

ماهیت فلسفه اخلاق*

جرج ادوارد مور

ترجمه علی اکبر عبدالآبادی*

چکیده

آنچه در پی می آید، ترجمه‌ای از سخنرانی جرج ادوارد مور، فیلسوف مشهور انگلیسی، با عنوان «ماهیت فلسفه اخلاق» است که متضمن آرای نهایی مور در قلمرو اخلاق هنجاری است. تاریخ ایراد این سخنرانی، تا آن جا که مترجم اطلاع دارد، دقیقاً معلوم نیست، ولی به نظر می‌رسد که در فاصله سال‌های ۱۹۱۲ (سال چاپ و انتشار کتاب فلسفه اخلاق) و ۱۹۲۲ (سال چاپ و انتشار کتاب مطالعات فلسفی که متن سخنرانی مور در آن به چاپ رسیده است) ایراد شده است. محور اصلی بحث مور در این سخنرانی دو انگاره اساسی در فلسفه اخلاق است: انگاره «خوب» یا «ارزش ذاتی» و انگاره «وظیفه» یا «الزام اخلاقی». وی در طی بحث خویش می‌خواهد اثبات کند که دو انگاره مذکور انگاره‌هایی صرفاً روان‌شناختی نیستند و در نتیجه فلسفه اخلاق و علم اخلاق نیز صرفاً شاخه‌هایی از روان‌شناسی نیستند.

کلید واژه‌ها

انگاره «خوب» یا «ارزش ذاتی»، انگاره «وظیفه» یا «الزام اخلاقی»، انگاره‌های صرفاً روان‌شناختی، انگاره‌های اخلاقی، فلسفه اخلاق.

* استاد پار فلسفه در دانشگاه تربیت معلم آذربایجان.



ماهیت فلسفه اخلاق

مایلم، اگر بتوانم، امشب توجه شما را به مسئله خاصی درباره فلسفه اخلاق جلب کنم. این مسئله، با توجه به این واقعیت که فیلسوفان درباره چیستی پاسخ صحیح‌اش به هیچ وجه هم‌داستان نیستند، شبیه اکثر مسائل فلسفی است: به نظر می‌رسد که برخی با شدت هرچه تمامتر اطمینان حاصل کرده‌اند که فلان پاسخ صحیح است، ولی برخی دیگر نیز با شدت هرچه تمامتر درباره پاسخی که ضد آن پاسخ است، اطمینان حاصل کرده‌اند. من به سهم خویش درباره این که چه پاسخی صحیح است، قدری تردید دارم، هر چند، همچنان که خواهید دید، به طرز نسبتاً قاطعی به یکی از دو پاسخ متفاوت تمایل دارم. من بسیار مایلم که، اگر بتوانم، برخی از ملاحظاتی را که درباره یکی از این دو موضع به نظرم کاملاً قانع‌کننده می‌رسند، آفتابی سازم؛ زیرا به نظرم می‌رسد که مسئله مورد نظر فی‌نفسه مسئله بی‌اندازه جالب توجهی است.

گفتم که مسئله مورد نظر مسئله‌ای درباره فلسفه اخلاق است؛ و، در واقع، به نظرم می‌رسد که مسئله بسیار کلان و عامی است که بر کل فلسفه اخلاق تأثیر می‌نهد. ما با طرح این مسئله دست کم می‌پرسیم که مردم به هنگام مطالعه فلسفه اخلاق اصلاً چه می‌کنند: ما می‌پرسیم که کدام قسم از مسائل است که کار فلسفه اخلاق پرداختن بدانها و کوشش برای یافتن پاسخ صحیح برای آنهاست. اما قصد دارم که، از باب سهولت، خودم را به طرح آن مسئله درباره دو مورد خاص محدود کنم. فلسفه اخلاق، در واقع، باید به بسیاری از انگاره‌های متفاوت پردازد؛ و اگر چه به نظر من همین مسئله را می‌توان درباره همه آنها طرح کرد، قصد دارم که دو مورد از آنها را، که به نظرم فوق‌العاده اساسی می‌رسند، برگزینم و آن مسئله را فقط درباره آن دو طرح کنم.

نخستین کار من باید توضیح این مطلب باشد که این دو انگاره چیستند. عنوان فلسفه اخلاق طبیعتاً حاکی از این است که مراد از آن، شاخه‌ای از فلسفه است که ربط و نسبتی با اخلاق دارد؛ و همه ما کمابیش می‌فهمیم که مراد از اخلاق چیست. ما به تمایز میان خیر و شر اخلاقی، از یک سو، و آنچه، از سوی دیگر، گاهی خیر و شر طبیعی نامیده می‌شود، خو گرفته‌ایم. ما همگی میان منش اخلاقی یک انسان، از یک سو، و استعدادهای عقلی او یا دوست داشتنی بودنش، از سوی دیگر، تمایز می‌نهمیم. ما احساس می‌کنیم که متهم ساختن یک انسان به رفتار ضد اخلاقی، با صرف متهم ساختن وی به بدپسندی یا بی‌نزاکتی، یا با صرف متهم ساختنش به کودنی یا نادانی کاملاً



فرق دارد. به همین سان واضح است که ما میان انگاره تحت الزامی اخلاقی برای انجام کاری بودن و انگاره تحت صرفاً الزامی حقوقی برای انجام آن کار بودن فرق می‌نهیم. همه می‌دانیم که قلمرو اخلاق بسی فراختر از قلمرو حقوق است؛ یعنی همه می‌دانیم که ما اخلاقاً ملزم به انجام دادن بسیاری از کارها و پرهیز از بسیاری از کارهایی هستیم که بنا بر قوانین کشورمان ممنوع یا نامجاز نیستند؛ و گاهی نیز عقیده بر این است که اگر قانون خاصی ظالمانه یا ضد اخلاقی باشد، حتی ممکن است که سرپیچی از آن یک وظیفه اخلاقی باشد؛ به این معنا که ممکن است تعارضی واقعی میان الزام اخلاقی و الزام حقوقی وجود داشته باشد؛ و نفس این که چنین چیزی، به حق یا به خطا، مورد اعتقاد است، به هر تقدیر نشان می‌دهد که یک انگاره [الزام اخلاقی] از انگاره دیگر [الزام حقوقی] کاملاً متمایز است.

بدین ترتیب، عنوان «فلسفه اخلاق» طبیعتاً حاکی از این است که فلسفه اخلاق شاخه‌ای از فلسفه است که با اخلاق به این معنای متعارف سرو کار دارد. در واقع، درست است که شاخه مهمی از فلسفه اخلاق با اخلاق سر و کار دارد؛ اما خطاست که گمان کنیم که کل موضوع فقط به اخلاق مربوط می‌شود. شاخه مهم دیگری از فلسفه اخلاق، همچنان که خواهیم کوشید تا نشان دهیم، به انگاره‌هایی مربوط است که معمولاً، انگاره‌هایی اخلاقی نیستند، هر چند که بی‌تردید، ممکن است ربط و نسبتی با آنها داشته باشند، درحالی که یکی از دو انگاره‌ای که قصد دارم برای بحث برگزینم انگاره‌ای اخلاقی است، دیگری جزو آن شاخه از فلسفه اخلاق است که صرفاً به اخلاق مربوط نمی‌شود، و به نظر من، به تعبیر دقیق، اصلاً انگاره‌ای اخلاقی نیست. به یکی از آن دو انگاره، که انگاره‌ای اخلاقی است، می‌پردازیم.

انگاره اخلاقی خاصی که قصد دارم برای بحث برگزینم انگاره‌ای است که من آن را پیش‌تر انگاره الزام اخلاقی نامیده‌ام؛ یعنی انگاره اخلاقاً ملزم بودن به عمل کردن به نحو خاصی در موقع خاصی. اما تا آن جا که می‌توانم دریابم، دقیقاً به همین انگاره عناوین متعدّد دیگری نیز داده شده است. قول به این که من تحت الزامی اخلاقی به انجام دادن کاری واقع شده‌ام، به نظر من، آشکارا قول به همان چیزی است که با گفتن این که من باید آن کار را انجام دهم، یا به عبارت دیگر، وظیفه من انجام دادن آن کار است، عموماً بر زبان جاری می‌کنیم. این بدان معناست که





انگاره الزام اخلاقی با انگاره بایستن اخلاقی و با انگاره وظیفه یکی است. همچنین، در نگاه نخست به نظر می‌رسد که گویی می‌توانیم به همسانی دیگری نیز قائل شویم.

این حکم که من باید فلان کار را انجام دهم، به نظر می‌رسد که گویی عیناً به معنای این حکم است که درباره من نادرست است که کار مورد نظر را انجام ندهم. به هر تقدیر، بدیهی است که هرگاه وظیفه من انجام دادن کاری باشد، درباره من نادرست است که آن کار را انجام ندهم، و هرگاه درباره من نادرست باشد که کاری را انجام دهم، وظیفه من پرهیز از انجام دادن آن کار است. در مورد این دو انگاره، یعنی انگاره آنچه نادرست است و انگاره آنچه وظیفه من است یا آنچه باید انجام دهم، می‌توان درباره این که آیا یکی اساسی‌تر از دیگری است یا این که آیا هر دو به یک اندازه اساسی‌اند و نیز درباره این پرسش که اگر یکی از آن دو اساسی‌تر از دیگری باشد، کدام یک اساسی‌تر است؟ آرای متفاوتی اتخاذ کرد. برخی از مردم ممکن است چنین بگویند: انگاره «نادرست» اساسی‌تر است و انگاره «وظیفه» را باید بر حسب آن تعریف کرد؛ یعنی، در واقع، گزاره «وظیفه من وفای به فلان عهد است» صرفاً بدین معناست که «درباره من نادرست است که بدان عهد وفا نکنم»؛ و گزاره «وظیفه من دروغ نگفتن است» صرفاً بدین معناست که «درباره من نادرست است که دروغ بگویم». همچنین، برخی دیگر ممکن است که ظاهراً درست ضد آن سخن را بگویند [یعنی بگویند] وظیفه مفهوم اساسی‌تر است و «نادرست» را باید بر حسب آن تعریف کرد. با این حال، ممکن است که برخی دیگر معتقد باشند که هیچ‌یک از آن دو اساسی‌تر از دیگری نیست؛ یعنی هر دو به یک اندازه اساسی‌اند، و گزاره «چنین و چنان کردن نادرست است» با این [گزاره] که «من نباید چنین و چنان کنم» فقط هم‌ارز است و نه هم‌معنا. اما هر یک از این سه رأی، صادق باشد، به نظر من، هیچ تردیدی درباره مفهوم هم‌ارزی آن دو انگاره وجود ندارد؛ و بنابراین، هیچ تردیدی در این نیست که به مسئله‌ای که من قصد دارم درباره یکی از آن دو طرح کنم، هر پاسخی داده شود، به مسئله مشابه درباره دیگری نیز باید همان پاسخ داده شود.

بدین ترتیب، انگاره اخلاقی‌ای که من قصد دارم بدان پردازم، انگاره وظیفه یا انگاره الزام اخلاقی، یا چیزی قریب به همین مضمون، یعنی انگاره کار نادرست - اخلاقاً نادرست - است. همگان در این هم‌داستان‌اند که این انگاره یا، به تعبیر دقیق‌تر، یکی از این دو انگاره یا هر دو آنها در زمره انگاره‌های اخلاقی بسیار اساسی ماست و فرقی نمی‌کند که همگان بپذیرند یا نپذیرند که

همه دیگر باورهای اخلاقی بسیار اساسی مان، برای مثال انگاره‌های مربوط به خوبی اخلاقی، در تعریفشان متضمن ارجاع بدین یکی‌اند، یا معتقد باشند که ما انگاره‌های دیگری داریم که از آن مستقل‌اند و با آن به یک اندازه اساسی‌اند.

اما درباره توضیح این که خود این انگاره الزام اخلاقی چیست، با مشکلات فراوانی مواجهیم. آیا درواقع، فقط یک انگاره هست که این عنوان را بدان می‌دهیم؟ یا این که آیا ممکن است در پاره‌ای از مواقعی که می‌گوییم که فلان و بهمان کار یک وظیفه است، مرادمان از این تعبیر چیزی متفاوت با معنایی است که در مواقع دیگر اراده می‌کنیم؟ و همین طور، آیا هنگامی که می‌گوییم که فلان و بهمان کار اخلاقاً نادرست است، این عنوان «اخلاقاً نادرست» را گاهی برای یک انگاره و گاهی برای انگاره‌ای دیگر به کار می‌بریم، به طوری که کار واحدی ممکن است به یک معنا «اخلاقاً نادرست» باشد و در عین حال به معنای دیگری اخلاقاً نادرست نباشد؟ به نظر من، در واقع، دو معنای متفاوت در کار است که ما درباره آنها اصطلاحات آشفته‌ای را به کار می‌بریم؛ و خاطرنشان ساختن تفاوت میان آن دو به روشن‌تر ساختن ماهیت هر یک از آنها کمک خواهد کرد. به نظر من، شاید بتوان با بررسی آن قسم از قواعد اخلاقی که همه ما با آنها آشنا هستیم، این تفاوت را به روشن‌ترین وجه بیان کرد.

همگان می‌دانند که معلمان اخلاق به وضع قواعد اخلاقی و نیز به بحث در باب صدق قواعدی که پیش‌تر آنها را پذیرفته‌اند، بسیار اشتغال خاطر دارند. به نظر می‌رسد که قواعد اخلاقی، تا حد بسیار زیادی، مبتنی بر احکامی بدین مضمون‌اند که انجام دادن پاره‌ای از افعال یا پرهیز از انجام دادن پاره‌ای دیگر از آنها همواره نادرست است؛ یا چیزی قریب به همین مضمون که پرهیز کردن از پاره‌ای از افعال، و از حیث ایجابی انجام دادن پاره‌ای دیگر از آنها، همواره وظیفه ماست. از باب مثال، ده فرمان مواردی از قواعد اخلاقی‌اند؛ و اکثر آنها نمونه‌هایی از چیزهایی‌اند که قواعد سلبی نامیده می‌شوند؛ یعنی قواعدی که صرفاً مبین‌اند که انجام دادن پاره‌ای از افعال ایجابی نادرست است و بنابراین پرهیز کردن از این افعال وظیفه ماست؛ در مقابل قواعدی که مبین پاره‌ای از افعال ایجابی‌اند که انجام دادن آنها وظیفه ماست و بنابراین پرهیز از انجام دادن آنها نادرست است. فرمان پنجم که به ما می‌گوید به پدر و مادرمان احترام بگذاریم، ظاهراً یک استثنا است و به نظر می‌رسد که قاعده‌ای ایجابی است. فرمان مذکور، برخلاف فرمان‌های دیگر، بدین صورت سلبی که «تو





نباید چنین و چنان کنی» بیان نمی‌شود و در ظاهر واقعاً مراد از آن حکم به این است که ما باید پاره‌ای از افعال ایجابی را انجام دهیم و نه صرفاً این که پاره‌ای از افعال ایجابی هستند که ما باید از آنها پرهیز کنیم. پس تفاوت میان این فرمان و بقیه فرمان‌ها به‌عنوان نمونه‌ای از تفاوت میان قواعد اخلاقی ایجابی و سلبی خالی از فایده نیست، تفاوتی که گاهی از آن چنان سخن می‌رود که گویی اهمیت فراوانی داشته است. من درصدد انکار این نیستم که ممکن است میان صرف فهمیدن این که پاره‌ای از افعال ایجابی نادرست‌اند و فهمیدن این مطلب هم که، در پاره‌ای از موارد، پرهیز از انجام دادن پاره‌ای از افعال دقیقاً به‌همان اندازه نادرست است که پاره‌ای دیگر از افعال را به‌طور ایجابی انجام دهیم، تفاوت مهمی وجود داشته باشد. اما این تمایز میان قواعد ایجابی و سلبی در مقایسه با تمایز دیگری که، به نظر من، ممکن است با آن تمایز خلط شود، یقیناً حائز اهمیت چندان کمتری نیست. تا آن‌جا که به این تمایز مربوط می‌شود، این تمایز فقط تمایزی است میان حکم به این که انجام دادن فعلی ایجابی نادرست است و حکم به این که پرهیز از انجام دادن چنین فعلی نادرست است و هر یک از این احکام با حکمی که مبین یک وظیفه است، هم‌ارز است - اولی با این حکم که پرهیز از یک فعل ایجابی وظیفه است، هم‌ارز است و دومی با این حکم که هر فعل ایجابی یک وظیفه است. اما تمایز دیگری میان پاره‌ای از قواعد اخلاقی و پاره‌ای دیگر از آنها هست که در مقایسه با این تمایز حائز اهمیت بسیار بیشتری است و به نظر من، دلیلی برای تصور این امر فراهم می‌آورد که اصطلاح «الزام اخلاقی» در مواقع مختلف عملاً به معانی متفاوتی به کار می‌رود.

گفتم که به نظر می‌رسد که قواعد اخلاقی، تا حد زیادی، بر احکامی بدین مضمون که انجام دادن پاره‌ای از افعال یا پرهیز از انجام دادن پاره‌ای دیگر از آنها نادرست است، یا بر احکامی که بر حسب تعبیر «وظیفه» هم‌ارزند، مبتنا دارند. اما مجموعه عظیمی از قواعد اخلاقی هست که همه ما با آن کاملاً آشناییم و در ذیل این تعریف نمی‌گنجد. آنها قواعدی هستند که نه به افعال ما، به معنای معمول کلمه، بلکه به احساسات، افکار و امیال ما مربوط می‌شوند. این نوع قواعد را نیز می‌توان با مثالی از ده فرمان توضیح داد. بخش اعظم ده فرمان، همچنان که همه می‌دانیم، صرفاً به افعال مربوط می‌شوند؛ اما دست کم دهم آشکارا یک استثنا است. فرمان دهم می‌گوید: «تو نباید به خانه همسایه‌ات، به همسرش، به خدمتکارش، به گاوش، به الاغش و به هیچ چیز دیگرش

چشم طمع بدوزی»، و اگر «طمع» صرفاً ترجمه غلطی از واژه‌ای که بر فلان نوع از فعل دلالت می‌کند، نباشد، در این جا آشکارا قاعده‌ای داریم که به احساسات ما مربوط می‌شود و نه به افعالمان. یکی از دلایلی که تمایز میان قواعدی از این دست و قواعد مربوط به افعال را احاطه می‌سازد، این است که، به عنوان یک قاعده، احساسات ما بدان معنا که بسیاری از افعالمان عنان‌شان در دست اراده ماست، مستقیماً عنان‌شان در دست اراده ما نیست. از باب نمونه، من با هیچ عمل ارادی واحدی نمی‌توانم از برانگیختن میلی در ذهنم به چیزی که از آن کسی دیگر است، مستقیماً خودداری کنم، ولو این که به محض حصول آن میل، بتوانم به اراده خویش از ادامه آن خودداری کنم؛ و حتی این کار اخیر را اصلاً نمی‌توانم مستقیماً انجام دهم، بلکه آن را فقط با مجبور ساختن خودم به روی آوردن به ملاحظات دیگری که ممکن است آن میل را برآورده سازند، انجام می‌دهم. اما اگر چه بدین طریق نمی‌توانم خودم را روی هم‌رفته از طمع ورزیدن به اموال همسایه‌ام باز دارم، روی هم‌رفته می‌توانم خودم را از دزدیدن آنها باز دارم. فعل دزدی و احساس طمع، از این حیث آشکارا وضع بسیار متفاوتی دارند. فعل مستقیماً عنان‌ش در دست اراده من است، ولی احساس چنین نیست. اگر من نخواهم چیزی را بدزدم (هرچند که البته برخی از مردم ممکن است درخواستن این امر با مشکل عظیمی مواجه شوند)، به‌طور کلی مستقیماً لازم می‌آید که من آن چیز را ندزدم؛ ولی اگر من نخواهم که بدان چیز میل داشته باشم اکیداً ولو به‌طور کلی، مستقیماً لازم نمی‌آید که هیچ میلی بدان چیز وجود نداشته باشد. به نظر من، این تمایز میان نحوه‌ای که احساسات و افعالمان به موجب آن عنان‌شان در دست اراده‌هایمان است، به‌راستی تمایزی کاملاً واقعی است؛ ما همواره از تشخیص این که چنین تمایزی وجود دارد، ناگزیریم. این تمایز با تمایز میان قواعد اخلاقی مربوط به افعال و قواعد اخلاقی مربوط به احساسات، به دلیل زیر رابطه مهمی دارد. کانت فیلسوف قضیه مشهوری را بدین مضمون که «بایستن» مستلزم «توانستن» است، مطرح ساخته است؛ بدین مضمون که این قضیه صادق باشد که اگر اراده می‌کردید، می‌توانستید آن کار را انجام دهید. به نظر من، این قاعده درباره یکی از معانی‌ای که واژه‌های «باید» و «وظیفه» را عموماً بدان معنا به کار می‌بریم، آشکارا صادق است. هنگامی که درباره خودمان یا دیگران به‌طور مطلق می‌گوییم که «من باید چنین و چنان کنم یا شما باید چنین و چنان کنید»، به نظر من، اکثر اوقات





مردمان تلویحاً این است که کار مورد نظر کاری است که اگر اراده می‌کردیم، می‌توانستیم انجامش دهیم؛ هر چند که البته غالباً ممکن است که کار مورد نظر کاری باشد که اراده کردن انجام دادنش بسیار دشوار باشد. پس، روشن است که اگر فلان کار، کاری باشد که انجام دادنش برای کسی از لحاظ جسمانی مقدور نیست، هر چه قدر هم که لزوم انجام دادنش مطلوب باشد، من نمی‌توانم درباره‌ی وی به درستی بگویم که وی باید آن کار را انجام دهد. از این لحاظ واضح است که اگر فلان احساس، احساسی باشد که من، با هیچ کوشش ارادیم، نمی‌توانستم خودم را از داشتنش باز دارم، درباره‌ی من بدرستی نمی‌توان گفت که من نباید آن احساس را داشته باشم یا این که نمی‌بایست آن احساس را می‌داشتم. داشتن یا نداشتن فلان احساس، بی‌شک، دقیقاً همواره نوعی ناتوانی جسمانی نیست، بلکه دقیقاً به همان معنایی که افعال از لحاظ جسمانی مقدور نیستند، اکثر اوقات مقدور نیست؛ بدین معنا که حتی اگر می‌خواستم، داشتن آن احساس یا نداشتنش اصلاً در توانم نبود. اما در این صورت، روشن است که قاعده‌ای اخلاقی از قبیل این که من نباید به اموال همسایه‌ام چشم طمع بدوزم، اگر به معنای حکم به این باشد که من، بدان معنا که «بایستن» مستلزم «توانستن» است، نباید چنین کنم، قاعده‌ای است که اصلاً نمی‌تواند صادق باشد. آنچه قاعده مذکور ظاهراً مبین آن است، مطلقاً به طور کلی، به هرگونه احساس طمع مربوط است؛ یعنی این که احساس مورد نظر احساسی است که صاحبش نمی‌بایست آن را احساس می‌کرد. اما در واقع بخش بسیار عظیمی از چنین احساساتی (تمایل دارم بگویم که اکثر قریب به اتفاق آنها) احساساتی‌اند که صاحبشان اگر می‌خواست، نمی‌توانست از احساس آنها خودداری کند، چنین احساساتی عنان‌شان در دست وی نیست. از این رو، اگر «بایستن» را بدان معنایی به کار بریم که مستلزم این است که صاحب این احساسات می‌توانست از آنها اجتناب ورزد، به نحو کاملاً آکیدی صادق نیست که هیچ‌یک از این احساسات نمی‌بایست احساس می‌شدند. لذا صرف نظر از صدق این که مطلقاً هیچ‌یک از آن احساسات نمی‌بایست احساس می‌شدند، این فقط درباره‌ی آن دسته از آنها، احتمالاً درباره‌ی اقلیت ناچیزی از آنها، صادق است که صاحبشان می‌توانست از احساس آنها اجتناب ورزد. بنابراین، اگر قواعد اخلاقی مربوط به احساسات باید اقبال تقریباً صادق بودن را داشته باشند، «بایستن»ی را که در آنها به کار می‌رود، باید به معنای دیگری بگیریم. اما درباره‌ی قواعد اخلاقی ناظر به افعال، قضیه بسیار متفاوت است. از باب مثال، دزدیدن را در نظر بگیرید. در این جا

هم آنچه فرمان هشتم ظاهراً مستلزم آن است، این است که مطلقاً هرگونه دزدی‌ای که تاکنون رخ داده، عملی بوده که فاعلش نمی‌بایست آن را انجام می‌داد؛ و اگر این «بایستن» همان بایستنی باشد که مستلزم «توانستن» است، مستلزم این خواهد بود که هرگونه دزدی‌ای عملی بوده باشد که فاعلش، اگر اراده کرده بود، می‌توانست از آن اجتناب ورزد. این گزاره که هرگونه دزدی‌ای که تاکنون صورت گرفته، عملی بوده است که دزد، اگر خواسته بود، می‌توانست از آن اجتناب ورزد، هرچند که ممکن است تردید شود که آیا مطلقاً به‌طور کلی صادق است یا نه، گزاره‌ای نیست که آشکارا مهمل باشد، برخلاف این گزاره که از هرگونه میل آزمندانه‌ای ممکن بود با اراده کسی که آن را احساس کرده است، اجتناب شود. احتمال می‌رود که اکثر قریب به اتفاق اعمال دزدی اعمالی بوده باشند که اگر دزد خواسته بود از آنها اجتناب ورزد، اجتناب از آنها در توانش می‌بود؛ ولی این دربارهٔ اکثر قریب به اتفاق امیال آزمندانه آشکارا صادق نیست. بنابراین، کاملاً ممکن است که کسانی که به اعتقادشان ما هرگز نباید دزدی کنیم، «بایستن» را به معنایی به کار برند که مستلزم این است که همواره می‌شد از دزدی اجتناب ورزید؛ ولی به نظر من کاملاً مسلم است که بسیاری از کسانی که به اعتقادشان ما باید از همهٔ امیال آزمندانه اجتناب بورزیم، لحظه‌ای به این معتقد نیستند که هرگونه میل آزمندانه‌ای که تاکنون احساس شده، میلی بوده که صاحب احساسش، اگر اراده کرده بود، می‌توانست از احساس کردنش اجتناب ورزد. با این همه، آنها، به فلان یا بهمان معنا، مسلماً معتقدند که هیچ میل آزمندانه‌ای نمی‌بایست تاکنون احساس می‌شد. بنابراین، به نظرم می‌رسد که از این نتیجه‌گیری نیست که ما «بایستن»، یعنی «بایستن» اخلاقی، را به دو معنای متفاوت به کار می‌بریم؛ یکی به معنایی که بر اساس آن، قول به این که من نمی‌بایست چنین و چنان می‌کردم، واقعاً مستلزم این است که اگر من اراده کرده بودم، می‌توانستم آن را انجام دهم، و دیگری به معنایی که چنین استلزامی به همراه ندارد. به نظر من، شاید بتوان تفاوت میان این دو معنا را بدین نحو بیان کرد. اگر در بیان معنای «بایستن» نخستین، یعنی بایستنی که مستلزم «توانستن» است، چنین بگوییم که «من بایست فلان و بهمان کار را می‌کردم»، این قضیه بدین معنا خواهد بود که «واقعاً وظیفهٔ من انجام دادن آن بود»؛ در بیان معنای بایستن دوم می‌توانیم چنین بگوییم که مثلاً قضیهٔ «من نمی‌بایست فلان و بهمان چیز را احساس می‌کردم» بدین معنا نیست که «وظیفهٔ من اجتناب از آن احساس بود»، بلکه بدین معناست که «اگر من قادر [به اجتناب از آن]



بودم، وظیفه من اجتناب از آن می‌بود. به نظر من، متناظر با این دو معنای «بایستن»، ما احتمالاً باید دو قسم متفاوت از قواعد اخلاقی را، که گرچه با لسان واحدی بیان شده‌اند، در واقع، معانی بسیار متفاوتی را افاده می‌کنند، از یک‌دیگر متمایز سازیم. اولی مجموعه‌ای از قواعد است که (به حق یا به خطا) مبین آن‌اند که انجام دادن پاره‌ای از افعال یا پرهیز از پاره‌ای از افعال همواره واقعاً یک وظیفه است و، بنابراین، مبین آن‌اند که انجام دادن آن افعال یا پرهیز از آنها همواره در توان اراده فاعل بوده است؛ ولی قسم دیگر از قواعد اخلاقی فقط مبین آن‌اند که اگر فلان و بهمان کار در توان ما بود، یک وظیفه می‌بود، بی آن‌که اصلاً مبین این باشند که آن کار همواره در توان ماست.

شاید بتوانیم به تمایزی که مدّ نظر من است، عنوانی بدهیم، از این راه که نخستین نوع قواعد را، یعنی قواعدی را که مبین آن‌اند که کاری واقعاً وظیفه است - «قواعد وظیفه» بنامیم و دومین نوع آنها را، یعنی قواعدی را که به ستایش یا نکوهش چیزی می‌پردازند که عنانش در دست اراده‌هایمان نیست - «قواعد آرمانی» بخوانیم و این عنوان اخیر را از آن رو برایشان برمی‌گزینیم که می‌توان گفت که این قواعد «آرمان» اخلاقی‌ای را القا می‌کنند - چیزی که تحقق آن مستقیماً در توان اراده‌هایمان نیست. به‌عنوان نمونه دیگری از تفاوت میان قواعد آرمانی و قواعد وظیفه می‌توانیم این فقره مشهور از عهد جدید (لوقا، باب ۶، آیه ۲۷) را ذکر کنیم: «دشمنانتان را دوست بدارید به کسانی که از شما نفرت دارند، نیکی کنید برای کسانی که شما را لعن می‌کنند، برکت بخواهید، در حق کسانی که با شما کینه‌توزانه رفتار می‌کنند، دعا کنید. «از این چهار قاعده، سه قاعده آخر ممکن است قواعد وظیفه باشند، چرا که ناظر به کارهایی‌اند که آشکارا، به‌عنوان یک قاعده، دست کم در توان اراده شمایند؛ اما قاعده نخست، به شرط آن‌که در آن «دوست داشتن» را به‌معنای معمولش ناظر به احساساتان بگیریم، آشکارا فقط یک قاعده «آرمانی» است، چرا که چنین احساساتی، به همان‌سان که افعالی چون نیکی کردن به کسی، برکت خواستن برای وی یا دعا کردن در حقش آشکارا مستقیماً عنانشان در دست خودمان است، آشکارا مستقیماً عنانشان در دست خودمان نیست. دوست داشتن برخی از مردم، یا خشم نگرفتن بر آنها، چیزی است که کاملاً محال است که مستقیماً با اراده تحقق یابد، یا شاید هرگز به طور کامل اصلاً تحقق نیابد؛ ولی رفتار شما با آنها امری است که عنانش در دست خودتان است، حتی اگر شما از کسی نفرت داشته



باشید، یا بر وی خشم بگیرید، می‌توانید عنان خویش را چنان در دست بگیرید که به وی زیان نرسانید و حتی به وی سود هم برسانید. بدین ترتیب، نیکی کردن به دشمنان‌تان ممکن است واقعاً وظیفه شما باشد؛ اما، به معنای دقیق کلمه، وظیفه شما این نمی‌تواند بود که احساسات بدی بدانها داشته باشید: یگانه حکمی که [در این باره] احتمالاً می‌تواند صادق باشد، این است که اگر قادر به این امر بودید، این امر وظیفه شما می‌بود. با این همه، به نظر من هیچ تردیدی نمی‌توان کرد که آنچه مسیح می‌خواست نکوهش کند، وقوع چنین احساساتی به‌طور کلی بود؛ و از آن‌جا که اگر آنچه وی می‌خواست درباره آنها با نکوهیدنشان بیان کند، چنانچه می‌خواست بگوید که شما می‌توانستید همواره از احساس کردن آنها اجتناب بورزید، مسلماً کاذب می‌بود، به نظر من واضح است که آنچه وی می‌خواست بیان کند این نبود یا فقط این نبود، بلکه چیز دیگری بود که کاملاً ممکن است صادق باشد. این بدان معناست که وی قاعده‌ای آرمانی را بیان می‌کرد و نه صرفاً قاعده‌ای درباره وظیفه را.

دیدیم که این تمایزی که من طرح می‌کنم، به هر تقدیر تقریباً، منطبق با تمایزی است که از آن غالباً تعبیر می‌شود به تمایز میان قواعدی که به شما می‌گویند که چگونه باید باشید و قواعدی که به شما صرفاً می‌گویند که چه باید بکنید؛ به عبارت دیگر، تمایز میان قواعدی که به حیات درونی‌تان - به افکار و احساسات‌تان - مربوط‌اند و قواعدی که فقط به افعال بیرونی‌تان مربوط‌اند. قواعد مربوط به این که چگونه باید باشید یا قواعد مربوط به حیات درونی‌تان، به هر تقدیر عمدتاً قواعد «آرمانی»‌اند؛ ولی قواعد مربوط به این که چه باید بکنید یا قواعد مربوط به افعال بیرونی‌تان اکثر اوقات، دست کم، قواعد وظیفه‌اند. غالباً گفته می‌شود که یک تفاوت عمده میان عهد جدید و عهد قدیم، تأکید نسبتاً بیشتر عهد جدید بر قواعد «آرمانی»، یعنی بر تحول قلبی، در مقابل قواعد محض وظیفه است. من در صدد انکار این نیستم که [در عهد جدید در مقایسه با عهد قدیم] تأکید نسبتاً بیشتری بر قواعد آرمانی رفته است. اما در عهد قدیم هم کثیری از قواعد آرمانی یافت می‌شوند که نباید آنها را از یاد برد. من پیشتر مثالی از ده فرمان آورده‌ام؛ یعنی، قاعده‌ای که می‌گوید که شما نباید به هیچ‌یک از اموال همسایه خویش چشم طمع بدوزید. مثالی دیگر این فرمان عهد قدیم است که «همسایه‌ات را چون خودت دوست بدار!»، به شرط این که در این‌جا مراد از «دوست داشتن» احساسی باشد که عنانش در دست خودمان نیست، و نه صرفاً این که





یهودی باید یهودیان دیگر را با افعال بیرونی اش یاری کند. به راستی، هرچقدر هم که تفاوت میان عهد قدیم و عهد جدید از حیث تأکید نسبی بر قواعد آرمانی به جای قواعد وظیفه تفاوت عظیمی باشد، من تمایل دارم فکر کنم که [میان آن دو] دست کم تفاوت عظیمی هست که در همین قاعده، از حیث دیگر و کاملاً متفاوتی، جلوه گر شده است؛ یعنی از حیث نوع قواعدی، اعم از قواعد آرمانی و قواعد وظیفه، که بر آنها تأکید می‌رود. زیرا اگرچه مراد از «همسایه‌ات» در عهد قدیم آشکارا فقط یهودیان دیگر است و تصور نمی‌رود که یا وظیفه یک یهودی یاری کردن بیگانگان به طور کلی است یا این که دوست داشتن آنها آرمانی برای اوست، در عهد جدید که در آن همان واژه‌ها به کار می‌روند، معنای «همسایه‌ام» آشکارا شامل همه انسان‌هاست. من تمایل دارم فکر کنم که این تمایز میان این رأی که فعل سودمند و احساسات خیرخواهانه را باید به هموطنان محدود ساخت و این رأی که هر دوی آنها را باید به یکسان شامل حال همه انسان‌ها ساخت - تمایزی که به تمایز میان بودن و کردن، یعنی به تمایز میان درونی و بیرونی، هیچ ربطی ندارد، ولی بر هر دوی آنها به یکسان تأثیر می‌نهد - دست کم تفاوت مهمی میان عهد جدید و عهد قدیم، از حیث تأکید نسبتاً بیشتر بر قواعد «آرمانی» است. با وجود این، نکته‌ای که فعلاً می‌خواهم بر آن تأکید کنم، تمایز میان قواعد آرمانی و قواعد وظیفه است. هر دو نوع این قواعد عموماً در زمره قواعد اخلاقی جای می‌گیرند و، همچنان که از مثال‌های من بر می‌آید، اکثر اوقات چنان در کنار هم ذکر شده‌اند که گویی هیچ تفاوت عظیمی میانشان دیده نشده است. آنچه می‌خواهم بر آن تأکید کنم این است که تفاوت عظیمی میان آنها هست؛ یعنی، قواعد وظیفه مستقیماً مبین انگاره وظیفه‌اند، به این معنا که قول به این که کاری وظیفه شماسست مستلزم این است که می‌توانید آن را انجام دهید و پاره‌ای از کارها وظیفه‌اند، ولی قواعد «آرمانی» مبین این نیستند، بلکه مبین چیزی دیگرند. با این همه، قواعد «آرمانی»، به یک معنا، مسلماً مبین نوعی «الزام اخلاقی»‌اند. از این رو، ما باید تشخیص دهیم که تعبیر «الزام اخلاقی» صرفاً عنوانی برای فقط انگاره واحدی نیست، بلکه عنوانی برای دو انگاره کاملاً متفاوت است؛ و شکی نیست که همین حکم درباره تعبیر مشابه «اخلاقاً نادرست» نیز صادق خواهد بود.

بنابراین، هنگامی که می‌گوییم که انگاره «الزام اخلاقی» یکی از انگاره‌های اساسی‌ای است که فلسفه اخلاق با آنها سروکار دارد، به نظر من باید پذیریم که این عنوان واحد واقعاً بر دو

انگاره متفاوت دلالت می‌کند. اما برای مقصود من اهمیتی ندارد که کدام یک از آن دو را برگزینید. هر یک از آنها بی‌تردید انگاره‌ای اخلاقی‌اند، و به مسئله‌ای که می‌خواهیم درباره‌ی یکی از آنها طرح کنیم، هر پاسخی داده شود، یقیناً بر دیگری نیز اطلاق خواهد شد.

اما اکنون وقت آن است که به انگاره‌ی دیگری باز گردیم که درباره‌اش گفتم که فلسفه‌ی اخلاق عمدتاً با آن سروکار داشته است، هر چند که، به بیان دقیق، اصلاً انگاره‌ای اخلاقی نیست.

به نظر من، احتمالاً، یک شیوه‌ی مناسب برای توضیح چیستی این انگاره رجوع به اخلاق نیکوماخوس ارسطو است. همگان ممکن است بپذیرند که انگاره‌ی اساسی‌ای که اخلاق نیکوماخوس ارسطو با آن سروکار دارد، انگاره‌ای است که کار فلسفه‌ی اخلاق پرداختن بدان است؛ و با این همه، به نظر من بدیهی است که این انگاره اصلاً انگاره‌ای اخلاقی نیست. ارسطو از انگاره‌ی الزام اخلاقی یا وظیفه سخن به میان نمی‌آورد (به‌راستی، وی در سر تا سر رساله‌اش به این انگاره به‌طور کاملاً تلویحی فقط اشاره می‌کند)؛ وی حتی از انگاره‌ی خوبی اخلاقی یا علو اخلاقی نیز سخن به میان نمی‌آورد هر چند که وی می‌تواند مطالب بسیار بیشتری درباره‌ی آن بگوید؛ از انگاره‌ی چیزی سخن می‌گوید که آن را «خوبی انسانی» یا «خوب برای انسان»، می‌نامد. ارسطو کتاب خویش را با طرح این پرسش آغاز می‌کند که چه چیزی برای انسان خوب است، و کل کتابش به‌صورت عرضه‌ی پاسخ مفصلی بدان پرسش تنظیم شده است. به نظر من، ما با بررسی گفته‌های وی درباره‌ی آن انگاره، به نحو نسبتاً خوبی می‌توانیم دریابیم که آن انگاره چیست که وی از آن با این عنوان یاد می‌کند. مخصوصاً، دو نکته هست که ارسطو از همان آغاز بر آنها تأکید می‌ورزد: نخست این که هیچ چیزی، بدان معنا که مورد نظر اوست، نمی‌تواند خوب باشد، مگر این که چیزی باشد که از بهر خودش ارزشمند باشد و نه صرفاً از بهر چیزی دیگر؛ آن چیز باید فی‌نفسه خوب باشد؛ نباید، همانند ثروت (مثالی که خود ارسطو می‌آورد)، صرفاً از بهر کاری که می‌توانید با استفاده از آن انجام دهید، ارزشمند باشد؛ و باید چیزی باشد که حتی اگر هیچ چیز دیگری از آن عاید نشود، ارزشمند باشد. دوم این که (آنچه تا حدی مطلب قبلی را شامل می‌شود، ولی به نظر من مبین مطالب بیشتری هم هست) به گفته‌ی وی، آن چیز باید چیزی باشد که «خود بسنده» است: چیزی که حتی اگر هیچ چیز دیگری نداشتید، زندگی شما را ارزشمند می‌ساخت. هنگامی که ارسطو می‌خواهد به شما بگوید که به نظرش خوبی مخصوص به انسان





چیست، پرتو دیگری بر مرادش افکنده می‌شود: به گفتهٔ ارسطو، خوبیِ فعالیتِ ذهنی است که در آن چنین فعالیتِ نوعی فعالیتِ عالی است، یا اگر چند نوع مختلف از فعالیتِ ذهنی عالی در کار باشند، فعالیتِ است که بهترین و کامل‌ترین نوعِ علو را داراست و به نحو معناداری می‌افزاید که «علاوه بر این، فعالیتِ ذهنی‌ای است که از راه زندگی کمابیش طولانی ادامه می‌یابد. واژه‌ای که من آن را به xcellence [علو] ترجمه کرده‌ام واژه‌ای است که عموماً به virtue [فضیلت] ترجمه می‌شود؛ ولی واژهٔ مذکور دقیقاً همان معنایی را که از virtue اراده می‌کنیم، افاده نمی‌کند، و این نکتهٔ بسیار مهمی است. virtue به تدریج منحصرأ به معنای علو/اخلاقی به کار رفته است؛ و اگر آن تمام معنایی بود که ارسطو در نظر داشت، ممکن بود فکر کنید که مراد وی از «خوب» به این که نوعی انگارهٔ اخلاقی باشد، بسیار نزدیک بوده است. اما روشن است که ارسطو در زمرهٔ «علوها» علو عقلانی را جای می‌دهد و حتی گمان می‌برد که بهترین و کامل‌ترین علوی که وی از آن سخن می‌گوید، نوع خاصی از علو عقلانی است که به ذهن هیچ کس خطور نمی‌کند که آن را نوعی ویژگی اخلاقی، یعنی آن قسم از علوی که کسی را یک فیلسوف خوب می‌سازد، بنامد. دربارهٔ واژه‌ای که آن را به activity [فعالیت] ترجمه کرده‌ام، باید بگوییم که معنای این واژه را با ذکر دلیلی که خود ارسطو برای این گفته‌اش اقامه می‌کند که خود علو صرف (همچنان که برخی از یونانیان گفته‌اند). خوبیِ مخصوص به انسان نیست، می‌توان به بهترین وجه توضیح داد. وی، با بیانی که به راستی حق مطلب را ادا می‌کند، می‌گوید که ممکن است که کسی حتی هنگامی که خواب است یا هیچ کاری نمی‌کند، از بیشترین علو برخوردار باشد. ممکن است که وی انسانی بسیار عالی باشد؛ و خاطر نشان می‌سازد که برخورداری از علو به هنگام خوابتان، چیزی نیست که از بهر خودش مطلوب باشد؛ پیداست که فقط از بهر آثاری که ممکن است به هنگام بیداریتان به بار آورد، مطلوب است. بنابراین، به نظر ارسطو، فعالیتِ علو ذهنی صرف نیست، بلکه تمرینِ فعلاًنهٔ علو ذهنی است، حالتِ ذهنی کسی در آن هنگام که نه فقط از قوای عالی اخلاقی یا عقلانی برخوردار است، بلکه فعلاًنه در گیر به کارگیری آنهاست، و این واقعاً مقوم خوبی انسانی است.

باری، هنگامی که ارسطو از «خوبیِ مخصوص به انسان» سخن می‌گوید، به نظر من، همچنان که از نقل قولم به قدر کافی برمی‌آید، در ذهنش میان آنچه برای انسان خوب است و آنچه برای انسان

بهترین است، خلطی صورت گرفته است. آنچه وی بدان واقعاً معتقد است این است که هر فعالیت ذهنی‌ای که نشان‌دهنده علو و لذت‌بخش باشد، نوعی خوبی است؛ و هنگامی که می‌افزاید که اگر علوهای بسیاری وجود داشته باشند، آن خوبی باید فعالیت ذهنی‌ای باشد که نشان‌دهنده بهترین آنهاست و باید از راه زندگی کمابیش طولانی ادامه یابد، مرادش فقط این است که این شرط ضروری این است که اگر کسی بخواهد به بهترین دست یابد، می‌تواند بدان دست یابد، نه این که این یگانه خوبی‌ای است که وی می‌تواند بدان دست یابد. بنابراین، انگاره‌ای که می‌خواهم بر آن تأکید کنم، نه انگاره «خوبی انسانی»، بلکه انگاره اساسی‌تر «خوب» است؛ انگاره‌ای که ارسطو درباره‌اش معتقد است که فعالیت اذهان ما به شیوه‌ای عالی یگانه چیز خوبی است که هر یک از ما می‌تواند از آن برخوردار باشد؛ همان انگاره‌ای که [به نظر ارسطو] درباره‌اش «بهتر» امری نسبی است، آن‌گاه که ارسطو می‌گوید که فعالیت ذهنی‌ای که نشان‌دهنده پاره‌ای از اقسام علو باشد، بهتر از فعالیت ذهنی‌ای است که نشان‌دهنده اقسام دیگری از علو باشد، ولو این که هر دو آنها خوب باشند، و فعالیت ذهنی عالی‌ای که مدت طولانی‌تری ادامه یافته است، بهتر از فعالیت ذهنی عالی‌ای است که مدت کوتاه‌تری ادامه یافته است. این انگاره چیستی «خوب»، بدان معنا که ارسطو در این موارد به کارش می‌برد، انگاره‌ای است که همه ما آن را همواره به کار می‌بریم و یقیناً انگاره‌ای است که کار فلسفه اخلاق پرداختن بدان است، هر چند که انگاره‌ای اخلاقی نیست. مشکل عمده‌ای که درباره معنای مذکور پیش روی ماست، تشخیص واضح آن از معانی دیگری است که همان واژه را بدان معنای به کار می‌بریم. زیرا هنگامی که می‌گوییم که چیزی «خوب» است یا فلان چیز «بهتر» از چیزی دیگر است، مرادمان به هیچ وجه همواره این نیست که آن چیز بدین معنا بهتر است. اکثر اوقات، هنگامی که چیزی را خوب می‌نامیم، هیچ خصیصه‌ای را که اگر آن چیز کاملاً به تنهایی وجود داشت و اگر هیچ چیز دیگری نمی‌بایست از آن عاید می‌شد، آن خصیصه را می‌داشت، بدان چیز نسبت نمی‌دهیم؛ بلکه درباره‌اش صرفاً می‌گوییم که آن قسم چیزی است که سایر چیزهای خوب در واقع از آن ناشی می‌شوند یا چنان است که اگر چیزهای دیگری با آن همراه شوند، مجموعه‌ای که از این راه تشکیل می‌شود، به معنای مورد نظر ارسطو «خوب» است، هر چند که، بنفسه، خوب نیست. پس، ممکن است که کسی «خوب» باشد و نیز ممکن است که منش وی «خوب» باشد، ولی در عین حال هیچ‌یک از آنها بدین معنای اساسی، که





براساسش خوبی خصیصه‌ای است که اگر چیزی کاملاً به تنهایی وجود داشت، آن را می‌داشت، «خوب» نباشند. زیرا، همچنان که ارسطو می‌گوید، ممکن است که انسان خوبی وجود داشته باشد و ممکن است که حتی هنگامی که عمیقاً در خواب است، منش خوبی داشته باشد، ولی درعین حال، اگر در عالم چیزی جز انسان‌های خوبی که منشهای خوبی دارند و همگی عمیقاً در خوابند، وجود نداشت، در آن هیچ چیزی وجود نمی‌داشت که به معنای اساسی‌ای که با آن سروکار داریم، «خوب» باشد. پس، «خوبی اخلاقی»، به معنای منش خوب، که با کارکرد واقعی منش خوب در صور گوناگون فعالیت ذهنی فرق دارد، یقیناً به معنایی که بر اساسش خوب به معنای «خوب لُفسه» است، «خوب» نیست. حتی دربارهٔ تمرین عملی پاره‌ای از صور علو اخلاقی، به نظر می‌رسد که در تعیین ارزش چنین تمرینی نسبت به چیزهای دیگر، می‌توانیم نه فقط ارزش ذاتی آن - آن قسم از ارزش که اگر تمرین مذکور کاملاً به تنهایی وجود داشت، آن را می‌داشت - بلکه آثارش را نیز در نظر بگیریم: ما آن را بالاتر از آن می‌دانیم که اگر فقط ارزش ذاتی‌اش را لحاظ می‌کردیم، بایست بدان مبادرت می‌ورزیدیم، زیرا چیزهای خوب دیگری را که می‌دانیم که می‌توانند از آن نشأت گیرند، در نظر می‌گیریم. پاره‌ای از چیزهایی که ارزش ذاتی دارند، به موجب این واقعیت که پیامدهای خوب بیشتری می‌توانند از آنها نشأت گیرند، از پاره‌ای دیگر از آنها متمایز می‌شوند؛ و هر جا که این صادق باشد، به نظر من، می‌توانیم به نحو کاملاً ظالمانه‌ای گمان کنیم که ارزش ذاتی آنها نیز باید بالاتر باشد. به نظر من، یک چیز دربارهٔ ارزش ذاتی - خوبی به معنای مورد نظر ارسطو - روشن است و آن این که فقط رویدادهای واقعی، یعنی اوضاع و احوال واقعی در طی یک دورهٔ زمانی معین، می‌توانند به هر حال نوعی ارزش ذاتی داشته باشند - نه چیزهایی از قبیل انسان‌ها یا منش‌ها یا چیزهای مادی. اما حتی این هم برای تشخیص واضح ارزش ذاتی از دیگر اقسام خوبی کافی نیست، زیرا حتی در مورد رویدادهای واقعی، اکثر اوقات آنها را از بهر آثارشان یا با چشم‌داشت آثارشان خوب یا بد می‌نامیم. از این‌روست که همگی امیدواریم که اوضاع و احوال در انگلستان، در مجموع، روزی واقعاً بهتر از آن باشند که در گذشته بوده‌اند؛ یعنی امیدواریم که پیشرفت و بهبودی حاصل شود، از باب نمونه، امیدواریم که با بررسی مجموع عمرهایی که در طی فلان سال در قرن آینده در انگلستان سپری خواهند شد، احتمالاً معلوم شود که اوضاع و احوال، در مجموع، در طی آن سال واقعاً بهتر از آن‌اند که همواره در هر یک از

سال‌های گذشته بوده‌اند. هنگامی که «بهرتر» را بدین معنا به کار می‌بریم - که بر اساس آن، پیشرفت و بهبود به معنای نوعی دگرگونی برای اوضاع و احوالی بهتر است - یقیناً تا حدی به اوضاع و احوالی می‌اندیشیم که ارزش ذاتی بیشتری دارند. یقیناً مراد ما از پیشرفت صرفاً پیشرفت اخلاقی نیست. پیشرفت در شرایط/اخلاقی، با فرض مساوی بودن شرایط دیگر، بی‌تردید ممکن است که نوعی دست‌یابی به ارزش ذاتی باشد، ولی ما باید یقیناً معتقد باشیم که با فرض مساوی بودن شرایط اخلاقی، باز هم پیشرفت در جهات دیگر - برای مثال، پیشرفت در کاستن از فلاکت و شرور کاملاً طبیعی - ممکن است. اما در بررسی درجهٔ دگرگونی واقعی برای بهتر شدن از حیث ارزش ذاتی، یقیناً این خطر هست که میان درجه‌ای که بر اساسش عمرهای واقعی سپری شده در واقع ذاتاً بهترند و درجه‌ای که بر اساسش صرفاً در وسایل مربوط به سپری کردن زندگی خوب پیشرفتی هست، خلطی صورت گیرد. اگر بخواهیم به درستی تعیین کنیم که چه چیزی پیشرفتی ذاتی در اوضاع و احوال در سال فرضی مان در قرن آینده را تشکیل می‌دهد و آیا در مجموع به هر حال واقعاً «خوب» بوده است یا نه، باید بررسی کنیم که اگر سال فرضی مان بایست آخرین سال زندگی بر روی سیارهٔ زمین می‌بود و اگر جهان به محض پایان یافتن آن پیشرفت ذاتی می‌خواست به پایان برسد و بنابراین می‌خواست همهٔ وعده‌هایی را که ممکن بود مشتمل بر خوبی‌های آتی باشند، یک‌سره نادیده بگیرد، آن پیشرفت ذاتی چه ارزشی داشت. این معیار برای تشخیص این که آیا نوع خوبی‌ای که به چیزی نسبت می‌دهیم واقعاً ارزش ذاتی است یا نه، معیاری که مبتنی بر بررسی این است که آیا خوبی مذکور خصیصه‌ای است که اگر آن چیز بایست مطلقاً هیچ‌گونه پیامدها یا لواحق دیگری نداشت، آن را می‌داشت، به نظر می‌رسد که معیاری است که اگر بخواهیم میان معانی مختلف واژهٔ «خوب» آشکارا فرق بگذاریم، به کارگیری آن کاملاً ضرورت دارد. انگاره‌ای که من اکنون می‌خواهم آن را بررسی کنم، فقط انگارهٔ چستی «خوب» است که در آن مراد از «خوب» خصیصه‌ای است که این نشانه را داراست.

بدین ترتیب، دو انگاره‌ای که می‌خواهم پرسشی را دربارهٔ آنها طرح کنم، عبارتند از: نخست، انگارهٔ اخلاقی «الزام اخلاقی» یا «وظیفه»، و دوم انگارهٔ نااخلاقی «خوب» بدین معنای خاص. پرسشی که دربارهٔ آنها می‌خواهم طرح کنم، این است: بسیاری از فیلسوفان دربارهٔ هر دو انگاره گمان کرده‌اند و هنوز هم گمان می‌کنند که - نه تنها گمان می‌کنند، بلکه به نظر می‌رسد که کاملاً





متقاعد شده‌اند که هنگامی که آنها را بر چیزی اطلاق می‌کنیم، هنگامی که دربارهٔ فعلی حکم می‌کنیم که نمی‌بایست انجام داده می‌شد، یا دربارهٔ اوضاع و احوالی حکم می‌کنیم که خوب یا بهتر از اوضاع و احوالی دیگر بودند یا می‌توانستند باشند، باید قضیه از این قرار باشد که یگانه حکمی که دربارهٔ چیز یا چیزهای مورد نظر صادر می‌کنیم فقط و فقط این است که کسی یا کسانی واقعاً دارای فلان قسم از احساس نسبت به چیز یا چیزهای مورد نظر است و یا به داشتن آن قسم از احساس نسبت به چیز یا چیزهای مورد نظر تمایل دارد؛ یعنی در آن [فعل و اوضاع و احوال] مطلقاً هیچ چیزی بیش از این وجود ندارد. اما فیلسوفان دیگری ظاهراً، با همان قوت، متقاعد شده‌اند که در آن [فعل و آن اوضاع و احوال] چیزی بیش از این وجود دارد؛ یعنی هنگامی که حکم می‌کنیم که فعلی وظیفه است یا واقعاً نادرست است، صرفاً حکمی بدین مضمون صادر نمی‌کنیم که کسی یا کسانی، هنگامی که شاهد چنین افعالی هستند یا دربارهٔ آنها می‌اندیشند، فلان قسم از احساس را دارند یا به داشتن آن قسم از احساس تمایل دارند، و همین طور هنگامی که حکم می‌کنیم که فلان اوضاع و احوال بهتر از اوضاع و احوالی دیگر بودند یا می‌توانستند باشند، صرفاً حکمی دربارهٔ احساساتی صادر نمی‌کنیم که کسی یا کسانی، اگر شاهد آن دو اوضاع و احوال بودند یا دربارهٔ آن دو می‌اندیشیدند، یا اگر آن دو را با یک‌دیگر مقایسه می‌کردند، آن احساسات را می‌داشتند. مسئلهٔ مورد بحث میان این دو رأی اکثر اوقات به صورت‌های مبهم‌تر دیگری بیان می‌شود. آن مسئله اکثر اوقات به صورت این پرسش بیان می‌شود که آیا انگارهٔ وظیفه و انگاره‌های «خوب» یا «ارزش»، انگاره‌هایی «عینی» اند یا نه؛ یعنی به صورت مسئله‌ای دربارهٔ «عینیت» ارزش ذاتی و وظیفه. نخستین دسته از فیلسوفان معتقدند که مفهوم «عینیت» ارزش و وظیفه، توهمی بیش نیست؛ ولی دستهٔ دوم از آنها معتقدند که این انگاره‌ها واقعاً «عینی» اند. فیلسوفان دیگری آن مسئله را به صورت این پرسش بیان می‌کنند که آیا انگاره‌های وظیفه و خوب، «مطلق» اند یا این که کاملاً «نسبی» اند، آیا چیزی از قبیل وظیفهٔ مطلق یا خوب مطلق وجود دارد، یا این که خوب و وظیفه کاملاً وابسته به احساسات و امیال انسانی اند. اما این شیوه‌های بیان آن مسئله، به نظر من، هر دو می‌توانند موجب خلط [مبحث] شوند.

شیوهٔ به مراتب مبهم‌تر دیگری که آن مسئله با آن بیان می‌شود، این است که می‌پرسند: آیا حکم به این که فلان و بهمان کار یک وظیفه است، یا ارزش ذاتی دارد، همواره نوعی حکم عقل

است؟ اما تا آن جا که من می توانم دریابم، مسئله ای که واقعاً مورد بحث است و به این شیوه های مبهم بیان شده، مسئله ای است که من کوشیده ام تا بیانش کنم. مسئله مذکور این مسئله است که آیا هنگامی که (به حق یا به خطا) حکم می کنیم که فعلی وظیفه است یا فلان اوضاع و احوال خوب هستند، یگانه چیزی که درباره آن فعل یا آن اوضاع و احوال مورد توجه قرار می دهیم، فقط و فقط این است که خودمان یا دیگران به هنگام تأمل یا اندیشیدن در باب آن [فعل یا اوضاع و احوال] فلان احساسات را نسبت بدان داریم یا تمایل داریم که آن احساسات را نسبت بدان داشته باشیم. به نظرم می رسد که این مسئله اهمیت فراوانی دارد، زیرا اگر کل مسئله این باشد، واضح است که همه انگاره هایی که فلسفه اخلاق با آنها سروکار دارد، انگاره هایی صرفاً روان شناختی اند؛ و همه قواعد اخلاقی، و گزاره های ناظر به آنچه ذاتاً ارزشمند است، گزاره های روان شناختی صادق یا کاذبی بیش نیستند؛ در نتیجه، کل فلسفه اخلاق و علم اخلاق صرفاً شاخه هایی از روان شناسی خواهند بود. اما اگر عکس این مطلب صادق باشد، این دو انگاره الزام اخلاقی و ارزش ذاتی چندان بیشتر از انگاره های شکل یا اندازه یا عدد، انگاره هایی صرفاً روان شناختی نخواهند بود؛ و فلسفه اخلاق با خصیصه های افعال و احساسات و اوضاع و احوالی سروکار خواهد داشت که این افعال و احساسات و اوضاع و احوال آنها را داشته اند یا ممکن بود داشته باشند، ولو این که روان شناسی انسانی کاملاً متفاوت با آن بوده باشد.

بدین ترتیب، کدام یک از این دو رأی، صحیح است؟ آیا این دو انگاره به معنایی که من در توضیحش کوشیده ام، انگاره هایی صرفاً روان شناختی اند یا این که چنین نیستند؟ همچنان که گفتم، من خودم درباره این که آیا آن دو انگاره چنین اند یا نه، تردیدهایی دارم: به نظرم نمی رسد که مطلب مذکور مطلبی باشد که بخواهیم درباره اش جزمیت پیشه کنیم. اما من شدیداً تمایل دارم فکر کنم که آنها صرفاً روان شناختی نیستند؛ و این که فلسفه اخلاق و علم اخلاق شاخه های صرف روان شناسی نیستند. به سود این رأی که دو انگاره مورد نظر صرفاً روان شناختی اند، تا آن جا که من می دانم، هیچ مطلبی برای گفتن وجود ندارد، به جز این که شمار بسیار زیادی از فیلسوفان کاملاً متقاعد شده اند که آن دو انگاره صرفاً روان شناختی اند. به نظرم می رسد که هیچ یک از آن فیلسوفان نتوانسته اند دلیل منحصر به فردی به سود رأیشان اقامه کنند. علیه این رأی که آن دو انگاره صرفاً روان شناختی اند. به نظرم می رسد که پاره ای دلایل کاملاً





قاطع یافت می‌شوند، هرچند که من قانع نشده‌ام که هیچ یک از این دلایل کاملاً قانع‌کننده باشند. من خواهم کوشید که آنچه را که به نظرم دلایل عمده‌ای علیه این رأی می‌رسد که اینها انگاره‌هایی صرفاً روان‌شناختی‌اند، به اختصار و به روشنی بیان کنم؛ هرچند که، در انجام دادن چنین کاری، با مشکل خاصی مواجه می‌شوم. زیرا اگرچه، همچنان که گفتم، بسیاری از فیلسوفان کاملاً متقاعد شده‌اند که «وظیفه» و «خوب» صرفاً بر انگاره‌هایی روان‌شناختی دلالت می‌کنند، به هیچ وجه درباره چستی انگاره‌های روان‌شناختی‌ای که مدلول آنهایند، هم‌داستان نیستند. فیلسوفان مختلف انگاره‌های بسیار متفاوتی را انگاره‌هایی دانسته‌اند که «وظیفه» و «خوب» بر آنها دلالت می‌کنند؛ و همین واقعیت که اگر آن دو به هر حال انگاره‌هایی روان‌شناختی باشند، هم‌داستانی درباره چستی آن انگاره‌ها بسیار دشوار خواهد بود، به نظرم می‌رسد که، فی‌نفسه، دلیلی علیه این رأی است که آن دو انگاره‌هایی صرفاً روان‌شناختی‌اند.

بگذارید هر یک از آن دو انگاره را جداگانه در نظر بگیرم، و بگویم که آن قسم اشکالی را که ظاهراً بر این رأی وارد است که آن انگاره صرفاً انگاره‌ای روان‌شناختی است، عیان سازم. ابتدا انگاره الزام اخلاقی را در نظر بگیرید. هنگامی که من حکم می‌کنم که فعلی «نادرست» است و نمی‌بایست انجام داده می‌شد، چه حکم صرفاً روان‌شناختی‌ای را می‌توانم درباره آن فعل صادر کنم؟

در این باره یک رأی، که از جهاتی معقول‌ترین رأیی است که می‌توان اتخاذ کرد، این است که به هر صورت من صرفاً حکمی درباره احوال روانی خویش صادر می‌کنم. اما چه حکمی درباره احوال روانی خویش می‌توانم صادر کنم؟ بیایید از باب مثال، رأی استاد وسترمارک را در نظر بگیریم که به اندازه هر رأیی که من می‌شناسم، رأی معقولی از این نوع است. به اعتقاد وی، آنچه من به هنگام حکم به نادرست بودن فعلی حکم می‌کنم، صرفاً این است که آن فعل قسمی از فعل است که بدین می‌گراید که نوع خاصی از احساس - احساس رنجش یا نارضایی اخلاقی - را در من برانگیزد. وی نمی‌گوید که آنچه من حکم می‌کنم این است که فعل مورد نظر این احساس را در من واقعاً برمی‌انگیزد؛ زیرا مسلماً نمی‌توان گفت که هنگامی که من حکم می‌کنم که فعلی بسیار نادرست‌تر از دیگری است، با ملاحظه هر یک از آنها رنجش فراوانی را همواره واقعاً احساس می‌کنم، یا با ملاحظه یکی از آنها در مقایسه با ملاحظه دیگری، رنجش بسیار بیشتری را

احساس می‌کنم؛ و نمی‌توان تصور کرد که من باید دربارهٔ احوال روانی خویش، یعنی دربارهٔ تصوّر این که هنگامی که من رنجش عظیمی را واقعاً احساس نمی‌کنم، چنان رنجشی را واقعاً احساس می‌کنم، همواره اشتباه چنان عظیمی را مرتکب شوم. اما به گمان وسترمارک، می‌توان به نحو معقولی گفت که من حکمی دربارهٔ گرایش چنین افعالی به برانگیختن رنجش در خودم صادر می‌کنم؛ یعنی از باب نمونه، هنگامی که حکم می‌کنم که فعلی بسیار نادرست‌تر از دیگری است، صرفاً این واقعیت را که از تجارب سابقم آموخته‌ام، بیان می‌کنم که اگر می‌بایست، تحت شرایط مشابهی، شاهد دو فعل می‌بودم، می‌بایست به سبب یکی در مقایسه با دیگری، رنجش بسیار شدیدتری را احساس می‌کردم.

اما اشکالی بسیار جدی به چنین رأیی وارد است که به نظر من کسانی که آن رأی را اتخاذ می‌کنند، کاملاً نمی‌توانند آن را دفع کنند. اگر این رأی صحیح باشد، هنگامی که من حکم می‌کنم که فعلی نادرست است، صرفاً حکمی دربارهٔ احساسات خودم نسبت بدان صادر می‌کنم؛ و هنگامی که شما حکم می‌کنید که فعلی نادرست است، صرفاً حکمی دربارهٔ احساسات خودتان نسبت بدان صادر می‌کنید. از این روست که واژهٔ «نادرست» با جاری شدن بر زبان من، معنایی کاملاً متفاوت با معنایی را افاده می‌کند که با جاری شدن بر زبان شما افاده‌اش می‌کند؛ درست همان‌طور که واژهٔ «من» با جاری شدن بر زبان من بر شخصی کاملاً متفاوت با شخصی که با جاری شدن بر زبان شما مدلول این واژه است، دلالت می‌کند. این واژه، با جاری شدن بر زبان من بر من دلالت می‌کند و با جاری شدن بر زبان شما بر شما دلالت می‌کند. این بدان معناست که هنگامی که من دربارهٔ فعل معینی حکم می‌کنم که آن نادرست بود و شما احتمالاً دربارهٔ همان فعل حکم می‌کنید که آن نادرست نبود، در واقع دربارهٔ آن فعل اصلاً اختلاف نظر نداریم؛ بگذریم از این که اگر من حکم کنم که «من امروز از کمبریج آمدم» و شما حکم کنید که «من امروز از کمبریج نیامدم»، [با یکدیگر] اختلاف نظر نداریم. هنگامی که من می‌گویم: «آن فعل نادرست بود»، صرفاً می‌گویم: «آن قسم از فعل، هنگامی که من آن را می‌بینم، در من رنجش برمی‌انگیزد»؛ و هنگامی که شما می‌گویید: «نه! آن فعل نادرست نبود»، صرفاً می‌گویید: «آن فعل، هنگامی که من آن را می‌بینم، در من رنجش بر نمی‌انگیزد.» پیداست که هر دو حکم کاملاً ممکن است که توأمأ صادق باشند؛ درست همان‌طور که حکم من به این که من امروز از کمبریج آمدم و حکم شما به این که





شما امروز از کمبریج نیامدید، کاملاً ممکن است که توأمأ صادق باشند. به عبارت دیگر، و این چیزی است که می‌خواهم بر آن تأکید کنم، اگر این رأی صحیح باشد، مطلقاً چیزی از قبیل اختلاف نظر در باب مسائل اخلاقی وجود نخواهد داشت. اگر دو کس گمان کنند که درباره مسئله‌ای اخلاقی اختلاف نظر دارند، (و یقیناً به نظر می‌رسد که گویی آنها گاهی چنین گمان می‌کنند)، آنها همواره، درباره این رأی، اشتباهی را مرتکب می‌شوند، اشتباه چنان فاحشی که ظاهراً به ندرت ممکن است که آنها مرتکبش شوند، اشتباهی که فاحش بودنش به اندازه فاحش بودن اشتباه نهفته در این تصور است که هنگامی که شما می‌گویید: «من امروز از کمبریج نیامدم»، منکر چیزی می‌شوید که من به هنگام قول به این که «من امروز از کمبریج آمدم»، آن را می‌گویم. به نظر می‌رسد که این اشکالی بسیار جدی به رأی مذکور است. آیا مردم، در واقع، درباره مسئله‌ای اخلاقی گاهی واقعاً اختلاف نظر ندارند؟ یقیناً جمیع شواهد به سود این رأی اند که مردم اختلاف نظر دارند، و با این همه، اگر آنها اختلاف نظری داشته باشند، آن اختلاف نظر فقط این می‌تواند بود که هنگامی که من گمان می‌کنم که فعلی نادرست است و شما گمان می‌کنید که آن نادرست نیست، مراد من از «نادرست» دقیقاً همان خصیصه‌ای است که شما از آن اراده می‌کنید، و من گمان می‌کنم که آن فعل این خصیصه را دارد ولی شما گمان می‌کنید که آن را ندارد. آن خصیصه باید دقیقاً همان خصیصه‌ای باشد که مورد نظر هر دوی ماست؛ خصیصه مذکور، برخلاف آنچه این رأی درباره‌اش می‌گوید، نمی‌تواند صرفاً این باشد که من گمان می‌کنم که فعل مورد نظر با احساسات من دقیقاً همان نسبتی را دارد که شما گمان می‌کنید که با احساسات شما آن نسبت را نداشته است؛ زیرا اگر کل مسئله این بود، هیچ اختلاف نظری میان ما در کار نمی‌بود.

این رأی که هنگامی که ما از نادرست یا وظیفه سخن می‌گوییم، هیچ یک از ما صرفاً گزاره‌ای درباره نسبت کار مورد نظر با احساسات خویش بر زبان جاری نمی‌کنیم، ممکن است که با ملاحظه‌ای دیگر تقویت شود. عموماً عقیده بر این است که پاره‌ای از قواعد اخلاقی در مقایسه با پاره‌ای دیگر از آنها نشان دهنده اخلاقی عالی‌ترند؛ یعنی از باب نمونه، کسی که معتقد است که وظیفه ما نیکی کردن به دشمنانمان است، در مقایسه با کسی که معتقد است که چنین وظیفه‌ای ندارد، بلکه فقط وظیفه‌اش نیکی کردن به دوستان یا هموطنانش است، باور اخلاقی عالی‌تری دارد.

خود و سترمارک معتقد است که پاره‌ای از باورهای اخلاقی «علامت مرحله‌ای از تعالی بیشتر در تطور آگاهی اخلاقی‌اند». اما بنابر رأی وی مراد از این گفته‌اش که یک باور اخلاقی عالی‌تر از دیگری است، چه می‌تواند بود؟ اگر الف معتقد باشد که وظیفه‌اش نیکی کردن به دشمنانش است و ب معتقد باشد که وظیفه‌اش این نیست، به چه معنا باور شخص الف عالی‌تر از باور شخص ب می‌تواند بود؟ بنابر این رأی، معنایش این نخواهد بود که آنچه الف باور دارد، صادق است و آنچه ب باور دارد، چنین نیست؛ زیرا آنچه الف باور دارد صرفاً این است که انگاره نیکی نکردن به دشمنان بدین می‌گراید که نوعی احساس رنجش اخلاقی را در وی برانگیزد، و آنچه ب باور دارد صرفاً این است که آن انگاره بدین نمی‌گراید که این احساس را در وی برانگیزد، و هر دو باور کاملاً ممکن است که صادق باشند؛ این که افعال مشابه، آن احساس را در الف بر می‌انگیزند، و این که آنها آن احساس را در ب بر نمی‌انگیزند، واقعاً ممکن است که [هر دو] صادق باشند. بدین ترتیب، مراد و سترمارک از این گفته‌اش که اخلاق شخص الف عالی‌تر از اخلاق شخص ب است، چه می‌توانست باشد؟ تا آن جا که من می‌توانم دریابم، آنچه، بنابر آرای خود وی، می‌بایست مرادش بوده باشد، صرفاً این است که خود و سترمارک در اخلاق شخص الف سهیم است و در اخلاق شخص ب سهیم نیست: یعنی درباره‌ی وی، همچنان که درباره‌ی شخص الف، صادق است که غفلت از نیکی کردن به دشمنان احساس رنجش اخلاقی را در وی بر می‌انگیزد و درباره‌ی وی، همچنان که درباره‌ی شخص ب، صادق نیست که غفلت از آن کار چنان احساسی را در وی بر نمی‌انگیزد. خلاصه این که و سترمارک بایست می‌گفت که مرادش از عالی‌تر نامیدن اخلاق شخص الف صرفاً این است که «اخلاق شخص الف اخلاق من است و اخلاق شخص ب چنین نیست». اما به نظرم بدیهی می‌رسد که هنگامی که می‌گوییم که فلان اخلاق عالی‌تر از دیگری است، مرادمان صرفاً این نیست که آن اخلاق، اخلاق خودمان است. ما صرفاً حکم نمی‌کنیم که آن اخلاق فلان نسبت را با احساسات خودمان دارد، بلکه به تعبیری که من ممکن است به کار ببرم، حکم می‌کنیم که کسی که آن اخلاق را دارد، در مقایسه با کسی که آن اخلاق را ندارد، ذوق اخلاقی بهتری دارد. خواه مراد از این سخن، همچنان که من گمان می‌کنم، صرفاً این باشد که آنچه فلان کس باور دارد، صادق است و آنچه دیگری باور دارد، کاذب است و خواه چنین



نباشد، به هر تقدیر این سخن با این رأی که ما در تمام موارد صرفاً گزاره‌ای درباره‌ی احساسات خود بر زبان جاری می‌کنیم، ناسازگار است.

به این دلایل به نظرم می‌رسد که بسیار دشوار می‌توان باور کرد که هنگامی که حکم می‌کنیم که کارهایی نادرست‌اند، هریک از ما صرفاً حکمی درباره‌ی احوال روانی خود صادر می‌کنند. اما اگر در آن هنگام حکمی درباره‌ی احوال روانی خودمان صادر نمی‌کنیم، درباره‌ی احوال روانی چه کسی صادر می‌کنیم؟ پیش‌تر گفته‌ام که این رأی که اگر آن حکم به هر حال صرفاً حکمی روان‌شناختی باشد، حکمی درباره‌ی احوال روانی خودمان خواهد بود، از جهاتی معقول‌تر از هر رأی دیگر است. به نظرم، اکنون می‌توانیم دریابیم که هیچ رأی دیگری معقول نیست. شقوق دیگر عبارتند از این که من باید حکمی درباره‌ی احوال روانی همه‌ی انسان‌ها یا درباره‌ی احوال روانی گروه خاصی از آنها صادر کنم. صادق نبودن شق نخست، به نظرم، از این واقعیت پیداست که هنگامی که من حکم می‌کنم که فعلی نادرست است، ممکن است که اکیداً معتقد نباشم که این حکم که همه‌ی انسان‌ها نسبت بدان فعل احساس نارضایی اخلاقی می‌کنند، صادق است. ممکن است که من کاملاً بدانم که برخی از انسان‌ها نسبت بدان فعل احساس نارضایی اخلاقی نمی‌کنند. بنابراین، اکثر فیلسوفان جرأت نکرده‌اند بگویند که این حکمی است که من صادر می‌کنم؛ آنها، از باب نمونه، می‌گویند که من حکمی درباره‌ی احساسات جامعه‌ی خاصی که عضوی از آنم، از باب نمونه، حکمی درباره‌ی احساسات ناظری بی‌طرف در آن جامعه صادر می‌کنم. اما اگر این رأی را اتخاذ کنیم، در معرض همان اشکالاتی خواهد بود که بر این رأی واردند که من صرفاً حکمی درباره‌ی احساسات خویش صادر می‌کنم. اگر می‌توانستیم بگوییم که هر کسی هنگامی که حکم می‌کند که فعلی نادرست است، گزاره‌ای درباره‌ی احساسات همه‌ی انسان‌ها بر زبان جاری می‌کند، می‌توانستیم بگوییم که هنگامی که شخص الف می‌گوید: «این نادرست است» و شخص ب می‌گوید: «نه! آن نادرست نیست»، آنها ممکن است که واقعاً اختلاف نظر داشته باشند؛ زیرا شخص الف ممکن است بگوید که همه‌ی انسان‌ها احساس خاصی نسبت بدان فعل دارند، و شخص ب ممکن است بگوید که آنها چنان احساسی نسبت بدان ندارند. اما اگر شخص الف صرفاً به جامعه‌ی خویش نظر داشته باشد و شخص ب نیز صرفاً به جامعه‌ی خویش نظر داشته باشد، و جوامع آنها متفاوت باشند، پیداست که آنها اصلاً اختلاف نظر ندارند؛ ممکن است هم کاملاً صادق باشد که ناظری بی‌طرف در جامعه‌ی شخص



الف فلان قسم احساس را نسبت به افعالی از قسم مورد نظر داشته باشد، و هم کاملاً صادق باشد که ناظری بی طرف در جامعه شخص ب آن قسم احساس را نسبت بدان افعال نداشته باشد. بنابراین، این رأی مستلزم این است که محال باشد که دو انسانی که اعضای جامعه‌های متفاوتی هستند، درباره مسئله‌ای اخلاقی همواره اختلاف نظر داشته باشند. این رأی است که من پذیرفتن آن را تقریباً به اندازه پذیرفتن این رأی که هیچ دو انسانی درباره مسئله‌ای اخلاقی هرگز اختلاف نظر ندارند، دشوار می‌یابم.

به این دلایل من گمان می‌کنم که به این رأی که انگاره الزام اخلاقی صرفاً انگاره‌ای روان‌شناختی است، اشکالات جدی‌ای می‌توان گرفت.

اما اکنون بیایید انگاره «خوب»، به معنای مورد نظر ارسطو، یا [انگاره] ارزش ذاتی را به اختصار بررسی کنیم. در باب این انگاره نیز باید گفت که میان کسانی که معتقدند که آن انگاره‌ای روان‌شناختی است، درباره چستی آن اختلاف نظر هست. اکثر آنها ظاهراً معتقدند که آن را باید، به نحوی، برحسب میل تعریف کرد، ولی سایر آنها معتقد بوده‌اند که ما به هنگام حکم به این که فلان اوضاع و احوال ذاتاً بهتر از اوضاع و احوالی دیگرند یا ممکن بود که ذاتاً بهتر از آنها باشند، تقریباً حکم می‌کنیم که این باور که احتمال می‌رفت که آن اوضاع و احوال تحقق یابند، در مقایسه با این باور که احتمال می‌رفت که آن اوضاع و احوال دیگر تحقق یابند، ممکن است که، تحت شرایطی، لذت بیشتری برای فلان انسان یا جمعی از انسان‌ها به بار آورد. اما به نظرم می‌رسد که هریک از این دو رأی را که اتخاذ کنیم، اشکالات یکسانی بر آن دو وارد خواهند بود.

بیایید میل را در نظر بگیریم. هنگامی که من حکم می‌کنم که فلان اوضاع و احوال ممکن بود که بهتر از اوضاع و احوالی دیگر باشند، درباره امیال چه کسی حکمی صادر می‌کنم؟

در این جا نیز پیش از هر سخنی، ممکن است گفته شود که من صرفاً حکمی درباره خودم صادر می‌کنم. اما در این مورد، این رأی که حکم من صرفاً درباره احوال روانی خودم است، به نظر من، معروض اشکال واضحی است که این رأی و سترمارک که احکام من درباره الزام اخلاقی، احکامی درباره احوال روانی خودم هستند، معروض آن نبود. آن اشکال واضح این است که آشکارا صادق نیست که هرچه من در واقع همواره به چیزی میل بیشتری داشته باشم، آنچه درباره آن چیز حکم می‌کنم، بهتر خواهد بود؛ ممکن است که من حکم کنم که فلان





اوضاع و احوال بهتر از اوضاع و احوالی دیگرند، ولو هنگامی که کاملاً نه فقط بدانم که من بدان اوضاع و احوال میل بیشتری ندارم بلکه بدانم که به داشتن میل بیشتری بدان اوضاع و احوال هیچ گرایشی ندارم. این یک واقعیت آشکار است که امیال بسیار قوی انسان‌ها، به‌عنوان یک قاعده، معطوف به چیزهایی اند که انسان‌ها خودشان علاقه‌ای شخصی بدانها دارند؛ و با این همه این واقعیت که امیال بسیار قوی انسان‌ها چنان‌اند، و این که انسان‌ها می‌دانند که آن امیال چنان‌اند، انسان‌ها را از حکم به این باز نمی‌دارد که دگرگونی‌هایی که ممکن نیست بر آنها به‌طور شخصی تأثیر بگذارند، در مقایسه با دگرگونی‌هایی که ممکن است بر آنها به‌طور شخصی تأثیر بگذارند، ممکن است که بهبود بسیار بسیار عظیم‌تری را در وضع جهان پدید آورند. فقط به این دلیل از این رأی که من به هنگام حکم به این که فلان اوضاع و احوال بهتر از اوضاع و احوالی دیگرند، صرفاً حکمی درباره‌ی احوال روانی خویش صادر می‌کنم، به نظر من، باید صرف نظر کرد: نمی‌توان پذیرفت که ما همگی باید چنان اشتباهاتی را درباره‌ی احساساتمان مرتکب شویم، چرا که، بنابر این رأی، ما باید همواره چنان اشتباهاتی را مرتکب شویم. وانگهی، شکی نیست که همان اشکالی که در مورد الزام اخلاقی وارد بود، بر این رأی نیز وارد است؛ یعنی این که اگر این رأی صادق بود، هیچ دو انسانی هرگز نمی‌توانستند درباره‌ی این که کدام یک از دو اوضاع و احوال، اوضاع و احوال بهتری بود، اختلاف نظر داشته باشند، ولی به نظرمی آید که آنها درباره‌ی چنین مسئله‌ای یقیناً گاهی اختلاف نظر دارند.

بدین ترتیب، حکم من صرفاً حکمی درباره‌ی روان خودم نیست، ولی در این صورت، حکمی درباره‌ی احوال روانی کیست؟ آن نمی‌تواند این حکم باشد که همه‌ی انسان‌ها به فلان اوضاع و احوال بیشتر از اوضاع و احوال دیگر میل دارند؛ زیرا چنین حکمی ممکن است متضمّن این حکم باشد که من خودم بدان اوضاع و احوال میل بیشتری دارم، ولی این حکمی است که، همچنان که دیدیم، من اکثر اوقات می‌دانم که کاذب است، ولو هنگامی که من حکم کنم که فلان اوضاع و احوال واقعاً بهتراند. به نظر من، حکم مذکور نمی‌تواند حکمی صرفاً درباره‌ی احساسات یا امیال ناظری بی‌طرف در جامعه‌ی خودم باشد؛ زیرا حکم مذکور ممکن است متضمّن این تناقض‌نما باشد که انسان‌هایی که اعضای جوامع متفاوتی بوده‌اند، هرگز نمی‌توانستند درباره‌ی این که چه اوضاع و احوالی بهتر بود، اختلاف نظر داشته باشند. اما در این جا باید شقّ دیگری را که در مورد الزام

اخلاقی طرح نشد، بررسی کنیم. این یک واقعیت آشکار است که فرونشاندن پاره‌ای از امیالمان با فرونشاندن پاره‌ای دیگر از آنها ناسازگار است، و فرونشاندن امیال برخی از انسان‌ها با فرونشاندن امیال برخی دیگر از آنها ناسازگار است. این واقعیت به برخی از فیلسوفان این را القا کرده است که مراد ما از قول به این که فلان اوضاع و احوال ممکن است بهتر از اوضاع و احوالی دیگر باشند، صرفاً این است که آنها اوضاع و احوالی‌اند که در آنها بیشتر امیال کسانی که در آن اوضاع و احوال واقع شده‌اند، در مقایسه با نحوه فرونشاندن شدنشان در اوضاع و احوالی دیگر، ممکن است که هم‌زمان فرونشاندن شوند. اما به نظرم می‌رسد که اشکال اساسی به این رأی این است که این که آیا فلان اوضاع و احوال بهتر از اوضاع و احوالی دیگر بودند، ممکن است که نه فقط مبتنی بر تعداد امیالی باشد که در آن اوضاع و احوال به‌طور هم‌زمان فرونشاندن شده‌اند، بلکه مبتنی بر این نیز باشد که امیال مورد نظر به چه چیزی معطوف بوده‌اند. من می‌توانم اوضاع و احوالی را تصور کنم که در آنها همه امیال فرونشاندن شده باشند، و در عین حال می‌توانم درباره آنها حکم کنم که آن اوضاع و احوال ممکن است به اندازه اوضاع و احوال دیگری که در آنها پاره‌ای از امیال فرونشاندن نشده‌اند، خوب نباشند. به این دلیل من نمی‌توانم به این رأی تن در دهم که حکم من به این که فلان اوضاع و احوال بهتر از اوضاع و احوالی دیگرند، صرفاً حکمی درباره احوال روانی کسانی است که در آن اوضاع و احوال واقع شده‌اند. به همین دلیل است که من باور کردن این را که چه انگاره الزام اخلاقی و چه انگاره ارزش ذاتی صرفاً انگاره‌ای روان‌شناختی باشند، دشوار می‌یابم. به نظرم می‌رسد که فلسفه اخلاق نمی‌تواند صرفاً شاخه‌ای از روان‌شناسی باشد. اما بی‌تردید ممکن است که درباره مدعای مقابل نیز که من درباره‌اش حق مطلب را ادا نکرده‌ام، دلایلی وجود داشته باشند.



پی‌نوشت‌ها

* مشخصات مأخذشناسی این مقاله به شرح زیر است:

Moore, George Edward, *Philosophical Studies*, London: Routledge & Kegan Paul, Fourth impression: 1958, pp. 310-339.