رنج در جهان است.

از این روی، فایده باوری به نظر، قابل درک برای عامه می‌رسد. برای نمونه، به ما راهنمای روشن و عقلانی می‌دهد که با مورد کیتی جینویز چگونه برخورد کنیم که در فصل یک آمد: ما می‌باید پلیس را خبر کنیم یا آن چه ضروری برای نجات آن زن است انجام دهیم، تا زمانی که کمک به آن زن منجر به مزاحمت نشود [زیاده روی نشود و آن دستِ یاری به ضد خودش بدل نگردد] نه آن که وی را تنها [و بی پناه] رها در دست آن ضارب کنیم. و در مورد این که نسبت به آن ۲ میلیون دلار پولِ آن فردِ پولدارِ مرده چه باید بکنیم، چیزی در نهاد ما می‌گوید که کاری احمقانه خواهد بود به قول خود به یک مرده وفا کنیم وقتی این کار به معنای اجازه‌ی مرگ دادن به هزاران نفر گرسنه است. زیرا کارِ نیک و خیر بزرگتری انجام خواهد شد اگر به داد آن نیازمندان برسیم تا آن که پول را به تیم یانکی‌ها بدهیم.

قوت سومِ فایده باوری در آن است که مشخصا مناسب پرداختن به **مسئله‌ی اعقاب و فرزندان** است – مانند این که ما چرا باید منابع محدود طبیعی را برای بهبود نسل‌های آینده‌ی بشری که هنوز وجود ندارند حفظ کنیم. اگر شعارگونه مطرح کنیم، پرسش این است، "چرا من باید به نسل‌های آینده اهمیت بدهم؛ این نسل‌ها برای من چه کار کرده اند؟" در فصل شش، دیدیم که تئوری خودپرستی اخلاقی در دادن پاسخ

مکفی و بسنده به این مسئله واماند. که یعنی آن خودپرست از پاسداری از منابع محدود طبیعی برای نسل‌های آینده‌ای که هنوز وجود ندارند هیچ چیز به دست نمی‌آورد و از این روی هیچ سود و بهره‌ای به وی نمی‌رساند. به هر روی، فایده باوران یک وظیفه‌ی برتر یا مرجح دارند: بیشینه ساختن شادمانی عمومی. تا آن هنگام که کیفیت زندگی نسل‌های آینده نشان دهد که مثبت خواهد بود، ما وظیفه‌ای داریم که بقا و هستی وجود بشر را ادامه دهیم، که تولید انسان کنیم، و هر کار ضروری بکنیم تا مطمئن شویم کیفیت زندگی آنان نه تنها مثبت بلکه بالا خواهد بود.

این مهم نیست که ما نمی‌توانیم مردمان آینده را شناسایی کنیم. ما شاید به آنان به عنوان ساکنان انتزاعی و آبستره برای بهره وری نگاه کنیم که هدف به حداکثر رساندن بهره وری باشد. دِرک پارفیت این را با استفاده از اصل بهره مندی توضیح می‌دهد: "این بد است برای کسانی که زندگی می‌کنند، حال بسیار بدتری داشته باشند نسبت به کسانی که زندگی کرده‌اند." وی اصل خود را این گونه تصویرنمایی می‌کند. فرض کنید نسل ما دارای دو فرصت انتخابی میان سیاست‌های انرژی باشد: "سیاست انرژی ایمن" و "سیاست انرژی خطردار."[۲۳] سیاست انرژی خطردار به ما قول می‌دهد که امن باشد ولی به احتمال بسیار مشکلات جدی برای نسل‌های آینده ایجاد خواهد کرد، بگو برای ۲۰۰ سال پس از این. آن سیاست امن نمی‌تواند چنان بهره ده باشد ولی وعده می‌دهد که با ثبات و ایمن برای نسل‌های آینده باشد – آن کسانی که ۲۰۰ سال پس از این زندگی خواهند کرد. ما باید انتخاب کنیم و باید مسئولِ انتخاب خویش باشیم. اگر ما آن سیاست خطردار را برگزینیم، باعث آسیب به فرزندان و بازماندگان خویش خواهیم شد، حتا اگر [هنوز] وجود نداشته باشند. به نوعی، ما مسئول مردمانی هستیم که در آینده خواهند زیست زیرا تصمیم‌هایی که برای سیاستگذاری می‌گیریم زنجیره‌های علّی متفاوتی را باعث خواهند شد، که بر مردمان متفاوتی که به دنیا خواهند آمد تأثیر خواهند گذارد. ولی از آن مهم تر، ما مسئول کیفیت زندگی آنان هستیم زیرا می‌توانستیم باعث شویم زندگی بشر بهتر از آن چه هست بشود.

تعهدات ما نسبت به مردم آینده چیست؟ اگر فایده باوران بر حق باشند، ما تعهد و وظیفه‌ای نسبت به فرزندان و اعقاب خویش داریم که جهانی به خوبی جهان خودمان برجای بگذاریم. این شاید به معنای ساده

---

[۲۳]. Derek Parfit, “Energy Policy and the Further Future: The Identity Problem,” in *Energy and the Future*, ed. D. MacLean and P. Brown (Rowman & Littlefield, 1983).

کردن جدی شکل زندگیمان باشد تا منابع طبیعی را بیش از آن چه نیاز داریم مصرف نکنیم، خاک‌های سطحی را تا آنجایی که می‌شود حفظ کنیم، حیواناتِ در آستانه‌ی نابودی و انقراض را حمایت کنیم، تولید گاز دی اکسید کربن را کاهش دهیم، حیات وحش را حفظ کنیم و تاثیر ویرانگر خود را بر محیط زیست به طور کلی به حداقل و کمترین سطح برسانیم که این مسلتزم استفاده‌ی عقلانی از تکنولوژی است.

نقد فایده باوری

فایده باوری در طول چند سده وجود داشته است، و نقد آن نیز هم؛ و ما نیاز داریم یک مجموعه از مخالفت‌های استاندارد به آن را ببینیم، پیش از آن که بدان "پروانه‌ی سلامت فلسفی" بدهیم.

مشکلات در فرموله کردن فایده باوری

مجموعه‌ی اصلی مشکلات در خود فرمول اصلی فایده باوری نمایان می‌شود: "بزرگترین شادی برای بیشترین جمعیت." توجه کنید که دو مقدار [کمی] داریم که به بیشترین میزان مورد درخواست در این فرمول هستند: "شادی" و "عدد". وقتی ما دو متغیر داریم، گرفتاری‌هایی می‌خریم که تصمیم بگیریم کدام بر دیگری اولویت دارد وقتی آنها با هم در تضاد باشند. برای روشن شدن این نکته می‌گوییم، به این نمونه توجه کنید: من ۱۰۰۰ دلار پاداش به کسی پیشنهاد می‌کنم که بتواند درازترین مسافت را در کوتاه‌ترین مدت بدود. سه مشکل در اینجا در میان است: جو ۵ مایل را در ۳۱ دقیقه می‌دود، جان ۷ مایل را در ۵۰ دقیقه و جک ۱ مایل را ۶ دقیقه می‌دود. چه کسی باید جایزه را ببرد؟ جان یک بخش از تقاضا را انجام داده است (درازترین مسافت را دویدن)، ولی جک آن دیگری را کرده است (در کوتاه‌ترین زمان دویدن).

این دقیقا همان مشکل با فایده باوری است. از یک سوی، ما باید خود را متوجه گسترش شادی در میان بزرگترین اعداد جمعیتی کنیم (که در این مورد باید مشغول شویم و زاد و ولد کنیم). از سوی دیگر، باید نگران گسترش جمعیت به بزرگترین وجه در جامعه (که در این مورد ما ممکن است وسوسه شویم و بگذاریم بعضی‌ها بسیار بیش از دیگران شاد شوند، تا هنگامی که آن مازاد باعث کسری شادی دیگران نشود) باشیم. خوب آیا ما باید بیشتر نگران مجموعه‌ی شادی باشیم یا [نگران] درباره‌ی بالاترین سطح آن؟

همچنین فایده باوران می‌باید روشن کنند دقیقا شادی چه کسانی را داریم سخن می‌گوییم: همه‌ی موجوداتی که درد و لذت را به نوعی اعلام می‌کنند، یا همه‌ی انسان ها، یا همه‌ی موجودات خردمند. یک حوزه ممکن است انسان‌های کم هوش و بی خرد را منها کند، و یک حوزه‌ی دیگر ممکن است حیوانات را اضافه کند. در نهایت، فایده باوران می‌باید اعلام کنند ما شادی را چگونه اندازه بگیریم تا در میان انسان‌ها و مردمان مختلف قیاس کنیم. ما کوشش میل را دیده ایم که به این مسئله از دید لذت‌های متعالی پاسخ می‌دهد؛ نیز پیچیدگی‌های افزونی را که راه حل وی می‌آفریند دیده ایم.

هیچ یک از مشکلات بالا فایده باوری را به عنوان یک تئوری کاری و اثرگذار شکست نمی‌دهد، بلکه بار سنگینی بر دوش فایده باوران می‌گذارد که اهداف تئوری خویش را روشن کنند.

مخالفت بر پایه‌ی نتایج تطبیقی[۲۴]

مشکل مهم دیگر با فایده باوری آن است که انگار به یک ابرمرد [ابر بشر] نیاز دارد تا درون آینده را ببیند و طیف آزارنده‌ی نتایج و دست آوردهای اَعمال را پیش بینی کند. البته، ما معمولا نتایج درازمدت اعمال خود را نمی‌بینیم زیرا زندگی بسیار پیچیده است و نتایجش به زمان بی نهایت در آینده سرایت می‌کنند. عملی مجموعه ای از اعمال دیگر را باعث می‌شود، به طور همیشگی، بنابر این محاسبه ناممکن می‌شود. این شعر کودکانه‌ی زیر را ببینید:

در پی یک میخ، نعل گم شد؛
در پی نعل، اسب گم شد؛
در پی اسب، سوار گم شد؛
در پی سوار، جنگ مغلوبه شد؛
در پی جنگ، پادشاهی از دست رفت؛
و این همه به خاطر گم شدن آن میخ نعل اسب بود.

[۲۴]. The Comparative Consequences Objection

بی چاره، آن آهنگر؛ او چه حس گناه فایده باورانه ای باید داشته باشد تا با سنگینی بار آن، همه‌ی روزانش را سپری کند!

ولی احمقانه است گناه از دست رفتن پادشاهی را به گردن آن آهنگر بی چاره‌ی ناموفق بیاندازیم، و فیلسوفان فایده باور آن اندازه ابله نیستند که وی را مسئول آن وضعیت بد و وخیم بدانند. در عوض، به دنبال سی. آی. لوییس، فایده باوران دو نوع پی آمد را برجسته می‌کنند: (۱) نتایج واقعی یک عمل، و (۲) پی آمدهایی که از دید منطقی انتظار بروزشان می‌رود.[۲۵] بر پایه‌ی این دو نوع پی آمد دو نوع عملِ درستِ متناسب وجود دارند. کار یا عملی *مطلقا درست*[۲۶] است اگر بهترین پی آمدهای واقعی را داشته باشد (در مقام هر پی آمدی ۱). کاری از دید *عینی درست*[۲۷] است اگر منطقی باشد از آن انتظار داشته باشیم بهترین پی آمدها را تولید کند (در مقام هر پی آمدی ۲).

تنها *درستی واقعی*[۲۸] است، که بر پایه انتظارات منطقی، نقش مرکزی در اینجا دارد. درستی واقعی، بر پایه‌ی پی آمدهای واقعی، بی ربط است زیرا این تنها هنگامی روشن می‌شود که کاری انجام شده باشد و ما بنشینیم و مجموعه‌ای از پی آمدهای واقعی را [که بر اثر این کار یکی پس از دیگری بروز پیدا می‌کنند] تماشا کنیم. ولی وقتی عاملی مصمم است تشخیص دهد که پیشاپیش چگونه باید رفتار کند، بیشترین کاری که وی می‌تواند بکند استفاده از بهترین اطلاعات موجودِ در دسترس است و آن کاری که یک انسان منطقی ممکن است انتظار بهترین نتیجه را داشته باشد. فرض کنید، مثلا، مادربزرگ هیتلر داشت آدولف کوچک را از پله‌ها بالا می‌برد که به اتاقش ببرد، او سُر خورد و ناگزیر شد میان رها کردن و انداختن آن نوزاد و آسیب جدی دیدن آن بچه و شکستن دست خودش یکی را انتخاب کند. بر اساس فرمولی که همینک داده شد، برای مادربزرگ مطلقا درست می‌بود که بگذارد آن بچه بمیرد زیرا تاریخ چرخ بهتری می‌خورد.

---

۲۵. See Anthony Quinton, *Utilitarian Ethics* (Macmillan, 1973), pp. 49-50.

لوییس و کوئینتن نوع سومی از پی آمد را معرفی می کنند به نام "پی آمدِ ذهنیِ درست" اگر عاملش قصد کند یا به واقع انتظار داشته باشد که کارش بهترین نتایج را به ارمغان بیاورد.

۲۶. Absolutely Right

۲۷. Objectively Right

۲۸. Actual Rightness

ولی این در اختیار وی نبود که بتواند چنان تشخیصی بدهد. وی آن کاری کرد که هر انسان منطقی ای ممکن بود بکند – او جان بچه را به قیمت جان خودش خرید و نجات داد. او آن کاری کرد که از دید *عینی* درست بود. تئوری فایده باوری می‌گوید که با انجام کارهایی که عقل می‌گوید بهترین عمل برای بهترین نتایج احتمالی است، به طور کلی ما خواهیم توانست واقعا باعث ترویج بهترین نتایج بشویم.

مخالفت با فایده باوری قانونی بر پایه‌ی [موضوع] سازگاری[۲۹]

پرسشی که بر آن بسیار منظاره شده آن است که، وقتی این [مکتب] با همه‌ی ظرفیت‌های منطقی اش آزموده شده باشد، یا می‌باید تبدیل به یک سیستم وظیفه شناختی شود یا آن که خود را مبدل به فایده باوری عملی کند. از این روی، این یک تئوری ناسازگار است که هیچ معیار مستقل راستینی برای داوری‌های اخلاقی پیشنهاد نمی‌کند. به طور خلاصه، این بحث چنین مطرح می‌شود: فرض کنید تعقیب یک مجموعه قوانین از سیستم فایده باوری قانونی ۱۰۰ هیدون (واحد مثبت بهره وری) تولید می‌کند. ما همیشه می‌توانستیم موردی بیابیم که با شکستن قانونِ عمومی ممکن بود هیدون بیشتری تولید کند بدون کم کردن از کل مجموعه‌ی آن. برای نمونه، ما می‌توانستیم موقعیتی را تصور کنیم که شکستن قانونِ "هرگز دروغ نگو" برای پرهیز از شکستن دل کسی بهره وری بیشتری تولید کند (مثلا ۱۰۲ هیدون) تا آن که آن قانون را پیروی کنیم. به نظر می‌رسد که می‌توانیم هر نسخه‌ای از فایده باوری قانونی را با شکستن برخی قوانین آن توسعه بدهیم هرگاه که ما داوری کنیم با انجام چنان عملی [تخطی یا شکستن قانون] می‌توانیم بهره یا خیر بیشتری تولید کنیم تا آن که آن مجموعه قانون را رعایت کنیم.

برای روشن شدن بیشتر به این نمونه توجه کنید. فرض کنید یک مجرم سابقه دارِ بدنام به نام چارلی به خاطر ارتکاب یک مجموعه جرایم محکوم شده است و با یک مجازات جدی تنبیه می‌شود. شما، به عنوان قاضی دادگاه، اینک سند تازه‌ای را به دست آورده اید که اگر در دادگاه مطرح شود چارلی را از اتهام پاک می‌کند. ولی شما همچنین مدرکی دارید، گرچه قابل پذیرش در دادگاه نیست، چارلی را گناه کار در ارتکاب جرم شنیعی می‌شناسد که به خاطر آن وی محاکمه نمی‌شود. آن مدرک نشان می‌دهد چارلی یک موجود

---

[۲۹]. The Consistency Objection to Rule-Utilitarianism

خطرناک است که نمی‌باید آزاد و رها در خیابان‌های شهر ما باشد. شما چه باید بکنید؟ یک فرد اخلاقی پایبند به فایده باوری عملی بدون شک مدرک تازه را [مبنی بر بی گناهی چارلی] رد می‌کند و جامعه را از شر وی رها. ولی یک فرد اخلاقی پایبند به فایده باوری قانونی دشواری بیشتری در تصمیم گیری دارد. از یک سوی، این قانون را پیش روی دارد، "اجازه نده افراد بی گناه برای جرمی که مرتکب نشده‌اند مجازات شوند." از سوی دیگر، قانونی دارد که می‌گوید "جامعه را از آسیب غیر ضروری محافظت کن." آن فرد فایده باورِ قانونی ممکن است در این خصوص بر اساس *اصل باقیمانده* تصمیم بگیرد، که نتیجه‌ی یکسانی مانند کار آن فایده باورِ عملی تولید می‌کند. این به نظر می‌رسد که به ما یک نتیجه‌ی خلاف انتظار می‌دهد. چرا به مانند یک فایده باورِ عملی رفتار نکنیم و راه میانه‌ای را پیش بگیریم اگر بنا بر این است که به هر صورت چنین بکنیم؟

شاید راه‌های دیگری برای پیشبرد فایده باوری قانونی موجود باشند. شخص ممکن است اصل باقی مانده‌ی دیگری را بپذیرد، چیزی که به طور عمیق به شهود و اشراق ما بسته است: "هرگاه دو قانون با هم در تضاد باشند، آنی را بپذیر که به عمیق‌ترین لایه دریافت شهودی اخلاق تو نزدیکتر است." پس آن قاضی ممکن است به خوبی تصمیم بگیرد با اتکا بر قانون اجازه ندادن به مردم که از انجام گناهِ ناکرده مجازات شوند، مدرک بی گناهی چارلی را نشان دهد و در دادگاه بپذیرد. آن فایده باورِ قانونی بحث می‌کند که، در درازمدت، قانونی که چنان آدم بی گناهی را حمایت می‌کند ولی از نظر اخلاقی سرزنش می‌کند، برای مردم بهره‌ی بیشتری تولید می‌کند [خیر بیشتری می‌بینند] تا آن که بر اساس اصل فایده باوری عملی رفتار شود. اگر ما روایت آن موضع شهودگرای دوم از اصل باقی مانده را بپذیریم، ممکن است متهم به گرایش وظیفه شناختی شهودی[۳۰] شویم و نه یک فایده باور.

ما چگونه به این نقدِ عدم سازگاری پاسخ دهیم؟ شاید دقیق تر باشد که فلسفه‌ی اخلاق را چنان پیچیده و چند وجهی ببینیم تا هر دو هدف بهره وری و روش مشورت با کشف شهودی، بخشی از محاسبات و کارکرد اخلاقی بشوند. بنابر این، حتا اگر فایده باوری قانونی درگیر مشورت با کشف شهودی می‌شود، هر دوی این عناصر ممکن است به طور مساوی در بخش‌های موجه استدلال‌های اخلاقی در هم تنیده باشند. آن چه در آغاز به نظر مشکل سازگاری می‌رسد به واقع بیانگر طبیعت چند لایه‌ی اخلاق است.

---

۳۰. Deontological intuitionist

مخالفت [موضع] ناآرام و بی قرار[۳۱]

با توجه به مکتب فایده باوری، فرد همیشه باید آن کاری را بکند که بیشترین بهره را تولید کند. ولی همیشه بی نهایت کار محتمل وجود دارد که می‌شود از میان آنها انتخاب کرد، حتا اگر من بتوانم از انجام همه‌ی آن‌ها مرخص شوم، به یقین کاری برتر اغلب وجود دارد که می‌توانستم بکنم. برای نمونه، وقتی بنا دارم با یک دوست به سینما بروم، باید از خود بپرسم آیا کمک به فرد بی خانمان باعث تولید بهره وری بیشتر نمی‌شود. وقتی می‌خواهم بخوابم، از خود باید بپرسم شاید در آن لحظه بتوانم کاری برای حل مشکل لایه‌ی اوزون بکنم. و چرا نه، همه‌ی دارایی خود را (ورای آن چه مورد نیاز بقای خودم است) به فقیران بدهم تا بهره وری تولید کنم؟ در تعقیب فایده باوری، من می‌باید اندکی آرامش یا هیچ نداشته باشم، و به یقین هیچ حقی ندارم که از زندگی لذت ببرم وقتی که می‌توانم با قربانی کردن خودم دیگران را شاد کنم. در واقع پیتر سینگر[۳۲] یک موضع [خاص] از فایده باوری عملی شبیه این را تبلیغ می‌کند. با توجه به سینگر، مردم طبقه‌ی متوسط وظیفه دارند با بیش از یک سوم درآمد خود به مردم فقیر کمک کنند (به ویژه در کشورهای توسعه نیافته)، و همه‌ی ما وظیفه داریم هر پنی از ثروت خود را که بیش از ۳۰۰۰۰ دلار باشد ببخشیم تا آن نقطه که اندکی وضعمان بهتر از مردمانی باشد که در بدترین شرایط در جهان زندگی می‌کنند.

مشکل اصلی در رهنمودهایی مانند رهنمود سینگر آن است که اخلاق را بسیار طلبکار و پُرتوقع می‌کند، و آن را به مانعی برای کار کردن بدل می‌کند، و از محاسبه‌ی سطوح دیگرِ تعهدات باز می‌ماند. بنابر این، فایده باوری می‌باید یک منش نادرست باشد. ولی فایده باورانِ قانونی پاسخی به این انتقاد و "مخالفتِ عدم آرام و قرار" دارند: قانونی که برای آرامش و سرگرمی نسخه می‌نویسد به واقع آن نوع قانونی است که می‌تواند جایی در آن مجموعه قوانین مربوط به بیشینه کردن بهره وری داشته باشد. آن فرد می‌باید هدف را در بیشینه کردن شادی خودش به همان میزان شادی دیگران بگیرد. به همان دلیل، بهتر است چندان

---

۳۱. The No-Rest Objection

۳۲. Peter Singer

نگران کسانی که در حلقه‌ی نزدیکان ما نیستند نباشیم. گرچه می‌باید نگران نیازهای مردم فقیر باشیم، ولی این برای آدم‌های معمولی باعث آسیب و رنج می‌شود که مشغله شان این نگرانی‌های مفرط دیگران باشد. سینگر یک روایت تند و رادیکال از فایده باوری عملی را نمایندگی می‌کند که در توجه دادن به قوانینی که باعث تشویق و ترویج شکوفایی بشر می‌شوند در می‌ماند، مانند حق مالکیت، حق آموزش فرزندان، و بالا بردن کیفیت زندگی فردی، همه‌ی آن چیزهایی که احتمالا بیش از ۳۰۰۰۰ دلار سالیانه در شمال آمریکا هزینه بر می‌دارند. به هر حال، آن فایده باور به ما گوشزد می‌کند، به یقین می‌توانیم کوشش بیشتری در رفع رنج دیگران بکنیم نسبت به آن چه همینک می‌کنیم – به ویژه اگر به هم بپیوندیم و هماهنگ عمل کنیم. و ما می‌توانیم زندگی خود را ساده کنیم، از مصرف ناضروری جلوگیری کنیم، در حالی که کیفیت زندگی خود را بالا می‌بریم.

مخالفت تبلیغاتی[۳۳]

معمولا تصور می‌شود که اصول اخلاقی باید برای همه شناخته شوند تا همه آزادانه از آنها پیروی کنند. ولی فیلسوفان فایده باور معمولا اکراه دارند پیشنهاد کنند هر کسی مانند یک فایده باور رفتار کند، به ویژه مانند یک فایده باورِ عملی؛ زیرا همت بسیار بلندی می‌طلبد که آن شیوه‌ی نگرش را کسی دنبال کند و با پی آمدهای رفتاری آن دست و پنجه نرم کند. بهتر می‌تواند این باشد اگر بیشتر مردم به مانند وظیفه شناسان رفتار کنند.[۳۴] بنابر این، به نظر می‌رسد فایده باوری با این پیش نیاز ما نسبت به تبلیغات و عمومیت گرایی سر ناسازگاری داشته باشد. دو پاسخ به این نقد و مخالفت وجود دارند. نخست، در بهترین حالتِ ممکن این مخالفت فقط بر ضد فایده باوری عملی کار می‌کند، که دست کم در سطح نظری تشویق می‌کند بنشینیم و نتایج و پی آمدهای خوب و بد هر رفتاری که نقشه‌ی اجرایش را می‌کشیم، محاسبه کنیم. فایده باوری

---

۳۳. The Publicity Objection

۳۴. Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics* (Oxford, 1974), p. 483.

فیلسوف فایده باور مشهور سده ی نوزدهم بحث می کند که فایده باوران بهتر است دیدگاه های خود را برای خیر جامعه پنهان نگه دارند.

قانونی، بر عکس، بر نتایج یک عمل خاص تمرکز نمی‌کند بلکه بر مجموعه قوانینی که محتمل است بیشترین خیر و نیکی را به ارمغان آورند. این قوانین به راستی توسط فایده باورانِ قانونی تبلیغ می‌شوند.

پاسخ دوم آن است که فایده باورانِ عملی خودشان ممکن است پیشنهاد کنند: این مخالفت فقط یک سونگری را نسبت به عمومیت گرایی (یا حتا دموکراسی) نشان می‌دهد. ممکن است به درستی چنین باشد که تبلیغات فقط یک چیز عادی است که می‌تواند زیر پا گذاشته شود هر گاه دلیل خوبی وجود داشته باشد تا باور کنیم ما بهره‌ی بیشتری با عدم تبلیغِ فایده باوریِ عملی به دست می‌آوریم.

به هر روی، این پاسخ ارزشِ فرودستِ ناپذیرفتنی ای را بر برکات تبلیغات تحمیل می‌کند. از آنجا که ما نیاز داریم با کسان دیگر نسبت به انجام کارهای خود هماهنگی کنیم، قوانین اخلاقی می‌باید برای عامه اعلام شوند، معمولا توسط متن قانون. من شاید از میانبُر زدن و راه رفتن روی چمن برای صرفه جویی چند دقیقه سودی ببرم تا وارد کلاس شوم، ولی همچنین ارزش چمن سبز را می‌دانم. ما به قانون عامه‌ای نیاز داریم تا سلامت چمن سبز را تضمین کند. پس بر سر قانونی توافق می‌کنیم که راه رفتن بر چمن را منع می‌کند – حتا وقتی که این راه روی یک کارکرد بهره مندانه داشته باشد. کارهای زیادی وجود دارند که ممکن است بهره‌ی فردی در پی داشته باشند و حتا برای خیر جامعه، که اگر مرتب و پیوسته انجام شوند باعث بحران و فاجعه می‌شوند، مانند بریدن درختان برای ساختن خانه یا تولید کاغذ روزنامه یا کتاب، گرچه این‌ها بسیار باارزشند. پس ما برای صنعت چوب بُری قانون و آیین نامه می‌نویسیم تا هر درختی که بریده می‌شود با یک درخت جوان جایگزین شود؛ درنتیجه جنگل‌های بزرگ به همان صورت باقی بمانند. بنابر این قوانین اخلاقی می‌باید به طور عمومی تبلیغ بشوند، اغلب تبدیل به قانون[۳۵] شوند، و

---

۳۵. متاسفانه ما در فارسی تنها یک واژه (قانون) داریم که در برابر متون غربی فلسفه ی اخلاق و متون قانونی به کار می بریم. درحالی که در زبان انگلیسی دو واژه وجود دارند که در دو حوزه ی جداگانه به کار می روند:

Rule (Ethics)

Law (Judiciary system, statutory text, legal)

"آیین نامه" چندان وافی به مقصود نیست. در این فصل، برای نمونه، منظور ما از فایده باوری قانونی در حوزه ی اخلاقی است و نه متن قانونی و قضایی. اما در این مورد خاص باید تأکید کنم نویسنده می گوید آن اصل اخلاقی را باید تبدیل به قانون (متن قضایی) کرد تا مردم از راه رفتن بر چمن برای حفظ زیبایی و سلامت آن منع شوند. م.

اِعمال شوند. به طور خلاصه، در حالی که مخالفت تبلیغاتی تاثیری بر فایده باوری قانونی نمی‌گذارد، به نظر می‌رسد مانع بزرگی در برابر فایده باوری عملی باشد.

مخالفت [بر پایه ی] نسبیت گرایی[۳۶]

گاهی مردم فایده باوری قانونی را متهم می‌کنند که نسبی می‌شود زیرا به نظر می‌رسد قوانین مختلفی را در جوامع مختلف تأیید می‌کند. در یک جامعه، ممکن است چند همسری را معتبر بشناسد، درحالی که در جامعه‌ی ما از تک همسری دفاع می‌کند. در یک جامعه‌ی صحرایی، قانونی را معتبر می‌داند که می‌گوید "آب را هدر نده،" در حالی که در جامعه‌ای که آب فراوان است چنان قانونی وجود ندارد. ولی این به راستی نسبیت گرایی عادی و معمولی نیست زیرا قانون بر اثر انتخاب جامعه معتبر شناخته نمی‌شود بلکه بر اثر موقعیت واقعی [که خود را تحمیل می‌کند] است. در مورد نخست، آن قانون [چند همسری] معتبر شناخته شده است به خاطر عدم تناسب وجود زنان و مردان در جامعه، در مورد دوم، واقعیت‌های محیطی نسبت به میزان فراوانی آب است. موقعیت گرایی[۳۷] متفاوت است با نسبیت گرایی و سازگار با عینیت گرایی[۳۸] است، زیرا به واقع کار با کاربرد اصول اخلاقی دارد – در این مورد خاص منظور اصلِ بهره وری است.

ولی نگرانی‌های جدی بیشتری نسبت به گرایش فایده باوری قانونی به نسبیت گرایی وجود دارد –ممکن است چنان انعطاف پذیر باشد که هر قانون اخلاقی را توجیه کند. پرسیده شد چرا ما بخشندگی را به عنوان یک قانون اخلاقی می‌پذیریم و حمایت می‌کنیم، پاسخ به نظر بسیار آسان می‌رسد، "خوب، این اصل احتمال بسیار دارد به خیر و بهره‌ی بزرگتری در دراز مدت منجر شود." ترس از آنجا است که ممکن است فایده باوری عملی نیز همان پاسخ را نسبت به قوانینی بدهد که ما نحس و بدنهاد می‌دانیم، مانند شکنجه. جهش مفهوم‌ها و برداشت‌ها از شادیِ عمومی ممکن است باعث جهش قوانین اخلاقی شود.

---

۳۶. The Relativism Objection

۳۷. Situationalism

۳۸. Objectivism

چگونه ممکن است فیلسوفِ فایده باورِ قانونی به این پاسخ دهد؟ دیوید هیوم، یکی از نخستین مدافعان خردورزیِ اخلاقیِ بهره ورانه، بحث کرد که طبیعتِ بشر سازگاری با محاسبات اخلاقی خود را اجبار می‌کند. به ویژه، او بحث می‌کند "قوانین جهانشمولی برای قالب بشر" وجود دارند که آنچه را ما در موضوعات اخلاقی قابل قبول یا غیرقابل پذیرش می‌یابیم تنظیم می‌کنند. بخشندگی برای نمونه، نوعی برخورد است که ما طبیعتاً آن را قابل پذیرش می‌یابیم.[۳۹] به دنبال سرنخ هیوم، فیلسوف فایده باورِ قانونی ممکن است اجزای اصلی شادی را بر بستر فیزیولوژی مشترک بشری قرار دهد [اولویت دهد]، تا بر نتیجه‌ی بالا و پایین شدن‌های هوا و هوس‌های فردی. این ممکن است به فایده باوری یک بنیاد عینی بدهد و از این روی آن را کمتر متمایل به سمت نسبیت گرایی کند.

نقد گزاره‌ی هدف وسیله‌ی غیراخلاقی را توجیه می‌کند

نقد اصلی در میان انتقادها از فایده باوری آن است که هدف بهره ورانه ممکن است وسیله‌ی غیراخلاقی را توجیه کند. کارهای بسیار شرم آوری وجود دارند که ما به نام بیشینه کردن شادیِ عمومی می‌توانیم بکنیم: فریب، شکنجه، برده داری، حتا کشتن اقلیت‌های نژادی. تا زمانی که جمعیت بزرگ تر بهره می‌بَرَد این اعمال می‌توانند توجیه شوند. مشکل عمومی می‌تواند در این بحث این گونه تشریح شود:

(۱) اگر یک تئوری اخلاقی اعمالی را توجیه کند که ما همگی آن را غیرمجاز می‌پنداریم، بنابر این آن نظریه‌ی اخلاقی می‌باید رد شود.

(۲) فایده باوری اعمالی را توجیه می‌کند که به طور جهانی آن‌ها را غیرمجاز می‌دانیم.

(۳) بنابر این، فایده باوری می‌باید رد شود.

بگذارید به روایت‌های گوناگونی از این بحث نگاه کنیم.

مخالفت دروغگویی[۴۰]

---

[۳۹]. David Hume, An Enquiry Concerning the Principles of Morals (1751), Sec. 9, Pt. 1.

[۴۰]. The Lying Objection

ویلیام دی. راس بحث کرده است که فایده باوری می‌باید رد شود. زیرا به یک تأییدیه‌ی غیرسازنده‌ی دروغگویی منتهی می‌شود وقتی که خیر بزرگتری را خدمت می‌کند. به دو عمل توجه کنید، **الف** و **ب**، که هر دو ۱۰۰ هیدون (واحد شادی) نتیجه خواهند داد. تنها تفاوت در آن است که **الف** درگیر دروغگویی می‌شود و **ب** درگیر راستگویی. آن فیلسوف فایده باور می‌باید موضعی بگیرد مبنی بر این که هر دو عمل باارزشند. ولی این نکته غیر قابل قبول است؛ حقیقت به نظر می‌رسد که به طور ذاتی چیز خوبی است.

شبیه همین بحث را در کتاب ظلمت در نیمروز نوشته‌ی آرتور کستلر درباره‌ی فلسفه‌ی کمونیست اتحاد شوروی می‌بینیم:

> تاریخ به ما آموخته است که دروغ بشر را بهتر از حقیقت خدمت می‌کند؛ زیرا وی تنبل است و می‌باید از میان صحرا به مدت چهل سال گام به گام هدایت شود. و او می‌باید از دل صحرا با وعده و تهدید، با خشونت‌های خیالی و دلداری‌های خیالی بیرون کشیده شود، تا به طور خام و ناپخته بر زمین به استراحت ننشیند و خود را با پرستش گوساله‌های طلایی مشغول و منحرف نکند.[۴۱]

با توجه به این تفسیر، کمونیسم ارتودوکس [افراطی] شوروی دروغ‌های خودش را از روی ایده‌های فایده باوری توجیه کرد. چیزی در درون ما بر ضد این سیستمِ ارزشی می‌شورد. حقیقت مقدس است و نباید بر محراب اقتضا و مصلحت قربانی شود.

در پاسخ به این مخالفت، فایده باوران ممکن است بپذیرند که چیزی غیرسازنده در محاسبه‌ی برابر نِهی یک عملِ دروغگویی با یک کار راستگویی باشد؛ ولی آن‌ها بحث می‌کنند که ما باید آماده شویم تا فرهنگ آغشته به جبهه گیری‌های اخلاقی را عوض کنیم. چه چیز درباره‌ی حقیقت گویی بسیار مهم و درباره‌ی دروغگویی بسیار بد است؟ اگر روشن شود که به واقع دروغگویی باعث ترویج رفاه بشر شده است، ما باید آن را بپذیریم. ولی چنین نیست. شادی ما با اطلاعات موثق (حقیقت) درباره‌ی چگونگی رسیدن به اهداف خود گره خورده است، پس راستگویی عضوی از مجموعه‌ی قوانین بهره وری خواهد بود. ولی در

---

[۴۱]. Arthur Koestler, *Darkness at Noon* (Macmillan, 1941), p. 80.

جایی که دروغگویی به روشنی بهره وری را ترویج می‌کند بدون چسبیدن به قانون[۴۲]، ما به سادگی می‌باید دروغ بگوییم. آیا ما همینک نمی‌پذیریم که به یک گانگستر دورغ بگوییم یا آن که دروغ مصلحت آمیز بگوییم تا دل مردمی را نرنجانیم؟

مخالفت وجدانی[۴۳]

برنارد ویلیامز بحث می‌کند که فایده باوری وجدان شخصی را از میان می‌برد، به وسیله‌ی پند و موعظه تا اصول اساسی و مؤمنانه‌ی خود را زیر پا بگذاریم. او این نکته را با مثال زیرین برجسته می‌کند:

> جیم ناگهان خود را در میدان مرکزی یک شهر کوچک در آمریکای جنوبی می‌یابد. در آن میدان ۲۰ مرد سرخ پوست دست بسته در مقابل دیوار به صف ایستاده اند، بسیار وحشتزده، و برخی هم بی اعتنا. در برابر آن‌ها تعدادی مردان مسلح اونیفورم پوش ایستاده‌اند. یک مرد قوی هیکل با کت خاکی رنگ، به نام پدرو، کاپیتان و فرمانده‌ی جوخه است. وی پس از یک بازجویی مفصل از جیم پذیرفت که وی بر حسب تصادف سر از آنجا درآورده درحالی که مشغول مطالعه‌ی گیاه شناسی در منطقه بوده است. کاپیتان توضیح می‌دهد که این سرخ پوستان تصادفی از میان جمعیت شورشی ساکنان منطقه انتخاب شده‌اند و برای عبرت دیگران تیرباران خواهند شد. از آنجایی که جیم یک بازدید کننده‌ی محترم از کشور دیگری است، کاپیتان خرسند است که رعایت حال میهمان را بکند و پیشنهاد کند جیم یکی از سرخ پوستانِ اسیر را بکشد. اگر جیم بپذیرد، کاپیتان باقی اسیران را آزاد خواهد کرد. این فرصتی است ویژه که

---

۴۲. Rule به توضیح مترجم درباره ی واژه ی قانون در چند زیرنویس پیشین نگاه کنید.

۴۳. The Integrity Objection

کاپیتان می‌دهد چرا که خودش بنا بود همه را تیرباران کند پیش از آن که جیم ظاهر شود.

جیم در کوششی درمانده داستان یک بچه مدرسه‌ای را به یاد می‌آورد و فکر می‌کند اگر اسلحه‌ای را در دست بگیرد، می‌تواند کاپیتان را گروگان بگیرد، پدرو و بقیه‌ی سربازان را تهدید کند. ولی کاملا روشن است که چنین چیزی ممکن نیست. هر کوششی از آن نوع به معنای آن است که این سرخ پوستان تیرباران خواهند شد و خود وی نیز هم. مردانی که دست بسته مقابل دیوار ایستاده اند، و روستاییان دیگر، موقعیت را درک می‌کنند و آشکارا از جیم التماس می‌کنند این پیشنهاد را بپذیرد. او چه باید بکند؟ [۴۴]

ویلیامز ادیبانه می‌پرسد،

چگونه فرد، به عنوان یک فایده باور، می‌تواند یک گزینه‌ی رضایتمند را از میان گزینه‌های دیگر انتخاب کند، آن هم یک گزینه‌ی جایگزین شدنی را، و آن گزینه را طرح و اطواری سازد و زندگی اش را بر آن بنا کند، تنها بدین خاطر که طرح کس دیگری ساختار علّی ندارد که آن، آنی باشد که نتیجه‌ی فایده باوری است؟ [۴۵]

در پاسخ به این نقد، آن فایده باور می‌تواند چنین بحث کند که وجدان امر مطلقی نیست که می‌باید به هر قیمتی بدان چسبید. برخی جدایی‌ها و انفصال‌ها شاید به خاطر یک زندگی اخلاقی ضروری باشند، و آن فایده باور می‌تواند در طرح استراتژی برای عمل این را به حساب بیاورد. حتا وقتی شرایط چنین اقتضا می‌کنند که ما جان خود را قربانی کنیم یا آزادی خود را برای دیگران محدود کنیم، شاید ناگزیر باشیم آن چه را ویلیامز وجدانِ ما می‌نامد قربانی یا محدود کنیم. ما شاید ناچار شویم در بسیاری موارد کار شیطانی

---

[۴۴]. Bernard Williams, “A Critique of Utilitarianism,” in *Utilitarianism: For and Against* (Smart & Williams), pp. 98-99.

[۴۵]. همان منبع

کوچکی بکنیم. اگر منش فایده باوری در تعهد منفی درست باشد، بنابر این نیاز داریم بفهمیم ما مسئول آن کار شیطانی که اجازه‌ی بروزش را می‌دهیم هستیم، به همان اندازه‌ای که خودمان دست به انجام آن کار شیطانی بزنیم.

مخالفت عدالت[۴۶]

با وجود هر دو مشکل بالا، پاسخ فیلسوف فایده باور آن بود که ما می‌بایست نسبت به راستگویی و وجدان فردی بازنگری کنیم مبنی بر این که آیا اینها ارزش‌هایی هستند که هرگز نمی‌باید ویران شوند. وضعیت بحرانی است، گرچه وقتی ما به معیارها و استانداردهای عدالت توجه می‌کنیم بسیاری از ما فکر می‌کنیم که نباید معاف شوند. بگذارید به دو مثال نگاه کنیم، هر یک جلوه‌ای از دادگری و عدالت را پر رنگ می‌کند.

نخست، تصور کنید که تجاوز و قتل در یک جامعه‌ی متشنجِ نژادی اتفاق افتاده است. در مقام رییس پلیس شهر، برای ایجاد نظم و هارمونی نژادی عمری را سپری کرده اید. حالا که اهداف شما در شرف دستیابی هستند، این اتفاق رخ می‌دهد. این جرم تصور می‌شود انگیزه‌ی نژادی داشته است و شورشی بنا است آغاز شود که به احتمال بسیار باعث مرگ عده‌ی بسیاری خواهد شد و یک تنفر نژادی دیرپا را میان مردم بوجود خواهد آورد. شما می‌بینید که می‌توانستید یک آدم ولگرد را به تله بیاندازید و بازداشت کنید به این امید که دادگاه وی را گناه کار بشناسد. وی کشته خواهد شد. ظن قوی وجود دارد تا باور کنیم یک دادگاهِ سریع و یک اعدام، شورش محتمل را جلوگیری و هارمونی جامعه را حفظ خواهد کرد. فقط شما (و آن گناه کار واقعی که درباره‌ی این جرم و آن دادگاه سکوت خواهد کرد) می‌دانید یک مرد بی گناه محاکمه و اعدام می‌شود. چه کاری از دید اخلاقی درست است که انجام شود؟ آن فایده باور به نظر می‌رسد مصمم باشد آن ولگرد را به تله بیاندازد، ولی بسیاری ممکن است چنین کاری را انزجارآور بیابند.

در تصویر دوم، تصور کنید شما یک پزشک فایده باور هستید که پنج بیمار را مراقبت می‌کنید. یکی به پیوند قلب نیاز دارد، یکی دیگر به دو ریه نیاز دارد، و بیمار دیگری نیاز به جگر دارد، و دو بیمار دیگر

---

۴۶. The Justice Objection

نیز هر یک به یک کلیه نیاز دارد. اینک به مطب شما یک فرد سالم و مجرد می‌آید که نیاز به واکسیناسیون دارد. شما فکر می‌کنید او می‌تواند یک قربانی بسیار عالی برای این پنج بیمار بشود. از راه یک محاسبه‌ی بهره ورانه تصمیم می‌گیرید، بی شک، با تزریق یک داروی کشنده به این مردِ سالم، وی را بکشید و اندام او را برای نجات جان پنج بیمار خود استفاده کنید.[۴۷]

این دیدگاه‌های بی پروا نسبت به عدالت ما را عصبانی می‌کنند. اصل این واقعیت که فایده باورها به یک چنین اعمالی توجه می‌کنند – که ممکن است از سیستم قانون یا نظام پزشکی سوء استفاده کنند تا کار خود را پیش ببرند – بسیار دلهره آور و وحشتناک است.

این نکته ما را به یاد آن توجیه اسقف کلیسای روم درباره‌ی شکار رافضی‌ها یا از دین خروج کرده‌ها و دادگاه تفتیش عقاید و جنگ‌های مذهبی می‌اندازد.

وقتی وجود کلیسا دارد تهدید می‌شود، کلیسا از قید اصول اخلاقی مسیحیت آزاد می‌شود. برای حفظ وحدت به عنوان هدف، استفاده از هر ابزاری مقدس است، حتا حیله گری، خیانت، خشونت، خرید و فروش مَناسب روحانی و موقوفات، زندان و مرگ. و برای بقای دیگران به خاطر جامعه است، و فرد می‌باید قربانی خیر عامه شود.[۴۸]

بر همین قیاس کستلر بحث می‌کند که این منطق توسط کمونیست‌های شوروی استفاده شد تا مردم بی گناه را نابود کنند هر گاه برای رهبران کمونیست این طور به نظر می‌رسید که شکنجه و اعترافاتِ دروغین، منافع دولت را خدمت می‌کنند. زیرا "تو نمی‌توانی اُملت بپزی بدون آن که تخم مرغی بشکنی."

چگونه یک فایده باور به این مسئله پاسخ می‌دهد؟ دیگر این بار کار نخواهد کرد که به سادگی بگوییم عدالت یک ارزش مانع و راه بند است که می‌شود برای خیر عامه آن را زیر پا گذاشت. آن فایده باور فرهیخته‌ی قانونی اصرار می‌کند که بسیار بجا است اصلی از عدالت در نظر داشته باشیم که ما همگی بدان بچسبیم. شادیِ عامه هنگامی میسر است که همگی ارزش عدالت را بپذیریم. عدالت نباید به خاطر

---

۴۷. Judith Jarvis Thomson, “The Trolley Problem,” in *Rights, Restitution and Risk* (Cambridge: Harvard University Press, 1986), pp. 94-116.

۴۸. Dietrich von Nieheim, Bishop of Verden, *De Schismate Libri*, A.D. 1311, quoted in Koestler, *Darkness at Noon*, p. 76.

دلنگرانی‌های بهره ورانه‌ی روزانه زیرپا گذاشته شود زیرا خود حقوق بشر نتیجه‌ی توجهات بهره ورانه هستند و نباید حتا به کمترین وجهی زیرپا نهاده شوند. زیرا ما به طور ناخودآگاه گرایش داریم منافع و تعصبات خود را پاس بداریم، ما اصل حقوق را استوار می‌کنیم تا خود و دیگران را در برابر اعمال افرادِ هوسباز و متعصب محافظت کنیم که در درازمدت ممکن است آثار زیانبار فراوانی داشته باشند. پس ما نباید حقوق اساسی خود را به آسانی پایمال کنیم. بنابر این، از روی محاسبه‌ی اولیه‌ی فایده باوری قانونی، آن رییس پلیس نمی‌بایست یک ولگرد بی گناه را به تله می‌انداخت. آن پزشک نباید اندام بدن آن مرد جوان را بردارد.

به هر حال، یک فایده باور نمی‌تواند امکان و احتمال قربانی کردن مردم بی گناه را برای خیر بزرگتری برای بشریت نادیده بگیرد. آیا همه‌ی ما موافقت نخواهیم کرد که، درست است یک انسان بی گناه را قربانی کنیم تا از یک شر بسیار بزرگ جلوگیری کرده باشیم؟ برای مثال فرض کنید، یک دیوانه قرار است بمبی اتمی را بترکاند که شهر نیویورک را نابود خواهد کرد. او سیستم را تنظیم کرده است که بمب را ظرف یک ساعت بترکاند. روانپزشکِ وی این دیوانه را خوب می‌شناسد و ما را قانع می‌کند که تنها یک راه وجود دارد جلوی او را بگیریم– دختر ۱۰ ساله‌ی او را شکنجه کنید و صحنه را از تلویزیون پخش کنید. به صرف بحث، فرض کنید هیچ راهی وجود ندارد که این شکنجه را شبیه سازی کنید. آیا شما بچه را در یک چنین موقعیتی شکنجه نخواهید داد؟ آن طور که یک فایده باور قانونی این را می‌بیند، دو قانون اخلاقی داریم که با هم در تضاد هستند: قانون جلوگیری از آسیب رسانی گسترده و قانون مخالفت با شکنجه. برای حل این منازعه، وی می‌باید به قانون سطح دومِ حلِ اختلاف دست بیاندازد: ما شاید یک فرد بی گناه را قربانی کنیم تا از یک آسیبِ به مراتب بزرگ تر اجتماعی جلوگیری کرده باشیم. یا اگر هیچ قانون حلّالی [میانبری] وجود نداشته باشد، آن فیلسوف فایده باور قانونی به این قانون باقی مانده‌ی سطح سوم می‌تواند چنگ بیاندازد: وقتی هیچ قانونی کاربرد ندارد، به سادگی بر اساس بهترین قضاوت خود عمل کن که بیشترین بهره را تولید خواهد کرد. با استفاده از این قانونِ باقی مانده، وی می‌توانست شکنجه‌ی آن دختر بچه را توجیه کند.

بنابر این، در چنان موقعیت هایی، شاید روا باشد یک انسان بی گناه را قربانی کنیم تا یک شهر را نجات دهیم یا از یک بحران بسیار گسترده جلوگیری کنیم. در این موارد، رهیافت یک فایده باور قانونی به عدالت به واقع مانند رهیافت بالا است برای دروغ گفتن و ویران کردن وجدان فردیِ کسی: عدالت فقط یک اصل سطح پایین تر است در دل فایده باوری. مشکل، به روشنی، مشخص ساختن نوع بحران گسترده

است که قربانی کردن جان‌های بی گناه را می‌طلبد. این پرسش به تناوب در زمان جنگ مطرح می‌شود: در هر حمله‌ی هوایی، به ویژه به هنگام انداختن بمب اتمی بر هیروشیما و ناکازاکی، تفکیک شهروندان غیرنظامی نادیده گرفته می‌شود. جان‌های شهروندان غیرنظامیِ بی گناه قربانی می‌شوند با امید پایان دادن به جنگ. به نظر می‌رسد ما همین قضاوت را به هنگام رانندگی خود می‌کنیم حتا هنگامی که یقین داریم این کار [آلوده کردن هوا] هر سال منجر به مرگ هزاران مردم بی گناه می‌شود. قضاوت‌هایی از این دست دشواری‌های فایده باوری را در برخورد با مسئله‌ی عدالت رنگین و برجسته می‌کنند.

نتیجه گیری

ما دیده ایم که فایده باوری قانونیِ چند لایه، به اهداف اخلاق می‌رسد و پاسخ می‌دهد، روش تصمیم گیری مشخص برای برخوردهای اخلاقی می‌دهد، و بر کمک و یاری به مردم و کاهش رنج در جهان تمرکز می‌کند. همچنین راه حل جالبی برای مسئله‌ی فرزندان و اعقاب پیشنهاد می‌کند. افزون بر آن، فایده باوری قانونی پاسخ نهایی به همه‌ی نقدهایی که به سمتش روانه شده‌اند دارد. این که پاسخ‌ها کافی نباشند داستان دیگری است. شاید بهتر باشد قضاوت نهایی درباره‌ی فایده باوری را عقب بیاندازیم تا دو فصل بعدی را خوانده باشیم که دو نوع دیگر نظریه‌های اخلاقی را بحث می‌کنند.

برای تأمل بیشتر

(۱) به سه هدفی که از اخلاق در فصل یک اشاره شدند توجه کنید: (الف) برای ترویج شکوفایی بشر، (ب) برای کاهش رنج بشر، (پ) برای حل منصفانه‌ی برخورد منافع. کدام یک از این‌ها را فایده باوری انجام می‌دهد، و در کدام یک شکست می‌خورد؟

(۲) یک نقد بر فایده باوری آن است که در حمایت از حقوق مردم در می‌ماند. بکوشید این نقد را توسعه بدهید و توضیح دهید آیا با آن موافقید یا خیر.

(۳) جان رالز می‌گوید فایده باوری در اِعمال اصل مربوط به انتخاب فردی به جامعه خطا می‌کند. برای نمونه، من حق دارم کت و شلوار نو نخرم و آن پول را برای خرج کالج یا هر چیز دیگری که می‌خواهم

پس انداز کنم. ولی فایده باوری به اصرار از تو می‌خواهد آن را بخری آن هم برای کس دیگری که به کالج می‌رود یا برای خیر جمعی جامعه. آیا این نقد منصفانه است؟

(۴) اگر برده داری می‌توانست انسانی باشد و بهره‌ی بزرگی را تولید کند، آیا فایده باوری آن را می‌پذیرفت؟ بحث کنید.

(۵) فرض کنید شما افسر ارتش هستید که همینک یک سرباز دشمن را اسیر گرفته اید که می‌داند آن بمب ساعتیِ سِرّی در کجا نهاده شده است. اگر خنثا نشود، بمب خواهد ترکید و هزاران نفر کشته خواهند شد. آیا اخلاقی خواهد بود که آن سرباز را شکنجه کنید تا جای بمب را لو بدهد؟ این مسئله را از دید تئوری‌های فایده باوری و وظیفه شناختی بحث کنید.

(۶) به دنبال مثال پرسش پیشین، فرض کنید شما فرزندان آن سرباز را هم اسیر گرفته اید. با توجه به فایده باوری، آیا مجاز نخواهیم بود آنان را هم شکنجه کنیم تا مقاومت آن سرباز را بشکنیم؟

برای مطالعه‌ی بیشتر

Bykvist, Krister. *Utilitarianism: A Guide for the Perplexed*. London: Continuum, 2010.

Crisp, Roger. *Routledge Philosophy Guidebook to Mill on Utilitarianism*. London: Routledge, 1997.

Glover, Jonathan. *Utilitarianism and Its Critics*. New York: Macmillan, 1990.

Lyons, David. *Mill's Utilitarianism: Critical Essays*. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 1997.

Scheffler, Samuel. *Consequentialism and Its Critics*. Oxford, Engl.: Oxford University Press, 1988.

Sen, Amartya Kumar, and Bernard Williams. *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge, Engl.: Cambridge University Press, 1982.

Shaw, William H. *Contemporary Ethics: Taking Account of Utilitarianism*. Malden, Mass.: Blackwell, 1999.

Smart, J. J. C., and Bernard Williams. *Utilitarianism: For and Against*. Cambridge, Engl.: Cambridge University Press, 1987.

کتاب بنیادهای متافیزیک اخلاقِ کانت یکی از کتاب‌های کوچک ولی براستی بزرگ است: این کتاب چنان نفوذی از خود بر ذهن بشر بر جای گذارده که به طرز خنده آوری بی تناسب با اندازه‌ی آن است. این کتاب در فلسفه‌ی اخلاق هم رده‌ی دولت[۴۹] افلاطون و اخلاق ارسطو است؛ و شاید در برخی جنبه‌ها دیدی عمیق تر از آن دو به نمایش بگذارد. عنوان اصلی اش – آن اصل عالی اخلاق – برای همه‌ی کسانی که بی تفاوت نسبت به نبرد نیک و بد نیستند بیشترین اهمیت را دارد. امروز پیامش بیش از همیشه مورد نیاز است، هنگامی که چنین تجربه گرایی سترونی مُدِ شایعِ فلسفی شده است.

اچ. جی. پیتن مقدمه بر بنیادهای متافیزیک اخلاق[۵۰]

کانت و تئوری‌های وظیفه شناختی

بگذارید به داستان آغازین فصل هفت درباره‌ی فایده باوری دوباره نگاه کنیم. فرد پولداری در حال مرگ از شما خواسته است ۲ میلیون دلار پول به تیم بیسبال یانکی‌ها بدهید. شما قبول می‌کنید ولی سپس وسوسه می‌شوید آن پول را به سازمان جهانی مبارزه با گرسنگی بدهید. شما چه باید بکنید؟ آن فیلسوف فایده باور، که بر پی آمد رفتار و عمل تمرکز می‌کند، به شما خواهد گفت آن کاری را بکنید که بزرگ‌ترین نیکی و خیر را برای بیشترین جمعیت فراهم می‌کند. در نهاد، هدف وسیله را توجیه می‌کند. از این روی، شکستن

[۴۹]. Plato, *Republic*

[۵۰]. H. J. Paton, Preface to Kant's Groundwork Of The Metaphysic Of Morals

عهدتان به آن فرد پولدار و خیرات دادن آن پول به سازمان جهانی مبارزه با گرسنگی انگار که راه درستی باشد.

در حالی که پاسخ یک فیلسوفِ وظیفه شناختی به این پرسش، کاملا متضاد است. این پی آمدِ کار نیست که درستی و نادرستی یک رفتار را تعیین می‌کند بلکه جلوه‌های خاصی در خود عمل یا در خود حکم است که آن عمل یک نشانه یا مثالی [مفهوم انتزاعی] از آن می‌شود. هدف هیچگاه وسیله را توجیه نمی‌کند. برای نمونه، چیزی در حقیقت گویی و وفای به عهد درست است [حتا] وقتی که ممکن است چنان کارهایی آسیب چندی به ارمغان بیاورند؛ و چیزی نادرست درباره‌ی دروغ گویی و شکستن عهد وجود دارد حتا هنگامی که چنان کارهایی پی آمدهای نیکی به ارمغان بیاورند. عملِ نامنصفانه نادرست است حتا اگر بیشترین بهره‌ی مورد انتظار را تولید کند.

در این فصل، ما رهیافت وظیفه شناختی به اخلاق را کشف خواهیم کرد، به ویژه با ایمانوئل کانت[۵۱] بزرگ‌ترین فیلسوف سنت روشنگری آلمانی و یکی از مهم‌ترین فیلسوفان همه‌ی زمان‌ها آغاز می‌کنیم. کانت هم یک مطلقگرا[۵۲] بود و یک خردگرا[۵۳] نیز هم. او باور داشت ما می‌توانیم از خردورزی استفاده کنیم تا یک مجموعه از اصول پایدار[۵۴]، و زیرپانگذاشتنی[۵۵]، را در اخلاق تدوین کنیم.

نفوذ کانت

برای فهم فلسفه‌ی اخلاقِ کانت اگر مختصری از زندگی وی بدانیم سودمند است. او در کونیگسبرگ[۵۶]، آلمان، در ۱۷۲۴ به دنیا آمد، و هشتاد سال پس از آن در همانجا مرد. هیچگاه آن نواحی را ترک نکرد. او مردی کوتاه قد و آرام بود و بسیار مُنضبط. چنان که روایت می‌کنند، شهروندان کونیگسبرگ ساعت‌های

---

۵۱. Immanuel Kant (1724 – 1804)

۵۲. Absolutist

۵۳. Rationalist

۵۴. Consistent principles

۵۵. Nonoverridable principles

۵۶. Königsberg

خود را با پیاده روی روزانه‌ی وی در ساعت ۳ بعد از ظهر تنظیم می‌کردند. وی هرگز ازدواج نکرد. او زندگی خود را وقف مطالعه و آموزش فلسفه در دانشگاه کونیگسبرگ کرد. مهم‌ترین کتاب وی سنجش [نقد] خرد ناب[۵۷] (۱۷۸۱) است که در زمان حیات خودش به عنوان اثری کوه پیکر بزرگ داشته شد، و کتاب دیگر وی به نام بنیادهای متافیزیک اخلاق[۵۸] (۱۷۸۵) به عنوان یکی از دو یا سه کتاب مهم تاریخ فلسفه‌ی اخلاق شناخته می‌شود.

چندین نفوذ نیرومند بر تفکر اخلاقی کانت وجود داشتند. ابتدا نفوذ پارسایی[۵۹]، فرقه‌ای در درون کلیسای لوتری است، که پدر و مادر کانت بدان معتقد بودند، و این یک امانت داری و صمیمت به دیدگاه‌های وی بخشید. پارسایان [لوتری] بر صداقت، احساسات عمیق، و زندگی اخلاقی پای می‌فشردند تا بر منش الاهیات یا بر باور تثبیت شده‌ی مجلسی[۶۰]. این دینِ قلب است، نه دینِ سر، دین روح است و نه دین مناسک. به هر حال، به عنوان یک متفکر، کانت بر سر به همان اندازه اصرار کرد که بر دل، ولی این سر بود که متوجه و نگران زندگی اخلاقی بود، به ویژه بر اراده‌ی نیک[۶۱]. این به واقع عقاید یا نتایج درست نیست که اهمیت دارند بلکه خوبیت درونی است [که مهم است]. عقیده بر آن است، اگر ما در پرتو نور خود زندگی کنیم، بر ما نور بیشتری تابانده خواهد شد و خداوند ما را داوری خواهد کرد نه بر اساس آن که چقدر خوشبخت یا موفق در تحقق اهداف خویش بودیم بلکه چگونه صادقانه بر اساس اصول خویش زندگی کردیم. این بر تفکر کانت مبنی بر اراده‌ی نیک در مقام خیرِ کاملِ ذاتی[۶۲] در زندگی تأثیر گذارد.

---

۵۷. Critique of Pure Reason

۵۸. Foundations of the Metaphysics of Morals

11. Pietism:

جنبشی بود که بر پایه ی آموزه های کلیسای لوتری در آلمانِ سده ی هفدهم شکل گرفت که بر پارسایی و زهدِ فردی در مقابل فرمالیته و تعصب دینی استوار بود. م

۶۰. Orthodox Belief

۶۱. Good Will

۶۲. Sole Intrinsic Good

دومین تأثیر بر وی، از آثار ژان ژاک روسو[۶۳] بر آزادی بشر، به ویژه قرارداد اجتماعی اش[۶۴] بود، و گفته شده است تنها زمانی که کانت پیاده روی عصرانه‌ی خود را فراموش کرد روزی بود که این کتاب را می‌خواند. روسو به وی معنی و اهمیت وجدان بشری، اولویت آزادی و خودمختاری، و ارزش ذاتی وجود بشر را جدای از هر کارکرد ممکنی آموخت.

نفوذ سوم بر وی ناشی از مناظره میان **خردگرایی**[۶۵] و **تجربه گرایی**[۶۶] بود. نفوذ چهارم بر کانت ناشی از تئوری‌های "کاشف مستقیم قانون طبیعی"[۶۷] بود که قلمرو فلسفه‌ی اخلاق را در آن زمان اشغال کرده بودند. بگذارید به این دو مورد واپسین با جزییات بیشتری نگاه کنیم.

خردگرایی و تجربه گرایی

مناظره‌ی فلسفی میان این دو دیدگاه خردگرایی و تجربه گرایی در سده‌های هفدهم و هژدهم انجام شدند. خردگرایان، مانند رنه دکارت، باروخ اسپینوزا، گوتفرید لایبنیتز، و کریستین وولف، ادعا کردند خِرَد ناب به ما می‌تواند بگوید که جهان چگونه است، فارغ و مستقل از تجربه. ما می‌توانیم حقیقت متافیزیکی را مانند مسئله‌ی وجود خدا، جاودانگی روح، آزادی اراده، و جهان شمولیتِ روابط علّی بدور از تجربه دریابیم. تجربه شاید برای باز کردن ذهن ما به روی این ایده‌ها ضروری باشد، ولی ماهیتا آنها ایده‌های فطری و ذاتی هستند که خداوند آنها را در ما به هنگام زاده شدن کاشته است. از سوی دیگر، تجربه گرایان به رهبری جان لاک و دیوید هیوم، این را انکار کردند که ما هر گونه ایده‌ی فطری داشته باشیم و بحث کردند همه‌ی دانش ما از راه تجربه به دست می‌آید. ذهن ما یک تخته‌ی پاک است، که درس‌های تجربه بر آن نوشته می‌شوند.

---

۶۳. Jean-Jacques Rousseau (1712 – 1778)

۶۴. Social Contract

۶۵. Rationalism

۶۶. Empiricism

۶۷. Natural Law Intuitionist

خردگرایان و تجربه گرایان مناظره‌ی خود را به قلمرو آگاهی اخلاقی وارد کردند. خردگرایان ادعا کردند آگاهی ما از اصول اخلاقی نوعی آگاهی متافیزیکی است، که در دل ما توسط خداوند کاشته شده است و قابل کشف با عقل و خرد است که اصول عمومی را درباره‌ی طبیعت بشر استنباط می‌کند. از سوی دیگر تجربه گرایان به ویژه فرانسیس هاچسن، دیوید هیوم و آدام اسمیت بحث کردند که اخلاق به طور کامل مشروط به طبیعت بشر و برپایه‌ی گرایش و تمایل است. اخلاق متوجه آن است که مردم را شاد کند، گرایش‌های احساسی آنان را پاسخ بدهد، و خِرَد تنها یک ابزار عملی است برای کمک به انجام این گرایش ها. اهمیت خاصی در نهاد خرد وجود ندارد. در نهایت یک توجیه گر و خدمتگزار گرایش‌ها و تمایلات است. آن طور که هیوم گفت، "خرد برده‌ی شور و وجد است و هرگز به چیز دیگری نمی‌تواند تظاهر کند مگر خدمت و اطاعت از آنها." اخلاق بر پایه‌ی حس ما از همدردی با رنج دیگران شکل می‌گیرد، بر حس هم نوع. بنابر این برای چنان تجربه گرایانی اخلاق مشروط به طبیعت بشر است.

طبیعت بشر ← احساسات و تمایلات ← اصول اخلاقی

اگر ما طبیعت متفاوتی می‌داشتیم، آن گاه احساسات و گرایش‌های گوناگونی می‌داشتیم، و از این روی ممکن بود اصول اخلاقی متفاوتی هم می‌داشتیم.

کانت ایده‌های هاچسن، هیوم و اسمیت را رد کرد. او از چنین تفکری که اخلاق می‌باید وابسته به طبیعت بشر باشد و موضوع تغییر و اقبالِ کشفِ تجربی باشد خشمگین بود. اخلاق امری مشروط نیست بلکه ضروری است. اخلاق ما را کمتر مقید نمی‌کرد اگر احساسات متفاوتی می‌داشتیم. کانت می‌نویسد،

> هر عنصر تجربی نه تنها ناتوان از یاری رساندن به اصل اخلاقی است، بلکه بسیار آسیب رسان به خلوص اخلاق است؛ زیرا ارزش مناسب گرانبهای یک اراده‌ی خوب تنها در این [نکته] نهفته است، که یعنی اصلِ عمل، آزاد از نفوذ هر زمینه‌ی مشروط کننده ایست، که تجربه به تنهایی می‌تواند شکل بگیرد. ما نمی‌توانیم به اندازه‌ی کافی هشدار خویش را بر ضد این اهمال و سستی و حتا عادتِ بد تفکری که اصول خویش را از میان انگیزه‌ها یا قوانین تجربی می‌جوید اعلام کنیم؛ زیرا عقلِ بشر در این سرگشتگی شادمان است که بر این بالش می‌آرامد، و در خواب شیرین خود برای اخلاق آن را با اعضای فراوان تغییر شکل یافته بدن جایگزین می‌کند، که شبیه هر چیزی که فرد انتخاب می‌کند درش ببیند؛ مگر

فضیلت را اگر کسی [در نهاد خود] داشته باشد؛ آن هم به شکل حقیقی اش.[۶۸]

کانت گفت، نه، این تمایل ما نیست که اخلاق را زمینگیر کنیم، ولی اراده‌ی خردگرای خویش را بله. خرد برای بنیادگذاری قانون اخلاقی به مثابه چیزی متعالی و الزام آور به طور جهانشمول برای همه‌ی موجودات خردمند کافی است.

شهودگرایی عملی[۶۹] و شهودگرایی قانونی[۷۰]

از سده‌های میانه تا به امروز یکی از روایت‌های فلسفه‌ی اخلاق اروپایی **تئوری قانون طبیعی** بود. به طور خلاصه، این دیدگاه می‌گوید که به وسیله‌ی دریافت‌های شهودیِ عقلانی که توسط خداوند در نهاد بشر کاشته شده، ما اصول اخلاقی جاودانی و مطلق را کشف می‌کنیم. فیلسوف قانون طبیعی سده‌های میانه، توماس آکوییناس، بحث کرد که ما یک کارکردِ ذهنیِ ویژه داریم به نام دل[۷۱] که به ما آن دانش و آگاهی عمومی از خوبی و خیر اخلاقی را می‌دهد. سپس ما از این آگاهی مجموعه‌ای از تعهدات پایه‌ای اخلاقی را بیرون می‌کشیم. آنچه در اینجا کلید است این باور است که بشر یک نیرویِ ذهنیِ طبیعی دارد که به وی هوشیاری ذاتی نسبت به اخلاق می‌بخشد. این موضع عمومی **شهودگرایی** است. در طول سده‌های هفدهم و

---

20. Immanuel Kant, Foundations of the Metaphysics of Morals, Sec. 1, adapted from Fundamental Principles of the Metaphysics of Ethics, trans. T. K. Abbott (London: Longman's, 1965).

21. Act-Intuitionism

منظور از شهودگرایی، کشف و دریافت حقیقت بدون استدلال و به طور مستقیم است. شهودگرایی عملی در اینجا به معنای دیدن هر کنش یا رفتاری به صورت یک فرصت اخلاقی منحصر به فرد است. م

۷۰. Rule-Intuitionism

23. Synderesis

پیرامون این اصطلاح باید گفت آکوییناس آن را در معنای آگاهی درونی از اصول پایه ای اخلاق به کار برده است که در بحث عرفان مسیحی از آن به ندای دل یا ماهیت روح یاد می کنند که با خدا متحد و یگانه می شود. واژه ی فارسی "دل" را در بُعد و متن عرفان ایرانی/اسلامی به کار برده ام که نزدیک به اصطلاح آکوییناس است. م

هژدهم، نوعی شهودگرایی در بیشتر تئوری‌های اخلاقی فرض شد، و کانت زیر نفوذ بسیار سنگین برخی از آنها بود. دو قالب اساسی ظهور کردند: شهودگرایی عملی و شهودگرایی قانونی.

شهودگرایی عملی هر کنشی را به عنوان یک فرصت اخلاقیِ منحصر به فرد می‌بیند و می‌گوید ما باید توسط وجدان خود یا درک شهودی خویش یا با انتخاب کردن و برگزیدن ورای هر قانونی تصمیم بگیریم؛ در هر موقعیتی چه درست و چه نادرست. ما باید در هر موقعیتی با وجدان خود مشورت کنیم تا آنچه از دید اخلاقی انجامش درست (یا نادرست) باشد را *کشف* کنیم. یک بیان سمبلیک از شهودگرایی عملی در خطبه‌های اخلاقی معروف جوزف باتلر (۱۶۹۲-۱۷۵۲)، اسقفی از کلیسای انگلستان، است. او می‌نویسد،

> اگر هر انسان ساده‌ی صادقی، پیش از آن که دست به کاری بزند، از خودش بپرسد، آیا این کاری که بناست بکنم درست است، یا نادرست است.... من کمترین شکی ندارم که به این پرسش با حقیقت و فضیلت پاسخ داده می‌شود، تقریبا توسط هر انسان منصفی، تقریبا در هر موقعیتی.[۷۲]

باتلر معتقد بود هر یک از ما وجدانی دارد که به راستی می‌تواند کشف کند چه چیز درست است و چه چیز نادرست. این [نکته] با این پند سازگار است، "بگذار وجدان تو هدایتگر تو باشد." ما به قوانین عمومی نیاز نداریم که بیاموزیم چه درست و چه نادرست است؛ غریزه و کشف درونیِ ما ما را از آن چیزها آگاه خواهد کرد. قضاوت و داوری منوط است به ادراک اخلاقی و نه به برخی قوانین انتزاعی و عمومی.

شهودگرایی عملی، به هر روی، برخی ناکارآمدی‌های جدی دارد. نخست، بسیار سخت است ببینیم چگونه هر گونه بحثی در نزد یک شهودگرا مطرح می‌شود و شکل می‌گیرد: شما هر دوتان یا دریافت شهودی یکسانی درباره‌ی دروغ گویی دارید یا ندارید، و این همه‌ی ماجرا است. اگر من باور داشته باشم که کار سقط جنین در حال خاصی از دید اخلاقی مُجاز باشد و تو معتقد باشی از دید اخلاقی نادرست است، پس ما شاید از خود بپرسیم که به وجدان خود عمیق تر نگاه کنیم، ولی نمی‌توانیم درباره‌ی موضوع بحث

---

[۷۲]. Joseph Butler, *Five Sermons* (Liberal Arts Press, 1949), p. 45.

کنیم. جایگاهی ژرف در فلسفه‌ی اخلاق برای کشف شهودی وجود دارد، ولی کشف شهودی همچنان می‌باید توسط خِرَد و عقل بازنگری شود و با تئوری اصلاح شود.

دوم، به نظر می‌رسد که قوانین برای همه‌ی تعقل‌ها و خردورزی‌ها ضروری باشند، از جمله خردورزی اخلاقی، و شهودگرایانِ عملی انگار این نکته را نادیده می‌گیرند. شما می‌توانید این را با اندیشیدن درباره‌ی این که چگونه می‌آموزید یک خودرو را برانید، عمل تقسیم را چگونه انجام بدهید، یا [کلمه‌ای را] تایپ کنید دریابید. حتا اگرچه ممکن است شما آن اصول اولیه را نهادینه کنید به مانند عادت، پس شما نسبت به آنان ناخودآگاهانه رفتار می‌کنید، شخص هنوز می‌تواند به قانونی که اعمال شما را می‌پوشاند [هدایت می‌کند] اشاره کند. برای نمونه، شما شاید قوانین مربوط به شتاب گیری خودرو را دیگر به یاد نیاورید، ولی یک تجربه‌ی ریشه‌ای در آموختن آن قانون وجود دارد، که شما ناآگاهانه به تعقیب آن ادامه می‌دهید. قوانین اخلاقی به مانند "به عهد خود وفا کن" و "مردم بی گناه را نکش" به نظر می‌رسد به همین روش مشابه کارکرد دارند.

سوم، به نظر می‌رسد موقعیت‌های گوناگون جلوه‌های یکسانی داشته باشند، پس نزد ما تجویز کردن کارهای اخلاقیِ متفاوت ممکن است متناقض باشند. فرض کنیم شما معتقدید برای جان از دید اخلاقی نادرست است که در امتحانش تقلب کند. اگر معتقد باشید که شما مُجازید در همان امتحان تقلب کنید، آیا فکر نمی‌کنید توضیحی بده کار باشید که چرا موقعیت شما از موقعیت جان متفاوت است؟ اگر من بگویم نادرست است این که جان در امتحاناتش تقلب کند، آیا من نمی‌گویم برای هر کسی (از جمله همه‌ی دانشجویان) در موقعیت جان تقلب در امتحان غلط و نادرست باشد؟ به نظر می‌رسد که اخلاق یک سیمای جهانی داشته باشد، یا آنچه اصل جهانشمولی نامیده می‌شود: اگر کسی داوری کند که **الف** درست است (یا نادرست) یا خوب است (یا بد)، پس وی به طور عقلانی مسئول است هر چیزی را که مانند **الف** باشد درست (نادرست) یا خوب (بد) بداند. اگر این اصل درست باشد، بنابر این شهودگراییِ عملی یک انحراف است.

آن روایتِ دیگرِ شهودگرایی، شهودگرایی قانونی، می‌گوید که ما باید توسط قوانین اخلاقی که از راه شهود دریافت می‌کنیم تصمیم بگیریم در هر موقعیتی چه درست یا نادرست است. شهودگرایان قانونی آن اصل جهانشمولی را می‌پذیرند به علاوه‌ی آن تفکری که در هنگام داوری اخلاقی ما به اصول یا قوانین توسل می‌جوییم. قوانینی مانند "ما هرگز نباید دروغ بگوییم"، "ما باید همیشه به قول خود عمل کنیم" و "ما هرگز نباید یک انسان بی گناه را بکشیم" یک مجموعه نسخه‌های معتبر را فارغ از نتیجه و پی آمدهایشان

تدوین می‌کنند. آن شهودگرای قانونی که بزرگ‌ترین تأثیر را بر کانت گذارد فیلسوف آلمانی ساموئل پوفندورف (۱۶۳۲-۱۶۹۴) بود، تئوریسین قانون طبیعی در زمان خویش. پوفندورف روش شهودی را توضیح می‌دهد به گونه‌ای که ما آگاهی اخلاقی را با آن به دست می‌آوریم:

> معمولا گفته می‌شود که ما آگاهی از این قانون (اخلاقی) را از خود طبیعت داریم. به هر حال، این بدان معنا نیست که تفکرات ساده و مشخص ناظر بر آن چه می‌باید بشود یا پرهیز بشود در ذهن‌های کودکان نوزاد نهاده می‌شوند. در عوض گفته می‌شود که طبیعت به ما مختصری می‌آموزد، زیرا آگاهی از این قانون ممکن است با کمک از روشنایی خرد و عقل به دست آید. همچنین از آنجا که نکته‌های عمومی و بسیار سودمند آن ابتدا به نظر می‌رسد بسیار ساده و روشن هستند، آنها موافقت و پذیرش را تحمیل می‌کنند.... اگر چه ما نمی‌توانیم زمان دقیق را به یاد بیاوریم وقتی آنها را فهمیدیم و درک کردیم و ذهن ما را نوازش دادند، ما نمی‌توانیم عقیده‌ی دیگری نسبت به این قانون داشته باشیم مگر آن که با وجود ما درهم آمیخته باشد، یا آنکه با هم متولد شده باشیم و همزمان با خویشتن خویش [متولد شده باشیم].[۷۳]

آن شهود اخلاقی که ما داریم، به نقل از پوفندورف، به سه گروه تقسیم می‌شود: وظایف نسبت به خدا، به خویشتن، و به دیگران. وظایف در همه‌ی این موارد قوانین اخلاقی هستند که کارهای ما را هدایت می‌کنند. در دل این گروه بندی ها، قوانین اصلیِ وظیفه که پوفندورف تبلیغ می‌کند اینها هستند:

الف) *به خدا*. وجود و طبیعت خداوند را بشناس؛ خدا را پرستش کن.

ب) *به خویشتن*. مهارت‌ها و استعدادهای خویش را توسعه بدهید؛ از آسیب زدن به بدن خویش دوری کنید مانند شکم پرستی و می‌خوارگی، و خود را نکشید.

---

[۷۳]. Samuel Pufendorf, *The Duty of Man and Citizen* (1673), Ch. 3, adapted from *The Whole Duty of Man According to the Law of Nature* (London: Charles Harper, 1691).

پ) *به دیگران*. از ریاکاری و تقلب به دیگران پرهیز کنید؛ با مردمان به مساوات رفتار کنید؛ خوبی و خیر دیگران را ترویج کنید؛ عهد خود را نگاه دارید.

کانت از دو سوی زیر نفوذ پوفندورف بود. نخست، کانت یک شهودگرایِ قانونیِ خاص بود: وی معتقد بود آگاهیِ اخلاقی از راه شهود عقلانی در قالب قوانین اخلاقی به ما می‌رسد. چنان که خواهیم دید، روانشناسی اخلاقی کانت بسیار پیچیده است، و فهم وی از کشف شهودی به یک تفکر دوری از عقلانیت می‌رسد که ما در نزد پوفندورف نمی‌یابیم. دوم، کانت تقسیمات پوفندورف را بر سر وظایف نسبت به خداوند، نسبت به خود شخص و نسبت به دیگران پذیرفت. کانت بحث می‌کند که تعهدات نسبت به خداوند در واقع وظایف دینی هستند، نه تعهدات اخلاقی. به هر حال، تعهدات نسبت به خویشتن و دیگران تعهدات راستین اخلاقی هستند.

حکم قطعی[۷۴]

آن حکم اساسی اخلاقی در تئوری اخلاقی کانت چیزی است که وی آن را حکم قطعی می‌نامد – در واقع به معنای "فرمان مطلق"[۷۵] است. وی پیش از معرفی خود این حکم، صحنه‌ای درباره‌ی خوبی اخلاقی ذاتی ترتیب می‌دهد.

---

[۷۴]. Categorical Imperative

کانت این اصطلاح مرکب را به عنوان لایحه و قاعده ی کلی می پذیرد که در برگیرنده ی اراده ی آزاد است که یک هدف "حقیقی" را "واقعی" بسازد و عینیت ببخشد. چنان لایحه ها و گزاره هایی بر بستر نیاز استوارند. این اصطلاح می گوید که راه استدلال لوایح پیش از تبدیل شدن به قانون باید مبتنی بر خود عمل فارغ از هر گونه هدف و غایتی باشد. یعنی تاکید را بر نفس عمل می گذارد. و او روش اثباتی خود را معرفی می کند. از این قرار که تنها راه اثبات ارزش یک لایحه برای تبدیل آن به قانون، "جهانی" ساختن آن است. مثلا اگر من بگویم پیروی از قوانین راهنمایی و رانندگی یک وظیفه است؛ این لایحه زمانی تبدیل به قانون اخلاقی می شود که شامل همه ی افراد در شرایط یکسان با من بشود. اصطلاح "جهانی" در اخلاق ناظر بر شمولیت فراگیر در یک زمینه ی مشترک است. اگر من بگویم که دستبرد به بیت المال حرام است. این لایحه باید شامل حال من و همه ی افراد جامعه بشود تا بتوان نام "قانون" بر آن نهاد. این طور نمی شود که این لایحه شامل شما بشود ولی مرا دربر نگیرد. در صورت فراگیر شدنش کانت می گوید که این یک قانون اخلاقی است. شما باید یک روش علّی را بپیمایید تا یک لایحه یا قاعده ی کلی بتواند تبدیل به قانون اخلاقی بشود و صورت عینی به خود بگیرد. این حکم قطعی شک و ابهام برنمی دارد. یک راه بیشتر نیست. فارغ از هدف و انتظاری که از یک لایحه می توانیم داشت، باید آن را جهان شمول ساخت تا قانون بشود. م.

[۷۵]. Absolute Command

خوبی ذاتی[۷۶] و اراده‌ی نیک[۷۷]

آن طور که ما متوجه شده ایم، کانت می‌خواست تا حقیقت اخلاقی را از حوزه‌ی مشروط و مشاهدات تجربی بیرون ببرد و آن را در منطقه‌ی امن ضرورت، مطلقیت، و حقیقت جهانی بنشاند. ارزش اخلاق بر پایه‌ی واقعیتی نیست که دارای ارزش ابزاری باشد، که اغلب خوبی‌های نااخلاقی از قبیل شادی را تضمین می‌کند؛ بلکه اخلاق در حق خودش و به صرف خویش معتبر است:

> هیچ چیز در جهان قابل درک نیست، حتا در بیرون از جهان، که بتوان آن را "خوب" بدون ارزیابی کیفی نامید، مگر اراده‌ی خیر. هوش، زیرکی، داوری، و استعدادهای دیگر ذهنی، هر چه نامیده شوند، یا دلیری، عزم، پشتکار، به عنوان کیفیات خُلق و خوی، بی شک خوب و مورد تقاضا در موارد فراوان [هستند]؛ ولی این هدایای طبیعت ممکن است بسیار بد و خبیث بشوند اگر آن اراده‌ای که از آن‌ها استفاده می‌کند، چیزی که شخصیت نامیده می‌شود، خوب نباشد.... حتا اگر بنا باشد که به نوعی از بخت بد مبتلا باشیم، یا مشروط به خِسَّت مادرخواندگی طبیعت باشیم، این اراده‌ی نیک برای آن که به هدفش برسد ممکن است به طور کامل بی قدرت باشد، اگر با بزرگ‌ترین تلاشش هنوز به چیزی نرسیده باشد، و تنها اراده‌ی نیک برجای مانده باشد،... پس به مانند گوهری، هنوز در زیر تابش خودش خواهد درخشید، به مثابه چیزی که ارزش کاملی در ذات و نهاد خویش دارد. سودمندی اش یا میوه دهی اش هیچ چیز به ارزش آن نخواهد افزود و نیز هیچ چیز از آن کم نخواهد نمود.[۷۸]

تنها چیزی که به طور مطلق خوب است، خوب در ذات خویش بدون هر گونه کیفیت سنجی، اراده‌ی خیر است. همه‌ی "خوب"های ذاتی دیگر، هم عقلانی و هم اخلاقی، می‌توانند به اراده‌ی خبیث خدمت کنند و

---

[۷۶]. Intrinsic Goodness

[۷۷]. The Good Will

[۷۸]. Kant, *Foundations*, Sec. 1.

درنتیجه با شیطان همکاری کنند. آنها ارزش اخلاقی دارند اگر با اراده‌ی خیر همراهی شوند. حتا موفقیت و شادی در نهاد خود خوب نیستند. افتخار می‌تواند به غرور منتهی شود. شادی بدون اراده‌ی خیر یک بخت ساده، کسب نامشروع است. فایده باوری نیز قابل قبول نیست، زیرا اگر ما مقداری شمردنی از شادی داشته باشیم که پخش کنیم، آیا نباید به یکسان آن را پخش کرد، فارغ از فضیلت؟ آیا ما نمی‌باید آن را با تبعیض و اولویت سنجی بر اساس خیر اخلاقی قسمت کنیم؟ آیا شادی می‌باید به تناسب ارزش اخلاقی مردم قسمت شود؟

بحث کانت درباره‌ی اراده‌ی نیک چقدر موفق است؟ آیا ما می‌توانیم جهانی تصور کنیم که مردم همیشه و به ضرورت، فضیلت‌های نااخلاقی را به کارِ مفید بگیرند، [آن هم] در جایی که به روشنی ناممکن است از فضیلتی به مانند هوش برای کار شیطانی استفاده کنند؟ آیا شادی کمتر خوب است چون فرد می‌تواند آن را به غلط تقسیم کند؟ آیا فرد می‌تواند خودِ اراده‌ی نیک را صَرف استفاده‌ی بد کند چنان که خیرخواهانی با اطلاعات نادرست ممکن است بکنند؟ مانند این جمله‌ی کوتاه و قصار که می‌گوید، "راه به جهنم با نیات خیر کوبیده می‌شود." آیا هیتلر در اجرای آن برنامه‌های بُزدلانه‌ی خود می‌توانست نیات خوبی داشته باشد؟ آیا اراده‌ی نیک نمی‌تواند تأثیرات بد داشته باشد؟

اگر چه ما ممکن است بپذیریم اراده‌ی نیک یک خیر بزرگ است، روشن نیست موضع کانت درست باشد، که [یعنی] این تنها چیزِ خوبِ ذاتی است. از دلیری، هوش و شادی می‌توان استفاده‌ی بد کرد یا آن که تأثیرات بدی داشته باشند، همین طور نیز اراده‌ی نیک می‌تواند [کاربرد بد داشته باشد یا تاثیر بد]؛ و حتا به نظر نمی‌رسد به حساب اراده‌ی نیک گذاشته شود این که از آن می‌توان استفاده‌ی بد کرد، پس نباید در برابر فضیلت‌های دیگر موضع گرفت چون از آنها نیز استفاده بد می‌توان کرد. اراده‌ی نیک شاید یک عنصر ضروری برای هر عمل اخلاقی باشد، ولی این که آیا اراده‌ی نیک شرط کافی برای خوبیِ اخلاقی باشد بحث دیگری است.

با این وجود، شاید ما بتوانیم کانت را دوباره تفسیر کنیم بلکه دیدگاه مرکزی وی را حفظ کنیم. به نظر می‌رسد چیزی با ارزش اخلاقی در اراده‌ی نیک موجود باشد، فارغ از هر گونه پی آمدی. به این تصویرِ پیشِ رو توجه کنید. دو سرباز داوطلب می‌شوند از خطوط دشمن بگذرند تا با متحدان خود در آن سوی خط تماس بگیرند. هر دو به راه می‌افتند و بهترین تلاش خود را می‌کنند تا از خطوط دشمن رد شوند. یکی موفق می‌شود؛ دیگری نمی‌تواند و اسیر می‌شود. ولی آیا نه هر دوی اینان لیاقت تحسین اخلاقی دارند؟ موفقیت یکی به معنای بی ارزش شدن اراده‌ی نیک آن دیگری نیست. داوری از روی فهم عمومی اخلاقی

می‌گوید کوشش آن دو به یکسان خوب است؛ داوری از روی فهم فایده باورانه یا دیدگاه پی آمدنِگر می‌گوید که آن عملِ موفق بسیار باارزش تر از آن عملِ ناموفق است. در اینجا، ما می‌توانیم ارزش عامل را از ارزش نتیجه جدا کنیم و دو داوری مستقل از هم و بدون برخورد بکنیم.

حکم شرطی[۷۹] در برابر حکم قطعی

برای کانت همه‌ی اشارات به وظایف (یا تعهدات) می‌توانند به زبان فرمان‌ها ترجمه شوند. از این روی، وظایف اخلاقی را می‌توان گفت که نیروی فرمان دهی دارند. او دو نوع حکم یا فرمان را برجسته می‌کند: شرطی و قطعی. فرمول حکم شرطی چنین است "اگر تو **الف** را می‌خواهی، پس **ب** را انجام بده." برای نمونه، "اگر شغل خوبی می‌خواهید، پس خوب تحصیل کنید"، یا اگر "تو می‌خواهی شاد باشی، پس هوشیار باش و یک زندگی متوازن کن." فرمول حکم قطعی بسیار ساده چنین می‌شود: "کار **ب** را انجام بده! " یعنی آن کاری را بکن که عقل می‌گوید انجامش به طور ذاتی درست است، مانند "حقیقت را بگو!" احکام شرطی، یا [حکم های] ابزار-هدف[مند]، از آن نوع فرمان‌هایی نیستند که کارهای اخلاقی را شخصیت پردازی می‌کنند. حکم‌های قطعی، فاقد امر مشروط، نوع درست حکم هستند، زیرا تشخیص و شناسایی درستی را از موقعیت حاکمانه‌ی تعهدات اخلاقی نشان می‌دهند. چنان فرمان‌هایی قابل درک مستقیمِ [شهودی، آنی] حکم مطلق هستند که همه‌ی موجودات خردمند بر اثر فضیلت عقلانیِ خویش آنها را می‌فهمند.

کانت بحث می‌کند که فرد باید وظیفه‌ی اخلاقی اش را تنها به صرف خودِ وظیفه ("وظیفه به خاطر خود وظیفه") انجام دهد. برخی مردم از قانونِ اخلاقی پیروی می‌کنند زیرا آن را در راستای سود شخصیِ متعالیِ خویش می‌بینند که اخلاقی باشند. ولی آنان به راستی اخلاقی نیستند زیرا به صرف خود قانون اخلاقی عمل نمی‌کنند. برای نمونه، یک فردِ کاسب ممکن است معتقد باشد "صداقت بهترین منش است"؛

---

[۷۹]. Hypothetical Imperative

آن گونه از احکام هدفمند و مشروط است. یعنی شمایی که در پی رسیدن به هدفی هستید، باید از راه **الف** بروید تا به منزل مقصود **ب** برسید. مثلا اگر می خواهید وجدان آسوده ای داشته باشید، پس دروغ نگویید! اگر می خواهید شغل آبرومندی داشته باشید، خوب درس بخوانید. م.

یعنی او ممکن است داوری کند که این [موضع] منجر به رونق کسب و کارش شود که به مشتریانش کالای درست و با کیفیت بدهد. ولی تا زمانی که این کارها را به صِرف وظیفه نکند، او اخلاقی عمل نکرده است، گرچه رفتار وی از همان نوعی است که اگر وی اخلاقی می‌بود عمل می‌کرد.

آن نوع حکمی که با تمهید کانت به عنوان محصولی از عقل سازگار است آنی است که اصول سلوک و رفتار را جهانی می‌کند. وی آن را **حکم قطعی** می‌نامد: "تنها برپایه‌ی آن قاعده‌ی کلی رفتار کنید که همزمان بتوانید اراده کنید چنان رفتاری قانون جهانی و فراگیر شود." حکم قطعی در نزد کانت روش و منشی است برای تشخیص اخلاقیتِ هر گونه عمل و رفتاری. او می‌نویسد، همه‌ی وظایف ویژه‌ی اخلاقی، "می توانند از آن حکم یگانه‌ی وی مشتق شوند." پس برای نمونه، وظایف مربوط به خود شخص از قبیل پروردن استعدادهای وی و نه کشتن آنها می‌توانند از حکم قطعی استنباط شوند. همچنین وظایف نسبت به دیگران، از قبیل وفای به عهد و یاری رسانی به نیازمندان [از آن حکم به دست می‌آیند].

نخستین پله در روش حکم قطعی برای ما آن است که به آن قاعده‌ی کلی و مهمِ عملِ پیشنهادیِ خود توجه کنیم. مقصود کانت از قاعده‌ی کلی، قانون عمومی است به تناسب آنچه یک فرد قصد انجامش را دارد. برای نمونه، اگر من دارم درباره‌ی کمک به کسی که نیازمند است فکر می‌کنم، قاعده‌ی کلی من ممکن است چنین باشد: "من وقتی کسی را در نیاز می‌بینم، باید به وی کمک کنم تا هنگامی که این [یاری] باری ناروا و زیاده بر دوش من نشود." پله دوم، توجه کردن به این نکته است که آیا این قاعده‌ی کلی می‌تواند جهانی بشود تا به همه سرایت کند، از قبیل، "وقتی هر فردی کسی را در نیاز می‌بیند، می‌باید به آن نیازمند یاری برساند تا هنگامی که باری ناروا بر دوش وی نشود." اگر این بتواند جهانی شود، سپس ما آن قاعده‌ی کلی را می‌پذیریم، و آن عمل اخلاقی می‌شود. اگر نتواند جهانی و فراگیر شود، پس ما آن قاعده‌ی کلی را رد می‌کنیم و آن عمل غیراخلاقی می‌شود. بنابر این طرح عام حکم قطعی چنین می‌شود:

قاعده‌ی کلیِ عمل

↓

قاعده‌ی کلی فراگیر

↓

قاعده‌ی کلی جهانی شده‌ی موفق را بپذیر (شکست خورده را رد کن).

با توجه به کانت، تنها یک نوع حکم قطعی وجود دارد، ولی سه فرمول از آن ارایه می‌دهد:

اصل قانون طبیعت. "چنان عمل کن که انگار قاعده‌ی کلی رفتار تو توسط اراده‌ی تو قانون جهانی طبیعت بشود."

اصل هدف. "پس چنان عمل کن که خدمت به بشریت می‌کنی، خواه نسبت به شخص خودت یا نسبت به هر کس دیگری، در هر موردی به مانند هدف و غایتی و هرگز نه به خاطر وسیله ای."

اصل خودمختاری. "چنان عمل کن که اراده‌ی تو خودش را چنان ببیند که در هر زمان دارد بر اساس قاعده‌ی کلی خودش قانون جهانی می‌نویسد."

نکته‌ای که همه‌ی این فرمول‌ها را به هم گره می‌زند **جهانی شدن** است: آیا یک عمل می‌تواند عمومی بشود تا به همه‌ی افراد مشابه در آن نوع موقعیت سرایت کند [و شامل آنان شود]؟ در نزد کانت، تشخیص این که آیا یک قاعده‌ی کلی می‌تواند جهانی شود بر هر یک از این سه فرمول ویژه‌ی حکم قطعی استوار است که ما دنبال می‌کنیم. حرف آخر درباره‌ی همه‌ی آن سه [فرمول] آن است که گرچه ما بیرون از دایره‌ی آن قاعده‌ی کلیِ فردیِ خود می‌ایستیم و بی طرفانه و غیرشخصی تخمین می‌زنیم که آیا قواعد کلی ما مناسب به مانند اصول برای ما هستند که با آنها زندگی کنیم.

بگذارید به هر یک از این فرمول‌ها نگاه کنیم، با آن نخستین که بیش از همه بانفوذ است آغاز می‌کنیم، اصل قانون طبیعت.

اصل قانون طبیعت: چهار نمونه

دوباره می‌گوییم، اصل حکم قطعی قانون طبیعت چنین است: "چنان عمل کن که انگار قاعده‌ی کلی رفتار تو توسط اراده و نیت تو یک قانون جهانیِ طبیعت بشود." در اینجا تأکید بر آن است که شما باید به مانند قوانین علم فیزیک رفتار کنید، به ویژه تا آن اندازه که چنان قوانینی دچار تضاد با هم نباشند و یا باعث شکست خودخوانده نشوند.[۸۰] برای نمونه، طبیعت نمی‌توانست با قانون جاذبه‌ای دوام بیاورد که یک شیء

تلقی کانت از شکست خودخواسته گنگ است و فیلسوفان اختلاف نظر دارند که آیا این به معنای "تضاد درونی" است یا نتیجه ی "تلاش[۸۰]. های ناموفق یک بستر نابسامان" است. دیدگاه من آن است که کانت می خواست بگوید که این تضاد درونی است، ولی تحلیل نشان می دهد که تنها جهانی ساختن برخی قواعد کلی، مانند شکستن عهد، منجر به وضعیت نابسامان می شود. جیمز فیسر

رها شده، همزمان به پایین و بالا برود. به همین گونه، سیستمی از اخلاق نمی‌توانست دوام بیاورد هنگامی که یک قاعده‌ی کلی جهانی شده نزاعی درونی داشته باشد. اگر شما می‌توانستید به طور پایدار اراده کنید که هر کسی بر اساس آن قاعده‌ی کلیِ داده شده رفتار کند، در این صورت کاربردی از حکم قطعی وجود می‌داشت که جواز اخلاقی آن رفتار و عمل را نشان می‌داد. اگر شما نتوانید به طور پایدار اراده کنید که هر کسی بر اساس آن قاعده‌ی کلی رفتار کند، در این صورت آن گونه رفتار از دید اخلاقی نادرست است؛ پس آن قاعده‌ی کلی به دلیل شکستِ خودخوانده می‌باید رد شود.

قلب این فرمولبندی در حکم قطعی تفکری از یک "تناقض"[۸۱] است، و مناظره‌های فراوانی درباره‌ی نوع دقیق تناقضی که کانت در ذهن داشت برپا شده‌اند. جان استیوارت میل به طور مشهوری این نمود از حکم قطعی را نقد کرده است: " (کانت) به طرز تقریبا غریب و بی تناسبی در نشان دادن این تضادِ محتمل، [در نشان دادن] هر نوع عدم امکان منطقی (اگر نگوییم فیزیکی)، در پذیرفتن شدیدترین قواعد رفتاریِ غیر اخلاقی توسط همه‌ی موجودات خردمند به طرز خشم آوری در می‌ماند" (فایده باوری، فصل ۱). ولی فیلسوف معاصر امریکایی، کریستین کُرسگارد، بحث می‌کند که سه تفسیرِ محتمل بر سر آنچه کانت درباره‌ی "تناقض" گفت وجود دارد. نخست، مقصود کانت ممکن است آن بوده باشد که جهان شمول ساختن چنان قاعده‌ای یک *تناقض منطقی*[۸۲] باشد، که عمل پیشنهاد شده ممکن است به سادگی باور کردنی نباشد. دوم، مقصود او ممکن است *تناقض در جهانِ هدفدار*[۸۳] باشد، جایی که آن قاعده در مقام قانون در دل یک سیستم هدفمند و سازمان یافته‌ی طبیعت نمی‌توانست کار کند. سوم، منظور او ممکن است *تناقض عملی*[۸۴] بوده باشد، جایی که عملِ من برای رسیدن به هدفم بی تاثیر شده باشد اگر هر کسی کوشیده باشد از آن [عمل] برای آن هدف [هدف من] استفاده کرده باشد. کرسگارد معتقد است هر سه این تفاسیر با نوشته‌های کانت پشتیبانی می‌شوند، و خود کانت ممکن است حتا تفاوتی میان این سه ندیده باشد. ولی وی

---

۸۱. contradiction

۸۲. logical contradiction

۸۳. teleological contradiction

۸۴. practical contradiction

بحث می‌کند، که نوع سوم قابل ترجیح است زیرا این آزمون جهانشمولی را توانا می‌سازد تا موارد بیشتری را با موفقیت بسنجد. او می‌نویسد،

> آنچه آزمون نشان می‌دهد که می‌باید منع شود تنها آن اعمالی هستند که کفایت آنان در رسیدن به اهدافشان وابسته به آن است که استثنایی باشند. اگر عملی در مقام شیوه‌ای برای رسیدن به هدفِ موردِ اشاره دیگر کار نکند در حالی که جهانی شده است، پس آن عملی از این نوع است.[۸۵]

این فرمولبندی از حکم قطعی تناقضی خاص را در عملِ من نمایان می‌کند تا جایی که نشان می‌دهد من دارم می‌کوشم با چیزی کارم را پیش ببرم که هرگز مؤثر نخواهد بود؛ اگر دیگران همان کار را کرده باشند. این بی انصافی را نشان می‌دهد، فریب، و تقلب را آشکار می‌سازد در آنچه من دارم انجام می‌دهم.

کانت چهار نمونه در کاربرد این آزمون می‌آورد: (۱) وعده‌ی دروغین دادن، (۲) دست به خودکشی زدن، (۳) غفلت از استعداد خویش کردن، (۴) از یاری رسانی به دیگران خودداری کردن. نمونه‌های نخست و چهارم تعهدات به دیگران هستند، در حالی که نمونه‌های دوم و سوم تعهدات به خود شخص هستند. کانت نشان می‌دهد چگونه اصل حکم قطعی قانون طبیعت با به کارگیری هر یک از این قواعدِ کلی کار می‌کند.

وعده‌ی دروغین دادن فرض کنید من به پول نیاز دارم و فکر می‌کنم که اخلاقی خواهد بود از شما وام بگیرم و قول بدهم آن را پس بدهم در حالی چنین قصدی ندارم. آیا می‌توانم به خودم بگویم هر کسی می‌تواند قول دروغین بدهد وقتی که در دشواری بسر می‌بَرَد و راه گریزی ندارد؟ قاعده‌ی کلیِ عملِ من **الف** نام دارد:

الف. هرگاه به پول نیاز داشته باشم، می‌باید وقتی پول به وام می‌گیرم وعده‌ی دروغین بدهم. آیا می‌توانم قاعده‌ی کلی عمل خود را جهانی کنم؟ با اِعمال آزمون جهانی سازیِ **الف**، من به **ب** می‌رسم:

ب. هرگاه هر کسی به پول نیاز داشته باشد، وی می‌باید در هنگام وام گرفتن یک وعده و قول دروغین بدهد.

---

[۸۵]. Christine Korsgaard, "Kant's Formula of Universal Law," *Pacific Philosophical Quarterly,* 1985, Vol. 66, pp. 24-47.

ولی [در این مسیر] چیزی خراب شده است، زیرا اگر من این اصل وعده‌ی دروغین دادن را جهانی کنم بدون آن که قصد انجام آن را داشته باشم، درگیر یک تضاد می‌شوم:

بی درنگ می‌بینم که می‌توانستم اراده کنم دروغ بگویم ولی نه یک قانون جهانی برای دروغ گفتن بسازم. زیرا با ساختن چنان قانونی (یک قاعده‌ی کلی بشود برای همگان که با آن رفتار کنند).... بنابر این قاعده‌ی کلی من به محض آن که یک قانون جهانی و فراگیر شود خودش را نابود می‌کند.[۸۶]

پی آمد چنین تلاش‌هایی منجر به شکست خودخوانده می‌شود زیرا هیچ کس با عقل روشنِ خودش قولی نمی‌پذیرد مگر آن که انتظار اجرا وجود داشته باشد. بنابر این، قاعده‌ی کلی وعده‌ی دروغین دادن در حوزه‌ی جهانی سازی شکست می‌خورَد؛ از این روی غیر اخلاقی است. اینک من به قاعده‌ی کلی خلاف آن نگاه می‌کنم، وفای به عهد و پیمان را:

ب۱. هرگاه به پول نیاز داشته باشم، می‌باید در هنگام گرفتن پول قولِ صادقانه‌ای بدهم.

آیا من می‌توانم این قاعده‌ی کلی را جهانی کنم؟

پ۱. هرگاه کسی به پول نیاز داشته باشد، وی می‌باید قول صادقانه‌ای در هنگام دریافت وام بدهد.

بله من می‌توانم **ب۱** را جهانی کنم زیرا چیزی متناقض در درونش نیست که منجر به شکست خودش شود. پس به این نقطه می‌رسیم، قول و قرار صادقانه دادن کاری اخلاقی است؛ ما می‌توانیم آن قاعده‌ی کلیِ وفای به عهد را به یک قانون جهانی تبدیل کنیم.

دست به خودکشی زدن برخی از تصویرهای کانت به خوبیِ تعهد وفای به عهد نیستند. مثلا، وی بحث می‌کند که "حکم قطعی" خودکشی را منع می‌کند زیرا ما نمی‌توانیم قاعده‌ی کلی ناشی از این عمل را به طور موفقیت آمیزی جهانی کنیم. اگر بکوشیم آن را جهانی کنیم، این اصل را به دست می‌آوریم، "هرگاه کسی به نظر رسد که دارد درد بیشتری را نسبت به خوشی تجربه می‌کند، وی می‌باید خودش را بکشد"، که به نقل از کانت، این یک تناقض درونی است زیرا بر علیه اصل بقا می‌جنگد. ولی این بحث هر ارزشی داشته باشد، ما می‌توانیم این اصل را دستکاری کنیم که چنین خوانده شود، "هرگاه درد یا رنج [زندگی] چنان سنگین بشود که کیفیت حیات را چنان مختل کند که عدم وجود بهتر از وجود باشد که دیگر آن درد را تجربه نکند، فرد مُجاز است دست به خودکشی بزند." چرا این (یا چیزی نزدیک به آن) را نتوان جهانی

---

[۸۶]. Kant, *Foundations*, Sec. 2.

کرد؟ جوابِ بیماران مبتلا به بیماری‌های بی درمانی را می‌دهد که امیدی برای درمان شان نیست یا قربانیان شکنجه یا افسردگی شدید، ولی آن نوع رنج بردن و افسردگی را که بیشترِ ما در زندگی روزانه تجربه می‌کنیم در بر نمی‌گیرد. کانت به نظر می‌رسد بی جهت در رد خودکشی مطلقگرا است.

غفلت از استعداد کسی کردن آن دو نمونه‌ی دیگر کانت در کاربرد حکم قطعی نسبت به اصل قانون طبیعت[۸۷] بسیار پرسش برانگیزند. در مثال سوم، وی ادعا می‌کند ما نمی‌توانیم قاعده‌ی کلی ای را بر علیه توسعه‌ی استعداد خویش جهانی کنیم. ولی دوباره، آیا ما نمی‌توانیم برازنده این بشویم و قرار بگذاریم که در شرایط ویژه‌ای مُجاز باشیم استعداد خود را توسعه ندهیم؟ شاید کانت در این مورد درست بگوید، اگر هر کسی به طرز خودخواهانه‌ای از توسعه‌ی استعداد خویش منع شود، جامعه به سرعت به یک هرج و مرج فرو کاسته می‌شود. ولی آیا کسی نمی‌توانست قاعده‌ی کلی بعدی را، **ب۲**، جهانی کند؟

ب۲. هرگاه نخواهم و متمایل نباشم که یک استعداد خود را توسعه بدهم، و این خودداری نظم جامعه را به طور جدی به خطر نیاندازد، من مُجاز به پرهیز و خودداری هستم.

از یاری رسانی به دیگران خودداری کردن نمونه‌ی آخر کانت درباره‌ی این که چگونه حکم قطعی نسبت به اصل قانون طبیعت کار می‌کند، به موقعیتی توجه دارد که من به کمک و یاری دیگران نیایم هرگاه من امن و بی نیاز باشم. او مدعی است که من نمی‌توانم چنین قاعده‌ی کلی را جهانی کنم زیرا هرگز نخواهم دانست آیا به کمک دیگران در آینده نیاز خواهم داشت یا نه. آیا کانت در این باره درست می‌گوید؟ چرا نتوانم یک قاعده‌ی کلی را جهانی کنم که هرگز هدفی برای خود تنظیم نکنم که تحققش نیازمند درخواست کمک از دیگران باشد؟ من ناچار می‌شوم دست از هر هدفی بشویم به محض آن که دریابم تحققش نیازمند طلب یاری از دیگران باشد. به چه شکلی این دچار تضاد درونی است و منجر به شکست خودخواسته می‌شود؟ اگر آن را به یک قانون جهانی[۸۸] تبدیل کنیم شاید خودخواهانه و بی رحمانه باشد، ولی چیزی متضاد در دل خود اصل نیست که باعث شکستش بشود. مشکلات با جهانی سازیِ اصل خودخواهی همان‌هایی هستند که در تحلیل خودپرستی با آنها روبرو شدیم، ولی این که حکم قطعی کانت آنچه درباره‌ی

---

[۸۷]. categorical imperative principle of the law of nature

[۸۸]. universal law

خودپرستی نادرست باشد را کشف می‌کند محل تردید است. شاید وی سلاح‌های دیگری داشته باشد که روشن کنند چه میزان خودپرستی نادرست است (بدین نکته خواهیم پرداخت).

مثال‌های مخالف با اصل قانون طبیعت[۸۹]

کانت فکر کرد می‌تواند یک قانون اخلاقی کامل از حکم قطعی اش بسازد. آن آزمونِ جهانی سازیِ بالا که توسط اصل قانون طبیعت کانت مطرح شد به نظر می‌رسد با اصولی مانند وفای به عهد و راستگویی و برخی قاعده‌های کلی دیگر کار کند، ولی همه‌ی آن چیزی را که کانت می‌خواست به ما نمی‌دهد. با حکم قطعی کانت مخالفت شده است مبنی بر این که گستره اش بسیار پهناور و بسیار نامحدود است. آن حمله‌ای که می‌گوید این [موضع] بسیار پهناور است بر پایه‌ی این درک است که انگار اعمالی را توجیه می‌کند که ما ممکن است آن‌ها را مبتذل یا غیراخلاقی بدانیم.

مثال مخالف ۱: الزامی ساختن اعمال مبتذل

برای نمونه، یک کارِ مبتذل که ممکن است توسط حکم قطعی الزام آور شود؛ به قاعده‌ی کلی پیشِ رو **ب۱** توجه کنید:

ب۱. من همیشه می‌باید بند کفش پای راستم را پیش از کفش چپم گره بزنم.

این اصل **پ۱** را به ارمغان می‌آورد:

پ۱: ما همیشه باید بند کفش پای راست خود را پیش از پای چپ گره بزنیم.

آیا ما می‌توانیم **پ۱** را جهانی کنیم؟ به نظر می‌رسد می‌توانیم. درست همان گونه که این اصل را جهانی می‌کنیم که همه‌ی مردم می‌باید در سمت راست خیابان رانندگی کنند به جای چپ، ما می‌توانیم این را قانون کنیم که مردم بند کفش راست خود را پیش از بند کفش چپ گره بزنند. ولی روشن است هیچ نکته‌ای در ساختن چنین قانونی وجود ندارد – ممکن است مبتذل باشد. اما توسط حکم قطعی توجیه می‌شود.

---

[۸۹]. The Principle of the Law of Nature

شاید با این نظر مخالفت شود که همه‌ی آن چه این مثالِ مخالف نشان می‌دهد آن باشد که زیستن با اصلی که بستن بند کفشِ راست را پیش از چپ توصیه می‌کند مُجاز (نه الزامی) باشد زیرا ما می‌توانیم قاعده‌ی کلی ضد آن را جهانی کنیم بدون هیچ تضادی. به نظر درست می‌رسد.

مثال مخالف ۲: صحه گذاری بر تقلب

با یک مثال مخالف دیگر، که توسط فرد فلدمن[۹۰] پیشنهاد شد، به نظر می‌رسد حکم قطعی بر تقلب صحه می‌گذارد و آن را تأیید می‌کند. قاعده‌ی کلی **ب۱ می**گوید:

ب۱. هرگاه به مقاله‌ای برای به پایان بردن ترم دانشگاهی نیاز داشته باشم و حس کنم دوست ندارم بنویسم، مقاله را از یک پژوهشگرِ ناشناس می‌خرم و به عنوان مقاله‌ی خودم تسلیم می‌کنم.

اینک ما این قاعده‌ی کلی را در مقام اصل **پ۱** جهانی می‌کنیم:

پ۱. هرگاه هر کسی نیاز به مقاله‌ی پایان ترم داشت و نمی‌خواست بنویسد، وی آن را از یک منبع مورد اعتماد خواهد خرید و به عنوان مقاله‌ی خود تسلیم خواهد کرد.

این به نظر می‌رسد که یک شکست خودخواسته باشد. چرا که همه‌ی جهان آکادمیک را زیر و رو می‌کند زیرا استادان باور نخواهند کرد آن مقالات براستی توسط افرادی که آنها را تسلیم می‌کنند نوشته شده‌اند. آموزش رخ نخواهد داد؛ نمره‌ها و مدارک بی معنی خواهند شد، و سرتاسر نهاد آموزش در هم فرو خواهد ریخت؛ همه‌ی هدف تقلب کردن باعث شکست [متقلب] خواهد شد.

ولی تصور کنید که ما یک اصلاح مختصری بر **ب۱** و **پ۱** اِعمال کنیم، **ب۲** و **پ۲** را اختراع کنیم:

ب۲. وقتی به مقاله‌ای برای پایان ترم نیاز داشته باشم و نخواهم خودم بنویسم، و هیچ تغییری در سیستم بروز نکند اگر من نوشته‌ی خریداری شده را تسلیم کنم، در این صورت مقاله‌ای خواهم خرید و آن را به جای کار خودم تسلیم خواهم کرد.

پ۲. هرگاه هر کسی نیاز به مقاله‌ای داشته باشد و نخواهد خودش بنویسد، و هیچ تغییری در سیستم [آکادمی] رخ نخواهد داد اگر وی نوشته‌ای بخرد و تسلیم کند، در این صورت وی آن را خواهد خرید و تسلیم خواهد کرد.

---

[۹۰]. Fred Feldman, *Introductory Ethics* (Prentice Hall, 1978), pp. 114-115.

آیا **پ۲** بیان حکم قطعی را موجه می‌کند؟ می‌باید چنین تصور شود که شرایط مورد نظر را تأمین می‌کند، ولی شاگردان کانت اشاره کرده‌اند برای آن که یک اصل جهانی یا قانونمند بشود، فرد باید تضمین کند که آن عمومی است.

به هر حال، اگر **پ۲** عمومی بشود و هر کسی تشویق شود تا از آن پیروی کند، در این صورت بسیار دشوار خواهد بود که از فرسودگی [فساد] سیستم جلوگیری کنیم. استادان بر ضد آن پیش بینی‌هایی خواهند کرد. آیا متقلبان ناچارند در ملاء عام خود را معرفی کنند؟ به طور خلاصه، در تلاش برای جهانی سازی حتا این شیوه‌ی موجه شده‌ی تقلب نیز خودِ همان نهادی را زیر و رو خواهد کرد که آن را ممکن ساخت. پس **پ۲** ممکن است به طرز بسیار ظریفی دچار تضاد درونی باشد: آن کاری را بکن که روند آموزش را زیر و زبر کند به شیوه‌ای که روند آموزش را زیر و زبر نکند.

مثال مخالف ۳: جلوگیری از اعمال مُجاز

نمونه‌ی دیگری از مثال مخالف می‌توان به کار برد تا نشان داد حکم قطعی از اجازه دادن به ما برای انجام کارهایی که عقلِ سلیم مجاز می‌شمارد خودداری می‌کند. فرض کنید من ناچارم سیفون توالت را بکشم، پس من قاعده‌ی کلی خود را فرموله می‌کنم **ب**:

ب. در زمان **چ۱**، من سیفون توالت را خواهم کشید.

این قاعده‌ی کلی را جهانی می‌کنم:

در زمان **چ۱**، همه باید سیفون توالت خود را بکشند.

ولی من نمی‌توانم چنین چیزی بخواهم اگر بفهمم که فشار سیفون میلیون‌ها توالت که هم زمان کشیده می‌شوند ممکن است سیستم لوله کشی کشور را نابود کند، پس من نمی‌توانم سیفون را بکشم.

راه برون رفت از این بحران تعدیل آن قاعده‌ی کلی **ب** است که **ب۱** می‌شود:

ب۱: هرگاه من نیاز داشته باشم سیفون را بکشم و دلیلی نداشته باشم تا باور کنم چنین کاری ممکن است سیستم لوله کشی و فاضل آب شهر را آسیب بزند یا ویران کند، ممکن است چنین کنم.

ما می‌توانیم این را جهانی کنیم و به **پ۱** برسیم:

پ۱. هرگاه کسی نیاز داشته باشد سیفون توالت را بکشد و دلیلی نداشته باشد باور کند که چنین کاری سیستم لوله کشی و فاضل آب شهر را ویران می‌کند، وی شاید چنین کند.

بنابر این، به نظر می‌رسد کانت بتواند به برخی از این مخالفت‌ها با تئوری خودش پاسخ دهد.

مثال مخالف ۴: الزام آور ساختن نسل کُشی

از این‌ها مهم تر، به نظر می‌رسد حکم قطعی اَعمالی را توجیه کند که ما آن‌ها را به طرز وحشتناکی غیر اخلاقی بدانیم. فرض کنید من از اهالی نژاد، یا پیروان دین یا یک تیره و قبیله‌ی خاصی متنفر باشم. فرض کنید این امریکاییان هستند که ازشان متنفرم و من یک امریکایی نیستم. قاعده‌ی کلی من [در این باره] چنین است:

ب. بگذار هر کسی که امریکایی هست را بکشم.

جهانی سازی **ب** منجر می‌شود به قانون **پ**:

پ. همیشه امریکاییان را بکُشید.

آیا چیزی متناقض در این دستور وجود دارد؟ آیا ما می‌توانیم آن را به یک قانون جهانی تبدیل کنیم؟ چرا نه؟ امریکاییان شاید آن را دوست نداشته باشند، ولی تضاد منطقی در این اصل وجود ندارد. اگر من یک امریکایی می‌بودم وقتی که این فرمان به جریان افتاد، دیگر بر قرار نمی‌بودم این کتاب را بنویسم، ولی جهان می‌توانست نبود مرا بدون گرفتاری چندانی تحمل کند. اگر من یکهو کشف کنم که امریکایی هستم، شاید ناچار شوم خودکشی کنم. اما تا هنگامی که اراده کنم وفادار به اصل خویش باشم، در این اصلِ من [خودکشی به دلیل امریکایی بودن] چیزی نادرست نخواهد بود، تا هنگامی که [آن اصل] بر پایه‌ی حکم قطعی استوار باشد.

چنان که در مثال گره زدن بند کفش آمد، ممکن است بشود ضد آن را جهانی کرد – هیچ کس نباید مردم بی گناه را بکشد، همچنین ما نخواهیم خواست بگوییم که پذیرش اصل "همیشه امریکاییان را بکشید" مُجاز است.

پس ما نتیجه می‌گیریم، گرچه ویراست نخست حکم قطعی معیار مهمی برای ارزیابی اصول اخلاقی است، هنوز به افزوده‌هایی نیاز دارد. در درون خودش، کاملا صوری است و هرگونه فهمی را درباره‌ی مندرجات یا نمود مادی اخلاق بیرون می‌ریزد. حکم قطعی، با آزمون جهانی سازی اش، شرط ضروری ای جهت ساختن یک اصل معتبر اخلاقی می‌سازد، ولی برای ما معیار بسنده‌ای فراهم نمی‌کند. این یعنی، اگر هر اصلی بناست عقلانی یا اخلاقی به حساب آید، می‌باید قابلیت جهانی شدن را داشته باشد؛ می‌باید به هر کس و به هر موردی در شرایط یکسان سرایت کند. من اگر معتقد باشم که تقلب کردن از سوی دیگران

در امتحان کاری نادرست است، پس مگر آن گاه که من دلیلی داشته باشم مبنی بر این که با این افراد متفاوت هستم، برای من نیز نادرست خواهد بود که در امتحانات تقلب کنم. اگر رابطه‌ی جنسی پیش از ازدواج برای زنان منع شده است، بنابر این برای مردان نیز می‌باید منع شود (در غیر این صورت، با چه کسانی این مردان می‌توانند سکس داشته باشند، با زنانِ مردان دیگر)؟ به هر حال، این عدم تناقض رسمی به ما نمی‌گوید آیا خود نفس تقلب درست یا نادرست است، نمی‌گوید آیا سکسِ پیش از ازدواج درست یا نادرست است. آن تصمیم با محتوای مادی اخلاق کار دارد، و ما می‌باید از تأملات دیگری جهت کمک به تصمیم گیری در آن باره استفاده کنیم.

فرمول بندی‌های دیگر حکم قطعی

ما درباره‌ی نخستین فرمول بندی کانت از حکم قطعی وی بحث کرده ایم؛ اینک به آن دو نوع دیگر توجه می‌کنیم: اصل غایت [هدف]، و اصل خودمختاری.

اصل غایت[۹۱]

اصل غایت چنین است: "چنان عمل کن که برای بشریت خدمت می‌کنی، خواه برای شخص خودت یا برای دیگری، در هر موردی به عنوان هدف و غایت، و هرگز نه به عنوان ابزار." هر انسانی به عنوان موجود خردمند مقام و ارزش بسیار بزرگی دارد، که وی هرگز نباید استثمار شود یا به زیر سلطه رود یا صرفا وی به عنوان ابزاری برای ایده‌ی خویش نسبت به آنچه ما خیر عامه فرض می‌کنیم (یا هر هدف دیگری) مورد سوء استفاده قرار گیرد.

بحث کانت در تلقی وی از موجودات خردمند که دارای ارزش نهایی هستند چیست؟ آن بحث چنین پیش می‌رود: در ارزشگذاری هر چیزی، من ارزشی بدان اعطا می‌کنم؛ آن چیز نمی‌تواند ارزشی فارغ از آن چه کسی بر آن می‌نهد داشته باشد. آن چیز به عنوان یک شیء با ارزش، یک ارزشِ *مشروط* دارد، که از

[۹۱]. The Principle of Ends

ارزیابی من مشتق شده و برآمده است. از سوی دیگر، کسی که یک شیء را ارزشگذاری می‌کند منبع نهایی آن شیء است، و به همین خاطر به سپهر دیگری از موجودات تعلق دارد. ما به عنوان ارزشگذاران، باید خود را به عنوان دارنده‌ی ارزشِ *نامشروط* بدانیم. ما نمی‌توانیم درباره‌ی فردیت خود به عنوان یک چیز ساده فکر کنیم زیرا ناچار خواهیم شد آن را داوری کنیم چنان که هیچ ارزشی ندارد مگر آن ارزشِ تخمینی که کس دیگری بدان داده باشد. ولی سپس آن کس منبع ارزش آن خواهد بود، و دلیلی وجود ندارد فرض کنیم یک فرد می‌باید ارزش نامشروط داشته باشد و نه کس دیگری که [در اصل] ارزش یکسانی [با وی] دارد. بنابر این، ما اشیاءِ صِرف نیستیم. ارزش نامشروط داریم و به همین خاطر می‌باید با همه‌ی ارزشگذاران به مثابه موجودات ارزشمند در درون خود [قائم به ذات] - به عنوان هدف، رفتار کنیم و نه ابزارِ صِرف. من این کار را بر عهده‌ی شما می‌گذارم که اعتبار این بحث را ارزیابی کنید، ولی بسیاری از ما این موضع را می‌گیریم که چیزی بسیار ارزشمند درباره‌ی زندگی بشر وجود دارد.

کانت فکر کرد این فرمول بندی، اصل غایت، از نظر محتوایی برابر فرمول بندی نخستین وی از حکم قطعی است، ولی بسیاری از فیلسوفان با وی اختلاف نظر دارند. بهتر به نظر می‌رسد که این اصل را به عنوان متمم و افزوده بر فرمول نخست بدانیم، که چیزی به صورت رسمی به اصل قانون طبیعت حکم قطعی می‌افزاید. به این شیوه، کانت ممکن است تنوع قاعده‌های کلی را که می‌توانند جهانی بشوند محدود کند. خودپرستی و اصل مربوط به کشتن امریکاییان ممکن است در همان ابتدا رد و انکار بشوند زیرا آنها بر شأن یک انسانِ خردمند خدشه وارد می‌کنند. این روند می‌تواند چنین باشد:

۱. قاعده‌ی کلی **ب** را فرموله کنید.

۲. هدف یا غایت را بیازمایید.

۳. اصل قانون طبیعت جهانی شدن را اعمال کنید و بیازمایید. (آیا آن قاعده‌ی کلی می‌تواند جهانی بشود؟)

۴. اصول اخلاقی موفق هر دو آزمون را از سر می‌گذرانند.

به هر روی، ما ممکن است بپرسیم آیا حکم قطعی اصلِ غایت بهتر از حکم قطعی اصل قانون طبیعت دوام می‌آورد یا نه. به سرعت سه مشکل بروز می‌کنند. مشکل نخست با رتبه گذاری بالای کانت بر عقلانیت و خِرَدگرایی است. چرا خرد و فقط خرد دارای ارزش ذاتی است؟ چه کسی این ارزش را به موجودات خردمند می‌دهد، و ما چگونه بدانیم که آنان این ارزش را دارند؟ اگر ما معتقد باشیم که خرد تنها ارزش ابزاری دارد؛ چه؟

تصور کانت از ارزش ذاتی بالای خرد برای آنانی که معتقدند انسان‌ها از تجلی خداوند ساخته شده‌اند و کسانی که (به عنوان جریان اصلی سنت یهودی-مسیحی) چنان تفسیر می‌کنند که توانایی‌های عقلانی ما گوهری هستند که در تصویر و تجلی خداوند آفریده شده اند: ما ارزش داریم زیرا خدا ما را با ارزش آفرید – که آن همانا عقل است. ولی حتا غیر دین باوران ممکن است ترغیب بشوند که کانت در دیدن عقلانیت به عنوان خوبی و خیر ذاتی درست می‌گوید. این یکی از چیزهایی است که موجودات خردمند بیش از هر چیز دیگری معتبر می‌دانند، و این یک شرط ضروری است نسبت به هر آنچه داوری می‌کنیم که زندگی خوب یا یک زندگی ایده آل (یک زندگی به واقع شاد) باشد.

کانت به نظر می‌رسد در ارزشگذاریِ عقلانیت بر حق باشد. ما را در خردورزی اخلاقی و سنجیده توانا می‌سازد، و ما را بالاتر از موجودات پستتر جای می‌دهد. [اما] جایی که وی ممکن است اشتباه کرده باشد، غفلت [وی] از ارزش‌های دیگر یا موقعیت‌های خاصی است که ممکن است اهمیت اخلاقی داشته باشند. برای نمونه، وی معتقد بود ما هیچ تعهدی نسبت به حیوانات نداریم زیرا آنها خردمند نیستند. ولی به یقین، فایده باوران درست می‌گویند وقتی بر این واقعیت اصرار می‌ورزند که حیوانات هم رنج می‌کشند و ما باید رفتار خود را با آنان تعدیل کنیم: ما نباید آسیب ناضروری را تحمیل کنیم و باعث شویم. شاید پیروان کانت با افزودن متممی به سیستم خود این ضعف را درمان کنند.

این ما را به مشکل دوم خود با فرمول بندی کانت می‌رساند. اگر ما بپذیریم که خرد یک ارزش ذاتی است، آیا منجر به این نمی‌شود که بگوییم آنانی که از خرد بیش از دیگران برخوردارند شایسته‌ی ارج و احترام بیشترند تا آنانی که کمتر از این موهبت برخوردارند؟

۱. عقل یک خیر ذاتی است.

۲. ما هر چه بیشتر از خیر ذاتی بهره مند باشیم بهتر است.

۳. بنابر این، آنانی که بیشتر از دیگران عقل دارند به طور ذاتی بهترند.

بنابر این، با منطق کانتی، مردم می‌باید دقیقا به تناسب توانایی خویش در خردورزی رفتار شوند، پس به نوابغ و روشنفکران، می‌باید موقعیت معتبر ویژه‌ای در جامعه داده شود (چنان که افلاطون و ارسطو ممکن است بحث کنند). کانت ممکن است شق دوم این گزاره را انکار کند و بحث کند که خردورزی یک کیفیت اولیه و مقدماتی است، ولی فردِ مخالف شاید برگردد و بحث کند که براستی درجاتی در توانایی استفاده از خرد وجود دارند، که از گوریل‌ها و شمپانزه‌ها آغاز می‌شوند تا به محدوده‌های بالاتر به نبوغ انسانی می‌رسند. آیا ما می‌باید با گوریل‌ها و شمپانزه‌ها به عنوان غایت در ذات خودشان رفتار کنیم

درحالی که هنوز از خردسالان سوء استفاده می‌کنند و پیران از کار افتاده‌ی خود را از بین می‌برند زیرا گروه نخست عقلانی (خردسالان) رفتار نمی‌کند و گروه دوم (پیران) توانایی که داشتند را از دست داده اند؟ اگر ما اصل کانتی غایت را بپذیریم، دیدگاه ما نسبت به مسایلی مانند سقط جنین، بچه کُشی، و مرگ ترحم آمیز چه می‌باید باشد؟

اصل غایتِ کانت می‌گوید همه‌ی انسان‌ها به خاطر فضیلتِ خردورزی شأن و مقام دارند، پس آن‌ها مجاز هستند حیوانات را استثمار کنند (که هوشمند هستند ولی نه خردورز). ولی فرض کنید کسانی از گالاکتیک [فضای بیرون زمین] که بسیار خردورز هستند کره‌ی ما را بازدید کردند، [و] در مقام برتر نسبت به ما چنان که ما نسبت به حیوانات هستیم ما را نگاه کنند. آیا ما شهروندان درجه‌ی دو محسوب نخواهیم شد که گالاکتیک‌ها ما را به طرز موجهی برای منافع و اهداف خود استثمار کنند؟ فرض کنید مزه‌ی تن ما را چشیدند و پسندیدند و تشخیص دادند خوراک مقوی ای هستیم. آیا اخلاق به آنان اجازه خواهد داد که ما را بخورند؟ هواداران کانت احتمالا اصرار خواهند کرد خردورزیِ اندک به فرد موقعیتی می‌دهد – ولی سپس آیا برخی حیوانات که می‌اندیشند (گوریل ها، شمپانزه ها، و دلفین ها) موقعیتی در مقام انسان به دست نمی‌آورند؟ و آیا گوسفندان، سگ ها، گربه ها، خوک‌ها و گاوها رفتار عقلانی محدودی را به نمایش نمی‌گذارند؟ آیا باید آنها را بخوریم؟ (چینی‌ها فکر می‌کنند هیچ چیز در خوردن سگ و گربه غلط نیست).

یک مشکل سوم هم درباره‌ی دیدگاه کانت نسبت به مقام موجودات عقلانی وجود دارد. حتا اگر ما می‌باید احترامشان کنیم و با آنان به عنوان یک هدف و غایت برخورد کنیم، این نکته چیز زیادی به ما نمی‌گوید. شاید به ما بگوید که آنان را به بردگی نگیریم و بی رحمانه با آنان بدون دلیل برخورد نکنیم، ولی به ما نمی‌گوید در مواردی که دو یا سه وظیفه‌ی اخلاقیِ ما با هم در تضاد قرار می‌گیرند چه کنیم.

برای نمونه، به ما چه می‌گوید در مورد زنی که به بیماری مرگباری مبتلا است و می‌خواهد به وی کمک کنیم تا بمیرد؟ به ما چه می‌گوید که در جنگ وقتی داریم اسلحه‌ی خود را به سمت سرباز دشمن نشانه می‌گیریم، این یعنی چه که با یک موجود خردورز به عنوان یک هدف برخورد کنیم؟ به ما چه می‌گوید که نسبت به یک انسان بی گناه، یک قربانی، و گانگستری که همینک از ما محل اختفای قربانی را پرسیده است چه کنیم؟ به ما چه می‌گوید بکنیم وقتی دارویی را برای درمان یک عزیز خود نیاز داریم ولی قدرت خریدش را نداریم؟ سخت است ببینیم تصور [اصل] غایت در این مواقع چگونه کمک می‌کند. با رعایت انصاف نسبت به کانت، به هر حال، باید بگوییم که هر سیستم اخلاقی با چندین معما گرفتاری دارد و می‌باید به مکتب کانتی کمک کرد تا برخی از این معماها را حل کند.

اصل خودمختاری[۹۲]

فرمول بندی نهایی حکم قطعی اصل **خودمختاری** است: "چنان عمل کن که اراده‌ی تو همزمان که قانون جهانی از روی قواعد کلی می‌سازد قائم به ذات بماند." این یعنی ما نیاز به مرجعیت بیرونی نداریم – خواه خدا باشد، کشور، فرهنگ یا هر کس دیگری – تا طبیعتِ قانون اخلاقی را تشخیص بدهیم. ما خودمان می‌توانیم آن را کشف کنیم. و ایمان کانتی اعلام می‌کند، هر کسی که به طور ایده آل خردورز باشد دقیقا همان اصول اخلاقی جهانی را تصویب خواهد کرد.

امر متضاد نسبت به خودمختاری، **تقلید**[۹۳] است: فرد مقلد [پیرو] کسی است که کارهایش به وسیله‌ی مرجعیت دیگران برانگیخته می‌شود، خواه دین باشد، کشور، پدر و مادر، یا یک گروه همریخت. تصویر پیشِ رو شاید به عنوان یک نمونه تفاوت میان این دو شکل وجودی را نشان دهد.

در اوایل دهه‌ی شصت، استنلی میلگرم[۹۴] از دانشگاه ییل یک مجموعه آزمایش‌های مربوط به روان شناسی اجتماعی با هدف تشخیص میزان درجه‌ی فرمانبرداری شهروندان عادی از نماد قدرت انجام داد. داوطلبان از همه‌ی طبقات اجتماعی به خدمت گرفته شدند تا در "مطالعه‌ی حافظه و فرایند یادگیری" شرکت کنند. دو نفر در هر مرحله به آزمایشگاه برده شدند. آزمایشگر توضیح داد که یکی نقش "آموزگار" را بازی خواهد کرد و دیگری نقش "شاگرد" را. آموزگار در اتاق جدایی قرار داده شد که شاگرد را از یک پنجره در [اتاق دیگر] می‌دید. از آموزگار خواسته شده بود از شاگرد بخواهد ارتباط درست با واژه‌ی داده شده را انتخاب کند، و شاگرد می‌باید یکی را از میان چند برگزیند. اگر شاگرد واژه‌ی درست را بر می‌گزید، آنان به سراغ واژه‌ی بعدی می‌رفتند. ولی اگر شاگرد واژه‌ی غلطی انتخاب می‌کرد، وی با یک شوک برقی تنبیه می‌شد. به خودِ آموزگار یک شوک نمونه وار به قدرت ۴۵ ولت داده بودند تا بازی را احساس کند. هر بار که شاگرد اشتباه می‌کرد به میزان شوک ۱۵ ولت افزوده می‌شد (از ۱۵ ولت شروع

---

۹۲. The Principle of Autonomy

۹۳. Heteronomy

۹۴. Stanley Milgram

می‌شد و تا ۴۵۰ ولت ادامه می‌یافت). دستگاه سنجش برق با واژه‌هایی این چنین تنظیم شده بود: شوک سبک، شوک متوسط، شوک قوی، شوک بسیار قوی، شوک شدید، شوک بسیار شدید، خطر: شوک جدی و مرگ. چنان که آزمایش به پیش رفت، در اثر شوک با قدرت ۷۵ ولت از شاگرد صدای ناله شنیده می‌شد، با شوک ۱۲۰ ولت به گریه می‌افتاد، با شوک ۱۵۰ ولت به التماس می‌افتاد، و با شوک ۲۷۰ ولت فریاد می‌کشید. در اطراف ۳۰۰ ولت معمولا سکوت مرگباری حکم فرما می‌شد.

اینک پنهان از آموزگار، شاگرد در واقع هیچ شوکی را تجربه نمی‌کرد؛ شاگردان در واقع هنرپیشگان دوره دیده‌ای بودند که این تجربیات را بازی می‌کردند. نتایج این تجربه بهت آور بودند. در حالی که میلگرم و دستیارانش انتظار داشتند جمعیت کوچکی از شهروندان به دستورها پایبند بمانند، ۶۰% کاملا فرمانبردار بودند و آزمایش را تا نقطه‌ی پایان ادامه دادند. تنها شمار کوچکی به اندازه‌ی انگشتان دست از مشارکت در این آزمایش خودداری کردند وقتی فهمیدند چه اتفاقی خواهد افتاد. در حدود ۳۵% در مراحل مختلف آن را رها کردند. تجربیات میلگرم چندی بعد در مونیخ، آلمان، تکرار شدند، جایی که ۸۵% شرکت کنندگان کاملا مطیع نماد قدرت بودند.

در این مثال، دو راه برای نشان دادن مسایل خودمختاری و تقلید وجود دارند. در جای نخست، این تجربه به نظر نشان می‌دهد که شهروند عادی کمتر از آن چه انتظار داشتیم خودمختارانه رفتار می‌کند. مردم اساسا مقلد هستند، و گله وار تعقیب می‌کنند. در جایگاه دوم، این پرسش وجود دارد که آیا میلگرم حق داشت مردم را در یک چنین موقعیت تجربی قراردهد. آیا خودمختاری آنان را نقض می‌کرد و با آنان به مثابه ابزار برخورد می‌کرد (به جای هدف و غایت) وقتی به این شکل فریبشان داد؟ شاید یک [فیلسوف] فایده باور فرصت آسانتری نسبت به یک پیرو دیدگاه کانتی در توجیه این تجربیات داشته باشد.

به هر روی، از دید کانت، این در توان ماست که از عقل در جهانی سازی قواعد کلیِ اعمال خود استفاده کنیم که موجودات خردمند را از موجودات غیرخردمند جدا می‌کند. از این روی، موجودات خردمند [یا خردورز] به حوزه‌ی هدف و غایت تعلق دارند. کانت فکر کرد که هر یک از ما – به عنوان موجود کاملا خردورز، قانونگذارِ خودمختار – شاید بتواند خردورزی کند و راه خود را دقیقا به سمت مجموعه یکسانی از اصول اخلاقی، [همانا] قانونِ اخلاقیِ ایده آل باز کند.

مسئله‌ی قوانین استثناء ناپذیر

یکی از مشکلاتی که همه‌ی فرمول بندی‌های حکم قطعی کانت را مبتلا می‌کند آن است که به یک مجموعه مطلقیت‌های بی کفایت راه می‌دهد. قوانینی را که حکم قطعی تولید می‌کند جهانی هستند و خدشه ناپذیر. وی این نکته را با راستگویی برجسته می‌کند: فرض کنید انسان بی گناهی به درِ خانه‌ی شما می‌آید و التماس می‌کند پناهش دهید، زیرا یک گروه گانگستر در پی شکار و قتل وی هستند. شما او را به خانه راه می‌دهید و در اتاق زیر شیروانی در طبقه‌ی سوم پنهانش می‌کنید. دقایقی بعد گانگسترها از راه می‌رسند و درباره‌ی او سوال می‌کنند: "آیا چنین کسی در خانه‌ی شماست؟ " شما چه باید بکنید؟ کانت پند می‌دهد که حقیقت را بگویید: "بله. فلان کس در خانه‌ی من پنهان شده."[۹۵]

دلیل کانت در اینجا چیست؟ این به سادگی یعنی قانون اخلاقی استثناءپذیر نیست. این وظیفه‌ی شماست که از فرمانش اطاعت کنید، نه آن که در باره‌ی پی آمدهای محتمل آن بحث کنید. شما وظیفه‌ی خود را انجام داده اید: یک انسان بی گناه را پناه دادن و حقیقت را گفتن در وقت روبرو شدن با پرسشِ مستقیم. شما از هر گونه مسئولیتی که ناشی از آسیب دیدن آن مردِ بی گناه می‌شود پاک و مبرا هستید. این گناه شما نیست که گانگستر در جهان وجود دارد.

برای بسیاری از ما، این گونه مطلقگرایی، ضدشهودی است. شاید بتوانیم به راهی این شیوه‌ی کانت را تغییر دهیم؛ با نوشتن مشخصاتی برای اصول جهانی، عمومیت گراییِ یک پارچه‌ی اصل "هرگز دروغ نگو" را با نسخه‌ی معتدلی مانند "هرگز دروغ نگو، مگر جان انسان بی گناهی را نجات دهی" عوض کنیم. مشکل و دردسر این شیوه‌ی حل مسئله آن است که به نظر می‌رسد محدودیتی برای مشخصه وجود نداشته باشد که نیازمند آن بشویم تا آن مشخصه را به یک اصل جهانی اضافه کنیم – برای نمونه، "هرگز دروغ نگو، مگر جان انسان بی گناهی را نجات دهی (تا هنگامی که چنان کاری بنیاد زندگی اجتماعی را به هم نریزد)" یا "هرگز دروغ نگو، مگر مردم را از رنج بزرگی رها کنی (مانند گفتن حقیقت به یک

---

[۹۵]. Immanuel Kant, “On a Supposed Right to Lie from Altruistic Motives” (1797), in *Immanuel Kant: Critique of Practical Reason and Other Writings in Moral Philosophy*, ed. Lewis Beck White (Garland Press, 1976).

بیمار سرطانی درباره‌ی وضعیتش)." این روند به نظر نامحدود می‌رسد و زمانبر و بنابر این غیرعملی است.

به هر حال، روش دیگری نیز در دسترس کانت است – به نام پیروی از وظیفه‌ی شهودی اولیه[۹۶] که توسط فیلسوف اخلاق سده‌ی بیستم به نام ویلیام راس (۱۸۷۷-۱۹۷۱) مطرح شد. بگذارید ابتدا به جلوه‌های کلیدی تئوری راس نگاه کنیم و سپس آن را درباره‌ی کانت به کار گیریم.

راس و وظایف شهودی اولیه

امروزه شاید راس مهمترین فیلسوف وظیفه گرا پس از کانت باشد و به مانند پوفندورف، راس یک شهودگرای قانونی است. تئوری راس سه جزء دارد. نخستینِ آنها تصور وی از "کشف شهودی اخلاقی" است، دریافت‌های درونی که هم اصول درست اخلاقی را کشف می‌کنند و هم به درستی آنها را به کار می‌گیرند و اعمال می‌کنند. گرچه آنها نمی‌توانند اثبات شوند، اصول اخلاقی برای هر فرد عادی بر اساس بازتاب و انعکاس امور به طور خودآشکار شونده هستند. راس می‌نویسد،

> یک عمل، به صرف انجام یک قول و وعده، یا به صرف انجام کارِ خیر... یک حق شهودی اولیه است، خود-آشکار است؛ نه بدان صورتی مبرهن است که به محض آن که با یک درخواست برای نخستین بار روبرو شدیم، بلکه به شکلی که وقتی ما به سطحی از پختگی ذهنی رسیدیم و توجه کافی به آن درخواست کرده باشیم [برای ما] روشن و آشکار خواهد شد بدون نیاز به اثبات آن، یا [نیاز به] هرگونه سندی ورای خود آن. این درست به مانند یک قضیه‌ی ریاضی آشکار است، یا به اعتبار نوعی استنباط، آشکار و مبرهن است.... نسبت به اعتماد ما که این گزاره‌ها درست هستند به همان اندازه اعتماد وجود دارد که در

---

[۹۶]. Prima Facie Duty

به معنای برداشت اولیه و بنیادین ذهنی است. شاید به "ندای دل" بتوان آن را تعبیر کرد. این واژه ی لاتین را "پریما فاچی" بخوانید. م.

خردورزی و عقلانیت ما است که متوجه اعتماد ما به ریاضیات است.... در هر دو مورد ما داریم با مواردی برخورد می‌کنیم که نمی‌توانند اثبات شوند، ولی درست به مانند یقین نیازی به اثبات ندارند.[۹۷]

درست چنان که برخی مردم دریافت‌های حسی قوی تری نسبت به دیگران دارند، همین طور دریافتِ شهودیِ اخلاقیِ اینان بیشتر از دیگران در ارزیابی داوری‌های اخلاقیِ ما به حساب می‌آیند. "باور استوار و اندیشمندانه‌ی مردمِ تحصیل کرده اطلاعات اخلاقی هستند، درست به مانند دریافت‌های حسی که اطلاعات علوم طبیعی را شکل می‌دهند."[۹۸]

جزء دوم تئوری وی آن است که می‌گوید وظایف شهودی ما یک مجموعه‌ی مرکبی می‌سازد که نمی‌تواند زیر فشار یک اصل (مانند حکم قطعی کانت یا اصل بالاترین بهره وری "بزرگترین نیکی و خیر برای بیشترین جمعیت") متحد شود. از این روی، راس با فهرست کردن مجموعه‌ای از وظایف، به ویژه این هفت وظیفه، شهودگرایی پوفندورف را باز می‌تاباند:

۱. وفای به عهد

۲. وفاداری و صداقت راستین

۳. قدردانی از محبت دیگران

۴. خیرات دادن یا خیرات کردن

۵. عدالت

۶. به توسعه‌ی خویشتن توجه کردن

۷. بی آزار بودن

جزء سوم تئوری راس آن است که می‌گوید وظایف شهودی مطلق نیستند؛ هر اصلی می‌تواند توسط اصل دیگری در یک موقعیت ویژه نادیده انگاشته و زیرپا گذاشته شود. وی این نکته را با برجسته سازی تفاوت میان وظایف **شهودی اولیه** و **وظایف واقعی**[۹۹] مطرح می‌کند. اصطلاح "پریما فاچی" از لاتین است و به

---

49. William D. Ross, *The Right and the Good* (Oxford University Press, 1930), pp. 39-41.

[۹۸]. Ibid., p.21.

[۹۹]. Actual Duties

معنای "در نگاه نخست" است، و نکته‌ی راس آن است که همه‌ی آن هفت موردی که در بالا فهرست شده‌اند وظایف اخلاقی هستند که به طور تلویحی بر ما محول شده‌اند تا آن هنگام که میان یک وظیفه با دیگری تضاد و رویارویی رخ بدهد. هنگامی که چنین شد، آن وظیفه‌ی [تعهد] ضعیف تر ناپدید می‌شود، و آن قوی تر به عنوان وظیفه‌ی واقعیِ ما ظهور می‌کند. پس گرچه [مجموعه] وظایف شهودی اولیه، وظایف واقعی نیستند، می‌توانند چنان بشوند، این بسته به شرایط است. برای نمونه، اگر ما قولی بدهیم، خود را در موقعیتی قرار می‌دهیم که درش وظیفه‌ی وفای به عهد یک تعهد اخلاقی است. یک نیروی فرضی دارد، و اگر هیچ وظیفه‌ی اولیه شهودیِ مخالفی نسبتی با آن نداشته باشد، پس وظیفه‌ی وفای به عهد به طور خودکار یک وظیفه‌ی واقعی می‌شود.

از دید راس چه اتفاقی می‌افتد وقتی دو وظیفه با هم در تضاد قرار می‌گیرند؟ از نظر یک مطلقگرا، یک سیستم اخلاقی بسنده و کافی هرگز نمی‌تواند تضاد اخلاقی تولید کند، یک اصل اخلاقیِ پایه توسط یک اصل دیگر زیرپا نهاده نمی‌شود. ولی راس مطلقگرا نیست. او کنار گذاردن یک اصل را بنابر اهمیت اصل دیگر مجاز می‌داند. برای نمونه، فرض کنید شما به دوستتان قول داده اید که در ساعت ۳ بعد از ظهر برای انجام تکالیف شبش به وی کمک خواهید کرد. وقتی برای دیدار دوستتان در راه هستید، به یک بچه‌ی گم شده و گریان بر می‌خورید. هیچ کس دیگری در آن اطراف نیست که به آن پسر بچه کمک کند. پس شما کمکش می‌کنید تا راه خانه اش را پیدا کند. ولی با انجام چنین کاری قرارتان را از دست می‌دهید. آیا شما کار اخلاقی درستی کرده اید؟ آیا قول خود را شکسته اید؟

ممکن است این موقعیت را برای برساختن وضعیت نزاع میان دو اصل اخلاقی بازسازی کنیم:

۱. ما باید همیشه به قول خود عمل کنیم.

۲. ما همیشه باید به مردم نیازمند یاری کنیم تا هنگامی که آن یاری رسانی دردسر آفرین نشود.

در یاری رساندن به آن بچه که به خانه اش برسد، شما آن اصل دوم را بر اصل یکم برتری داده اید. این بدین معنا نیست که اصل یکم معتبر نیست – تنها آن "باید" درش مطلق نیست. آن اصل یک اعتبار عینی دارد، ولی همیشه قطعی نیست، بسته به این که چه اصل دیگری ممکن است به آن موقعیت مربوط باشد. گرچه برخی وظایف سنگین تر از وظایف دیگر هستند – مثلا بی آزاری "به عنوان وظیفه‌ای برای یک شخصیت خسیستر...تا بخشنده" – آن درک شهودی می‌باید نسبت به هر موقعیتی بر اساس شایستگی آن موقعیت تصمیم بگیرد.

کانت و راه حل شهودی اولیه

بسیاری از فیلسوفان اخلاق – خودپرستان، فایده باوران و وظیفه شناس‌ها – آن جزء برداشت شهودی اولیه و نخستین را از تئوری راس به عنوان راهی مناسب در حل مسایل دشوار اخلاقی برداشت کرده‌اند. برای چنین کاری آنان به سادگی موضع شهودگرایی اخلاقی راس یا مجموعه‌ی هفت وظیفه‌ی خاص وی (دو جزء اولیه‌ی تئوری راس) را پیاده نمی‌کنند. بلکه آنان مفهوم وظیفه‌ی شهودی اولیه و وظیفه‌ی واقعی راس را به عنوان مکانیسمی برای توضیح آن که چگونه یک وظیفه آن دیگری را زیرپا می‌گذارد، در تئوری‌های خود ادغام کرده‌اند.

چنین پیوندی چگونه برای کانت مؤثر است؟ به مثال آن مرد بی گناهِ کانت دوباره توجه کنید. ابتدا ما اصل **الف** را داریم: "هرگز دروغ نگو." سپس می‌پرسیم آیا اصل دیگری مربوط به این موقعیت هست و ما اصل **ب** را کشف می‌کنیم: "همیشه از جان بی گناه دفاع کن." ولی ما نمی‌توانیم از هر دو اصل پیروی کنیم (فرض می‌کنیم که در این لحظه سکوت به معنای برون فکنی باشد). ما دو اصل کلی داریم؛ هیچ یک از آن دو مطلق یا غیرقابل انکار نیست، بلکه یک وظیفه‌ی شهودی اولیه است. ما باید تصمیم بگیریم کدام یک بر دیگری غلبه می‌کند، کدام یک قدرت اخلاقی بیشتری دارد. این را به قضاوت شما می‌گذارند (یا به قضاوت وجدان اخلاقی جامعه). بر فرض، ما اصل **ب** را بر **الف** اولویت می‌دهیم و می‌پذیریم، بدین معنی که دروغ گفتن به آن گانگسترها یک وظیفه‌ی واقعی می‌شود.

آیا این مانور سیستم کانتی را حفظ می‌کند؟ خوب، آن را به شیوه‌ای تغییر می‌دهد که کانت ممکن است خوشش نیاید، ولی کار می‌کند: [این تغییر] مطلقگراییِ کانت را به یک سیستم *عینیِ معتدل* بدل می‌کند (چنان که در فصل ۳ توضیح داده شد). ولی اینک ما به یک حوزه‌ی جدایی نیاز داریم تا اختلاف میان دو اصل رقیب شهودی اولیه را حل کنیم. برای راس، دریافت‌های شهودی اخلاقی آن کارکرد را داشت. از آنجا که کانت بیشتر یک *شهودگرای عقلانی* است، این کارِ عقل است که آن [حل اختلاف] را بکند. شاید فرمول پردازی دوم وی از حکم قطعی – اصل غایت – در اینجا به کار آید. برای نمونه، در تصویر مربوط به پرسش قاتل، فرد در میان دو اصل شهودی اولیه گرفتار شده است: "هرگز دروغ نگو" و "همیشه از جان بی گناه دفاع کن." وقتی بر سر وظیفه‌ی واقعی اش تصمیم می‌گیرد، فرد می‌باید نشان بدهد کدام یک از این دو اصل بهتر از دیگری با مردم به عنوان هدف و غایت رفتار می‌کند – یعنی موجوداتی با ارزش ذاتی. این دیگر رقابتی می‌شود میان وجدان فردِ قاتلِ مفروض که حق دارد حقیقت را بشنود و وجدان قربانیِ مفروض که حق دارد زندگی کند. در این مورد، وجدانِ قربانیِ مفروض بیشتر ارزش

ایجابی دارد، و وظیفه‌ی واقعیِ آن فرد است که همیشه از جان بی گناه دفاع کند. پس آن فرد می‌باید دروغ بگوید تا جانِ فردِ قربانیِ مفروض را حفظ کند.

مسئله‌ی آیندگان

در فصل‌های مربوط به خودپرستی (فصل ۶) و فایده باوری (فصل ۷)، ما مسئله [یا مشکل] آیندگان را کشف کردیم: ما چه تعهداتی به نسل‌های آینده بدهکاریم؟ این پرسش به ویژه اینک مربوط و مهم شده است زیرا ما داریم با مسئولیت حفظ محیط زیست دست و پنجه نرم می‌کنیم. امروزه مردم می‌توانند محیط زیست را چنان مؤثر ویران کنند که شاید ما تا هنگامی که زنده هستیم متوجه نشویم ولی نتایجش امکان بهزیستی نسل‌های آینده را به طور جدی تهدید کند. مسئله درباره‌ی تعهدات اخلاقی ما نسبت به نسل‌هایی است که هنوز به دنیا نیامده‌اند. ما خودپرستان را دیده ایم، با پافشاری و تأکیدشان بر تأمین منافع شخصی، آنان با حفظ منابع طبیعی برای نسل‌های آینده که هنوز به وجود نیامده‌اند چیزی به دست نمی‌آورند. در نتیجه این کار هیچ سودی برای خودپرست ندارد. فایده باوران را دیده ایم، بهتر عمل می‌کنند: ما وظیفه داریم که شادی و خرسندی عمومی را به حداکثر برسانیم، و این مهم نیست که نتوانیم نسل‌های آینده را شناسایی کنیم و ببینیم [ولی نسبت به آنان نیز متعهدیم].

وظیفه شناسان نسبت به مسئله‌ی آیندگان چه می‌گویند؟ شهودگرایانی به مانند باتلر یا راس ممکن است آن را به عنوان مدرک خودکفا[۱۰۰] ببینند که ما آیا تعهدی نسبت به آیندگان داریم یا نداریم؛ بنابر این آنان چندان کمکی نمی‌کنند تا موضع سیستماتیک و نظام مندی را نسبت به مسئله‌ی آیندگان طرح کنیم. این وضعیت در نزد کانت نیز چندان بهتر نیست، که با پافشاری خود بر گونه‌ای مردمِ خردمند، دوره‌ی سختی را در پیش خواهد داشت که اصولی تدوین کند تا متضمن تعهداتی برای افراد آینده شوند. به نظر می‌رسد کانت در پی افرادی قابل شناسایی باشد که به مثابه اشیاء، مورد تعهدات ما هستند [افراد خردمنتر از ما که ما بدانان مسئولیم].

---

۱۰۰. self-evident

در اینجا، راه حلی است که گویا از فلسفه‌ی اخلاق کانت می‌شود بیرون کشید. به مانند وظیفه شناسان دیگری در عصر و زمانه‌ی خودش مانند پوفندورف، کانت فاصله میان وظایف عالی و ناقص را برجسته می‌کند. *وظایف عالی* آنهایی هستند که نیازمند رفتار دقیق نسبت به مردم خاصی باشند. برای نمونه، وظیفه‌ی من در گفتن حقیقت یک وظیفه‌ی عالی است زیرا مرا وا می‌دارد در هر موقعیتی با هر فردی که ارتباط دارم حقیقت را بگویم. *وظایف ناقص*، بر عکس، آن رفتار دقیق را نسبت به مردم خاصی طلب نمی‌کند. مثالی برای این می‌تواند وظیفه‌ی من برای خَیِّر بودن باشد. گرچه من می‌باید به آنانی که نیازمند هستند کمک کنم، متعهد نیستم که به *هر* نیازمندی کمک کنم یا حتا به *هر فرد نیازمند خاصی* یاری کنم. این بر عهده‌ی من است که تصمیم بگیرم چه کسی می‌تواند دریافت کننده‌ی کمک‌های من باشد.

در اِعمال این خط کشی به مسئله‌ی آیندگان، ما ممکن است مسئله‌ی ترویج بهزیستی مردمی را که در آینده به وجود خواهند آمد یک وظیفه‌ی ناقص بپنداریم. تا هنگامی که به طور منطقی یقین داشته باشیم که آنان وجود خواهند داشت، ما وظیفه داریم ببینیم که آنان زندگی خوبی خواهند داشت. گرچه این تا اندازه‌ای به مسئله‌ی آیندگان می‌پردازد، بهترین راه حل و گزینه نیست. زیرا وظایف ناقص به خوبی تعریف نشده اند، آنها ممکن است با وظایف عالی زیرپا گذاشته شوند. بنابر این، وظیفه‌ی ناقصِ من در نگهداری از محیط زیست برای نسل‌های آینده ممکن است با یک وظیفه‌ی عالی ام درباره‌ی عدالت که اجازه دهم مردمان کنونی در کشورهای در حال توسعه محیط زیست را برای پیشرفت اقتصادی خراب و ویران کنند [در تضاد باشد]. این چالش در مورد کشورهای در حال توسعه در واقع در دل بسیاری از بحث‌های امروزه نهفته است.

در اینجا راه حل دیگری می‌آوریم که با برخی پیروان کانت مطرح شده است: ما نسبت به جهان آینده به خاطر وجود فرزندان خود مسئولیت داریم. ما تعهد داریم محیط زیست را در شرایط خوبی برای آیندگان باقی بگذاریم، و آنان نیز به نوبت نسبت به فرزندان خود چنین تعهدی دارند، پس درین صورت به مسئله‌ی آیندگان پاسخ داده می‌شود. این وظیفه به نسل‌های آینده منتقل می‌شود. ولی به نظر می‌رسد این موجب خطای انتقالی می‌شود:

اگر **الف** وظیفه‌ی **ج** را نسبت به **ب** دارد و اگر **ب** وظیفه‌ی **ج** به **پ** داشته باشد، در این صورت **الف** وظیفه‌ی **ج** دارد نسبت به **پ**.

این فرمول بی اعتبار است. من شاید وظیفه‌ای داشته باشم که قول خودم به تو را حفظ کنم، و تو وظیفه‌ای داشته باشی که قول خودت را به همسایه ات حفظ کنی، ولی من هیچ وظیفه‌ای ندارم که قول خودم به تو را

برای همسایه ات حفظ کنم. به همین صورت، نسل ما شاید وظیفه‌ای داشته باشد که برای نسل آینده (فرزندان خود) یک زندگی کافی فراهم کند، ولی ما تعهدی نداریم که برای نسل بعدتر چیزی فراهم کنیم. در واقع، با توجه به منابع محدود، شاید به این معنا باشد که سهیم کردن نسل بعدی با همین منابع بخش عمده‌ای از آن را مصرف خواهد کرد، چنان که نسل بعدی نخواهد توانست مقدار کافی از منابع را برای نسل بعدتر بجا بگذارد. با توجه به اهمیت روزافزون اخلاقِ زیست محیطی برای آیندگان، مدافعان کانت بی شک آرزو خواهند کرد راه حل‌های موفقیت آمیزتری را کشف کنند.

نتیجه گیری: یک طرح آشتی جویانه

سیستم‌های فایده باوری و وظیفه شناختی از نوع کانتی تئوری‌های اخلاقی بسیار متفاوتی از یکدیگر هستند. برخی از مردم به سمت یکی کشیده می‌شوند و برخی دیگر به سمت آن دیگری، ولی بسیاری از مردم نسبت به هر دو سیستم ناخرسند هستند. اگرچه چیزی ارزشمند در هر یک از این دو نظام می‌بینند، همزمان چیزی بسیار نگران کننده در هر یک از آن دو سراغ می‌گیرند. فایده باوری به نظر می‌رسد روح هدف و کارکرد اخلاق را درک کرده باشد، به خاطر تأکیدش بر شکوفایی بشر و کاهش رنج وی؛ ولی عدالت را در نگاه درک اولیه و غریزی محدود می‌کند. نظام‌های وظیفه شناختی در پافشاری بر اهمیت قوانین و اصل عدالت برحق به نظر می‌رسند، ولی گرایش صُلب و سختی دارند یا آن که در این اصرار [خود] آن تمرکز را بر اهداف مرکزی اخلاقی از دست می‌دهند.

فیلسوفی به نام ویلیام فرانکنا، کوشید این تنش را میان این نوع تئوری به شیوه‌ی جالبی کم کند. او موضع خود را "اخلاق وظیفه شناختی مرکب"[۱۰۱] می‌نامد. زیرا اساسش قانون محور است ولی به شکلی جلوه‌ی هدفمندی فایده باوری را هم به خدمت می‌گیرد.[۱۰۲]

فایده باوران نسبت به هدف اخلاق درست می‌گویند: همه‌ی کارهای اخلاقی درگیر انجام کار خیر یا برداشتن شر از میان است. به هر حال، فایده باوران در اشتباهند که فکر می‌کنند می‌توانند این مقادیر را

---

[۱۰۱]. Mixed Deontological Ethics

[۱۰۲]. William Frankena, *Ethics*, 2nd ed. (Prentice Hall, 1973), pp. 43-53.

اندازه بگیرند یا آن که همیشه مسئولند "بزرگترین تعادل را میان خوب و بد ایجاد کنند"، چنان که در اصلِ بهره وری تدوین شده است.

در جای اصل بهره وری، فرانکنا یک چیز نزدیک و مربوط را جایگزین می‌کند، اصل نیکی و بخشش را، که ما را فرا می‌خواند کار خیر کنیم بدون هرگونه درخواستی که بتوانیم وزن خوبی و شر را اندازه بگیریم. در زیرِ چتر اصل نیکی و بخشش، فرانکنا چهار اصل کوچکتر را طبقه بندی می‌کند:

۱. فرد نباید آسیب یا شری را به کسی تحمیل کند.

۲. فرد باید شر و آسیب را مانع شود.

۳. فرد باید شر را از میان بردارد.

۴. فرد باید کار خیر و نیک کند یا آن را ترویج کند.

به نوعی، اصل یکم بر اصل دوم برتری و اولویت دارد، دوم بر سوم، و سوم بر چهارم، چیزهای دیگر با هم برابر هستند.

اصل عدالت، دومین اصل در سیستم فرانکنا است. هر فردی را با احترامی یکسان برخورد می‌کند، زیرا این چیزی است که هر کسی مستحق آن است، به نقل از جان رالز، "هر فردی جایگاهی اشغال نشدنی در عدالت دارد که حتا رفاه جامعه در مقام یک کل نمی‌تواند آن را زیرپا بگذارد یا مخدوش کند.... حقوقی که با عدالت تضمین می‌شوند موضوع بده بستان سیاسی نیستند یا موضوع محاسبات سود اجتماعی نیستند."[۱۰۳] همیشه پیش فرضی از رفتار مساوی وجود دارد مگر آن که مورد [خاص] و نیرومندی مطرح شود که این اصل را نادیده بگیرد. پس حتا با وجود این که دو اصل نیکی و بخشش، و اصل عدالت، اصول شهودی اولیه هستند، اصل عدالت از نوعی اولویت [ویژه] بهره مند است. همه‌ی وظایف دیگر می‌توانند از این دو اصلِ پایه بیرون آیند و مشتق شوند.

البته مشکل با این نوع سیستمِ دو اصلی آن است که ما هیچ روش روشنی نداریم تا میان موارد در هنگام بروز تضاد اخلاقی تصمیم بگیریم [که کدام اصل بر دیگری اولویت دارد]. در هر موردی، فرانکنا موضع شهودگرایانه به مانند راس می‌گیرد: ما ناچاریم از درک شهودی و اِشراف خود استفاده کنیم هرگاه که این دو قانون به شکلی با هم برخورد می‌کنند و ما را درمانده می‌گذارند که آیا نیکی و بخشش می‌باید بر عدالت

---

[۱۰۳]. John Rawls, *A Theory of Justice* (Harvard University Press, 1971), p.3.

غلبه کنند. شاید ما نتوانیم هر مسئله‌ی اخلاقی را به دقت حل کنیم، ولی بسیاری از مشکلات خود را می‌توانیم با موفقیت حل کنیم و در اصلاح آن اصول زیرین [چهار اصل زیرین فرانکنا] پیشرفت کنیم به راهی که به ما اجازه می‌دهد تا حوزه‌ی مناطقی را که نمی‌توان تصمیم گرفت کوچکتر کنیم. دست کم، ما نسبت به اخلاق وظیفه شناختیِ صُلب و سخت پیشرفت کرده ایم. با روشن کردن چهارچوب سیستمی که دریافت شهودی ما را برای تصمیم گیری بر سر مسایل اخلاقی پیچیده به حساب می‌آورد.

برای تأمل بیشتر

۱. چرا کانت معتقد است اراده‌ی نیک تنها چیزی است که خوب است بدون آن که بررسی شود؟ آیا با وی موافقید؟

۲. آیا فکر می‌کنید بحث کانت که اصل قانون طبیعی را با اصل هدف ترکیب می‌کند موفق است؟

۳. منتقدان کانت بحث می‌کنند که وی در مطلق گرایی اش بسیار سخت گیر است و در رد شادی به عنوان انگیزه‌ای برای اخلاق پافشاری می‌کند. منتقدان مطرح می‌کنند که بسیاری از مردم ایده‌ی وظیفه‌ی اخلاقی را به کار می‌برند تا خود و دیگران را محروم از لذت بردن از زندگی کنند و ترحم نشان دهند. آیا فکر می‌کنید این انتقاد مبنایی دارد؟

۴. اولیور وندل هولمز با "اصل غایت" کانت بر این مبنا مخالفت کرد که بر خلاف آن گونه که ما با سربازان دشمن رفتار می‌کنیم توصیه می‌کند: "ما با دشمن نه به عنوان ابزار برخورد می‌کنیم بلکه به عنوان مانعی که باید نابود شود، برحسب ضرورت چنین می‌کنیم. من دچار بحران روحی نمی‌شوم، و به طور طبیعی در پذیرش تئوری ای که به نظر می‌رسد در تضاد با کارهایی است که من تأیید می‌کنم محتاط هستم."[۱۰۴]

۵. مثال خُلف موجودات بسیار بسیار هوشمندتر گالاتیان‌ها را بیازمایید. آیا رفتار موجودات فوق طبیعی با ما توجیه می‌شود چنان که ما با حیوانات رفتار می‌کنیم؟

---

[۱۰۴]. Oliver Wendell Holmes, Jr., *Collected Legal Papers*, (Harcourt, Brace & Jovanovich, 1920), p. 340.

۶. آیا یک فیلسوف کانتی آزمایش‌های میلگرم را محکوم می‌کند که با افراد به عنوان ابزار برخورد کرد و نه به عنوان هدف و غایتی در شأن خودشان؟ آیا فکر می‌کنید اطلاعاتی که از آن آزمایش به دست آمد ارزش آن را داشت و آن آزمایش‌ها را توجیه می‌کرد؟

۷. طرح تلفیقی فرانکنا را ارزیابی کنید. تلاش وی تا چه میزان در فروکاستن اخلاق به دو دریافت شهودی بنیادین قابل قبول است؟ آیا در نقطه‌ای از تأملات خود می‌توانید اخلاقی فکر کنید بدون مراجعه به کشف شهودی؟ پاسخ خود را توضیح دهید.

برای مطالعه‌ی بیشتر

Guyer, Paul, ed. *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: Critical Essays*. New York: Rowman & Littlefield, 1998.

Guyer, Paul. *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals: A Reader's Guide*. London: Continuum, 2007.

Pasternack, Lawrence. *Immanuel Kant: Groundwork of the Metaphysics of Morals in Focus.* London: Routledge, 2002.

Pufendorf, Samuel. *On the Duty of Man and Citizen According to Natural Law*, ed. James Tully. Cambridge, Engl.: Cambridge University Press, 1991.

Sullivan, Roger J. *Immanuel Kant's Moral Theory*. Cambridge, Engl.: Cambridge University Press, 1989.

Uleman, Jennifer K. *An Introduction to Kant's Moral Philosophy*. London: Cambridge University Press, 2010.

Ward, Keith. *The Development of Kant's Views of Ethics.* Oxford, Engl.: Blackwell, 1972.

Wolff, Robert P. *The Autonomy of Reason: A Commentary on Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals.* New York: Harper & Row, 1973.

فرض کنید، که به هر حال، در روشن کردن مسایل اخلاق مفاهیمِ موردِ ارزیابی به وسیله‌ی سخنگویی از مدرنیته و اختصاصی تر بگوییم، سخنگویی لیبرالیسم قلب شده باشد؛ فرض کنید ما به فضایل در مقام نخست برای فهم کارکرد و مرجعیت قوانین نیاز داشته باشیم.

السدر مک اینتایر، پس از فضیلت[۱]

اخلاق درونی است. قانون اخلاقی... می‌باید در قالب "این چنین باشد" بیان شود، نه در قالب "چنین بکن".... قانون اخلاقیِ راستین می‌گوید "نفرت نورز"، به جای "نکُش".... یگانه شکل بیان قانون اخلاقی می‌باید به مثابه حاکمیت شخصیت باشد.

لسلی استفنز، علم اخلاق[۲]

تنوری فضیلت

جان [به ناگهان] می‌شنود که یک صد هزار نفر در اتیوپی در گرسنگی بسر می‌برند. او غم سنگینی در این باره احساس می‌کند و یک صد دلار از پول زحمت کشیده‌ی خود را به صندوق حمایت از گرسنگان آن کشور می‌فرستد. جو اَن همان خبر را می‌شنود و چیزی احساس نمی‌کند. ولی وی بر حسب وظیفه یک صد دلار از پول زحمت کشیده‌ی خود را به آن صندوق می‌فرستد. به مثال دیگری توجه کنید. جک و جیل هر دو فرصتی دارند تا از بانکی که درش کار می‌کنند به مبلغ یک میلیون دلار دزدی کنند. جیل حتا به آن فکر نمی‌کند؛ آن فرصت برای وی یک گزینه نیست. جک با این وسوسه می‌جنگد و کُشتی می‌گیرد، تقریبا تا به مرحله‌ی تسلیم پیش می‌رود، ولی با تلاش هنگفت در برابر آن وسوسه پایداری می‌کند.

---

۱. Alasdair MacIntyre, *After Virtue*

۲. Leslie Stephens, The Science of Ethics

چه کسی در هر یک از این موارد اخلاقی تر است؟ بسیاری از ما خواهیم گفت که جان و جیل اخلاقی تر هستند به دلیل بسیار ساده زیرا آنان باور اخلاقی شان را درونی کرده‌اند و کارِ درست را بی درنگ و خود به خود انجام می‌دهند بدون آن که درباره اش فکر کنند و بر سر آن موقعیت‌ها [با خود] کلنجار روند. سخن کوتاه، جان و جیل کیفیت اخلاقی ویژه‌ای دارند که ما آن را **فضیلت** می‌نامیم: منش و کردار آموزش دیده‌ای که منجر به اعمال عادی نیکوی اخلاقی می‌شوند. کیفیت ذهنیِ خلاف آن **رذیلت** است: منش و کردار آموزش دیده‌ای که منجر به اعمال عادی بدِ اخلاقی می‌شوند. سرتاسر نظام اخلاقی ای که تئوری فضیلت یا اخلاق فضیلت نامیده می‌شود، بر پایه‌ی این تفکر قرار دارد، تم مرکزی اش آن است که اخلاق مسئول و درگیر تولید انسانِ متعالی است، که برپایه‌ی نیکیِ آنی و خود به خودی رفتار می‌کند و به عنوان مثالی برای تشویق دیگران خدمت می‌کند. جان و جیل، برای نمونه، به طور اخلاقی انسان‌های خوبی هستند به خاطر شخصیت خوبشان که آنان را وا می‌دارد بی درنگ و خود به خود کارِ درست را انجام بدهند. یک جلوه‌ی هدفمند (غایت محور) در اخلاق فضیلت وجود دارد، ولی با آن نوعی که به طور معمول در فایده باوری یافت می‌شود متفاوت است؛ می‌پرسد چه نوع عملی بیشترین شادی یا بهره وری را تولید می‌کند. مفهوم غایتمند بر پایه‌ی فضیلت بر هدف و غایت *زندگی* تمرکز می‌کند: خوب زیستن و رسیدن به تعالی.

به نقل از تئوری‌های فضیلت، فردِ ایده آل اخلاقی می‌باید مجموعه‌ای از فضایل را در خود ساخته باشد؛ افلاطون فهرست کوتاهی فراهم ساخت که **فضایل اصلی**[۳] نامیده می‌شوند. آنها خرد و فرزانگی، میانه روی، دلیری، و عدالت هستند. فهرست کوتاه دیگری وجود دارد که در کتاب عهد جدید توسط پل [مقدس] آورده شده اند؛ آنها ایمان، امید و نیکوکاری هستند. اینها را **فضایل الاهی**[۴] [دینی] نامیده‌اند. برای سده‌ها ترکیب فضایل اصلی و الاهی نقش بسیار مهمی در تئوری‌های اخلاقی تمدن غربی بازی کرده‌اند. ما همچنین پافشاری نیرومندی بر فضایل نزد سنت‌های اخلاقی شرق می‌بینیم. هندوییسم فضایل عدم خشونت، حقیقت، خلوص، و مهار خویشتن را تبلیغ می‌کند. کنفوسیوس اعلام کرد فضیلتِ عالی شامل پنج جزء ادب، گشاده دستی، راستکاری، دوام آوری، و مهربانی است. گرچه این فهرست‌ها ممکن است به نوعی در کلام

---

[۳]. Cardinal Virtues

[۴]. Theological Virtues

متفاوت باشند، همه‌ی آن پافشاری بر عادات رفتاری که گرایش‌های فردی را مهار کرده و مهربانی را به سوی دیگران بیان می‌کنند استوار است.

ما اخلاق فضیلت را در این فصل می‌آزماییم، با برداشت کلی از این تئوری آغاز می‌کنیم. سپس به درگیری ای که به تازگی میان اخلاق فضیلت و تئوری‌های مخالفش پیدا شده می‌پردازیم.

طبیعت اخلاق فضیلت

اخلاق فضیلت می‌گوید که نه تنها مهم است کارِ درست بکنیم بلکه می‌باید مشرب و خوی، انگیزه، و شور خوب بودن و کار خیر کردن را داشته باشیم. این مهم است که معمولا حتا برای دزدیدن، دروغ گفتن، یا تقلب کردن وسوسه نشویم و معمولا از انجام کارِ خوب لذت ببریم زیرا ما [خودمان] خوب هستیم. اخلاق فضیلت نه تنها مربوط به عمل است بلکه مربوط به شور و احساس، شخصیت و عادت اخلاقی هم هست. ما را فرا می‌خواند و دعوت می‌کند که انسان ایده آلی بشویم.

فضایل جلوه‌های متعالی شخصیت هستند، بصیرتِ تربیت یافته‌ی روح که منجر به کارهای از روی عادت می‌شود. از روی سنت این‌ها به دو تیپ یا گروه تقسیم شده اند: فضایل اخلاقی و فضایل نااخلاقی[°]:

فضایل اخلاقی: صداقت، بخشندگی، بی آزاری، انصاف، مهربانی، قدردانی، وجدان آگاه

فضایل نااخلاقی: دلیری، خوش بینی، خردورزی، مهار خویشتن، صبر، دوام آوری و پایداری، هنر و فن، استعداد موسیقی، پاکیزگی، شعور.

طبقه بندی دقیق فضایل جای بحث و مناقشه دارد. دلیری گاهی در چارچوب اخلاق قرار می‌گیرد، و فضایلی به مانند مهربانی (در مقابل بخشندگیِ بی غرضانه) ممکن است در هر دو طبقه بندی جای بگیرد.

°. Nonmoral virtues

در اینجا خواننده می باید مفهوم نااخلاقی را از غیراخلاقی جدا کند. ما بار منفی و متضاد را به غیراخلاقی می دهیم. نااخلاقی یعنی خنثا. دو قطب مثبت و منفی و یک نقطه ی خنثا را در این میانه در نظر بگیرید. این مجموعه فضایل نااخلاقی را می توان در هر دو سوی این محور به کار گرفت. از "عقل" و "شعور" می توان استفاده ی پلید و شوم کرد. می توان "صبر" کرد و در انتظار فرصت مناسب برای آسیب زدن ماند. صبوری و عقل صفات نااخلاقی هستند. هم در زمینه ی مثبت اخلاقی کاربرد دارند و هم در زمینه ی منفی و شرارت بار. "نااخلاقی" یک اصطلاح فلسفی است در فلسفه ی اخلاق که باید در زبان فارسی جا بیافتد. م.

فضایل اخلاقی بسیار نزدیک تر هستند به آنچه برای یک زندگی اخلاقی ضروری می‌دانیم و نامتناسب با زندگی غیراخلاقی هستند. ولی فاصله گذاری به نظر دشوار و نادقیق می‌رسد زیرا بسیاری از فضایل اخلاقی را می‌شود برای اهداف بد به کار گرفت – برای نمونه، فرد بخشنده‌ای را ببینید گرایشی دارد که چیزها را بدتر کند. فضایل نااخلاقی، در حالی که عموما دیده می‌شود به زندگی اخلاقی چیزی اضافه می‌کنند، آسان تر مورد سوء استفاده برای اهداف غیراخلاقی قرار می‌گیرند – برای نمونه، یک جنایتکارِ شجاع بسیار خطرناک تر از نوع ترسوی آن است.

گرچه بسیاری از سیستم‌های فضیلت مدار می‌پذیرند اصولی برای عمل وجود دارند که به عنوان راهنمای عملی خدمت می‌کنند، [اما] این تأسیسات هسته‌ی اخلاق نیستند. به همین شکل، گرچه گاهی درست به نظر می‌رسد درباره‌ی آنچه باید کرد اندیشه کنیم، چنان اندیشه ورزی یا عقلانیتی می‌باید توجه بزرگی نیز به احساساتی مانند هواداری یا وفاداری کند. تمرکز اصلی نه بر خِرَد ناب است بلکه بر تنوع افراد خوب است. کشف و تقلیدِ یک مثالِ مناسبِ اخلاقی سرانجام خردورزیِ نکته سنجانه را درست به عنوان بزرگترین جلوه‌ی یک زندگی اخلاقی جایگزین می‌کند. سرانجام، تربیت شاگرد-گونه نسبت به فضیلت که با تقلید مدل ایده آل به دست می‌آید منجر به پیدایی شخصیت فضیلتمندی می‌شود که بی درنگ آن می‌کند که خوب است. دو شیوه‌ی متفاوت وجود دارند که این نکته را مورد توجه قرار می‌دهند: خواه از راه آزمایش انواع شخصیت‌های ایده آل، خواه از راه تعقیب کسی که یک تیپ ایده آل است. بگذارید هر یک از اینها را بیازماییم.

نوع ایده آل: اخلاق نیکوماخیِ ارسطو[۶]

در اثر کلاسیک ارسطو درباره‌ی فضایل، اخلاق نیکوماخیِ وی فضایل را به عنوان خصوصیات شخصیتی شناسایی می‌کند که افراد را توانا می‌سازد در محیطهای اجتماعی به خوبی زندگی کنند. برای رسیدن به وضعیت خوب - بودن[۷] (در یونانی "شاد بودن" یا "شکوفایی بشر")، نهادهای اجتماعی مناسب ضروری هستند. بنابر این، فرد اخلاقی به واقع نمی‌تواند به دور از یک سیستمِ شکوفاییِ سیاسی که وی را

---

۶. Aristotle’s Nicomachean Ethics

۷. from Greek, *eudaimonia*, meaning “happiness” or “human flourishing”.

توانا می‌سازد، وجود داشته باشد؛ تا در خود آن فضایل مورد نیاز را برای یک زندگی خوب توسعه دهد. به این دلیل اخلاق به عنوان شاخه‌ای از سیاست در نظر گرفته می‌شود. دولت نسبت به زندگیِ خوب بی تفاوت نیست ولی به طور فعال می‌باید شهروندان را تشویق کند تا فضایل را بفهمند، که در عوض بهترین تضمین برای شکوفایی نظم سیاسی خواهد بود.

برای ارسطو، بشریت یک ماهیت، یا کارکرد دارد. درست چنان که کارکرد یک پزشک آن است که مریض را درمان کند و تندرستی وی را بازگرداند، کارکرد یک حاکم آن است که به خوبی امور را اداره و حکومت کند، و کارکرد یک چاقو به خوبی بریدن است، همین طور نیز کارکرد انسان‌ها در استفاده از خرد در تعقیب زندگیِ خوب است. فضایل نوع شخصیت پردازی‌های اخلاقی-سیاسی را تعیین می‌کنند که نزد مردم مورد نیاز هستند برای به دست آوردن شادی.

پس از قرار دادن اخلاق به عنوان بخشی از سیاست، ارسطو توضیح می‌دهد که فضایل اخلاقی از فضایل عقلانی جدا هستند. در حالی که فضایل عقلانی را مستقیم می‌شود آموزش داد، گونه‌ی اخلاقی آن را باید زندگی کرد تا آموختش. با به خوبی زندگی کردن، ما عادات نیکویی را کسب می‌کنیم؛ این عادات در واقع فضایل هستند. فضایل را به عنوان بهترین ضمانت زندگیِ شاد می‌جوییم. ولی دوباره می‌گوییم، که شادی پیش زمینه و نیازی دارد که ما به اندازه‌ی کافی خوش اقبال باشیم و در یک کشورِ شکوفا زندگی کنیم. آن زندگیِ فضیلتمندِ اخلاقی شامل اعتدال با توجه به معنای طلایی آن است. به وسیله‌ی معنای طلایی، ارسطو می‌گوید که فضایل نقطه‌ی میانی و وسط در میان دو قطب "کمبود و سرشاری"[۸] هستند. برای نمونه، دلیری معنایی است میان ترس و بی باکی؛ دهش و بخشندگی معنایی است میان خست و ولخرجی. او می‌نویسد،

> ما می‌توانیم ترس، اعتماد به نفس، گرایش، خشم، ترحم، و عموما هر گونه لذت یا دردی را خواه بسیار زیاد یا بسیار اندک تجربه کنیم، و در هیچ موردی نه به تناسب. ولی برای تجربه‌ی این همه در زمان درست،

8. Eccess and definciency

نسبت به اشیای متناسب، نسبت به مردم مربوطه، به دلیل مناسب، و با رفتاری موزون و مناسب – این بهترین راه و روش است، روشی که نشانه‌ی فضیلت است[۹].

ارسطو یک موضع نخبه گرا گرفت که معتقد بود همه‌ی مردم نمی‌توانند به طور یکسان با فضیلت باشند: به برخی توانایی بزرگ داده شده، ولی دیگران به کلی از آن بی بهره اند؛ برخی مردم بی ارزش هستند، بردگان طبیعی. شرایط خارجی می‌توانست حتا آن کسان را که توانا به توسعه‌ی وضعیت اخلاقی هستند از رسیدن به اهداف شادی باز بدارند و مانع شوند. فضایل اخلاقی یک ضرورت هستند ولی نه شرط کافی برای شادی. فرد علاوه بر فضیلتمند بودن، می‌باید تندرست، ثروتمند و عاقل بوده، و بخت بلندی داشته باشد.

آنچه نزد فیلسوفان معاصرِ اخلاق برجسته می‌نماید آن است که ارسطو به قوانین یا اصول اخلاقی اشاره نمی‌کند. این بدان معنی نیست که وی آنها را غیرضروری یافت؛ آنها در دل آنچه می‌گوید نهفته هستند. برای نمونه، محکوم کردن [عمل] خیانت به همسر ممکن است به عنوان یک اصل تلقی شود ("خیانت به همسر نکن"). به نظر می‌رسد که ارسطو فکر می‌کند چنان کارهایی به طور ذاتی و آشکارا بد هستند پس بنابر این از نکته‌ای استفاده می‌کند تا از قانونی بر ضد خیانت به همسر یا قتل انسان‌های بی گناه سخن بگوید. آنچه به جای اصول تأکید می‌شود اهمیت تربیت خوب، عادات خوب، مهار شخصی، دلیری، و شخصیت است، که بدون آنها زندگی اخلاقی ناممکن است. فردی با اخلاقِ متعالی نمی‌تواند [بیاندیشد و درنگ کند تا] کمک به انجام کار خیر کند – بلکه این در وی چنان طبیعی است به مانند تغییر فصل‌ها یا گردش سیارات.

فرد ایده آل

در ۱۹۴۱ پدر ماکسیمیلیان کُلبی، راهبی از ورشو، به دلیل منتشر کردن جزوهای ضد نازی بازداشت شد و برای مجازات به آشوویتز فرستاده شد. در آنجا کتک می‌خُورد، با چکمه‌های براق چرمی لگد

[۹]. Aristotle, *Nicomachean Ethics*, trans. Martin Oswald (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1962), 1099a.

می‌خورد، و به وسیله‌ی زندانبانان شلاق می‌خورد. پس از آن که یک زندانی از آنجا گریخت، مجازاتِ تدوین شده آن بود که ده زندانی را انتخاب کنند تا از گرسنگی بمیرند. در حالی که ده زندانی یکی یکی از صف بیرون کشیده می‌شدند، پدر کلبی از صف بیرون زد و به فرمانده التماس کرد اجازه بدهد که جای یکی از آن زندانیان را بگیرد، جای یک کارگر لهستانی را که همسر و فرزندانش به وی وابسته بودند. "عالی جناب، من یک پیرمرد هستم، به درد هیچ چیز نمی‌خورم، جان من هیچ هدفی را خدمت نمی‌کند." آن روحانیِ ۴۵ ساله چنین درخواستی کرد. او را گرفتند و از پله‌های یک زیرزمین انداختندش پایین، در میان نُه زندانی دیگر، و گذاشتند آن‌ها از گرسنگی بمیرند. معمولا زندانیانی که این چنین مجازات می‌شوند روزهای آخر را زوزه می‌کشند، به یکدیگر حمله می‌کنند و به دیوار در یک هیجان نومیدانه چنگ می‌اندازند.

ولی این بار گویا معجزه‌ای از درون اتاق مرگ شنیده می‌شد: "افرادِ بیرون صدای ضعیفی از آوازخوانی شنیدند. این بار زندانیان چوپانی داشتند که به آرامی آنان را از میان تاریکی‌های دره‌ی مرگ هدایت می‌کرد، و آنان را تسلیم آن چوپان بزرگ می‌کرد"[۱۰]. زندانبانانِ نازی کاملا مبهوت شده بودند که می‌دیدند این مردانی را که از گرسنگی می‌کشتند، با خود در آرامش بودند، به آرامی پیش از آن که بمیرند ترانه‌هایی می‌خواندند. برای آن که دل و عقل کسی را عاشق و دلیر کنیم، آن هم در کوران وحشت و عمق پستی – نگذاریم کسی فرو بلغزد و پست شود بلکه نفرت را با عشق جواب بدهیم – این معجزه‌ی اخلاقِ قهرمانی است. چند هفته دیرتر، چندی سرباز اس اس به همراه یک پزشک و زندانی ای که جان بدر برد تا این داستان را روایت کند، وارد زیر زمین شدند تا جنازه‌ها را بیرون بکشند. آنها در نور چراغشان، پدر کلبی را دیدند، اسکلت زنده‌ای که نشسته به دیوار تکیه داده بود. سرش کمی به سمت چپ خمیده بود. لبخندی بر لب داشت و چشمان گشاد شده اش کاملا باز به نقطه‌ای بس دور انگار خیره مانده بودند، چنان که چیزی نامرئی را می‌دید که از چشم سربازان اس اس پنهان بود. پزشک با سُرنگ سمی مرگبار را در رگ بازوی وی تزریق کرد و او در لحظه‌ای کوتاه جان سپرد. وی تا سر حد مرگ از دست گرسنگی

10. این ترجمه ی اصطلاحی انجیلی است.

توسط نازی‌ها رانده شد – ولی نه پیش از آن که وی به زندانیان دیگری که منتظر مرگ خود بودند یاری برساند.[۱۱]

بسیاری از ما با نگاه کردن به دیگران و تقلید از آنان یاد می‌گیریم؛ این خاصیت اخلاق فضیلت است. قوانین واقعیت اخلاقی را به اجزا و به راه‌های غیر طبیعی خُرد می‌کنند، ولی زندگی‌ها رفتاری متناسب و متمایل به یک شیوه‌ی جامع نمایش می‌دهند. زندگیِ سقراط، گاندی، مادر ترزا، و پدر کُلبی نمونه‌هایی هستند از امکانات اخلاق متعالی و ما را تشویق می‌کنند تبدیل به این نمونه‌های ایده آل بشویم. اگر شاعرانه بگوییم، چنین می‌شود، کسانی هستند که چشم انداز اخلاقی ما را به مثابه گوهری که در تلألوء خویش می‌درخشد روشن می‌کنند. آلبرت شوآیتزر، کسی که با داشتن چهار مدرک دکترا و شغل‌های درخشان در پزشکی و موسیقی در اروپا، شهرت و ثروت را رها کرد تا یک کلینیک درمانی به خرج خودش در منطقه‌ی فرانسوی غرب آفریقا باز کند، و مفهوم تکریمِ جان را گسترش دهد، [اینها] بسیار مهم تر و جالب تر از شخصیت‌های هالیوود یا قهرمانان بُت شده در فرهنگ ما هستند.

شاید هیچ شخصیتی به اندازه‌ی عیسا مسیح در مقام تمثیل در فرهنگ غربی برای مردم خدمت نکرده باشد. نمونه‌ای که چگونه تصویر وی در شکل گیریِ وجدانِ اخلاقیِ فردی یاری می‌رسانَد به وسیله‌ی پل لوی نشان داده می‌شود:

> عادت آزمودن وجدان فرد با پرسش این که "مسیح اگر در چنین موقعیتی می‌بود چه می‌کرد؟ " به صورت قالب ذهنی در آمده که از فرد می‌خواهد از خود بپرسد "چه کاری درست (یا خوب) است تا انجام دهد؟" و این تنها یک پله کوتاه تر از آن است که فرد بپرسد مسیح چه می‌کرد، فهم این نکته است که فرد در واقع آن پرسش تاریخی را نمی‌پرسد "به واقع مسیح چه می‌کرد؟"، بلکه پرسشی است که می‌گوید "در یک چنین شرایطی مسیح چه ممکن بود بکند؟" در پایان... آن فرد این ایده را می‌پذیرد که

[۱۱]. C. Colson, “The Volunteer at Auschwitz,” in *The Moral Life*, ed. L. Pojman (Oxford University Press, 2000).

مسیح به عنوان یک انسان کاملا اخلاقی است که به وی معیار و استاندارد اخلاقی را آموزش می‌دهد.[۱۲]

مقدسان و قهرمانانِ اخلاقی نمکی هستند که با آن جهان حفظ می‌شود.[۱۳]

در یک مقاله‌ی بانفوذ، به نام "مقدسانِ اخلاقی"، سوزان وولف، فیلسوف، بحث می‌کند که مقدسانِ اخلاقی جذاب نیستند زیرا آنان توانایی لذت بردن از چیزهای دوست داشتنی را در زندگی ندارند و "بسیار بسیار نازنین" هستند که می‌باید "عاقلانه - سردِ بی روح باشند یا بی ذوق یا بی مزه." زندگی آنان به طرز شگفتی بایر و سترون است.[۱۴] ولی آیا این درست است؟ آیا زندگی افراد اشاره شده در بالا "عاقلانه - سردِ بی روح، بی ذوق یا بی مزه" است؟ کسی ممکن است درباره‌ی آن شک کند. هیچ چیز شگفتی آورِ سترون در زندگی مسیح وجود ندارد که روحِ عشق را مجسم نمود، بشردوستی و ایثارگری بسیار عالی ای را به اجرا گذارد که پیش از وی نشده بود، منفور شدگان جامعه را می‌پذیرفت، و شأن فطری آنان را احیا می‌کرد. همین طور نیز رویارویی بی ترس گاندی با امپراتوری بریتانیا به نام عدالت است، صدای "آرام و قاطع" وی که به ملت هند خطاب می‌کرد، "نترسید"، و به آنان دلیری می‌آموخت. همین طور به مارتین لوترکینگ توجه کنید، که آرام و شجاعانه می‌ایستاد و برای دشمنانش دعا می‌کرد در حالی که آنان آماده بودند سگ‌های پلیس را به روی وی و همراهانش رها کنند. و سپس آن زندانیانِ خارق العاده، و اغلب گمنام در آشوویتز هستند که غذای خود و دارایی‌های بسیار عزیز خود را قسمت کردند و این که خودداری کردند به ورطه‌ی سلب هویت انسانی توسط باربااریسم نازی‌ها سقوط کنند. همین طور مادر ترزا است، که زندگی خود را صرف مرحم گذاشتن بر زخم‌های مردم و نجات جان بی خانمان‌های بیمار مرداب‌های گندیده و متفعن کلکته کرد. اینان مردمانی هستند که به ژرفنای بیشتری از مفهوم زندگی دست یافتند، که

---

[۱۲]. Paul Levy, *Moore* (Oxford University Press, 1979), p. 41.

[۱۳]. در گذشته غذا را نمک آلود می کردند تا در زمان بیشتری باقی بماند و فاسد نشود. مصداق آن ضرب المثل فارسی است که می گوید هر چه بگندد غذای نمکش می زنند. البته این ضرب المثل فارسی در ادامه از فاسد شدن نمک هشدار می دهد. این مقدسان و قهرمانانِ اخلاقی نیز مانع فساد در جهان می شوند. البته روشن است که این گزاره ای مشروط است. م.

[۱۴]. Susan Wolf. “Moral Saints,” *Journal of Philosophy 79*, No. 8 (1982): 419-439.

خوبی و خیر را در راه‌هایی عملی کردند که بسیار دورتر از افق دید اخلاقی ما می‌رسید، چنان که نور خورشید بر درخشش و تابش یک شمع می‌چربد.

وولف می‌گوید مقدسان آدم‌های حوصله سربری هستند در مقایسه با کسانی که "جالبند" و "جذاب"، مانند ستارگان صاحبِ مد هالیوود. ولی شاید آن چه ما جالب یا حوصله سربر می‌یابیم بیشتر مربوط به کارکرد آموزش و توسعه‌ی اخلاقی [خود] ما باشد تا به مقدسان یا قهرمانان اخلاقی. شاید گناه آنان نباشد اگر ما زیبایی درونی شان را نمی‌بینیم. چنان که یکی از بزرگترین قهرمانان مقدس گونه‌ی اخلاقی سده‌ی بیستم، آلبرت شوایتزر، به نظر می‌رسد آن کیفیات زیبایی درونی را داشته باشد که وولف در نزد مقدسان اخلاقی نمی‌یابد. ولی حتا اگر آنان استعدادهای زیبایی شناسی نداشته باشند، این مقدسان و قهرمانان اخلاقی بیش از آنچه معمولا حس تحسین ما را بر می‌انگیزاند می‌کنند. در نزد آنان ما اثبات این حقیقت را که معیار بالاتری از زندگی وجود دارد می‌بینیم که برای ما قابل دسترس هستند. آنان ما را به خاطر این که از سطح متوسط اخلاق خود راضی هستیم شرمگین می‌کنند. آنها ما را به چالش می‌کشند تا به سطوح بالاتری از اخلاق برسیم. درسی که از این افراد می‌گیریم چنین است که "اگر این انسان‌ها می‌توانند بر وسوسه غلبه کنند و زندگی ژرفناک اخلاقی کنند، پس من هم می‌توانم."

دلیل دیگری برای تأکید بر اعتبار مقدسان اخلاقی وجود دارد. اگر ما کارهای اینان را با رفتار آن ۳۹ تن شاهدان قتل بیرحمانه‌ی کیتی جینوویز در محله‌ی کوییز در سال ۱۹۶۴ (فصل ۱ را ببینید) مقایسه کنیم، می‌بینیم که چرا برای جامعه خوب است جمعیت قابل توجهی از افراد فضایل اخلاقی بالا داشته باشند تا کیفیت زندگی [اجتماعی] را بالا ببرند. افراد اخلاقی که به فراسوی اخلاق کمینه و حداقلی می‌روند برای جامعه ضروری هستند تا بر شیطان غلبه کنند و باعث تولید [زندگی] شکوفان شوند. آیا ما نباید بیش از آن چه هستیم ایثارگر و بشردوست باشیم؟

نقدِ اخلاقِ عمل ـ محور[۱۵]

از دید تاریخی، تئوری فضیلت بازیگر غالب و اصلی در فلسفه‌ی اخلاق به مدت ۲۰۰۰ سال بوده است، و فیلسوفانی که از ارسطو پیروی کردند فضیلت را هسته‌ی اصلی سیستم‌های خود قراردادند. ولی حتا فیلسوفان غیر ارسطویی نیز نقش تعیین کننده‌ای به فضیلت دادند، یک نمونه‌ی برجسته توماس هابز است. از نظر هابز اخلاق از دل مجموعه‌ای از قراردادهای اجتماعی که میان خود می‌بندیم بیرون می‌آید وقتی می‌کوشیم وضعیت جنگی را ترک کنیم و وارد قلمرو صلح شویم. ما توافق می‌کنیم به قراردادهای خود عمل کنیم، سپاسگزاری و قدردانی خود را به دیگران نشان دهیم، اجتماعی باشیم، از بروز نشانه‌های نفرت نسبت به دیگران جلوگیری کنیم، در مورد تفاوت‌های خود با دیگران تعامل کنیم، و قوانین بسیار دیگری که صلح را تضمین می‌کنند [احترام کنیم]. ولی هابز بحث می‌کند که کار اصلی فلسفه‌ی اخلاق، آن است که به مردم فضایل را آموزش دهیم، [فضایلی] که ما را توانا می‌سازند بی درنگ این قوانین خاص را دنبال کنیم، فضایلی مانند عدالت [انصاف]، سپاسمندی، و اجتماعی بودن. ما از شر نیز می‌باید پرهیز کنیم که ما را مانع از عمل بر اساس این قوانین می‌شود، از قبیل شرِ بی انصاف بودن، شر غرور، و گردن فرازی. فضایل در نزد هابز امری حیاتی برای حفظ صلح هستند.

ولی برخورد با تئوری فضیلت از سده‌ی هژدهم با آمدن فایده باوران و کانت گرایی به میدان تغییر کرد. فیلسوفانِ فایده باور، به ویژه جِرِمی بنتام و جان استیوارت میل، بحث کردند آنچه در اخلاق اهمیت دارد نتایج دردناک یا لذتبخش حاصل از کارها و اعمال ماست؛ فضایل هیچ نقشی در انجام آن محاسبات ندارند. میل این نکته را می‌گوید:

> هیچ معیار شناخته شده‌ی اخلاقی تصمیم نمی‌گیرد عملی خوب یا بد باشد از این که توسط یک انسانِ خوب یا بد انجام شده باشد، بلکه کمتر [اهمیت دارد] از این که توسط انسانی مهربان، شجاع یا بخشنده، یا برعکس آن

[۱۵]. Criticism of Action-Based Ethics

انجام شده باشد. این توجهات مربوط هستند، نه برای تخمین عمل، بلکه به خاطر افراد.[۱۶]

برای کانت، هسته‌ی اخلاق وظیفه‌ی فرد است که قانون اخلاقی را که از روی عقل کشف می‌کنیم از راه حکم قطعی دنبال کنیم. کانت می‌گوید، تنها به صرف این که شما فضیلتی دارید به این معنا نیست که قانون اخلاقی را دنبال خواهید کرد. برای نمونه، یک فرد شرورِ موفق، این فضیلت را دارد که خونسرد باشد، در حالی که به روشنی وی به وظیفه‌ی اخلاقی خود عمل نمی‌کند.

چنان که مواضع وظیفه شناختی فایده باوری و کانتی در مقام تئوری‌های غالب سده‌های نوزدهم و بیستم برآمدند، بسیاری از نظریه پردازان به سادگی تئوری فضیلت را به عنوان یک موضوع بی ربط با علم تازه‌ی اخلاق نادیده گرفتند. در دهه‌های اخیر، گرچه اخلاق فضیلت به عنوان یک تئوری اساسی دوباره ظهور کرده است، به خاطر نارضایتی از تئوری‌های فایده باوری و کانتی است.

بنابر این، به طور ذاتی و نهادین دو رهیافت عمومی نسبت به تئوری‌های اخلاقی وجود دارند: یکم رهیافت عمل - محور است که توسط فیلسوفان فایده باور و وظیفه شناخت تبلیغ می‌شود، و دوم رهیافت فضیلت مدار[۱۷] که با نظریه پردازان فضیلت دفاع می‌شود. تفاوت اصولی آنان در جدی‌ترین قالب‌های خود این گونه فهرست می‌شود:

تئوری فضیلت مدار: (۱) ما می‌باید شخصیت رفتاری خوبی را بپذیریم؛ (۲) اخلاق یعنی آن که انسان فضیلتمندی باشیم.

تئوری عمل مدار: (۱) ما باید متناسب عمل کنیم با پیروی از قوانین اخلاقی؛ (۲) ما مردم را آن طور که رفتار می‌کنند داوری می‌کنیم، نه آن که با فضیلت باشند [یا نباشند].

---

[۱۶]. John Stuart Mill, *Utilitarianism* (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1957), Ch.2.

[۱۷]. Virtue-based approach

اخلاق فضیلت مدار وارد قلب و دل فرد می‌شود – یعنی در شخصیت وی جای می‌گیرد – و بر *بودن* بیشتر تأکید می‌کند تا بر *کردن*. پرسش بسیار مهم در این رهیافت "چه نوع شخصی من بشوم؟" است. سیستم‌های فضیلت مدار گاهی اخلاق آرتاییک[۱۸] (از آرته یونانی است به معنای "بسیار عالی" یا "فضیلت") نامیده می‌شوند. در مقابل، تئوری‌های عمل مدار تأکید بر نیاز به عمل به قوانین اخلاقی می‌کنند، مانند اصل فایده باوری یا حکم قطعی، و پرسش محوری چنین رهیافتی "من چه باید بکنم؟" است. این تئوری‌ها گاهی به عنوان قانون - مدار نامیده می‌شوند، زیرا تأکیدشان بر عمل کردن بر اساس قانون است، یا *دیانتیک*[۱۹] (واژه‌ای که هم اتکای فایده باوران و هم اتکای وظیفه شناخت گرایان را در [اجرای قوانین] عمل - محور نشان می‌دهد).

مأموریت بعدی ما آزمایش دیدگاه‌های اخیر نظریه پردازان فضیلت است و این که آنان چه فکر می‌کنند که تئوری‌های اخلاقی فایده باوری و کانتی کم دارند.

اخلاق عمل - محور فاقد یک جزء برانگیزاننده است

نظریه پردازانِ فضیلتِ معاصر ادعا می‌کنند اخلاقِ عمل - محور الهام بخش نیست، حتا حوصله سربر است – و بسیار منفی است. آن اخلاق در برانگیختن یا الهام دادن [به افراد برای انجام کاری] در می‌ماند. اخلاق نوعی [ماده‌ی شستشوی] مغزی، ابهام گویی، و مجموعه‌ای از جداسازی‌هایی به دقتِ شکافتن مو می‌شود که به شکلی از مسیر اصلی هدف اخلاق به طور کامل دور می‌افتد. ولی چه خیری از آن قوانین پیدا می‌شود اگر شخصیتی جذاب در میان نباشد که قوانین را به سمت عمل سوق بدهد؟

آن نظام‌های وظیفه شناختی ممکن است الهام برانگیز نباشند، غالبا بر اساس طبیعت منفی شان تصویرسازی می‌شوند. بسیاری از فرمان‌ها و قوانین در چنان سیستم‌هایی به طور درونی و ذاتی منفی هستند: "تو نباید ----------! " چنان که میل از اخلاق مسیحی دوره‌ی ویکتوریا شکایت کرد،

---

[۱۸]. aretaic ethics (arête meaning excellence or virtue)

[۱۹]. deontic

> اخلاق مسیحی همه‌ی صفات واکنشی را در خود نهفته دارد؛ بخش بزرگی از آن در مخالفت با الحاد است. ایده‌ی آن منفی است به جای آن که مثبت باشد، منفعل است به جای آن که فعال باشد؛ برائت [را ترویج می‌کند] به جای فرهیختگی، از شیطان دوری می‌کند، به جای آن که با انرژی در پی خوبی و خیر باشد؛ درش حکم "تو نباید"، بی جهت و ناروا بر حکم "تو باید" غلبه می‌کند. هر آن چه از جوانمردی، بزرگمنشی، شأن شخصی، حتا حس افتخار است، به طور ناب از بشر مشتق می‌شوند، نه از بخش دینی آموزش ما، و هرگز نمی‌توانست بیرون از معیار اخلاق رشد کند که درش تنها ارزشِ رسما شناخته شده، اطاعت است.[۲۰]

چیزی ناخوشایند درباره‌ی اخلاقی که بی تناسب محدود شده است به "تو نباید"ها وجود دارد، بر برائت تأکید می‌کند به جای آن که تشویق به "جستجوی پر انرژی برای خوبی" کند. نظام‌های وظیفه شناختی بر یک اخلاق خودپرستانه و حداقلی تمرکز می‌کنند که اصول بنیادینش به نظر می‌رسد بیشتر پیشگیرانه باشند تا مثبت. تنها اصل مطمئن وظیفه‌ی دوجانبه‌ی "آسیب نرسان" است. این نوع تئوری ارزش بسیار پایینی روی اخلاق می‌گذارد، آن را در نهایت به عنوان یک شیطانِ ضروری داوری می‌کند. آن [فیلسوف] نظریه پردازِ فضیلت این داوری را رد می‌کند، اخلاق را به طور ذاتی یک فعالیت ارزشمند می‌بیند.

اخلاق عمل ـ محور بر پایه‌ی یک مدل منسوخ الاهی – قانونی است

در ۱۹۵۸ فیلسوفی از دانشگاه کمبریج به نام الیزابت آنسکام مقاله‌ی آبداری منتشر کرد، "فلسفه‌ی مدرن اخلاق"، که در آن وی بحث کرد "اینک برای ما سودبخش نیست به فلسفه‌ی اخلاق بپردازیم" تا هنگامی که ما روحیه‌ی فلسفی کافی نداشته باشیم، و آن برداشت ما از تعهد اخلاقی و وظیفه‌ی اخلاقی از یک سنت

---

[۲۰]. John Stuart Mill, *Essay On Liberty* (Penguin Books, 1974), p. 112.

الاهی - قانونی مشتق نشده باشد که دیگر یک دید غالب جهانی نیست.[۲۱] بگذارید بحث آنسکام را برجسته کنیم.

زبان اخلاقی در قالب‌های سنتی معمولا ساختاری دارد که زبان قانون[۲۲] را تداعی می‌کند. تفکراتِ مربوط به درستی و نادرستی در زمینه‌ی متن قانون نمودار می‌شوند که در آن یک مرجعیتِ آشکار وجود دارد. اخلاقِ قانونِ طبیعیِ سنتی از این مدل بی کم و کاست استفاده کرد، زیرا اصول اخلاق را در مقام قانون و خدا به مانند یک حاکمِ مشروع دید. به هر حال، اینک اخلاق خود را از آن مأمن الاهی جدا کرده است. یک فعالیت خودمختار شده است، مدل قانونی را بدون شباهت رها کرده است، تا اینک یک استعاره‌ی درنیافتنی و گنگ بشود. فرد اخلاقیِ فضیلت مدار این مدل را رد می‌کند. به جای آن که بر سر حل مسایل باریک تر از مو وقت بگذاریم، اخلاق می‌باید به ما کمک کند شخصیت‌های قابل تحسینی توسعه بدهیم که نوعی بینش و بصیرتی را تولید کنند که برای الزامات زندگی مورد نیاز هستند.

به این خاطر، رهیافت قانونمدار در تئوری اخلاقیِ مدرن تاثیری در فرو کاستن روح اخلاق دارد: "اخلاق برای بشر ساخته شد، نه بشر برای اخلاق." قوانین گاهی بر سر راه مهربانی و گشاده دستی قرار می‌گیرند. تجلیِ این نکته را در مطلب زیرین، بندی از هاکلبری فین نوشته‌ی مارک توآین، می‌بینیم، که در آن هاک وظیفه‌ی خود را در اطاعت از قانون می‌بیند که دوست سیاه پوست خودش را، برده‌ی فراری به نام جیم، به مقامات تحویل دهد. اصول هاک به وی می‌گویند که جیم را به مقامات گزارش دهد:

> وجدانم به من می‌گه: آخه خانم بی چاره "واتسون" به تو چه کرده بود، که تو ببینی کاکا سیاهش درست از زیر چشمات در بره و تو یک کلمه هم نگی؟ اون پیرزن بی چاره به تو چه کرده بود، که تو تونستی چنین بد جنسی کنی؟" من احساس کردم خیلی بد جنس و بیچاره ام، آرزو کردم ای کاش مرده بودم.... وجدانم بیش از همیشه احساسم را برانگیخت، تا

---

[۲۱]. G. E. M. Anscombe, “Modern Moral Philosophy,” *Philosophy* 33 (1958).

[۲۲]. Law

سرانجام بهش گفتم: "به اندازه‌ی کافی کشیدم – هنوز دیر نشده، فردا سپیده نزده پارو میزنم به ساحل و می‌گم". (فصل ۱۶)

هاک تصمیم می‌گیرد جیم را لو بدهد و خیلی زود فرصتی پیدا می‌کند، درست وقتی که دو تن شکارچی برده از وی می‌پرسند که آیا آن مردِ سوار بر بَلَمَش سیاه پوست است. ولی چیزی در شخصیت وی مانع از آن می‌شود جیم را تحویل بدهد. اخلاق گرایانِ فضیلت اشاره می‌کنند هاک کار درستی بر اساس شخصیت خود می‌کند، نه بر پایه‌ی اصولش، و دست کم گاهی، اصول اخلاقی ما با عمل اخلاقی عمیقتری که از شخصیت ما بر می‌خیزد تعارض دارند.

اخلاق عمل ـ محور بُعد خودانگیخته‌ی حوزه‌ی اخلاق را نادیده می‌گیرد

تئوریسین‌های فضیلت همچنین به اخلاقِ عمل ـ محور حمله می‌کنند، زیرا همه‌ی محاسبات اخلاقی را برای قضاوت و داوری محدود به عمل می‌کند. با چنین کاری، اخلاقِ عمل ـ محور مفهوم آنی و خودانگیخته‌ی ارتباط و تماس اخلاقی را که از دل کیفیاتِ ریشه دوانده‌ی فردی به مانند قدردانی، احترام به خویش، دلسوزی، اداره‌ی احساسات فردی در نظم مناسب، و الهام بخشیدن برای کسب کیفیات فردی برگزیده‌ی خاص می‌گیرد.

به مورد جک و جیل که در آغاز این فصل آمد توجه کنید. هر دو فرصتی برای دزدی دارند. برای جک تلاش سهمگینی لازم است تا وی بتواند با وسوسه‌ی دزدی مقابله کند و آن را مهار کند، در حالی که نزد جیل آن وسوسه حتا ایجاد نمی‌شود. وی به طور خودکار این افکار زودگذر را رد می‌کند زیرا بیرون از دایره‌ی شخصیت او هستند. اینک شاید گفته شود جک فضیلت مهم با اراده‌ی بسیار نیرومندی دارد ولی فضیلت کمال و راستی عمیق را کم دارد در حالی که جیل از آن برخوردار است. درحالی که اخلاق عمل ـ محور سخت و محکم (مانند مدل کانت، که تأکید را بر وجدان، یا انجام عمل به صرف عمل می‌گذارد) ممکن است بگوید جک تنها کسی در این میان است که اخلاقی است، اخلاق فضیلت ممکن است بگوید که جیل یک موجود برتر اخلاقی است. وی چیزی خوب در شخصیت خود دارد که جک ندارد.

نظریه پردازان اخلاق فضیلت اغلب تئوری کانت را به عنوان نمونه‌ی اخلاق ضد فضیلت یاد می‌کنند. آنان اشاره می‌کنند که آزمونی از یک رهیافت تندِ عمل - محورِ کانتی نیاز به بدیل فضیلت - مدار آن را برجسته و روشن می‌کند. نزد کانت خوبیِ طبیعی[۲۳] بی ربط است. این حقیقت که شما به راستی می‌خواهید به کسی کمک کنید (چون وی را دوست دارید یا صرفا دوست می‌دارید کار خیر کنید) اهمیت اخلاقی ندارد. در واقع به دلیل آن که تأکید بر اراده‌ی نیک نهاده شده است (انجام وظیفه به صرف وظیفه)، به نظر می‌رسد منطق کانت وی را وا می‌دارد تا نتیجه بگیرد شما به واقع به نسبت اندازه‌ی وسوسه‌ای که در برابرش ایستادگی کردید تا به وظیفه تان برسید اخلاقی هستید: در برابر وسوسه‌ی اندک شما اندکی اعتبار اخلاقی کسب می‌کنید؛ اگر وسوسه‌ی بزرگی را تجربه کنید، شما اعتبار اخلاقی بزرگی به دست می‌آورید چون در برابر آن وسوسه‌ی بزرگ پایداری کردید.

نزد نظریه پرداز فضیلت، این نکته نامعقول است. در نگاه به نتیجه‌ی منطقی آن، دیوانه‌ای که آماده‌ی ارتکاب قتل است، ولی به سختی همیشه در برابر این وسوسه‌ی ابدی پایداری کرده، براستی یک قدیس نورانی است، که از یک قدیس طبیعی که کار خوب می‌کند تنها به این خاطر که شخصیت خوبی دارد بسیار فراتر می‌رود. نیکویی راستین، خود به خودی و شادی آور است. چنان که ارسطو گفت،

> ما ممکن است تا آنجا برویم که بگوییم مردی که از انجام کارهای باشکوه لذت نمی‌برد انسان خوبی نیست. هیچ کس نمی‌تواند مردی را منصف بنامد که از انجام کار منصفانه لذت نمی‌برد، نه بخشنده که از کار سخاوتمندانه لذت نمی‌برد، و غیره.[۲۴]

این سگ شکاری عصبی نیست که به سختی خودش را پیش از گرفتاری هر وسوسه‌ای کنترل می‌کند بلکه قدیس طبیعی است – کسی که کار خوب و نیک از روی عادت و منابع درونی شخصیت خوب خویش می‌کند – که از دید اخلاقی انسان برتر است.

---

[۲۳]. Natural goodness: moral excellence, virtue

[۲۴]. Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1099a.

اخلاق عمل ـ محور کمینه گرا و غافل از توسعه‌ی شخصیت است

دیوید نورتون درباره‌ی یک تفاوت بنیادین میان اخلاق عمل ـ محورِ سنتی و اخلاق فضیلتِ کلاسیک مطرح می‌کند.[۲۵] اخلاق عمل ـ محورِ سنتی گرایش به کمینه سازی دارد، ما را فرا می‌خواند هسته‌ی ضروری قوانین را بپذیریم که باعث کارکرد جامعه می‌شود (برای نمونه، دزدی نکن، آسیب نرسان، آدم نکُش، یا دروغ نگو). فشار نسبت به *کنترل اجتماعی* است: اخلاق به طور عمده مانع است، محافظ حقوق است، و فضای اخلاقی است که مردم ممکن است طرح‌های خود را بدون مزاحمت کسی انجام دهند. دانیل کالاهان چنان اخلاق کمینه گرایی را بدین گونه شخصیت پردازی می‌کند:

> این آنی است که اصرار بر برتری فرد بر جامعه دارد، نیاز به تحمل همه‌ی دیدگاه‌های اخلاقی، خودمختاری خود شخص به مثابه بالاترین خیر بشری، قرارداد آگاهانه‌ی رضایتمندی به عنوان مدلی برای روابط بشری. ما زیر تاثیر سخاوتمندانه‌ترین روایت و تفسیر اخلاقِ کمینه گرا متعهدیم که فقط تعهدات داوطلبانه‌ی خانوادگی را بپذیریم، تا به عهد خود وفا کرده باشیم، و به قراردادی که وارد شده ایم به اختیار احترام بگذاریم درست به مانند توافق‌های آزادانه‌ی دیگر افراد بالغ. ورای آن استانداردهای حداقلی، ما آزادیم آنچه می‌پسندیم، با هیچ چیز مگر معیارهای شخصی خود از خوب و بد بکنیم.[۲۶]

به هر حال به نقل از نورتون، اخلاق کلاسیکِ فضیلت، برگردیم به سقراط، افلاطون و ارسطو، دو فرضیه را از پیش در نظر می‌گیرد که بسیار فراتر از اخلاق کمینه گرا می‌رود. نخست، هیچ فضای آزاد اخلاقیِ مجزایی وجود ندارد، و احتیاط کاری نمی‌تواند جدا از اخلاق شناخته شود، دست کم نه به آن اندازه که کمینه گرایی جدا می‌کند. خوب برای تو خوب است. دوم، اخلاقِ فضیلت وظیفه‌ای را نسبت به توسعه

---

[۲۵]. David L. Norton, "Moral Minimalism and the Development of Moral Character," *in Midwest Studies in Philosophy*, Vol. 13, ed. Peter A. French et al. (University of Minnesota Press, 1988), pp. 180-195.

[۲۶]. Daniel Callahan, "Minimal Ethics: On the Pacification of Morality," *Hastings Center Report* 11 (October 1981): 19-25.

یا رشد شخصیت در نزد فرد در نظر می‌گیرد، گرچه هر کسی را نمی‌توان قدیس یا قهرمان نامید، اگر ما به طور مناسب توسعه پیدا کنیم، شاید همگی بتوانیم حساسیت‌های اخلاقی و توانایی در راه‌هایی که مسیر قدیسان و قهرمانان است را تخمین بزنیم. یک قهرمان کسی است که نیات خیر را انجام می‌دهد در حد و قواره‌ای که افراد معمولی از سر ترس، یا وحشت و یا منافع شخصی از انجام آنها در می‌مانند. قدیس کسی است که عمل به خیر می‌کند وقتی تمایل، گرایش یا منافع شخصی نزد بسیاری از مردم مانع انجام آن می‌شوند.

عامل مهم در اخلاق فضیلت - محور وظیفه در قبال رشد به عنوان یک انسان اخلاقی است تا وی بتواند به وظیفه‌ی بزرگتر اخلاقی بپردازد و انجام دهد. به دنبال گسترش مسئولیت، گسترش رقابت در انتخاب‌های اخلاقی و صعود فزاینده به قله‌های اخلاقی می‌آید. نورتون یک مشکل مهم را در تئوری اخلاقیِ معاصر شناسایی کرده است: این کافی نیست که مردم را وا بداریم به اخلاقِ کمینه بپیوندند. ما باید بفهمیم که نه تنها وظیفه داریم از دستورهای اخلاقی اطاعت کنیم بلکه وظیفه داریم حساسیت و توانایی اخلاقی خود را گسترش دهیم تا جایی که بتوانیم زندگی در سطح بالاتر اخلاقی بکنیم، هم از ارتفاع و چالش‌ها لذت ببریم و هم قدرت تحمل مسایل ناشناخته را در صعود به قله‌ی اخلاقی افزایش بدهیم.

اگر این بحث درست باشد، یادگیری اخلاقی هرگز از حرکت نمی‌ایستد، و آموزش اخلاقی کودکان یکی از مهم‌ترین چیزهایی می‌شود که می‌توانیم درگیرش بشویم، هم به خاطر جامعه (زیرا به سود ماست شهروندانی داشته باشیم که به طرز عمیقی اخلاقی باشند)، و هم به خاطر خودمان (این به سود ماست که مردمانی عمیقا اخلاقی باشیم).

اخلاق عمل - محور بر خودمختاری [فردی] اصرار بسیار می‌کند و از جامعه غفلت

السدر مک اینتایر در کتاب خود به نام، *پس از فضیلت*[۲۷] بحث می‌کند که اخلاقِ قانون - محور نمادی از روشنگری است، که بر اصل خودمختاری غلو کرده – یعنی توانایی هر فرد که به کد اخلاقی با استفاده از خرد دست یابد. به هر حال، مک اینتایر معتقد است همه‌ی کدهای اخلاقی ریشه در عمل دارند که خود آنها

[۲۷]. *After Virtue*, Alasdair MacIntyre, 1981

نیز ریشه در سنت یا قالب‌هایی از زندگی دارند. ما تصمیم‌های اخلاقی را به عنوان اتم‌های خردمند در خلاء نمی‌گیریم، و این یک کوری ایدئولوژیک خالص است اگر به این مفهومِ منحرف شده مجال بروز بدهیم. مک اینتایر نمی‌خواهد نسبیت گرایی را بپذیرد. ما می‌توانیم راه‌های بهتری برای زیستن کشف کنیم، ولی آن راه‌ها احتمالا بر پایه‌ی دیدگاهی هستند که بگوید یک زندگی خوب چیست و این که یک جامعه‌ی خوب چیست.

این در جوامع است که فضیلت‌هایی به مانند وفاداری، جذبه‌ی طبیعی، همدردی بی اختیار و خودانگیخته، و نگرانی‌های مشترک به وجود می‌آیند و گروه را حفظ می‌کنند. از این وفاداری ابتدایی و اولیه است (نسبت به خانواده، دوستان، و جامعه) که حالت مناسبی به وجود می‌آید که به باقی بشریت سرایت می‌کند. از این روی روانشناسی اخلاقی مهم تر از آن چیزی است که اخلاق سنتی معمولا شناسایی کرده است. تماشای این که چگونه مردم یاد می‌گیرند اخلاقی باشند و چگونه الهام می‌گیرند که اخلاقی عمل کنند برای خود تئوریِ اخلاقی یک امر حیاتی است، و همین نکته به نظر می‌رسد همه‌ی سر و کارش با فضیلت باشد.

به طور خلاصه، سیستم‌های عمل - محور الهام بخش و برانگیزاننده نیستند، منفی هستند، به طرز نامناسبی جنبه‌ی قانونی دارند، غافل از بُعد روحی هستند، بیش از حد عقل گرا و بسیط نگر[۲۸] هستند. بر ضد این پیش زمینه‌ی نارضایتی از تئوری سنتی اخلاق، اخلاق فضیلت در عرضه‌ی چیزی که گوهرِ دیدگاه اخلاق را ضبط می‌کند خود را بازیافته و اثبات کرده است.

ارتباطات میان اخلاق فضیلت - محور و اخلاق عمل - محور

تا اینجا ما تنش موجود میان این دو دیدگاه اخلاقی را دیده ایم. کدام رهیافت درست است؟ آیا این دو را می‌شود با هم آشتی داد؟ سه رابطه‌ی بنیادین وجود دارند که ممکن است میان فضایل و قوانین اخلاقی وجود داشته باشند، و همه‌ی آنها مواضعی هستند که توسط فیلسوفان گوناگونی گرفته شده‌اند. در این قسمت و بخش بعدی، ما این مواضع را خواهیم آزمود. به طور خلاصه این سه رابطه از این قرارند:

---

[۲۸]. Atomist

۱. *اخلاق فضیلت - محورِ ناب*. فضایل غالبند و ارزش ذاتی دارند. قوانین یا وظایف اخلاقی از فضیلت‌ها مشتق می‌شوند و بیرون می‌آیند. برای نمونه، اگر ما ادعا کنیم وظیفه داریم که منصف یا بخشنده باشیم، ما باید فضایل انصاف و بخشندگی را نزد یک انسان خوب کشف کنیم.

۲. *دیدگاه عمل - محورِ استاندارد یا معیار*. اصول راهنمای عمل - محور گوهر اخلاق هستند. فضایل از اصول مشتق می‌شوند و برای انجام کارِ درست ضروری هستند. برای هر فضیلتی یک اصل مربوط وجود دارد که جلوه‌ی مهم این رابطه است.

۳. *اخلاق مکمل (کثرت گرا)*. هر دو مدل فضیلت - محور و عمل - محور برای یک سیستم بسنده یا کامل ضروری هستند. نه فضایل و نه قوانین خود به تنهایی نقش کلیدی و اصلی را بازی می‌کنند؛ آنها یکدیگر را کامل می‌کنند و هر دو ممکن است ارزش ذاتی داشته باشند.

بگذارید به هر یک با جزئیات بیشتری بپردازیم.

اخلاق فضیلت – محورِ ناب

دیدگاه ناب اخلاق فضیلت بیشترین وزن اخلاقی را به فضیلت می‌دهد؛ این قوانین اخلاقی که ما داریم در واقع از فضایل ما بیرون کشیده شده‌اند و بازتاب آنها هستند. ولی این رهیافت با چالش‌های فراوانی روبرو است. حتا هنگامی که فرمولی برای اخلاق فضیلت - محور به دقت توضیح می‌دهد چگونه یک عمل اخلاقی انجام می‌شود (گاهی ما خود به خود از روی خوش قلبی عمل می‌کنیم)، به سختی به نظر می‌رسد همه‌ی کارهای اخلاقی را در بر بگیرد. گاهی ما از قوانین و دلایل اخلاقی استفاده می‌کنیم تا تصمیم بگیریم چه باید بکنیم. پرسش این است که آیا این قوانین به واقع بی ربط هستند نسبت به آنچه هدف اخلاق است. تا حالا کسی بر مبنای اخلاق نابِ فضیلت به طور کامل عمل نکرده است، بنابر این سخت است بدانیم که این اخلاق قابل اجرا است. به نظر می‌رسد که از دو گونه مسئله‌ی اساسی رنج می‌برد: معرفت شناختی[۲۹] و کاربری.

[۲۹]. Epistemological

مسئله‌ی معرفت شناختی متوجه آن است که ما چگونه می‌دانیم کدام عادت و احساس، فضایل خالصی را تولید می‌کنند. چه کسی با فضیلت است؟ فرض کنیم شما از من می‌پرسید، "چه چیزی درست است تا انجام بدهیم؟" من پاسخ می‌دهم، "آن کاری بکن که یک فرد با فضیلت ممکن است بکند!" ولی شما مخالفت می‌کنید، "چه کسی انسان با فضیلت است؟" که به آن من پاسخ می‌دهم، "کسی که کارِ درست می‌کند." این دلیل تراشی حلقوی است. بدون اصول، فضایل جهت ندارند؛ ما به چیزی نیاز داریم که به عنوان یک حوزه برای آنها [فضایل] خدمت کند.

در ارتباط با این مسئله‌ی معرفت شناختی مسئله‌ی فضیلتِ نسبیت گرایی است: آن چه به عنوان فضیلت به حساب می‌آید در طول زمان و مکان عوض می‌شود. در جایی که ارسطو غرور را به عنوان یک فضیلت خاص برشمرد، مسیحیان آن را به عنوان یک شر بزرگ می‌بینند. یک مرد غارنشین باستانی وقتی با گله‌ای از ماستادون ها[۳۰] با نیزه‌ای در دست روبرو می‌شد ممکن بود از سوی جامعه اش تلقی شود که وی ترس بیش از اندازه دارد اگر قبیله‌ی خود را ترک کند و بگریزد در حالی که جامعه‌ی معاصر ممکن است چنان قضاوتی نکند. سرمایه داران دیدگاه کاسبکارانه را به عنوان یک فضیلت می‌شمرند، در حالی که مارکسیست‌ها آن را به عنوان یک شر می‌بینند.

مشکل عملی با اخلاق فضیلتِ ناب در آن است که هیچ راهنمایی نسبت به حل گرفتاری و چالش‌های اخلاقی نمی‌کند. در اخلاق نیکوماخیِ ارسطو، نکته‌ی کوتاه بسیار ارزشمندی درباره‌ی این که چه باید بکنیم گفته شده است. فرد ممکن است فکر کند اخلاق می‌باید، دست کم تا به نقطه ای، هدایتگرِ عمل باشد. پاسخ ارسطو به نظر می‌رسد که چنین است، "چنان کن که یک انسان خوب ممکن است بکند." ولی این پرسش‌ها برمی خیزند: "چه کسی آن انسان خوب است، و ما چگونه وی را شناسایی خواهیم کرد؟" افزون بر آن، حتا اگر ما می‌توانستیم به آن پرسش‌ها بدون ارجاع به انواع عملکرد یا اصولی که با اخلاقِ غیرِ فضیلت - مدار پاسخ داده می‌شوند پاسخ دهیم، همیشه روشن نیست که انسان‌های ایده آل در موقعیت‌های ما

---

۳۰. Mastodon

این جانور از خانواده ی ماموت ها است که در امریکای شمالی در محدوده ی زمانی ۳,۷۵ میلیون تا ۱۱۰۰۰ سال پیش می زیست. ماستادون ها به همراه ماموت ها و فیل های مدرن متعلق به خانواده ی پروبوسیدیا هستند. یک ماستادونِ بالغ شانه اش از زمین به ۲,۵ تا ۳ متر و وزن آن به میان ۴-۶ تن می رسید. علت نابودیش هنوز روشن نیست. م.

چگونه رفتار می‌کردند. گاهی ارسطو چنان می‌نویسد که انگار عمل درست آن ابزار واسطه، یا ابزار طلایی، میان دو قطب متضاد است. برای نمونه، فضیلت دلیری ابزاری است میان شَرهای بیشتری از بی خردی و ترس. به هر روی، این که چگونه آن را پیاده کنیم، اغلب دشوار است، اگر نگوییم ناممکن. چنان که مکی می‌گوید،

> به عنوان راهنما در این که زندگیِ خوب چیست، فرد دقیقا چه باید بکند، یا حتا با چه مبنایی تصمیم بگیرد که چه باید بکند، این [نکته] بسیار حلقوی [تکراری] است تا آن که سودمند باشد. و گرچه موضع ارسطو سرشار است از توصیف‌های موجز از بسیاری از فضایل، هم اخلاقی و هم عقلانی، [همچنان] فضای غیر جبری [ابهام آمیز] باقی می‌ماند. ما نام یک جفت شر متضاد را می‌آموزیم که هر یک با فضیلتی در تضاد است، ولی درباره‌ی این که کجا و چگونه میان آن دو خط جدایی بکشیم، این که کجا و چگونه ابزارش را آماده کنیم، بسیار اندک می‌دانیم. چنان که سیجویک می‌گوید، او [ارسطو] "تنها جای فضیلت را اعلام می‌کند که کجاست."[۳۱]

اخلاق عمل ـ محورِ استاندارد: فرضیه‌ی ارتباطی

دیدگاه عمل ـ محورِ استاندارد فضایل اخلاقی را به رسمیت می‌شناسد ولی به آنان رتبه‌ی دومین می‌دهد. این دیدگاه سه فرضیه دارد:[۳۲]

---

[۳۱]. J. L. Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong* (Penguin Books, 1977), p. 186.

[۳۲]. Adapted from Walter Schaller, "Are Virtues No More Than Dispositions to Obey Moral Rules?" *Philosophia* 20 (July 1990): 559-573. برگرفته از مقاله ی والتر شالر به نام "آیا فضایل به جز گرایش هایی نیستند که از قوانین اخلاقی پیروی کنیم؟" مجله ی فلسفی شماره ی ۲۰

۱. *فرضیه‌ی طبیعت عملی قوانین*. قوانین اخلاقی چنان می‌طلبند که فرد برخی کارهای ویژه را یا انجام ندهد یا بدهد، و این کارها می‌توانند توسط اشخاصی که فضایل فراوانی را کم دارند و نیز آن دسته افرادی که دارای آن فضایل هستند انجام شوند. (برای نمونه، هر دو دسته افرادی که بخشنده هستند و نیستند می‌توانند کارهای خیریه کنند.)

۲. *فرضیه‌ی کمینه گرا*. فضایل اخلاقی گرایش‌هایی هستند جهت پیروی و اطاعت از قوانین اخلاقی[۳۳] – که همانا اجرا یا عدم اجرای برخی کارهای ویژه است. (برای نمونه، فضیلت بخشندگی گرایشی است برای انجام وظیفه‌ی کارهای خیرانه). با توجه به تئوری ارتباطی فضیلت، چنان فضیلتی با یک اصل متناسب اخلاقی ارتباط دارد.

۳. *فرضیه‌ی ارزش ابزاری*. فضایل اخلاقی ارزش ذاتی ندارند ولی به یقین ارزش ابزاری و اشتقاقی دارند. افرادی که فضیلت‌هایی دارند بیشتر گرایش دارند که عملِ درست انجام بدهند (که همانا اطاعت از قوانین[۳۴] است). فضایل مهم هستند تنها به این خاطر که [فرد را برای انجام] کار درست بر می‌انگیزانند.

با دیدگاه استاندارد و معیار، مهم است که دو محاسبه‌ی مرتبط را در حوزه‌ی اخلاق بکنیم: ما نیاز داریم دست به تخمین‌های جداگانه‌ای از فرد و عمل بزنیم. هر دو برای یک محاسبه‌ی کامل اخلاقی مورد نیاز هستند، ولی این عمل است که از نظر منطقی مقدم است در این رابطه. چرا چنین است؟

این می‌باید مربوط به طبیعت اخلاق باشد. اگر ما بپذیریم که نکته‌ی عمومی درباره‌ی اخلاق ترویج شکوفایی بشر و کاهش رنج وی باشد، پس شاید بتوانیم داوری کنیم که این خوب است یا آن نوع کارهای درست است، که در نهایت، بیشترین اهمیت را دارند. ولی اگر ما بپذیریم یک گرایش عام در تلاش‌های بشر نسبت به روابط اجتماعی وی وجود دارد که به خاطر گرایش‌های طبیعی به سمت جلب منافع فردی خویش است، که به خودپرستی تعبیر می‌شود؛ این موجب ویرانی اخلاق می‌شود. پس ما می‌توانیم ببینیم که نیروهای ویژه‌ای می‌باید درکار باشند تا با این خودپرستی طبیعی مقابله کنند. یکی از این نیروها

---

[۳۳]. Moral Rules

[۳۴]. Rules

ضمانت‌های بیرونیِ اجرایی است که توسط قانون[۳۵] و فشار اجتماعی تولید می‌شوند. ولی یک نیروی عمیق تر و بادوام تر، ایجاد گرایش‌هایی در دل مردم است تا آن کنند که از دید اخلاقی قابل توصیه است. چنان که جفری وارناک می‌گوید،

> این ضرورت دارد که مردم می‌باید آنچه را که ممکن است گرایش‌های خوب نامیده شوند، به دست بیاورند، و بهتر است در پی تضمین آن باشند که دیگران هم به دست بیاورند؛ همانا، آمادگی برای داوطلب شدن در فرصت‌هایی است که کارهای دلپذیری بکنیم چنان که همه‌ی مردمان به طور طبیعی در مقامی قرار ندارند که به ناچار آن کارها را بکنند، و بر همین قیاس آن کارهایی که آسیب می‌زنند را نکنند.[۳۶]

وارناک چهار فضیلت را شناسایی می‌کند که برای موقعیت خوب اجتماعی ضروری هستند. از آنجایی که ما در نبرد رقابتی برای [کسب] کالا گرایش طبیعی داریم به دیگران آسیب بزنیم (به ویژه به آن کسانی که بیرون از حلقه‌ی عزیزان ما هستند)، نیازی برای فضیلتِ پرهیز از آسیب زنی وجود دارد. ولی ما همگی بهتر عمل خواهیم کرد هنگامی که به سادگی ناچار نشویم یکدیگر را تنها بگذاریم بلکه آماده باشیم به یکدیگر کمک کنیم، وقتی همکاری اجتماعی مورد پسند است. بنابر این ما می‌باید فضیلت بخشندگی را بپرورانیم. ما همچنین گرایش طبیعی داریم به سود افراد مورد علاقه‌ی خود یا منافع خود تبعیض قایل شویم، بنابر این می‌باید خود را چنان تربیت کنیم که منصف باشیم، داوران بی تعصبی باشیم که به هر کس حق وی را بدهیم: ما می‌باید فضیلت انصاف را کسب کنیم. سرانجام وسوسه‌ی طبیعی وجود دارد که برای منافع خود دیگران را فریب بدهیم؛ ما دروغ می‌گوییم، خیانت می‌کنیم، اطلاعات غلط می‌دهیم وقتی که به نفع ما باشد. این فریب به هر حال به جامعه در مقام یک کل آسیب می‌زند، سوء ظن و تردید تولید می‌کند، که در جای خویش اعتماد را از میان می‌برد و به سمت شکست همکاری اجتماعی [جامعه را] هدایت

---

[۳۵]. Law

[۳۶]. Geoffrey Warnock, *The Object of Morality* (Methuen, 1971), p. 76.

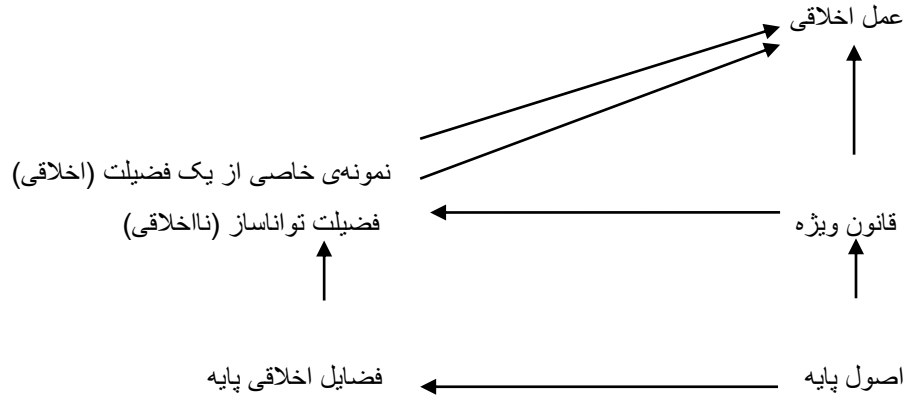
می‌کند. پس ما می‌باید گرایش به صداقت و راستی را بپروریم، و باید آنانی را اعتبار بدهیم و بستاییم که گرایش به درستی دارند و از ما در برابر آنانی که چنین گرایشی ندارند محافظت می‌کنند.

نظریه پردازان اخلاقِ وظیفه - محور که موضع استاندارد را می‌گیرند اهمیت شخصیت را در می‌یابند، ولی ادعا می‌کنند طبیعتِ فضایل تنها می‌تواند از اَعمال درست یا نتایج خوب مشتق شوند. به نقل از ویلیام فرانکنا، "خصیصه‌ها بدون اصول، کور هستند."[۳۷] هرگاه فضیلتی موجود باشد، می‌باید یک کار محتملی هم باشد که آن فضیلت با آن کار ارتباط دارد و از آن کار فضیلتمندی خودش را بر می‌کشد. برای نمونه، خصیصه‌ی شخصیتیِ راستگویی فضیلت است زیرا راستگویی، به طور کلی و عمومی، یک وظیفه‌ی اخلاقی است. بر همین قیاس، هوشیاری یک فضیلت است زیرا ما یک وظیفه‌ی عمومی داریم که از دید اخلاقی حساس باشیم. ارتباطی میان اصول و فضایل وجود دارد، دومین از نخستین مشتق می‌شود آن گونه که در پی می‌آید:

فضیلت **(مشتق شده از)**	***اصل*** **(شهود اولیه)**
پرهیز از آسیب رسانی	وظیفه‌ی عدم آسیب و زخم زنی
راستگویی	وظیفه‌ی گفتن حقیقت
هوشیاری	وظیفه‌ی حساس بودن نسبت به تعهد شخصی
بخشندگی	وظیفه‌ی بخشندگی
با ایمان بودن	وظیفه‌ی وفادار بودن یا با ایمان بودن
انصاف	وظیفه‌ی باانصاف بودن
عشق	وظیفه‌ی انجام کاری که موجب خیر کسی می‌شود

[۳۷]. William Frankena, *Ethics*, 2nd ed. (Prentice Hall, 1973).

اگر چه این‌ها از کارهای نوع درست مشتق می‌شوند، فضیلت‌ها برای یک زندگی اخلاقی بسیار مهم هستند: آنها گرایش‌هایی فراهم می‌کنند که منجر به تولید عملِ درست می‌شود. به نوعی، آنها از جهت برانگیختن [افراد]، جایگزین شدنی نیستند. در تداوم قسمتی که از فرانکنا نقل شد، "خصوصیات بدون اصول کور هستند، ولی اصول بدون خصوصیات بی خاصیت هستند." فرانکنا این موضع را تعدیل می‌کند، دو گونه فضیلت را برجسته می‌سازد: (۱) فضایل اخلاقی استاندارد، که به نوع خاصی از اصول اخلاقی وصل می‌شوند، و (۲) فضایل نااخلاقی[۳۸]، مانند مهرورزی یا حق شناسی طبیعی، هنر و فن، دلیری، و هوش یا عقلانیت، که "حمایت کننده‌ی اخلاق" هستند. آنها گاهی "فضایل تواناساز"[۳۹] نامیده می‌شوند، زیرا برای ما ممکن می‌سازند وظایف اخلاقی خود را انجام دهیم. این رابطه به چیزی شبیه نمای زیرین می‌ماند:



---

[۳۸]. Nonmoral

در پیرامون این واژه توضیح دادیم که بار ارزشی آن منفی نیست بلکه خنثا است. اخلاقی نبودن، یک مفهوم بی طرفانه ی خنثا است. این واژه را نباید به "غیر اخلاقی" ترجمه کرد.

Immoral

این واژه بار اخلاقی منفی دارد و ضد اخلاقی است. برابرنهاد فارسی آن می شود "غیر اخلاقی".

[۳۹]. enabling virtues

برای نمونه، به موقعیتی توجه کنید که شما مسئولیت دارید بچه‌ای را که در حال غرق شدن است با وجود خطر مرگ برای جان خودتان نجات دهید. قانون ویژه‌ی "همیشه به نجات افراد در حال غرق بشتاب" بر پایه‌ی اصل بنیادین نیکوکاری و بخشش عمومی استوار است، که در مقابل، فضیلتِ بنیادینِ بخشندگی را می‌سازد. در این مورد، [این اصل] گرایش بزرگی به وجود می‌آورد که به نجات جان بچه‌ی در حال غرق بکوشیم. شما چه در دریاچه شیرجه بزنید چه نزنید، به هر حال ممکن است بستگی به فضیلت (نااخلاقی) دلیری داشته باشید. دلیری خودش یک فضیلت اخلاقی نیست، در حالی که بخشندگی و دادگری هستند، زیرا [دلیری] نوعی فضیلت است که هم فضیلتِ خیر و هم رذیلتِ شر را بالا می‌برد و نیرومند می‌کند (مثال آن، قاتل شجاع است).

فیلسوف اخلاقی عمل ـ محورِ استاندارد به نقدهای فضیلت ـ محور پاسخ می‌دهد

آیا تئوری ارتباط می‌تواند به مخالفت‌هایی که بر ضد دیدگاه عمل ـ محور در این فصل شده است پاسخ دهد؟ بگذارید به پاسخ‌های اولیه نگاهی بیاندازیم.

نخست، نگاه به حمله ایست که یک جزء برانگیزاننده‌ی کافی کم دارد، فیلسوفانی مانند وارناک ممکن است اصرار بورزند که ما می‌توانیم بچه‌ها را به گونه‌ای بار بیاوریم که اصول درست را بها بدهند و آنان را در زندگی خود به کار گیرند. روانشناسی اخلاقی به ما یاری خواهد رساند فضایل ضروری ای را توسعه بدهیم به شیوه‌ای که شکوفایی بشری را ترویج کنند.

رهنمود عمل ـ محور می‌تواند فضایلی را محترم بشمارد و آنان را عاقلانه استفاده کند بدون آن که نقش آنان را در زندگی بپیچاند و منحرف کند. تئوری‌های پیشرفته‌ی عمل ـ محور حتا می‌توانند پافشاری کنند که ما وظیفه داریم فضایل را به عنوان بهترین ابزار در رسیدن به موفقیت به منظور انجام وظایف خود دراختیار بگیریم و این که ما یک وظیفه‌ی اجتماعی داریم که به خود و دیگران فضیلت هوشیاری را (این حالت که فرد وظیفه‌ی خودش را انجام دهد) تلقین کنیم، این به ما کمک خواهد کرد همه‌ی وظایف دیگر خود را نیز انجام دهیم. این نوع تفکر نشان می‌دهد هوشیاری هاکلبری فین (که جلوتر بحث شد) به واقع مثال متقابل خوبی برای اخلاق عمل ـ محور نیست. گاهی شخصیت ما جلوتر از اصول ماست، ولی این هیچ کاری با رابطه‌ی حیاتی میان فضایل و قوانین ندارد.

دوم، در پاسخ به حمله‌ی آنسکام که می‌گوید اخلاق عمل - محور بر پایه‌ی یک مدل قانونی - الاهی ناقص بنا شده است، فیلسوف اخلاقی عمل - محور پاسخ می‌دهد، که ما می‌توانیم روند تصمیم گیری عقلانی را از انواع الاهی آن جدا کنیم بدون آن که آن روندها را نادیده بگیریم و ویران کنیم. در حمله‌ی فلج کننده ای، آنها پاسخ می‌دهند که این مهم است تا جایی که می‌شود بکوشیم سیستم پایداری بسازیم، زیرا ما همچنان همه‌ی آن راهنمایی‌های ممکن را نسبت به اعمال خود می‌خواهیم. یک فروتنی متناسب ما را از محدودیت‌های خویش در این خصوص آگاه می‌کند، ولی دست کم ما قوانینی در مقام راهنما داریم – برخلاف آن نظریه پرداز افراطی اخلاق فضیلت - محور، که فقط چندین مَشرَب و خوی دارد [فاقد قانونِ عینیِ اخلاقی است].

سوم، در حمله‌ای که می‌گوید اخلاقِ عمل - محور بُعد عاجل اخلاق[٤٠] را نادیده می‌گیرد، فیلسوف اخلاقی عمل - محور پاسخ می‌دهد که ما می‌توانیم فضایل را محترم بشماریم بدون آن که اخلاق را کاملا محدود به آنها کنیم. این بهتر است که ما یک فضیلت (از قبیل بخشندگی) داشته باشیم تا آن که نداشته باشیم زیرا داشتن فضیلت به ما بیشترین بخت و فرصت را می‌دهد که کارِ برحق کنیم. به هر حال هیچ ارزش ذاتی در نهاد فضیلت وجود ندارد. آنچه به واقع مهم است *انجام* عملِ درست است. این به معنای انکار ارزش زیبای داشتن رفتار درست یا فضایل در کنار ارزش ابزاری اخلاقی آنها نیست، ولی ما نباید ارزش اخلاقی را با ارزش زیبایی اشتباه بگیریم. در مثال آغازین این فصل، چیزی رضایت بخش در احساس تأثر و غمِ جان نسبت به انسان‌های گرسنه‌ی اتیوپی وجود دارد، ولی این یک [حس] رضایت زیبایی شناختی است. به زبانی که عمیقا مردمان خَیِر را توضیح می‌دهد توجه کنید: به نقل مستقیم از کانت، آنان "گوهرهایی هستند که در پرتو خودشان می‌درخشند." این استعاره می‌باید واقعیتی را برملا کند که در آن ورای ارزش اخلاقی شان (در کارهایی که انجام می‌دهند) ما چیزی زیبا و جذاب در زندگی فضیلت بارشان می‌یابیم.

چهارم، با توجه به نقد نورتون که می‌گوید اخلاق عمل - محور کمینه گرا است و از [موضوع] توسعه‌ی شخصیت غفلت می‌کند، فیلسوف اخلاقی عمل - محور اشاره می‌کند که اخلاق کمینه گرا بهره‌ای دارد که مورد توجه حداقلی و کف شعور جمعی است و از این روی به آسانی می‌تواند جهانی شود؛ احکام آن به

---

٤٠. spontaneous dimension of morality

همه‌ی موجودات خردمند سرایت می‌کند. ادعاهایش بسیار معتدل است زیرا اجازه می‌دهد بخش بزرگی از زندگی به روال خود ادامه دهد بدون آن که مورد پرسش و استنطاق اخلاقی قرار گیرد. چنان که میل می‌گوید، "نود و نه درصد همه‌ی اعمال ما بر اثر انگیزه‌های دیگری (جدای از اخلاق) انجام می‌شوند، و به درستی هم انجام می‌گیرند اگر قانونِ وظیفه[۴۱] آن کارها را محکوم نکند."[۴۲] بخش عمده‌ای از زندگی در زیر قلمرو تعهد اخلاقی قرار نمی‌گیرد بلکه در زیر قلمرو "مُجاز" قرار می‌گیرد. به ما فضای بزرگ آزاد اخلاقی داده می‌شود که درش شخصیت خود و استعدادهای خود را آن گونه که می‌پسندیم بپرورانیم – درست تا آنجا که حوزه‌ی محدودیت‌های اخلاقی را نشکسته ایم. قلمرو آزاد اخلاقی گاهی با آنچه محتاطانه و وابسته به منافع شخصی ماست شناخته می‌شود.

پنجم، و سرانجام در پاسخ به نقد مک اینتایر که می‌گوید اخلاق در جوامع و فرهنگ‌ها پدیدار می‌شود، فیلسوف اخلاقِ عمل - محور ما می‌گوید اگر این را به عنوان همه‌ی داستان بپذیریم، به نسبیت گرایی اخلاقی می‌رسیم، که درش فضایل هیچ عینیتی ندارند. از سوی دیگر، اگر مک اینتایر بگذارد ما خوبی و خیر بشر را در زمینه‌ی طبیعت گرایی ارسطویی کشف کنیم، خواهیم توانست یک مجموعه از اصول اساسی و نیز فضایل درست [و برحق] را مشتق کنیم و بیرون بکشیم.

اخلاق کثرت گرا (مکمل)[۴۳]

آن فیلسوف اخلاقی فضیلت - محور از دیدگاه عمل - محور استاندارد و تئوری مرتبط با آن راضی و خرسند نخواهد بود، زیرا آن [سیستم] همچنان کمینه گراست، با فضایل به مانند شهروندان درجه دوم برخورد می‌کند، مانند خادمان قانون حاکم [یا ارباب]. حتا اگر نظریه پردازان فضیلت گرا بپذیرند که اخلاقِ فضیلت - محور نمی‌تواند به تنهایی برپای خویش بیاستد، این چنین کمینه گرایی را نخواهند

---

[۴۱]. rule of duty

[۴۲]. John Stuart Mill, *Considerations on Representative Government* (Parker, 1861), p.25.

[۴۳]. Pluralistic (Complementarity) Ethics

پذیرفت. یک متمم [یا مکمل] راستینی باید در میان باشد، یک شناخت درباره‌ی اهمیت هر دوی قوانین و فضایل به شکلی که یکی دیگری را بی اثر نکند. برخی موارد ممکن است با قانون انجام شوند بدون دخالت فضیلت، و برخی فضایل ممکن است پاداش بگیرند به صرف خودشان بدون ارتباط با یک قانون اخلاقی. این دیدگاه **کثرت گرای اخلاق** است – که از واژه‌ی *کثرت* گرفته شده، به معنای "بیش از یکی" است.

برای روشنی، بگذارید سه فرضیه‌ی دیدگاه اخلاق عمل - محور استاندارد را به یاد بیاوریم: (۱) فرضیه‌ی طبیعت عملی قوانین، (۲) فرضیه‌ی کمینه گرا، (۳) فرضیه‌ی ارزش ابزاری. اخلاقیانِ کثرت گرا، مانند تئوریسین‌های فضیلت، این هر سه را می‌باید رد کنند تا مقام فضایل را از شهروند درجه دو بالا ببرند و هم سطح قوانین اخلاقی کنند. بگذارید با نخستین آنها آغاز کنیم:

(۱) *فرضیه‌ی طبیعت عملی قوانین*. قوانین اخلاقی از افراد می‌خواهند که برخی اعمال خاص را اجرا کنند و برخی را حذف کنند، و این کارها می‌توانند توسط کسانی که فضایل فراوانی را کم دارند انجام شوند به همان خوبی کسانی که آن فضایل را دارند.

اخلاقیان کثرت گرا دو مشکل با این فرضیه دارند. نخست، این از رابطه‌ی علّی نزدیک میان فضیلت و عمل غفلت می‌کند. کارِ درست کردن بدون حالت پیش نیاز به مانند کسی است که هرگز بیس بال بازی نکرده باشد ولی در مقابل یک تیم حرفه‌ای ضربه‌ی از خانه بدر[۴۴] بزند: وی ممکن است فقط این بار خوش شانس بوده باشد، ولی نباید روی آن حساب کند. بر همین قیاس، بدون فضیلت، ما نمی‌باید انتظار ارتباط درست داشته باشیم، حتا اگر گاهی شگفتزده بشویم؛ هم به خاطر عملِ درستِ یک فردِ بی فضیلت و هم به خاطر عمل نادرستِ یک فردِ بافضیلت. زیرا به خاطر ارتباط نزدیک علّی، از دید آماری ناممکن است که اراده‌ی نیک کارِ نادرست بکند و فردِ بد یا بی تفاوت کارِ درست [و برحق].

---

[۴۴]. Home Run:

اصطلاح فنی ای است در ورزش بیس بال؛ کسی که با چوبِ بیس بال ایستاده، به توپی که به سمت وی پرتاب شده ضربه بزند. ضربه ای چنان نیرومند که توپ از محیط زمین بازی خارج شود به نحوی که تیم حریف و صاحب زمین نتواند آن را جمع کند. این ضربه ها بسیار نادر هستند و بسیار هیجان انگیز. من آن را به "ضربه ی از خانه بدر" ترجمه کردم.

دوم، این فرضیه در اشاره به این که ما تعهدات اخلاقی داریم تا نوع خاصی از مردم بشویم در می‌ماند – که همانا، داشتن حالت پیش نیاز و آدابی است به صرف خودشان و برای خودشان [معتبر]. این تنها قوانین را برای عمل مشخص می‌کند، ولی انواع قوانین دیگری وجود دارند – آنهایی که فضیلت را [نیاز دارند] و می‌طلبند.

(۲) *فرضیه کمینه گرا*. فضایل اخلاقی تمایلاتی هستند تا ما از قوانین اخلاقی پیروی کنیم – که همانا، اجرا یا حذف برخی کارها است. به نقل از تئوری ارتباط فضایل، هر فضیلتی با یک اصل اخلاقیِ متناسب ارتباط دارد.

آن چه اینجا مورد بحث است این که آیا فضایل چیزی بیش از تمایل به عمل هستند – خواه آنها شامل آداب یا رفتاری بشوند که نیاز به عملی نداشته باشند. کانت اشاره کرد که عشق (در صورت شور و وجد) نمی‌توانست یک وظیفه‌ی اخلاقی بشود زیرا نمی‌شد به آن فرمان داد، ما کنترل مستقیم بر احساسات خود نداریم. در حالی که قانون اخلاقی ممکن است از من بخواهد بخشی از درآمد خود را بدهم تا فقیری را سیر کنم، من ناچار نیستم آنان را دوست بدارم؛ ولی پولم را می‌دهم زیرا این کار درستی است.

اخلاقیان کثرت گرا، این نوع تفکر را رد می‌کنند. گرچه ما کنترل مستقیم بر شور و احساس خود نداریم، ولی غیرمستقیم چرا، داریم. ما نمی‌توانیم حالت و مشرب خود را مثل شیر آب باز کنیم و ببندیم، ولی می‌توانیم گام‌هایی برای فهم آهسته‌ی مشرب و رفتارِ درست برداریم. اگر ما موجه بودن برخی احساسات را در موقعیتی خاص بپذیریم، می‌توانیم از واسطگی، تصورات جانبدارانه، و درمان[۴۵] (و اگر کسی دینمدار باشد از دعا) استفاده کنیم تا آن رفتار و ادا و اطوار و آداب[۴۶] را به شیوه‌ی درست به دست آوریم. ما نسبت به شخصیت خود مسئولیت داریم. ما نه تنها باید خوب باشیم، بلکه می‌باید خوبی را دوست بداریم.

---

[۴۵]. Therapy

[۴۶]. Attitudes

واژه ی روشنی برای آن در فارسی سراغ ندارم. برای همین چند واژه ی نزدیک را کنار هم چیدم.

چنان که ارسطو گفت، "ابتدا می‌باید گرایش نسبت به تعالی وجود داشته باشد، آن چه عالی است را عشق بورزم و آن چه زشت است را نفرت."

به دو فرد به نام‌های جو و جین توجه کنید، که اعمال آنان به یکسان درست هستند. ولی تفاوتی در میان ادا و آداب آنان وجود دارد. جو از موفقیت دیگران شاد می‌شود و از اندوه آنان غمگین. از سوی دیگر، جین از گرفتاری دیگران ذوق زده می‌شود و از موفقیت دیگران حسادت می‌کند. تا زمانی که کارهای بیرونی آنان (و اراده شان برای انجام کار درست) شبیه هم هستند، فیلسوف اخلاقی عمل - محور آن دو را به یکسان اخلاقی می‌داند. ولی نه فیلسوف اخلاقی فضیلت گرا: جو دارای پیش نیاز ادا و آداب اخلاقی است ولی جین یک وظیفه‌ی اخلاقی دارد که ادا و رفتار خود را عوض کند.

توماس هیل به ما داستان زنی را می‌گوید که همیشه آن چه از دید اخلاقی درست یا مُجاز باشد را انجام می‌دهد ولی آن را از روی انگیزه‌ی ضعف شخصیتی می‌کند.[۴۷] وی برای خودش احترامی قایل نیست ولی به شوهر و فرزندانش با ادا و حس گناهِ شخصی برخورد می‌کند. احترامِ شخصی به نظر نمی‌رسد به سادگی قابل تشریح در جداسازی انواع عمل باشد، ولی هنوز قابل قبول است که آن را یک فضیلت بدانیم، چیزی را که وظیفه داریم به آهستگی دریابیم (با فرض این که ما به طور ذاتی ارزش آن را به عنوان موجودات خردمند داریم). اگر این درست باشد، پس وظیفه‌ی احترام شخصی مثال متقابل دیگری است نسبت به فرضیه‌ی دوم.

اداها و رفتارها و احساسات واکنشی وجود دارند – مانند اندوه، سپاسگزاری، بزرگداشت، و حساسیت – که در موقعیت‌های بسیاری در جای خویش متناسب به نظر می‌رسند، فارغ از این که آیا آنان بر اساس آنها دست به کاری بزنند. دیدگاه عمل - محور استاندارد، از این جلوه از اخلاق غفلت می‌کند؛ اخلاق را به اَعمال محدود می‌کند.

(۳) *فرضیه‌ی ارزش ابزاری.* فضایل اخلاقی هیچ ارزش ذاتی ندارند ولی ارزش ابزاری و برگرفته [اشتقاقی] دارند. فضایل مهم هستند تنها به این خاطر که انجام کارِ درست را برمی انگیزانند.

---

[۴۷]. Thomas Hill, “Servility and Self-Respect,” *The Monist* (1973): 87-104.

دوباره، اخلاقیان کثرت گرا این دیدگاه ابزاری فضایل را رد می‌کنند: فضایل ارزش ذاتی دارند و صرفا برگرفته شده نیستند ولی بخشی از آن چه زندگی خوب را می‌سازد هستند. "خوب" به سادگی خوب برای دیگران نیست، "خوب" برای تو هم هست. فضایل آن بخش جدایی ناپذیر چیزی هستند که زندگی را ارزشمند برای زیستن می‌سازد و اداها و رفتارها به نسبتِ درستی در راه حق نشان داده می‌شوند. جو انسان بهتری است به دلیل رنجیدن به خاطر رنج دیگران و شاد بودن به دنبال موفقیت دیگران. وی ادا و رفتار متناسبی دارد در حالی که جین ندارد، و این بر کیفیت شادی آنان بازتاب می‌یابد. این کافی نیست که کارِ درست انجام بدهیم – حتا انجام کارِ درست به دلیل درست؛ همین طور مهم است که آن کار را با ادا و رفتار درست انجام بدهیم؛ و ادا و رفتار درست و گرایش درست داشته باشیم حتا هنگامی که هیچ عملی ممکن نباشد.

تفاوت میان دیدگاه عمل - محور استاندارد و دیدگاه کثرت گرا در این است: هر دو می‌فهمند که ترویج شکوفایی بشر یک هدف اساسی برای اخلاق است، ولی فیلسوف اخلاقی عملگرا فکر می‌کند اخلاق فقط باید با نوعی از اعمال سروکار داشته باشد که این شرایط عمل و تلاش کردن را تولید کند، در حالی که فیلسوف اخلاقی کثرت گرا معتقد است فضایل برای شکوفایی بشر سازنده هستند و از این روی به نوعی وضعیت اعمال و کوشش‌ها را تعیین می‌کنند که چه چیزی باید به وسیله‌ی اعمال ما تولید شود. برای فیلسوف اخلاق فضیلت گرا، زندگی بی فضیلت (بی تفاوت نسبت به فضیلت یا رذیلت) ارزش زیستن ندارد.

نتیجه گیری

اخلاقِ فضیلت - محور چالش جدی ای را متوجه تئوری‌های عمل - محورِ استاندارد می‌کند. این جای تردید است که فیلسوف اخلاقی عمل - محور استاندارد از فرضیه‌ی کثرت گرای فضایل چنان که در این فصل به بحث گذاشته شدند راضی خواهد بود یا نه، ولی ما این موضوع را در اینجا باید رها کنیم –

درست در جایی که محل مناظره‌های معاصر است. این که آیا فرضیه‌ی ارتباط یا فرضیه‌ی کثرت گرا درست باشد شاید مهم‌ترین پرسش نباشد. آنچه مهم است آن است که ما بفهمیم اصول بدون شخصیت بی اثر هستند و فضایل اصول را زنده می‌کنند و زندگی اخلاقی را به طور عام قدرتمند و میسر می‌سازند. اگر چیز دیگری در میان نباشد، اخلاقیانِ فضیلت گرا در جلب توجه به اهمیت فضایل موفق بوده‌اند. در فلسفه‌ی اخلاق اجماعی وجود دارد که می‌گوید از فضایل غفلت شده است و این مهم است که آنان را وارد چشم انداز اخلاقی فرد بکنیم. از سوی دیگر، یک اخلاق فضیلت ناب نمی‌تواند به تنهایی بدون اتکا بر یک مؤلفه‌ی عمل - محور بر پای خویش بایستد. اصولِ عمل به طور عمده مهم هستند عموما این را مکتب‌های وظیفه شناختی و فایده باوری نشان داده‌اند. پرسش این نیست که آیا این مکتب‌ها در آنچه گفته‌اند بر خطا بوده اند، بلکه آیا آنها بس و کافی بوده‌اند که یک زندگی اخلاقی را کامل کنند.

برای تأمل بیشتر

۱. عمل پدر کُلبی را با آن سی و نه شاهدی که کتک زدن و قتل کیتی جینوویز را، در آغاز فصل یک، تماشا کردند، مقایسه کنید. در مورد اهمیت شخصیت یا فضایل از این مقایسه چه نتایجی می‌گیرید؟

۲. آن پنج نقد اخلاق عمل - محور را که در این فصل بحث شدند بیازمایید. چگونه آنها معتبر هستند؟

۳. برخی اخلاقیان فضیلت گرا می‌گویند این کافی نیست به عادت کارِ درست بکنیم تا یک انسانِ با فضیلت شناخته شویم؛ فرد می‌باید شور و احساس متناسب نیز داشته باشد. آیا این از دید اخلاقی با اهمیت است که نه تنها کار خوب بکنیم بلکه از انجام کار خوب لذت هم ببریم؟ و بر عکس، آیا نبود شور و احساس متناسب به اندازه‌ی مناسب و در زمان مناسب نشانه‌ی ضعف شخصیت نیست؟ پاسخ‌های خود را بسط بدهید.

۴. تفاوت میان اخلاق ناب فضیلت – محور و اخلاق معیار عمل – محور را توضیح دهید. و بگویید کدام یک را فکر می‌کنید بهتر است.

۵. آن پنج پاسخ فیلسوف عمل – محور را به نقد فضیلت – محور بیازمایید. چگونه آنها معتبر هستند؟

۶. هر دو تئوری ارتباطی فضایل و اخلاق کثرت گرا [اهمیت] فضایل و قوانین را می‌پذیرند. کدام یک از این دو دیدگاه بهتر است؟ پاسخ خود را بسط دهید.

برای مطالعه‌ی بیشتر

Adams, Robert Merrihew. *A Theory of Virtue.* New York: Oxford University Press, 2009.

Crisp, Roger, and Michael Slote, eds. *Virtue Ethics.* New York: Oxford University Press, 1997.

Darwall, Stephen, ed. *Virtue Ethics*. Malden, Mass.: Blackwell, 2003.

Hursthouse, Rosalind. *On Virtue Ethics.* New York: Oxford University Press, 1999.

MacIntyre, Alasdair. *After Virtue*, 3rd ed. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 2007.

Sherman, Nancy. *The Fabric of Character: Aristotle's Theory of Virtues.* New York: Oxford University Press, 1989.

Taylor, Richard. *Virtue Ethics: An Introduction.* Amherst, N.Y.: Prometheus Books, 2002.

از مردانی که به این جهان آمدند، آن کسانی که ترسو بودند یا زندگی نادرستِ غیراخلاقی کردند شاید با دلیل بشود فرض کرد که در نسل دومِ خویش به طبیعت زنان درآیند.

افلاطون، تیمائوس[۱]

برای پذیرفتن حقیقتِ دیدگاه زنان نسبت به مفهوم توسعه‌ی اخلاقی، شناسایی اهمیت ارتباط میان خویشتن و دیگری در طول زندگی، نیاز جهانی و فراگیر به دلسوزی و حس مراقبت لازم است.

کرول گیلیگن، با صدایی متفاوت[۲]

جنسیت و اخلاق

یکی از بدنام‌ترین شیوه‌های سوء رفتار با زنان موضوع ختنه‌ی آنان است، شیوه‌ای که در آن بخشی از بدن دختران جوان را می‌بُرند. دلیلش آن است که گرایش جنسی دختران را کاهش دهند که آنان تا هنگام ازدواج باکره بمانند، و به شوهرانشان پس از ازدواج وفادار بمانند. به نقل از سازمان جهانی حقوق بشر، امروزه یک صد و سی میلیون زن در سطح جهان این عمل را تجربه کرده‌اند. در اینجا داستان یک دختر بچه‌ی شش ساله به نام نفیسه را از آفریقا می‌آوریم:

نور ملایم است و صداها نجواکنان است. تنش در اتاق نفیسه، دختر شش ساله‌ی سودانی که بر تختی در گوشه‌ی اتاق دراز کشیده، بالا گرفته است. خاله‌ی او، زینب زنی ۲۵ ساله، خواهرزاده اش را می‌پاید؛ این عمل، که در گذشته ختنه‌ی زنانه می‌گفتند، بر وی در حال اجرا است. این عمل

---

۱. PLATO, *TIMAEUS*

۲. Carol Gilligan, In a Different Voice

بدون بی هوشی انجام می‌شود، بخش بیرونی عضو جنسی زن یا همه‌ی آن بریده می‌شود. زینب این را تأیید نمی‌کند. در طول سال گذشته او تلاش کرد مادر و خواهرش را وادارد تا نفیسه را از این عمل معاف کنند. او این جنگ با خانواده اش را باخت، ولی در کنار خواهرزاده اش ماند. او نفیسه را می‌بیند که ساکت دراز کشیده است، شجاع و گیج، و تجربه‌ی شخص خودش را به یاد می‌آورد. زینب دوبار زیر این عمل قرار گرفت. در سن شش سالگی وی یک عمل کوچکتر و معتدل تری داشت به نام سونی[۳]، که در آن بخشی از اندام جنسی او بریده شد. وقتی او پانزده ساله بود زنان خانواده اش اصرار کردند که بر وی می‌باید نوع عمل فرعونی هم بشود، که منجر به برداشت کامل بخشی بیرونی عضو جنسی و دوختن دهانه‌ی رحم وی، تا آن اندازه‌ای شد که فقط بتواند ادرار و خونریزی ماهانه کند. زینب هنوز آن درد را به یاد می‌آورد، صورت‌های آن زنانی که بر وی آن عمل را کردند، و صدای بریدن گوشت تنش را به یاد می‌آورد. او همچنین به یاد می‌آورد تا هفته‌ها بیمار بود و خونریزی می‌کرد.[۴]

آنچه نفیسه تجربه کرد بخشی از مجموعه‌ی سنت فرهنگی است که به صدها سال پیش در شرق و مرکز آفریقا بر می‌گردد. در این مناطق این عمل اجرا می‌شود. این نتیجه‌ی مستقیم از نگاه به اخلاق جنسیتی و عذاب وجدانی است که زنان ناچارند آن ارزش‌ها را رعایت کنند.

داستان نفیسه یک بی عدالتی اجتماعی هولناک را پررنگ می‌کند که در طول بخش بزرگی از تاریخ بشری رخ داده است. ولی تجربیاتی به مانند وی نشان می‌دهند که شاید تبعیض جنسیتی سیستماتیک بر ضد زنان در مجموعه‌ی سنت تئوری اخلاقی وجود داشته باشد که منافع زنان را تهدید می‌کند. مردان نه تنها

---

۳. Sunni

۴. Sara Mandavage, “Combatting Genital Mutilation in Sudan,” UNICEF Feature No. 00109.SUD.

قوانین اخلاقی جامعه را تدوین کرده اند، بلکه آن را به شیوه‌ای تدوین کرده‌اند که دیدگاه زنانه از موضوعات اخلاقی به سود دیدگاه مردانه نادیده انگاشته شده است. فیلسوف انگلیسی به نام الیسون جَگِر به شکلی موجز شیوه‌ای را توضیح می‌دهد که در آن تئوری سنتیِ اخلاق جبهه‌ی زیانبار مردانه گرفته است.[۵] یکم، کمبود توجه به منافع زنان وجود دارد تا حدی که به زنان مجموعه‌ای از تعهدات مادون و پست را واگذار می‌کند، به مانند فرمانبری، سکوت، و سرسپردگی. دوم، از موضوعات زنان غفلت می‌کند به وسیله‌ی محدود ساختن آنها به حوزه‌ی اجتماعی محلی در جامعه که به سطح یک قانون یا آیین نامه‌ی موجه سیاسی نمی‌رسد. سوم، موجودیت اخلاقی زنان را انکار می‌کند به نحوی که گفته می‌شود زنان ظرفیت تعقل اخلاقی ندارند. چهارم، ارزش‌های مردانه بر ارزش‌های زنانه برتری و ارجحیت دارند، گونه‌ی نخست شامل "استقلال، خودمختاری، هوش و عقل، اراده، حزم و احتیاط کاری، سلسله مراتب، سلطه، فرهنگ، برتری، فرآورده، روحانیتِ ریاضت پیشه[۶]، جنگ و مرگ" است. ارزش‌های فروکاسته‌ی زنانه، در مقابل، شامل "وابستگی، انجمن، ارتباط، قسمت کردن، شور و هیجان، بدن، اعتماد، نبود سلسله مراتب، طبیعت، درون گرایی[۷]، روندِ شدن[۸]، شادی، صلح، و زندگی" است. و پنجم، یک روند بی ارزش سازی نسبت به تجربیات اخلاقی زنان به سود برداشت‌های مردانه از قوانین اخلاقی، قضاوت نسبت به برخی اعمال ویژه، محاسبات اخلاقی بی طرفانه و توافقات قراردادی وجود دارد. همه‌ی اینها آن رهیافت زنانه را نادیده می‌گیرند به وجهی که به زمینه‌ی خاصی از موقعیت‌های اخلاقی نگاه می‌کند و می‌کوشد آنها را از راه شور و وجدِ احساسی حل کند به جای آن که به قوانین توسل جوید.

در این فصل ما به تعدادی از مسایل اخلاق سنتی نگاهی خواهیم انداخت که منافع زنان را نادیده گرفته اند، و به این نکته توجه خواهیم کرد که آیا یک رهیافت خاص زنانه به اخلاق وجود دارد که بهتر دیدگاه زنان را توضیح دهد. این موضوعِ جنسیت و اخلاق به دو پرسش بنیادین وابسته است:

---

۵. Alison Jaggar, “Feminist Ethics,” in L. Becker and C. Becker (eds.), *Encyclopedia of Ethics*, New York: Garland Press (1992), 363-364.

۶. Asceticism

۷. Immanence

۸. Process

۱. چگونه زنان و مردان از دید روانی از هم جدا و متفاوت هستند (اگر باشند)؟
۲. بر پایه‌ی آن تفاوت‌های روانی، چگونه مردان و زنان از دید اخلاقی از هم جدا هستند (اگر باشند)؟

هر دو پرسش‌های موجهی هستند، و به راستی ما همیشه پرسش‌های مشابهی می‌پرسیم. برای نمونه به بچه‌ها نگاه کنید. ما مشتاقانه می‌خواهیم تفاوت‌های روانی میان بچه‌ها و بزرگترها را بفهمیم، و ما نوعا نتیجه گیری می‌کنیم آن تفاوت‌ها تاثیر بر قضاوت اخلاقی و مسئولیت پذیری کودکان می‌گذارند. به خصوص بچه‌های جوان تر، آن ابزارهای روانی را برای تشخیص پی آمدهای درازمدت اعمال خویش به مانند بزرگترها ندارند، که در پی آن، ظرفیت آنان را نسبت به مسئولیت‌های اخلاقی محدود می‌کند. توجه کنید ما چگونه ظرفیت اخلاقی افراد بزرگ سالِ روان پریش بر اثر یک آسیب مغزی یا کسی که شستشوی مغزی شده است را داوری و قضاوت می‌کنیم. ما همان اندازه مسئولیت و تعهد اخلاقی را از آنان انتظار نداریم، و اغلب آنان را مسئول رفتارشان نمی‌دانیم، رفتاری که من و شما را به زندان می‌فرستد. ما خردورزی اخلاقی یکسانی را نسبت به حیوانات اعمال می‌کنیم. در حالی که دوست می‌داریم حیوانات خانگیِ خود، سگ و گربه، را مثل اعضای خانواده‌ی خود بدانیم، می‌فهمیم که بر خلاف میزان هوششان، از دید روانی از ما سوا هستند، چنان جدایند که هیچگونه ظرفیتی که مسئولیت اخلاقی برای آنان به دنبال داشته باشد شناسایی نمی‌کنیم. عقلانیت مشابهی ممکن بود ما را راهنمایی کند اگر با موجودات فضایی از سیاره‌ای بسیار دور روبرو می‌شدیم. شاید نخستین پرسش این می‌توانست باشد که از دید روانی آنان چقدر شبیه ما هستند، و پاسخ بدان پرسش می‌توانست به ما بگوید آیا ما می‌باید به آنان خوشآمد بگوییم در مقام همسانان اخلاقی، یا آن که از آنان برای حفظ جان خود بگریزیم.

آن دو پرسش بالا نزد ما به اندازه‌ی کافی طبیعی هستند که با تفاوت‌های دو جنس روبرو می‌شویم. زنان و مردان از دید روانی دست کم تا اندازه‌ای از هم جدا هستند، و شاید آن تفاوت‌های روانی به تناسب، ظرفیت‌های اخلاقی آنان را شکل می‌دهد. ولی چنان که برای ما طبیعی است این دو پرسش را بپرسیم، شکلی که ما به آنها در طول تاریخ پاسخ داده ایم مشخص کرده است که آیا ما زنان را قدرتمند ساخته ایم یا فرمانبر.

دیدگاه‌های کلاسیک

بحث و گفتگو درباره‌ی جنسیت و اخلاق در یونان باستان آغاز شد تقریبا درست هنگامی که فلسفه به عنوان یک نظم فکری رسمی به میدان آمد؛ به هر حال، از نقطه‌ی شروع، عقاید نسبت به ظرفیت‌های

اخلاقی زنان منفی بودند. ما تنها به برخی دیدگاه‌های کلاسیک در این خصوص نظر خواهیم افکند، با ارسطو آغاز می‌کنیم.

ارسطو: زنان و فرمانبری طبیعی

در هنگام پاسخ گویی به پرسش نخست در بالا، "چگونه زنان و مردان از دید روانی از هم جدا هستند،" پاسخ ارسطو آن است که مردان از دید روانی طراحی شده‌اند که فرمان بدهند، و زنان اطاعت کنند. این کارِ طبیعت است که برخی در مقام رهبران به دنیا آمده‌اند و دیگران به عنوان رهروان، و به دلیل طراحی طبیعت، زنان آن رهروان و دنبال کنندگان هستند. او بحث می‌کند که نقش آنان به عنوان دنبال کنندگان، کاملا در ساختار خانواده، جایی که سه رابطه‌ی طبقاتی وجود دارد، نمودار است: ارباب خانه بر سر بردگان، شوهر بر همسر، و پدر بر فرزندان. در هر یک از این سه مورد، فرد قوانین تنظیم می‌کند و بر دیگری چیره می‌شود. ارسطو نمی‌گوید که زنان و فرزندان برده هستند، بلکه آنان نقش فرودستی را در دل خانواده احساس می‌کنند، به موازات آنچه بردگان و کودکان می‌کنند. آنچه زنان را از بردگان و کودکان متمایز می‌کند توانایی روانی است که تصمیم‌های متفکرانه و مدبرانه بگیرند. بردگان به طور کامل بدون چنان توانایی هستند، و کودکان آن توانایی را دارند ولی در حدی خام و توسعه نیافته. زنان آن توانایی را دارند که تصمیم‌های مدبرانه بگیرند، ولی فاقد مرجعیت طبیعی در پس پشت آنچه تصمیم می‌گیرند هستند [مرجعیت و مشروعیت اِعمال تصمیمات خود را ندارند]. این تنها مردان هستند که تصمیم‌های مدبرانه به همراه رهبری و مرجعیت می‌گیرند، هنگامی که بالغ باشند و برده‌ی طبیعی پَست هم نباشند. این به سادگی همان چیزی است که طبیعت ما را طراحی کرده است.

با توجه به این تفاوت‌های روانی طبیعی، ارسطو به پرسش دوم می‌پردازد: چگونه مردان و زنان از نظر اخلاقی از یکدیگر جدا هستند – یا به زبان خودش، "ما ممکن است درباره‌ی حاکم طبیعی بپرسیم، و درباره‌ی رعیت طبیعی بپرسیم، خواه آنان فضیلت یکسانی داشته باشند یا نه" (سیاست، ف. ۱ و ص. ۱۳). پاسخ وی یک آمیزه است. همه‌ی ما نیاز داریم مجموعه‌ی کاملی از فضایل را به دست آوریم، از جمله دلیری، میانه روی، بخشندگی، خوش خُلقی. به هر حال، هر یک از این فضایل، بر اساس محدودیت‌های ساختاریِ روانیِ ما خود را متفاوت به نمایش می‌گذارد. فضایل مردان به ظرفیت طبیعی آنان برای فرماندهی گره خورده است، و فضایل زنان به ظرفیت طبیعی آنان برای فرمانبری گره خورده است. بله، زنان بهتر است فضیلت دلیری را داشته باشند، ولی دلیری آنان می‌باید در راه اجرای مأموریت‌های دشوار

در زیر رهبری شوهرانشان باشد. بله، آنان می‌باید فضیلت میانه روی و خودداری را داشته باشند، ولی در محدوده‌هایی جدای از مردان. به خاطر تابع بودن، زنان می‌باید کمتر از مردان حرف بزنند. بله، آنان می‌باید بافضیلت در اداره‌ی منزل باشند، ولی تخصص آنان مربوط است به خست و حفظ کردن آنچه شوهر فراهم می‌کند، نه آن که خودش آنها را فراهم کند. بنابر این، ما انتظار نداریم زنان و مردان به یک شیوه فضایل را به نمایش بگذارند: "یک مرد ممکن است ترسو تلقی شود اگر جرأت و دلیری بیش از یک زن شجاع نداشته باشد، و یک زن ممکن است بیش از حد سخنگو و حراف خوانده شود اگر وی بیش از یک مردِ خوب در هنگام سخن گفتن محدودیت بر خویش در حرف زدن اعمال نکند، " (همان منبع، ف. ۳، ص. ۴). بنابر این، در نزد ارسطو، یک گونه‌ی متمایز از اخلاق زنانه وجود دارد که بر بستر ظرفیت زنانه‌ی منحصری استوار است. روش‌های ویژه‌ی زنانه‌ای برای گسترش فضایل سنتی وجود دارند، و تعهدات ویژه‌ی اخلاقی زنانه‌ای وجود دارند که از کارکرد طبیعی زنان به وجود می‌آیند. این اختصاصا گونه‌ی خوشآمدی در اخلاق نیست زیرا از فرمانبری طبیعی مفروض آنان بیرون کشیده شده است، ولی این چیزی است که منحصرا زنانه است.

ما درباره‌ی برداشت ارسطو از جنسیت و اخلاق چگونه باید بیاندیشیم؟ امروزه تفکر فرمانبری طبیعی زنانه کاملا مردود است، و حتا اشاره به آن به معنی اتهام به تعصبی شدید و نکوهیده خواهد بود. یک دلیل آن است که اینک در یک موقعیت بسیار بهتر بسر می‌بریم که می‌بینیم زنان در نقش‌های رهبری می‌درخشند وقتی جامعه به آنان این فرصت را می‌دهد و آنان را بر اثر تعصب جنسیتی عقب نگه نمی‌دارد. ارسطو فلسفه‌ی اجتماعی خود را بر آنچه جوامع به طور واقعی در زمان وی عمل می‌کردند استوار ساخت، همه‌ی آنان پدرسالار بودند. همه‌ی آنچه او دید جوامعی بودند که مردان مهار را در دست داشتند و زنان به طور کامل بر حسب وظیفه مطیع بودند. در یک چنان زمینه‌ای برای هر کسی آسان می‌بود نتیجه بگیرد زنان بر اثر طبیعت خویش فرمانبرِ مردان هستند، و شاید تقریبا ناممکن می‌بود که روشن‌ترین متفکر به گونه‌ای دیگر بیاندیشد. آنچه انجام یک تغییر عظیم اجتماعی بود، در جایی که به زنان دسترسیِ برابر به آموزش و فرصت‌های شغلی داده شد، آشکار ساختن این نکته است که آنان می‌توانند به طور موفق در نقش‌های رهبری و هدایت کننده با مردان رقابت کنند. امروزه هنوز جوامعی وجود دارند که به ساختار پدرسالاری وفادار مانده‌اند که ارسطو از آن دفاع می‌کند، ولی تعداد آنان دارد کم می‌شود و به طرز فزاینده‌ای نامقبول هستند.

روسو: زنان به مثابه شیء مطلوب سکسی

دیدگاه ارسطو درباره‌ی جنسیت و اخلاق به وسیله‌ی فیلسوفان دیگر برای سده‌ها تکرار شد، بخشی به این دلیل بود که ارسطو موضع مرجعی به عنوان بزرگـترینِ فیلسوفان داشته بود، و بخشی به خاطر آن که جامعه ساختار پدرسالار خویش را حفظ کرده بود که کلیشه‌ها و قالب‌های جنسیتی را نیرومند ساخته بود. دو هزار سال پس از ارسطو، ما آن تفکر فرمانبری طبیعی زنانه را در نگاه فیلسوف فرانسوی ژان ژاک روسو (۱۷۱۲-۱۷۷۸) می‌یابیم. ما می‌باید متوجه باشیم، روسو بیش از نویسندگان هم دوره خودش جنسیت پرداز نبود، ولی او در میان بدنام‌ترین آنان است زیرا وی رساله‌ای نوشت درباره‌ی فلسفه‌ی آموزش که به طرز جامعی پیرامون تفاوت‌های میان زنان و مردان بحث می‌کند. درباره‌ی نخستین پرسش بالا نسبت به تفاوت‌های روانی میان جنس ها، روسو می‌گوید مردان قوی و فعال هستند و زنان ضعیف، و منفعل هستند و مقاومت ناچیزی می‌کنند. طبیعت به شکل کاملی این دو گرایش متضاد را زوج هم قرار داده و بنابر این زنان را به خصوص برای لذت مردان ساخته است. این قدرت مرد است که او [زن] را به سمت وی می‌کشد، و این اغوا و فریب زن است که مرد را به سوی خود می‌کشد.

درباره‌ی پرسش دوم، چگونه مردان و زنان از دید اخلاقی از هم جدا هستند، روسو بحث می‌کند که این تفاوت‌های روانیِ طبیعی مستقیما تفاوت‌های اخلاقی را میان دو جنس شکل می‌دهند: زنان می‌باید بر ضعف خود سرمایه گذاری کنند و از سکس برای آنچه می‌خواهند از شوهرانشان بگیرند، استفاده کنند. یک زن می‌باید از دید فیزیکی خود را پذیرا و دلچسب برای او کند، نه آن که وی را تحریک به خشم و عصبانیت کند. وقتی او چیز خاصی از شوهرش می‌خواهد، می‌باید شوهرش را تطمیع کند آن هم به وسیله‌ی جذابیت جنسی. بنابر این، مرد وابسته است به همکاری زن برای آن که نیاز جنسی خود را تأمین کند، و زن در مقابل اراده می‌کند به قدرت برتر او تسلیم شود وقتی که زن آنچه را از مردش می‌خواهد به دست آورد. به جای آن که شرمنده از این ضعف باشد، وی درواقع به آن افتخار می‌کند: "ماهیچه‌های نرم او هیچ مقاومتی را تأمین نمی‌کنند، آن زن اعلام می‌کند که نمی‌تواند سبک‌ترین وزن را بلند کند؛ وی ممکن بود شرمنده باشد اگر قوی می‌بود."[۹] ضعف و انفعال زن در طول زندگی، وی را هدایت می‌کند که چگونه

---

[۹]. Jean Jacques Rousseau, *Emile*, or *On Education* (1762), Chapter 5.

با دیگران در پیرامون خود تعامل و بده بستان کند. او به آزادی از کار به هنگام بارداری نیاز دارد، به یک زندگی آسان در هنگام بچه داری، و به یک شوق و گرمی برای عشق نیاز دارد تا اجاق خانواده را روشن کند. او باید برای حفظ شهرت خود به عنوان همسرِ وفادار مبارزه کند تا بتواند شوهرش را متقاعد سازد بچه هایش به راستی متعلق به آن مرد هستند. از نگاه این تفاوت‌های روانی و اخلاقی میان دو جنس، روسو بحث می‌کند که زنان نیاز به آموزش جداگانه‌ای دارند تا این تفاوت‌های طبیعی را آشکار کنند و بتوانند به شکل مؤثرتری مردان را از راه زیبایی و افسون خویش اغوا کنند. به واقع زیانبار خواهد بود اگر زنان را به مانند مردان آموزش دهیم، زیرا هر چه بیشتر آنان شبیه مردان باشند، تأثیر کمتری بر مردان خواهند داشت، "بنابر این مردان به راستی ارباب خواهند بود." (همان متن).

وُلستُن کِرافت: اخلاق جنسیتی خنثا

در سده‌ی هژدهم فیلسوف انگلیسی به نام مری ولستن کِرافت (۱۷۵۹-۱۷۹۷) بحث‌های گوناگونی به نام تفاوت‌های جنسیتی از جمله، بحث روسو را آزمود و گفت دیگر بس است. برای مدت بسیار درازی زنان هم از دید روانی و هم اخلاقی به غلط معرفی شده اند، و او تصمیم گرفت تا ورق را برگرداند. بله، زنان به خواست طبیعت از مردان ضعیف تر هستند، ولی مردان از این ضعف سوءاستفاده کرده‌اند و بر سر زنان مقام شیء گذرای شهوت جنسی را کوبیده اند، و زنان درست در آن تله افتاده‌اند. چنان که در آن پرسش نخست نسبت به تفاوت‌های روانی آمده، او بحث می‌کند که زنان و مردان به راستی به طور بنیادین یکسان هستند. اگر چنین خود را نشان نمی‌دهند، به خاطر نقش‌های جنسی است که بر آنها بار شده است. در حالی که به دختران جوان آموزش داده می‌شود با عروسک بازی کنند، لباس مرتب بپوشند و حراف باشند، [ولی] به طور طبیعی آنان این وظایف را بر نمی‌گزینند: "یک عروسک هرگز توجه (دختر) را بر نمی‌انگیزد مگر [فشار] محدودیت هیچ حق انتخابی باقی نگذارد"[۱۰]. نیز این صفات به آنان می‌چسبد و آنان دوران بلوغ زندگی خود را صَرف مشغولیت‌های سطحی و بچگانه می‌کنند، از قبیل پوشیدن لباس‌های مد روز، نقاشی کردن، فضاآرایی، و حتا اختراع لقب و اسم برای حیوانات. از همه مهمتر، زنان متولد

۱۰. Mary Wollstonecraft, *Vindication of the Rights of Women* (1792), Chapter 3.

نمی‌شوند تا موضوع هوس‌های جنسی [مردان] باشند، آن طور که روسو گفت؛ بلکه آموزش داده می‌شوند تا آن گونه بشوند زیرا فرصت انتخاب دیگری ندارند.

درباره‌ی پرسش دوم نسبت به تفاوت‌های اخلاقی میان دو جنس، وُلستُن کِرافت بحث می‌کند که زنان و مردان از دید اخلاقی به طرز بنیادین یکسان هستند چنان که از نظر روانی هستند. موقعیت اخلاقی همه‌ی بشریت با سه ظرفیتی که ما را از حیوان جدا می‌کنند شناخته می‌شود به نام: عقل، تمرینِ فضیلت، و شور آگاهی و دانستن. زنان همه‌ی این سه درجه را دارند همچون مردان، و جامعه می‌باید آزادی یکسانی بدهد تا آنان پرورده شوند؛ درست همان طوری که مردان می‌شوند. در کارهای روزانه، زنان ممکن است وظایف اخلاقی ویژه‌ای داشته باشند، مانند بزرگ کردن فرزندان، ولی اینها وظایف صرفا زنانه نخواهند بود: "زنان را، من اجازه می‌دهم، شاید وظایف متفاوتی داشته باشند که انجام دهند؛ ولی آنها وظایف *انسانی* هستند، و اصولی که می‌باید رهایی از آن وظایف را تنظیم کنند، من تأکید می‌کنم می‌باید همسان باشند" (همان متن، فصل ۳). این یعنی هر مردی که فعالیت مشترکی انجام می‌دهد، از قبیل بزرگ کردن فرزندان، دقیقا تعهدات اخلاقی یکسانی خواهد داشت. در واقع، در حالی که درباره‌ی زنان اغلب تصور می‌شود با بزرگ کردن بچه به طور طبیعی فضیلتمند می‌شوند، وُلستُن کِرافت بر خلاف آن بحث می‌کند که زنان ضرورتا در آن کار [بار آوردن فرزند] خوب نیستند: "زنان...به ندرت محبت مادرانه را اِعمال می‌کنند؛ زیرا وی یا از بچه هایش غفلت می‌کند، یا آنها را با رفتار نامناسبی لوس بار می‌آورد" (همان منبع، فصل ۱۰). از همه مهمتر، زنان تعهد اخلاقی ویژه‌ای ندارند که فرمانبر و وسیله‌ی جذاب جنسی برای شوهران خود باشند، آن طور که روسو نشان داده است. به جای آن رابطه‌ی ازدواج می‌باید بر پایه‌ی دوستی استوار باشد و احترام به توانایی‌های عقلانی زن. اگر اخلاقی سخن بگوییم، چنان که زنان بیشتر آزاد شوند، با فضایل مردان پهلو می‌زنند. این بدان معنا نیست که زنان می‌باید در فنون "شکار، تیراندازی، و بازی" مهارت بیشتری پیدا کنند، یا آن که حتا آنان در فضایل دلیری و پایمردی برتری پیدا کنند، همه‌ی آنها به بدن‌های قویتر مرتبط هستند که از آنِ مردان هستند. بلکه، وُلستُن کِرافت می‌گوید، زنان می‌باید آزادی آن را داشته باشند فضایل عقلانی حقگویی، عدالت، و بشردوستی را توسعه بدهند که به طور سنتی بیشتر به مردان وصل و مربوط می‌شدند.

غریزه در مقابل ساختار اجتماعی

وُلستُن کِرافت از هر سویی دهه‌ها از عصر خویش جلوتر بود. او کلیشه های[۱۱] کهن چند صدساله را از فرمانبری طبیعی زنانه گرفته تا نقش‌های جنسی درون ازدواج و جامعه به چالش کشید. او بر برابری‌های آموزشی و حرفه‌ای برای زنان پافشاری کرد، دوره‌ای را می‌دید که زنان بتوانند به عنوان پزشک، کارآفرین، و حوزه‌های دیگری که به طور سنتی در قبضه‌ی مردان بود کار کنند. او همچنین آینده‌ای را می‌دید که زنان می‌توانستند در سیستم سیاسی مشارکت کنند و مستقیم از منافع زنان دفاع کنند. همه‌ی این تفکرات، در امتداد اصرار وی بر برابری و عدالت برای زنان در مجموع، امروزه انعکاس منحصر به فردی در فضای اجتماعی و سیاسی دارند. در آن روح برابری و عدالت است که او مفهومِ اخلاقِ بی تفاوتِ جنسی[۱۲] را بر سر زبان‌ها انداخت: زنان و مردان به مانندِ هم دقیقا به یکسان تعهدات بنیادینِ اخلاقی و فضایل دارند. آنچه تفاوت‌های اخلاقی به نظر می‌رسد میان دو جنس باشد تنها نتیجه‌ی بدآموزی است. آیا تئوری وُلستُن کِرافت در اخلاقِ بی تفاوتِ جنسی حرف آخر در این موضوع است؟ شاید نه. حرف آخر نیست زیرا برداشت وی از عدالت اجتماعی از هر زاویه‌ای اِشکال دارد؛ به واقع، دیدگاه‌های وی از برابری و عدالت بسیار سفت و سخت هستند. بیشتر به خاطر فضیلت روانی بوده است که وی تولید می‌کرد. در پاسخ به پرسش نخست ما، "چگونه زنان و مردان از دید روانی از یکدیگر جدا هستند؟" او بهترین حدس و گمان خود را زد بیشتر بر پایه‌ی تجربیات شخصی خود به عنوان یک زن: دو جنس اساسا از دید ظرفیت‌های روانی یکی هستند. او دست به تجربیاتی به شیوه‌های علمی نزد یا مطالعه بر روی اعصاب نکرد – ابزارهایی که در زمانه‌ی وی وجود نداشتند. مدرک و سند وی حکایتی و حدیثی بوده است.

متأسفانه، حتا امروزه توانایی ما در تحقیقات علمی برای شناسایی تفاوت‌های جنسی تنها اندکی بهتر از دوره‌ی وُلستُن کِرافت است، و بسیاری از دیدگاه‌های معاصر ما هنوز از کلیشه و خیال پردازی مشتق می‌شوند. در یک مطالعه‌ی منتشر شده آمده است که زنان تقریبا سه برابر مردان حرف می‌زنند – ۲۰۰۰۰

---

[۱۱]. stereotype

[۱۲]. gender-neutral conception of morality

واژه در روز در مقابل ۷۰۰۰ واژه‌ای که توسط مردان گفته می‌شوند. ولی یک مطالعه‌ی تازه تر نشان داد که در واقع آنها یکسان هستند، تقریبا در حدود ۱۶۰۰۰ واژه[۱۳]. مطالعه‌ی دیگری پیشنهاد کرد پسران در ریاضیات بهتر از دختران هستند، ولی این نیز با یک مطالعه‌ی تازه باطل شد. در نشان دادن این که زنان در انجام مأموریت های چند منظوره بهتر عمل می کنند نیز مشکلات مشابهی بروز می کند.[۱۴] با این وجود مدارک علمی کوه پیکری وجود دارند که نشان می‌دهند بسیاری از تفاوت‌های روانی میان دو جنس صادق‌اند. یک مطالعه‌ی تازه از میمون‌های رسوس نشان می دهد که یک مبنای هرمونی برای اسباب بازی وجود دارد که دختران و پسران ترجیح می‌دهند: "میمون‌های نر، مانند پسر بچه‌های انسان، یک ترجیح غالب به اسباب بازی‌های چرخدار می‌دهند، در حالی که میمون‌های ماده، به مانند دختر بچه‌های انسان، گرچه با عروسک بیشتر مراوده می‌کردند ولی ترجیح اساسی ای به یک اسباب بازی نسبت به دیگری نشان ندادند."[۱۵]

در حالی که هیئت منصفه برای کار خاصی بیرون است[۱۶]، امن است که بگویم دست کم برخی تفاوت‌های جنسیتی روانی وجود دارند که در نهاد مردان و زنان، به ترتیب کاشته شده‌اند. ولی پرسش حیاتی که ما می‌باید بپرسیم آن است که آیا این تفاوت‌های روانی غریزی هستند یا صرفا ساخته‌های اجتماعی هستند. آن مطالعه‌ی میمون‌های رسوس با تأکید پیشنهاد می‌کند ترجیحات اسباب بازی میان دو جنس در برخی موارد غریزی هستند، و نه صرفا یک ساخته‌ی اجتماعی، که بر جنس‌ها از راه آموزش با شستشوی مغزیِ فرهنگی تحمیل می‌شوند. ولی شاید آن مطالعه، به مانند مطالعات بسیار دیگر بر تفاوت‌های جنسیتی، به وسیله‌ی مطالعات تازه بی اعتبار شود. ولی حتا اگر این یک واقعیت علمی باشد، شاید ناچار باشیم فعلا آن

---

۱۳. Nikhil Swaminathan, “Gender Jabber: Do Women Talk More than Men?” *Scientific America*, July 6, 2007.

۱۴. Eric H. Chudler, “He Brains, She Brains,” faculty.wachington.edu/chudler/heshe.html.

اشاره به این برداشت و ذهنیت اجتماعی در غرب است که زنان بهتر از مردان همزمان چند کار را به خوبی انجام می دهند. یعنی مغز زنان چند منظوره است و مغز مردان تک منظوره عمل می کند. نویسنده می گوید که این دیدگاه هم پشتوانه ی علمی ندارد. م.

۱۵. Kim Wallen and Janice M. Hassertt, “Sexual Differentiation of Behavior in Monkeys: Role of Prenatal Hormones,” *Journal of Neuroendocrinology*, 2009 March; 21(4): 421-426.

۱۶. این یک ضرب المثل است. کنایه از حمله ی منتقدان است. م

را نادیده بگیریم. در این مرحله از دانشِ ما نسبت به تفاوت‌های جنسیتی، شاید بهتر باشد از موضع گیری سخت درباره‌ی پرسش طبیعت – پرورشگر[۱۷] خودداری کنیم. گالیله یک بار بحث کرد که ما نباید سرسختانه به تئوری‌ها بچسبیم وقتی "تئوری مخالف آن با مدارکی بر اساس شعور ما یا ارایه‌ی مدارک واقعی ممکن است عرضه شوند."[۱۸] این نکته به یقین به بسیاری از باورهای ما درباره‌ی تفاوت‌های جنسیتی سرایت می‌کند، که ممکن است در هر لحظه توسط مطالعات علمی برچیده شوند. افزون بر آن، موضوع تفاوت‌های جنسیتی چنان حساس است که برخی مطالعات علمی از ترس حمله‌های آتشین منتقدان سر از رسانه‌های گروهی درنمی آورند.[۱۹] خود وُلستُن کِرافت اعلام می‌کند که از درگیر ساختن خویش در مورد موضوع طبیعت – پرورشگر در تفاوت‌های روانی جنسی تا جایی که می‌توانست مقاومت کرد. این چنین محتاطانه بازی کردن ممکن است بر عمر پرسش طبیعت – پرورشگر بیافزاید که سرانجام می‌باید [روزی] پاسخ داده شود. با این وجود، خواه آنها در غریزه ریشه داشته باشند یا در ساخته‌های اجتماعی، برخی تفاوت‌های جنسیتی چنان نیرومند هستند که همینک حق دارند شناسایی شوند و در مقام پایه‌های احتمالی برای تفاوت‌های جنسیتی در اخلاق تلقی شوند.

اخلاق تیمارداری زنانه

اجازه بدهید بپذیریم دست کم برخی تفاوت‌های جدی روانی میان دو جنس وجود دارند. موضوع حیاتی بعدی درگیر شناسایی آن مواردی می‌شود که ممکن است تفاوت‌های اخلاقی را میان زن و مرد رقم بزنند. آن مورد روانیِ متفاوتِ اسباب بازی پسرانه و اسباب بازی دخترانه مثال خوبی است. برتری دادن به اسباب بازی چرخدار نشان می‌دهد که یک کودک علاقه دارد بداند چگونه چیزها کار می‌کنند، مانند قوانین مکانیک، کنش و واکنش. این نکته ممکن است به خوبی به وضع مردانه‌ای ترجمه شود که یک جهان اجتماعی و اخلاقی را به عنوان یک ماشین غول پیکرِ قانون مدار می‌بیند. در مقابل، برتری بخشی به

---

۱۷. nature–nurture

۱۸. Galileo Galilei, letter to Benedetto Castelli, December 21, 1613.

۱۹. Richard Lynn, “Sorry, Men *Are* More Brainy than Women (and More Stupid Too!)” *Mail Online* www.dailymail.co.uk/debate/article-1274952.

عروسک، علاقه به روابط شخصی و بده بستان احساسی را میان بازیگران پیشنهاد می‌کند. سپس این ممکن است به گرایش زنانه در دیدن جهان اجتماعی و اخلاقی به عنوان شبکه‌ای از روابط اجتماعی ترجمه شود. آن بهترین توان زنانه در پروریدن و مراقبت کردن از دیگران است. در خانه، زنان بار بچه را بر پشت خود تحمل می‌کنند و از بزرگترهای خانواده نیز نگهداری می‌کنند. در محیط کار، زنان قلمروهای آموزش، پرستاری، مشاوره و کار اجتماعی را [بیشتر] غالب می‌شوند. آیا این ظرفیت خاص روانی به معنای آن است که زنان ظرفیت خاص اخلاقی برای تیمارداری دارند؟ بسیاری از فیلسوفانِ معاصر به این پرسش با یک "بله"ی طنین انداز پاسخ داده اند: اخلاق از دید زنانه بر تیمارداری از دیگران تمرکز می‌کند. در حالی که مردان به نوعی بیشتر پیرو قاعده و قانون اخلاقی هستند و بر وظایفِ اخلاقیِ انتزاعی تأکید می‌کنند، زنان نوعا بر روابطی ویژه و نیز بر نیاز به مراقبت از افراد در آن رابطه تمرکز می‌کنند.

کولبرگ و گیلیگن: عدالت در مقابل تیمارداری

روان شناس اجتماعی امریکایی، کرول گیلیگن، در کتاب پیشگامانه‌ی خویش به نام *با صدایی متفاوت* (۱۹۸۲) قهرمان ایده‌ی منحصر به فرد اخلاق زنانه‌ی تیمارداری است.[۲۰] او دیدگاه خویش را در واکنش به یک تئوری مشهور توسعه‌ی اخلاقی که توسط روان شناسِ هاروارد به نام لورنس کولبرگ[۲۱] معرفی شد، عرضه کرد. به نقل از کولبرگ، از دوران کودکی تا بزرگسالی، مردم در اندیشه ورزی اخلاقی خویش پیشرفت می‌کنند، و از شش مرحله‌ی متفاوت می‌گذرند. ما با خودخواهی در تمرکز بر رضایت شخصی و گرایش به پرهیز از مجازات شروع می‌کنیم. وقتی به منافع کسان دیگر توجه می‌کنیم، نگرانی ما آن است که چگونه می‌توانیم سود ببریم، چنان که در [این مدل] "من پشت تو را می‌خارانم، اگر تو هم پشت مرا بخارانی" برجسته شده است. ولی چنان که بزرگ و پخته می‌شویم و از مراحل دیگری از توسعه‌ی اخلاقی می‌گذریم، ما به فراسوی نیازهای فردی خویش می‌نگریم و بیشتر بر تصور ایده آلی از عدالت و بر اِعمال جهانی اصول اخلاقیِ انتزاعی تمرکز می‌کنیم. کولبرگ تئوری خود را با مجموعه

---

۲۰. Carol Gilligan, *In a Different Voice*, Harvard University Press, 1982.

۲۱. Lawrence Kohlberg

مطالعاتی پشتیبانی کرد که درش کسانی را از طیف‌های سنی گوناگون با مشکلات اخلاقی معرفی کرد، و سپس از آنان پرسید تا توضیح بدهند چه چیز می‌باید آن انتخابِ درست باشد. وی در یک مطالعه از پسر بچه‌های یازده ساله خواست تا یک معما را حل کنند که در آن مردی به نام هاینتز همسر بسیار بیماری دارد و نمی‌تواند هزینه‌ی داروهای ضروری برای نجات جان زنش را فراهم کند. هاینتز فرصتی دارد که دارو را از یک داروخانه بدزدد. *او چه باید بکند؟* یک پاسخ مردانه‌ی عام توسط پسری به نام "جک" داده شد. وی پاسخ داد که هاینتز باید دارو را بدزدد. او چنین استدلال کرد:

تنها به یک دلیل؛ زندگی انسان از پول با ارزشتر است، و اگر آن داروفروش فقط ۱۰۰۰ دلار پول بسازد، وی همچنان زندگی خواهد کرد، ولی اگر هاینتز ندزدد، زنش خواهد مرد.

چرا زندگی از پول باارزشتر است؟

{جک} زیرا داروفروش می‌تواند بعدا آن هزار دلار را از فروش دارو به آدم‌های پولدار که سرطان دارند بسازد، ولی هاینتز نمی‌تواند زنش را دوباره به دست آورد.

چرا نه؟

{جک} زیرا مردم همه از هم متفاوت هستند و بنابر این هاینتز نمی‌تواند دوباره زنش را بگیرد.

اگر هاینتز زنش را دوست نداشته باشد چه؟

{جک} او همچنان باید دارو را بدزدد تا جان زنش را نجات دهد، "زیرا تفاوت هست میان نفرت ورزیدن و کشتن."

جک اخلاق را بالای قانون می‌نشاند، "زیرا قوانین اشتباهاتی دارند، و تو نمی‌توانی بروی و برای هر چیزی که تصور می‌کنی قانون بنویسی."[۲۲]

گیلیگن اشاره می‌کند که مطالعه‌ی کولبرگ کاملا بر روی مردان بوده و این چنین تفکرِ عقلانیِ اخلاقیِ مردانه بر خلاف نوع تفکر معمول دخترانه‌ی یازده ساله هاست، که خردورزی اخلاقی شان بر روابط

---

[۲۲]. Carol Gilligan, *In a Different Voice*, P. 26.

تأکید می‌کند. پاسخ‌های معمولی دختران را به چالش هاینتز دختری به نام اِیمی داد، پاسخ وی به این پرسش که آیا هاینتز باید دارو بدزدد از این قرار است:

> من چنین فکر نمی‌کنم. فکر می‌کنم راه‌های دیگری به جای دزدیدن دارو می‌باید وجود داشته باشند، شاید او می‌توانست پول قرض بگیرد یا وام بگیرد و کارهایی از این قبیل کند، ولی او واقعا نباید دارو را بدزدد – در عین حال، زنش نیز نباید بمیرد.

در پاسخ به این پرسش که "چرا هاینتز نباید دارو بدزدد؟ " ایمی اشاره به تأثیر زیان آور دزدیدنِ دارو می‌کند که می‌تواند بر رابطه آن زوج بگذارد:

> اگر او دارو را بدزدد، ممکن است جان زنش را نجات دهد، ولی اگر کرد، وی ممکن است به زندان برود، و زنش دوباره ضعیف بشود، و این بار وی نتواند برای زنش داروی بیشتری بگیرد، و این ممکن است خوب نباشد. پس واقعا آنها باید با هم حرف بزنند و راهی دیگر برای ساختن پول پیدا کنند.

گیلیگن بحث می‌کند که به طور معمول، دیدگاه اخلاقی یک زن از دیدگاه اخلاقی یک مرد جدا است. از آنجایی که مردان به طور کلی تأکید بر حقوق و اصولِ عدالت می‌کنند (عدالت اخلاقی حتا قانون را در مورد هاینتز زیر پا می‌گذارد)، زنان معمولا بر روابط خاصی تأکید می‌کنند، نسبت به تیمارداری، اصول کمتر اهمیت دارند، و آنان اهمیت بیشتری به روندِ شدن می‌دهند ("آنها می‌باید درباره اش صحبت کنند و راه دیگری برای پول ساختن بیابند.") گیلیگن با کولبرگ موافق بود که مردم از مراحل گوناگون توسعه‌ی اخلاقی می‌گذرند، ولی در نزد زنان سه لایه‌ی ویژه وجود دارند. نخستین لایه آن است که یک دختر بیش از اندازه بر منافع شخصی خود تمرکز می‌کند، و از نیازهای دیگران غفلت می‌کند. لایه‌ی دوم موقعیت را وارونه می‌کند، و او بیش از اندازه بر نیازهای دیگران تمرکز می‌کند، و از خود غفلت می‌کند. لایه‌ی سوم آن است که یک توازن میان نیازهای شخص خودش و دیگران می‌یابد.

یک مدافع اخلاق سنتی ممکن است به آن سه لایه‌ی گیلیگن نگاه کند و نتیجه بگیرد که چیز منحصر به فرد زنانه‌ای در آنها وجود ندارد؛ به واقع، آنچه آن دختر کرده است توسعه‌ی خردورزی اخلاقی خویش است تا به نقطه‌ای که از وی یک فرد فایده باورِ خوب ساخته است. وی از یک مقام خودپرستی شروع می‌کند، فقط بر پی آمدهای کارهای خویش تمرکز می‌کند بدان سان که انگار تنها وی متأثر از آنها است.

وی سپس یک ایثارگر می‌شود، به نتایج کارهای خویش توجه می‌کند که انگار فقط بر دیگران اثر می‌گذارند. سرانجام، وی به پی آمدهای کارهای خویش چنان نگاه می‌کند که هم خود وی و هم دیگران ممکن است از آنان متأثر شوند. ولی در حالی که طرح سه لایه‌ی گیلیگن ممکن است به سمت چیزی به مانند یک ایده آل فایده باورانه حرکت کند، واحد ارزشی در نزد گیلیگن در مقام تیمارداری باقی می‌ماند، به جای مقام سنتی ارزش فایده باوری مانند لذت، سود، یا مزیت. آن ایده آل در نزد گیلیگن، برای آن زنی است که به توازنی برسد که تا چه میزان خود را متعهد به نگهداری از دیگران و از خودش می‌بیند، بدون آن که به طرز خودخواهانه‌ای بی تفاوت نسبت به دیگران تلقی شود، یا آن که برده‌ای باشد [صرفا] برای تیمارداری [و خدمت] دیگران.

تیمارداری و اختصاص گرایی[۲۳]

گیلیگن یکی از انبوه نظریه پردازان معاصر است که تیمارداری را به عنوان جزو اصلی اخلاق زنانه می‌بینند. تئوری‌های خاص آنان اغلب از یکدیگر متفاوت هستند، گاهی به طور چشمگیر، ولی تم‌های مشترک بسیاری وجود دارند که اخلاق تیمارداری را احاطه کرده‌اند.[۲۴] نخست آن است که زنان هویت شخصی خویش را عمیقا در پیوند با مردمِ دیگر می‌بینند. هویت ما ابتدا در یک شبکه‌ی اجتماعی با دیگران شکل می‌گیرد، و حتا در مقام بزرگسالان وقتی فکر می‌کنیم به عنوان انسان چه کسی هستیم، شبکه‌ی اجتماعی ما از خانواده، دوستان و جامعه درست آنجا در هسته قرار می‌گیرد. در مقابل، آن رهیافت مردانه‌ی سنتی، همانی است که اصرار بر خودمختاری فردی، آزادی، استقلال، و حوزه‌ی خصوصی دارد. دوم، آن است که زنان بر شرایط خاصی که موقعیت‌های اخلاقی را محاصره کرده‌اند تمرکز می‌کنند. رهیافت مردانه گرایش به دیدن موقعیت‌های اخلاقی در انتزاع دارد، جایی که اَعمال افراد تنها نمونه‌هایی هستند که می‌باید توسط قانون اخلاقیِ عمومی داوری و قضاوت شوند. سوم، آن است که زنان اخلاق را در یک زمینه‌ی روابط شخصی و توسعه‌ی تماس‌ها و ارتباطات احساسیِ صمیمانه می‌بینند. آن رهیافت

---

۲۳. Care and Particularism

۲۴. These common points of care ethics are adapted from Sarah Clark Miller, “The Need for Care: Gender in Moral Theory,” in *Ethical Theory: Classical and Contemporary Readings,* 2010.

سنتی، در مقابل، آن قاضیِ بی تفاوت را ایده آلیزه می‌کند که محاسبات اخلاقی را بر پایه‌ی روند تصمیم گیری عقلانی انجام می‌دهد. چهارم، آن که زنان اخلاق را به عنوان کارکرد آسیب پذیری و وابستگی می‌بینند. آن رهیافت سنتی تصمیم گیرندگان اخلاق را به صورت انسان‌های عاقل، شجاع، و بسیار آگاه ترسیم می‌کند، که بسیار دور از واقعیتِ درمانده ایست که ما اغلب خود را در آن می‌یابیم.

با هر یک از این چهار فاکتور، تفاوت میان رهیافت‌های سنتی و زنانه به اخلاق ممکن است تنها مربوط به میزان درجه‌ی آن باشد. مردان همچنین خود را به شکلی وابسته می‌بینند، به شرایط محیطی وضعیت خاص اخلاقی توجه می‌کنند، در روابط شخصی شور و احساس خویش را توسعه می‌دهند، و موضوعات اخلاقی که وضعیت آسیب پذیری را دوره کرده‌اند شناسایی می‌کنند. ولی اینها در مرکز مفاهیم سنتی اخلاق نیستند به آن شکلی که در نزد زنان هستند. برای اخلاق تیمارداری، دقیقا همین روابط ویژه است، نه آن اصول انتزاعی جهانی، که اخلاق ما را می‌سازند. این را *اخلاق اختصاص گرایی*[۲۵] می‌نامند؛ اعلام می‌کند که اخلاق همیشه درگیر روابط خاصی میان مردمان خاصی می‌شود، نه انتزاع بی جان [است]. فردِ معتقد به اخلاقِ تیمارداری اخلاقِ سنتیِ جهانی را رد می‌کند، آن باوری را که می‌گوید اصول اخلاقی جهانی وجود دارد، که به همه‌ی مردم در همه‌ی زمان‌ها قابل اِعمال است. به جای آن، آنها بحث می‌کنند که جهانی گری بسیار انتزاعی است که بتواند تعهدات ویژه‌ی ما را نسبت به خانواده‌ی خود و جامعه‌ی خود توجیه کند. اخلاق در روابطِ صرف شکوفا می‌شود که به زندگی ما معنی و غایت می‌بخشد؛ ما موضوع را تفسیرِ نادرست می‌کنیم وقتی آن را به شکل یک انتزاعِ مجرد در می‌آوریم، [به شکل] اصول جهانیِ بی خونِ هسته‌ی اخلاق.

---

[۲۵]. Moral Particularism

در بهترین شکل آن را می شود این گونه توضیح داد که هیچ اصل اخلاقی قابل دفاع وجود ندارد؛ تفکر اخلاقی شامل کاربرد اصول اخلاقی در هر موردی نمی شود؛ و این که فرد اخلاقی متعالی نباید به عنوان آدم اصولی [کسی که با اصول اخلاقی سر و کار دارد] تلقی شود. روایت های معتدل تری از این مکتب وجود دارند که تا اندازه ای قابل دفاع هستند، قوی ترین روایت آن می گوید شاید تعدادی اصول اخلاقی وجود داشته باشند، ولی همچنان آن عقلانیتِ تفکرِ اخلاقی و داوری اخلاقی به هیچ روی وابسته به تدارک آن چیزها نیست؛ و آن داور عالی اخلاقی بسیار بیش از یک برداشت ساده از یک مجموعه ی متناسب اصول و توانایی اِعمال آنها نیاز دارد. اصول اخلاقی در بهترین شکل عصای زیر بغل هستند که یک فردِ حساسِ اخلاقی ممکن است نیازی بدان نداشته باشد، و به راستی استفاده از چنان عصایی ممکن است منجر به یک خطا شود. مخالفان این مکتب "عمومیت گرایان" هستند. اخلاق عمومیت گرا دیدگاهی است که می گوید عقلانیت تفکر و داوری اخلاقی به یک تدارک موزونی از اصول اخلاقی نیازمند است. دانشنامه ی فلسفی دانشگاه استانفورد. م.

دوباره می‌گوییم، تفاوت میان رهیافت به اخلاق سنتی و اخلاق زنانه ممکن است با توجه به تأکیدشان بر اخلاق اختصاص گرایی تنها تا درجه‌ای باشد. تئوری‌های سنتی اخلاق تعهدات ویژه به خانواده، دوستان و جامعه را شناسایی و تأیید می‌کنند. کانت ممکن است بحث کند که ما روابط ویژه‌ای با خانواده‌ی خود داریم، زیرا ما عمیق تر نسبت به آنان مسئولیم. فایده باوران بحث خواهند کرد ما بهره را بیشینه می‌کنیم اگر هر کسی تمرکز بر آن کسانی کند که به وی نزدیک هستند، خانواده، دوستان و اعضای جامعه‌ی محلی خود، به جای آن که توجهی یکسان به مردمی نشان دهیم که فرسنگ‌ها از ما دور هستند یا در کشورهای دیگری بسر می‌برند. زیرا ما روابط نزدیک خود را بهتر از روابط خود با غریبگان و خارجیان می‌فهمیم و به احتمال بیشتر رفاه آنان را به بهترین وجهی تأمین می‌کنیم اگر بتوانیم بر نیازهایشان تمرکز کنیم. البته در نزد تئوریسین اخلاق سنتی، ما تعهدات و وظایفی نسبت به مردمان کشورهای دیگر داریم، ولی به ندرت آنها تعهدات ما را نسبت به خانواده‌ی خود، دوستان و محله‌ی خود نقض می‌کنند. پس تئوری سنتی اخلاق می‌تواند دست کم بخشی از نگرانی‌های وابستگان به مرامی خاص را در اخلاقِ تیمارداری توجیه کند، در حالی که هم زمان وظایف عمومی را نسبت به آن کسانی که در بیرون از دایره‌ی شخصی ما می‌افتند درآغوش می‌گیرد. ولی مدافعان اخلاق تیمارداری ممکن است بپرسند آیا این جزء "تعهد ویژه" در دل اخلاق سنتی به اندازه‌ی کافی *خاص*[۲۶] باشد. با یک چنان تأکید سنگینی بر اصول انتزاعی اخلاق، این تعهدات ویژه می‌توانستند بی اهمیت قلمداد شوند. آیا اخلاق سنتی از ما خواهد خواست که آن تعهدات ویژه را انجام دهیم در همان سطح ارتباط احساسی و حساسیت به زمینه‌ای که اخلاق تیمارداری بر آن تأکید می‌کند؟ و از آن مهمتر، آیا آن تعهدات ویژه در دل اخلاق سنتی ما را به اِعمال تفکرات انتزاعی از عدالت در یک منشِ بیشتر محدود و ویژه متمایل می‌کنند؟ اگر نه، بنابر این اخلاقِ سنتی به اندازه‌ی کافی در مختص ساختن[۲۷] تعهدات اخلاقی ما جلو نرفته است.

---

۲۶. Particularist

۲۷. Particularize

تیمارداری و فضایل

ما چنان که دیده ایم، جلوه‌ی غالب اخلاق تیمارداری عدم اعتماد آن به اصول عمومی اخلاق است که هر عمل مربوط اخلاقی را بر فرض اداره می‌کند. به دلیل طبیعت انتزاعی و مجردِ چنان اصول عمومی ای، آنان ما را از فهم زمینه‌ی منحصر به فرد هر یک از زمینه‌های اخلاقی منع می‌کنند و در نتیجه یک داوری سرد و بالینی را تجویز می‌کنند به جای آن که یک برخورد بیشتر غمخوارانه و شخصی را برتناسب زمینه‌ی [موضوع] ترویج کنند. به این دلیل، بسیاری از مدافعان اخلاقِ تیمارداری بحث می‌کنند که تیمارداری می‌باید به عنوان جزوی از اخلاقِ فضیلت دیده شود، جایی که تیمارداری یک صفتِ شخصیت پرور است که ما به طور شخصی آن را درونی می‌کنیم، چنان که با فضایل دیگر نیز این گونه می‌کنیم.

این دیدگاه توسط فیلسوفِ آموزش در امریکا به نام نل نادینگز[۲۸] به پیش کشیده شد. او بحث می‌کند که اخلاق تیمارداری کوششی است برای فضیلت‌های نوین بر اساس کارهای سنتی زنان، حتا هنگامی که خود این اعمال زنانه در دل جامعه‌ی مدرن متروک می‌شوند. دیدگاه ارسطو از فضیلت‌های زنانه بر پایه‌ی ساختار طبقاتی جامعه بود که درش طبقات پایین تر در درون نقش‌های خویش قفل شدند. در نزد ارسطو فضایل زنان از قبیل فرمانبری، اطاعت، صنعتگری، سکوت، و خدمت رسانی بود. ولی حتا اینها نقش زنان را به عنوان پرورش دهندگان باز می‌تابانند، هنگامی که ردیفی از امتیازات اجتماعی و سیاسی به زنان داده شود، این می‌تواند به اخلاق نافرمانبری تیمارداری[۲۹] منتهی شود. ما به خصوص می‌باید به کارهای روزانه و نقش‌های تیمارداری سنتی زنان نگاه کنیم، از قبیل پختن، یاددادن، پرستاری، و آموزش دوران کودکی. حتا اگرچه برخی از این مأموریت‌ها می‌توانند استثمارگرانه باشند، با این وجود آنها فضایل خاص یا صفات شخصیتی طلب می‌کنند که اخلاق سنتی از آنان غفلت کرده است. اینها همه بر سر نیاز در مقابل حقوق، و بر سر عشق در مقابل وظیفه پافشاری می‌کنند. در نزد نادینگز، اخلاقِ بی-جنسیتی شاید ناممکن باشد. مردان حوزه‌ای را اختراع کردند که به اندازه‌ی کافی تئوری اخلاقی به دست می‌دهد، تأکید بر حقوق و وظایف می‌کند، و بسیاری از داده‌های زنانه را در گفتگوهای سنتی بی درنگ رد می‌کند. این

---

[۲۸]. Nell Noddings, *Care: A Feminist Approach to Ethics and Moral Education* (University of California Press, 2003).

[۲۹]. Nonsubservient ethics of caring

نمی‌توانست تنها بر عهده‌ی مردان نهاده شود که عنصری زنانه را در تئوری اخلاقی بگنجانند؛ و تمام بحثِ مربوط به مراقبت و تیمارداری بر نمی‌خاست اگر زنان نخستین گام را برنداشته بودند. سپس این تئوریِ فضیلت است که تمرکز بر توسعه‌ی شخصیت می‌کند و این خود بسیار تابع اخلاق تیمارداری است، تا آن که به سیستم‌های اخلاقیِ حقوق و وظایف متمایل باشد.

ولی آیا نادینگز درست می‌گوید که اخلاق سنتیِ قانون - مدار یک محیط ناسازگار نسبت به اخلاق تیمارداری است؟ فیلسوف امریکایی سارا کلارک میلر مخالف است، و بحث می‌کند تیمارداری به طور کامل همساز با اصول عمومی اخلاقی است. آن مقاومتی که اخلاق تیمارداری در برابر اصول می‌کند از دیدگاهی خطا ناشی می‌شود؛ آن نقشی است که اصولِ عمومیِ اخلاقی، حقوق و وظایف به واقع در درون تئوری اخلاقی بازی می‌کنند. به راستی، استفاده از اصول عمومی ممکن است پذیرای زمینه‌های ویژه‌ای از موقعیت‌های اخلاقی باشد که اخلاق تیمارداری بر آنها پافشاری می‌کند. اصول عمومی به عنوان یک راهنمای کلی جهت تصمیم گیری اخلاقی خدمت می‌کنند، ولی این تنها یک عنصر از یک روند بزرگترِ داوریِ اخلاقی است. ما همچنین نیاز داریم تا "نقشی را که اصول ممکن است در هر موقعیت اخلاقی با توجه به جزییات مربوط به آن موقعیت بازی کنند، که می‌شود گفت، با توجه به محدود کردن به زمینه‌ای است که موقعیت اخلاقی را محاصره کرده و جلوه‌های ویژه‌ای است که افراد با آنها درگیر و مشغول می‌شوند."[۳۰] ما با زور به همه‌ی موقعیت‌های اخلاقی، با تفاوت‌های ظریفشان، فشار نمی‌آوریم که با قوانین اندکی خود را تطبیق دهند. آن شیطان [نهفته] در جزییات است، و آن جزییات در یک موقعیت به ما می‌گویند آیا قوانین عمومی اِعمال می‌شوند، یا آن که شاید یک قانونِ هدایتگرِ خاص را نیاز دارند. بنابر این، ارزش مراقبت زنانه می‌تواند در خانه درست باشد هنگامی که به عنوان یک وظیفه و تعهد برای مراقبت و نگهداری بیان می‌شود. به واقع، این شاید قواره‌ی بهتری باشد تا آن که تیمارداری را به تئوری فضیلت پیوند زنیم. جهان کنونی به طرز وحشتناکی با وجود فقرِ بی کران، گرسنگی، و کمبود آبِ پاک به کمک‌های پزشکیِ متناسب، نیازمند است. مراقبان و نگهداری کنندگان کنونی، با همه‌ی شدتی که کار می‌کنند، حتا پاسخگوی اندکی از آن همه نیاز نیستند. نیاز چندان بزرگ است که یک فوریت اخلاقی می‌آفریند تا به بهترین وجهی به عنوان یک وظیفه‌ی عمومی برای مراقبت اعلام شود.

---

۳۰. Sarah Clark Miller, “Ethics from the Stand Point of Women” (1990), ibid.

پس، آیا ارزش مراقبت به بهترین وجهی به عنوان فضیلت اعلام می‌شود، چنان که نادینگز پیشنهاد می‌کند، یا به عنوان یک وظیفه، چنان که میلر پیشنهاد می‌کند؟ آن شاید یک انتخاب مصنوعی باشد زیرا همیشه راه‌هایی برای ازدواج این دو تفکر وجود دارند. به واقع، نبرد میان تئوری فضیلت و تئوری وظیفه در مقام مقایسه، یک نمونه‌ی تازه است، و مفهوم فضیلت عموما به عنوان "وضعیت انجام کارها یا وظایفِ درست"[۳۱] دیده شده، که همانا عملِ واقعیت بخشی به وظایف است. اخلاق با وظایف بنیادینی نسبت به تعهداتی که به عنوان قوانین عمومی اعلام می‌شوند، آغاز می‌شود. ما سپس آن قوانین را با انجام این فضایل از روی عادت، درونی می‌کنیم که بی درنگ به انجام وظایف خویش بپردازیم. در این شیوه، ما می‌توانیم با وظیفه‌ی مراقبت کردن آغاز کنیم که توسط نیازهایی تولید می‌شود که در جهان می‌بینیم. سپس فضیلت تیمارداری را توسعه می‌دهیم که ما را توانا می‌سازد بی درنگ دست به عمل بزنیم و از روی عادت مراقبت و تیمار کنیم، و در ماهیت امر، ما مردمِ اهل مراقبت و نگهداری می‌شویم. آنچه در توسعه‌ی ارزش زنانه‌ی تیمارداری مهم است – دست کم در این مرحله از توسعه‌ی این مفهوم – آن است که این [ارزش] یک جای پایی در تئوری سنتیِ اخلاق باز می‌کند. اگر این را بتوان به عنوان یک فضیلت و یک وظیفه بیان کرد، چه بهتر.

چهار انتخاب در مورد جنسیت و اخلاق

اینک در برابر خویش ما یک تئوری پیشرفته و پخته از دید زنانه داریم، و پرسش بعدی را که می‌باید پاسخ بدهیم آن است که این همه در نزد اخلاق سنتی چه معنی می‌دهد. آیا زنان می‌باید به طور کل پیوندهای خویش را با اخلاق سنتی بِبُرَند؟ و درباره‌ی مردان چطور: آیا آنان می‌باید به همان رهیافتِ قانون

---

۳۱. Henry Sidgwick, *Methods of Ethics* (1874), Book 3, Chapter 2.

سیجویک اعلام می کند در حالی که وظایف و فضایل عموما به هم مربوط هستند، فضایلی وجود دارند که با وظایف ارتباط ندارند. همین طور، ویلیام لسلی دیویدسن می نویسد، "فضیلت و وظیفه واژه های مشترکی هستند که به طور مترادف به خدمت گرفته می شوند؛ پس اخلاقیان از آنها بدون حساسیت به عنوان یک "طبقه بندی فضایل" و یک "طبقه بندی وظایف" یاد می کنند.

William Leslie Davidson, *"The logic of Definition"* (1885), p.196.

– محور بچسبند یا آن مدل زنانه را بپذیرند؟ در این مورد چهار انتخابِ ممکن وجود دارند، هر یک از آنها را خواهیم آزمود.

انتخاب صرفا مردانه

انتخاب نخست آن است که دیدگاه سنتی از اخلاق که "مردانه" نامیده می‌شود معتبر است، که بر اصول انتزاعی عمومی پافشاری می‌کند، و هر دوی زنان و مردان می‌باید آن را بپذیرند. ایده‌ی یک اخلاق صرفا زنانه چیز تازه‌ای نیست. شروع اولیه‌ی آن با ارسطو است، و تنها در زمانه‌ی کنونی است که از نو مد شده است به شیوه‌ای که می‌کوشد از آن کلیشه‌های بدآموز فرمانبری و فرودستانه پرهیز کند. ولی به طور کلی چرا تئوری‌های زنانه را از نو مد کنیم؟ چرا صرفا آن را با بقایای دوران گذشته معاف نکنیم وقتی فیلسوفان اخلاق کاملا نسبت به اختلافات روان شناختی میان زن و مرد در اشتباه بودند و به انحراف رفتند؟ در حالی که وسوسه برانگیز است فکر کنیم ما تفاوت‌های جنسیتی را اینک بهتر از گذشته می‌فهمیم، حتا امروزه مطالعات علمی بر سر بسیاری مواضع رسمیِ مورد اختلاف میان دو جنس شک و تردید می‌کنند. معنی نمی‌دهد که ما از موضع اختلافِ دو جنس برای اصلاح تئوری اخلاقی استفاده کنیم وقتی برای خود ما روشن نیست آن اختلافات چه هستند. از سوی دیگر، آن اصول عمومی اخلاق که با فیلسوفان در طول سده‌ها تدبیر شده‌اند در برابر آزمون زمان استوار ایستاده‌اند. درحالی که برخی مدافعان اخلاقِ زنانه می‌کوشند این سنت را مردانه تلقی و معرفی کنند، آن اصول اخلاقی چنان فرموله شده‌اند که برای همه‌ی مردم به طور جهانی اِعمال شوند، زن و مرد. افزون بر آن، در طول تاریخ، اخلاق سنتی همیشه ارزش‌هایی را به خود افزوده است که بسیار شبیه به ارزش‌های مراقبت و تیمارداری هستند به مانند، نیکوکاری، بخشندگی، مدنیت، مهمان نوازی، و مسئولیت پذیری نسبت به فرزندان و پدر و مادر خود. وُلستُن کِرافت درست می‌گفت: اخلاق نسبت به جنسیت بی تفاوت است، و موضوع تنها در این است که به زنان دسترسی به سیستم ارزشی سنتی که موجود است بدهیم.

در پاسخ [می باید گفت]، بله این درست است که در بهترین فرصت‌ها اخلاقیان سنتی اصول اخلاقی را فرموله کردند تا به طور جهانی به یکسان برای زن و مرد اعمال شوند. ولی این هم درست است که اخلاق سنتی همیشه با فیزیولوژی انسانی گره خورده است. شورها و احساساتی وجود دارند، انگیزه‌ها و تمایلات طبیعی وجود دارند که رفتارهای خاص و ویژه‌ای را باعث می‌شوند. احساسات ویژه‌ای وجود دارند مانند دلسوزی و همدردی که داوری‌های اخلاقی ما را شکل می‌دهند. حتا یک ارزش قانون - مدار مانند عدالت

به طور عام به حس خاصی گره خورده است – *حسی از* عدالت[۳۲]. مطالعات بیولوژیکِ اخیر اینک به ما می‌گویند تفاوت‌های فیزیولوژیک جنسیتی به هر چیزی که وابسته به سلامتی و تندرستی باشد مهم و اساسی است: "سکس اهمیت دارد. سکس، خواه برای مرد یا زن، یک متغیر مهم و پایه‌ای انسانی است که می‌باید مورد توجه قرار گیرد وقتی می‌خواهیم مطالعاتی را در همه‌ی زمینه‌های پزشکی و تندرستی طراحی و تحلیل کنیم."[۳۳] برای پذیرفتن این مطلب در حوزه‌های تندرستی، ولی نه در اخلاق، به نظر می‌رسد می‌کوشیم یک تئوری اخلاقی منسوخ را با هیچ دلیلی حفظ کنیم مگر به خاطر خود سُنت. در حالی که ارزش‌های تیمارداری در درون اخلاق سنتی وجود دارند، به مانند کار خیریه، اغلب به آنها کمتر اعتبار داده می‌شود و خصوصیت گرایی را فرومی کاهند؛ ولی در مقابل، اخلاق زنانه‌ی مراقبت و تیمارداری بر آن پافشاری می‌کند. ما ممکن است همچنان نسبت به جزئیات تفاوت‌های فیزیولوژیک جنسیتی گیج و ناروشن باشیم، ولی پیشرفت‌هایی در هر دو زمینه‌ی زیست شناسی و فیزیولوژی پیشنهاد می‌کنند که مبلغان اخلاق زنانه – محور بر مسیر درست هستند. بنابر این، آن رهیافت سنتی "فقط – مردانه" به اخلاق انگار که ناقص باشد.

انتخاب صرفا زنانه

انتخاب دوم آن است که می‌گوید تنها رهیافت زنانه به اخلاق معتبر است، و هر دوی زنان و مردان بهتر است آن را بپذیرند. با توجه به این دیدگاه، مردان آن نظم فلسفه‌ی اخلاقی را ربوده‌اند و آن را به یک سیستم مصنوعی فروکاهیده‌اند که قوانین و اصول انتزاعی را می‌پرستد، و از دل و متن خاصی از اخلاق غفلت می‌کند. در طول زمان مردان کسانی هستند که قلمرو اخلاق را قبضه کرده اند، تئوری‌های اخلاقی ای درست کرده‌اند بر پایه‌ی وضع فیزیولوژی مردانه‌ی خودشان. زنان عملا هیچ سخنی در این باره ندارند، ولی اینک آنها می‌توانند در بحث شرکت کنند، زمان آن رسیده که به خطاهای رهیافت مردانه

---

۳۲. a *sense* of justice

۳۳. Theresa M. Wizemann, ed, *Exploring the Biological Contributions to Human Health: Does Sex Matter?* Institute of Medicine, Washington D.C.: National Academy Press, 2001, p. 3,

http://www.nap.edu/openbook.php?isbn=0309072816.

اشاره کنیم و تمرکز اخلاق را تغییر داده بر انواع تجربیات پرستارانه‌ی بشر که زنان در آن نمونه‌ی عالی هستند، قرار دهیم. وُلستُن کِرافت درست می‌گفت که تنها یک برداشت از اخلاق برای همه‌ی مردم وجود دارد که دنبال کنند. آن برداشت، اخلاقِ مراقبت است، نه سیستم‌های سختِ قانون – مدار. شاید تعدادی نظم [سیستماتیک] موجود باشند، مانند حوزه‌ی مهندسی، که به حق جلوه‌ای مردانه دارد، ولی اخلاق یکی از آن نظم‌ها نیست. شخصیت اخلاق زنانه است، و زنان و مردان، می‌باید آن را در قالب زنانه اش بپذیرند. درست همان طور که زنان ظرفیت کار در یک محیط مردانه مانند حوزه‌ی مهندسی را دارند، مردان نیز ظرفیت حل شدن در رهیافت زنانه‌ی اخلاق را دارند. و این هنگامی که پذیرش جهانی یافت، دیگر نیاز به ارجاع آن به اخلاق زنانه نخواهد بود – بیش از آنچه ما به آموزش، خدمات اجتماعی، یا مشاوره نظم "زنانه" می‌دهیم.

آن مشکل اساسی، با این رهیافت زنانه، آن است که برداشتش از اخلاق به همان اندازه ناقص است که برداشت صرفا مردانه از اخلاق. اگر این غلط باشد که رهیافت‌های سنتی مردانه‌ی اخلاق صدای زنانه را خاموش می‌کند، پس به یکسان این نادرست است که رهیافت‌های زنانه‌ی اخلاق صدای مردانه را خاموش کند. حتا اگر ما بپذیریم که اخلاق سنتی آن طور که باید پذیرای دیدگاه زنانه نبود، این کاملا چیز دیگری است که بگوییم مطلقا چیز معتبری درباره‌ی مفاهیم سنتی اخلاق که بیش از ۲۵۰۰ سال تحمیل شده‌اند وجود ندارد. با چنین کاری، اصول کلی عدالت، وظایف، حقوق، پی آمدها، قراردادها، بی طرفی، انصاف، آزادی، مسئولیت پذیری از پنجره به دور انداخته می‌شوند. اینها اصول عمومی ای هستند که نه تنها هسته‌ی تئوری اخلاقی هستند، بلکه به خاطر عقل سلیم، گفتگو درباره‌ی آنها در اخلاق کار درستی است. فیلسوفان سنتی اخلاق هرگز تظاهر نکردند که این مفاهیم اخلاقی را در یک آزمایشگاه ایزوله اختراع کرده اند؛ به جای آن روند بهینه سازی اخلاق است که از راه خردورزی توسط مردم عادی انجام می‌گیرد. یک بخش مهم از روند تفکر بشری ساختن انتزاع‌ها و مجردات است و قوانین عمومی درباره‌ی تجربیات ما است. این زیر بنای همه‌ی علوم است، و در قلب تلاش‌های ما است که از جهان اطراف خویش چیزی بفهمیم. آیا ممکن می بود کسی رهیافت صرفا زنانه به اخلاق را بپذیرد، و هرگز بر فهرست مفاهیمِ سنتیِ انتزاعیِ اخلاق چیزی رسم نکرده باشد؟ احتمالا نه. بنابر این، ما می‌باید رهیافت صرفا زنانه به اخلاق را رد کنیم، درست همان طور که رهیافت صرفا مردانه را رد می کنیم. این حرکت ما را به نوعی آماده‌ی توجه به هر دو عناصر زنانه و مردانه می‌کند، که به مورد بعدی می‌پردازیم.

انتخاب جدا – ولی - برابر

انتخاب سوم آن است که می‌گوید دو قلمروِ به یکسان معتبرِ اخلاقی وجود دارند که بر مبنای تفاوت‌های جنسیتی استوارند، جایی که مردان می‌باید تأکید بر رهیافت مردانه کنند، و زنان بر رهیافت زنانه. برخی مبانی فیزیولوژیک برای این انتخاب وجود دارند. روان شناس اجتماعی امریکایی، روی بومیستر[۳۴]، مطالعه‌ای را توضیح می‌دهد که دختران و پسران را برای یک ساعت در زمین بازی زیر نظر گرفت. این مطالعه نشان داد دختران با همبازی خود یک به یک به مدت یک ساعت بازی کردند، در حالی که پسران یا یک به یک بازی کردند یا با مجموعه‌ای از بازیکنان، یا آنها در یک گروه بزرگتری بازی کردند. به نظر رسید دختران ترجیح بر روابط یک به یک می‌دهند، درحالی که پسران گروه‌های بزرگتر یا شبکه را ترجیح می‌دهند. بنابر این، در حالی که مردان و زنان هر دو اجتماعی هستند، به نظر می‌رسد آنها در بعضی آداب و رفتارها متفاوت باشند، در جایی که زنان اهمیت بر یک فضای کوچک نسبت به روابط نزدیک می‌دهند، مردان به یک گروه بزرگتر اهمیت می‌دهند. او می‌نویسد، "اگر شما فهرستی از فعالیت‌هایی بنویسید که در گروه‌های بزرگ انجام می‌شوند، بسیار محتمل است که شما فهرست چیزهایی داشته باشید که مردان انجام می‌دهند و بیشتر از زنان لذت می‌برند: ورزش‌های گروهی، سیاست، شرکت‌های بزرگ، شبکه‌های اقتصادی، و غیره."[۳۵] بومیستر درباره‌ی بهره‌های انقلابیِ این تقسیم بندیِ کار فکر می‌کند. روابط نزدیک مهم تر هستند زیرا آنها برای بقای آنیِ ما حیاتی هستند، ولی شبکه‌های بزرگتر از روابطِ سست تر[۳۶] برای توسعه‌ی سیستم‌های بزرگتر اجتماعی سودمند هستند که از آنها فرهنگ توسعه می‌یابد. بنابر این، گونه ی[۳۷] ما از این دو گرایش در دل خود بسیار بهره برده، چه نرینه و چه مادینه. با سرایت تحلیل بومیستر، ما می‌توانیم ببینیم چگونه رهیافت مردانه‌ی سنتی به اخلاق، با تأکیدش بر

---

[۳۴]. Roy Baumeister

[۳۵]. "Is There Anything Good about Men?" American Psychological Association, Invited Address, 2007.

[۳۶] در اینجا روابط سست تر (سردتر) در برابر روابط صمیمانه و گرم آورده شده است. در سطح اجتماع و دنیای حرفه ای، در محیط کار ما، انسان ها، روابط سست و سرد می سازیم و در آن شبکه های کاری و حرفه ای حل می شویم، به مانند روابط کارمندان و کارگران با هم و روابط طبقاتی در محیط کار به طور کلی. همیشه روابط گرم و صمیمانه در گروه های کوچک شکل می گیرند و روابط سرد در گروه های بزرگ. م.

[۳۷]. Our Species

قوانین عمومی، مناسب است تا نظم را به گروه‌های بزرگتر اجتماعی در روابط غیر شخصی بیاورد. ارزش تیمارداری زنانه، در مقابل، برای روابط صمیمانه تری مناسب است که ما با دیگران به وجود می‌آوریم. از آنجا که این دو رهیافت به اخلاق، مستقیم با تفاوت‌های جنسیتی گره خورده‌اند – چگونه مردان و زنان بر اساسِ طبیعت، اجتماعی هستند – روشن می‌شود که چرا مردان پافشاری بر رهیافت سنتی اخلاق می‌کنند و زنان بر رهیافت نگهداری و مراقبت. رهیافت‌های اخلاقی آنان از هم جدا، ولی برابر هستند.

به هر حال، این انتخاب جدا - ولی - برابر به سرعت از هم می‌گسلد. بی درنگ مطالعات روانشناسی نشان می‌دهند که مردان بیشتر به سمت بده بستان گروهی برانگیخته می‌شوند و زنان بیشتر به سمت روابط نزدیک و صمیمانه برانگیخته می‌شوند. به روشنی، هر دو جنس ظرفیت هر دو نوع رابطه‌ی اجتماعی را دارند، و چنان که خود بومیستر می‌گوید، بیشتر جنبه‌ی آن است که چه چیزی مرد یا زن را بیشتر تحریک و برانگیخته می‌کند. مردان این توانایی را دارند که بچه‌ها را بزرگ کنند حتا اگر آنان ترجیح دهند یک کسب و کار راه بیاندازند، و همین طور زنان. و از نگاه اخلاقی، تنها به این خاطر که مردی دوست بدارد در فعالیت‌های گروهی بیش از یک رابطه‌ی نزدیک شرکت کند، بدان معنا نیست که او هیچ تعهد اخلاقی ندارد که از دیگران در یک رابطه‌ی نزدیک و صمیمانه نگهداری کند. بر همین قیاس، چون زنان ممکن است بیشتر تمایل به روابط صمیمانه و نزدیک داشته باشند تا روابط گروهی، بدان معنا نیست که آنان می‌باید همه‌ی قوانین عمومی اخلاق سنتی را نادیده بگیرند. افزون بر آن، اگر انتخاب جدا – ولی - برابر تأسیس می‌شد، می‌توانست نتایج زیانباری برای زنان داشته باشد. به کارهای خانگی مانند دنبال کردن بچه‌ها و تأمین نیازهای افراد پیر نگاه کنید. مردان می‌توانستند آن مأموریت‌ها را به زنان محول کنند با این توجیه که آن حوزه‌ی تخصص اخلاقی آنان است، در حالی که برای خود مأموریت‌هایی مانند اداره‌ی دولت و شرکت‌های بزرگ را درست کنند. این نه تنها خطر تحمیل دوباره‌ی نقش‌های جنسیتی سنتی را به دنبال می‌آورد بلکه برای کسانی که به آن گردن نمی‌نهند یک داغ ننگ اخلاقی به بار می‌آورد. این تنها یک زیرپا نِهی اتیکت نیست اگر زنان نتوانند از افراد کهن سال خانواده نگهداری کنند یا بکوشند یک شرکت را اداره کنند، بلکه از نظر اخلاقی برای آنان نادرست است که چنان کنند. بسیار به دور از موضوع قدرتمند ساختن زنان، [اگر درست نگاه کنیم] این شکل از اخلاق زنانه یک بازگشت به عهد باستان است که زنان را مطیع کند به همان اندازه‌ای که تفکر ارسطو آنان را فرمانبر می‌خواست. پس ما می‌باید این انتخاب جدا – ولی – برابر را در مورد جنسیت و اخلاق رد کنیم.

انتخاب درهم آمیخته‌ی یکسان

انتخاب نهایی آن است که مردان و زنان می‌باید هر دو رهیافت‌های زنانه و مردانه‌ی اخلاق را بپذیرند. در بررسی‌های ما نسبت به آن سه انتخاب بالا، دیده ایم فقط توجیهی برای هر دو وجود دارد، از جمله دیدگاه زنانه در اخلاق و برای حفظ رهیافت مردانه‌ی سنتی اخلاق که بر قوانین عمومی پافشاری می‌کند. ما همچنین دیده ایم که نمی‌توان این دو را از هم جدا کرد، یکی را به زنان اختصاص بدهیم و یکی را به مردان. بلکه رهیافت درهم آمیخته‌ی برابری مورد نیاز است در جایی که مردان و زنان هر گرایشی را درونی می‌کنند. زنان به راستی آن رهیافت مردانه‌ی سنتی در اخلاق را درونی کرده‌اند که بر قوانین عمومی تأکید می‌کند. حتا اگر زنان به طور طبیعی کمتر از مردان علاقه به آن داشته باشند، آنان هزاران سال تجربه‌ی تمرین آن را دارند. بنابر این بار مسئولیت بر دوش مردان است، که آن جزو منحصر به فرد زنانه را در اخلاق بیاموزند و درونی کنند. ما دیده ایم که مردان آن ظرفیت را دارند، و تنها مسئله برانگیختن آنان به پذیرش مسئولیت اخلاقی است برای مأموریت‌هایی که ممکن است ضرورتا آنها را دوست نداشته باشند. تقریبا بسیاری از تعهداتِ اخلاقیِ نوعیِ ما برایمان راحت نیستند، به ویژه هنگامی که آنها با تمایلات خودخواهانه‌ی ما در تضاد باشند، از قبیل رفتار محترمانه با مردم حتا هنگامی که آنها را دوست نداریم، یا به حقوق ملکی دیگران احترام بگذاریم، وقتی آنها چیزی دارند که ما می‌خواهیم، یا حقیقت را بگوییم حتا در آن هنگام که به زیان ماست. ولی آن فردِ مسئولِ اخلاقی این تعهدات و وظایف را به هر روی انجام می‌دهد. در بدترین حالت، تنظیم انتظارات اخلاقی مردان برای افزودن ارزش‌های زنانه ممکن است به معنای گسترش مجموعه تعهدات اخلاقی مردان باشد که چیزهایی به آن اضافه کنیم که به طور طبیعی دوست نمی‌دارند. ولی حتا آن هنگام، بهره‌ای از رشد اخلاق وجود دارد و فرصتی که مردان را بیشتر تبدیل به افراد اخلاقی همه کاره کند، تا آنچه در غیر این صورت می‌بودند.

نتیجه گیری

ما دیده ایم که تئوری سنتیِ اخلاق کارِ سستی در نمایندگیِ دیدگاه اخلاقی زنان کرده است. ارسطو فضیلت زنانه را در فرمانبری دید، و روسو بر نیاز زنان به جذابیت جنسی برای مردان تأکید کرد. وُلستُن کِرافت بحث کرد که اخلاق [یک پدیده] خنثای جنسی است، این را از عقلانیت بشر وام گرفت که هم مردان و هم زنان در آن سهیم‌اند. گیلیگن بحث کرد که زنان یک ظرفیت ویژه دارند که از دیگران نگهداری کنند، و این به ارزش زنانه‌ی تیمارداری ترجمه می‌شود، یک جزء حساس از آنچه اختصاص

گرایی است. نادینگز ارزش نگهداری و مراقبت را به عنوان یک فضیلت می‌بیند، و میلر به عنوان یک وظیفه، ولی هر دوی اینها همساز هستند. ما نتیجه گرفته ایم که بهترین راه حل تنش میان تفاوت‌های جنسیتی در اخلاق آن است که مردان و زنان هر دوی گرایش‌های مردانه و زنانه را در اخلاق بپذیرند.

همه‌ی اینها را گفته ایم، به هر حال، ما می‌توانستیم دقیق تر باشیم در توضیح این که ارزش زنانه چیست و چه چیز را می‌باید درونی کرد. ارزش تیمارداری در حال حاضر بهترین انتخابی است که وجود دارد، ولی این فقط چند دهه است که مطرح شده، و نمی‌شود گفت چه چیز دیگری پیشنهاد کرد وقتی مطالعات موجه تری بر تفاوت‌ها و اختلافات روانی میان دو جنس وجود دارند. در این فاصله ما می‌باید بهترین حدس و گمان را بزنیم. اگر ما روایت زنانه‌ی قانون طلایی را می‌داشتیم شاید کمکی می‌کرد تا چشم انداز منحصر به فرد اخلاقی زنانه را به چنگ بیاوریم، این همزمان نسبتش را با اخلاق سنتی نشان می‌دهد. شاید چیزی مانند این: "با دیگران به مانند دوستان نیازمند برخورد کن، بدون خدشه دار کردن اصول عدالت." در رفتار با دیگران به مثابه دوستان خود، ما ارزش تیمارداری زنانه و تأکید آن را بر اختصاص گرایی مشارکت می‌دهیم. با خدشه دار نکردن اصول عدالت، ما داریم اعتبار و محدودیت‌های قوانین سنتی اخلاق را تصدیق می‌کنیم. در حالی که موضع اولیه‌ی ما در قبال دیگران می‌باید یک تیمارداری صمیمانه باشد، تکاپو در پیش زمینه مجموعه قوانین اخلاقی است که از دوران جوانی آموخته ایم که از ما در برابر انجام کارهای نامنصفانه و ستمگرانه محافظت می‌کند. عدالت به خصوص یک نماینده‌ی خوب اخلاق سنتی است زیرا جایگاه مرکزی عملا در همه‌ی تئوری‌های اخلاقی برای خود حفظ می‌کند – خواه آن تئوری فضیلت، تئوری‌های ناشی از قرارداد اجتماعی، کانتی، فایده باوری باشد، یا یک دسته رهیافت‌های دیگر. تأکید بر عدالت همچنین پیامی می‌فرستد که رابطه‌ی تیمارداری که ما با دیگران توسعه می‌دهیم نمی‌تواند به طرز نامنصفانه‌ای امتیازی باشد. توسعه دادن روابط خاص با دیگران یک چیز است، ولی تبدیل آن به قوم و خویش پرستی، جانبداری، جبهه گیری، و انواع دیگرِ رفتار نامنصفانه کاملا چیزی دیگر است. یک توازن میان رابطه‌ی نزدیک و بی طرفی مورد نیاز است، اگر نه تیمارداری ممکن است منجر به قبیله پرستی، یا باندبازی شود، جایی که ما بیش از حد وفادار به دوستی‌های نزدیک و تیمارگرانه می‌شویم که خود ما کاشته ایم.

برای فهم بیشتر

۱. آن پنج نقد جَگِر را درباره‌ی اخلاق مردانه‌ی سنتی توضیح بدهید، و بگویید آیا با آن موافقید، بر اساس تئوری‌هایی که در این کتاب بحث شدند.

۲. دیدگاه‌های ارسطو و روسو در تفاوت‌های روانی و اخلاقی میان دو جنس با معیارهای امروز به طرز عصبانی کننده‌ای مغایرت دارند. آیا به کل چیزی در تئوری‌های آنان وجود دارد که بشود در مَنِشی مثبت برای زنان به کار گرفت؟ توضیح دهید.

۳. دیدگاه خنثای جنسیتی اخلاقی وُلستُن کِرافت را توضیح دهید و بگویید آیا با آن موافقید.

۴. آن پرسش طبیعت – پرورشگر درباره‌ی تفاوت‌های روانی جنسیتی هنوز یک مورد بی پاسخ است. فرض کنید تفاوت‌های جنسیتی با صفات زنانه از قبیل پروریدن و خصوصیت گرایی طبیعی نیستند بلکه فقط ساختارهای اجتماعی هستند. آیا این ممکن است تئوری اخلاق تیمارداری را بی اعتبار کند؟ توضیح دهید.

۵. اخلاق سنتی تقریبا دارای تعدادی عناصر نگهداری و مراقبت است، به مانند تعهد ویژه نسبت به خانواده، دوستان، و شهر و محله‌ی زندگی. همین طور، ارزش‌های سنتی خیریه، بخشندگی، مدنیت، و مهمان نوازی وجود دارند. مدافعان اخلاق تیمارداری ممکن است بگویند که اینها به اندازه‌ی کافی به پیش نمی‌روند و چیزی اضافه در اخلاق تیمارداری درکار است. آن چیز اضافه چه می‌تواند باشد؟ آیا اخلاقیان تیمارگرا در منحصر به فرد دانستن ارزش تیمارداری مبالغه می‌کنند؟ توضیح دهید.

۶. نادینگز بحث کرد که ارزش تیمارداری به بهترین شکلی به عنوان یک فضیلت بیان می‌شود، در حالی که میلر گفت آن به بهترین شکلی به عنوان یک وظیفه بیان می‌شود. یک مورد سوم آن است که فضایل و وظایف اخلاقی درهم آمیخته‌اند (در جایی که فضایل حالتی هستند که ما وظایف خود را انجام دهیم)، و بنابر این ارزش تیمارداری شامل فضیلت و وظیفه می‌شود. کدام یک از این دیدگاه‌ها اصلا درست است؟ توضیح دهید.

۷. فرض کنیم شما می‌پذیرید که اخلاق برای مردان و زنان می‌باید ترکیبی از قانون مداری و تیمارداری خاص شده باشد. آن نسبتِ تأکید میان قوانین و تیمارداری چه می‌باید باشد: ۷۵ درصد – ۲۵ درصد، ۵۰ درصد – ۵۰ درصد، ۲۵ درصد – ۷۵ درصد؟ توضیح دهید.

۸. توجه کنید به آن "قانون طلایی" زنانه که در بخش نتیجه گیری عرضه شد. آیا این خودِ طبیعتِ اخلاقِ زنانه را ویران نمی‌کند تا آن که آن را به عنوان یک قانون در این مسیر معرفی کند؟

برای مطالعه‌ی بیشتر

Gilligan, Carol. *In a Different Voice*. Cambridge: Harvard University Pess, 1982.

Held, Virgina. *The Ethics of Care: Personal, Political*. New York: Oxford University Press, 2006.

Lindemann, Hilde. *An Invitation to Feminist Ethics*. Boston: McGraw-Hill, 2006.

Noddings, Nell. *Care: A Feminist Approach to Ethics and Moral Education.* Berkeley: University of California Press, 2003.

Slote, Michael A. *The Ethics of Care and Empathy*. London: Routledge, 2007.

Tessman, Lisa. *Feminist Ethics and Social and Political Philosophy: Theorizing the Non-Ideal*. London: Springer, 2009.

Walker, Margaret Urban. *Moral Understandings: A Feminist Study in Ethics*. New York: Oxford University Press, 2007.

Whisnant, Rebecca. *Global Feminist Ethics.* Lanham: Rowman & Littlefield, 2008.

آیا خدا نیکویی را دوست می‌دارد چون نیک است، یا نیک است چون خدا دوستش می‌دارد؟

نقل قولی از سقراط، پرسشی در ایوثیپروی افلاطون

نیمه‌ی نخست تاریخ بشر تکامل میمون بود به انسان-خدا. نیمه‌ی دوم تاریخ بشر عکس تکامل است از انسان-خدا به میمون.

فیودور داستایفسکی، جن زدگان

دین و اخلاق

یک اسقف معتبر در کلیسای انگلیس اعلام کرد سیل‌های اخیر که بخش بزرگی از کشور را نابود کردند ناشی از قضاوت خداوند درباره‌ی جامعه‌ی مدرن بودند که فساد اخلاقی و کارهای بی مسئولیتانه‌ی محیط زیستی اش آن را بر سرش آورد. او بحث کرد که قوانین مساعدِ همجنس گرایی، به نوعی مسئول این سیل‌ها بودند. وی اعلام کرد،

این یک قضاوت قوی و قاطع است زیرا جهان مغرور شده است که چنین به راه خویش می‌رود. ما پی آمدهای فروپاشی اخلاقی خود را می‌بینیم، به موازات آسیب‌های محیط زیست که ما باعث شده ایم. ما دچار یک معضل جدی اخلاقی هستیم زیرا اینک هر نوع شیوه‌ی زندگی را مُجاز می‌دانیم.... دولتِ ما نقش خدا را بازی می‌کند با گفتن این که مردم آزادند آن چه می‌خواهند بکنند. تنظیمات جنسیتی (که حقوق بیشتری به همجنس گرایان می‌دهد) بخشی از صحنه‌ی عمومی آسانگیری هستند.[۱]

---

۱. Graham Dow, Bishop of Carlisle, quoted in Jonathan Wynne Jones, "Floods Are Judgment on Society, Say Bishops," Telegraph.com.uk.

وی می‌گوید سیل‌های اخیر، شیوه‌ی پروردگار بودند که توجه ما را جلب کنند و ما را فرا بخوانند تا توبه کنیم.

از آغازِ تاریخِ نوشته، اخلاق به طور ماندگاری با دین مربوط بوده است. اخلاق در چسبیدن و توسل به خدا شناسایی شده است، بی اخلاقی با گناه؛ و قانون اخلاقی با فرمان خداوند [تعریف شده است]، تا زندگی اخلاقی به صورت رابطه‌ی شخصی با پدرِ بهشتی دیده شود. انجام عملِ غیرِ اخلاقی ماهیتا به معنای نافرمانی از خداوند است. خواه این "نجسِ" فقیرِ بی چاره‌ی [لمس ناشدنی] کلکته باشد، که پستی و خفت خود را در آیین دینی خود پذیرفته است، خواه این مسلمانان شیعه باشند در جهاد مقدس به نام الله، خواه یهودیان محتاط و محافظه کار در نگه داشتن کوشر[۲]، یا مسیحیان با دادن خیریه به نام مسیح، دین قلمرو اخلاق را چنان اشغال کرده است که مآلا از آن جدایی ناپذیر است. استثناهایی نیز البته وجود دارند: کنفوسیونیسم در چین ماهیتا یک سیستم فرادینی[۳] است؛ روایت‌های فرادینی و دنیوی از بودیسم نیز وجود دارند، و فیلسوفان یونان نیز اخلاق را مستقل از دین بنا کردند. اما در طول بخش بزرگی از تاریخ، بیشتر مردم اخلاق را با دین شناسایی کرده اند، با فرمان خداوند.

این پرسش باقی می‌ماند که آیا این معادله، یک چیز معتبر است. آیا اخلاق ماهیتا با دین گره خورده است؛ تا اصطلاح *اخلاقِ فرادینی* یک تناقض بشود؟ آیا اخلاق می‌تواند بدون دین زنده بماند؟ تولستوی اعلام کرد که جدا کردن اخلاق از دین مانند بریدن یک گل از ریشه و کاشتن ساقه‌ی بی ریشه اش در زمین است؟ در برادران کارامازوفِ داستایفسکی، یکی از شخصیت‌ها اعلام می‌کند، "اگر خدا وجود نداشته باشد، هر چیزی مجاز است." آیا این دیدگاه‌ها درست هستند؟

---

۲. Kosher

غذای حلال، گیاهان و میوه ها همگی کوشر هستند. بر پایه ی قوانینِ کوشر خوردن خوک، حیوانات و پرندگانِ گوشت خوار و نوشیدن خون جانداران مجاز نیست. تنها جانوران دریایی که دارای فلس و باله باشند کوشر هستند. گوشت حیوان غیرنوشخوار کننده پاک نیست. از آنجا که خوردن خون جایز نیست از گوشت باید کاملا بیرون کشیده شود. کشتن حیوان باید به گونه ای باشد که حیوان فوری و بدون درد بمیرد. آزار جانور پیش از مرگش گوشت آن را ناپاک می کند. به نقل از ویکی پدیا فارسی.

۳. Secular; Laica (Fr.)

در این فصل ما رابطه‌ی دین و اخلاق را به بحث می‌گذاریم با تمرکز بر سه پرسش: (۱) آیا اخلاق بستگی به دین دارد؟ (۲) آیا دین نسبت به اخلاق بی ربط است یا در تضاد با آن است؟ (۳) آیا دین به زندگی اخلاقی کمک می‌کند؟

آیا اخلاق بستگی به دین دارد؟

پرسش نخست آن است که آیا خود معیارهای اخلاقی برای کسب اعتبار وابسته به خدا هستند یا اخلاق مستقلی وجود دارد که حتا خدا موضوع آن اخلاق می‌شود. این پرسش ابتدا در گفتگوی افلاطون در ایوثیپرو پدیدار شد، که در آن سقراط از یک مرد جوانِ مؤمن به نام ایوثیپرو می‌پرسد، "آیا خدایان قدوسیت را دوست دارند چون مقدس است، یا آن که مقدس است چون خدایان آن را دوست می‌دارند؟"[۴] ما می‌خواهیم بدانیم آیا خدا به آن چه "خوب" است فرمان می‌دهد زیرا خوب است، یا آن که "خوب" خوب است زیرا خدا فرمانش می‌دهد.

تئوری فرمان مقدس[۵]

با توجه به یک دیدگاه به نام تئوری فرمان مقدس، اصول اخلاقی به سادگی فرمان‌های خداوند هستند. آنها اعتبار خود را از خدا می‌گیرند که به آنها فرمان می‌دهد، و آنها یعنی "فرمان داده شده با خدا." بدون خدا، هیچ اخلاقِ جهانیِ معتبری وجود نمی‌داشت. در اینجا می‌خوانیم که چگونه کارل هنری این دیدگاه را بیان می‌کند:

> اخلاقِ انجیلی اخلاقِ خودمختار را بی اعتبار می‌کند. به اخلاقِ معنوی[۶] قالب خودش را اعطا می‌کند – شناسنامه‌ی قانون اخلاقی به همراه اراده‌ی قدوسی. در متون یهودی – مسیحی، حدود در اخلاق فقط محدود می‌شوند به آنچه خوب است یا آنچه دلپذیر، و به آنچه بدکار و نادلپذیر

---

[۴]. Plato, *Euthyphro*, trans. W. Jowett (Scribner, 1889).

[۵]. The Devine Command Theory

[۶]. Theonomous Ethics

> در نزد خداوندِ آفریدگار است. دیدگاه انجیلی همیشه یک حکم دینامیک از ارزش‌ها را حفظ می‌کند، [و] عناصر اخلاق را [از دست] آن خدمتگزار به اراده‌ی خداوند بیرون نگه می‌دارد.... "خوب" آن چیزی است که خداوندِ آفریدگار می‌کند و فرمان می‌دهد. او آفریدگارِ قانونِ اخلاقی است، و طبیعتِ آن را تعریف می‌کند.[۷]

ما می‌توانیم نظریه‌ی فرمان مقدس را در چند فرضیه تحلیل کنیم:

۱. اخلاق (که همانا درستی و نادرستی است) از خدا ریشه می‌گیرد.

۲. "*درستی اخلاقی*" به سادگی به معنای "اراده شده توسط خدا" است، و "*نادرستی اخلاقی*" به معنای "بر ضد اراده‌ی خدا بودن" است.

۳. از آنجا که اخلاق به طور بنیادین بر بستر اراده‌ی قدسی است، نه آن که مستقلانه بر خِرَد برای انجام عمل ایستاده باشد، خردورزی بیشتری برای عمل ضروری نیست.

روایت‌های معتدل تری از نظریه‌ی فرمان مقدس وجود دارند که یکی یا بیشتر از این سه فرضیه را از قلم می‌اندازند یا تفسیر می‌کنند، ولی قوی‌ترین قالب این هر سه فرضیه را در بر می‌گیرد. از این روی ما می‌توانیم آن موضع را شخصیت پردازی کنیم:

> به ضرورت، برای هر فردی به نام **الف** و همه‌ی اعمال **ب**، اگر **ب** برای **الف** منع شود (این منعیت از وی خواسته شود)، پس خداوند هر عمل غیرِ **ب** را به **الف** فرمان می‌دهد. بر همین قیاس، اگر **ب** برای **الف** مُجاز دانسته شود، پس خداوند نه **ب** و نه غیر **ب** را به **الف** فرمان داده است.
>
> در بیرون کشیدن پیامدهای این، ما شاید چهار گزاره را فهرست کنیم:

---

۷. Carl F. Henry, *Christian Personal Ethics* (Eerdmans, 1957), p. 210.

۱. عمل **ب** غلط است اگر و تنها اگر بر خلاف فرمان خداوند باشد.

۲. عمل **ب** درست است (طلبیده شده) اگر و تنها اگر از سوی خداوند فرمان داده شده باشد.

۳. عمل **ب** از دید اخلاقی مُجاز است اگر و تنها اگر با فرمان خداوند مجاز دانسته شود.

۴. اگر خدایی وجود نداشته باشد، درنتیجه هیچ چیز از دید اخلاقی نادرست نیست، نیز چیزی خواسته [طلبیده] نمی‌شود، یا مجاز دانسته نمی‌شود.

ما می‌توانیم نظریه‌ی فرمان مقدس را این گونه خلاصه کنیم: اخلاق نه تنها با خداوند ریشه می‌گیرد، بلکه *درستیِ اخلاقی* به سادگی به معنای "اراده شده توسط خداوند" است و *نادرستی اخلاقی* به سادگی به معنای "بر خلاف اراده‌ی خداوند" است. که همانا، عملی درست است که با اراده‌ی خداوند مجاز دانسته شده است، و عملی غلط و نادرست است به موجب آن که برخلاف اراده‌ی خداوند بوده است. زیرا اخلاق بر بستر اراده‌ی مقدس نشسته است و نه مستقلانه بر بستر دلایل عقلی برای عمل، عقلانیت بیشتری برای عمل ضروری نیست. پس ما ممکن است بپرسیم، "اگر خدا وجود نداشته باشد، آیا هر چیزی مُجاز است؟" اگر چنین باشد، هیچ چیز منع نمی‌شود و نیز طلبیده نمی‌شود. بدون خداوند، ما پوچ گرایی اخلاقی خواهیم داشت. اگر خدایی نباشد، پس هیچ چیز از دید اخلاقی نادرست نیست، طلبیده نیست، یا مجاز نیست.

دیدگاه مخالف آن را، *فرضیه‌ی استقلال*[۸] بنامید، فرضیه‌های فرمان مقدس را انکار می‌کند و از موضع خلاف آن دفاع می‌کند:

۱. اخلاق از خداوند ریشه نمی‌گیرد (گرچه به شکلی که خداوند ما را آفرید ممکن است بر طبیعت خاص اخلاق تاثیر بگذارد).

۲. درستی و نادرستی به سادگی بر بستر اراده‌ی خداوند نیستند.

---

۸. Independence Thesis

۳. به طور اساسی، دلایلی برای عمل وجود دارند که این گونه یا آن گونه رفتار شود، که ممکن است مستقل از اراده‌ی خداوند شناخته شوند.

به طور خلاصه، اخلاق مستقل از خداوند وجود دارد، و حتا خداوند باید از قانون اخلاقی پیروی کند – به مانند پیروی از قوانین ریاضیات و منطق. درست همان طور که حتا خدا نمی‌تواند مربع سه وجهی بسازد یا موردی بسازد که هیچگاه وجود نداشته، پس حتا خداوند نمی‌تواند آنچه را که به طور ذاتی بد و شریر است نیک کند یا آنچه را که نیک است بد.

یزدان پرستانی[۹] که فرضیه‌ی استقلال را جذب می‌کنند ممکن است به برخی بهره‌های معرفت شناختی خداوند اعتراف کنند: خدا می‌داند چه چیز درست است – بهتر از آنچه ما می‌دانیم. و از آنجا که او خوب است، ما همیشه می‌توانیم از مشورت با وی چیزی بیاموزیم. ولی در اصول، ما اخلاقی عمل می‌کنیم به همان دلایلی که خداوند می‌کند: ما هر دو [ما و خدا]، دلایل اخلاقی را می‌جوییم که مستقل از خداوند هستند. ما مخالف شکنجه‌ی [افراد] بی گناه هستیم زیرا ستمگرانه و نامنصفانه است، درست همان طور که خدا برضد شکنجه‌ی فردِ بی گناه است؛ زیرا این ستمگرانه و نامنصفانه است. با این حساب اگر خدایی وجود نداشته باشد، پس چیزی عوض نمی‌شود؛ اخلاق یکپارچه باقی می‌ماند و هردوی یزدان پرستان و نایزدان پرستان[۱۰] وظایف اخلاقی کاملا یکسانی دارند.

جذابیت نظریه‌ی فرمان مقدس در آن است که انگار حقِ مطلب را برای خداوندِ قادرِ متعال ادا می‌کند. [اما] خدا به نوعی تصور می‌شود کمتر قادر یا ضروری نسبت به زندگی ما باشد اگر وی منبع اخلاق نباشد. این نکته در نزد بسیاری از مؤمنان که هر چه مربوط به نیکی یا وظیفه باشد ممکن است "بالاتر" یا مستقل از خداوند باشد، قابل درک نیست. زیرا وی آن حاکمِ عالی در زندگیِ فردِ مؤمن است، و آنچه مقصود مؤمن از عبارت "از نظر اخلاقی درست" است، [یعنی] "آن حاکم فرمانش می‌دهد – حتا اگر من

---

۹. Theists

۱۰. Nontheists

آن را به درستی درنیابم." وقتی مؤمن می‌پرسد اراده‌ی خداوند چیست، این یک درخواست مستقیم از اراده‌ی شخصی است، نه از یک حاکمیتِ مستقلِ موجود.

مشکلات نظریه‌ی فرمان مقدس

دو مشکل با این نظریه وجود دارند [و] آن کسانی که مدافع این نظریه هستند باید با آنها روبرو شوند. یک مشکل آن است که این نظریه انگار داوری درباره‌ی "خوبی" را حشو و زاید بر خداوند می‌کند. وقتی ما می‌گوییم "خدا خوب است"، به نظر می‌رسد ما داریم خاصیتی را به خدا نسبت می‌دهیم؛ ولی اگر "خوب" به سادگی معنی دهد "آنچه خدا فرمان می‌دهد یا اراده می‌کند"، آنگاه ما دیگر هیچ خاصیتی را به خدا نسبت نمی‌دهیم. اعلامیه‌ی ما "خدا خوب است" فقط به معنای "خدا آن می‌کند هر چه اراده می‌کند انجام دهد" است یا "خدا آنچه موعظه می‌کند را انجام می‌دهد" و این اعلامیه‌ی "خدا به ما فرمان می‌دهد آنچه را خوب است انجام دهیم" از دید منطقی یک اعلامیه‌ی تهی است "خدا ما را فرمان می‌دهد به آن چه خدا فرمان می‌دهد انجام دهیم."

مشکل دوم با این نظریه آن است که انگار اخلاق را به یک چیز دلبخواهی و اختیاری فرو می‌کاهد. اگر فرمان خدا یگانه حکم [تشخیص] درستی و نادرستی باشد، از دید منطقی ممکن به نظر می‌رسد که چنان اعمال شنیعی مانند تجاوز، کشتن بی گناهان به صرف لذت، و ظلمِ رایگان، اعمال خوب اخلاقی تلقی شوند – اگر خدا یکباره تصمیم بگیرد به ما فرمان انجام چنان کارهایی را بدهد. رادیکال بودگی فرمان مقدس در این بیانیه‌ی کلاسیک توسط ویلیام اوکهم نشان داده شده است:

> نفرت از خدا، دزدی، زناء، و کارهایی از این دست به نقل از قانون عمومی، ممکن است یک کیفیت شیطانی در آنها ضمیمه بوده باشد، تا زمانی که توسط یک فرمان مقدس امر به انجام ضد آنها می‌شود. ولی تا آنجا که به صرف خود افرادی که در موقع عمل متوجه هستند، آن کارها می‌توانند توسط خدا انجام شوند بدون آن که صفات شیطانی به آنها نسبت داده شود؛ و آنها حتا می‌توانند به شایستگی توسط یک زایر زمینی انجام

شوند اگر در زیر یک حکم الاهی قرار گیرد، درست مانند حالا که ضد آن اعمال در محدوده‌ی فرمان مقدس قرار می‌گیرند.[۱۱]

معنی و دلالت این گونه خردورزی ابعاد بسیار گسترده تری می‌یابد. اگر محدودیتی بر آن چه خدا می‌تواند فرمان بدهد اِعمال نشود، هیچ معیار مستقل، یا دلیلی برای عمل اخلاقی نباشد، پس هر چیزی می‌تواند یک وظیفه‌ی اخلاقی تلقی شود، و وظایف اخلاقی ما می‌توانند هر لحظه تغییر کنند. آیا هرگز ثبات اخلاقی وجود می‌تواند داشت؟ مدافعان فرمان مقدس ممکن است انکار کنند که خدا آنچه را اراده اش بوده است، در متون مقدسش اعلام کرده باشد. ولی پاسخ درخور آن است که "تو از کجا می‌دانی خدا دروغ نمی‌گوید؟ " اگر قلمروی برای شناختِ درستی و نادرستی وجود نداشته باشد مگر آنچه خدا بخواهد و اراده کند، ما از کجا بدانیم خدا اراده نمی‌کند که در انجام وظیفه‌ای دروغ بگوید (که دیگر در این مورد، مؤمنان هیچ دلیلی نخواهند داشت به متون عهد عتیق و جدید اعتقاد داشته باشند)؟

وقتی من نوجوان بودم، در روزنامه‌ی یک مسیونری آفریقا خواندم که کشیش [سرپرست آنجا] چاقویی را در قلب زنش و پنج فرزندش فرو کرده و آنها را به قتل رسانده بود. وی در هنگام بازداشت خود به اتهام قتل، ادعا کرد خداوند به وی فرمان داده بود خانواده اش را بکشد و وی فقط از فرمان خدا اطاعت کرده بود. او سپس ممکن است بحث کرده باشد، "آیا خدا به ابراهیم فرمان نداده بود پسرش، اسحاق را بکشد، تورات، سِفر پیدایش آیه ۲۲؟" ما از کجا بدانیم که خدا به وی فرمان نداد مرتکب چنین جنایتی بشود؟ او فقط داشت خانواده اش را کمی زودتر از حد معمول به بهشت می‌فرستاد. آسایشگاه‌های روانی پر از افرادی هستند که صدای خدا را می‌شنوند که به آنان فرمان به انجام کاری می‌دهد که ما معمولا آنها را غیراخلاقی می‌پنداریم: تجاوز، دزدی، کلاه برداری و قتل. اگر نظریه‌ی فرمان مقدس درست باشد، ما می‌توانستیم این افراد را به عنوان دیوانگان به صرف اطاعت از فرمان خدا تیمار کنیم.

اگر خدا می‌توانست تنها با اراده کردنش آنچه را از دید اخلاقی شنیع و فجیع است "خوب" کند، آیا اخلاق محدود به حق یک زورمدار نمی‌شد – اشاره به موضع نیچه است که "قدرت حق می‌سازد؟" به

---

[۱۱]. William of Ockham, quoted in J. M. Idziak, ed., *Divine Command Theory* (Mellon, 1979).

راستی، چه تفاوتی می‌بود میان شیطان و خدا اگر اخلاق صرفا یک فرمان دلبخواهی می‌بود؟ فرض کنید ما دو مجموعه از فرمان‌ها داشته باشیم، یک مجموعه از سوی شیطان و یکی هم از سوی خدا. ما از کجا بدانیم کدام یک از سوی کیست؟ آیا آنها می‌توانستند عین هم باشند؟ چه چیزی آنها را از هم جدا می‌کرد؟ اگر حوزه‌ی مستقلی وجود نداشته باشد که با آن بتوانیم داوری کنیم چه درست چه نادرست است، بسیار دشوار خواهد بود که ببینیم کدام یک کدام است؛ تنها مبنا برای مقایسه آن می‌بود که ببینیم چه کسی برنده شده است. خدا به سادگی می‌توانست نیروی قهار و بزرگتری در این بلوک باشد (فرض بگیریم بلوک بزرگی باشد – به بزرگی جهان).

افزون بر آن، متون چنان از خدا صحبت می‌کنند که مظهر عشق است: "ای معشوق، بگذار یکدیگر را دوست بداریم، زیرا خدا عشق است، و آن کس که عشق می‌ورزد از خدا زاده شده است و خدا را می‌شناسد. آن کس که دوست نمی‌دارد خدا را نمی‌شناسد؛ زیرا خدا عشق است" (رساله‌ی جان ۴: ۷-۸)." آیا شما به راستی می‌توانید مردم را دوست بدارید و همزمان به آنها تجاوز کنید، بکشید، یا شکنجه شان دهید؟" آیا یک خدای عاشق به تو فرمان می‌دهد آنان را شکنجه کنی؟ اگر بله، پس من فرض می‌کنم آشوویتز می‌توانست کار عاشقانه‌ی خدا نسبت به یهودیان باشد.

حریف نظریه‌ی فرمان مقدس (که همانا فرضیه‌ی استقلال اخلاق است) انکار می‌کند که قدرتِ مطلقِ خداوند شامل توان چرخاندن و تبدیل کارهای شیطانی به کار خوب و خیر باشد. حتا قدرت خداوند شامل آن نمی‌شود که بتواند قوانین منطق را باطل کند (برای نمونه، او نمی‌تواند یک تناقض را درست و راست بکند یا آن که ۲+۲=۵)، پس بر همین قیاس، خداوند نمی‌تواند تجاوز، بی عدالتی، ستمگری، و شکنجه یا قتل بی گناهان را تبدیل به فعلِ خوب کند. قانون اخلاقیِ عینی، که ممکن است نسبت به طبیعت خدا درونی باشد، قانونی است که حتا خداوند باید آن را دنبال کند اگر بناست وی یک خدای خوب باشد.

برخی فیلسوفان و الاهیون می‌پذیرند که خداوند نمی‌تواند قانون اخلاقی را عوض کند بیش از آنچه وی می‌تواند قوانین منطقی را عوض کند ولی ادعا می‌کنند که وی همچنین منبع قانون اخلاقی است. برای نمونه، فیلسوف مسیحی، ویلیام لین کرگ، این بحث را پیش می‌کشد:[۱۲]

(۱) اگر خدایی وجود نداشته باشد، هیچ ارزش مطلق اخلاقی وجود نخواهد داشت.

(۲) شیطان وجود دارد (که ارزش منفیِ مطلق است و اشاره می‌کند که "خوب" در مقام یک ارزش مثبتِ مطلق) وجود دارد.

(۳) بنابر این خدا وجود دارد.

کرگ فرض می‌کند، اگر خداوند منبع غایی و مرجعیت نهایی اخلاق نباشد، اخلاق نمی‌تواند مطلق باشد یا وضعیت عینی داشته باشد. ولی اگر فرضیه‌ی استقلال درست باشد، اصول عینی اخلاق وجود دارند خواه خدا وجود داشته باشد یا نه. آنان اصولی هستند که انسان‌ها را توانا می‌سازند تا شکوفان بشوند؛ که بتوانند زندگی را نزدیکتر به بهشت کنند تا به جهنم. موجودات خردمند می‌توانند این اصول را مستقل از خدا یا وحی کشف کنند – به تنهایی با استفاده از خِرَد و تجربه.

کانت: خداوند اخلاق را ممکن می‌سازد

حتا اگر ما دیدگاه نظریه‌ی فرمان مقدس را نپذیریم که اخلاق آفریده شده توسط خداوند است، هنوز می‌توانیم بپرسیم آیا اخلاق به هر شکلی وابسته به خداوند هست. فیلسوف آلمانی، ایمانوئل کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴) بحث می‌کند که وابسته هست و آن احتمالِ محض اخلاقِ معنی دار بستگی به دین دارد. ولی کانت تئوری پرداز نظریه‌ی فرمان مقدس نیست، و استوارانه پایبند به فرضیه‌ی استقلال است. وی بحث می‌کند که، تفاوتی نمی‌تواند میان اخلاقِ معتبرِ دینی و اخلاق معتبر فلسفی وجود داشته باشد، زیرا خدا و بشریت هر دو باید اصول عقلانی یکسانی را اطاعت کنند و خِرَد کافی است که ما را به سمت این اصول هدایت کند:

---

[۱۲]. William Lane Craig, debate with Paul Draper at the US Military Academy, Sept. 30, 1997.

> مسیحیت فلسفه را با انبوهی از مفاهیم ناب و مسلم ثروتمند کرده است بیش از آن چه فلسفه می‌توانست در گذشته بوجود آورد؛ ولی آنچه وجود دارد، آزادانه به وسیله‌ی خِرَد فرو باریده است و به عنوان مفاهیمی فرض می‌شود که خودش می‌توانست مطرح شود و آنچه می‌توانست و می‌باید فرادینی شود.... حتا آن گونه‌ی مقدس از بشارت‌های [انجیلی] ابتدا می‌باید با ایده‌ی ما از کمال اخلاقی مقایسه شوند، پیش از آن که ما بتوانیم چنان چیزی را شناسایی کنیم.[۱۳]

به هر حال، کانت ادعا می‌کند دین اخلاق را کامل می‌کند به وسیله‌ی ایجاد ارتباط مستقیم اخلاق با جاودانگیِ روح و وجود خداوند. وی بحث می‌کند که جاودانگی یک قیاس منطقی ضروری است برای اخلاق، بدین گونه: ما به وسیله‌ی قانون اخلاقی فرمان داده می‌شویم تا از دید اخلاقی کامل باشیم. زیرا "باید" بر "توانستن" به طور ضمنی دلالت می‌کند، ما باید توانا باشیم که به تعالی اخلاقی برسیم. ولی ما این کمال را در این زندگی نمی‌توانیم به دست آوریم زیرا این مأموریتی بی نهایت است. بنابر این، می‌باید زندگی پس از مرگی باشد که ما پیشرفت خود را به سمت این ایده آل ادامه دهیم.

بر همین شیوه، خدا یک قیاسِ منطقیِ ضروری است زیرا کسی باید باشد که قانون اخلاقی را تحمیل کند و برای آن که کاملا توجیه شود، قانون اخلاقی باید در یک شادی بر اساس فضیلت آن را جبران کند – آنچه کانت اشاره می‌کند "خوبِ کامل" است. از زاویه‌ی ابدیت، آن خوبِ کامل می‌طلبد که شادی در تناسب با فضیلت باشد به شکلی که آنهایی که شادی را لیاقت دارند به تناسب شایستگی اخلاقی شان آن را دریافت کنند. بر همین قیاس، مردمان خبیث می‌باید با نبودِ شادی در تناسب با خباثت و شرشان مجازات شوند. این ارتباط موزونِ فضیلت و شادی در این زندگی رخ نمی‌دهد، پس می‌باید در زندگی بعدی رخ دهد. بنابر این می‌باید خدایی وجود داشته باشد، در مقام قاضی و اِعمال کننده‌ی قانون اخلاقی بایستد که بدون آن قانون اخلاقی توجیه نمی‌تواند شد.

---

[۱۳]. Immanuel Kant, *Critique of Judgment*, trans. J. Bernard (Haefner, 1951), p. 410, and *Fundamental Principles of the Metaphysics of Ethics*, trans. T. K. Abbott (Longmans, Green, 1898), Sec. 2.

کانت نمی‌گوید که ما می‌توانیم وجود خدا را اثبات کنیم یا آن که می‌باید اخلاقی باشیم تا شاد باشیم. بلکه ایده ایست که می‌گوید خدا در جهت تکمیل ایده‌های معمولی ما نسبت به اخلاق خدمت می‌کند. آیا کانت در این باره درست می‌گوید؟ منتقدان اشاره می‌کنند که ما می‌توانیم از این بحث کانت بر ضد خودش استفاده کنیم. در ساده‌ترین شکلش بحث کانت چنین می‌شود:

(۱) اگر اخلاق معنی داشته باشد، خدا وجود دارد.

(۲) اخلاق با معنی است.

(۳) خدا وجود دارد.

به خاطر خود بحث، بگذارید نکته‌ی بنیادین را در گزاره‌ی نخست که می‌گوید توجیه اخلاق بسته به وجود خداست ببینیم. فرض کنیم ما مدرک معتبری در جهت اثبات وجود خداوند پیدا نمی‌کنیم. با ساختن گزاره‌ی نخست ما می‌توانیم بحثی ایجاد کنیم که اخلاق را رد کند:

(۱) اگر اخلاق معنی دار باشد، پس خدا وجود دارد.

(۲) موردی نیست که خدا وجود داشته باشد.

(۳) بنابر این، موردی نیست که اخلاق معنی دار باشد.

بحث متقابل مشابهی می‌تواند مطرح شود در مورد نامیرایی روح. نکته‌ی منتقدان چنین است، در دیدگاه کانت، اخلاق و خداوند بالا می‌روند و با هم فرو می‌افتند، و این شاید خوب نباشد که اخلاق را بالا ببریم با موضوعی که وجودش به مانند وجود خدا بحث و مناظره برانگیز است.

آیا دین نسبت به اخلاق بی ربط است یا در تضاد با آن؟

ما اینک به دیدگاه‌های فرادینی[۱۴] که می‌خواهند رابطه‌ی میان دین و اخلاق را از هم بگسلند نگاهی می‌افکنیم. بسیاری از اندیشمندان فرادینی بر ضد هر دو نسخه‌ی قوی (که دین پایه و مبنای اخلاق است)

[۱۴]. Views of secularists

و سستِ کانتی (که دین اخلاق را ممکن می‌سازد) از نظریه‌ی فرمان مقدس بحث کرده‌اند. فرادینی گرایان اغلب دو رهیافت را دنبال می‌کنند: برخی بحث می‌کنند که دین ربطی به اخلاق ندارد، و دیگران موضع می‌گیرند که دین به واقع در تضاد با اخلاقِ راستین است. ما با گروه نخست آغاز می‌کنیم.

راسل: اخلاق با دین نسبتی ندارد

فیلسوف انگلیسی، برتراند راسل (۱۸۷۲ – ۱۹۷۰)، یکی از بزرگ‌ترین منتقدان فعال دین در سده‌ی بیستم میلادی بود. او در مقاله‌ی مشهوری، اعلام کرد دین در کل به طور نظری هیچ چیز به تمدن اضافه نکرده است و در واقع موجد رنج غیر قابل محاسبه و بی حد و اندازه‌ای شده است:

> دیدگاه خود من درباره‌ی دین از آن لوکرتیوس است. من آن را بیماری ای تلقی می‌کنم که از ترس متولد شده است و منبع درد و رنج ناگفته ایست برای نسل بشر. به هر حال من نمی‌توانم انکار کنم که دین چیزی به تمدن افزوده است. در روزهای آغازین تمدن کمک کرد تا تقویم بسازیم، و باعث شد روحانیان مصری گرفتگی ماه را با چنان دقتی دنبال و ثبت کنند که خود بتوانند وقوع آن را پیش بینی کنند. این دو خدمت را من آماده ام اعتراف کنم و بپذیرم، ولی از چیز دیگری خبر ندارم.[۱۰]

در مورد موضوع ارتباط دین و اخلاق، وی بحث کرد که اخلاق هیچ نیازی به خدا ندارد: فرد می‌تواند اخلاقی باشد، و در حوزه‌ی محدود تفکر رواقی در هماهنگی و نظم با طبیعت زندگی کند و حتا شاد باشد. جهان شاید محصولی از تکامل کور باشد، و در نهایت بی خرد؛ ولی وظیفه‌ی ما را تعطیل نمی‌کند که زندگی خود را از معنی و خوبی سرشار کنیم. وی می‌نویسد،

> طبیعت، قادر متعال ولی کور است، در تحولات ناشی از شتاب‌های مادی خود در جهانی بی انتها، سرانجام آخرین بچه‌ای را به دنیا آورد،

---

[۱۰]. Bertrand Russell, “Has Religion Made Useful Contributions to Civilization?” In *Why I Am Not a Christian* (New York: Simon & Schuster, 1957).

[فرزندی] که مقهور قدرت وی است، ولی بااستعداد و هوش، با دانشی از نیکی و بدی، با توانایی قضاوتِ همه‌ی کارهای مادرِ بی فکرش [طبیعت].[۱۶]

این قدرت هوشیارانه‌ی ارزیابی اخلاقی است که این فرزند را برتر از آن مادر بسیار قدرتمندترش می‌کند. وی آزاد است بیاندیشد، ارزیابی کند، بیافریند، و پایبند به باوری ایده آل زندگی کند. پس، بر خلاف رنج کشیدن، ناامیدی و مرگ، انسان‌ها آزاد هستند. زندگی معنایی دارد که ما بدان می‌بخشیم، و اخلاق بخشی از زندگیِ معنی دارِ من خواهد بود.

یزدان پرستان و الاهیون، به هر حال، بر خلاف فرادینی اندیشانی به مانند راسل، "یقین دارند چیز خوبی اتفاق خواهد افتاد درحالی که محتمل نیست"[۱۷]: جورج ماورودس دیدگاه راسل را نقد کرده است، آن را گیج کننده و حیرت آور خوانده است. اگر خدایی نباشد، پس آیا اخلاق فرادینی و سکولار از برخی نارسایی‌ها رنج نخواهد برد؟ ماورودس بحث می‌کند که اخلاق فرادینی جهانِ راسِلی نمی‌تواند به طرز قانع کننده‌ای به این پرسش "چرا من باید اخلاقی باشم؟" پاسخ دهد. زیرا به حساب خودش، آن خیرِ عمومی، که اخلاق به طور کلی به سمت دستیابی به آن نشانه می‌گیرد اغلب آن چیزهایی هستند که هنگام اجرای تعهدات اخلاقیِ خود آنها را قربانی می‌کنیم. ما چرا باید رفاه خود یا منافع شخصی خود را برای انجام تعهدات اخلاقی خویش قربانی کنیم؟

دومین چیز عجیب درباره‌ی اخلاقِ فرادینی، به نقل از ماورودس، خرافی بودن آن است و این که عمیقا ریشه ندوانده. انگار که اساس و پایه‌ی ضروری متافیزیکی را که با یک دیدگاه افلاطونی (که همانا، واقعیت و ارزش در یک قلمرو مافوق و بالاتری وجود دارند) تدوین شده باشد کم دارد یا آن که دیدگاه یهودی – مسیحی را کم دارد:

---

[۱۶]. Bertrand Russell, “A Free Man’s Worship,” in *Why Am I Not a Christian*.

[۱۷]. Be whistling in the dark

> ارزش‌ها و تعهدات نمی‌توانند در یک چنان جهان (فرادینی) عمیق و ژرف باشند. آن چه در جهان راسلی عمیق است می‌باید چیزهایی از قبیل ماده و انرژی، یا شاید قانون طبیعی، اختیار یا بحران باشد. اگر به راستی این واقعیتی می‌بود که فرد در جهان راسلی تعهداتی می‌داشت، پس ممکن بود چیزی بر دوش انسان نهاده می‌شد که به قیمت همه چیز برای وی تمام شود ولی آن به فراتر از انسان نرسید. و آن تفاوت با یک جهان افلاطونی به نظر می‌رسد همه‌ی این اختلافات را می‌سازد.[۱۸]

البته فرادینی اندیشان این مناظره را ادامه خواهند داد. اگر آنچه اخلاق می‌جوید آن "خوبی" باشد، چنان که من بحث کرده ام، بنابر این اخلاق فرادینی بر اساس تفکری [یا برداشتی] از زندگی خوب در نهاد خودش الهام بخش است، زیرا شکوفایی بشر را ترویج می‌کند و می‌توان نشان داد که همه اش در جهت منافع ماست، خواه خدا وجود داشته باشد یا نه. یک گرایش دینی یا [گرایش] متافیزیک افلاطونی شاید برای یک اخلاق عقلانی، فرادینی و مبتنی بر عقل سلیم[۱۹] ضروری نباشد. برای اطمینان، تفاوت‌هایی در طبیعت صِرف کدهای اخلاقی وجود خواهند داشت – اخلاق دینی ممکن است بسیار بیشتر ایثارگری را تبلیغ کند در حالی که کدهای فرادینی بر ایثارگری دوجانبه تأکید خواهند کرد – ولی هسته‌ی اخلاق یکسان باقی خواهد ماند.

هیوم: غیراخلاقی بودن خدا و دین

برخی فرادینی اندیشان حتا بیش از راسل می‌تازند و پیش می‌روند، آنان ادعا می‌کنند نه تنها اخلاقِ فرادینی و اخلاق دینی بی شباهت به هم هستند بلکه اخلاق دینی یک نوعِ فرودست از اخلاق است که به واقع مانع توسعه‌ی عمیق اخلاقی می‌شود.

---

[۱۸]. George Mavrodes, “Religion and Queerness of Morality,” in *Ethical Theory: Classical and Contemporary Issues*, ed. L. Pojman (Wadsworth, 2007), p. 539.

[۱۹]. A rational, secular and commonsense morality

فیلسوف شک گرا، دیوید هیوم (۱۷۱۱ – ۱۷۷۶) موردی در این باره است. او در هنگامی شروع به نوشتن کرد که اروپا دوره‌ای را به تازگی آغاز کرده بود و از نظر سیاسی امن شده بود که بتوان ایده‌های ضد دینی را منتشر کرد؛ از این روی، او جزو نخستین اخلاقیان سکولار و فرادینی است، از دوره‌ی یونان باستان تا زمان خودش. هیوم به مشکلات بسیاری از دیدگاه سنتی اشاره کرد که به موضوع دین و اخلاق مربوط بودند. مشکلی را که هیوم بحث می‌کند، خودِ فهم از خداست که به طور عام و فراگیر توسط دین به عنوان یک خودکامه‌ی غیراخلاقی تبلیغ شده است که از روی انتقام، خشونت، ستم، و کینه توزی عمل می‌کند. او می‌نویسد، "هیچ ایده‌ی منحرف تبهکارانه‌ای نمی‌تواند قالب بندی شود، که آن مریدانِ وحشتزده (معتقدان دینی) به طور آماده، بدون تردید آن را به خدای خود منتسب نکنند."[۲۰] این حتا در پخته‌ترین تصوراتِ از خداوند درست و صادق است: "چنان که بشر برداشت خود از الوهیت خویش را بالاتر می‌برد، این فقط تصور بشر از قدرت و آگاهی [خدا] است، نه آگاهی بشر از خوبی [خدا]، که در حال گسترش است."

در مشکل دوم با ارتباط سنتی دین و اخلاق، هیوم بحث می‌کند، که خود اعمال و مناسک دینی به گونه‌ای بر ضد اخلاق هستند. دلیلش آن است، چنان که مؤمنان می‌کوشند خدا را راضی کنند، آنان این کار را با انجام تشریفات مهمل دینی می‌کنند و نه از راه رفتار اخلاقی:

> این نکته یقین است که در هر دینی، هر چه والا در تعاریف لغوی خود از الوهیت خویش باشد، بسیاری از پارسایان و هوادارانش (مؤمنان و معتقدان دینی)، شاید بیشترین جمعیت آنها، همچنان در پی جلب رضایت الوهی خواهند بود، [آن هم] نه از راه فضیلت و اخلاق و سیرت خوب، که به تنهایی می‌تواند برای یک موجود عالی پذیرفتنی باشد، بلکه به خاطر رعایت بی معنی و بیهوده، خواه به خاطر تعصب افراطی، خواه به خاطر خلسه‌ی هیجان انگیز، یا با باور به عقایدی اسرارآمیز و مهمل.

---

[۲۰]. David Hume, *The Natural History of Religion* (1757), Sec. 13 and 14.

اخلاقِ راستین، با توجه به هیوم، آن بخش بسیار طبیعی و پذیرفتنی زندگی بشر است؛ در مقابل اعمال خرافی عجیب و غریبی که سخت و دشوار هستند و خسته کننده. بنابر این، هنگام کوشش برای آرام ساختن خدای شیک و مشکل پسندشان، مؤمنان متوسل به راه‌های نزدیکیِ دشوارتری می‌شوند، به جای توسل به راه‌های طبیعی تر. هر چه خرافه شان جدی تر و تندتر باشد، آنان بیشتر از اخلاق دور می‌شوند. هیوم در زندگی شخصی خود، بسیار بدگمان نسبت به کارهای مؤمنان دینی بود، چنان که یکی از دوستان وی گزارش کرده است، "وقتی وی شنید که مردی دیندار بود، نتیجه گرفت که آن مرد آدم رذل و پستی بود."

ما درباره‌ی بحث هیوم چه باید فکر کنیم؟ بی درنگ می‌باید دریابیم که دیدگاه وی بر بستر برخی عمومیت زایی ها[۲۱] آرمیده است: فهم یک انسان معمولی از اخلاقِ خداوند و مناسک دینیِ یک انسان معمولی. با این وجود، بسیاری از معتقدان دینی خودشان با عمومیت زایی‌های هیوم موافقند و می‌گویند مردم نوعا برداشت‌های منحرفی از طبیعت خدا و مراعات دینی دارند. به راستی، یک تم عمومی در بیشتر دین‌های جهان نشان دادن کاستی‌های اخلاقی است آن هم در نگاه به اعمال مخالفان، مرتدها، یا ادیان رقیب. به هر حال، پنداشت یک مؤمن آن است که یک فهم راستین و اخلاقیِ ناب از خدا و دین وجود دارد. هیوم یک گام بیشتر بر می‌دارد و می‌گوید کاستی‌های اخلاقی درون دین چنان جهانی و گسترده هستند که تقریبا چیزی وجود ندارد که از دید اخلاقی بتوان نجات داد. برای آن که براستی اخلاقی باشم، از دیدگاه هیوم، شاید نیاز نداشته باشم که خدانشناس و منکر خدا باشم، ولی به طرز قابل ملاحظه‌ای نیاز دارم خرافه و تعصب دینی خود را کاهش دهم، شاید تا به نقطه‌ای که دین یک سرگرمیِ دستِ پایینِ زندگیِ من بشود. این بخشی از تئوری هیوم است که بسیار تند به نظر می‌رسد. معتقدان مذهبی می‌توانند بر فهم خود از خدا و مراعات دینی نگاه نزدیک و نقادانه‌ای بیاندازند تا از سقوط به ورطه‌ی دیوانگی اخلاقی پرهیز کنند. هیوم تردید دارد نسبت به این که آیا انسان معمولی براستی می‌تواند چنین [بازنگری] کند، ولی ما در اینجا ناچار نیستیم که در سطح هیوم شک و تردید و بدبینی او را بپذیریم.

---

[۲۱]. Generalizations

با همان روح نقادانه‌ی هیوم، دانشمند انگلیسی زیست شناس پیرو تئوری تکامل، ریچارد داکینز[۲۲]، نیز بحث کرد که دین مشوق بی اخلاقی است. داکینز مطالعه‌ای را توضیح داد که با بچه مدرسه ای‌های اسراییلی انجام شد. نخست، به آنان روایت انجیلی از نبرد جریکو داده شد، که به فرمان خداوند، جاشوآ و سربازانش از اهالی شهر کشتار کردند، یک تن را زنده نگذاشتند، و اموالشان را به غارت بردند. نتیجه‌ی مطالعه آن بود که ۶۶ درصد بچه‌ها کار جاشوآ را کاملا تأیید کردند، ۲۶ درصد رد کردند، و ۸ درصد تا اندازه‌ای آن را تأیید کردند. سپس به گروه دیگری از کودکان دقیقا همان داستان را ارایه کردند، با این تفاوت که نام جاشوآ را با "ژنرال لین" و نام اسراییل را با "پادشاهی چین در ۳۰۰۰ سال پیش" عوض کردند. درنتیجه این بار فقط ۷ درصد از بچه‌ها کار ژنرال لین را تأیید کردند، در حالی که ۷۵ درصد آن را رد کردند. داکینز نتیجه می‌گیرد،

> هنگامی که وفاداری آنان به یهودیت از محاسبات برداشته شد، اکثریت کودکان آن داوری اخلاقی را پذیرفتند که بیشتر انسان‌های مدرن ممکن است بر سرش توافق داشته باشند. عمل جاشوآ یک سند نسل کشی وحشیانه بود. ولی از نگاه دینی آن عمل تفسیر دیگری می‌شود. و آن تفاوت از آغاز زندگی شروع می‌شود. این دین بود که باعث تفاوت در قضاوت کودکان دال بر تأیید و [یا] رد آن نسل کشی شد.[۲۳]

داکینز بحث می‌کند که دین اعمال بسیاری را، در دوره‌ی روشنگری، توجیه کرده است، که ما آنان را با عنوان کارهای غیراخلاقی می‌شناسیم. دین یک [نوع] وفاداری منحرف شده‌ای را به اعضای گروه خود می‌بخشد، و بدگمانی و نفرت را نسبت به گروه‌های دیگر می‌پرورد. او می‌نویسد، "من لزوما ادعا نمی‌کنم که بی دینی اخلاق را توسعه می‌دهد، گرچه انسان دوستی – آن سیستم اخلاقی که اغلب با بی دینی همراه است – احتمالا چنین می‌کند" (همان، فصل ۶).

---

[۲۲]. British Evolutionary Biologist, Richard Dawkins

[۲۳]. Richard Dawkins, The God Delusion (Boston: Houghton Mifflin, 2006), Chapter 7.

نوئل اسمیت و ری چُلز: ستیزهای دین با اخلاقِ خودمختار

به مانند هیوم، بسیاری از فیلسوفان فرادینی نیز بحث کرده‌اند که دین باعث خیزش یک اخلاق فروتر و پست می‌شود. دو نمونه‌ی قابل اشاره نوئل اسمیت و جیمز ری چُلز هستند، هر دو نزاع خود را بر تفکر خودمختاری بنا می‌نهند. بحث نوئل اسمیت بر تحقیق روانشناس کودک، ژان پیاژه، نسبت به رشد بچه استوار است: بچه‌های بسیار کوچک می‌باید آموزش ببینند که به قوانین احترام بگذارند. وقتی احترام می‌گذارند، آنان سرسختانه می‌کوشند به آن قوانین پایبند بمانند، حتا هنگامی که بازی‌ها و فعالیت‌ها به نظر می‌رسد به لغو آن قوانین فرا می‌خوانند. برای نمونه، فرض کنید ده کودک دارند بیس بال بر یک زمین مستطیل شکل که ضلع راست را ندارد بازی می‌کنند. برخی از این کودکان ممکن است از بازی با پنج بازی کن در یک سو و هیچکس در ضلع راست خودداری کنند، زیرا این قانون رسمی بیس بال را نادیده می‌گیرد. اخلاق دینی، نسبت به حاکمیت آیین و قانون، حکم بازی بچه‌ها را دارد که اهداف وسیع تر قوانین بازی را نفهمیده اند؛ این یک اخلاق بچگانه است.[۲۴]

بحث ری چُلز می‌گوید که مؤمنان خودمختاری خود را به خاطر پرستش رها می‌کنند و درنتیجه غیراخلاقی هستند. با استفاده از حکم کانت، "زانوزدن یا سینه خیز رفتن و خود را بر زمین مالیدن برای اثبات حقارت خویش، حتا بیان تکریم شما نسبت به چیزهای بهشتی، بر خلاف شأن و مرتبه‌ی بشر است"، وی بحث می‌کند از آنجا که ما شأن ذاتی داریم، هیچکسی شایسته‌ی پرستش ما نیست. ولی چون تصور خدا "دلالت ضمنی می‌کند بر پرستش"، خدا نمی‌تواند وجود داشته باشد. ری چُلز می‌نویسد،

(۱) اگر هر موجودی خدا باشد، وی می‌باید شیء مناسبی برای پرستش باشد.

(۲) هیچ موجودی نمی‌تواند شیئی برای پرستش باشد، زیرا پرستش نیازمند ترک نقش شخص به منزله‌ی یک فردِ اخلاقیِ خودمختار است.

---

[۲۴]. Patrick H. Nowell-Smith, “Morality: Religious and Secular,” in *Philosophy of Religion*, ed. L. Pojman (Wadsworth, 2003), pp. 550-560.

(۳) بنابر این، هیچ موجودی نمی‌تواند وجود داشته باشد که خدا باشد.[۲۵]

آیا بحث‌های نوئل-اسمیت و ری چُلز معنی دار و قابل قبول هستند؟ به نظر می‌رسد که آنها مشکلاتی داشته باشند. به نزاع نوئل-اسمیت توجه کنید که اخلاق دینی را بچگانه می‌داند: شاید برخی مردمِ دینی و برخی افرادِ فرادینی نیز به سختی مقید به قانون باشند، ولی نه همه‌ی مردم دیندار. در واقع خود مسیح قانون شکنی کرد درباره‌ی منع کار در روز شنبه[۲۶]، که درمان کند و کار خیر کند، منتقدانِ خود، زهدفروشان، را سرزنش کند، بگوید، "شنبه برای انسان ساخته شد، نه انسان برای شنبه." آیا نه اینکه موضوع اصلی عشقِ نیرومند در اخلاقِ عهد جدید بیان می‌کند که قوانین برای خدمت به هدفی دیده می‌شوند – **[یعنی]** خیر بشر؟

در مورد بحث ری چُلز، گزاره‌ی دوم به نظر نادرست می‌رسد. در پرستش خدا، شما نیاز ندارید عقل خود را وابگذارید، آن خودمختاری اساسی خود را. آیا یک فردِ مؤمنِ باخرد نیازی ندارد که از عقل استفاده کند تا خوبی و بدی را از هم تشخیص دهد، آنچه را مقدس است از آنچه نیست؟ یک فردِ مؤمنِ فرهیخته خِرَد خود یا استقلال خود را در هنگام پرستش قربانی نمی‌کند؛ بلکه این ویژگی‌ها بخشی از آن چیزی هستند که پرستش را تشکیل می‌دهند. فرمان عشق ورزیدن به خدا برای کسی است که وی را عشق بورزد با همه‌ی ذهن فرد و نیز با همه‌ی دل و توان خویش. اگر خدایی وجود دارد، او به یقین باید از ما بخواهد که هوشیار باشیم، تمیز بدهیم، و نسبت به همه‌ی اندیشه و خیال خود حساس باشیم. یک پرستنده‌ی دیندار بودن به هیچ وجهی به معنای خودکشی عقلانی نیست.

البته، یک فردِ معتقد ممکن است قضاوت خود را تسلیم خدا کند وقتی مدرک خوبی دال بر این باشد که خدا حکم خودش را صادر کرده باشد. اگر این به معنای قربانی کردن خودمختاریِ فرد باشد، پس آن خودمختاری تنها نشان می‌دهد که یک ارزش مطلق نیست بلکه ارزش اولیه ی[۲۷] مهم و قابل توجه است.

---

[۲۵]. James Rachels, “God and Human Attitudes,” in *Religious Studies* 7 (1971).

[۲۶] روز استراحت از کار و عبادت کردن است و در دین یهود، کار کردن در چنین روزی حرام است.

[۲۷]. Prima facie value

اگر من در آزمایشگاه فیزیک با آلبرت آینشتاین کار می‌کنم، که آموخته ام به وی به عنوان یک موجود خودکفای مستقل اعتماد کنم، و او مرا نصیحت می‌کند کاری متفاوت با آنچه محاسبه‌ی ناپخته‌ی من دیکته می‌کند انجام دهم، من حتما گرایش به مرجعیت او دارم. ولی من بدین وسیله خودمختاری خودم را وانمی دهم. من آزادانه و عاقلانه داوری می‌کنم که در این موضوعِ خاص باید به داوری آینشتاین تکیه کنم بر این پایه که بیشتر محتمل است وی درست بگوید. خودمختارانه رفتار و عمل کردن به معنای آن نیست که هر کاری را از نخست آغاز کنیم؛ همچنین نیازی به خودکفایی در تصمیم گیری نداریم. خودمختاری یک کنترل فکری بالاتر در زندگی فرد است. پذیرفتن یک داوری سنجیده که در موارد خاصی عقیده‌ی کسی به احتمال بیشتری درست باشد تا عقیده‌ی خود فرد، تمرین و انجام خودمختاری است تا ترک گفتن آن.[۲۸] شبیه همین نکته، یک مؤمن ممکن است تسلیم خدا شود هرگاه که وی داوری کند مرجعیت خداوند بر داوری محدود وی برتری دارد. به طرز باشکوهی عقلانی به نظر می‌رسد که ما چنان خودمختاری ای را رها کنیم. در انجام باژگونه‌ی این روند ما خودمختاری را تبدیل به بت بی پروایی می‌کنیم.

آیا دین زندگی اخلاقی را بالا می‌برد؟

تا اینجا ما دیدم که موضع اخلاقِ مستقل از دین ضعیف است، چنان که موضعِ فرادینی در دیدگاه اخلاقِ راستین با دین ناسازگار است. هر دوی این ادعاها بسیار مفرط هستند، و این مایه‌ی شگفتی نیست که آنها با اثبات قطعی ضدیت می‌کنند. اینک بگذارید یک پرسش معتدل تری را به میان بکشیم: آیا دین دست کم زندگی اخلاقی را تعالی می‌بخشد؟

پرونده‌ای برای دین

الاهیون بحث می‌کنند که دست کم شش روش وجود دارند که با آنها اخلاق توسط دین ارتقا می‌یابد و بالا می‌رود.

---

[۲۸]. See Arthur Kuflik, “The Inalienability of Autonomy,” *Philosophy & Ethics Affairs* (Fall 1984).

نخست، *اگر خدایی وجود دارد، اراده‌ی نیک بر اراده‌ی شر پیروز می‌شود.* ما در تنهایی نمی‌جنگیم – خدا در جبهه‌ی ما در این نبرد است. نیز ما بیهوده نمی‌جنگیم – سرانجام پیروز می‌شویم. چنان که ویلیام جیمز (۱۸۴۲ - ۱۹۱۰) گفت،

> اگر دین حقیقت داشته باشد و مدرک برای آن هنوز کافی نباشد، من آرزو نمی‌کنم، که شما آتش طبیعت مرا خاموش کنید، تا همه‌ی بخت مرا در زندگی که شاید در موضع برنده باشم از من بدزدید – بختی که البته بسته به اراده‌ی من در خطر کردن است که انگار نیاز شیداوارِ من است تا جهان را چنان بپندارم که نبوتی دارد و برحق است.[۲۹]

این تفکر پیروزی نهاییِ خوبی به ما اطمینان می‌دهد نبرد بر علیه بی عدالتی و ستمگری را ادامه دهیم وقتی دیگران محاسبه می‌کنند که احتمالات بر علیه نیکی بسیار بزرگ هستند تا دربرابرش بایستند. درحالی که آن فردِ فرادینی ممکن است مکتب رواقی اصیلی را بپذیرد، تسلیم سرنوشت شود، آن طور که راسل ادعا می‌کند، آن مؤمن در ایمان خویش می‌زید، [و] مطمئن از پیروزی نهایی سلطنت خداوند بر زمین است.

دوم، *اگر خدا وجود داشته باشد، بنابر این عدالت کیهانی بر جهان حاکم است.* ترازو کاملا متوازن است، پس سرانجام هر کسی آن می‌گیرد که لیاقتش را دارد، با توجه به شایستگی اخلاقی آن فرد. اگر این در بسیاری از سنت‌های دینی حقیقت داشته باشد که خدا گناهان افراد پشیمان و توبه گر را می‌بخشد – در این صورت بخشایشِ مقدس به ورای آنچه دقیقا لیاقت فرد است می‌رود.

همین طور، این تفکر که "هر چه انسان بِدرَوَد، بر می‌دارد" (گالاتیان‌ها ۶: ۷) در دین‌های یهودیت، مسیحیت، اسلام و دین‌های بسیار دیگری در جهان بر آن پافشاری و تأکید شده است. در هندوییسم، این کار با منطق بسیار دقیقِ "کارما" انجام می‌شود (که همانا می‌گوید، آنچه شما در امروز هستید نتیجه‌ی

---

[۲۹]. William James, *The Will to Believe* (Longmans, Green, 1897).

مستقیم آن چیزی هستید که در زندگی پیشین کردید، و آنچه امروز با زندگی خود می‌کنید تعیین می‌کند چه نوع زندگی در آینده به ارث خواهید برد).

پرسشی که اخلاق فرادینی و سکولار را با خود درگیر می‌کند – "من چرا باید اخلاقی باشم، درحالی که با غیراخلاقی بودن از پی آمدها و عواقب هر کاری می‌گریزم؟" (زیرا اغلب به نظر می‌رسد ما با غیراخلاقی بودن سود و منافع کلانی را به دست می‌آوریم) – یک پاسخِ آماده دارد: من با غیراخلاقی بودن خلاص نمی‌شوم. خدا آن داور عالی است که کارهای مرا به قضاوت خواهد نشست تا آن کارهای خوب من پاداش بگیرند و کارهای بد من مکافات. آن "خوبی" به واقع خوبی برای ما است.[۳۰]

سوم، *اگر یزدانپرستی حقیقت داشته باشد، دلایل اخلاقی همیشه بر دلایل نااخلاقی*[۳۱] *چیره می‌شوند* [بر آنها اولویت دارند]. بگذارید این ستیز و جدال را برجسته کنم: من یکبار با آموزگار خود، فیلیپا فوت در دانشگاه آکسفورد، بحثی در مورد گوگن کردم. پل گوگن خانواده‌ی خود را رها کرد و به پاریس رفت و سپس به تاهیتی رفت تا بر آرزوی هنری خویش جامه‌ی عمل بپوشاند. من بحث کردم گوگن، با توجه به همه چیز، کار غلطی کرد که خانواده اش را رها کرد. ولی فوت در کمال شگفتیِ من، بحث کرد و گفت گرچه کاری که گوگن کرد از دید اخلاقی نادرست بود، شخص وی آن کاری کرد که درست بود، با توجه به همه‌ی جوانب، گاهی دلایلِ نااخلاقی بر دلایل اخلاقی چیره می‌شوند. از یک دید و نگاه فرادینی، بحث فوت قابل قبول به نظر می‌رسد: چرا باید دلایل اخلاقی همیشه بر دلایل نااخلاقی چیره شوند؟ این یک معمای حل ناشدنی برای اخلاق فرادینی است: خواه غلبگی[۳۲] یا عینیت گرایی، ولی نه هر دو با هم. اگر شما به **واقعیت گرایی اخلاقی** باور داشته باشید، این ایده [را می‌پذیرید] که اصول اخلاقی در سطح جهانی

---

۳۰. این جمله اینهمانی نیست که یک مفهوم در آن تکرار شود تا چیز تازه ای بگوید. به همین دلیل من کلمه ی خوبی را در ابتدای جمله در گیومه گذاشتم و با ضمیر اشاره فاعلیِ "آن" استقبال کردم. چرا که در متن انگلیسی اسم مصدر است و در جای فاعل نشسته. صفت نیست. و خوبیِ دوم نیز در جمله ی انگلیسی در مقام متممِ فعل نشسته است. این مفاهیمِ ظریف در متن فارسی گم می شوند و من ناگزیر به انجام این تفکیک با "" گذاشتن و نیز این توضیح شدم. م. متن انگلیسی چنین است:

The good really is good for us.

۳۱. nonmoral

۳۲. Overridingness

معتبر هستند خواه کسی آنها را شناسایی بکند یا نه، بنابر این فردِ فرادینی با این پرسش روبرو می‌شود، "من چرا باید یک اصل اخلاقی داده شده [تحمیلی] را بپذیرم در حالی که با زیرپا نهادن آن می‌توانم بگریزم؟" اگر شما به [ماهیت] غلبگی پایبند باشید – که همانا، اگر باور داشته باشید دلایل اخلاقی همیشه دلایل برانگیزاننده‌ی متعالی هستند، یا بهترین دلایل با توجه به همه‌ی جوانب هستند – بنابر این به نظر می‌رسد شما نوعی رابطه نسبیت با فرد را در اخلاق می‌پذیرید. به هر روی، از دیدگاه دینی جهان چنان منظم است که پرسش "چرا اخلاقی باشم؟" به سختی جدی پنداشته می‌شود: اخلاقی بودن به معنای متناسب کار کردن است، به شیوه‌ای که خدا خواسته است ما زندگی کنیم، و او نظارت خواهد کرد که خوبی پاداش بگیرد و بدی مکافات. خداوند برتری اخلاق را تضمین می‌کند. دلایل اخلاقی همیشه دلایل دیگر را کنار می‌زنند. ما هر دوی غلبگی و عینیت گرایی را حفظ می‌کنیم.

چهارم، *اگر یزدانپرستی حقیقت داشته باشد، پس خدایی هست که ما را دوست دارد و نگران ماست – عشق او به ما الهام می‌دهد.* اگر خدا وجود داشته باشد، عشق به راستی جهان را می‌گرداند. من و تو یک پدر بهشتی داریم که نگران ماست و برای خوبی و خیر ما کار می‌کند. یک حس سپاسگزاریِ نافذ در زندگی مؤمن است که وی را آماده‌ی انجام ازخودگذشتگی برای خیر دیگران می‌کند. که همانا ورای موضوع پاداش و مکافات، فردِ مؤمن یک دلیل بیشتر دارد که اخلاقی باشد، بیش از آنچه یک فرد فرادینی و سکولار دارد: او می‌خواهد یک خدای عالی را خوش خدمتی کند. سید قطب[۳۳]، بنیادگذار جنبش ترور و وحشت القاعده، از غرب به ویژه ایالات متحد امریکا شکایت کرد که یک تمدن منحط اخلاقی، لذت طلب و خودخواه است. بدون حس نیرومندی از عشق خداوند، ما از ثروت و آزادی خود برای خودخواهی و اهداف ویرانگر سوءاستفاده می‌کنیم.

پنجم، *اگر خدایی وجود دارد که ما را از وجود خود ساخته، پس همه‌ی افراد دارای ارزش یکسان هستند.* یزدانپرستی ادعا می‌کند خدا همه‌ی ما را به یکسان ارزش می‌گذارد. اگر ما همه فرزندان وی باشیم، بنابر این ما همه خواهر و برادریم؛ ما همه از یک خانواده ایم و می‌باید خوشدلانه و نیکخواهانه با

---

۳۳. در اینجا نویسنده مرتکب اشتباه شده است. وی سید قطب را که عضو جنبش اخوان المسلمین مصر بود به جنبش تروریستی القاعده وصل کرده است.

یکدیگر برخورد کنیم، چنان که ما نسبت به اعضای خانواده‌ی خود به یکسان می‌کنیم. به راستی اخلاق مدرنِ سکولار و سیستم‌های سیاسی اغلب ارزش مساوی افراد را در نظر می‌گیرند بدون آن که آن را توجیه کنند. ولی بدون سرپرستی خدا، معنی نمی‌دهد بگوییم همه‌ی افراد به طور ذاتی دارای ارزش برابرِ مثبت هستند. چه چیزی به ما حیوانات، محصولات [طبیعی] روند بقای قوی تر، ارزشی به طور کلی می‌دهد، چه رسد به این که همه با هم برابر باشیم؟ از دیدگاه خِرَد و بهره وری، انگار ارسطو و نیچه درست می‌گویند؛ نابرابری‌های بسیار بزرگی وجود دارند، و چرا نباید افراد برتر از گونه‌های فروتر بهره برداری کنند؟ در این خصوص، فرادینی گرایی[۳۴] در رد مفهوم نابرابری نزد مردم، به نظر می‌رسد از سرمایه‌ی دینی که انکار کرده، بهره برده باشد.

اگر یزدانپرستی خطا باشد، بنابر این شاید مشکوک باشد این که آیا همه‌ی انسان‌ها ارزش یکسانی دارند یا اصلا ارزشی به کل داشته باشند، و بیشتر دشوار خواهد بود یک پاسخ صریح به این پرسش "چرا اخلاقی باشم حتا هنگامی که در جهت بیشترین منافع من نیست؟" بدهیم. اگر هیچ معنایی هماهنگی و نظم کیهانی نداشته باشد و هیچ هدفِ عینی را دنبال نکند، بسیاری از ما نتیجه خواهیم گرفت که به خاطر آن فقدان، غمناکتر و فقیرتر خواهیم شد.

ششم، *اگر خدا وجود داشته باشد، ما یک پاسخ بسیار قانع کننده به مسئله‌ی فرزند آوری خواهیم داشت.* ما در فصل‌های پیشین متوجه شدیم که مشکل است توضیح کافی از روی بصیرت خود بدهیم مبنی بر این که تعهداتی نسبت به آیندگان داریم.

فرض کنید که در چهل یا پنجاه یا یک صد سال پس از این مردم روی زمین با هم یک محاسبه‌ی سود و زیان کنند و یکپارچه تصمیم بگیرند که زندگی ارزش رنج بردن و خستگی ذاتی اش را ندارد. شاید مردم از اسباب بازی‌های تکنولوژیک خویش خسته شوند و در یافتنِ چیزی که ارزش زندگی برایش داشته باشد دربمانند، پس آنان تصمیم می‌گیرند خودکشی جمعی کنند. آیا این می‌تواند غیراخلاقی تلقی شود؟ اگر شما ایده‌ی خودکشی را دوست نداشته باشید، شاید دارویی مصرف کنید که شادی نشئه آوری

---

[۳۴]. Secularism

به همراه بیاورد ولی تاثیر جانبی ای به همراه داشته باشد که همه را عقیم کند – و آنان آگاهانه آن را مصرف کنند. نتیجه در هر دو مورد پایان نسل بشر خواهد بود. من دوباره می‌پرسم، آیا این مردم کاری غیراخلاقی کرده اند؟ آیا حق کسی را زیرپا گذاشته اند؟

فیلسوفی به نام جول فاینبرگ، در یک مقاله‌ی پیشتازانه، به این پرسش این گونه پاسخ می‌دهد:

> گرایش من... به آن است که نتیجه بگیرم خودکشیِ نوع و گونه‌ی ما اسفناک، سوگناک، و تراژدی عمیقا احساسی خواهد بود، ولی حق هیچ کسی را زیرپا نمی‌گذارد. به راستی، اگر برخلاف این واقعیت، همه‌ی انسان‌ها می‌توانستند نسبت به چنان چیزی توافق کنند، خود آن توافق به هر صورت می‌توانست نشانه‌ای باشد از آن ناشایستگیِ زیستیِ گونه‌ی ما برای بقا.[۳۵]

در نظر داشته باشید که این مورد مانند پرونده‌های معمولی خودکشی نیست. ما گاهی می‌توانیم بحث کنیم که خودکشی عملی غیراخلاقی است، زیرا مردمی که نابودی خود را می‌اندیشند مسئولیت‌هایی نسبت به دیگران دارند که با آن خودکشی آسیب خواهند دید. برای نمونه، پدر یا مادری که تصمیم می‌گیرد به زندگی خود پایان دهد ممکن است تعهد گریزناپذیری در نگهداری فرزندان داشته بوده باشد که یتیم خواهند شد یا آن که با شوک حاصل از خودکشی پدر یا مادر دست و پنجه نرم خواهند کرد. به هر حال در این مورد، فرزندی وجود نخواهد داشت که تنها به حال خود رها شود. به محض آن که آنان به سن بلوغ برسند توافق خواهند کرد که بمیرند یا تولید مثل نکنند. و هیچکس دیگری وجود نخواهد داشت که نیاز داشته باشیم هویتش را به حساب بیاوریم – یا آن که چنین به نظر می‌رسد. البته با مردمان آینده نمی‌توان مشورت کرد، زیرا هنوز وجود ندارند و بنابر این نمی‌توان آنها را شناخت، چنان که ما در فصل هفت متوجه شدیم، این یک مشکل جدی برای اخلاق کانتی است؛ زیرا می‌گوید تنها افراد واقعی ارزش دارند و غایت [ذاتی] خودشان هستند.

---

[۳۵]. Joel Feinberg, “The Rights of Animals and Unborn Generations,” in *Philosophy and Environmental Crisis,* ed. W. Blackstone (University of Georgia Press, 1974).

دین به ما دو دلیل می‌دهد که نگران آیندگان باشیم: نخست آن که خدا به ما فرمان می‌دهد گونه‌ی خویش را ادامه دهیم. ولی مردمِ معتقدِ دینی دلیل دومی هم دارند که مراقب مردمان آینده باشند: خدا می‌داند چه کسی متولد خواهد شد و این مردم را دوست دارد انگار که همینک وجود دارند. برای خدا، مجموعه‌ی چرخش زمانی وجود جهان امری خیر است. در خدمت به خداوند در مقام پیشکار، ما نسبت به وی وظیفه داریم برای زمین مفید باشیم، که شامل تندرست نگاه داشتن آن است تا به مردمان آینده برسد که زاده خواهند شد و از هم اکنون از سوی خدا دوست داشته و عشق ورزیده می‌شوند. ولی این همه منوط به آن است که خدا وجود داشته باشد.

به این شش فرضیه این واقعیت را بیافزایید که یزدانپرستی و توحید ما را از هیچ یک از خودمختاری‌های خود که در سیستم‌های غیرتوحیدی داریم محروم نمی‌کند. اگر ما به یکسان آزاد باشیم که خوب یا شر را انتخاب کنیم خواه خدا وجود داشته باشد یا نه (فرض کنیم تصور خوب و شر در یک جهان غیرتوحیدی معنی دارد)، سپس قابل قبول است از این نظر دفاع کنیم که به شکلی جهانِ موحد و یزدانی بهتر و بیشتر رضایتبخش است تا جهانی که خدا درش وجود نداشته باشد. این همچنین می‌تواند موردی باشد که از راه وحی فردِ یزدانپرست به حقایق عمیقتر اخلاقی دسترسی دارد که برای فرد فرادینی در دسترس نیستند.

پرونده‌ای بر علیه دین

آن سوی دیگر این موضوع آن است که دین چیزی به اخلاق اضافه نمی‌کند بلکه از آن می‌کاهد و درنتیجه اخلاق دینی جهان را جای بدتری می‌کند نسبت به آنچه مدل دیگر ممکن است بسازد. ما به پنج بحث در این خصوص توجه می‌کنیم.

نخست، *کارهای شیطانی فراوانی به نام دین توسط دینداران انجام شده‌اند*. ما فقط ناچاریم به تاریخ چرکین شکار ملحدان، تعصب دینی و جنگ‌های دینی نگاهی بیاندازیم، که برخی از آنان همچنان در جریان هستند. حمله‌ی تروریستی یازدهم سپتامبر ۲۰۰۱ به ساختمان‌های برج‌های دوقلو و پنتاگون که در جریان آن حمله‌ها نزدیک به ۳۰۰۰ تن انسان‌های بی گناه جان خود را از دست دادند و به دنبال آن حمله به مادرید و جاهای دیگر انگیزه‌ی دینی داشتند، تظاهرات شورشی مسلمانان فناتیک هستند. اوسامه بن لادن در نوار ویدیویی از خداوند به خاطر فرو ریختن ساختمان‌های تجارت جهانی سپاسگزاری کرد. دین

ممکن است به عنوان سلاحی نیرومند برای خوب و شر هر دو به خوبی استفاده شود. در دستان مادر ترزا یا پدر کُلبی، می‌تواند تاریکی را به روشنی تبدیل کند، ولی در دستان افراد تندرو و فناتیک، مانند بمبگذاران فریب خورده یا حمله کنندگان به کلینیک‌های سقط جنین، می‌تواند نور را به تاریکی بدل کند.

دوم، *ما به یقین نمی‌دانیم آیا خدای نیکخواه و بخشنده وجود دارد.* بحث‌های مربوط به وجود خداوند آشکارا چندان قانع کننده نیستند. افزون بر آن، حتا اگر یک موجود مقدس وجود داشته باشد، ما مدرک قانع کننده‌ای نداریم که ثابت کند تفسیر ما از اراده‌ی خداوند آن برداشتِ درست باشد. دین به طور عمده بر ایمان استوار است تا این که بر مدارک محکم بنا شده باشد، پس مؤمنان را وامی دارد درباره‌ی سیاست‌های خویش میاندار باشند. به نظر می‌رسد بسیاری از ما درباره‌ی هسته‌ی اخلاقی خویش یقین داشته باشیم تا آن که به منش مرکزی الاهیات. پس این پند نادرستی است که از جامعه بخواهیم اخلاق برپایه‌ی عقل را به خاطر برخی احکام وحیانی [و غیبی] رها کنند. گاهی یک مرجعیت دینی فرمانی در پیش می‌گذارد که با بهترین داوری عقلانی ما در تضاد است، که موجب خیزش چنان شورشی می‌شود که جامعه را از هم می‌دَرَد.

سوم، *اخلاق دینی در را به روی گفتگو می‌بندد.* اخلاق دینی معمولا بیش از چند عقیده‌ی نظری است مبنی بر این که خدا پشت معیارهای اخلاقی است. آن همچنین با مواضع اخلاقی خاصی همراه است که مراجع دینی بر سر موضوعات فراوانی می‌گیرند مانند رابطه‌ی جنسی پیش از ازدواج، جلوگیری از آبستنی، همجنس بازی، شبیه سازی، و مجازات مرگ. رهیافت عادی فرادینی در مناظره بر سر این موضوعات متوجه یک مجموعه پرسش‌ها است مانند "منافع نوع خاصی از سیاست اخلاقی در چیست؟ چه کسی آسیب دیده است؟ آیا حقوق زیرپا گذارده شده اند؟" با مرجعیت دینی آن گفتگو بنابر منش سنت دینیِ آن فرد که بر همه‌ی توجهات دیگرغلبه می‌کند بی درنگ تعطیل می‌شود. مناظره بر سر سقط جنین یک نمونه‌ی آشکار است در امروز، به ویژه هنگامی که مؤمنان از نوع خاصی از معیار اخلاقی در مورد جنین کاملا بر زمینه‌ی دینی دفاع می‌کنند. هیچ فرصتی برای مناظره‌ی راستین یا سازش وجود ندارد چنان که اگر مناظره پیرامون یک سری مسایل غیردینی باشد امکانات بسیاری آزموده و کشف خواهند شد.

چهارم، *اخلاق دینی منتهی به نابردباری [و تعصب] گروهی می‌شود.* ادیانِ سازمان یافته با طبیعت خاص خودشان، با اعضای خودی در درون، و افراد ناخودی در بیرون گروه‌های بسته‌ای می‌سازند. افزون بر آن، اخلاق با طبیعت ویژه‌ی خودش قضاوتگر است: ما مردم را دعا و محکوم می‌کنیم آنهم به خاطر رفتار اخلاقی و غیراخلاقیشان. اخلاق دینی این دو عامل اساسی را در هم می‌آمیزد، بنابر این بالقوه تعصب و نابردباری اخلاقی گروهی را نسبت به غیرخودی‌های جداافتاده ایجاد می‌کند. بسیاری گروه‌ها و سازمان‌ها اختلاف‌های عقیدتی نسبت به گروه‌های بیرون از حلقه‌ی خود دارند – از جمله گروه‌هایی مانند باشگاه خاص یا باشگاه ورزشی. در اینجا تفاوت در آن است که اخلاق دینی یک محکومیت اخلاقی را در گروه خود نسبت به دیگران [غیرخودی ها] تحمیل می‌کند. آن [اخلاق دینی] در نهاد خویش به افراد خودی پروانه می‌دهد خشم اخلاقی خود را به نام آن دین متوجه مخالفان کنند. تاریخ نمونه‌های بیشماری از نابردباری یک گروه دینی نسبت به گروهی دیگر ثبت کرده است، از جنگ‌های صلیبی سده‌های میانه و دادگاه‌های تفتیش عقاید؛ جنگ‌های دینی دوران اصلاحات؛ نبرد دینی حاضر در ایرلند شمالی میان کاتولیک‌های رومی و پروتستان ها؛ نابودی یوگسلاوی؛ جایی که مسیحیان و مسلمانان یکدیگر را کشتند؛ کشتارهای هندو – مسلمان در هند؛ و صدور فرمان قتل سلمان رشدی، نویسنده، توسط آیت الله خمینی به اتهام توهین به مقدسات با نوشتن کتاب آیات شیطانی.

پنجم، *اخلاق دینی [وضعیت] جدایی دین از دولت را تهدید می‌کند.* در ارتباط با نکته‌ی پیشین، دینِ نابردبار و متعصب عمیقا و به درستی فردِ فرادینی را نگران می‌کند، که دین را به عنوان تهدیدی به جامعه می‌بیند و بر جدایی کامل نهاد دین از نهاد دولت پافشاری می‌کند. در دل بسیاری از تمدن‌های جهان یک دفتر رسمی دینی امری عادی بوده است، و تنها در سده‌های اخیر است که کشورهای پیشرو آن قالب کهنه را شکسته‌اند. گرچه یک دولت دینی شاید برای باورمندانِ ایمانی خوشایند باشد، برای کسانی که بیرون از این دایره می‌افتند چندان خوب نیست. اخلاق دینی پدیده‌ی جدایی دین از دولت را تهدید می‌کند، درست هنگامی که جنبه‌های اخلاقی سازمان‌های دینی تبدیل به تلاش‌های سیاسی برای گذار در جامعه می‌شوند.

یک امید برای حل این مشکل، یافتن اخلاقِ شایسته و کافی است که بر سر آن موحدان و ناموحدان [یزدانپرستان و دیگران] بتوانند توافق کنند. اگر اخلاقی از اعتقاد و باور وجود داشته باشد، آنگاه ما می‌توانیم کنکاش عقلانی را به اعتقادات دینی خود تزریق کنیم همین طور به همه‌ی باورهای دیگرِ خود

و برای فهمِ بهترِ وضعیتِ سیستم‌های اعتقادی خود بکوشیم. این یک چالش است که می‌باید بهترین ذهن‌ها را به خود مشغول کند؛ زیرا ممکن است روشن شود که این علم یا تکنولوژی نیست بلکه بر عکس، یک تئوری جامع و زنده‌ی اخلاقی است که نه تنها جهان ما را حفظ خواهد کرد بلکه مشکلات جاودانی آن را حل خواهد کرد و یک وضعیت شکوفایی [پایدار] را تولید خواهد نمود.

نتیجه گیری

ما می‌پرسیم آیا دین به اخلاق وابسته است؟ ما آزمایش کردیم که آیا معیارهای اخلاقی خودشان برای اعتبار خویش وابسته به خداوند هستند یا آن که استقلالی در اخلاق هست که حتا خداوند موضوع آن نظم اخلاقی است. آیا خدا فرمان می‌دهد چه چیز خوب است چون خوب است، یا آن که خوب خوب است چون خدا بدان فرمان می‌دهد؟ ما دیدیم که فرضیه‌ی استقلال درست بود. خدا، اگر وجود داشته باشد، خوبی را به خاطر ارزش ذاتی آن دوست می‌دارد. اخلاق اعتبار مستقل دارد پس حقیقت اخلاقی وجود دارد خواه خدا باشد یا نباشد. ما بحث کردیم که گرچه اخلاق دینی به طور اساسی از اخلاق فرادینی متفاوت نیست، دین می‌تواند زندگی اخلاقی را با فراهم ساختن انگیزه‌های عقلانی برای اخلاقی بودن پربار کند.

برای تأمل بیشتر

۱. بیانیه‌ی لئو تولستوی را در مقاله‌ی وی به نام "دین و اخلاق" (۱۸۹۳) ارزیابی کنید: "تلاش‌ها برای یافتن اخلاق جدای از دین مانند تلاش‌های کودکان است که آرزو می‌کنند گلی را که دوست می‌دارند بکارند، از ریشه اش جدا کنند چون به نظرشان ناخوشایند می‌رسد، و بدون ریشه آن را در زمین فرو می‌کنند. بدون دین اخلاقِ خالصانه و واقعی وجود نخواهد داشت، درست مانند فقدان ریشه که گلی درکار نخواهد بود."

۲. تئوری فرمان مقدس را ارزیابی کنید. نقاط قوت و ضعفش چیستند؟ فرضیه‌ی مستقل چیست، و چگونه به نظریه‌ی فرمان مقدس مربوط می‌شود؟

۳. یک فرد فرادینی چگونه به آن شش ادعا مبنی بر توان دین به بخشیدن معنی و عمق بیشتر به اخلاق برخورد می‌کند؟ آیا فکر می‌کنید که دین به راستی زندگی اخلاقی را بالا می‌برد؟ پاسخ خود را تشریح کنید.

۴. کارل مارکس گفت دین افیون توده هاست (امروزه این استعاره بهتر است به کوکایین یا هروئین تغییر کند): آنان را فریب می‌دهد تا فکر کنند همه در این جهان وضع خوبی دارند، و راه را به پذیرش شیطان و بی عدالتی باز می‌کند. آیا در این حکمِ مارکس حقیقتی وجود دارد؟ (پاسخ خود را توضیح دهید.) یک فرد الاهی و موحد چگونه به آن پاسخ خواهد داد؟

۵. فرض کنید یک موجود عالی و برتر در برابر شما نمایان می‌شود و می‌گوید، "من خدا هستم و من خوب هستم؛ بنابر این از من اطاعت کن وقتی به تو می‌گویم مادر ترزا را شکنجه کنی." چگونه یک مدافع تئوری فرمان مقدس با این مسئله برخورد می‌کند؟

۶. برخی مردمِ دینی بر پایه‌ی یک مرجعیت دینی، باور دارند سقط جنین و رابطه‌ی همجنسی از دید اخلاقی نادرست است. چگونه یک فردِ اخلاقیِ فرادینی که معتقد است این اعمال از دید اخلاقی نادرست نیستند، با آن مؤمنِ معتقد بحث خواهد کرد؟ آیا یک گفتگوی عقلانی می‌تواند به میان کشیده شود؟ توضیح دهید.

۷. این ادعا را بیازمایید که خداشناسی پاسخ قانع کننده‌ای برای مشکل آیندگان فراهم می‌کند. آیا با آن موافقید؟ پاسخ خود را بحث کنید.

برای مطالعه‌ی بیشتر

Idziak, Janine Marie. *Divine Command Morality: Historical and Contemporary Readings*. New York: E. Mellen Press, 1979.

King, Nathan L. *Is Goodness Without God Enough?* New York: Rowman & Littlefield, 2009.

Meilaender, Gilbert, and William Werpehowski. *The Oxford Handbook of Theological Ethics*. New York: Oxford University Press, 2005.

Mitchell, Basil. *Morality: Religious and Secular*. Oxford, Engl.: Oxford University Press, 1980.

Mouw, Richard. *The God Who Commands*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1990.

Nielsen, Kai. *Ethics without God.* Buffalo, N.Y.: Prometheus Books, 1990.

Quinn, Philip. *Divine Commands and Moral Requirements.* Oxford, Enlg.: Clarendon Press, 1978.

در هر نظام اخلاقی که من تا کنون دیده ام، همیشه نشان داده ام، نویسنده برای مدتی می‌کوشد به شیوه‌ی معمول خردورزی کند، و وجود یک خدا را اثبات کند، یا مشاهداتی[۱] مربوط به تلاشهای بشر می‌کند؛ ناگهان شگفتزده می‌شوم از این که درمی یابم، به جای اجماعِ[۲] عادی گزاره های[۳]، است[۴]، و نیست[۵]، به گزاره‌ای برنمی خورم که درش باید[۶]، و نباید[۷] نباشد.

دیوید هیوم، رساله‌ای بر طبیعت بشر[۸]

مسئله‌ی ارزش ـ واقعیت

به این حمله‌ی اخلاقی از یک وب لاگ توجه کنید:

تو چطور می‌توانی چنان موضع غیراخلاقی بگیری؟! این بسیار ظالمانه است، این ایده حال مرا به هم می‌زند! این از آن جمله چیزهایی است که جامعه را در باتلاق متعفن هرزگی و فساد اخلاقی فرو می‌برد! چنان شرارتی را تنها می‌توان به صورت نفرت انگیز، زشت و تهوع آور توضیح داد، و کسانی که آن را تبلیغ می‌کنند آشغال‌های زنده‌ی محض

---

۱. Observations

۲. Copulations

۳. Proposition

۴. Is

۵. Is not

۶. Ought

۷. Ought not

۸. David Hume, A Treatise On Human Nature.

هستند! آنها یک مشت لجن هستند! یک جای مخصوص برای زندگی پس از مرگ برای این مرد و هم دستانش وجود دارد به نام جهنم!!!!!

نقل قول بالا به آن موضوع اخلاقی خاص که خشم نویسنده را برانگیخت اشاره نمی‌کند، و از جهات مختلف اهمیتی هم ندارد. خواه موضوع سقط جنین باشد، مرگِ آسان، اخلاق جنسی باشد، یا مجازات مرگ؛ فحاشی به مانند این بحث‌ها و جدل‌های اخلاقی در رسانه‌ها و گفتگوهای شخصی فراگیر هستند.

آنچه بیش از همه درباره‌ی نقل قول بالا جالب است آن است که نویسنده چیزی بر پایه‌ی واقعیت نمی‌نویسد. ما داوری‌های خشن و احساسی بسیاری می‌بینیم، ولی تمام آن فوران خشمگینانه به یک مقابله و برخورد ساده کاهش می‌یابد که "**الف** غیر اخلاقی است." حتا هنگامی که شعار ما به اندازه‌ی شعار این نویسنده تهاجمی نیست، محاسبات اخلاقی ما به تناوب مبتنی بر قضاوت‌های واقعی نیستند. به راستی تعدادی عناصر واقعی وجود دارند که صحنه را برای محاسبات اخلاقی می‌سازند: این واقعیت که کسی عمل سقط جنین کرده، این واقعیت که کسی اعدام شده است، این واقعیت که رفتار کسی موجب رنج و آزار شده است. ولی وقتی موقع واقعی محاسبه‌ی اخلاقی فرا می‌رسد، به نظر می‌رسد یک شکاف بزرگ میان واقعیات مربوط به پرونده و محاسبه‌ی اعتباری که ما از آن می‌کنیم وجود دارد. وقتی ما ادعا می‌کنیم چیزی واقعی است، داریم اشاره می‌کنیم که چیزی عینی یا وضعیتی عملی وجود دارد. وقتی ما یک محاسبه‌ی اعتباری می‌کنیم، داریم چیزی را ارزیابی می‌کنیم به شیوه‌ای که از داوری واقعبینانه یا منطقی جدا و به دور است. امروزه فیلسوفان اخلاق آن را **مسئله‌ی ارزش – واقعیت**[۹] **می**نامند؛ مسئله‌ی آن تشخیص این است که آیا اساسا ارزش‌ها جدای از واقعیات هستند، آیا محاسبات اخلاقی از واقعیات مشتق می‌شوند، و آیا بیانیه‌های اخلاقی می‌توانند مانند بیانیه‌های واقعی *درست* و *نادرست* باشند.

روش پرس و جویی که برای پاسخ دادن به مسئله‌ی ارزش - واقعیت استفاده می‌شود به **وراخلاق**[۱۰] معروف است – روند فلسفی ساختن خودِ نام اخلاق و توجه نمودن به ساختار اخلاق به عنوان یک شیء مورد کنکاش است. در حالی که فیلسوفان سنتی کوشیدند یک سیستم اخلاقیِ درست را توضیح دهند، بسیاری از فیلسوفان معاصر نگران کاردکردهای وراخلاقیِ اصطلاحات اخلاقی، موقعیت داوری

---

۹. fact-value problem

۱۰. metaethics

اخلاقی، و رابطه‌ی داوری‌های اخلاقی با بیانیه‌های واقعیِ نااخلاقی هستند. پرسش‌های مرکزی چنین هستند: "آیا چیزی در معنی و مفهوم اصطلاحات خوب و بد هست؟" و "چگونه ما می‌توانیم اعتقادات اخلاقی خود را توجیه کنیم؟" در این فصل ما مسئله‌ی ارزش – واقعیت را کشف می‌کنیم و آن موضوعات وراخلاقی را که به دنبال خود می‌آورند.

هیوم و مور[۱۱]: این مسئله به شیوه‌ی سنتی مطرح شده است

در حالی که مسئله‌ی ارزش – واقعیت امروزه نقطه‌ی اصلی مناظره میان فیلسوفان است، این موضوع در زمان‌های قدیم تری توسط دو فیلسوف انگلیسی مطرح شدند: دیوید هیوم و جورج ادوارد مور. اجازه بدهید به هر دو حساب آنان رسیدگی کنیم و آنچه آنها به این بحث دامنه دار افزودند.

هیوم: سفسطه‌ی برکشیدن "باید" از "است"

داستان با دیوید هیوم (۱۷۱۱ – ۱۷۷۶) آغاز می‌شود که در میان دهه بیستِ زندگی خود مشغول نوشتن اثر سترگ خویش به نام "رساله‌ای بر طبیعت بشر" بود. در بخش پایانی این کتاب، او نگاه خویش را متوجه آن پرسش‌های استاندارد زمانه‌ی خویش کرد، بسیاری را که ما تقریبا کشف کرده ایم: عینیت گرایی اخلاقی، خودپرستی، تئوری قرارداد اجتماعی، تئوری قانون طبیعی، و اخلاق دینی. در حالی که وی این پرسش‌های معیار را می‌آزمود، دریافت که همه یک خطای بنیادین می‌کنند. به ویژه، این نظریه‌ها با مشاهده‌ی یک سری واقعیات درباره‌ی جهان مطرح می‌شوند، و آنان سپس از این گزاره‌ها درباره‌ی تعهد اخلاقی ما نتیجه می‌گیرند. در کلام هیوم، آنان از گزاره‌های درباره‌ی "موضوع چیست" به سمت گزاره‌های "موضوع چه باید باشد" حرکت می‌کنند. این را **سفسطه‌ی برکشیدن "باید" از "است"**[۱۲] می‌نامند.

وی این سفسطه را در این پاراگرافِ بسیار معروف خویش، که ما در آغاز این فصل آوردیم توضیح می‌دهد:

---

[۱۱]. George Edward Moore

[۱۲]. fallacy of driving ought from is

در هر نظام اخلاقی که من تاکنون دیده ام، همیشه نشان داده ام، که نویسنده برای مدتی می‌کوشد به شیوه‌ی معمولی خردورزی کند، و وجود یک خدا را اثبات کند، یا مشاهداتی درباره‌ی تلاش‌های بشر می‌کند؛ ناگهان شگفت زده می‌شوم از این که در می‌یابم به جای اجماع عادی گزاره های، است، و نیست، به گزاره‌ای برنمی خورم که درش باید و نباید نباشد.[۱۳]

به نقل از هیوم، ما این سفسطه را در هر دو تیپ از تئوری‌های عادی و پیچیده‌ی اخلاقی می‌یابیم. در اینجا نمونه‌هایی از انواع عادی می‌آوریم که از ذهن وی ممکن است گذشته باشند:

خدا وجود دارد؛ بنابر این، ما باید از فرمان‌های اخلاقی خداوند پیروی کنیم.

خدا ما را پس از مرگ مجازات خواهد کرد یا پاداش خواهد داد؛ بنابر این، ما باید اخلاقی رفتار کنیم.

مردم موجودات اجتماعی هستند؛ بنابر این، ما باید اخلاقی رفتار کنیم.

بدون قوانین جامعه در بحران فرو می‌رود؛ بنابر این، ما باید اخلاقی رفتار کنیم.

در اینجا دو نمونه از تئوری‌های پیچیده‌ی اخلاقی می‌آوریم که وی اختصاصی به آنها اشاره می‌کند:

به وسیله‌ی خرد ما می‌توانیم حقایق جاودانی را کشف کنیم؛ بنابر این، ما می‌باید اخلاقی رفتار کنیم آنگاه که با عقل خود آگاه می‌شویم.

نوعی حس ششم وجود دارد که برخورد نامتناسب را شناسایی می‌کند؛ بنابر این، ما می‌باید اخلاقی رفتار کنیم آنگاه که با این حس ششم آگاه می‌شویم.

مشکل با این‌ها ضرورتا با واقعیاتی که در آغاز هر بیانیه می‌آید نیست؛ اشکال با آن انتقال به ابزار اخلاقی است که در پایان هر گزاره آمده است. چیز تازه‌ای به پایان جمله افزوده می‌شود (یک "باید") که در آغاز وجود ندارد (یک "است"). وی این نکته را در اینجا اشاره می‌کند:

---

[۱۳]. David Hume, *A Treatise of Human Nature* (1739 -1740), 3.1.1.

این تغییر قابل فهم نیست؛ ولی به هر حال مربوط به نتیجه‌ی آخر است. زیرا مانند این باید، یا نباید، نوعی رابطه‌ی تازه یا تأکید را بیان می‌کند، ضروری است که این می‌باید مشاهده و توضیح داده شود؛ و همزمان آن دلیل آورده شود، نسبت به آنچه قابل فهم به نظر نمی‌رسد، این رابطه‌ی جدید چگونه می‌تواند از آن دیگران استنتاج شود، که کاملا از آن جدا هستند. ولی از آنجا که نویسندگان معمولا به این هشدار توجه نمی‌کنند، من آن را به خوانندگان پیشنهاد می‌کنم؛ و دلگرم می‌شوم، که این توجه کوچک همه‌ی آن سیستم‌های خام و نسنجیده‌ی اخلاقی را مخدوش می‌کند، و بگذارید ببینیم که تفاوت فضیلت و رذیلت صرفا برپایه‌ی رابطه‌ی اشیاء استوار نمی‌شود، و نیز با عقل فهم نمی‌شود.[۱۴]

بنابر این ما نمی‌توانیم "باید" را از "است" از میان هر گونه دریافت عقلانی یا واقعی مشتق کنیم. به نقل از هیوم، اشتباه، آن فرضی است که داوری‌های اخلاقی را استنتاج‌های عقلانی می‌پندارد از نوعی که ما ممکن است در ریاضیات، منطق یا علوم تجربی استفاده کنیم. راه حل هیوم در مسئله‌ی است – باید[۱۵] آن است که محاسبات اخلاقی مطلقا دریافت‌های عقلانی نیستند. بلکه آنها واکنش‌های احساسی هستند – احساس لذت و درد که ما در پاسخ به شاهد بودن یا شنیدن برخی رخدادها تجربه می‌کنیم. فرض کنید ما شاهد برخی واقعیات تردید ناپذیر هستیم از قبیل یک قتل انتقام جویانه و طراحی شده. ما در آن لحظه به طور عقلانی نمی‌فهمیم که این کار غلط است؛ بلکه *احساس* می‌کنیم غلط است. آن احساس چیزی است که یک عنصر تازه و برجسته‌ی اخلاقی را معرفی می‌کند.

تئوری هیوم نظریه‌ی اخلاقی معاصر را به دو شیوه از خود متأثر کرد. نخست، سفسطه‌ی برکشیدن "باید" از "است" یک تفاوت مهم را میان واقعیتی نمایان می‌سازد که ما به وسیله‌ی یک مشاهده‌ی عقلانی می‌شناسیم و با ارزش‌هایی می‌فهمیم که به ما به شیوه متفاوتی می‌رسند. این همان ایده‌ی پایه‌ای پسِ پشت مسئله‌ی ارزش – واقعیت است، آن طور که امروز بحثش را کردیم. دوم، تئوری هیوم که می‌گوید

---

[۱۴] همان.

[۱۵]. Is – Ought problem

محاسبات اخلاقی احساسی هستند و نه داوری‌های عقلانی، فیلسوفان معاصرِ بسیاری را برانگیخته است که بیانیه‌های اخلاقی را با بیانات شیدایی یکی بگیرند. امروزه ما این موضع را احساس گرایی[۱۶] می‌نامیم.

مور: سفسطه‌ی طبیعت منشانه[۱۷]

در ۱۹۰۳ جورج ادوارد مور کتاب خود را به نام اصول اخلاق[۱۸] چاپ کرد، که در میان اخلاقیان معاصر کنکاش پیوسته‌ای را نسبت به مسایل وراخلاقی پی ریخت از قبیل مفهوم اصطلاحات اخلاقی و رابطه‌ی میان واقعیات با ارزش ها.

مور کتاب خود را چنین آغاز کرد، با اعلام این که فیلسوفان به طور عمده گرفتار مسایل اخلاقی شده‌اند زیرا آنان به روشنی حوزه‌ی اخلاق را تعریف نکرده‌اند و نوع پرسش‌هایی را که فیلسوفان به تناسب می‌توانند درباره‌ی موضوعات بپرسند تعیین نکرده‌اند. به روشنی اخلاق درگیر مأموریتی عملی است که به نقطه‌ی تصمیم گیری نسبت به رفتار خوب رسیده است. ولی پیش از آن که چنین کند، مور بحث می‌کند که، ما نیاز داریم معنی خود اصطلاح خوب را کشف کنیم. به واقع، پایه‌ی اخلاق فهمی است از اصطلاح خوب:

> که مقصود ما از "خوب"، به واقع، به جز عکس آن "بد"، تنها شیء بسیطی از تفکر است که ویژه‌ی اخلاق است.... تا هنگامی که این پرسش نخستین به طور کامل فهم نشود، و پاسخ راستین آن شناسایی نشود، باقی اخلاق از دیدگاه یک دانش و آگاهی سیستماتیک بی معنا و بی مصرف می‌شود.

فیلسوفان در گذشته نیز نیاز به فهم معنی تفکر "خوب" را درک کرده بودند، و کوشیدند آن را به راه‌های گوناگونی تعریف کنند. فایده باوران آن را برابر با لذت گرفتند؛ کانت آن را برابر با اراده‌ی عقلانیِ فرد

---

۱۶. Emotivism

تئوری اخلاقی ای است که می گوید سخنان و بیانات اخلاقی ارزش حقیقی ندارند ولی احساسات سخنگو را منتقل می کنند، پس گزاره ی "ارتکاب قتل نادرست است"، برابر است با شعار "نابود باد قتل". م.

۱۷. The Naturalistic Fallacy

۱۸. George Edward Moore, *Principia Ethica* (Cambridge, Engl.: Cambridge University Press, 1903).

گرفت؛ اخلاقیان نظریه‌ی تکاملی [داروینیست ها] آن را برابر با تفکر "بیشتر متحول شده" گرفتند. به نقل از مور، گرچه، همه‌ی این نظریه‌ها نادرست هستند آن هم به یک دلیل پایه‌ای که تفکر "خوب" نمی‌تواند تعریف شود. به واقع، مور بحث می‌کند که این یک سفسطه است که "خوب" را با هر خاصیت طبیعی مانند "لذت" یا "بیشتر متحول شده" شناسایی کنیم، و وی آن را **سفسطه‌ی طبیعت منشانه می**نامد.

دلیل آن که "خوب" تعریف ناپذیر است آن است که این یک خاصیت ساده است – که همانا، خاصیتی است که هیچ عضوی ندارد و درنتیجه نمی‌تواند با عناصر سازنده اش تعریف شود. برای نمونه، رنگ زرد یک خاصیت ساده است، که آن را نمی‌توانید به هیچ کسی که نمی‌داند رنگ زرد چیست توضیح دهید. این را با یک مثال متقابل بررسی کنید مانند مفهوم "اسب"، که ما آن را می‌توانیم با عناصر سازنده اش تعریف کنیم: یک حیوان پستاندار بزرگ است، با یک تک انگشت در هر یک از پاها. "خوب" به مانند تفکر ساده‌ی "زرد" است (و نه شبیه مفهوم پیچیده‌ی "اسب"). ما به طور غریزی خوبی اخلاقی را شناسایی می‌کنیم وقتی آن را می‌بینیم، ولی این کاملا عمل تعریف کردن را به چالش می‌کشد.

مور آزمونی را به ما پیشنهاد می‌کند تا تشخیص بدهیم آیا یک تئوری اخلاقی کارِ سفسطه‌ی طبیعت منشانه را انجام می‌دهد، آزمونی که **بحث پرسش باز** نامیده می‌شود. در ساده‌ترین شکلش، بحث پرسش باز درباره‌ی هر خاصیتی است که ما با صفت "خوبی[۱۹]" شناسایی اش می‌کنیم، ما می‌توانیم بپرسیم "آیا خود آن خاصیت خوب است؟" برای نمونه، اگر من "خوبی" را در بالا بردن لذت بدانم، این پرسش به میان می‌آید، "آیا بالابردن لذت خودش خوب است؟" زیرا این پرسش قابل توجیه است، یعنی اینکه بالابردن لذت و خوبی هر دو براستی یکی نیستند. برای برجسته کردن این نکته، بگذارید با این بیانیه‌ی ساده به پیش برویم:

س۱. نیکوکاری خوب است.

اگر به دنبال فایده باوران برویم، بگذارید *خوبی* را اینک "بیشینه کردن لذت " بدانیم. گزاره‌ی ساده‌ی ما چنین می‌شود:

س۲. نیکوکاری لذت را بیشینه می‌کند.

فرض کنید ما این تحقیقات را بیشتر به جلو ببریم و از خود این پرسش را بکنیم:

---

[۱۹]. Goodness

ش۱. آیا خوب است که لذت را از راه نیکوکاری به حداکثر برسانیم؟

با توجه به مور، این نشان می‌دهد "که ما به روشنی دو تفکر متفاوت در برابر ذهن خویش داریم" – تفکر "خوبی" از یک سو و خاصیت بیشینه کردن لذت از سویی دیگر. مشکل از آنگاه شروع می‌شود که بکوشیم "خوبی" را با خاصیتی طبیعی (از قبیل بیشینه کردن لذت) تعریف کنیم، به جای آن که صرفا این واقعیت را بپذیریم که خوبی یک کیفیت ساده و قابل شناسایی است.

به مانند سفسطه‌ی هیوم در بیرون کشیدن "باید" از دل "است"، سفسطه‌ی طبیعت منشانه مور راه دیگری است برای بیان ماهرانه‌ی مسئله‌ی ارزش – واقعیت. با توجه به مور، ارزش "خوبی" نمی‌تواند با واقعیت شناسایی شود، مثلا "بیشینه ساختن لذت" و "بیشتر متحول شدن." دره‌ای میان ارزش‌ها و واقعیات وجود دارد.

راه حل مور به مسئله آن است که ما می‌توانیم به طور غریزی حضور ارزش (خوبی) را در دل واقعیات (بیشینه ساختن لذت) درک کنیم. بنابر این، نیکوکاری ممکن است به راستی لذت را به حداکثر برساند، و ما به طور غریزی خوبی را در آن ببینیم. به هر حال، یک چیز را باید بدانیم این که خوبی بیشینه سازی لذت را *همراهی می‌کند* یک چیز است و *شناسایی* خوبی بر اثر بیشینه سازی لذت چیزی دیگر. فارغ از آن که ما به طور غریزی چه اندازه چیزهایی[۲۰] را شناسایی می‌کنیم که با خوبی اخلاقی همراهی می‌شوند، همیشه شکافی میان واقعیاتی که ما می‌آزماییم با ارزشی که ما در آنها پیدا می‌کنیم برجای می‌ماند.

آیر[۲۱] و احساس گرایی[۲۲]

بازیگر بعدی در این داستان آلفرد جولز آیر است، که به وسیله‌ی کارهای هیوم و مور، هر دو، در پاسخ به مسئله‌ی ارزش – واقعیت متأثر شده بود. هیوم و مور هر کدام دو چیز را نشان دادند. نخست، آنان توضیح دادند چرا مسئله‌ی ارزش – واقعیت وجود دارد؛ دوم، آنان راه حلی‌هایی به این مسئله پیشنهاد کردند؛ با نشان دادن این که به واقع ارزش اخلاقی چیست. از نظر هیوم، مسئله درگیر سفسطه‌ی بیرون

---

۲۰. Things

۲۱. Alfred Jules Ayer (1910 – 1989)

۲۲. Emotivism

کشیدن "باید" از "است" است، و راه حل وی آن است که ارزش اخلاقی بر واکنش‌های احساسی می‌آرامد. برای مور، مسئله درگیر سفسطه‌ی طبیعت منشانه می‌شود، و راه حل وی درگیر شناساییِ شهودیِ خوبیِ اخلاقی در دلِ چیزها می‌شود.

آیر نیز این دو رهیافت دوشاخه را به دست می‌گیرد. نخست، وی بحث می‌کند که مسئله‌ی ارزش – واقعیت به دلیل آن که بیانیه‌های اخلاقی نمی‌توانند در یک آزمون حساس و کلیدی به نام *اصل ارزیابی*[۲۳] قبول شوند. دوم، با توسعه‌ی نظر هیوم، راه حل وی آن است که سخنان اخلاقی تنها بیاناتی از احساسات هستند، موضعی که احساس گرایی نامیده می‌شود. بگذارید به هر یک از این دو جزء بنگریم.

نظریه‌ی آیر

در مورد اصل ارزیابی، در دهه‌ی ۳۰ آیر به وین رفت تا با گروهی از فیلسوفان به نام حلقه‌ی "پوزیتیویست‌های منطقی"[۲۴] مطالعه کند، که معتقد بودند معنی یک جمله در شیوه‌ی ارزیابی آن یافت می‌شود. با توجه به آن آزمون، همه‌ی جمله‌های معنی دار می‌باید

(الف) اینهمانی[۲۵] باشند (گزاره‌هایی که در تعریف درست هستند و از نوع "الف" الف است یا آنکه به چنان بیانیه‌هایی کاهیده شوند).

یا

(ب) از نظر تجربی قابل تأیید اعتباری باشند (بیانیه‌هایی که بر اساس مشاهده‌ی جهان صادر می‌شوند، مانند "این کتاب قرمز است").

---

۲۳. Verification Principle

۲۴. Logical Positivists

سیستم فلسفی ای که با آگوست کونت پایه گذاری شد مبنی بر این که واقعیات و پدیده های یقینی برپایه ی تجربی مورد ارزیابی و پذیرش قرار می گیرند و هر گونه خیالپردازی و تصوری بر سر علت های غایی یا ریشه ای باطل است. م.

۲۵. Tautology

در منطق به گزاره هایی گفته می شوند که در ذات خویش درست هستند. در زبانشناسی تکرار فروکاهیده ی یک معنی در جمله یا گزاره است که با واژگان متفاوتی همان معنی تکرار می شود. یعنی یک مفهوم را به شکل های گوناگونی تکرار کنیم. م.

بر اساس این آزمون، گزاره‌های ریاضی معنی دار هستند، مانند همه‌ی مثلث‌ها دارای سه زاویه هستند، زیرا آنها اینهمانی هستند [یعنی هر مثلثی را پیدا کنید سه وجهی است و هر شکل سه وجهی مثلث است. غیر از این معنی محال است]. بیانیه‌ی "ساختمان امپایر استیت در شهر نیویورک است" معنی دار است زیرا از دید تجربی قابل اثبات است.

پس در باره‌ی بیانیه ارزشی مانند "نیکوکاری خوب است" چه؟ به نقل از آزمون بالا، آنها بی معنی هستند زیرا آنها نه اینهمانی هستند و نه بیانیه‌های قابل اثبات. که این یعنی، از نظر تعریف درست نیست که نیکوکاری خوب است، و هیچ راهی وجود ندارد به تجربه اثبات کنیم که نیکوکاری خوب است. بر همین روش، با توجه به آزمون بالا، یک بیانیه‌ی مربوط به الاهیات مانند "خدا زندگی تو را هدایت می‌کند" بی معنی است زیرا نه اینهمانی است و نه قابل اثباتِ تجربی. آیر نقطه نظر خود را درباره‌ی بی معنی بودن سخنان ارزشی در اینجا می‌آورد:

> آن مفاهیم بنیادین اخلاقی قابل تجزیه و تحلیل نیستند، تا زمانی که حوزه‌ای وجود نداشته باشد که با آن فرد بتواند اعتبار قضاوت‌ها را در هر نقطه‌ای که رخ می‌دهند ارزیابی کند.... دلیل آن که چرا قابل تجزیه نیستند آن است که آنها صرفا شبه مفهوم هستند. حضور یک نماد اخلاقی در گزاره چیزی به محتوای واقعی آن نمی‌افزاید. بنابر این اگر من به کسی بگویم، "تو در دزدیدن آن پول کار غلطی کردی"، من دارم چیزی اعلام نمی‌کنم بیش از آن چه اگر به سادگی گفته بودم، "تو آن پول را دزدیدی." علاوه بر آن که این عمل نادرست است، من حرف بیشتری درباره‌ی آن نمی‌زنم.[۲۶]

بحث وی ماهیتا چنین است:

(۱) یک جمله بامعنی است اگر و تنها اگر قابل تأیید باشد.

(۲) جمله‌های اخلاقی نمی‌توانند تأیید شوند.

(۳) بنابر این، جمله‌های اخلاقی معنی دار نیستند.

---

[۲۶]. A. J. Ayer, *Language, Truth, and Logic,* 2nd ed. (Dover, 1946), p. 107.

بنابر این، یک مسئله‌ی ارزش – واقعیت وجود دارد؛ تا زمانی که سخنان اخلاقی در روند تأیید خویش شکست می‌خورند بیانیه‌های واقعیت مدار[۲۷] نیستند.

راه حل آیر به مسئله‌ی ارزش – واقعیت آن است که توجه کنیم سخنان اخلاقی به شیوه‌ی خاصِ ناواقعیت مدارانه کار می‌کنند. گرچه آنها به راستی از دید واقعیت بی معنی هستند، ولی یاوه هم نیستند. از دید آیر، سخنانی به مانند "نیکوکاری خوب است" احساس مثبت ما را نسبت به امر خیریه چنان بیان می‌کند که اگر ما فریاد بزنیم "نیکوکاری – هورا!" بر همین قیاس، "قتل نادرست است" احساس منفی ما را درباره‌ی قتل چنان اعلام می‌کند که اگر بگوییم "قتل – بو!"[۲۸] دیدگاهی که می‌گوید سخنان اخلاقی صرفا احساس ما را بیان می‌کنند **احساس گرایی** نامیده می‌شود. آیر در این که نشان بدهد سخنان اخلاقی حتا احساسات ما را گزارش نمی‌دهند؛ چابک است. آنها فقط احساسات ما را بیان می‌کنند. تفاوت در اینجا است:

احساس گزارش شده: "نیکوکاری خوب است" یعنی "من احساس مثبتی نسبت به نیکوکاری دارم."

احساس بیان شده: "نیکوکاری خوب است" یعنی "نیکوکاری – هورا!"

حتا گزارش احساسات به نوعی واقعیت دارد: این درست است یا نادرست است که "من احساسات مثبتی درباره‌ی نیکوکاری داشته باشم"، و من به طور تجربی می‌توانم این تحلیل روانشناختگریِ وضعیتِ ذهنیِ خود را تأیید کنم. به هر حال، بیان احساسی "نیکوکاری – هورا!" مانند صدای خر خر خوک یا یک آه است؛ چیزی وجود ندارد که واقعیتمدارانه گزارشش داد.

فیلسوفان دو اصطلاح را برای تشخیص سخنان واقعیتمدار از غیر آن معرفی کرده اند: معنی دار[۲۹] و معنی ندار[۳۰]. هنگامی که یک بیانیه محتوای واقعیتمدار دارد، **معنی دار** است [قابل شناخت است]: ما می‌توانیم ارزش حقیقی آن را بدانیم (یا "بشناسیم") – خواه درست یا نادرست باشد. وقتی یک بیانیه بدون

---

[۲۷]. Factual Statements

[۲۸]. Murder – Boo!

در فرهنگ های اروپایی "بو" صوت است. کلمه نیست. ولی مفهوم عدم تأیید را می رساند. وقتی جمعیتی موضع منفی خود را به یک سخنرانی می خواهد نشان دهد گوینده را "بو" می کنند و انگشت افراشته شصت خود را به سمت پایین می گیرند.

[۲۹]. cognitive

[۳۰]. noncognitive

محتوای واقعیتمدار باشد، **معنی ندار** است: هیچ ارزش حقیقی ندارد. نظریه‌های سنتیِ اخلاقی همگی ادعا می‌کنند معنی دار هستند: آنان همگی ادعا می‌کنند که بیانیه‌های اخلاقی اعتبار حقیقی دارند. در اینجا چهار تئوری سنتی داریم که تفسیر معنی داری از این سخن اخلاقی "نیکوکاری خوب است" به دست می‌دهند:

خودپرستی: نیکوکاری منافع شخصی را به حداکثر می‌رساند.

فایده باوری: نیکوکاری لذت عمومی را به حداکثر می‌رساند.

دیدگاه کانتی: نیکوکاری یک وظیفه‌ی عقلانی است.

تئوری فضیلت: نیکوکاری شکوفایی بشری را ترویج می‌کند.

راه حل احساس گرایانه‌ی مور به مسئله‌ی ارزش – واقعیت نیز معنی دار است زیرا "نیکوکاری خوب است" یعنی آن که "نیکوکاری خاصیت غیرقابل تعریفی از خوبی اخلاقی دارد" (که به نقل از مور، ما از راه شهود و بصیرت اخلاقی می‌دانیم این درست است). نزد آیر، همه‌ی این تئوری‌های معنی دار منحرف هستند. زیرا سخنان اخلاقی به مانند "نیکوکاری خوب است" آزمون اصلِ ارزیابیِ معنی را نمی‌گذرانند و قبول نمی‌شوند، آنها نمی‌توانند معنی دار باشند. محتوایی که آنها دارند فقط معنی ندار است و قالب بیان احساس ما را می‌گیرند.

موضع احساس گراییِ آیر به طور مستقیم به بسیاری از مفروضات محبوب ما درباره‌ی اخلاق حمله می‌کند. ما نوعا فکر می‌کنیم که سخنان اخلاقی به طرز واقعیتمداری بامعنی هستند – ولی نه از دید آیر. ما نوعا فکر می‌کنیم که اخلاق بخشی از توان ذهنی و عقلانی ما را به کار می‌گیرد – دوباره می‌گوییم، نه از دید آیر. آنچه شاید بیش از همه درباره‌ی تئوری آیر ناآرام کننده باشد، دلالت آن است مبنی بر این که اختلاف نظر اخلاقی به طور بنیادین یک اختلاف نظر در طرز برخورد است. فرض کنید تو و من درباره‌ی عمل سقط جنین که از دید اخلاقی مُجاز است، اختلاف نظر داشته باشیم و ما آن را به بحث می‌گذاریم – به روشی متمدنانه بدون فوران احساسات. از دید آیر، این هنوز به سادگی موضوع ماست که طرز برخورد احساسی را برگزینیم که مورد اختلاف است؛ درواقع این اختلاف نظر بر سر یک موضوع واقعی نیست.

نقدهای احساس گرایی

مخالفت‌های گوناگونی بر احساس گرایی آیر درست بی درنگ پس از انتشار کتاب وی نمودار شدند. نخستین نقد بر ارزیابی نظریه‌ی معنی بود، که بر پایه‌ی آن احساس گرایی آیر بنا شد، دارای مجموعه‌ای

از مشکلات بود. به ویژه آن که از پسِ آزمون خودش برنیامد. در اینجا به طور خلاصه آن اصل را می‌آوریم:

اصل ارزیابی: یک بیانیه بامعنی است اگر و تنها اگر خواه اینهمانی باشد یا اثبات پذیرِ تجربی[۳۱].

ما اینک این پرسش را می‌پرسیم، "آیا خود اصل ارزیابی، اینهمانی یا اثبات پذیرِ تجربی است؟" پاسخ آن است که چنین نیست، این بدان معنی است که اصل ارزیابی بی معنی است. اگر چنین باشد، بنابر این ما متعهد نیستیم از این اصل برای آزمودن سخنان اخلاقی استفاده کنیم. از این روی، مانده‌ی تحلیل احساس گرایی آیر در اخلاق از هم فرو می‌پاشد.

دوم، مشکلی با دیدگاه احساس گرایی وجود دارد مبنی بر این که اختلافات اخلاقی به طور بنیادین اختلافات در رفتار و ادا هستند. به ویژه، این یک تمایز مهم را میان داشتن *دلیل* برای تغییر رفتار و *علّی* که رفتار ما را تغییر می‌دهند، تیره و تار جلوه می‌دهد. دوباره فرض کنید که تو و من داریم بر سر موضوع سقط جنین مناظره می‌کنیم. به دو شیوه برای حل اختلاف ما توجه کنید. شیوه‌ی ۱ شما را درگیر آن می‌کند که مجموعه‌ای از دلایل برای موضع خود بیاورید، و من سرانجام با شما توافق می‌کنم. شیوه‌ی ۲ پزشک جراحی را درگیر می‌کند که مغز مرا عمل کند به شیوه‌ای که برخورد احساسی مرا نسبت به موضوع سقط جنین تغییر بدهد. شیوه‌ی ۱ *دلایل* را برای تغییر دیدگاه من به میان می‌کشد، و شیوه‌ی ۲ *علل* را برای تغییر دیدگاه من به میان می‌کشد. تئوری احساس گرا نمی‌تواند به آسانی تمایزی میان این دو شیوه برای تغییر رفتار بگذارد. به هر روی، به نقل از احساس گرایی، تغییرات در رفتار تنها بر اثر برخی دست کاری علّی با احساسات ما ایجاد می‌شوند. مشکل این است زیرا عملا هر کسی ممکن است بپذیرد تفاوت اساسی میان دو شیوه‌ی ۱ و ۲ وجود دارد، و این تنها نوع نخست است که راه مشروعی برای حل اختلافات اخلاقی است.

سوم، اخلاق به نظر می‌رسد عمیق تر از چیزی به صرف احساس یا عمل بر اساس شور و احساس یا رفتار و ادا باشد. داوری‌های اخلاقی جهان شمول هستند: اگر این برای جیل نادرست باشد که دزدی کند، بنابر این برای هر کسی در موقعیت یکسان با جیل هم دزدی کردن نادرست است. احساس گرایی اخلاق را به بیانات شورانگیزِ مجرد یا رفتارها و اداهایی که جهانی نمی‌شوند، فرو می‌کاهد. این بیشتر قابل فهم

---

[۳۱]. Empirically verifiable

است که اخلاق را به عنوان کارکرد اعمال اصولی به مانند "دزدی کردن نادرست است" ببینیم که عنصری جهانی در خود دارد.

روایت آیر از احساسگرایی البته افراطی است، و شگفت انگیز نیست که مشکلات بسیاری تولید می‌کند. نسخه‌ی معتدلتری از این دیدگاه، دیرتر توسط چارلز لسلی استیونسن (۱۹۰۸ – ۱۹۷۹) در کتاب خویش به نام اخلاق و زبان (۱۹۴۴) عرضه شد.[۳۲] استیونسن می‌پذیرد که سخنان اخلاقی جزوی احساسی دارند که معنی ندار است. ولی وی همچنین بحث می‌کند که سخنان اخلاقی گاهی عناصر معنی دار نیز دارند. سخنان اخلاقی چنان پیچیده هستند، استیونسن می‌گوید، که ما نمی‌توانیم یک طرح خاص بدهیم که به همه‌ی سخنان اخلاقی همیشه مربوط و اِعمال شود. با این وجود، یک سخنِ نوعیِ اخلاقی مانند "نیکوکاری خوب است" ممکن است این اجزای ویژه را داشته باشد:

بیان احساسی (معنی ندار): "نیکوکاری – هورا."

گزارش درباره‌ی احساسات (معنی دار): "من نیکوکاری را تأیید می‌کنم."

توصیف کیفیت‌های دیگر (معنی دار): "نیکوکاری کیفیات یا روابطی مانند **الف**، **ب** و **پ** دارد (مانند رنج را کاهش می‌دهد، نابرابری اجتماعی را کاهش می‌دهد).

پیشنهاد استیونسن بسیار عقلانی است. اگر ما از احساس گرایی افراطی آیر ناخرسند باشیم، همچنان می‌توانیم بپذیریم که برخی عناصر احساسی معنی ندار در سخنان اخلاقی وجود دارند. براستی، با توجه به این که احساسات چگونه به طور متناوب در ارزیابی‌های اخلاقی ما وارد می‌شوند، مانند آن نمونه‌ی آغازین در این فصل از وب لاگ، ما می‌خواهیم دست کم نقش محدودتری از بیانات احساسی را بپذیریم.

هِر و "اصالت تجویز و امریه"[۳۳]

آیر بیشتر به خاطر تئوری احساس گرایی مشهور است که ما چند لحظه پیش آزمایش کردیم. به هر حال، در کتاب زبان، حقیقت، و منطق، وی عنصر دوم معنی نداری[۳۴] را در سخنان اخلاقی بحث می‌کند، به نام

---

[۳۲]. See Charles Leslie Stevenson, *Ethics and Language* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1944), and "The Emotive Meaning of Ethical Terms," *Mind 46* (1937): 14 – 31.

[۳۳]. Prescriptivism

[۳۴]. Noncognitivist element

کارکرد تجویزی آنها: آنها توصیه می‌کنند یا فرمان می‌دهند که دیگران رفتار و ادای ما را بپذیرند. آیر آن را این گونه توضیح می‌دهد:

> ارزش آن را دارد که در اینجا اشاره کنیم اصطلاحات اخلاقی تنها به بیان احساس خدمت نمی‌کنند. آنها همچنین محاسبه می‌شوند که احساس را برانگیزانند، ونیز باعث و بانی عمل می‌شوند. براستی برخی از آنها در چنان راهی استفاده می‌شوند که به جمله‌ها چیزی بیافزایند که آنان به عنوان تاثیر آن فرمان‌ها بروز کنند. بنابر این جمله‌ی "این وظیفه‌ی تو است که حقیقت را بگویی" ممکن است هم در مقام بیان نوع خاصی از احساس اخلاقی درباره‌ی حقیقت گویی و نیز به عنوان اعلام و صدور فرمانِ "حقیقت را بگو" تلقی شود.[۳۵]

به مانند آن جزو احساس گرای سخنان اخلاقی، عنصر تجویزی آن نیز غیرواقعی است: هیچ چیزی به عنوان حقیقت یا سفسطه درباره‌ی جهان نمی‌گوید بلکه به جای آن مردم را برمی انگیزاند که به شیوه‌ی خاصی رفتار کنند. تقریبا شبیه من است که با یک سیخ چوبی شما را سیخ بزنم تا وادار به حرکت شوید. بنابر این، به نقل از آیر، سخن اخلاقیِ "نیکوکاری خوب است" این دو عنصر معنی ندار را دارد:

احساسی: نیکوکاری – هورا!"

تجویزی: "نیکوکار باش!"

آن فیلسوفی که نام وی بیش از همه با آن جزء تجویزی سخن اخلاقی وصل و مربوط است ریچارد مروین هر (۱۹۱۹ – ۲۰۰۲)[۳۶] نام دارد، به ویژه وی با کتابش به نام زبان اخلاق[۳۷] مشهور شد. هِر آن شکاف میان ارزش – واقعیت را که با مور و آیر به میان آورده شدند، می‌فهمد و شناسایی می‌کند. وی همچنین با آیر موافق است که ما نمی‌توانیم حقیقت یا سفسطه را به بیانیه‌ی اخلاقی نسبت دهیم و این که محاسبات اخلاقی نگرشی هستند. تمرکز وی گرچه بیشتر بر عنصر تجویزی است تا نوع احساسی. به نقل

---

۳۵. Ayer, Language, Truth and Logic.

۳۶. Richard Mervyn Hare

37. *The Language of Morals,* (Oxford University Press, 1952).

از هِر، چهار جلوه‌ی مهم درباره‌ی داوری‌های اخلاقی وجود دارند: (۱) آنها تجویزی هستند، (۲) آنها روابط منطقی را به نمایش می‌گذارند، (۳) آنها جهانی شدنی هستند، و (۴) آنان اصول را درگیر می‌کنند. بگذارید هر یک از اینها را بیازماییم.

نسخه‌ی تجویزی[۳۸]

به نقل از هِر، داوری‌های اخلاقی هر دو عناصر توصیفی[۳۹] (واقعیت[۴۰]) و تجویزی[۴۱] (اعتباری[۴۲]) را دارند. آن عنصر توصیفی درگیر واقعیات درباره‌ی یک عمل ویژه می‌شود، مانند "نیکوکاری لذت را به حد اکثر می‌رساند." عنصر تجویزی همان تماس هدایتگرانه است و به دیگران پیشنهاد می‌کند رفتارِ اعتباری ما را بپذیرند و تقلید کنند. از نظر هِر، وقتی ما داریم داوری اخلاقی می‌کنیم، آن عنصر تجویزی به عنصر توصیفی افزوده می‌شود، افزون بر آن، درباره‌ی این دو عنصر [می گوید]، عنصر تجویزی مهم تر از دیگری است. دلیلش آن است که توصیف‌های مبتنی بر واقعیاتِ ما درباره‌ی چیزها می‌توانند تغییر کنند. ما ممکن است یک روز توصیف کنیم نیکوکاری لذت را بیشینه می‌سازد. روز دیگر ممکن است آن را به عنوان نوعی رفتار متحول شده یا بازتابی از اراده‌ی خداوند توصیف کنیم. به هر حال عنصر تجویزی آن یکسان باقی می‌ماند، فارغ از آن که توصیف‌ها چگونه تغییر می‌کنند: ما داریم پیشنهاد می‌کنیم دیگران رفتار و برخورد ما را نسبت به **الف** وقتی ما می‌گوییم "**الف** خوب است" بپذیرند.

برای برجسته ساختن شکاف میان عناصر توصیفی و تجویزی، فرض کنید من می‌گویم اتوموبیل خاصی خودروی "خوبی" است. منظور من آن است که ویژگی‌های خاصی دارد: معمولا خراب نمی‌شود، زنگ

---

[38]. Prescriptivity

این یک اصطلاح است که در وراخلاق (متااتیکس) به کار می رود تا اعلام کند وقتی یک داوریِ ارزیابانه انجام می گیرد یا تصمیمی گرفته می شود آن یا می باید تجویز کند و امر کند و یا محکوم و تقبیح کند. این واژه اشاره می کند که این داوری ها به طور منطقی ما را متعهد به زندگی به شیوه ی خاصی می کنند. و این واژه را در جایگاه دستوری اسم مصدر باید ببینید. م.

[۳۹]. Descriptive

[۴۰]. Fact

[۴۱]. Prescriptive

[۴۲]. Value

نمی‌زند، تندتر از ۵۰ مایل در ساعت حرکت می‌کند، دست کم ۳۰ مایل با هر گالن بنزین می‌رود، برای سال‌ها به صاحبش خدمت می‌کند، و چنین و چنان. ولی مجبور نیستم همه‌ی اینها را خوب بنامم. همین طور می‌توانستم ماشینم را مورد به مورد توصیف کنم. گذاردن صفت "خوب" در برابر اسم "ماشین" به سادگی به این معنا است که من، مانند بسیاری از مردم، چنین ماشینی را شاید سفارش بکنم. ولی هریِ کله خَرِ نترس، که عشقی به ماشین‌های تندرو دارد و یک مکانیک ماهر است (پس برایش چندان مهم نیست که ماشین مرتب از کار بیافتد)، ممکن است با ارزیابی من موافق نباشد. او ممکن است با توصیف من از یک خودرو موافق باشد ولی آن را یک ماشین خوب نداند. برای من شورولت ساخت ۱۹۹۰ یک ماشین خوب است، ولی در نزد هری ماشین بدی است و حتا جنازه‌ی او را هم در آن پیدا نخواهید کرد. در اینجا تفاوت مرکزی میان یک توصیف و ارزیابی از برخی چیزها را می‌بینید:

توصیف: خودروی **پ** این لوازم را دارد مانند الف، ب، ج، س، و ن.

ارزیابی: "خوب" همیشه اختصاصی نسبی برای برخی معیارها است.

هریِ پر شر و شور و من در نامیدن خودروی **پ** به عنوان ماشین خوب اختلاف نظر داریم زیرا ما معیارهای متفاوتی برای ارجاع داریم. ما می‌توانیم هر معیاری را که می‌پسندیم انتخاب کنیم؛ چنان معیارهایی ذاتی و نهادین در طبیعت آن ماشین‌ها نیستند.

نکته در این است که جزو توصیفی "خوب" معنی خودش را باطل نمی‌کند. چیزی به آن افزوده می‌شود – که همانا، عامل ارزش [یا اعتبار] است. و این جلوه‌ی اعتباری، طبیعت تجویزی "خوب"، موضوع هدایت تصمیم‌های دیگران است. هِر می‌نویسد، "وقتی ما چیزی را می‌ستاییم یا محکوم می‌کنیم، این همیشه در جریان است، که دست کم غیرمستقیم، تصمیم گیری برای انتخاب‌ها را هدایت کند، گزینش‌های ما یا دیگران را، اکنون یا در آینده."[۴۳]

اینک من اگر بدانم کسی به یک خودرو نیاز دارد و نیازها و ارزش‌هایی مانند من داشته باشد، من یک شورولت دست دوم سواری به مانند ماشین خودم به وی پیشنهاد می‌کنم. "این یک ماشین خوب است،" ممکن است بگویم. یا "اگر تو یک ماشین دست دومِ خوب بخواهی، یک شورولت سواری بگیر." یا "تو باید یک شورولت دست دوم ارزان شبیه مال من بگیری." همه‌ی این بیانیه‌ها یک قدرت تجویزی یکسان

[۴۳]. R. M. Hare, *Freedom and Reason (*Oxford University Press, 1963), p. 127.

دارند. نخستین جمله یک بیانیه‌ی ارزشی دلالت کننده است؛ دومین یک حکم شرطی است (در این شکل، اگر **الف** را می‌خواهی، **ب** را انجام بده)؛ سومین یک جمله‌ی دلالت کننده است، که دارای قید تجویزی *"باید"* است.

این مهم است بدانیم که داوری‌های اخلاقی صرفا فرمان‌های جَزمی نیستند، بلکه از راه عنصرِ تجویزیشان آنها شامل امر [و باید نیز] می‌شوند. "تو نباید تقلب کنی" راه دیگری است برای صدور فرمان "تقلب نکن، لطفا!" وقتی من این داوری را بپذیرم که تقلب کردن غلط و نادرست است – که مردم نباید تقلب کنند – دارم خودم را ملزم می‌کنم که با آن نسخه زندگی کنم. داوری اخلاقی من که می‌گوید تو باید آن کار **الف** را بکنی به معنای هدایت کردن "عمل" تو است، نه آن که ضرورتا تو را وادارد کار **الف** را بکنی، بلکه پذیرفتن داوری من از سوی تو، تو را ملزم می‌کند کار **الف** را بکنی، و نکردن کار **الف** نشان می‌دهد تو داوری مرا رد کرده ای.

منطق خردورزی اخلاقی

یک جلوه‌ی خاص از تئوری هِر که برنامه‌ی معنی نداری[۴۴] را جلو می‌برد، ایده‌ی وجود منطق در داوری‌های تجویزی است. گرچه داوری‌های اخلاقی اعتبار حقیقی[۴۵] ندارند، آنها یک قالب منطقی دارند. ما می‌توانیم درباره‌ی برخی داوری‌های ویژه بحث کنیم و از بحث‌ها و جدل‌ها استفاده کنیم تا به نسخه‌های ویژه‌ای دست یابیم.

هِر دو فرضیه درباره‌ی تفاوت میان "است" و "باید" دارد – میان بیانیه‌های توصیفی و تجویزی چنان که آنان قالب منطقی به خود می‌گیرند:

۱. هیچ نتیجه‌ی دلالتگری نمی‌تواند به صورت معتبر از یک مجموعه فرضیاتی که [خود آنها] نمی‌توانند با اعتبار از میان خود دلالت‌ها بیرون کشید شوند؛ به دست آید.

---

[۴۴]. The program of noncognitivism

در مکتب وراالخلاق داوری های اخلاقی واقعیات را بیان نمی کنند. درنتیجه دارای ارزش حقیقی نیستند.

[۴۵]. Truth Value

۲. هیچ نتیجه گیری آمرانه‌ای نمی‌تواند به شکل معتبری از یک مجموعه فرضیاتی که نمی‌تواند دست کم یک امریه داشته باشد، بیرون کشیده شود.

بگذارید به دومین توجه کنیم. مورد مربوط به استدلال کردن از یک فرضیه‌ی دلالتگر و رسیدن به یک امریه ممکن است چنین باشد:

الف۱. این یک جعبه است.

الف۲. بنابر این، این جعبه را به ایستگاه قطار ببر.

به روشنی چیزی در این میانه گم است. ما باید یک فرضیه‌ی مقدم اساسی در قالب یک امریه بدان بیافزاییم:

۱. همه‌ی این جعبه‌ها را به ایستگاه قطار ببر.

در نتیجه بحث چنین می‌شود:

ب۱. همه‌ی این جعبه‌ها را به ایستگاه قطار ببر.

ب۲. این یک جعبه است.

ب۳. بنابر این، این را به ایستگاه قطار ببر.

وقتی ما به یاد می‌آوریم که داوری‌های "بایدی" نوعی امریه هستند و در نتیجه فرضیه‌ی ۲ را به داوری‌های اخلاقی اعمال کنیم، می‌بینیم که یک بحث معتبر اخلاقی می‌باید دست کم یک "باید" داشته باشد (امریه گونه) که به یک نتیجه گیری اخلاقی برسیم:

پ۱. دانشجویان نباید در آزمون تقلب کنند. (قالب امریه: هرگز تقلب نکن، لطفا!)

پ۲. جیل دارد امتحان فلسفه می‌دهد. (بیانیه‌ی دلالت گر)

پ۳. بنابر این، جیل نباید در امتحان خویش تقلب کند (قالب امریه: بنابر این، تقلب نکن، جیل!)

هِر در بنیاد با سفسطه‌ی هیوم در بیرون کشیدن "باید" از دل "است" موافق است. اگر فرضیات ما دارای بیانیه‌های [با فعل] "است" مبتنی بر واقعیت باشند، ما دیگر نمی‌توانیم به طور موجه و مشروع هر گونه بیانیه‌ی "بایدی" تعهدوار را از دل آنها بیرون بکشیم. ولی با این حال، اگر یکی از فرضیات دارای یک "باید" باشد، ما شاید بتوانیم به طور مشروع این عنصر اعتباری را از دل نتیجه گیری به دست آوریم.

جهانشمولی

جهانشمولی مهم‌ترین جلوه‌ی تئوری اخلاقی هِر است زیرا به تئوری اش یک ساختار رسمی می‌دهد. محتوای خاصی نظام هِر ندارد، ولی یک متد و شیوه دارد. آن شیوه ماهیتا کانتی است، مانند [بحث] حکم قطعی[۴۶] است: به گونه‌ای رفتار کنید که بتوانید اراده کنید که آن اصلِ مبنای رفتار شما تبدیل به یک قانون جهانی بشود. آنچه تئوری کانت را از تئوری هِر جدا می‌کند، آن است که کانت معتقد است حکم قطعی اصول حقیقی جهانی تولید می‌کند به مانند وظایف مربوط به توسعه‌ی استعداد کسی؛ هِر این ایده را رد می‌کند.

اصل جهانشمولی آن است که در هنگام انجام یک داوری اخلاقی فرد ناچار است بگوید که وی ممکن است داوری یکسانی در موارد مشابه بکند. یک داوری اخلاقی نیست مگر آن که فرد آماده باشد آن اصل خویش را جهانی بکند. "برای پرسیدن این که آیا من می‌باید کار **الف** را در این شرایط بکنم [درست مانند] پرسیدن آن است که خواه ناخواه من اراده کنم کار **الف** در شرایط یکسان تبدیل به یک قانون جهانی بشود."[۴۷] [ویژگی] جهانشمولی آن شناسایی است که می‌گوید "آنچه برای غازِ ماده خوب است برای غاز نر هم خوب است." این نکته انتخاب‌های ما را چنان محدود می‌کند که هشدارمان می‌دهد با هر داوری و قضاوتی که می‌کنیم ما نیز داوری و قضاوت خواهیم شد. هِر بحث می‌کند که جهانشمولی شرط لازم و کافی برای هر داوری اخلاقی است که فرد ممکن است بی طرفانه یک اصل را در هر مورد مشابهی اِعمال کند. مرز میان شرط "لازم" و "کافی" در اینجا بسیار مهم است و می‌تواند این گونه بیان شود:
جهانشمولی به مثابه یک شرط ضروری. اگر اصلی اخلاقی است، بنابر این به طور جهانی اعمال می‌شود.
جهانشمولی یک شرط کافی است. اگر اصلی به طور جهانی اعمال شود، بنابر این اخلاقی است.

آیا هِر درست می‌گوید که جهانشمولی شرط ضروری و کافی برای اصول اخلاقی است؟ مورد نیرومندی را می‌توان ساخت که جهانشمولی را به عنوان یک شرط ضروری ببینیم. اگر شما بگویید که شیء **الف** دارای خاصیت ویژه‌ی **ب** است و اشاره بکنید شیء **ج** دقیقا شبیه **الف** است، بنابر این ما می‌توانیم انتظار داشته باشیم که **ج** نیز دارای خاصیت **ب** باشد. اگر این حبه‌ی قند شیرین باشد و آن دیگری در کنارش دقیقا

---

[۴۶]. Categorical Imperative

[۴۷]. R. M. Hare, *Freedom and Reason* (Oxford University Press, 1963), p. 70.

شبیه آن نخستین باشد، ما می‌توانیم نتیجه بگیریم که آن دیگری نیز شیرین است. بر همین قیاس در اخلاق: اگر باب کاری بکند که ما قضاوت کنیم غیراخلاقی بوده و جو، با هر سلیقه ای، کاری دقیقا شبیه آن کند، پس بنابر این ما می‌باید داوری کنیم کارِ جو غیراخلاقی بوده است.

ولی آوردن شرط کافی برای جهانشمول ساختنِ یک مورد بسیار مشکلتر است. هر اصل جهانشمولی که تجویزی باشد الزاما یک اصل اخلاقی نیست؛ به مانند این: "دستان خود را در اسید باتری فرو نکنید زیرا پوست شما را خواهد سوزاند." این اصلی تجویزی است زیرا اصرار بر نوع خاصی رفتار می‌کند. این همچنین جهانی است زیرا این فرمان به همه سرایت می‌کند – چنان که تأثیر ویرانگر اسید بر پوست بدن به همه اعمال می‌شود. و گرچه کسی با فرو بردن عمدی دستانش در اسید باتری کاری احمقانه کرده باشد، به ضرورت، عملی غیراخلاقی نکرده است.

اصول

یک از روشنگرترین جلوه‌های کار هِر شناخت مرکزیت اصول در علّیت و خردورزی اخلاقی است. برای نگاه بهتری به آن جلوه، بگذارید سیستم‌های اصل – محور را با نظام خلاف آن مقابله کنیم. نوعی از چنان اخلاقی اخلاق موقعیتی است، به ویژه آن گونه که توسط جوزف فلچر در کتابش به نام *اخلاق موقعیت* دفاع شده است. فلچر داستانی که در پی می‌آید را پیش می‌کشد تا فرضیه‌ی خود را نشان دهد که اصول، ضروری برای یک زندگی اخلاقی نیستند. در جریان انتخابات ۱۹۶۴، یکی از دوستان فلچر در تاکسی نشسته بود و فرصتی پیش آمد که دیدگاه‌های سیاسی راننده را بپرسد. راننده گفت، "من و پدرم و پدربزرگم... و پدرانشان همگی یکپارچه جمهوری خواه بوده ایم." "آها"، آن دوست که خودش یک جمهوری خواه بود گفت، "یعنی این که تو به سناتور گلدواتر رای خواهی داد." راننده گفت، "نه." زمان‌هایی وجود دارند که فرد باید اصول خودش را به کناری بگذارد و آن کارِ درست را بکند."[۴۸] آن راننده‌ی تاکسی قهرمان کتاب فلچر است، و برداشت وی آن است که ما می‌توانیم بانشاط و خوب بدون اصول عمل کنیم.

[۴۸]. Joseph Fletcher, *Situation Ethics* (Westminster Press, 1966).

ولی هِر شاید اشاره کند که، ذهن فلچر دچار یک سردرگمی است میان پذیرفتن اصول به عنوان مطلق‌های سرسخت و دلایلی که ضروری برای تکوین اندیشه‌ی ما باشند. اگر دوست فلچر آن راننده‌ی تاکسی را کمی بیشتر سؤال پیچ می‌کرد، بدون شک وی دلایل خودش را برای تغییر موضعش در انتخابات می‌گفت. برای نمونه، وی ممکن بود بحث کند که سناتور گلدواتر می‌خواست جنگ را در ویتنام بیشتر شعله ور کند و چنان آتش افروزی می‌توانست هم ناعادلانه باشد و هم منجر به نتایج دردناک شود.

به راستی، هِر بحث می‌کند که همه‌ی خردورزی‌های اخلاقی درگیر اصول می‌شوند و بدون اصول بسیاری از آموزه‌ها ناممکن؛ زیرا ما معمولا یک مورد خاص را آموزش نمی‌دهیم بلکه یک مجموعه از اصولِ هدایتگرِ عملی را آموزش می‌دهیم؛ این یعنی ما یک مجموعه اعمال محدود را یاد نمی‌گیریم بلکه انواع عمل را در دل انواع موقعیت‌ها می‌آموزیم:

> در آموختن رانندگی، من یاد گرفتم که دنده را همینک عوض نکنم، بلکه زمانی این کار را بکنم که موتور صدای خاصی تولید کند. اگر این چنین نمی‌بود، آن دستور عمل به هیچ دردی نمی‌خورد؛ زیرا همه‌ی آنچه یک استاد راهنما می‌توانست بکند آن می‌بود که به ما بگوید دنده را اینک عوض کنیم، وی ناچار می‌بود برای باقی عمر در کنارمان بنشیند که بگوید، در چه شرایطی دنده را عوض کنیم.[۴۹]

پس از آن که ما اصول پایه را دانستیم، سپس می‌آموزیم کی از آنها استفاده کنیم و کی آنها را بالا پایین کنیم که مناسب یک وضعیت پیچیده بشوند. در هنگام رانندگی، ابتدا می‌آموزیم به سمت راست جاده بکشیم پیش از آن که بایستیم. سپس یاد می‌گیریم این اصل به هنگام ایستادن برای گردش به چپ مربوط نمی‌شود زیرا در غیر این صورت ما می‌باید در وسط جاده بیاستیم تا فرصت گردش به چپ پیدا کنیم. سپس یاد می‌گیریم که در این مانور ضرورت ندارد کاملا بایستیم اگر یک تقاطع بی کنترل باشد، و ما می‌توانیم ببینیم که ترافیکی وجود ندارد تا آن را با چرخش خود بند بیاوریم. بر همین قیاس، روند تغییر اصول رانندگی ما ادامه می‌یابد.

---

[۴۹]. Hare, The Language of Morals, pp. 60-61.

راننده‌ی خوب کسی است که رفتارش دقیقا با اصولی که برای وی عادت شده‌اند هدایت می‌شود، وی معمولا ناچار نیست فکر کند که چه باید بکند. ولی شرایط جاده به شکل فزاینده‌ای متفاوت هستند، و بنابر این عاقلانه نیست بگذاریم همه در هنگام رانندگی از روی عادت عمل کنند.... راننده‌ی خوب پیوسته عادات خود را رسیدگی می‌کند، تا ببیند آیا آنها می‌باید اصلاح شوند و توسعه بیابند یا نه؛ وی هرگز از یادگیری باز نمی‌ایستد.[۵۰]

با تأیید آن، پس ما نیاز به اصولی در اخلاق داریم که به طور عادت اعمال و رفتار ما را هدایت کنند. ولی کدام اصول اخلاقی را می‌باید دنبال کنیم؟ پاسخ وی آن است که فهرست کاملی از اصول وجود ندارد که بتوانیم [طبقه بندی کنیم]:

یک توجیه کامل درباره‌ی یک تصمیم ممکن است شامل فهرستی از همه‌ی تاثیرات جنبی آن باشد، که با هم، به همراه یک مجموعه اصول بررسی شده اند، و تاثیر بررسی [اِعمال] آن اصول را نیز شامل می‌شود.... اگر ما وادار بشویم به طور کامل تصمیمی را توجیه کنیم، ناچاریم جزییات کامل شیوه‌ی زندگی ای را که آن تصمیم بخشی از آن است نشان دهیم. انجام این بررسیِ جامعِ جزییات در عمل ناممکن است؛ نزدیک‌ترین تلاش‌ها آنانی هستند که توسط ادیان بزرگ انجام شده‌اند.... اگر پرسشگر همچنان به پرس و جوی خود ادامه دهد که "ولی من چرا باید بدان شیوه زندگی کنم؟" دیگر پاسخی وجود ندارد که به وی بدهیم، زیرا ما تقریبا هر چه را می‌توانستیم بگوییم در این پاسخِ واپسین گفته ایم. ما فقط از وی می‌توانیم بپرسیم اگر تصمیم خود را بگیرد به کدامین روش

---

۵۰. Ibid, p. 63.

می‌خواهد زندگی کند؛ زیرا در نهایت همه چیز مبتنی بر چنان تصمیمی نسبت به اصول است.[۵۱]

هِر بحث می‌کند که ما آزادیم اصول خود را انتخاب کنیم، ولی پس از انتخاب، می‌باید خود را وقف آن اصول کنیم؛ تا آنها را جهانی سازیم. او همچنین معتقد است با استفاده از قدرت تخیل [ذهن] و نهادن خود به جای دیگران، ما خواهیم توانست به جمع گروهی از مردم با اصول مشترک بپیوندیم؛ وی بحث می‌کند، اگر همه‌ی مردم عادی و معمولی از این رهیافت استفاده کنند، به واقع آنان به یک تئوری اخلاقی متعادل و مشترک دست می‌یابند – نوعی از فایده باوری.

نقدهای تجویزگرایی[۵۲]

آن چهار نقدی که بر تجویزگرایی وی وارد شده‌اند از این قرارند: (۱) این که بسیار گسترده و پهناور است و به رفتارهایی نیز اجازه‌ی بروز می‌دهد که ما نوعا آنها را غیراخلاقی می‌دانیم، (۲) به داوری‌های سطحی اجازه می‌دهد به عنوان نمونه‌های اخلاقی تلقی شوند، (۳) اجازه می‌دهد محتوای اخلاقی زندگی از حوزه‌ی تئوری اخلاقی کنارگذاشته شود، (۴) هیچ فشاری در تغییر دادن اصول کسی وجود ندارد.

نخست، تجویزگرایی بسیار گسترده است: به اعمال مردمِ بی اخلاق اجازه‌ی توجیه اخلاقی می‌دهد. خود هِر نخستین کسی بود که به این نکته اشاره کرد، در فصل ششم کتاب خویش به نام *آزادی و عقل*[۵۳]. او پذیرفت فرد متعصبی که تجویز کرده است مردم متعلق به نژادی خاص می‌باید نابود شوند، به اعتبار خویش می‌توانست آن را در تئوری خویش به عنوان یک داوری اخلاقی تلقی کند. یک فرد نازیِ معتقد می‌توانست از بحث **الف** به شکل معتبری استفاده کند:

الف۱: همه‌ی یهودیان می‌باید نابود شوند.

الف۲. داوود یک یهودی است.

الف۳. بنابر این، داوود می‌باید نابود شود.

---

۵۱. Ibid, p. 69.

۵۲. Prescriptivism

۵۳. Hare, Freedom and Reason (1962).

و یک متعصب دست راستی می‌توانست دلیل بیاورد:

ب۱. به هیچ سوسیالیستی می‌باید اجازه داده شود که در دانشگاه‌های امریکا تدریس کند.

ب۲. جان یک سوسیالیست است.

ب۳. پس جان نمی‌باید اجازه یابد تا در دانشگاه‌های امریکا تدریس کند.

تنها فشار در انتخاب اصول اخلاقی آن است که فرد می‌باید از تخیل جانبدارانه‌ی خود استفاده کند و خودش را در جای دیگران بنهد پیش از آن که داوری و قضاوت کند. ولی این نکته مانع فرد متعصب نمی‌شود، که استدلال می‌کند، "من اگر بنا باشد روزی یک سوسیالیست بشوم (یا دریابم یک یهودی هستم)، همان رفتاری را لیاقت خواهم داشت با خود ببینم که برای دیگران تجویز می‌کنم." بسیاری از ما ممکن است بحث و مخالفت کنیم که هیچ راهی برای توجیه این اصول وجود ندارد. شاید آن فرد متعصب نسبت به خطرات ناشی از یهودیان یا سوسیالیست‌ها اطلاعات غلط گرفته باشد، ولی دلیلی وجود ندارد که اصول وی را به عنوان اصول مشروع بپذیریم. در تئوری ای که بسیار پهناور است و به اعمال زشت و شنیع اجازه‌ی بروز به عنوان رفتار اخلاقی می‌دهد، چیزی می‌باید نادرست باشد. به نظر می‌رسد چنان نظریه‌ای موضوع همان انتقادهایی می‌شود که نسبیت گرایی ذهنی شد (فصل ۲ را ببینید).

دوم، تجویزگرایی اجازه می‌دهد سطحی‌ترین تلقی‌ها و برداشت‌ها به عنوان داوری‌های اخلاقی پذیرفته شوند. انگار که هَر اصل نامتناقضی هر چه باشد می‌تواند یک اصل اخلاقی بشود تا زمانی که توسط کسی به صورت تجویزی و امری جهانی شده باشد. به بحث زیرین توجه کنید:

پ۱. هر کسی می‌باید شکم خود را در روزهای صبح سه شنبه بمالد.

پ۲. امروز صبح سه شنبه است.

پ۳. بنابر این، تو و من می‌باید شکم خود را بمالیم.

ت۱. هر کس می‌باید ابتدا بند کفش راست را گره بزند پیش از بند کفش پای چپ.

ت۲. شما آماده می‌شوید بند کفش هایتان را گره بزنید.

ت۳. بنابر این، شما یک وظیفه‌ی اخلاقی دارید که بند کفش راست را پیش از کفش چپ ببندید.

هر دوی این مباحث آن چهار جلوه‌ی مرکزی تئوری هِر را در خود نهفته دارند: آن داوری اخلاقی در هنگام نتیجه گیری اصل جهانی شده‌ی تجویزی است که یک قالب منطقی متناسب را دنبال می‌کند. اخلاق در نزد هِر موضوع ویژه ندارد، هیچ محتوای اساسی ندارد. این کیفری است که تئوری وی به خاطر گشاده دستی و پهناوری می‌بیند.

سوم، تجویزگرایی نکته‌ی اخلاق را نادیده می‌گیرد: نه تنها اجازه می‌دهد بسیاری کارها به عنوان اخلاقی تلقی شوند، بلکه اجازه می‌دهد بسیاری از تور اخلاق بیرون بیافتند. ما به طور عمومی فکر می‌کنیم برخی تعهدات اخلاقی داریم خواه کاملا آگاه باشیم یا نه و خواه دوست داشته باشیم یا نه. ما عموما فکر می‌کنیم دروغ گفتن یا تقلب کردن یا کشتن انسان بی گناه یا آسیب زدن به دیگران بدون دلیلِ مناسب نادرست است، و هر نظریه‌ی اخلاقی آن میزان ارزش دارد که این اصول کوچک را به عنوان بخشی از مجموعه‌ی فکری خودش شناسایی کند. ولی هیچ ضرورتی نیست که این اصول در تئوری هِر شناسایی شوند؛ اصل "کشتن انسان‌های بی گناه نادرست است" (یا – "فرد نباید انسان بی گناه را بکشد") یک اصل ضروری در تجویزگرایی محسوب نمی‌شود. فرد ممکن است اصلی کاملا متضاد با آن را انتخاب کند اگر بخواهد: "فرد باید انسان‌های بی گناه را بکشد." پس وقتی یک قاتل زنجیره‌ای به نام مایک دربرابر قاضی حاضر می‌شود پس از آن که متهم به قتل چهل و هفت بچه شده است، ممکن است به درستی بگوید، "جناب قاضی، من با حکم شما برای حبس ابدِ خویش مخالفم. بله، من قانون را شکستم، ولی اخلاق بالاتر از قانون است، و من فقط آن کاری را کردم که از دید اخلاقی درست بود – کشتن مردم بی گناه. کار من مربوط به نافرمانی مدنی است."

آن قاضی ای که تجویزگرا بود ناچار می‌بود بپذیرد و این گونه پاسخ بدهد، "بله، می‌توانم بفهمم که شما یک مجموعه‌ی اصول اخلاقی را معتقدید که با بسیاری از ما متفاوت است و هیچ راه عینیِ معتبری وجود ندارد درباره‌ی این پرونده تصمیم بگیریم. ولی یکی از اصول اخلاقی من (به راستی، من با آن گذرانِ زندگی می‌کنم) اجرای نص قانون است، پس من تو را به حبس ابد محکوم می‌کنم."

شاید ما بتوانیم تصور کنیم که یک چنین گفتگویی به واقع رخ داده باشد، ولی چیزی به طور غریزی در این باره غلط است. ما فکر می‌کنیم که اخلاق درباره‌ی جلوه‌های مهمی از وجود بشر است (که چنین نیز می‌باید باشد). اصولش چیزی نیستند که ما اختراع کنیم بلکه آنها را با اندیشه‌ی خود کشف می‌کنیم.

نقد چهارم آن است که تئوری هِر به ما اجازه می‌دهد اصول اخلاقیِ خود را چنان که مناسب می‌بینیم عوض کنیم. هِر می‌پذیرد که اصول اخلاقی ما قابل تعدیل هستند، ولی به نظر نمی‌رسد وی متوجه شده باشد برای ثبات یک سیستم اخلاقی این نکته چه ویرانگر است. فرض کنید وقتی شما پولدار هستید و من فقیر، من اصلی را جهانی می‌کنم که "ثروتمندان به هر شکلِ ممکن باید به فقیران کمک کنند،" همچنین فرض کنید من شما را قانع کرده ام که با این اصل رفتار کنید. ولی اینک تصور کنید موقعیت ما عوض شده است – من پولدارم و شما فقیرید؛ شما متوجه می‌شوید که من دیگر بر این اصل عمل نمی‌کنم، و مرا

متهم به دورویی می‌کنید. من می‌توانم پاسخ بدهم که دورو نیستم (که به معنای به دور از اصولِ خودِ فرد زندگی کردن است)؛ برخلاف آن، من دارم با اصول خویش زندگی می‌کنم – فقط آن اصول تغییر کرده اند! من تصمیم گرفته ام که با اصل "هیچ کس وظیفه‌ای ندارد به فقیران کمکی کند" زندگی کنم. البته اگر من بنا است دوباره فقیر شوم، بسیار محتمل است اصول خود را دوباره عوض کنم. شما ممکن است مخالفت کنید و بگویید این ریاکارانه و ناصمیمانه است. ولی من چرا باید یک شبه اصلِ ثباتِ جهانی را جهانی کنم؟ من در زندگی با اصولِ اخلاقیِ اخیرِ خویش صادقم، و این همه‌ی آن چیزی است که نظریه‌ی اخلاقی هِر از ما می‌خواهد. شاید این کمبود شخصیت و مرام را نشان دهد، ولی نظریه‌ی هِر به ما هیچ معیار عینی برای شخصیت نمی‌دهد. شاید من تصمیم بگیرم اصلی را که درش فرد ممکن است شخصیت خود را تغییر دهد تا متناسب اصولش شود جهانی کنم. نکته در این است که در اینجا فشارهای غیردلخواهی وجود ندارند کی و چرا من اصول اخلاقی خود را عوض کنم.

طبیعت گرایی[۵۴] و مسئله‌ی ارزش – واقعیت

همه‌ی راه حل‌های معنی ندار[۵۵] درباره‌ی مسئله‌ی ارزش – واقعیت دردسرآفرین هستند: کاهیدن سخنان اخلاقی به خروش‌های احساسی یا تجویزهای صرفِ جهانی، عناصرِ کلیدیِ بسیاری را ویران می‌کنند که ما برای اخلاق حیاتی می‌دانیم. هنوز، مسئله‌ی ارزش – واقعیت موضوع بسیار جدی ایست و پاسخ‌هایی را می‌خواهد – پاسخی که امیدواریم با برداشت‌های ما از آنچه اخلاق باید بکند همخوان باشد.

یک پاسخ، **طبیعت گرایی** نامیده می‌شود، پیوند زدن اصطلاحات اخلاقی است با نوعی خاصیت طبیعی. این دقیقا رهیافتی است که با فیلسوفان سنتی گرفته شده است: فایده باوران اصطلاحات اخلاقی را با خاصیت طبیعی لذت؛ خودپرستی را با منافع-شخصی؛ تئوری‌های فضیلت را با شکوفایی بشری پیوند می‌زنند. همه‌ی این خواص طبیعی هستند تا آن هنگامی که در جهان طبیعت یافت می‌شوند، به ویژه در قلمرو طبیعیِ روان بشر و جامعه‌ی بشری. هیوم و مور هر یک بحث می‌کند که این منجر به یک سفسطه می‌شود – سفسطه‌ی برکشیدن "باید" از "است" و سفسطه‌ی طبیعی. طبیعتگرایانِ اخلاقیِ معاصر اختلاف

---

۵۴. Naturalism

۵۵. Noncognitivist solutions

نظر دارند و می‌کوشند نشان دهند چگونه اصطلاحات اخلاقی و خواص طبیعی با هم می‌توانند در یک روش سفسطه ناپذیر پیوند بخورند.

جفری وارناک، برای نمونه، بحث می‌کند که اخلاق با "بهتربودگی پیوند می‌خورد – یا حالت زوال ناپذیرِ بشر."[۵۶] به نقل از وارناک، جامعه یک گرایش طبیعی دارد که بدتر شود، *بحران در روابط اجتماعی*. به خاطر محدودیت در منابع، هوش، دانش، عقلانیت، و همدردی، بافته‌ی اجتماعی گرایش به از هم دریده شدن دارد، که در مقام پی آمد و نتیجه، تهدید به تولید وضعیت طبیعت حاکم هابزی را می‌کند که در آن هرج و مرج حاکم است. اخلاق بر ضد بحران است. با این محدودیت‌ها مخالفت می‌کند، به ویژه با تمرکز بر گسترش جانبداری‌های ما.

طبیعت گرایی و آن بحث بی انتها

هیوم، مور و آیر ممکن است وارناک را متهم به اشتباه بزرگ و جدی کنند. مور برای نمونه، احتمالا به وارناک به خاطر آن که وی سفسطه‌ی طبیعت گرایانه را توسط تعریف کردن "خوب" به معنای خاصیت طبیعی "بهبودسازی وضعیت سخت بشر" تعریف می‌کند، حمله کند. با اِعمال پرسش مطرح در این بحث، بگذارید دوباره با گزاره‌ی زیرین آغاز کنیم:

س۱. نیکوکاری خوب است.

در نزد وارناک، خوبی یعنی "بهتر ساختن وضعیت دشوار بشر، " که س۱ را به این صورت درمی آورد:

س۲. نیکوکاری دشواری‌های بشر را بهبود می‌بخشد.

در ادامه‌ی این تحقیق، مور ممکن است از ما بپرسد،

ش۱. آیا این خوب است که وضعیت دشوار بشر را از راه نیکوکاری و خیریه بهتر بسازیم؟

دوباره، در نزد مور، این نشان می‌دهد "به روشنی ما تفکرات متفاوتی در ذهن خویش داریم."

بهترین راه در دفاع از وارناک و طبیعت گرایانِ دیگر تداوم حمله و نشان دادن ناکافی بودن بحث مور در سفسطه‌ی طبیعی و بی انتها بودن بحث است. یک مشکل جدی با تئوری مور آن است که ایده‌ی

---

[۵۶]. Geoffrey Warnock, *The Object of Morality* (Methuen, 1971), p. 26.

"خوبی" را چنان محترم می‌شمارد که گویی یک چیز است. این خطا گاهی سفسطه‌ی فرضیه بازی[۵۷] نامیده می‌شود: برخورد با یک ایده به مثابه یک ماده‌ی دور از دسترس یا واقعیت. به این گفتگو میان لوییس کرول از میان شیشه‌ی پنجره توجه کنید:

"فقط به طول جاده نگاه کن، و به من بگو اگر هر یک از پیام آوران را می‌بینی، " شاه چنین گفت.

"من هیچ کسی را در جاده نمی‌بینم،" آلیس گفت.

"من فقط آرزو می‌کنم چنان چشمانی می‌داشتم،" شاه آن را با لحنی ناراحت گفت.

"توانستن در دیدن هیچکس! و نیز در آن فاصله! چرا، این همان اندازه‌ای است که من در این نور می‌توانم ببینم."

[پیام آور می‌رسد] "تو از کنار چه کسی در جاده گذشتی؟" شاه ادامه داد، دست خود را به سوی پیام آور به نشانه‌ی تحنیت بیشتر وی دراز می‌کند.

"هیچکس،" پیام آور گفت.

"دقیقا درست است،" شاه چنین گفت؛ "این زن جوان نیز وی را دید. خوب البته هیچکس آهسته تر از تو راه نمی‌رود."

"من نهایت کوشش خود را می‌کنم،" پیام آور با لحنی عبوس گفت. "من یقین دارم هیچکس نمی‌تواند تندتر از من راه برود!"

"او نمی‌تواند چنان کند،" شاه گفت، "اگر نه او نخست به اینجا می‌رسید."[۵۸]

شاه خطای چرندی در به کارگیری ضمیر کاربردی نامعین (هیچکس) در مقام ضمیرِ مشخص می‌کند. در سبک مشابهی، مور اسم مصدر کاربردی "خوبی" را به عنوان یک اسم مشخص به کار می‌گیرد؛ وی اصطلاح کاربردی "خوب" را چنان به کار می‌گیرد که گویی یک چیز است، درست همانطور که طلا و آب چیز هستند. این به نظر غلط می‌رسد.

---

۵۷. fallacy of hypostatization

پاسداشت و نگاهداشت از یک مفهوم یا ایده در مقام یک هستی واقعی است. یک فرضیه را عین واقعیت پنداشتن. روشن است که این خود یک سفسطه است. م.

۵۸. Lewis Carroll, *Through the Looking Glass* (Pan Books, 1947), pp. 232-233.

به شیوه‌ای که ما از خوب در جمله‌ها استفاده می‌کنیم توجه کنید.

"هوا امروز خوب است."

"آن توپ جمع کردن خوبی بود که آن فوتبالیست کرد."

"خوب است که تولید ناخالص ملی را افزایش بدهیم."

"راست گویی یک چیز خوب است گرچه گاهی کار غلطی است."

مشکل است که یک معنی رضایتبخش از *"خوب"* تحویل بدهیم. شاید نزدیکترین تعاریف "عمومی‌ترین اصطلاح برای ستایش کردن" و "پاسخ مناسب به برخی نیازها دادن" باشد. وقتی هوا متناسب با حس زیبایی شناختگری ما یا تمایلات محتاطانه‌ی ماست، آن را "خوب" می‌نامیم – گرچه این مربوط است به گوینده زیرا حمام آفتابگیرنده و کشاورز قالب‌های ارجاعی متفاوتی دارند. وقتی یک بازیکن فوتبال به گونه‌ای رفتار می‌کند که متناسب با کاردکرد وی است، ما کار وی را ستایش می‌کنیم. وقتی تولید یک کشوری افزایش پیدا می‌کند، با وعده دادن سطح بالاتر زندگی، ما تأیید خود را با صفت "خوب" اعلام می‌کنیم. چسباندن خوبی به یک فعالیت یا به یک محصول تأیید ما را از آن فعالیت یا محصول نمایندگی می‌کند – داوری ما است که با یک معیار متناسب هم وزن است.

بر همین قیاس در گفتگوهای اخلاقی، "خوب" در مقام یک اصطلاح برای ستایش خدمت می‌کند، مفهومی را بیان می‌کند که رفتار فلان و بهمان برابرِ معیار ما در مورد رفتار موزون و متناسب است یا در دستیابی به هدفی که ما مثبت می‌پنداریم کمک می‌کند. وقتی می‌گوییم راست گویی کار خوبی است، منظور ما این نیست که قالب مستقلی از "خوبی" وجود دارد که راستگویی به نوعی آن را نمایندگی می‌کند یا به آن "وصل شده است." اگر ما اهل تفکر باشیم، عموما می‌گوییم که چیزی متناسب و موزون یا ارزشمند (خواه ذاتی یا غیر) درباره‌ی راستگویی وجود دارد. افزون بر آن، ما معمولا داوری نمی‌کنیم که آیا "خوبی" چسبیده شده به راستگویی مطلق است زیرا می‌تواند در مواردی به دلیل برخی ملاحظات باطل شود. برای نمونه، ما چنین قضاوت می‌کنیم که راستگویی به تبهکارانی که از این اطلاعاتِ داده شده برای کشتن یک انسان بی گناه استفاده می‌کنند کار بدی است.

ما تصوری از هدف خوب که اخلاق به آن خدمت می‌کند داریم. حتا اگر ما وظیفه شناخت گرا[۵۹] باشیم، هنوز فکر می‌کنیم و باور داریم که نکته‌ای در اخلاق هست، و آن نکته عموما کاری با تولید نتایج بهتر دارد – راستگویی عموما پی آمدهای بهتری تولید می‌کند تا دروغ گویی. این اهداف را می‌توان در دل یک زبان طبیعیِ نااخلاقی نهاد با اصطلاحاتی مانند شادی، شکوفایی، رفاه، برابری، و از این دست؛ که دست کم بخشی از تفکر ما درباره‌ی خوبی اخلاقی است که دلالت می‌کند بر برداشتی از خوبی نااخلاقی[۶۰]. یک منطقِ خاص می‌تواند متعلق به آن چیزی باشد که از دید اخلاقی خوب نامیده می‌شود، بسته به این ارزش‌های نااخلاقی.

اگر این تحلیل درست باشد، دیگر چندان معنی نمی‌دهد که مفهوم "خوب" را به مثابه یک چیز در نظر بگیریم (مثل طلا یا آب) و آن را در یک زبانِ واقعیتگرا تعریف کنیم، بیش از آنچه با "بلندی" و "تماشایی" و "برابری" به مانند چیز برخورد می‌کنیم. این یک اشتباه منطقی است که با یک اصطلاح کاربردی به عنوان یک چیز برخورد [و رفتار] کنیم.

نتیجه گیری

در این فصل مسئله‌ی چگونگی ارتباط واقعیت با ارزش را آزمودیم. ما سه بحث ویژه را دیدیم که به طور اساسی واقعیات توصیفی را از داوری‌های ارزشی درباره‌ی آنها جدا می‌کنند: سفسطه‌ی هیوم در برکشیدن "باید" از "است"، سفسطه‌ی طبیعت گرایانه‌ی مور، و اصل ارزیابی آپِر. ما همچنین تلاش این فیلسوفان را در حل مسئله‌ی ارزش – واقعیت دیدیم. در نزد هیوم داوری‌های ارزشی واکنش‌های احساسی هستند که ما نسبت به واقعیات خاصی نشان می‌دهیم، مانند واکنش ما هنگام دیدن کسی که به یک سازمان خیریه کمک می‌کند. در نزد مور، داوری‌های ارزشی به طور ذاتی درگیر شناخت ارزش (خوبی) به همراه واقعیات (بیشینه کردن لذت از راه نیکوکاری) می‌شوند. در نزد آپِر، بیانیه‌های ارزشی صرفا بیانات احساسی هستند که در هنگام مواجهه با واقعیات به مانند کمک اسمیت به یک بنیاد خیریه اعلام می‌کنیم، موضعی که احساس گرایی نامیده می‌شود. ما در راه حل آپِر یک خط کشی مهم میان معنای بیانیه‌ی معنی

---

۵۹. Deontologist

۶۰. Nonmoral goodness

دار[۶۱] و بیانیه‌ی معنی ندار[۶۲] می‌بینیم – یعنی، بیانیه‌هایی که ارزش حقیقی دارند در مقابل آنهایی که ارزش حقیقی ندارند. به نقل از آیِر، بیانات شورانگیز از احساسات در سخنان اخلاقی معنی ندار هستند. مسئله‌ی مرکزی در احساس گرایی آیر آن است که در حفظ این موضع که بیانیه‌های اخلاقی فقط تجلی احساسات هستند، بسیار به پیش می‌تازد. گرچه به راستی ممکن است عنصر معنی ندارِ احساسی در بیانیه‌های اخلاقی موجود باشد، به نظر می‌رسد که دست کم اندکی جزء معنی دار هم داشته باشند.

ما همچنین تئوری هِر را در مورد تجویزگرایی آزمودیم و این که چگونه به مسئله‌ی ارزش – واقعیت مربوط می‌شود. در نزد هِر، بیانیه‌های اخلاقی از نوع "نیکوکاری خوب است،" هم عنصر توصیفی (واقعیت) دارد، مانند "نیکوکاری لذت را بیشینه می‌کند" و عنصر تجویزی (ارزش) دارد که به دیگران پیشنهاد می‌کند آن رفتار را بپذیرند، مانند "تو می‌باید نیکوکاری را تأیید کنی!" داوری‌های اخلاقی، در نزد هِر چهار جلوه را در بر می‌گیرند: تجویزها، یک قالب منطقی متناسب، جهانشمولیت، و اصول. منتقدان بحث می‌کنند که تئوری وی در حوزه‌ی اصولِ تجویزیِ جهانی که ما می‌پذیریم نیروی زیادی ندارد. ما می‌توانیم آن انواع مهم را بیرون از این دایره نگه داریم، یا آن انواع شنیع را به آن بیافزاییم. نارسایی‌های احساس گرایی و تجویزگرایی برخی فیلسوفان اخیر را برانگیخته است که ناشناختگرایی[۶۳] را رد کنند و یک رهیافت شناخت گرایانه را بپذیرند به نام طبیعت گرایی که اصطلاحات اخلاقی را با نوعی خاصیت طبیعی پیوند می‌زند. وارناک، برای نمونه، اخلاق را با توسعه‌ی بهبود وضعیت بحرانی بشر مرتبط می‌کند.

برای تأمل بیشتر

۱. سفسطه‌ی هیوم را در برکشیدن "باید" از "است" توضیح دهید و این که چگونه به تئوری‌هایی که پیشتر در این فصل مطرح شدند اِعمال می‌شود، از قبیل فایده باوری و نظام کانتی.

---

۶۱. Cognitive statement

۶۲. Noncognitive statement

۶۳. Noncognitivism

۲. بسیاری از نویسندگان در اخلاق می‌پندارند سفسطه‌ی هیوم با سفسطه‌ی طبیعتگرایانه‌ی مور اساسا یکی هستند. این دو سفسطه را مقایسه کنید و نشان بدهید که آیا با این ارزیابی و محاسبه موافقید یا نه.

۳. درباره‌ی نسخه‌ی افراطی احساسگرایی آیر بحث کنید و این که آیا نسخه‌ی استیونسن رضایتی را در پاسخ گویی به آن کمبودها جلب می‌کند یا نه.

۴. به نظر می‌رسد آیر فکر می‌کند عنصر احساسی در اخلاق مهم تر است تا تجویز آن؛ هِر انگار که برعکس فکر می‌کند. آیا یکی از این عناصر به راستی هسته‌ی مرکزی اخلاق است؟ توضیح دهید.

۵. آیا بحث پرسشِ باز مور منجر به سفسطه‌ی فرضیه بازی می‌شود چنان که در پایان این فصل دیدیم؟ توضیح دهید.

۶. جان مکی، فیلسوف، بحث می‌کند که پرسش‌های وراخلاقی به مانند آنهایی که در این فصل بحث شدند کاملا بی ربط نسبت به کسی هستند که ارزش‌های سنتی اخلاق را حفظ می‌کند. آیا موضوعات وراخلاقی و موضوعات عملی در اخلاق به همان جدایی هستند که مکی می‌گوید؟

برای مطالعه‌ی بیشتر

Frankena, William K. *The Naturalistic Fallcay*. New York: Macmillan, 1939.

Horgan, Terry, and Mark Timmons. *Metaethics after Moore.* Oxford, Engl.: Clarendon Press, 2006.

Hudson, W. D. *The Is-Ought Question*. London, Macmillan, 1969.

Miller, Alexander. *An Introduction to Contemporary Metaethics*. Cambridge, Engl.: Polity Press, 2003.

Putnam, Hilary. *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2002.

Schroeder, Mark. *Noncognitivism in Ethics*. London: Routledge, 2009.

Urmson, J. O. *The Emotive Theory of Ethics*. London: Hutchinson, 1968.

هر عملی را که بدسگال و شریرانه باشد در نظر بگیرید؛ برای نمونه قتل عمد. از هر سویی آن را بیازمایید و ببینید آیا می‌توانید در آن موضوعی واقعی پیدا کنید، که بتوانید گناه و بدی بنامید....هرگز آن را نخواهید یافت مگر نگاه خود را معطوف به سینه‌ی خود کنید، و در آن عاطفه‌ای بر ضد آن عمل که از نهاد شما می‌جوشد، بیابید.

دیوید هیوم، رساله‌ای بر طبیعت بشر

واقعیتگرایی اخلاقی و چالش شک ورزی

یک مرد و چند زن به تازگی در ایران به خاطر عمل زنا محکوم به مرگ شده اند؛ درحالی که خود این حکم بسیار شوک آور است، آنچه این قضاوت را به ویژه به منتهای درجه می‌رساند شیوه‌ی مجازات مرگ با سنگسار است. نقشه آن بود که جنایتکاران محکوم را به یک قبرستان ببرند، پارچه‌ای را به دور آنان بپیچند، تا نیمه بدن آنان را دفن کنند، و سنگ بر آنان ببارند تا بمیرند. به هر حال، به دلیل مخالفت جهانی، دولت ایران این مجازات را به حبس و زندان تبدیل کرد.

یکی از سازمان‌هایی که بر دولت ایران فشار آورد سازمان عفو بین الملل بود، گروهی که در طول چند دهه با زیرپا نهادن حقوق بشر در گوشه و کنار جهان مبارزه می‌کند. مأموریت اعلام شده‌ی آنان انجام تحقیقات و عملیات در جلوگیری از پایمال کردن جدی حقوق و اِعمال خشونت فیزیکی و روانی بر افراد، دفاع از آزادی بیان و اندیشه، و رهایی از تبعیض، در چهارچوب اساسنامه‌ی حقوق بشر است. "این سازمان همچنین به عنوان هسته‌ی ارزش‌های خویش اعلام می‌کند که در پی ایجاد یک جامعه‌ی جهانی از مدافعان حقوق بشر است که در اصول با همبستگی جهانی به دفاع از قربانیان خشونت در سطح جهان می‌پردازد؛ در پی تبلیغ جهان شمول بودن حقوق بشر است؛ بی طرف و مستقل است، و برای دموکراسی و ارج انسانی می‌کوشد."[1]

[1]. "Statue of Amnesty International," http://www.amnesty.org.

در دل بیانیه‌ی مأموریت آنها، ما تفکرات آشنای اخلاقی از حقوق بشر، آزادی، جهان شمولیت، و احترام می‌یابیم. همچنین به نظر می‌رسد که موضع آنان بر فرض مؤکدی نسبت به طبیعت واقعی اخلاق موکول باشد: معیارهای روشنی دربرخورد متناسب و موزون با بشر وجود دارند، و به وسیله‌ی "تحقیق" ما می‌توانیم بدرفتاری‌ها را کشف کنیم. اخلاق صرفا یک حس درونی نیست که بنابر هوس‌های مردم یا اجتماع تغییر کند. آن بر واقعیات اخلاقی عینی مبتنی است که ما می‌توانیم آنها را شناسایی کنیم و در موارد واقعی مانند موضوع آن زوج در ایران آنها را به کار گیریم. آن موضع اخلاقی که در اینجا به کار می‌خورد **واقعیتگرایی اخلاقی**[۲] است: واقعیات اخلاقی وجود دارند و بخشی از تافته‌ی جهانی هستند؛ آنها مستقل از تصور و اندیشه‌ی ما نسبت به [خود] آنها وجود دارند.

واقعیتگرایی اخلاقی سه عنصر اساسی دارد، دو عنصر نخستین را ما در فصل‌های آغازین [این کتاب] کشف کردیم. نخست، یک *عنصر عینی*[۳] نسبت به اصول اخلاقی وجود دارد: آنها اعتبار عینی دارند و وابسته به تأیید اجتماعی نیستند. دوم، یک *عنصر معنی دار*[۴] نسبت به داوری اخلاقی وجود دارد: آن داوری‌ها اعلان و ادعایی می‌کنند که درستی یا نادرستی آنها می‌تواند ارزیابی شود. سوم، یک *عنصر متافیزیکی*[۵] وجود دارد نسبت به وجود واقعیات اخلاقی[۶]: آنها در واقعیت وجود دارند. گرچه واقعیتگرایی اخلاقی این هر سه جزو را در خود نهفته دارد، دل آن نظریه – و بخش بزرگی از مناظره‌های مربوط به آن – متوجه آن ادعای متافیزیکی است که می‌گوید واقعیات اخلاقی وجود دارند.

بسیاری از نظریه‌های سنتی اخلاق نوعی از واقعیتگرایی اخلاقی و آن تفکر درباره‌ی "واقعیات اخلاقی" را در خود نهفته دارند. برای نمونه، واقعیتگرایان اخلاقی یزدانگرا[۷] می‌گویند ارزش‌های اخلاقی در نهاد خداوند وجود دارند. در این دیدگاه، اخلاق وابسته به اراده یا خرد خداوند می‌شود، که به نقل از

---

۲. Moral Realism

۳. Objective Element

۴. Cognitive Element

۵. Metaphysical Element

۶. Moral Facts

۷. Theistic Moral Realists

یزدانپرستان، واقعیات عینی هستند در دل جهان. واقعیتگرایان اخلاقیِ طبیعتگرا می‌گویند ارزش‌های اخلاقی در دل جهان طبیعی وجود دارند و با خاصیت‌های ویژه‌ای مربوط هستند مانند لذت یا رضایتمندی. لذت و رضایتمندی، نیز، واقعیات عینی هستند در دل جهان. خودپرستی و فایده باوری از این زاویه نمونه‌های روشنی هستند تا هنگامی که اخلاق به طور مستقیم با لذت یا رضایتمندی که مردم بر اثر نتیجه‌ی اعمالشان تجربه می‌کنند مربوط باشد. نظریه‌ی فضیلت ارسطو نیز واقعیتگرایی طبیعتگرایانه را به کار می‌گیرد زیرا ارزش اخلاقی به طور مستقیم با توانایی‌های بشر برای شادی و موفقیت در کارهایش پیوند می‌خورد، که واقعیاتی درباره‌ی جهان هستند.

و سپس **ناطبیعتگرایی**[۸] وجود دارد، نظریه‌ای که توسط *واقعیتگرایان اخلاقی ناطبیعتگرا*[۹] دفاع می‌شود که ارزش‌های اخلاقی را بر بستر واقعیات ناطبیعی[۱۰] درباره‌ی جهان قرار می‌دهند – واقعیاتی که نمی‌توانند توسط ابزار علمی شناسایی شوند. اخلاق همچنان در واقعیات ریشه دارد، ولی آنها واقعیاتی منحصر به فرد یا گاهی از جهانی دیگر هستند. موضع افلاطون درباره‌ی اخلاق، یکی از بانفوذترین نظریه‌های اخلاقی در طول اعصار، مثال بارزی از واقعیتگرایی اخلاقی ناطبیعتگرا است. به نقل از افلاطون، جهان به دو حوزه‌ی متفاوت از هم تقسیم شده است. حوزه‌ی پایین تر نمودهای جهان فیزیکی است، که پیوسته در حال تغییر است. حوزه‌ی بالاتر، که در نقطه‌ی مرکزی فضا وجود دارد، طبیعتی روحی است و دارای وجودهایی تغییرناپذیر است به نام مُثُل[۱۱] که مدل‌های عالی ایده آل هستند – الگوهای جهانی – چیزهای عالی از حوزه و قلمرو فیزیکی [جهان پایین] هستند. به همراه اخلاق، مُثُل خوبیِ عالی، عدالتِ [عالی] و نیکوییِ [عالی] وجود دارند، و اینها معیارهایی هستند که با آن ما برخوردهای انسانی را در قلمرو فیزیکیِ[۱۲] زیرین داوری و قضاوت می‌کنیم. یک انسان خوب به مانند سقراط تنها به این دلیل [خوب است] که وی تنها در قالب جهانیِ نیکویی عمل می‌کند. بنابر این، در نظر افلاطون، اخلاق بسته به

---

۸. Nonnaturalism

۹. Nonnaturalistic Moral Realists

۱۰. Nonnatural

۱۱. forms

۱۲. Physical Realm

واقعیات حقیقی و عینی از نوع بسیار ناطبیعی است – به نام مُثُل جهانی که در قلمرو روحی[۱۳] بَرین وجود دارند.

در این فصل ما دو حمله‌ی بانفوذ به واقعیتگرایی اخلاقی را خواهیم آزمود، یکی با جی. ال. مکی و دیگری با گیلبر هارمن[۱۴]. فیلسوفانی به مانند این دو تن که با [مکتب] واقعیتگراییِ اخلاقی مخالفت می‌کنند معمولا ضدرئالست[۱۵] نامیده می‌شوند، گرچه استراتژی‌های ویژه‌ی آنان از هم جداست. برای نمونه، مکی، از موضعی به نام **شک ورزی اخلاقی**[۱۶] دفاع می‌کند، که ارزش‌های اخلاقیِ مبتنی بر واقعیات عینی را انکار می‌کند. هارمن از موضعی دفاع می‌کند به نام **پوچ گرایی اخلاقی**[۱۷] که در نزد وی به معنای آن است که "واقعیات اخلاقی، ارزش‌های اخلاقی، و آگاهی اخلاقی" وجود ندارند. ما با مکی آغاز می‌کنیم.

شک ورزی اخلاقی مکی

در ۱۹۷۷ فیلسوف دانشگاه آکسفورد به نام جی. ال. مکی در کتاب خویش با عنوان *اخلاق: اختراع درستی و نادرستی*، یک تفسیر افراطی را از اخلاق به نمایش گذاشت. او کتاب خود را با این جمله آغاز می‌کند، "هیچ ارزش عینی وجود ندارد." وی این گونه بدان می‌پردازد:

> این ادعا که ارزش‌ها عینی نیستند، [و] بخشی از تافته‌ی جهانی نیستند، بدین معنی است که نه تنها نیکویی اخلاقی، که بیش از همه ممکن است به طور طبیعی برابر با ارزش اخلاقی دانسته شود، بلکه چیزهای دیگری نیز می‌توانند سهوا به عنوان ارزش‌ها یا ضدارزش‌های اخلاقی تلقی شوند – درستی و نادرستی، وظیفه، تعهد، عملی که فاسد یا پست باشد، و غیره.

---

[۱۳]. Spirit Realm

[۱۴]. Gilbert Harman

[۱۵]. Antirealist

[۱۶]. Moral skepticism

[۱۷]. Moral Nihilism

> این همچنین شامل ارزش‌های نااخلاقی نیز می‌شود، مانند ارزش‌های زیبایی شناختی، زیبایی و بسیاری شایستگی‌های هنری دیگر.[۱۸]

او موضع خود را شک ورزی اخلاقی می‌نامد. دیدگاه وی درباره‌ی *معنای* بیانیه‌های اخلاقی نیست بلکه درباره‌ی واقعیات *عینی* است، درباره‌ی این که آیا هر گونه درستی[۱۹] مبتنی بر واقعیت یا کارهای خوب وجود دارد یا نه. پاسخ وی مردد است: ما هیچ دلیل موجهی نداریم که باور کنیم واقعیاتِ اخلاقیِ عینی وجود دارند. به یقین، ما احساس می‌کنیم برخی کارها به طور عینی درست یا نادرست هستند و این که شادی بهتر از رنج و درد است، ولی اینها صرفا ترجیحات ذهنیِ[۲۰] ما هستند – حتا اگر دیگران بپذیرند، یک توافق بیناذهنی[۲۱] همچنان ذهنی است. وقتی ما با میکروسکپ فلسفی به داوری‌های خویش می‌نگریم، ناچار می‌شویم نتیجه بگیریم عینیت اخلاقی به سادگی غلط است. گرچه خوب است که ما یک مرجعیتِ عینیِ اخلاقی داشته باشیم، اما دلیلی نداریم تا باور کنیم که چنین چیزی وجود دارد. هیچ حقیقت عینی اخلاقی در میان نیست.

مکی می‌پذیرد که تفکر ارزش عینی اخلاقی در زبان و ذهن ما بافته شده است؛ ما وجود واقعیات عینی اخلاقی را در گفته‌های اخلاقی خویش از پیش فرض می‌کنیم. با این وجود، چنان ارزش‌های عینی ای برخلاف مفروضات عامه‌ی ما وجود ندارند. وی این را تئوری خطا[۲۲] می‌نامد و چنین توضیح می‌دهد:

> انکار ارزش‌های عینی می‌باید به پیش نهاده شود... به عنوان "تئوری خطا"، نظریه‌ای که می‌گوید گرچه بیشتر مردم به هنگام داوری اخلاقی

---

[۱۸]. J. L. Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong* (Penguin, 1977), p. 15.

[۱۹]. منظور عمل درست اخلاقی است. واژه ی "درست" در متن اصلی در مقام اسم یا اسم مصدر است و بنابر این در متن فارسی آن را "درستی" نوشتم.

[۲۰]. Subjective Preferences

[۲۱]. Intersubjective

[۲۲]. Error Theory

آن را، در میان چیزهای دیگر، ادعا می‌کنند، [و] به جلوه‌ای عینی اشاره می‌کنند، همه‌ی این ادعاها غلط هستند.[۲۳]

این نکته بسیار شبیه آن است که مردم درباره‌ی ارواحی که در خانه‌ای بسر می‌برند صحبت کنند؛ گرچه این را از پیش فرض می‌کنند که ارواح به واقع وجود دارند، واقعیت آن است که وجود ندارند. در نزد مکی، "ادعای عینیت اخلاقی، اگر به هر شکلی در ذهن و زبان ما نقش بسته باشد، به خود اعتبار نمی‌بخشد."

بحث‌هایی از نسبیت گرایی، غرابت[۲۴] و صورت پذیری[۲۵]

مکی برای موضع شک ورزانه‌ی خویش مبنی بر این که ارزش‌های اخلاقی به عنوان واقعیات عینی نسبت به جهان وجود ندارند سه بحث ارایه می‌کند: از دید نسبیت گرایی، از دید غرابت و از دید صورت پذیری.

آن بحث از *دید نسبیت گرایی* اشاره می‌کند بر این که کد جهانی اخلاقی که همه‌ی مردمان در همه جا به آن بچسبند وجود ندارد، انگار که او اعلام می‌کند اخلاق وابسته به فرهنگ است. این یک نکته‌ی شناخته شده‌ی بدیهی در بحث مردم شناسی است که کدهای اخلاقی از فرهنگی به فرهنگی دیگر فرق می‌کنند. برخی فرهنگ‌ها تک همسری را رواج می‌دهند، و برخی دیگر چند همسری را. برخی فرهنگ‌ها دستیاری در مرگِ آسان را انجام می‌دهند، و دیگران آن را نهی می‌کنند. اعتقادات اخلاقی ما به نظر می‌رسد به طور عمده محصولی از بارآوری فرهنگی ما باشند. ما گرایش داریم عادات و آداب گروه خویش را درونی کنیم. بحث مربوط به نسبیت گرایی می‌گوید بهترین توضیح برای تنوعِ اخلاقیِ راستین، غیبت حقایقِ اخلاقیِ جهانی است، تا آن که ناشی از فهم ناقصی از اصول عینی بوده باشد.

آیا بحث مکی موفق است؟ تنوع فرهنگی در درون و بیرون از خود، بحث نیرومندی در مقابل هسته‌ی عینی اخلاق تولید نمی‌کند بیش از آنچه اختلاف نظر اقتصادی بگوید برخی تئوری‌ها بهتر از برخی دیگر

---

۲۳. J. L. Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong* (Penguin, 1977), p. 35.

۲۴. Queerness

۲۵. Projection

هستند. اختلاف نظر درباره‌ی اخلاق می‌تواند نتیجه‌ی نادانی، خامی، بی تفاوتی اخلاقی، خرافه، یا یک مرجعیت غیرعقلانی باشد. مجرمی را یک وقتی می‌شناختم، او را "سَم" نام می‌دهم، وی متهم به تجاوز جنسی شده بود. از وی پرسیدم اهمیت تجاوز را با کاری دیگر مقایسه کند، او پاسخ داد، "درست به مانند انتخاب بستنی شکلاتی از وانیلا است." من چرا باید اجازه به فهم سَم بدهم تا اعتماد مرا به اصل "تجاوز عملی غیراخلاقی است" ویران کند؟ درست همان طور که کوری فیزیکی کامل یا ناقص می‌تواند وجود داشته باشد، آیا یک نوع کوری کامل اخلاقی نمی‌تواند وجود داشته باشد؟ آیا من نمی‌توانم نتیجه بگیرم که سَم اشکال دارد – به جای آن که نتیجه بگیرم، "حرکت متفاوت برای مردم متفاوت" یا "اخلاق متفاوت نزد فرهنگ‌های گوناگون؟" خود مکی می‌پذیرد که بحث نسبیت گراییِ وی دقیق نیست، و این که همه‌ی فرهنگ‌ها ممکن است به راستی یک اصل کاملا جهانشمول و عمومی را دنبال کنند، فرد می‌باید قوانین خاصی را در هر شیوه‌ای از زندگی که وی نقش بازی می‌کند بپذیرد و تبعیت کند. به هر روی، وی بحث می‌کند، آن قوانین خاص اخلاقی که ما می‌پذیریم بسته به شرایط جامعه تغییر خواهند کرد. در نهایت، بحث وی بر قضاوتی میان (۱) معیارهای اخلاقیِ عینی کارهای فرهنگیِ همیشه در تغییرِ ما را هدایت می‌کنند، (۲) کارهای فرهنگیِ پیوسته در تغییرِ ما معیارهای اخلاقیِ مخلوقِ بشریِ ما را هدایت می‌کنند، استوار می‌شود.

بحث ناشی از ***غرابت*** غیرقابل قبول بودن این فرض که چیزهایی را که به نام ارزش، وجودی مستقل دارند، هدف می‌گیرد. اگر ارزش‌های عینی وجود می‌داشتند، پس آنها می‌باید "از نوع بسیار غریبی باشند، کاملا متفاوت از هر چیز دیگری در این جهان." تئوری مُثُل اخلاقی افلاطون یک نمونه‌ی خوب برای این نکته‌ی مکی است: آن مُثُل اخلاقی دقیقا چیست، از چه ساخته شده و در کجا وجود دارد؟ تمام این نظریه چیز عجیبی است تا قابل باور باشد. افزون بر آن، مکی بحث می‌کند، اگر چنان چیزهای اخلاقی غریب[۲۶] وجود می‌داشتند، شعور خاصی را از ما می‌طلبیدند تا آنها را بفهمیم و درک کنیم. مکی فکر می‌کند همه‌ی واقعیت اخلاقی به این عقیده فروکاهیده می‌شود که نوعی بصیرت ویژه وجود دارد که ما را توانا می‌سازد این چیزهای غریب اخلاقی را شناسایی کنیم. افزون بر آن، یک اصل پایدار ساده‌ی فلسفی وجود دارد که می‌گوید، "انواع چیزها را ورای ضرورت درهم نیامیز." بر این قیاس، به نظر می‌رسد وظیفه‌ی اثبات بر

---

[۲۶]. Strange moral objects

دوش آن شهودگرا باشد تا توجیه کند چرا ما می‌باید این مکانیسم زیادی، و توضیح داده ناشده را جذب کنیم – این "حس اخلاقی" غریب را. آن سندِ پیشنهادی می‌گوید چنان شعور غریبی وجود ندارد. بنابر این اصل سادگی ما را وا می‌دارد این فرضیه که می‌گوید واقعیات اخلاقی به سود توضیحات ساده تر مبنی بر این که اصول اخلاقی صرفا قضاوت‌های ذهنی هستند را رد می‌کند.

در پاسخ به این بحث، یک فردِ اخلاقیِ واقعیت گرا ممکن است با مکی توافق کند به خصوص درباره‌ی تفکر افلاطون نسبت به مُثُل عینی اخلاقی؛ که آنها براستی هستی‌های غریبی هستند که شعور غریبی می‌طلبند تا فهمیده شوند. به هر حال، نسخه‌های دیگری از واقعیت گراییِ اخلاقی ممکن است به آن شعورها یا هستی‌های غریب نیازی نداشته باشند. برای نمونه، فرد واقعیتگرایِ اخلاقیِ یزدانگرا می‌گوید اخلاق به عنوان یک واقعیت عینی در ذهن خدا وجود دارد، و خدا سپس به ما بصیرت بشری می‌دهد تا برخی قوانین عمومی اخلاق را بفهمیم، مانند "اجتماعی باش." آن شعور اخلاقیِ ویژه در اینجا نیازی ندارد چیز غریبی باشد و شاید تفاوتی با هوشیاری غریزی ما نداشته باشد، مانند توانایی یادگیری زبان یا شمارش و محاسبه. بنابر این، با توجه به آن فرد واقعیت گرا، مکی واقعیت گرایی اخلاقی را با تمرکز بر دیدگاه مُثُل اخلاقی افلاطون به شیوه‌ی نامنصفانه و منفی ای تصویر می‌کند.

بحث مربوط به ***صورت پذیری*** می‌کوشد تا نشان دهد اعتقاد به ارزشِ عینی نتیجه‌ی گرایش‌های روانی است تا باورهای ذهنی و خیالی را نسبت به جهان بیرون تولید کند. ما چرا به تفکرات اخلاقی به خطا مقام عینی و واقعی می‌بخشیم؟ در توضیح گرایش ما به عینیت بخشی به اخلاق، مکی به بحثی از دیوید هیوم اتکا می‌کند. هیوم می‌نویسد:

> هر عملی را که امکان دارد بدسگال و شریرانه باشد در نظر بگیرید؛ برای نمونه قتل عمد. از هر سویی آن را بیازمایید و ببینید آیا می‌توانید در آن موضوعی واقعی، یا یک وجود واقعی، بیابید که بتوانید آن را شَر بنامید. از هر راهی که آن را در نظر بگیرید، فقط برخی شور، انگیزه، اراده‌ی قلبی و تفکر می‌یابید.... تا هنگامی که شما نگران آن چیز عینی هستید، آن شر به طور کامل از دید شما پنهان می‌شود. هرگز آن را

نخواهید یافت مگر نگاه خود را معطوف به سینه‌ی خود کنید، و در آن عاطفه‌ای بر ضد آن عمل که از نهاد شما می‌جوشد، بیابید.[۲۷]

منظور هیوم آن است که وقتی یک قتل را می‌بینیم، ما انگیزه‌ی غیراخلاقی بودنِ راستینِ خودِ آن عمل را درک نمی‌کنیم. بلکه ما تفکر غیراخلاقی بودن را بر آن بار می‌کنیم، از نهاد دل خود. هیوم از "میل باطنی ذهن ما در پخش و سرایت خویش به یک شیء خارجی" حرف می‌زند. مکی آن را *سفسطه‌ی رقت انگیز*[۲۸] می‌نامد، "گرایش ما در تفسیر احساسات خود است نسبت به اشیاء آنها. اگر بگوییم، کپک یا قارچ حال ما را به هم می‌زند، شاید می‌خواهیم به خودِ کپک یک خاصیت ناطبیعی چرکین یا کثیف بودگی را نسبت دهیم." بر همین قیاس، به دلیل آن که ما به طور درونی [ذاتی] یک عمل بیرونی را اخلاقی یا غیراخلاقی می‌فهمیم، سپس آن کیفیت اخلاقی را به آن شیء تحمیل می‌کنیم و درنتیجه به غلط فکر می‌کنیم آن به عنوان واقعیت وجود دارد.

یک اخلاقی واقعیتگرا برای این پاسخ دارد: تصویرسازی یک شیوه‌ی عادی و ضروری برای مردم است که با جهان بیرون تعامل کنند، و مثال کپک این را به خوبی نشان می‌دهد. آن حسِ دل آشوبِ درونیِ ما یک مکانیسمِ مهمِ بقا است که ما را از چیزهای خطرناک به دور نگاه می‌دارد. این محصولِ تکامل است، و بدون آن ما تقریبا بی درنگ و سریع خواهیم مرد. درحالی که کیفیت آزموده شده‌ی "دل آشوبی" در خود کپک وجود ندارد، آن تجربه‌ی دل آشوبی واقعیتی را بازگو می‌کند که چگونه یک قارچ تهدیدی برای تندرستی انسان به شمار می‌رود. به جای آن که این را یک سفسطه‌ی رقت انگیز بنامیم، بهتر است آن را مکانیسم رقت انگیزِ بقا بنامیم. قضاوت‌های اخلاقی به همین شیوه کار می‌کنند. چنان که هیوم به درستی اشاره می‌کند، آن جلوه‌ی "غیراخلاقی" در دل خود عمل قتل وجود ندارد. بلکه، آن وجود غیراخلاقی که ما در آن عمل می‌بینیم نشان می‌دهد که چگونه یک عمل جنایتکارانه تهدید ویژه‌ای را به ما تحمیل می‌کند. این تهدید ویژه یک واقعیت عینی است درست به همان اندازه که تهدید سلامتی از سوی یک قارچ وجود دارد.

---

[۲۷]. David Hume, *A Treatise of Human Nature* (1739 – 1740), 3. 1.

[۲۸]. pathetic fallacy

اختراع اخلاق

حمله‌ی مکی به واقعیتگراییِ اخلاقی به طور بنیادین به سمت ادعای متافیزیکی نشانه رفته است که می‌گوید ارزش‌های اخلاقی در قلمرو واقعیات عینی وجود دارند، بیرون از وجود بشر. با این وجود، وی بحث می‌کند، که این هیچ تأثیری بر مأموریت عملی اخلاق که متوجه تنظیم قوانین اخلاقی است ندارد. وی می‌نویسد،

> یک فرد می‌توانست دیدگاه‌های نیرومند اخلاقی ای را حفظ کند، و به راستی آن دیدگاه‌هایی را که محتوایشان دقیقا عادی بودند، درحالی که باور داریم آنها به سادگی یک سری منش و روش رفتاری و سیاست‌هایی بودند مربوط به ارتباط و تماسی که وی و مردمِ دیگر میان خویش نگاه می‌داشتند. بر عکس، او می‌توانست همه‌ی آن اخلاق رسمی و تثبیت شده را انکار کند در حالی که وی باور به یک حقیقت عینی می‌داشت که شیطانی یا فاسد می‌بود.[۲۹]

وقتی درگیر یک مأموریت عملی در انجام قوانین اخلاقی می‌شویم، به طور غایی داریم تفکراتی را نسبت به درست بودن و نادرست بودن اختراع می‌کنیم، نه آن که آنها را در برخی قلمرو عینی کشف کنیم.

این اختراع درستی و نادرستی به چه معنی است؟ فیلسوف یونانی، گزنوفون (۵۷۰ – ۴۷۸ پ. م.) گفت که دین یک اختراع است، مرحله‌ی ساختن خدا در تخیل خود آن گروه:

> اهالی اتیوپی خدایان خود را سیاه با دماق پهن می‌سازند؛ تراسین‌ها می‌گویند خدای آنان دارای چشمان آبی با موهای قرمز است. بله، و اگر گاوان نر، اسب و شیران نر دستانی می‌داشتند، و می‌توانستند با دستان خویش نقاشی کنند، و آثار هنری تولید کنند آن طور که انسان می‌کند، اسب‌ها ممکن بود خدایی را نقاشی کنند شبیه خودشان، و گاوها شبیه گاوها، و بدن آن خدایان را در انواع مختلف بِکَشَند.

---

[۲۹]. Mackie, *Ethics*, p. 16.

آیا این همان شیوه‌ای است که ما اخلاق را به وجود می‌آوریم، در تصویری از خویش و با توجه به تمایلات خویش، که در طول روند آن بدان مرجعیت ببخشیم؟ آیا مقصود مکی آن است که اخلاق، اصول و تحریم‌هایی که برای رسیدن به نظم اجتماعی اعمال می‌شوند، را ما هوشیارانه اختراع می‌کنیم؟ چنین به نظر می‌رسد، زیرا وی می‌نویسد:

> ما به اخلاق نیاز داریم تا روابط میان افراد را تنظیم کنیم، تا برخی شیوه‌هایی را که مردم با یکدیگر رفتار می‌کنند، گاهی بر خلاف گرایش‌های متضاد، کنترل کنیم. بنابر این می‌خواهیم داوری‌های اخلاقی ما معتبر و نافذ در میان افراد دیگر به همان نسبت با خودمان باشد: اعتبار عینی ممکن است به آنها مرجعیت مورد نیاز را بدهد.[۳۰]

فرض کنیم مکی درست می‌گوید و ما این کارها و نهادها را اختراع می‌کنیم. ما خود را در حال همکاری خواهیم یافت، و متوجه سودها و بهره‌های شگفت انگیز آن خواهیم شد؛ پس بر آن تأکید خواهیم کرد، آن رفتار تکرار و ترویج خواهد شد. ما درخواهیم یافت که راست گویی برای رسیدن به هدف هیچ جایگزینی ندارد، پس ما رهنمودهایی را اختراع می‌کنیم تا آن را تبلیغ و تشویق کنیم. ولی حتا اگر ما از همان آغاز، چنان که مکی می‌گوید، همه‌ی رفتارِ اخلاقیِ خود را اختراع کنیم، همچنان این یک موضوع عینی خواهد بود – موضوعی برای کشف – [یعنی] تشخیص این نکته که آیا آنها به راستی کار می‌کنند و کارایی دارند. اخلاق کشف آن چیزی است که به نیازها و منافع بشر خدمت خواهد کرد. برای استفاده از آن قیاسی که در مقدمه آمده، این به مانند اختراع چرخ است، که یک ابزار شگفت انگیز است که از قوانین فیزیک پیروی و اطاعت می‌کند و انرژی را به جهت راندمان و بهره وری تبدیل می‌کند. چرخ می‌تواند مصارف گوناگونی داشته باشد. چرخ آسیاب متفاوت از چرخ دستی است، که آن نیز متفاوت از چرخ دوچرخه یا خودرو است. یک چرخ می‌تواند از مواد گوناگونی ساخته شود – چوب، فولاد، سنگ، یا لاستیک – ولی محدودیت‌هایی وجود دارند. شما نمی‌توانید یک چرخ چهارگوش یا سه گوش بسازید یا چرخی که به طرز بی تناسبی سنگین باشد، ولی انواع گوناگون چرخ اهداف گوناگونی را در شرایط گوناگون خدمت می‌کنند.

---

۳۰. همان منبع. ص. ۳.

بر همین قیاس، اخلاق یک کشف است، کشف آن اصول و منش‌هایی که به بهترین وجهی زندگی خوب فردی و جمعی را ترویج می‌کند. بنیادی‌ترین اصول اخلاقی ما هم اختراع عقلانی هستند و هم کشف عقلانی. فرض کنید ما تصمیم می‌گیریم عملی را در بزرگداشت حق مالکیت اختراع کنیم. ما سپس کشف می‌کنیم که این به راستی آزادی را بالا می‌برد و مفهوم زندگی ما را پربار می‌کند. درست همان طوری که اختراع اتیوپیایی‌ها در خدایانِ سیاه به راستی اثبات نمی‌کند که خدایان سیاه هستند، اختراع ما در اعمال و کارهای اخلاقی این کارها را راستین یا معتبر یا موفق در پاسخگویی به شرایطِ مربوط نمی‌کند. ما این واقعیت را اختراع نمی‌کنیم که بزرگداشتِ حق مالکیت برای ما آزادی و هویت به ارمغان می‌آورد. یا می‌آورد یا نمی‌آورد. واقعیتی در این موضوع نهفته است.

پوچگرایی اخلاقی هارمن

دومین حمله به واقعیتگرایی اخلاقی توسط گیلبر هارمن در کتابش به نام *طبیعت اخلاق* (۱۹۷۹)[۳۱] صورت گرفت که آنجا وی از روایتی از اخلاق نیهیلیستی دفاع می‌کند. دوباره می‌گوییم که پوچگرایی اخلاقی در نزد هارمن دیدگاهی است که می‌گوید واقعیات اخلاقی وجود ندارند، حقایق اخلاقی در میان نیستند، و نه نیز آگاهی اخلاقی.

موضع مرکزی وی آن است که ما آن را فرضیه‌ی ضدقیاسی[۳۲] می‌نامیم: اصول اخلاقی نمی‌توانند به وسیله‌ی مشاهده به همان شیوه‌ی تئوری‌های علمی تست و آزموده شوند. تئوری‌های علمی برای اثبات در مقابل جهان آزموده می‌شوند. پس اگر یک مشاهده از گذشته پیشبینی شده‌ای رخ بدهد، آنگاه تئوری ما تأیید می‌شود؛ ولی اگر رخ ندهد، در آن صورت فشار بسیار زیادی را بر شانه‌های خود احساس خواهیم کرد که آن نظریه را تغییر دهیم یا رها کنیم. در مورد تئوری‌های اخلاقی، ما "درستی" یا "نادرستی" را به همان شیوه شناسایی نمی‌کنیم:

> فرضیات علمی می‌توانند... در جهان بیرون در آزمایش‌های واقعی آزموده شوند. آیا اصول اخلاقی در جهان بیرون می‌توانند به همین شیوه

---

[۳۱]. Gilbert Harman, *The Nature of Morality*, (Oxford, Engl.: Oxford University Press, 1979).

[۳۲]. Disanalogy Thesis

آزموده شوند؟ شما می‌توانید مشاهده کنید کسی عملی انجام دهد، ولی آیا هرگز می‌توانید درستی یا نادرستی آنچه وی می‌کند را بفهمید؟ اگر شما به گوشه‌ای [در یک محله‌ی دورافتاده] بروید، و ببینید عده‌ای اوباش بنزین بر گربه‌ای ریخته‌اند و حیوان را به آتش کشیده اند، نیازی ندارید تا نتیجه بگیرید آنچه آنان کرده‌اند نادرست بوده است، شما می‌توانید و می‌بینید که آن کار غلط بوده است. ولی آیا واکنش شما ناشی از به طور واقعی غلط بودن آن عملی است که می‌بینید یا آن که به سادگی ناشی از فهم شما از "حس" اخلاقی است، "حسی" که شما شاید به دلیل تربیت اخلاقی خود به دست آورده اید.[۳۳]

در برجسته ساختن نکته‌ی وی، هارمن از ما می‌خواهد مشاهدات علمی و اخلاقی را با هم مقایسه کنیم. اول به مشاهده‌ی علمی توجه کنید. یک فیزیکدان مشاهده‌ای برای آزمون یک تئوری علمی می‌کند. با دیدن رد بخار در یک محفظه‌ی توده‌ی ابری، وی فکر می‌کند، "این نشانه‌ی وجود پروتون است." اگر آن مشاهده ربطی به تئوری داشته باشد، بنابر این آن مشاهده وجود پروتون را تأیید می‌کند. بهترین توضیح برای نشانه و دنباله‌ی آن بخار این واقعیت علمی است – پروتون. از سوی دیگر، شما به یک مشاهده‌ی اخلاقی توجه کنید. شما عده‌ای بچه هستید که بنزین بر گربه‌ای می‌ریزید و وی را به آتش می‌کشید. شما "نادرستی اخلاقی" را نمی‌بینید، حتا آن را به عنوان بهترین توضیح این رویداد احساس نمی‌کنید. نادرستی چیزی است که شما بر آن مشاهده بار و تحمیل می‌کنید. به این مقایسه اگر عمومیت ببخشیم، هارمن بحث می‌کند که یک ضدقیاس میان مشاهده‌ی علمی و چیزی (که ما را هدایت می‌کند تا ماهیت علمی را به عنوان بهترین توضیح اثبات کنیم) که مشاهده‌ی اخلاقی نامیده می‌شود (که ما را هدایت نمی‌کند تا واقعیات اخلاقی ویژه را به عنوان بهترین توضیح اثبات کنیم) وجود دارد. توضیح یک مشاهده‌ی علمی در جهان وجود دارد (بیرونی نسبت به ناظر و بیننده) در حالی که توضیح یک مشاهده‌ی اخلاقی در وضعیت روانی بیننده نهفته است (درونی نسبت به ناظر). بینش و بصیرت اخلاقی ناشی از تربیت ماست، نه به خاطر آن که جهان به چه شکلی است.

---

[۳۳]. Ibid, p. 4.

به دلیل آن که واقعیات اخلاقی به شیوه‌ی واقعیات علمی وجود ندارند، هارمن نتیجه می‌گیرد نیهیلیسم اخلاقی درست است. وی تفکر خود را نسبت به نیهیلیسم اخلاقی اینجا توضیح می‌دهد،

> نیهیلیسم منش و روشی است که می‌گوید واقعیات اخلاقی، حقایق اخلاقی، و آگاهی اخلاقی وجود ندارند. این منش می‌تواند توضیح بدهد چرا واقعیات اخلاقی به نظر نمی‌رسد در توضیح مشاهدات کمکی بکنند، بر این پایه که آنچه وجود ندارد نمی‌تواند چیزی را توضیح بدهد.
>
> یک روایت افراطی از نیهیلیسم می‌گوید که اخلاق فقط یک وهم است: هیچ چیز هرگز درست یا نادرست نیست، عادلانه یا ناعادلانه نیست، خوب یا بد نیست. در این روایت، ما بهتر است اخلاق را رها کنیم، درست همانطوری که یک منکر خدا دین را رها می‌کند پس از آن که وی نتیجه گرفت واقعیات دینی نمی‌توانند در توضیح مشاهدات یاری برسانند. برخی نیهیلیست‌های افراطی حتا پیشنهاد کرده‌اند اخلاق صرفا یک پس مانده‌ی خرافی از دین است.[۳٤]

نیهیلیسم افراطی را چنان که وی توضیح می‌دهد نمی‌توان به سادگی قورت داد. می‌گوید که در قتلِ مادرِ شما یا نابودی ۱۲ میلیون انسان در اردوگاه‌های نازی‌ها چیزی غلط و نادرست وجود ندارد. نیهیلیسمِ معتدل می‌گوید، گرچه حقایق اخلاقی وجود ندارند، گفتمان اخلاقی یک بیانیه است – به سختی شورانگیز [و اقوا کننده] است (فصل ۱۱ را ببینید). اخلاق به ما اجازه می‌دهد احساست خود را اعلام کنیم و بکوشیم دیگران را وابداریم به مانند ما احساس کنند، ولی، در نهایت، بیش از نیهیلیسمِ افراطیِ عینی نیست. اخلاق صرفا یک راه کاربردی مفید است در صورت بخشیدن به احساسات خویش نسبت به جهان.

---

[۳٤]. Ibid, P. 11.

نقد: مشاهدات علمی و اخلاقی به مانند یکدیگرند

ریچارد ورنر به مخالفت با هارمن برخاسته است بر این پایه که مشاهدات علمی و اخلاقی بیشتر به هم شبیه هستند تا آنچه هارمن می‌گوید.[۳۵] حتا اگر ما تقاضای مشاهده‌ی هارمن را بپذیریم، می‌باید نتیجه بگیریم واقعیات اخلاقی وجود دارند. هیچ [فرضیه] ضدقیاسی نیرومندی میان مشاهدات علمی و اخلاقی وجود ندارد. توضیح بسیار معقول برای بسیاری از مشاهدات علمی یک وجود علمی است (مثلا، وجود پروتون در یک محفظه‌ی خلاء). بر همین قیاس، معقول‌ترین توضیح برای یک مشاهده‌ی اخلاقی یک وجود اخلاقی است (مثلا، نادرستی اِعمال آسیب غیرضروری). فرد ممکن است بحث کند، درست به مانند آن که کسی به یک پیش زمینه‌ی علمی نیاز دارد تا آن محفظه‌ی ویژه را مطالعه کند و کشف کند وجود بخار در آن نشانه‌ی یک ذره‌ی بنیادین اتمی است، فرد به پیش زمینه‌ی مستندی درباره‌ی درک حیوانی و خواص آتش نیاز دارد تا بفهمد که سوزاندن یک گربه شکنجه است و درنتیجه موجب رنج و آسیب غیرضروری می‌شود. حتا اگر کودکان ناآگاه از آن سند باشند و آن گربه را به صرف کنجکاوی سوزانده باشند، ما هنوز می‌توانیم آن کار را غیراخلاقی بدانیم و داوری کنیم – گرچه ممکن است قضاوت کنیم که آن کودکان مقصر نیستند. ما آنان را ممکن است تحکم کنیم، "آیا نمی‌فهمید که گربه درد بسیار سوزناکی را بر اثر سوختن تجربه می‌کند؟" اگر بچه‌ها بدانند که درد بر اثر حرارت شدید باعث می‌شود، بنابر این آنان خواهند فهمید که سوزاندن موجب رنج گربه می‌شود و درخواهند یافت این کار بدی است، همان اندازه که موجب درد شدن، کار ناشایست و بدی است.

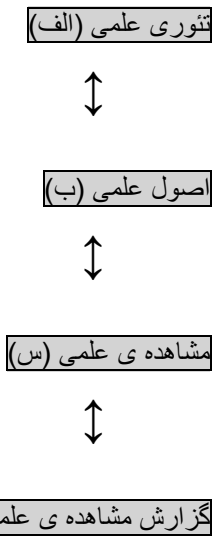
به هر حال، به نقل از هارمن، این بحث همچنان یک وجهه‌ی ضدقیاس میان خردورزی علمی با خردورزی اخلاقی با خود دارد. ورنر فرضیه‌ی ضدقیاس هارمن را در نمودارهای تطبیقی ۱۳,۱ و ۱۳,۲ برجسته می‌کند.

در نمودار ۱۳,۱، اصل **ب** از **الف** قابل اشتقاق است درحالی که **س** و **س۱** قابل اشتقاق و برآمدن از **ب** به همراه برخی مشاهدات (آن رد بخار در محفظه‌ی خلاء) هستند. **س** گرایش دارد تا **ب** را تأیید کند، که

---

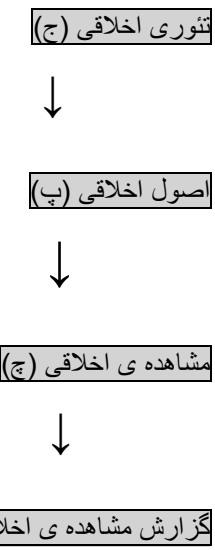
[۳۵]. Richard Werner, “Ethical Realism,” *Ethics* 93 (1983): 653-679; see also Nicholas Sturgeon, “Moral Explanations,” in *Essays in Moral Realism*, ed. G. Sayre-McCord (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1990).

در جای خود **الف** را تأیید می‌کند. پس، هستی‌هایی که در **الف** و **ب** جای داده شده‌اند می‌باید وجود داشته باشند تا در **س** دیده شوند.



نمودار ۱۳,۱ مدل مکاشفه ی علمی

در نمودار ۱۳,۲، اصل **پ** قابل اشتقاق از **ج** است، درحالی که **چ** و **چ۱** مشتق از **پ** به همراه برخی مشاهدات هستند (سوزاندن شرورانه‌ی گربه). **چ** مایل نیست تا **ج** را تأیید کند زیرا معقول‌ترین توضیح **چ۱** وابسته به وضعیت روانی نظاره گر است و نیازمند ثابت کردن واقعیات اخلاقی نیست. بنابر این، یک وجه ضدقیاسی میان عقلانیت علمی و اخلاقی وجود دارد.



نمودار ۱۳,۲ مدل مکاشفه ی اخلاقی

ورنر فکر می‌کند که نمودار ۱۳,۲ ناقص است. ما می‌باید آن مجموعه پیکان را به سمت بالا بگیریم، بگوییم که بهترین توضیح برای مشاهدات اخلاقی خودِ حقیقتِ اصولِ اخلاقی و تئوری ما است. فرض کنید تئوری اخلاقیِ ما دارای اصلی است که می‌گوید این نادرست است ما رنج و آسیب‌های غیرضروری را به موجودات زنده وارد کنیم. شرایط پیش زمینه‌ی آن شامل این واقعیت می‌شود ما کودکان را چنان اجتماعی بار می‌آوریم تا از تحمیل چنان ستمی بر دیگران احساس شرم کنند. دومین حوزه چنان خواهد بود که این روند اجتماعی شدن می‌باید از پس موشکافی عقلانی برآید (که همانا، ما به این روند در زیر شرایط بی طرفانه و آگاهی کامل اعتماد می‌کنیم). ما از بچه‌ها می‌خواهیم خودشان درد را تجربه کنند تا تأیید کنند که به طور ذاتی تحمیل درد کار بدی است. آموزش این دشوار خواهد بود اگر، چنان که به ندرت رخ می‌دهد، بچه‌ها نتوانند درد فیزیکی را احساس و تجربه کنند. ولی همچنان خواهند توانست درد روانی و روحی را درک کنند. بگذارید فرض کنیم ارتباطی میان این ایده که درد به طور ذاتی بد است و آن مشاهده‌ای که با آن ما احساس گناه می‌کنیم وجود دارد اگر ما باعث ستم شده باشیم یا دچار خشم اخلاقی شویم درجایی که ببینیم کسانی موجب ستم بر دیگران می‌شوند – که همانا تحمیل رنج غیرضروری است. سپس می‌توانیم بگوییم قضاوت ما درباره‌ی بچه‌ها که کاری نادرست می‌کنند این فرضیه را تأیید می‌کند که تحمیل رنجِ غیرضروری کاری غلط است. اگر این درست باشد، بنابر این وجه ضدقیاسی هارمن ناپدید می‌شود، و ما می‌توانیم ادعا کنیم داوری اخلاقی قابل اشتقاق و برآمدن از اصول و تئوری‌های اخلاقی هستند و این که آن [داوری ها] گرایش دارند آن اصول و نظریه‌ها را تأیید کنند.

در پایان، هارمن درست می‌گوید، این که اصول اخلاقی نمی‌توانند به وسیله‌ی مشاهده به همان شیوه‌ی تئوری‌های تجربی آزموده شوند. فرهنگ‌هایی که در معرفی اصول اخلاقی از قبیل راست گویی، وفای به عهد، همکاری و همیاری، و نکشتن اعضای بی گناه جامعه در می‌مانند به احتمال زیاد دوام نخواهند آورد؛ اگر بیاورند اعضای آن جامعه شاد و کامکار نخواهند بود. داده‌های مردمشناختی و جامعه شناسی نیاز به اخلاق را به همان اندازه‌ی اهمیت وجود رد بخار به نشانه‌ی ذره‌ی پروتون تأیید می‌کنند. پس به شیوه ای، قضاوت‌های بازتابی اخلاقی ما، آن موشکافی‌های حیاتی راز بقا، تقریبا تئوری‌های اخلاقی ما را تأیید می‌کنند. ولی همان طور که تئوری‌های علمی ما موضوع بازنگری و تأیید هستند، پس تئوری‌های اخلاقی ما نیز موضوع بازنگری در پرتو مدارک بهتر و فهم بهتر هستند.

دفاعی از واقعیتگرایی اخلاقی

ما دیده ایم که بحث‌های مکی و هارمن مجموعه موانعی دارند و ردیه‌ی دقیقی بر واقعیتگرایی اخلاقی تحمیل نمی‌کنند. مأموریت بعدی ما دفاع از واقعیتگرایی اخلاقی به وسیله‌ی شناسایی نامزدهایی برای واقعیات اخلاقی است.

واقعیات اخلاقی درباره‌ی شادی و رنج

یک مجموعه از واقعیاتی که می‌توانند به عنوان "اخلاقی" تلقی شوند به شادی و رنج مربوط می‌شوند. بگذارید به بحث مقابله‌ی هارمن برگردیم که می‌گوید ما نمی‌توانیم از راه مشاهده (یا هر راه دیگری) بدانیم که به آتش کشیدن یک گربه کاری غیراخلاقی است. ما با این بحث چگونه برخورد می‌کنیم؟ شاید بتوانیم این بحث را این گونه تنظیم کنیم:

(۱) این نادرست است که موجب رنج غیرضروری بشویم.

(۲) سوزاندن گربه موجب رنج غیرضروری می‌شود.

(۳) بنابر این، سوزاندن گربه کاری نادرست است.

نخستین فرضیه نقش کلیدی دارد، و یک واقعیت عینی اخلاقی را می‌سازد. فرض کنید ما این حقیقت را ناگزیریم توجیه کنیم – از روی این نخستین فرضیه. ذات گرایان[۳۶] ممکن است بحث کنند که این یک سند خودبنیاد[۳۷] است – یا بی درنگ آشکار است یا قابل درک توسط یک انسان عاقل و خردمند است. نادرست بودن تحمیل یک رنجِ غیرضروری، آن طور که آشکار است، به مانند درک حقیقت ۲+۲=۴ است که در ذهن دیگران وجود دارد. گرچه افزودن توجیه شاید کمک کند، اما ضرورتی ندارد. زیرا توجیه نمی‌تواند بیش از این حاصل به یقین بشود (در نزد یک انسان خردمند فهم کافی موجود است)؛ در حالی که آن قضاوتِ اصلی در نهاد خویش آن [توجیه نهفته] را دارد. هر کسی که این را نمی‌بیند به سادگی باید گفت که وی یک کور اخلاقی است – به همان کوری کسی که نمی‌تواند سرخی یک سیب را یا سبزی یک علف را ببیند. این پاسخ، همداستان با بحث هارمن است مبنی بر این که اصول علمی و اخلاقی به شیوه‌ای جدا

---

[۳۶]. Intuitionists

[۳۷]. Self-evident

از هم آزموده می‌شوند ولی اضافه می‌کند که این تفاوت اهمیتی ندارد. هر اصلی در فضای خودش درست است. این بحث شاید درست باشد، ولی برای تشخیص آن درک مستقیمِ معتبر از نامعتبر کافی و رضایتبخش نیست. هر کسی می‌تواند بازی ذات گرایی بکند و ادعا کند برخی اعمال به مانند ایکس درست یا نادرست هستند. برای نمونه، یک امریکایی ممکن است بگوید، "این کاملا بدیهی است که شیوه‌ی زندگی امریکایی بر همه برتری دارد"، یا یک نازی ممکن است بگوید، "این کاملا بدیهی است که یهودیان باید به طور کامل نابود شوند." یک نژادپرست ممکن است فکر کند به طور غریزی و ذاتی آشکار است که مردمانی از نژاد دیگر انسان نیستند، یا حتا شیطانند. خرافه‌ها اغلب به این شیوه توجیه می‌شوند. ما چگونه خرافه‌ها را از اصول معتبر اخلاقی تمیز می‌دهیم؟ به نظر می‌رسد ما به چیزی بیش از غریزه و کشف شهودیِ صرف نیاز داریم.

بر همین قیاس، دینداران ممکن است به قوانین خداوند توسل کنند. ما می‌باید از آزار رساندن به موجوداتِ حساس به صرف لذت بردن پرهیز کنیم زیرا خداوند به ما چنان فرمان داده است یا خدا ما را آگاه از نادرستی چنان اعمالی می‌کند. شاید چنین باشد، ولی از کجا بدانیم خدا وجود دارد یا این فرمان ویژه است که به راستی از سوی وی نازل شده؟ توسل به دین این بحث را تنها به یک موضوع بسیار دشوار منتقل می‌کند – توجیه دین.

از آن مهمتر، فرض کنیم ما طبیعت گرا به مانند هارمن باشیم. ما آن فرضیه‌ی نخست را چگونه توجیه می‌کنیم؟ می‌توانیم درباره‌ی حساسیت تئوری پردازی کنیم، بگوییم که موجودات حساس گرایش به شادی و لذت دارند و از درد و رنج دوری می‌کنند. اصول اخلاقی چهارچوب راهنمای عملی هستند، که در میان چیزهای دیگر، شادی را ترویج و رنج را کم می‌کنند.[۳۸] اگر اصل **پ** شادی را ترویج کند یا رنج را کاهش دهد، پس **پ** واجد شرایط اصلیت اخلاقی می‌شود. این از پی طبیعت اصولی می‌آید مبنی بر این که درست است **پ** را انجام دهیم و از دست زدن به کاری بر خلاف **پ** پرهیز کنیم – که این یعنی، دوری جستن از

---

۳۸. من میان درد و رنج تمیز می گذارم. درد پدیده ای فیزیولوژیک است، یا دست کم پدیدار شناختی است، به مانند این جمله "من به خاطر خیانت وی به خانواده اش درد می کشم." رنج بردن، چنان که من تعریفش می کنم، بیشتر عینی است و موجب درد می شود ولی در سطحی وسیعتر. من ممکن است از یک بیماری سرطان بی درمان رنج ببرم ولی از آن آگاه نباشم، حتا اگر درد بکشم. هر دو آسیب رسانی به فرد را نشان می دهند، ولی درد هوشیارانه تجربه می شود، درحالی که رنج بدان [هوشیاری] نیازی ندارد. جیمز فیسر

هر کاری که موجب از میان رفتن شادی فرد دیگری شود یا رنج وی را بیشتر کند. شاید ما بتوانیم اصول اخلاقی را با ترویج منافع موجودات حساس پیوند بزنیم. یا شاید بنابر دلایلی، شما در افزودن حیوانات به حلقه‌ی موجوداتِ تقریبا اخلاقی مطمئن نباشید. بنابر این به جای فرضیه ۲ ما می‌توانیم فرضیه ۲ʻ را استفاده کنیم:

۲ʻ. سوزاندن یهودیان در اجاق‌های گاز رنج غیرضروری را باعث می‌شود. یا به جای فرضیه‌ی ۲ʻ ما می‌توانیم فرضیه‌ی ۲ʻʻ را به کار بگیریم:

۲ʻʻ. سوزاندن بچه‌های خردسال رنج غیرضروری را باعث می‌شود.

این بحث فرض می‌کند اخلاق یک نهاد کاربردی است که متوجه ترویج شادی و کاهش رنج است. من فکر می‌کنم این فرض درست باشد. ما چرا اخلاق را نمی‌توانیم بدان سان شخصیت پردازی کنیم که دارای این جلوه‌ها باشد؟ اگر کسی مخالفت کند که این درخواستن پرسش برای تعریف اخلاق است، واکنش من آن است که بگویم، "باشد، من به تو کلمه‌ی *اخلاق* را می‌دهم. این جلوه را *اچلاق* نام گذاری کن و بگو که شامل اعمالی می‌شود که در میان چیزهای دیگر، شادی (بشر) را ترویج می‌کند و رنج وی را کم." ولی من نیازی نمی‌بینم که از "اچلاق" استفاده کنم زیرا ما یک تفکر عقلانی جاافتاده از "اخلاق" با یک تاریخ دراز در تفکر شرقی و غربی داریم که این تفکر را به ترویج شادی و کاهش رنج، تلاش برای عدالت، و تضمین بقای جامعه وصل می‌کند.

خاصیت غیرمترقبه[۳۹] و خاصیت عام[۴۰]

راه‌های دیگری وجود دارند تا از موضع واقعیتگرا دفاع کنیم مبنی بر این که اصول اخلاقی بر اساس یک سری واقعیات عینی استوار هستند که تافته‌ی کیهان[۴۱] را می‌بافند. یک چنان رهیافتی به مفهوم متافیزیکی *جهان‌ها* نزدیک می‌شود. برای توضیح باید گفت، نه همه‌ی حقایق یا واقعیات درباره‌ی جهان، تجربی هستند. برای نمونه، قوانین منطق تجربی نیستند، ولی همچنان قانون منطقی عدم تناقض در همه‌ی

---

[۳۹]. Supervenient property

[۴۰]. universals

[۴۱]. universe

جهان‌های ممکن درست است. بر همین قیاس، ممکن است به درستی چنین باشد که جهان از [چیزهای] عام برخوردار است و نه تنها از خواص[۴۲]. یک خاصیت جهانی سرخی وجود دارد که همه‌ی چیزهای قرمز به طور مشترک از آن برخوردارند، یک مفهوم جهانی از اسب وجود دارد که همه‌ی اسبان به اشتراک آن را دارند، یک ایده‌ی جهانی از درد وجود دارد که همه‌ی تجربیات دردآمیز به اشتراک آن را دارند، یک مفهوم جهانی از باور وجود دارد که همه‌ی باورها در آن سهیم هستند. یک خاصیت جهانی از عدد اول وجود دارد که تجربه گرایی حتا به آن نزدیک نیست. روابط دو وجهی وجود دارند به مانند رابطه‌ی در موضع چپ چیزی بودن (مثلا، **الف، ب، پ،** که **ب** برای ارتباط میان **الف** و **پ** به عنوان یک شیء می‌ایستد) که این اشیاء را در فضا و زمان شخصیت پردازی [و تعریف] می‌کند (برای نمونه، **الف** پیش از **پ** رخ داد). اگر خاصیت‌های عام به عنوان بخشی از بافت جهان پذیرفته شوند، پس من دیگر هیچ دلیلی نمی‌بینم اصول اخلاقی را از کلاس این نهادها دور نگه دارم. به نظر می‌رسد خاصیت‌های اخلاقی وجود دارند، و اگر چنین باشد، حقایق اخلاقی [نیز] وجود دارند، خواه کسی آنها را شناسایی کند یا نه، و خواه این که ما آنها را کشف کنیم یا نه.

یک رهیافت متافیزیکی دیگر در دفاع از واقعیتگرایی اخلاقی درگیر تفکر **خاصیت‌های غیرمترقبه** می‌شود: خاصیت‌های اخلاقی نسبت به خاصیت‌های طبیعی به طور تصادفی رخ می‌دهند (وابسته است به، یا از دل چیزی بیرون می‌آید). در اینجا مثالی از مفهوم کلی امر غیرمترقبه وجود دارد. فهم ما از رنگ قرمز یک تأثیر غیرمترقبه از امواج نوری ویژه از سطح خاصی است که بر قرنیه‌ی چشم ما تأثیر می‌گذارد. رنگ سرخ یک پیامد تصادفی از خاصیت‌های بی رنگ ناشی از برخی سطوح است. ما چیزی که در اینجا داریم یک مجموعه از خاصیت‌های سطح بالا و عالی تری هستند، یکی هم (رنگ سرخ) وابسته به سطح پایین تری از خاصیت‌ها است (امواج نور و فهم روانی از آن). خود رنگ در آن اشیاء وجود ندارد، ولی یک رابطه‌ی علّی میان امواج نور و برداشت‌های ما وجود دارد. به شیوه‌ی مشابهی، خاصیت‌های اخلاقی ممکن است اتفاقی رخ بدهند، یا از دل انواع طبیعی بیرون بیایند. برای نمونه، بدی یک خاصیت اتفاقی است از خاصیت طبیعیِ درد، خوبی از [خاصیت] شادی است. درست و برحق بودن از راستگویی و وفای به عهد است، و نادرستی یک خاصیت اتفاقی از آسیب زنی ناضروری است. بهره‌ی

---

[۴۲]. particulars

این نگاه در آن است که خاصیت‌های اخلاقی را به خاصیت‌های طبیعی پیوند می‌زند ولی آن نوع اخلاقی را به سطح طبیعی فرو نمی‌کاهد؛ یعنی "بد بودن اخلاقی" را با درد برابر نمی‌نهد یا "خوبی اخلاقی" را با شادی. آنان به شیوه‌ی تنگاتنگی با هم ارتباط متقابل دارند ولی برابر و یکسان نیستند. بنابر این، یک اخلاقیِ واقعیتگرا ممکن است این موضع را بگیرد که واقعیات عینی اخلاقی از انواع نظم بالاتری هستند (بدی، خوبی) که وابسته به انواع طبیعی پایین تری هستند (درد، لذت).

من بی درنگ اضافه می‌کنم که راه حل‌های خاصیت‌های عام و خاصیت‌های غیرمترقبه بری از خطا و شکست نیستند، و منتقدان به این نکته حمله می‌کنند که این دو با عصای زیربغل متافیزیک راه می‌روند که به همان اندازه لرزان و شکننده است که تفکر "واقعیت اخلاقی عینی." آن بدگمانی‌ها که فیلسوفان اخلاقیِ شکاک نسبت به نهادهای عجیب و غریب به مانند "واقعیات اخلاقی" دارند به یکسان به نهادهای عجیب و غریب متافیزیکی نیز اعمال می‌شوند، از قبیل خاصیت‌های عام و خاصیت‌های غیرمترقبه. به نقل از شکاکان، هیچ یک از این دو جلوه‌ای از جهان واقعی نیست بلکه ساخته‌ی فیلسوفان است. با این وجود، نکته‌ی بزرگ تر آن است که ما داریم اراده می‌کنیم دست کم وجود برخی نهادهای متافیزیک را بپذیریم (خاصیت‌های عام و غیرمترقبه)، سپس آنها ممکن است زمینه‌ای برای واقعیات اخلاقی عینی فراهم سازند.

ناشناختگری[۴۳] و واقعیتگرایی اخلاقی

در فصل ۱۲، ما به تئوری‌های اخلاقی ناشناختگری و به چالش‌هایی که برای مفاهیم سنتی اخلاق فراهم کردند نگاهی کردیم. تئوری‌های ناشناختگری همچنین مسایلی برای واقعیتگرایی اخلاقی مطرح می‌کنند، و با پاسخ دادن به آنها در دفاع از واقعیتگرایی اخلاقی این بحث را به پایان می‌بریم.

به طور خلاصه، ناشناختگری موضعی است که می‌گوید سخنان اخلاقی به مانند "قتل، عملی نادرست است" بیانیه‌های مستند به واقعیت نیستند (یعنی گزاره‌هایی با پاسخ‌های درست یا نادرست نسبت به جهان نیستند). بلکه، سخنان اخلاقی به راه و شیوه‌ای کاملا متفاوت کار می‌کنند. نخست، یک کاربرد *شورانگیز*[۴۴] [و احساسی] وجود دارد: سخنان اخلاقی صرفا احساسات ما را بیان می‌کنند، از قبیل اگر من

---

[۴۳]. Noncognitivism

[۴۴]. Emotivist

نسبت به قتل فریاد بزنم "آهای"! دوم، یک کابرد نسخه پردازانه وجود دارد: سخنان اخلاقی کارهای ما را هدایت می‌کنند، از قبیل، اگر من با لحن آمرانه به تو بگویم "مرتکب قتل نشو!" پس به نقل از ناشناختگری، گزاره‌های اخلاقی وجود ندارند زیرا گزاره‌ها توضیحات هستند، شخصیت پردازی‌هایی هستند نسبت به این که جهان چگونه است، درحالی که اصول اخلاقی بیانات احساسی یا نسخه‌ای هستند که کارهای ما را هدایت می‌کنند. و اگر هیچ گزاره‌ی اخلاقی در میان نباشد، پس واقعیات اخلاقی و واقعیتگرایی اخلاقی از صحنه بیرون می‌افتند.

یک فیلسوف واقعیتگرا پاسخی برای این مسئله [مشکل] ناشناختگری دارد: گزاره‌های بامعنی می‌توانند در درون نسخه های[۴۵] ما نهاده شوند، و اینها ارزش حقیقت[۴۶] دارند. برای نمونه، ما می‌توانیم درباره‌ی یک نسخه‌ی پزشکی بگوییم که "خوردن روزانه یک قرص آسپیرین نسخه‌ی درستی است اگر می‌خواهید از ایست قلبی پیشگیری کنید." بر همین قیاس، با یک نسخه‌ی اخلاقی ما می‌توانیم به درستی بگوییم، "ترویج شکوفایی بشر، به وسیله‌ی مهربانی و عشق راهی است که جهان را بهتر می‌کند." هر دو گزاره درست هستند (یا اگر نباشند، بنابر این خلافشان درست است). پس اصول اخلاقی به یقین مستلزم ادعاهای حقیقت در این پهنه [نگاه به زندگی] هستند. اگر این درست باشد، پس ما می‌توانیم نتیجه بگیریم، که واقعیتگرایی اخلاقی، با فرضیه اش مبنی بر این که واقعیات اخلاقی وجود دارند، درست است.

فرض کنیم، ما نسبت به نیرو و قوت این بحث درباره‌ی واقعیتگرایی اخلاقی تردید داشته و متوجه و متمایل به ناشناختگری باشیم. ما همچنان می‌توانستیم به گونه‌ای از عینیت گرایی اخلاقی بچسبیم که به همان نیرو و توان کامل واقعیتگرایی اخلاقی نباشد. از یک دید ایده آل، همچنان می‌توانستیم بگوییم، یک مجموعه‌ی خاص از اصول (مانند آنچه در فصل ۳ درباره‌ی اخلاق عینی آمده) برای شکوفایی بشری ضروری است. ما می‌توانیم درباره‌ی این اصولِ نسخه وار به عنوان *معتبر* یا *کافی برای اهداف ما*، به جای [اصولِ] *درست* سخن بگوییم؛ ولی همچنان ممکن است [ویژگی] جهان شمولی و عینیت اخلاقی را حفظ کنیم. پس گرچه شناختگرایی و واقعیتگرایی راه‌های مطمئن تری به عینیت گرایی اخلاقی به نظر می‌رسند، ناشناختگری با آن سازگار است.

---

[۴۵]. Prescriptions

[۴۶]. Truth value

نتیجه گیری

در این فصل، ما موضع فرد اخلاقی واقعیتگرا را آزمودیم مبنی بر این که واقعیات اخلاقی جلوه‌هایی از جهان هستند، مستقل از تفکرات و برداشت‌های ما از آنها. ما دو موضع نیرومند ضد واقعیتگرایی را آزمودیم: مکی وهارمن. مکی بحث می‌کند واقعیتگرایی اخلاقی با این سه ملاحظه ویران می‌شود: کد اخلاقی جهانی وجود ندارد که مردم در همه جا بدان بچسبند، واقعیات اخلاقی به نظر بسیار غریب و خلاف درک مستقیم [شهودی] می‌رسند، و ارزش عینی نتیجه‌ی گرایش‌های روانی است که باورهای ذهنی را نسبت به جهان بیرون تولید می‌کند. هر یک از این بحث‌ها را دیدیم که مشکلاتی دارد. هارمن بحث می‌کند که اصول اخلاقی نمی‌توانند به وسیله‌ی مشاهدات به سبک علمی آزموده شوند. ما دیدیم وجهه ضدقیاسی میان علم و اخلاق شاید به آن تندی نباشد که هارمن فرض می‌کند. در نهایت، ما به راه‌های گوناگونی نگاه کردیم که در آنها واقعیات اخلاقی ممکن است وجود داشته باشند. هیچیک از این توضیحات مربوط به واقعیات اخلاقی نمی‌تواند به عنوان یک انتخاب روشن از میان دیگران برپا بایستد، ولی دست کم برخی دلایل خوب وجود دارند که به نسخه‌ای از واقعیتگرایی اخلاقی تکیه کنیم، حتا اگر ما موضع واقعیتگرای افلاطون را نسبت به مُثُل اخلاقی رد کنیم.

برای تأمل بیشتر

۱. به تئوری افلاطون درباره‌ی قالب‌های اخلاقی که در این فصل بحث شدند توجه کنید. آیا بحث مکی از موضع غرابت با موفقیت آن را رد می‌کند؟ توضیح بدهید.

۲. بحث مکی را در مورد صورت پذیری بیازمایید و توضیح دهید آیا ردیه موفقی بر واقعیات اخلاقی عینی است.

۳. آیا ورنر با موفقیت به مقابله‌ی هارمن مبنی بر این که تئوری‌های اخلاقی به شکل افراطی از تئوری‌های علمی جدا هستند، پاسخ می‌دهد؟

۴. چگونه یک فرد اخلاقی ضد واقعیتگرا به بحث پایانی این فصل پاسخ می‌دهد که واقعیات اخلاقی را با شادی یا رنج پیوند می‌زند؟

۵. آن دفاع متافیزیکی از واقعیت گرایی اخلاقی را بیازمایید هم از سوی خاصیت عام و هم از سوی خاصیت غیرمترقبه و توضیح دهید آیا آنها موفق هستند.

۶. آیا ناشناختگری را می‌توان با واقعیت گرایی اخلاقی به شیوه‌ای سازگار کرد که در پایان این فصل توضیح داده شده است؟ توضیح دهید.

برای خواندن بیشتر

Brink, David O. *Moral Realism and the Foundations of Ethics*. Cambridge, Engl.: Cambridge University Press, 1989.

Butchvarov, Panayot. *Skepticism in Ethics*. Bloomington: University of Indiana Press, 1989.

Darwall, Stephen, Allan Gibbard, and Peter Railton, eds. *Moral Discourse and Practice*. Oxford, Enlg.: Oxford University Press, 1997.

Fumerton, Richard. *Reason and Morality*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1990.

Shafer-Landau, Russ. *Moral Realism: A Defence*. Oxford, Engl.: Oxford University Press, 2003.

Sinnott-Armstrong, Walter. *Moral Skepticism*. New York: Oxford University Press, 2007.

Smith, Michael. *The Moral Problem*. Oxford, Engl.: Blackwell, 1994.

هرگز هیچ چیزِ با ارزشی بدون گرفتاری بزرگ به دست نیامده است.

افلاطون، دولت

پیوست: چگونگی خواندن و نوشتن مطلب فلسفی

هر کس که در عُنفوان جوانی به فلسفه نزدیک می‌شود، هنگام رویارویی با این پدیده‌ی بسیار غریب دلشوره‌ی عمیقی احساس می‌کند. او درگیر نوع و روش متفاوتی [در استدلال و تفکر] نسبت به آنچه تا کنون با آن روبرو بوده، می‌شود.

تجربه من به عنوان دانشجو نیز چنین بود. با پرسش‌هایی از این دست اغوا شده بودم، "آیا خدایی وجود دارد؟ من به راستی چه می‌توانم بدانم؟ معنی زندگی چیست؟ چگونه به زندگی خویش ادامه دهم؟" من فلسفه‌خوانی را خودم آغاز کردم. نخستین کتاب من *"تاریخ فلسفه‌ی غرب"* اثر برتراند راسل بود، که بسیار بیش از آنکه به تاریخ بپردازد، موضوع برای آن مطرح است؛ محتوای آن تحلیل و کنکاش خود راسل از تم‌های اصلی تاریخ فلسفه‌ی غرب است. گرچه متن چندان دشواری نیست، بسیاری از ایده‌ها و بحث‌های آن برای من تازه بودند. از آنجا که راسل با بسیاری از باورهایی که من با آنها بزرگ شده بودم مخالفت می‌کرد، از دست وی عصبانی بودم. ولی از آنجا که به نظرم می‌رسید او مشتاقانه بحث می‌کند، خشم من به گیجی تبدیل شد و سپس به حس شکست و ناامیدی. با وجود این، احساس جذبه داشتم که به این میوه‌ی ممنوعه بچسبم. اثر دراز راسل را به پایان بردم و "دولت" افلاطون، "تأملات" دکارت، گفتگوهای دیوید هیوم د"باره‌ی *دین طبیعی"* ، مقالات برگزیده از ایمانوئل کانت، *" اراده به اعتقاد داشتن"* از ویلیام جیمز، و سرانجام نوشته‌های معاصر از آنتونی فلو، ار. ام هر، جان هیک، و لودویک ویتگنشتاین را خواندم. فهمیدم بر سر هر موضوعی که با هیوم یا راسل، کانت یا هیک، اختلاف نظر داشتم، کس دیگری یک بحث متقابل پذیرفتنی‌ای عرضه کرده است. سرانجام، با چنگ و دندان به نقطه‌ای رسیدم که می‌توانستم نقاط ضعف بحث‌ها را ببینم (گاهی در بحث‌هایی از شخصیت‌هایی که با آنان توافق کرده بودم)، و در نهایت به نقطه‌ای رسیدم که دیگر می‌توانستم بحث و جدل‌های خودم را بنویسم. رنج این سفر جای خویش را به خوشی داد – بگذارید به شما هشدار بدهم، که این قریبا یک شادی اعتیاد آور است. – سپس تصمیم گرفتم به دانشگاه بروم تا یک درجه‌ی عالی در فلسفه بگیرم.

این نگرانی آزاردهنده بر سر پرسش‌های اساسی هستی بود که مرا به سوی فلسفه کشاند. آیا خدایی وجود دارد؟ چه چیز را به یقین می‌توانم بدانم؟ آیا من روحی دارم که تا ابد زندگی کند؟ آیا براستی من آزادم یا به سادگی محکومم [به چسبیدن] به میراث و محیط خویش؟ زندگی اخلاقی چگونه است؟ اگر اینها را پرسیده باشید و به پاسخ‌های نوع دیگری رسیده باشید، بسیاری از بحث‌های این کتاب برای شما معنی خواهند داشت. ولی اگر زمان زیادی صرف اندیشه بر سر این موضوعات نکرده باشید، ممکن است از خود بپرسید آیا این پرسش‌ها مهم هستند، و شاید پاسخ‌های خود را درباره شان ردیف کنید. اگر این پرسش‌ها را از خود نپرسیده باشید، پاسخ‌های عرضه شده ممکن است بسان گفتگوی یک طرفه‌ی تلفنی جلوه کنند.

قصد این کتاب آن است که پاسخ‌هایی را پیشنهاد کند تا شما را وابدارد روی موضع خویش نسبت به پرسش‌هایی که در اینجا آمده کار کنید. این متن بحث‌ها یا مواضع بدیلی را بر سر هر موضوع پیشنهاد می‌کند، همراه با معلمی که به عنوان راهنما خدمت کند – و، من امیدوارم، برخی دانشجویان با کسانی که این موضوعات را بحث می‌کنند – شما را به چالش بکشند تا بر روی فلسفه‌ی اخلاق خودتان کار کنید.

به هر حال، نه این کتاب درسی و نه این آموزگار کافی خواهند بود که شما را از نوعی گم شدگی و بی یقینی در خواندن و نوشتن فلسفی حفظ کنند. پس بگذارید به شما پیشنهادهایی از تجربیات خویش در مقام دانشجو و معلمِ فلسفه کنم.

پیشنهادهایی برای خواندن متن فلسفی

سبک‌ها و روش‌های فلسفی با آن موضوعات دیگری که شما با آنها آشنا هستید فرق دارند: ادبیات انگلیسی، تاریخ، روانشناسی، و دانش تجربی. البته روشهای بسیاری وجود دارند. و برخی نوشته‌ها – برای نمونه، نوشته‌های فلسفه وجودی: سورن کیر که گور، فردریش نیچه، آلبر کامو، و ژان پل سارتر – شباهت بسیاری می‌برند به آنچه ما در ادبیات می‌بینیم تا به مقالات نوع فلسفه تحلیلی. در برخی روش‌ها، فلسفه شباهت به ریاضیات دارد، زیرا معمولا می‌کوشد یک بحث قیاسی را توسعه بدهد، بسیار مانند یک برهان ریاضی؛ تنها گزاره‌های مربوط به بحث معمولا نیازمند بحث‌ها هستند و مخالفت‌ها می‌باید مورد توجه قرار گیرند. گاهی من به یک مسئله‌ی فلسفی به مانند نوعی خردورزی قانونی در

برابر یک دادگاه مدنی بر می‌خورم: هر طرفی مدارک خود را برای هدف خویش عرضه می‌کند و بر ضد حریف دلیل می‌آورد. برای نمونه، فرض کنیم شما معتقد به آزادی اراده هستید و من معتقد به جبر. ما هر یک بهترین دلایل خویش را برای قبولاندن آرای خویش عرضه می‌کنیم. تفاوت میان بحث فلسفی و پرونده در دادگاه آن است که ما هیأت منصفه نیز هستیم. ما می‌توانیم ذهنیت خویش را با شنیدن آرا و مدارک و حتا موضع خویش را با شنیدن موضع قانع کننده‌ی حریف عوض کنیم.

پیشنهادهایی برای نوشتن یک مقاله‌ی فلسفی

سخن گفتن درباره‌ی فلسفه و نوشتن مطلب فلسفی، راه‌های بسیار خوبی هستند برای پیشرفت در این عرصه، و به لحاظ محتوا و شناخت موضوع به همان اهمیت گسترش مهارت خردورزی فلسفی شما هستند. نوشتن مقاله‌ای بر سر یک موضوع فلسفی ذهن تان را متمرکز می‌کند و شما را وامی دارد بر بحث‌های اساسی مربوط به موضوع متمرکز شوید. این روند دشوار است، ولی بسیار جالب است که چه میزان می‌توانید رشد کنید – برخی از ما تندتر از دیگران حرکت می‌کنند، ولی به تجربه‌ی من برخی از ما که در آغاز به سختی جلو می‌روند سرانجام عمیق‌ترین و دقیقترین کارها را انجام می‌دهند.

نخست، مسئله‌ای را که می‌خواهید نوری بر آن بتابانید یا حل کنید، یا تزی را که می‌خواهید از آن دفاع کنید، به خوبی شناسایی کنید. حتما چند مقاله‌ی خوب از مواضع متفاوت درباره‌ی موضوع را بخوانید و بکوشید آن بحث را با واژگان خود توضیح دهید – یا دست کم به زبان خود درباره آن استدلال کنید.

اینک شما آماده اید که بنویسید. اینجا چند پیشنهاد می‌کنم که شاید به شما یاری برسانند.

۱. مسئله‌ای را که می‌خواهید تحلیل کنید، شناسایی کنید. برای نمونه، شما شاید بخواهید نشان دهید که فایده باوری یک نظریه‌ی قابل دفاع است (یا نیست).
۲. به روشنی مسئله را توضیح دهید و آنچه را که می‌خواهید نشان دهید. برای نمونه: "من می‌خواهم مباحثی را به سود یا ضد فایده باوریِ عملی تحلیل کنم و نشان دهم چگونه فایده باوری به ایرادهای عمده‌ای که متوجه آن هستند، برخورد می‌کند."

۳. به استدلال‌های خویش یک نظم منطقی بدهید، و گزاره‌های خویش را مستدل سازید. و نیز رهگشاست اگر نظرات‌تان را با مثال‌هایی روشن کنید و در برابر دیدگاه‌های حریف نمونه‌های نقیضی بگذارید.
٤. دیدگاه‌های بدیل و همچنین ایرادهایی که به دیدگاه خودتان وارد می‌شوید را در نظر گیرید. به مدعای آنها برخورد کنید و نشان دهید که موضع خودتان پذیرفتنی‌تر است.
٥. در برابر استدلال حریف خیرخواهانه رفتار کنید، یعنی به آن قوی‌ترین تبیین ممکن را بدهید. اگر شما با قوی‌ترین ایراد به دیدگاه خودتان رو در رو نشوید، نمی‌توانید مطمئن باشید که دیدگاه‌تان بهترین است. باید بیفزاییم که اعمال این اصل خیرخواهی، یکی از سخت‌ترین کارها در بحث فلسفی است. می‌بینیم که بسا فیلسوفان خوبی که تمایل دارند که از دیدگاه مقابلشان کاریکاتور بسازند یا آن را ضعیف جلوه دهند.
٦. مقاله‌ی خود را با یک خلاصه‌گویی و یک نتیجه به پایان برید. شما در آن به صورتی موجز مباحث خود را مرور می‌کنید و آنچه را به تصور خویش نمایش داده‌اید توصیف می‌کنید. در نتیجه‌گیری همیشه خوب است ارتباط نتیجه‌ی مقاله‌ی خود را به طور ضمنی با موضوعات دیگر نشان دهید. به این پرسش پاسخ دهید: **"چرا این نوشته مهم است؟"**
۷. تدارک ببینید که مطلبتان دست کم دو چرک نویس داشته باشید پیش از آن که نسخه‌ی نهایی را آماده کرده باشید. بگذارید یک دانشجوی دیگر فلسفه نوشته‌ی مقدماتی شما را بخواند، پیش از آن که نسخه‌ی نهایی را آماده کنید. یقین کنید بحث‌های شما به خوبی سازمان یافته‌اند و مقاله‌ی شما یک پارچه است.
۸. درباره‌ی سبک: به سادگی و در یک لحن فعال بنویسید. از اصطلاحات استعاری، نفی‌های مضاعف و زبان تخصصی دوری کنید. تا جایی که می‌توانید عقاید دیگران را با واژگان خودتان بیان کنید، و در متن یا در یادداشتهای ارجاعی هرگاه از عقیده‌ی کسی استفاده کرده‌اید یا نقل قولی آورده‌اید، به منبع ارجاع دهید. دانستن این که در چه هنگام به کسی ارجاع بدهیم تمرینی است در داوریِ درست. درحالی که استادان به درستی ز دست دانشجویانی به خشم می‌آیند که به منابع خویش اشاره نمی‌کنند، هستند دانشجویان بسیار سختگیری که حتا منبعی را ذکر می‌کنند برای آنچه بر همگان معلوم است. راه میان بُری وجود دارد که عقل سلیم باید بتواند آن را پیدا کند.

۹. فهرست منابع را در پایان مقاله تان بیاورید. در آن همه‌ی منابعی را که در نوشتن مقاله استفاده کرده اید فهرست کنید.
۱۰. مقاله را چند روزی به کناری نهید، سپس آن را از نو بخوانید. ممکن است چیزهایی پیدا کنید که بخواهید عوض کنید.

وقتی مشکل جدی دارید، خجالت نکشید و با استادتان تماس بگیرید. این دلیل بودن اوست در کلاس: برای اینکه به شما یاری برساند تا در عقلانیت فلسفی خویش پیشرفت کنید. او باید وقت کافی در دفترش برای دانشجویان داشته باشد تا درباره‌ی کار آنها بحث کند.

موفق باشید! امیدوارم از کنکاش فلسفی لذت ببرید – و به خصوص فلسفه‌ی اخلاق – به همان اندازه که من می‌برم.

واژه نامه

Absolutism, Moral

مطلق گرایی اخلاقی، تئوری ای که می‌گوید یک سری اصول اخلاقی خدشه ناپذیر وجود دارند که فرد نباید هرگز آنها را زیرپا بگذارد.

Act-intuitionism

شهودگرایی عملی، تئوری ای است که می‌گوید ما باید در هر موقعیتی با ضمیر ناخودآگاه اخلاقی خود یا با وجدان خود مشورت کنیم تا چیزهای درست اخلاقی را برای انجام دادن کشف کنیم.

Action-based theory

تئوری عمل محور، دیدگاهی که می‌گوید باید ما با تعقیب قوانین اخلاقی به طور متناسب عمل کنیم، و مردم را بر اساس آن گونه که رفتار می‌کنند داوری کنیم، نه آن که آیا اینان مردمان با فضیلتی باشند یا نه.

Actual duty

آن تعهد یا وظیفه‌ی نیرومندتری که در نزاع بر وظیفه‌ی ضعیفتر چیره می‌شود (تئوری راس).

Act-utilitarianism

دیدگاه فایده باورانه ایست که می‌گوید یک عمل هنگامی درست است اگر و تنها اگر بیش از هر گزینه‌ی دیگری نتایج خوب داشته باشد.

Agapeism

دیدگاهی که می‌گوید اخلاق بر بستر عشق به دیگران و عشق به خدا آرمیده است.

Altruism

موضع غیر خودخواهانه‌ای است که نگران دیگران است؛ نسبت به اعمال هدفدار دیگر بی تفاوت است؛ بر خلاف خودپرستی است. ایثارگری.

Antirealism, moral

تئوری ای که می‌گوید واقعیات اخلاقی وجود ندارند؛ برخلاف واقعیتگرایی است.

Applied ethics

آن شاخه از فلسفه‌ی اخلاق است که به مشکلات اخلاقی جنجالی و بحث برانگیز می‌پردازد – برای نمونه، سقط جنین، رابطه‌ی جنسی پیش از ازدواج، مجازات مرگ، دستیاری در مرگ خودخواسته‌ی دیگری، و نافرمانی مدنی. اخلاق کاربردی.

Autonomy

از ریشه‌ی یونانی به معنای "خود اداره کردن" است، آزادی متوجه به خویشتن.

Cardinal virtues

فضایل بنیادین؛ چهار فضیلتی که به وسیله‌ی افلاطون ترویج شدند – خِرَد، میانه رُوی، دلیری، و دادگری.

Care-ethics

نظریه‌ای که می‌گوید رفتاری به مانند نگهداری و مراقبت و حساسیت نشان دادن در یک زمینه جلوه‌ی مهمی از یک زندگی اخلاقی است.

Categorical imperative

حکم قطعی؛ یک فرمان اخلاقی است که مشروط نیست و وابسته با میل فرد نیست، آن بیانیه‌ی عمومی که می‌گوید "تنها با توجه به آن اصل و قاعده‌ی کلی عمل کن که بتوانی همزمان اراده کنی آن را تبدیل به یک قانون جهانی کنی" (کانت).

Cognitivism

دیدگاهی که می‌گوید یک سخن و گفته‌ی اخلاقی ارزش حقیقی دارد.

Consequentialism (teleological ethics)

نظریه‌ای که می‌گوید هسته‌ی ارزش، پی آمد یا نتایج عمل است؛ اگر آن نتایج در کفه‌ی مثبت ترازو باشند، بنابر این آن عمل درست بوده است؛ اگر کفه‌ی منفی سنگین تر باشد، پس آن عمل نادرست بوده.

Conventional ethical relativism (conventionalism)

تئوری ای که می‌گوید همه‌ی اصول اخلاقی توسط فضیلتِ پذیرشِ فرهنگی شان توجیه می‌شوند.

Deontology

دیدگاهی که می‌گوید یک سری جلوه‌ها در خود عمل دارای ارزش ذاتی هستند.

Descriptive morality

اخلاق توصیفی؛ مطالعه‌ی صِرف باورها، عادات، اصول، و اعمال مردم و فرهنگ‌ها است.

Divine command theory

تئوری فرمان مقدس؛ دیدگاهی که می‌گوید اصول اخلاقی فرمان‌های خداوند هستند.

Egoism, ethical

فرضیه‌ای که می‌گوید هر کسی می‌باید آن کند که به بهترین وجهی منافع فردی وی را خدمت می‌کند.

Egoism, psychological

فرضیه‌ای که می‌گوید ما همیشه آن کاری را می‌کنیم که تشخیص می‌دهیم به بهترین وجهی منافع فردی ما را خدمت می‌کند.

Emotivism

آن فرضیه‌ی ناشناختگری است که می‌گوید گفته‌های اخلاقی به طور واقعی بیانات بی معنی از احساسات هستند (آیر، استیونسن).

Empiricism

تجربه گرایی؛ نظریه‌ای که می‌گوید ما هیچ ایده‌ی فطری و ذاتی نداریم و همه‌ی آن دانش از دل تجربه به دست می‌آید.

Error theory

دیدگاهی که می‌گوید بیانیه‌های اخلاقی ادعا می‌کنند که واقعیات را گزارش می‌دهند ولی چنان گزارش‌هایی برخطا هستند و به واقع بیانیه‌های اخلاقی درست نیستند (مکی).

Ethical theory (moral philosophy)

تلاشی نظام مند برای فهم مفاهیم اخلاقی و توجیه اصول و نظریه‌های اخلاقی است.

Ethnocentrism

آن دیدگاه پیش از داوری و قضاوت است که همه‌ی واقعیت را از چشم باورها و ارزش‌های فرهنگی خودِ فرد می‌بیند.

Eudaimonistic utilitarianism

گونه‌ای از دیدگاه فایده باوری است که می‌گوید شادی دارای لذت‌های باارزش بالاتری است (برای نمونه، فکری، زیبایی شناسانه، و لذت‌های جمعی و اجتماعی است).

Euthyphro dilemma

آن معمایی که در گفتگوهای افلاطون با ایوثیپرو درباره‌ی این که آیا خدا آن فرد دین دار را دوست دارد زیرا او یک دین دار است یا آن که آن دین دار دین دار است چون خدا دوستش دارد.

Fact-value problem

مسئله‌ی مربوط به وراخلاق است مبنی بر این که آیا به طور نهادین ارزش‌ها از واقعیات متفاوت هستند، خواه محاسبات اخلاقی از دل واقعیات مشتق شده باشند، و خواه بیانیه‌های اخلاقی بتوانند به مانند بیانیه‌های واقعیت مدار، درست یا نادرست باشند.

Fallacy of deriving ought from is

سفسطه‌ای که توسط هیوم مطرح شد مبنی بر حرکت از بیانیه‌هایی که می‌گویند مشکل چیست به بیانیه‌هایی که می‌گویند مشکل چه می‌باید باشد.

Game theory

مدل‌هایی از تعامل‌های اجتماعی هستند که در بازی‌هایی ادغام می‌شوند که در آن بازیگران تصمیم‌هایی می‌گیرند که برایشان بیشترین سود و بهره را به همراه می‌آورد.

Hedonic calculus

آن دیدگاه فایده باوری است که می‌گوید ما باید نتایج اعمال را شمارش و محاسبه کنیم، با توجه به آن هفت جلوه از تجربه‌ی لذت یا درد (بنتام).

Hedonism, ethical

نظریه‌ای که می‌گوید لذت تنها ارزش مثبت ذاتی است و درد تنها ارزش منفی ذاتی است.

Hedonism, psychological

نظریه‌ای که می‌گوید انگیزه می‌باید صرفا از راه لذت و دوری جستن از درد توضیح داده شود.

Heteronomy

آن عزم ارادی است بر پایه‌های غیرعقلانی؛ که در تضاد با خودمختاری اراده است، که درش اراده توسط عقل هدایت می‌شود (کانت).

Hypothetical imperative

حکم شرطی؛ آن اصل نااخلاقی است که این قالب را جذب می‌کند "اگر شما **الف** را می‌خواهید، پس باید **ب** را انجام بدهید" (کانت).

Indeterminacy of translation

دیدگاهی که می‌گوید گاهی زبان‌ها به طرز بنیادین از هم سوا و متفاوت هستند که ما نمی‌توانیم مفاهیم را به دقت از یک زبان به زبانی دیگر ترجمه کنیم (کوآین)؛ این نکته به نظر می‌رسد اعلام کند اصول اخلاقیِ هر جامعه‌ای وابسته به بستر زبانشناختی فرهنگی همان جامعه است.

Instrumental good

چیزی که ارزش خواستن داشته باشد زیرا این ابزار موثری است تا چیزهای ذاتا خوبمان را به دست آوریم.

Intrinsic good

چیزی که در ذات خودش خوب است و از [چیزهای] خوب دیگر برنیامده است.

Intuitionism

شهودگرایی، نظریه‌ای که می‌گوید انسان‌ها شعور طبیعی دارند که به آنان آگاهی درونی نسبت به هوشیاری اخلاقی می‌دهد.

Metaethics

ورااخلاق، آن شاخه از تئوری اخلاق است که درگیر فلسفیدن نسبت به خود اصطلاح "اخلاق" می‌شود و به ساختار اخلاق به عنوان شیء مورد مطالعه می‌نگرد.

Moderate Objectivism

تئوری ای که می‌گوید دست کم یک اصل عینی اخلاقی وجود دارد و برخی ارزش‌های مرکزی و هسته‌ای در میان همه یا بیشتر فرهنگ‌ها مشترک هستند.

Natural law theory

نظریه‌ای که می‌گوید اخلاق کارکرد طبیعت بشر است و خِرَد می‌تواند با نگاه کردن به طبیعت بشر و جامعه قوانین معتبر اخلاقی را کشف کند.

Naturalism

نظریه‌ای که می‌گوید ارزش‌های اخلاقی بر بستر خواص طبیعی در جهان نشسته اند، به مانند "لذت" یا "خرسندی".

Naturalistic fallacy

سفسطه‌ای درباره‌ی شناسایی "خوبی" به وسیله‌ی هر گونه خاصیت طبیعی ویژه است از قبیل "لذت" یا "بیشتر تحول یافته" (مور).

Negative responsibility

دیدگاهی که می‌گوید ما مسئول دست آوردهای بی عملی خود هستیم (نه فقط کارهایی که می‌کنیم).

Nihilism, ethical

را ببینید. Nihilism, moral

Nihilism, moral

نظریه‌ای که می‌گوید هیچ واقعیت اخلاقی، حقیقت اخلاقی و آگاهی اخلاقی وجود ندارد (هرمان).

Noncognitivism

نظریه‌ای که می‌گوید یک گفته یا سخن اخلاقی دارای ارزش حقیقی نیست.

Nonnaturalism

نظریه‌ای که می‌گوید ارزش‌های اخلاقی بر بستر واقعیات غیرطبیعی نسبت به جهان بنا شده‌اند (واقعیاتی که توسط ابزارهای علمی شناسایی نمی‌توانند شد)، از قبیل قالب‌ها و مُثُل افلاطون یا آن "خوب" غیر قابل تعریفِ مور.

Objectivism, moral

تئوری ای که می‌گوید اصول اخلاقیِ جهانی وجود دارند، معتبر برای همه‌ی مردمان و همه‌ی محیط‌های اجتماعی.

Obligatory act

عملی که اخلاق از فرد می‌خواهد انجامش دهد، در مقابل آن کار یا عمل دلبخواهی.

Open-question argument

بحثی که نشان می‌دهد برای هر خاصیتی که ما توسط "خوبی" شناسایی می‌کنیم، می‌توانیم بپرسیم، "آیا آن خاصیت خودش "خوب" است؟" (مور).

Optional act

عملی که نه متعهد است و نه انجامش غلط است؛ شامل کارهای خنثا و کارهای افراطی می‌شود؛ در تضاد با کارهای متعهدانه است.

Overridingness

دیدگاهی که می‌گوید اصول اخلاقی یک مرجعیت ازلی و غالب دارند و انواع اصول دیگر را زیرپا می‌گذارند.

Paradox of ethical egoism

تناقضی که می‌گوید دوستی راستین و حقیقی نقش مرکزی در شادی خودپرستانه دارد با این حال محتاج ایثارگری است.

Paradox of hedonism

تناقضی که می‌گوید ما همه می‌خواهیم شاد باشیم، ولی شادی را به هر قیمتی نمی‌خواهیم یا به قیمت حذف یک سری ارزش‌های معلوم و مسلم نمی‌خواهیم.

Paradox of morality and advantage

تناقضی که می‌گوید گاهی پیش نیازها برای اخلاق با پیش نیازهای منافع شخصی ناسازگار است (گوتیر).

Particularism, moral

نظریه‌ای که می‌گوید اخلاق همیشه درگیر روابط ویژه‌ای با مردم خاصی می‌شود، و نه درگیر انتزاع‌های بی جان.

Pluralistic, ethics

تئوری ای که می‌گوید هر دو مدل‌های عمل - محور و فضیلت - محور برای یک سیستم بسنده یا کامل مورد نیاز هستند.

Practicability

دیدگاهی که می‌گوید اصول اخلاقی می‌باید کاربردی باشند و قوانینش نباید بار سنگینی بر گرده‌ی ما بگذارند وقتی که آنها را دنبال می‌کنیم.

Prescriptivism

فرضیه‌ی ناشناختگری ایست که می‌گوید سخنان اخلاقی به واقع بی معنی هستند و پیشنهاد می‌کند فرد ادا و رفتار کسی را بپذیرد (هِر).

Prescriptivity

طبیعت عملی یا هدایتگر عملیِ اخلاق است؛ که شامل فرمان‌ها می‌شود.

Prima facie duty

وظیفه یا تعهدی که به طور تجربی بر ما تحمیل می‌شود تا هنگامی که آن تعهد با تعهد دیگری در تضاد بیافتد (راس).

Problem of posterity

مسئله‌ی تشخیص آن که چه تعهداتی ما نسبت به نسل‌های آینده‌ای که هنوز به وجود نیامده‌اند داریم.

Publicity

دیدگاهی که می‌گوید اصول اخلاقی باید برای همگان (به طور عام) اعلام شوند تا هدایتگر اعمال ما شوند.

Rationalism

تئوری ای که می‌گوید عقل و خرد می‌توانند به ما بگویند جهان چگونه است، مستقل و فارغ از تجربه.

Realism, moral

نظریه‌ای که می‌گوید واقعیات اخلاقی وجود دارند و بخشی از تافته‌ی کیهان هستند؛ فارغ از این که آیا ما به آنها اعتقاد و باور داشته باشیم، وجود دارند.

Relativism, ethical

نظریه‌ای که می‌گوید اصول اخلاقی اعتبار خودشان را تنها از راه تأیید فرهنگی یا فردی به دست می‌آورند.

Rule-intuitionism

آن دیدگاه شهودگرایی است که می‌گوید ما باید تشخیص بدهیم در هر موقعیتی چه چیز درست و چه چیز نادرست است، با توسل به قوانین اخلاقی ای که از راه شهود [با درک مستقیم] کسب می‌کنیم (پوفندورف، راس).

Rule-utilitarianism

آن دیدگاه فایده باوری است که می‌گوید یک کار یا عمل تنها هنگامی درست است که توسط قانونی طلبیده شده باشد که خود آن قانون عضوی از یک مجموعه قوانین است که پذیرفتنشان به یک خیر بزرگتری برای جامعه منتهی می‌شود تا آن که برای مدل رقیبش مهیا باشد.

Satisfactionism

دیدگاهی که همه‌ی لذت‌ها را با خرسندی یا شادمانی اندازه گیری می‌کند که ممکن است درگیر حس [حواس پنجگانه] نشود.

Sensualism

دیدگاهی که همه‌ی لذت‌ها را با شادمانی و خرسندی حسی اندازه گیری می‌کند.

Situationalism, ethical

نظریه‌ای که می‌گوید اصول عینی اخلاق می‌باید به تفاوت در زمینه‌های گوناگون به کار گرفته و اِعمال شوند.

Skepticism, moral

نظریه‌ای که به مکی مربوط است و می‌گوید ارزش‌های واقعیِ عینیِ اخلاقی وجود ندارند.

Social contract theory

تئوری اخلاقی و سیاسی ای که می‌گوید مردم با هم توافق می‌کنند اخلاقی رفتار کنند به شیوه‌ای که بحران‌های اجتماعی را کاهش دهند و آرامش و صلح ایجاد کنند.

Sociobiology

نظریه‌ای که می‌گوید ساختارهای اجتماعی و الگوهای رفتاری به طور زیستی و بیولوژیک بر نظریه‌ی تکامل استوار هستند و توضیح داده می‌شوند.

Solipsism, moral

تئوری ای که می‌گوید دیدگاه فرد تنها چیزی است که ارزش توجه و تأمل اخلاقی را دارد؛ این یک نسخه‌ی بسیار افراطی از خودپرستی است.

State of nature

وضع طبیعی؛ جنگ همه در برابر همه، جایی که هیچ راه مشترکی برای زندگی وجود ندارد، نه قوانین تحمیل شده‌ای وجود دارند و نه قوانین اخلاقی، و نه نیز عدالت یا بی عدالتی (هابز).

Subjective ethical relativism (subjectivism)

آن دیدگاه نسبیت گرایی است که می‌گوید همه‌ی اصول اخلاقی با فضیلتِ قبول و پذیرش خود توسط یک فرد توجیه می‌شوند.

Supererogatory act

عملی که در بیش از آنچه اخلاق می‌خواهد زیاده روی می‌کند.

Supervenient property

یک خاصیت برین (برای نمونه، رنگ سرخ) است که در شیوه‌ی فروکاستن، وابسته به خاصیت سطح زیرین (برای نمونه، امواج نور و برداشت‌های روانی) نیست. [منظور نویسنده این است که رنگ سرخ را در طیف امواج نور می‌بینیم و طول موج خاصی را قرمز می‌نامیم. یا در برداشت‌های روانی خشمگین شدن را به سرخی تعمیم می‌دهیم. بنابر این خاصیت سطح برین با خاصیت سطح زیرین حمل می‌شود. اگر نه سرخی به تنهایی هیچ مفهوم ذهنی برای ما ندارد.]

Teleological ethics (consequentialism)

نظریه‌ای که می‌گوید هسته‌ی ارزش، نتیجه یا پیامدهای یک عمل است؛ اگر آن نتایج در توازن مثبت باشند بنابر این آن عمل درست است؛ اگر منفی باشند، بنابر این نادرست است.

Teleological virtues

سه فضیلت اساسی که توسط پل مقدس در کتاب عهد جدید برجسته شده اند

ایمان، امید و نیکوکاری.

Universalizability

دیدگاهی که می‌گوید اصول اخلاقی می‌باید به همه‌ی مردمانی که به نسبت در شرایط یکسانی به سر می‌برند اِعمال شود.

Verification principle

دیدگاهی که می‌گوید جمله‌های بامعنی می‌باید (۱) اینهمانی باشند (گزاره‌هایی که در ذات خود درست هستند و در قالب "**الف الف** است" باشند یا قابل فروکاستن به چنان گزاره هایی) یا (۲) به طور تجربی قابل تأیید باشند (گزاره‌های مربوط به مشاهدات جهان، از قبیل "این کتاب قرمز است").

Vice

یک مشرب تربیت یافته‌ای که منجر به کارهایی به طور عادی و معمولی می‌شود که از دید اخلاقی نادرست هستند. [کارهای بد سرشت به عادت انجام شوند.]

Virtue

یک مشرب تربیت یافته‌ای که منجر به کارهایی به طور عادی و معمولی می‌شود که از دید اخلاقی درست هستند. [کارهای نیک سرشت به عادت انجام شوند.]

Virtue-based theories

دیدگاهی که می‌گوید ما می‌باید صفات شخصیتی خوبی را جذب کنیم، نه آن که به سادگی بر اساس قوانین اخلاقی رفتار کنیم، و اخلاق درباره‌ی این است که یک انسان فضیلتمند بشویم.

Virtue theory (virtue ethics)

دیدگاهی که می‌گوید اخلاق درگیر تولید انسان‌های متعالی است که خوب رفتار می‌کنند بر اثر یک خوبیِ آنی و به عنوان نمونه برای تشویق و برانگیختن دیگران خدمت می‌کنند.