

زبان اخلاق از دیدگاه توصیه‌گرایی

امیر دیوانی



نقد و نظر / سال چهارم / شماره اول و دوم، ۱۶۶

را با عمل x ابراز کنیم، یا می‌خواهیم از موافقت خود با عمل x خبر دهیم؛ آیا ممکن است با گفتن یکی از این جمله‌ها، همه این کارها را انجام داد؟ آیا ممکن است غرض از به‌کارگیری این جمله‌ها چند هدف در طول هم باشد؟

اساساً «خوبی» چگونه مفهومی است؟ آیا مفهومی است ناظر به وصفی طبیعی و تجربی، یا وصفی ماورای طبیعی که به هر حال در خارج موجود است؟ آیا مفهوم «خوبی» خالی از هر گونه محتوای ناظر به واقع، و خالی از هر گونه ارتباط با امور ناظر به واقع است؟ این پرسشها درباره‌ی مفاهیم دیگر اخلاقی

بی‌شک هر یک از ما واژه‌ها و جمله‌هایی مانند « x (مثل راست‌گویی) خوب است»، « y (مثل دروغ‌گویی) بد است»، «باید به x عمل کرد» و « x وظیفه‌است» را به تکرار بر زبان می‌رانیم. هدف ما از به‌کارگیری این جمله‌ها چیست و با آنها چه کاری انجام می‌دهیم؟ آیا مخاطب را از وصفی واقعی و خارجی به نام «خوبی» که مصاحب و قرین عمل x است، آگاه می‌کنیم؟ آیا می‌خواهیم با گفتن « x خوب است» او را به انجام دادن عمل x دعوت کنیم؟ آیا می‌خواهیم با این جمله احساسات وی را به انجام x برانگیزیم؟ آیا می‌خواهیم موافقت خود

نیز بجاست. از سوی دیگر، همان طور که بیان جمله‌هایی همچون جمله‌های مذکور بخشی از زندگی اخلاقی ما را تشکیل می‌دهد، توجیه آنها نیز جزء دیگری از آن است. اگر تلاش در جهت پرسشهای یاد شده به ثمر بنشیند و قرین توفیق باشد، مسائل دیگر همچون مسائل معرفت‌شناختی اخلاق نیز پاسخ خود را می‌یابند؛ مسائلی همچون:

چگونه باید پاسخ مسائل اخلاقی را به شکل معقولی سامان دهیم؟ آیا اخلاقیات از جمله اموری است که هیچ‌گاه راهی را برای استدلال و تفکر عقلی بر نمی‌تابد و حوزه آن تنها به دست احساسات سپرده می‌شود؟ بر فرض که استدلال عقلی در اخلاقیات راه داشته باشد، آیا لازم است که ورای مسائل اخلاقی، مجموعه امور ناظر به واقعی باشد تا تلاشها و کوششها مصروف کشف آنها شوند، یا این که مقوم اخلاقیات فقط جعل و اعتبار است و، مستقل از جعل و اعتبار آدمیان، اخلاقیات هویتی ندارند؟ پژوهش در پاسخ به چنین پرسشهایی منجر به پیدایش نظریه‌هایی می‌شود که با نظریه‌های دستوری متفاوت است؛ زیرا مقصود از این نظریه‌ها هدایت رفتار و عمل نیست. بدین جهت این بخش از فلسفه اخلاق، به فرااخلاق معروف است؛ واژه‌ای که صریحاً بیان می‌دارد که نظریه‌های فرااخلاقی خود را درگیر

موضع‌گیریهای خاص اخلاقی نمی‌کنند، بلکه با نظر بدانها به بررسی دقیق این امر می‌پردازند که اخلاقیات چیستند و چه نوع استدلالی بر آنها قابل تطبیق است و چه مبنایی می‌توان برای آنها در نظر گرفت. به تعبیر دیگر، فرااخلاق با پرسشهایی رودرروست که درباره اخلاقیات است نه پرسشهایی که در اخلاق مطرح است. از این رو گاه به آن اخلاق درجه دوم گفته می‌شود.

لازم است توجه کنیم که نظریه‌ای در حوزه فرااخلاق موفق‌تر است که تمام امور موجود در زندگی اخلاقی را به شایستگی در خود جای دهد و مرز هر کدام را مشخص کند و طرحی با اجزاء سازگار برای زندگی اخلاقی به نمایش بگذارد. زیرا تجربه «ارزشهای اخلاقی» جایگاه مهمی در زندگی ما دارند و هر فهم شایسته‌ای از ما و جهان باید این تجربه را جدی گرفته، تفسیر مناسبی برای آن ارائه دهد. حذف هر یک از این امور تنها به غرض جانداختن نظریه، از ارزش آن می‌کاهد و راه را بر انتقادات می‌گشاید. پاره‌ای از امور یاد شده را می‌توان به این قرار برشمرد:

۱) فرق آراء اخلاقی با سایر قضایا همچون قضایای علوم تجربی.

۲) حق آدمی در انتخاب و گزینش نظام اخلاقی.

۳) حساسیت آدمی به گزینش بهترین پاسخ

در برخورد با معضلات پیچیده و در عین حال





مهم اخلاقی .

۴) طلب توجیه و استدلال در پذیرش یک حکم یا نظام اخلاقی، و به تعبیر دیگر، جریان فرآیند استدلال عقلانی در حوزه اخلاقیات .

۵) ارتباط نزدیک میان آراء اخلاقی و عمل .
 ۲ . همان طور که از بند ۱ برمی آید، مباحث متنوع و متعددی در حوزه فرااخلاق قرار می گیرد . از جمله مهم ترین این مباحث، می توان به دو بخش ذیل اشاره کرد:

الف) تحلیل مفاهیم اخلاقی؛ هدف این بخش غالباً تعیین محتوا و معنای جزء محمولی گزاره های اخلاقی است .

ب) بررسی جمله های اخلاقی از حیث معرفت شناختی؛ هدف این بخش حکم به اخباری یا انشائی بودن گزاره های اخلاقی است .

ارتباط این دو بخش با بخشهای دیگر فرااخلاق یک ارتباط منطقی است و بدین جهت موضع گیری در بخش اول تأثیر بسزایی در جهت گیریهای بخش دوم و بخشهای دیگر بر جای می گذارد .

توصیه گرایی، که غرض از این نوشتار بررسی اجمالی «زبان اخلاقیات» از این منظر است، دیدگاه نسبتاً جدیدی است که در بخش اول و دوم فرااخلاق، طرحی نو در سامان دادن اخلاقیات افکنده است . این طرح محصول نقادی نظریه های دیگر و سنتزی از

نقاط قوت آنهاست، به طوری که چاره ساز ضعف و کاستیهای آنها نیز باشد . مبتکر و حامی اصلی این نظریه «ریچارد مروین هیر» است . برای معرفی شایسته این دیدگاه، ناگزیریم بحث را از نقطه ای آغاز کنیم که مختصات آن پیشتر گزارش شد و با توجه کردن به نظرگاههای پیش از توصیه گرایی و بررسی زبان اخلاقیات از دیدگاه آنها، زمینه، علت و چگونگی ظهور توصیه گرایی در حوزه اخلاق را هر چه روشن تر نمایان سازیم .

۳ . نظریه های فرااخلاقی عموماً به دو بخش توصیفی و غیر توصیفی تقسیم می شوند که هر بخش مشتمل بر چند نظریه است . غالباً در کتابهای فلسفه اخلاق، این دو بخش به شیوه های متفاوتی از یکدیگر تفکیک می شوند :

الف) گاه می گویند نظریه های توصیفی برآنند که احکام اخلاقی صدق و کذب پذیرند و نظریه های غیر توصیفی منکر این مطلب اند .

ب) گاه می گویند نظریه های توصیفی بر این باورند که ما می توانیم به صدق پاره ای از احکام اخلاقی معرفت پیدا کنیم و از این رو به این نظریه ها، نظریه های «شناختی» می گویند؛ برخلاف نظریه های غیر توصیفی که این معرفت را روانی دارند و از این جهت به آنها «غیر شناختی» می گویند .

ج) گاه می گویند نظریه های توصیفی

برخلاف غیر توصیفی‌ها بر این باورند که کیفیات یا واقعیات اخلاقی در جهان موجودند.

از آنجا که پاره‌ای از طرفداران نظریه‌های غیر توصیفی، مثل آقای هیر، این شیوه‌های تفکیک را غلط‌انداز می‌دانند نه وافی به مقصود، ما نیز در حال حاضر به این دو دسته با نام «توصیفی» و «غیر توصیفی» اشاره می‌کنیم.

هیر با هشدار نسبت به این که دعوی نظریه‌های توصیفی و غیر توصیفی ناظر به مسأله معاشناختی است نه وجودشناختی، پیشنهاد می‌کند که فرق میان این دو، براساس نظریه شرط صدق (Truth-Condition) که نظریه‌ای در باب معناست، تبیین شود. براساس این نظریه، فهمیدن معنای یک جمله همانا فهمیدن شرایط صدق آن است. یعنی آنچه لازم است، وضع از آن قرار باشد تا این جمله صادق خوانده شود. بنابراین جمله‌های ناظر به واقع محض [=جمله‌هایی که هیچ بار ارزشی‌ای ندارند] ملاک معناداری یاد شده را استیفا می‌کنند و توصیفی بودن این جمله‌ها مورد قبول همه است. ادعا این است که جمله‌هایی وجود دارند که با جمله‌های مذکور تفاوت دارند و بدین جهت این سؤال پیش می‌آید که آیا شرایط صدق، معنای کامل آنها را تعیین می‌کند یا نه؛ به تعبیر دیگر، آیا می‌توان معنای آنها را در طبقه معانی صرفاً توصیفی قرار داد یا نه؟

نظریه‌های توصیفی اخلاقی بر این باورند که جمله‌های بیانگر احکام اخلاقی کاملاً توصیفی‌اند؛ یعنی تمام معنای آنها از راه شرایط صدق معین می‌شود. ادعای نظریه‌های غیر توصیفی این است که در محتوای احکام اخلاقی رکن یا عنصری وجود دارد که معنای آن از راه شرایط صدق معین نمی‌شود. برای مثال، توصیه‌گرایی هر چند می‌پذیرد که رکن یا عنصری در احکام اخلاقی وجود دارد که معنای آن از راه شرایط صدق آشکار می‌شود، اما بر این ادعاست که رکن دیگری نیز در معنای احکام اخلاقی هست؛ به نام رکن ارزشی یا توصیه‌گر، که شرایط صدق از استیفای معنای آن قاصر است.^۱

۴. با توجه به فرق یاد شده، اینک می‌توان به انواع نظریه‌های توصیفی و غیر توصیفی پرداخت. نظریه‌های توصیفی به دو گروه عمده به نام طبیعت‌گرایی و شهودگرایی تقسیم می‌شوند. اختلاف این دو گروه بر این اساس است که آیا با تعریفهایی از مفاهیم اخلاقی، که معرف صرفاً به ویژگیها یا واقعیات غیر اخلاقی اشاره دارد، می‌توان شرایط صدق آنها را - که معنای آنها را به دست می‌دهد - تعیین کرد یا نه. نظریه‌های طبیعت‌گرایانه مدعی امکان این امرند و بر این باورند که می‌توان مفاهیم اخلاقی را براساس مفاهیم غیر اخلاقی تحلیل یا تعریف کرد؛ به تعبیر دیگر، می‌توان بدون مدد از





مفاهیم اخلاقی، رکن جمله‌های اخلاقی، یعنی محمول آنها، را با پاره‌ای از اوصاف دیگر یکی دانست یا بدانها تحویل کرد. از جمله نظریه‌های طبیعت‌گرایانه، می‌توان به نظریه‌های جامعه‌شناختی، زیست‌شناختی و روانشناختی اشاره کرد. در قسم اول، مفهوم اخلاقی بر اساس یک مفهوم جامعه‌شناختی و در قسم دوم، بر اساس یک مفهوم زیستی و در قسم سوم، بر اساس یک امر روانی تعریف می‌شود. بنابراین زبان اخلاق در نزد طبیعت‌گرایان زبانی حکایت‌کننده از واقعیات خارجی است و مفاهیم اخلاقی بر بخشی از امور ناظر به واقع دلالت می‌کنند، خواه این امور ناظر به واقع در جهان آفاقی باشد یا انفسی. در مقابل طبیعت‌گرایان، شهودگرایان بر این باورند که چنین تعریف‌هایی هرگز نمی‌تواند معنای واژه‌های اخلاقی را به دام اندازد. شهودگرایی نخست از طرف ریچارد پرایس و توماس رید در قرن هیجدهم ارائه شد (شهودگرایی، حتی به افلاطون هم نسبت داده شده است) و مورد قبول سبجویک، رشدال، پریکارد، بلاک، براد، شیلر، هارتمان و... قرار گرفت.^۲ اما مهم‌ترین نماینده آن در قرن بیستم، جی. ای. مور است.^۳ به نظر مور، اساسی‌ترین مفهوم اخلاقی، مفهوم «خوب» است و این مفهوم به علت بسیط بودنش، تن به هیچ تعریف و

تحلیلی نمی‌دهد. تصور این مفهوم بدیهی است و تصدیق جمله‌های اخلاقی مشتمل بر واژه خوبی نیز بدیهی و شهودی است. بدین ترتیب جمله‌های اخلاقی از نظر شهودگرایان از جمله قضایای ترکیبی پیشینی به حساب می‌آید.

۵. می‌توان نظریه شهودگرایی را به دو ادعا تحلیل کرد:

(الف) اصول اخلاقی از جمله اموری است که می‌تواند صادق و معلوم باشد و به تعبیر بهتر در بحث ما، تمام محتوای آنها ناظر به واقع است.

(ب) این اصول به شیوه خاصی بر ما آشکار می‌شود؛ به سبب قوه‌ای خاص به نام شهود اخلاقی.

ادعای اول مورد پذیرش طبیعت‌گرایان است و این دو گروه در ادعای دوم نیز با هم اختلاف دارند. در این جدال، توجه مور به زبان اخلاق صرفاً مقدماتی است؛ زیرا دلمشغولی اصلی وی این است که چه اموری ذاتاً خوب است و به ناچار باید خطای دیگران را در تلقی مفهوم «خوب» برملا سازد. مهم‌ترین اشکال مور بر طبیعت‌گرایان به «مغالطه طبیعت‌گرایانه» معروف است؛ این مغالطه گاه به تعریف یک ویژگی غیر طبیعی [مثل مفهوم خوب] به ویژگی طبیعی یا غیر طبیعی ای [که از سنخ اخلاقیات نیست] تفسیر می‌شود، و گاه به تعریف چیزی که قابل تعریف نیست، و گاه به خلط یک گزاره

ترکیبی با یک گزارهٔ تحلیلی^۴. به هر حال، مور در تبیین مغالطه بودن کار طبیعت‌گرایی اخلاقی به برهان سؤال‌گشوده متوسل می‌شود که به خلاصهٔ آن این است که: اگر وصفی را که به ازای «خوبی» قرار داده می‌شود x بنامیم، همیشه معنا دارد که پرسیم «آیا x خوب است؟» شواهد زبانی بر مفید بودن گزارهٔ «x خوب است» گواهی می‌دهد، در حالی که اگر «خوبی» به معنای x باشد با یک قضیهٔ تحلیلی رو به رو هستیم که همچون گزارهٔ «انسان بشر است» بی‌فایده خواهد بود. پس طبیعت‌گرایی اخلاقی یا باید به بی‌معنایی گزارهٔ «آیا x خوب است؟» نظر دهد یا به بی‌فایده‌گی گزارهٔ «x خوب است» و به خود متناقض بودن گزارهٔ «x خوب نیست». اما هیچ یک از این پیامدها قابل قبول نیست، و از این رو هر گونه تلاشی در جهت ارائه تعریفی برای «خوبی» محکوم به شکست است.

اگر «خوبی» به ازای هیچ وصف طبیعی یا غیر طبیعی دیگر - که در قالب زبان اخلاق نیست - نمی‌باشد، چگونه می‌توان این وصف خارجی را درک کرد؟ پاسخ مور این است که ما خوبی را یا مستقیم و بلاواسطه درمی‌یابیم یا با واسطه و غیر مستقیم؛ استدلال سؤال‌گشوده راهی برای تعریف یا تحلیل این واژه باقی نمی‌گذرد تا بتوانیم کسی را از معنای «خوبی» آگاه کنیم که از درک مستقیم آن عاجز است. البته باید توجه

داشت که شهودگرایان در این که مفاهیم و جمله‌های اخلاقی کدام یک قابل تعریف و استدلال‌پذیرند و کدام یک چنین نیستند با هم اتفاق نظر ندارند. آنچه گذشت تنها نظر مور در این زمینه بود؛ اما می‌توان امور ذیل را مورد پذیرش مور و سایر شهودگرایان دانست:

الف) مفهوم اخلاقی «خوب» کیفیتی بسیط و غیر قابل تحلیل است و با هیچ روش تجربی ای نمی‌توان وجود آن را دریافت. تنها



نباشند در حوزه باورهای ما قرار می‌گیرند؛ و این حوزه تمام محتوای گزاره‌های اخلاقی را استیفا می‌کند و چیزی را برای حوزه‌های دیگر، همچون احساسات و عواطف، باقی نمی‌گذارد. و از آنجا که قضایای خبری ترجمان لفظی باورهای ماست، پس قضایای اخلاقی نمایشگر باورها و، در نتیجه، قضایای اخباری خواهند بود. این قضایای اخلاقی مانند سایر قضایای اخباری مطابقی دارند که اگر با آن جور درآمدند، صادق و گرنه کاذب خواهند بود.^۵ پس این ویژگی که «تمام محتوای قضایای اخلاقی به حوزه باور تعلق دارد و صادق و کذب پذیر است»، می‌تواند شناسه نظریه‌های توصیفی قرار گیرد.

همین شناسه، نظریه‌های توصیفی را در مقابل مشکلی قرار داده که منشأ پافشاری نظریه‌های غیر توصیفی بر موضع خود گشته است. اگر گزاره‌های اخلاقی صرفاً ناظر به قلمرو باورهاست چگونه می‌توان رابطه عمیق آنها را با عمل توجیه کرد. این مسلم است که اخلاقیات دلایل عمل کردن به شیوه‌های گوناگون را در اختیار ما می‌نهد؛ از اینروست که ما نمی‌پذیریم کسی ادعای یک رای اخلاقی را داشته باشد اما هرگز براساس آن عمل نکند و از همین روست که ما تلاش می‌کنیم تا آراء اخلاقی دیگران را تغییر دهیم تا شیوه عمل آنها عوض

راه معرفت به خوبی، شهود است. در نتیجه، گزاره‌های اخلاقی به هیچ نوع گزاره دیگری، همچون گزاره‌های علوم تجربی، تحویل پذیر نیستند و اگر پاره‌ای از مفاهیم اخلاقی تعریف پذیر باشند، این امر فقط با زبان اخلاق یعنی مفاهیم اخلاقی دیگر قابل بیان است.

ب) باور به عینیت مقوله‌های اخلاقی؛ ما به ازای مفاهیم اخلاقی بخشی از آرایش جهان خارجی است و ما در بخش استدلال پذیر جمله‌های اخلاقی، برای کشف چهره‌ای موجود در خارج تلاش می‌کنیم.

ج) جمله‌های اخلاقی از سنخ جمله‌های خبری اند که تمام محتوای آن اخبار از یک امر عینی است. پس برای مثال، جمله «راست گویی خوب است» مثل جمله «آسمان آبی است» جمله‌ای اخباری است و از وصفی عینی خبر می‌دهد؛ منتهی «خوبی» وصفی است عینی که نه از سنخ مفاهیم طبیعی و تجربی است مثل «آبی» و نه از سنخ دیگر که بیرون از اخلاقیات باشد.

۶. همان طور که ملاحظه شد، شهودگرایی و بیشتر نظریه‌های طبیعت‌گروانه و به طور کلی نظریه‌های توصیفی، جمله‌های اخلاقی را بیانگر باورهای اخلاقی ما قلمداد می‌کنند. گزاره‌های اخلاقی چه قابل تحویل به گزاره‌هایی چون گزاره‌های علمی باشند یا



شود. بنا بر یک نظریه، بخشی از دلیل عمل آدمی، متعلق به میل اوست و میل امری است ذهنی و خصوصی، و باید در نظریه اخلاقی جایی برای آن باز شود. پس نظریه های توصیفی از عهده توضیح ارتباط مستحکم میان اخلاقیات و عمل بر نمی آیند، هر چند در طرح خود سایر امور مندرج در بند ۲ را لحاظ کرده اند.

غیر توصیفی ها می گویند: یک حالت «شناختی و معرفتی» محض، همچون باور یا شک، ذاتاً ارتباطی با احساسات و عواطف ما ندارد. هر چند ممکن است کسی نسبت به باورهای خود دغدغه داشته باشد و بخواهد که باورهایش مطابق با واقع باشد، اما از سوی دیگر، کاملاً معقول و بلکه مطلوب است که در صورت کشف خطا، دست از آنها بردارد. باورها در مرتبه حدوث و بقا مبتنی بر هدف گیری آنها نسبت به واقعیت است و باورکننده به هیچ وجه احساسات خود را پایه و مبنای آنها قرار نمی دهد. اما آیا چنین وضعی در اخلاقیات وجود دارد؟ به نظر می رسد احساسات ما مستقیماً در آراء اخلاقی ما حضور دارند به طوری که ممکن نیست کسی عمیقاً به یک رای اخلاقی پایبند باشد و درباره آن دغدغه نداشته باشد. شاهد این مدعا به کارگیری واژه های احساسی در توصیف اعمالی است که اخلاقاً آنها را مثلاً تقبیح می کنیم، مثل واژه های

غیر قابل تحمل، وحشتناک، و مانند آن. غیر توصیفی ها بر ارتباط میان احساسات و آراء اخلاقی پافشاری می کنند و مدعی اند که نه فقط ایشان می توانند از عهده تبیین این ارتباط بر آیند، بلکه نظریه های توصیفی را از این کار عاجز می دانند؛ چرا که باورها چنین ارتباط نزدیکی با احساسات ما ندارند. بر اساس نظریه های توصیفی، کاملاً قابل تصور است که کسی باورهای اخلاقی داشته باشد، اما هیچ احساسی نسبت به آنها نداشته باشد و چنین نتیجه ای ممکن نیست. در توضیح این مطلب، فرض کنیم شاهد صحنه ای هستیم که در آن سه کودک به یک حیوان زخمی سنگ می زنند. در اینجا چند باور وجود دارد: سه کودک وجود دارد؛ این سگ زخمی است، سه کودک به این حیوان زخمی سنگ می زنند و ... من از آنچه می بینم و باور دارم وحشت کرده، رفتار آنها را خشن و خطا به حساب می آورم. اما چه چیزی حکم اخیر را حکم اخلاقی می کند؟ به نظر غیر توصیفی ها ما در اینجا یک باور دیگر ترتیب نمی دهیم که مثلاً کار این بچه ها خطاست، بلکه به آنچه می بینیم عکس العمل احساسی نشان می دهیم. تقبیح اخلاقی من واکنشی است احساسی به اعتقادات و باورهایم. چیزی را بد دانستن یعنی عکس العمل منفی به آن داشت.^۶ خلاصه آن که، توصیفی ها رای اخلاقی را



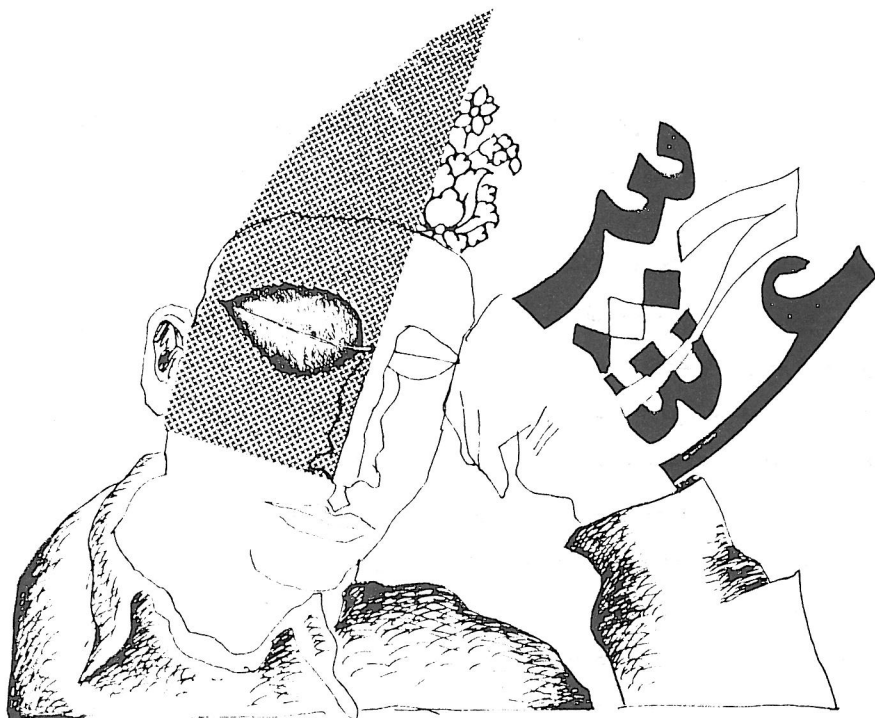


یک هویت صرفاً معرفتی می‌دانند. یعنی آراء اخلاقی باورهایی هستند درباره‌ی یکی از ویژگیهای جهان خارج؛ اما مخالف آنها مدعی است که آنچه آراء اخلاقی را از سایر آراء متمایز می‌سازد، اشتغال آنها بر یک عنصر غیر معرفتی است؛ عنصری که از احساسات یا عواطف طبیعی ما سرچشمه می‌گیرد. در توصیف این عنصر غیر معرفتی می‌توان از واژه طرز تلقی (Attitude) استفاده کرد. اتخاذ یک طرز تلقی تشکیل باوری ناظر به واقع نیست، بلکه ارزیابی آن وقایع است؛ که این ارزیابی یا مثبت است یا منفی. از این رو کاملاً معقول است که دو نفر در باورها توافق داشته باشند و در طرز تلقی اخلاقی اختلاف.

این بیان، منجر به تفکیک حوزه ارزشها از حوزه واقعیات شد. مسائل ارزشی مسائل عملی اند و برای فیصله دادن یک مسأله ارزشی باید تصمیم گرفت که چه کرد؛ از این رو برای دریافتن اصول اخلاقی یک شخص باید ببینیم که او چه می‌کند نه چه می‌گوید.^۷ این ارتباط دقیق میان آراء اخلاقی شخص و عمل او با توسل به این نکته روشن می‌شود که آراء اخلاقی طرز تلقی اند نه باور.

همین ارتباط محکم میان اخلاقیات و عمل است که گره از مشکل تبیین عمل می‌گشاید. ما در تبیین این که چرا فرد الف به شیوه خاصی

عمل کرده است به آراء اخلاقی او توسل می‌جوییم. اما چرا تمسک به آراء اخلاقی، ما را در فهم علت عمل یاری می‌کند؟ اگر این سؤال زیر پوشش سؤال کلی تری قرار گیرد که: چگونه می‌توانیم اعمال عمدی را تبیین کنیم؟ در هر رفتار فاعلانه و در هر عمل قصدی، فاعل برای کار خود دلیلی دارد و تبیین عمل وی با ارائه این دلایل صورت می‌گیرد؛ بنابراین، چه تبیینی لازم است تا عمل یک عامل را معقول جلوه دهد؟ یک پاسخ این است که عامل، وقتی دلیلی برای عمل خود دارد که هم از باور و هم از میل مناسبی برخوردار باشد. فقدان هر یک از این دو، دلیل عمل کردن به یک شیوه خاص را از میان برمی‌دارد و یک تبیین کامل باید هر دو مؤلفه را دارا باشد. این نظریه در تبیین عمل، را می‌توان به نظریه میل-باور تعبیر کرد که هیوم از طرفداران آن است. در توضیح این نظریه می‌توان گفت: میل به خوردن سیب موجب تحریک عامل و راندن او به سوی عمل خوردن است، اما این میل هیچ گونه اطلاعاتی درباره چگونگی برآورده شدن خود به عامل نمی‌دهد؛ مانند این که «از کجا سیب تهیه کنم؟» و «آیا سیب برای بدن مفید است یا ضرر دارد؟». باورها، که نیروی احساسی از آنها خالی است، این اطلاعات را در اختیار نهاده آن سائقه و نیرو را به جهات مناسب هدایت می‌کند. ترکیب میل



و باور در تحریک عامل به عمل لازم است. زیرا میلهها بدون باورها، کور و باورها بدون میلهها بی حرکت و ساکنند. نتیجه آن که، ترکیب میل و باور را می توان حالتی در نظر گرفت که با هر یک از باورها و میلهها به تنهایی فرق دارد.

با این مبنا، می توان در پاسخ به طلب دلیل برای عمل، به رابطه محکم آراء اخلاقی با عمل متوسل شد. یک رأی اخلاقی همراه با باورهای مناسب آن دلیل عمل را فراهم می آورد. مثلاً رأی اخلاقی من که «من باید به ملاقات دوست بیمارم بروم»، وقتی با این باور من که «او در شهر دیگری زندگی می کند» همراه شود دلیل سفر مرا توضیح می دهد. این نظریه که رأی

اخلاقی همراه با باورهای مناسب دلیل عمل را در اختیار می نهد و موجب تحریک او به عمل می شود به درون گرایی (Internalism) موسوم است. زیرا این نظریه، ارتباطی درونی و مفهومی را میان طرز تلقی اخلاقی عامل و انتخاب عمل از سوی او مسلّم می گیرد. بر این اساس، نمی توان بدون تناقض یا ناسازگاری گفت: «من باید فلان کار را انجام دهم، اما هیچ تمایلی به انجام آن ندارم». درون گرایی موجه به نظر می رسد؛ زیرا آراء اخلاقی ذاتاً هدایت گر عمل اند. ترکیب نظریه درون گرایی و نظریه میل-باور در باب عمل، استدلال غیر توصیفی ها را بر نظریه خود رقم می زند. نظریه درون گرایی





می گوید که آراء اخلاقی همراه با باورها، تبیین کننده رفتار عاملند و نظریه میل-باور می گوید که ترکیبی از میل و باور بیانگر رفتار عامل است و چون میل در باورهای عینی ما جایی ندارد، به ناچار باید آن را در آراء اخلاقی جستجو کرد. پس آراء اخلاقی نمی توانند معرفتی محض باشند و حکم درباره این که چه باید کرد، باید عنصری غیر معرفتی را در بر داشته باشد.^۸ خلاصه آن که، با توجه به سه قضیه ذیل، در می یابیم که فقط دو تای از آنها با یکدیگر سازگارند و هر سه با هم جمع نمی شوند:

الف. نظریه میل-باور در باب عمل معتبر است.

ب. یک رای اخلاقی، وقتی با باورهای دیگر عامل ترکیب شود، می تواند با فراهم ساختن دلیلی برای عمل، عامل را به انجام آن تحریک کند (Internalism).

ج. آراء اخلاقی صرفاً معرفتی اند. غیر توصیفی ها (الف) و (ب) را پذیرفته، (ج) را رد می کنند. نظریه های توصیفی که (ج) را می پذیرند، یا باید به انکار (الف) مبادرت کنند یا به انکار (ب)، در حالی که، دست کم به عقیده غیر توصیفی ها، این دو کاملاً موجهند. ۷. به طور خلاصه، آنچه درباره نظریه های

غیر توصیفی بیان شد، بدین قرار است که: (الف) واقعیت اخلاقی وجود ندارد.

ب) آراء اخلاقی طرز تلقی اند نه باور.

ج) طرز تلقیهای اخلاقی نه صادقند و نه کاذب.

د) مباحث اخلاقی، مسائلی ناظر به ارزشند، نه ناظر به واقع.

از همین روست که نظریه های غیر توصیفی، پس از نفی عینیت اخلاقی، صدق اخلاقی و باور اخلاقی، معتقد شدند که جمله های اخلاقی گزاره های خبری نیستند یا صرفاً برای تبادل اطلاعات به کار نمی روند. جستجوی تفسیری مناسب برای جمله های اخلاقی، تلاش فیلسوفانی همچون هیر را مصروف بازشناسی زبان اخلاق کرد و وی را به نگارش کتاب زبان اخلاق و ادار ساخت. نظریه های غیر توصیفی که از طریق مفاهیم احساس و میل، ارتباط وثیقی میان گرایشهای اخلاقی و عمل برقرار می کنند، درباره کارکردهای زبان اخلاق نیز پیشنهادها متنوعی دارند. آیر و استیونسن جمله های اخلاقی را بیانگر احساسات گوینده و برانگیزاننده احساسات شنونده می خوانند. هیر این جمله ها را توصیه ای می داند در قبال سؤال «چه باید کرد». مبنای مشترک این دیدگاهها تفکیک واقعیات از ارزشهاست. این تفکیک به تعبیر زبان شناسانه به تفکیک قاطع دو نوع گفتاری متفاوت می انجامد: توصیف و ارزش گذاری، فعل گفتاری نخست، به مفهوم جمله خبری

وابسته است و امور ناظر به واقع را بیان می‌دارد و از این رو آن را بیان طبیعی و زبانی باور قرار دادیم. اما در مقام ارزش‌گذاری، ما باورهای خود را بیان نمی‌کنیم، بلکه طرز تلقیهای خود را اظهار می‌داریم. به تعبیر دیگر، امور ناظر به واقع را وصف نمی‌کنیم، بلکه در قبال آنها واکنش مثبت یا منفی نشان می‌دهیم. طرز تلقی مثبت نسبت به یک عمل، یعنی میل به اتخاذ آن عمل یا ترجیح آن بر سایر عملها. پس طبیعی به نظر می‌رسد که فرض کنیم هدف از ارزش‌گذاری، هدایت به سوی عملی است که باید انتخاب شود. لذا می‌توان گفت که ارزش‌گذاری دقیقاً مرتبط به توصیه کردن یا فرمان دادن است. یعنی به مخاطب بگوییم که چه باید انجام دهد یا راهی را به او توصیه کنیم.^۹

۸. نقد مور بر طبیعت‌گرایی و دفاعش از شهودگرایی، بحثهای فراوانی را رقم زد که منجر به پدید آمدن نظریه‌هایی شد که نه طبیعت‌گرایانه بود و نه شهودگرایانه. این رهیافتهای جدید در قلمرو فرااخلاق، که در اینجا آنها را نظریه‌های غیر توصیفی خواندیم، نخست در سوئد و سپس در انگلستان و امریکا به میان آمد. نظریه‌های احساس‌گرایی و توصیه‌گرایی از اقسام نظریه‌های غیر توصیفی هستند. در جهان انگلیسی‌زبان، نخستین کسانی که نظریهٔ احساس‌گرایی را بیان کردند ای. آ. ریچاردز و

برتراند راسل بودند، اما در دنیای آنگلوساکسون آیر و استیونسن آن را توسعه دادند.

آیر تحت تاثیر پوزیتیویسم منطقی بر این باور بود که هر گزارهٔ معناداری در ذیل یکی از این دو مقوله مندرج است:

الف) گزاره‌های تحلیلی که به نحو ضروری صادقند، همچون قضایای منطقی و ریاضی.

ب) گزاره‌های ناظر به واقع تجربی که معنا و صدق آن را تحقیق‌پذیری تجربی آشکار می‌کند.

روشن است که گزاره‌های اخلاقی نه تحلیلی‌اند و نه ناظر به واقع تجربی، زیرا خوبی یک عمل، به معنای واقعی کلمه، نه دیدنی است و نه شنیدنی. از این رو، آیر در مقام ارائهٔ تفسیری از «احکام ارزشی» برمی‌آید که هم با اصول تجربه‌گرایی سازگار باشد و هم به خودی خود رضایت‌بخش. وی نخست نظریه‌های توصیفی طبیعت‌گرایانه را به نقد می‌کشد که می‌خواهند با تحویل گزاره‌های اخلاقی، آنها را به جرگهٔ گزاره‌های تجربی وارد کرده از بی‌معنایی نجات دهند. از سوی دیگر، آیر با دید پوزیتیویستی خود راه شهود را در تحقیق گزاره‌های اخلاقی سد می‌کند. وی با شهودگرایی در این حد موافق است که مفاهیم اخلاقی تحلیل‌ناپذیرند؛ اما این تحلیل‌ناپذیری بدان سبب است که این مفاهیم اساساً مفاهیمی حقیقی نیستند، بلکه مفهوم‌نما هستند و محمول





اخلاقی از آن جهت که بر اوصاف تجربی دلالت ندارد، محمول واقعی نیست.^{۱۰}

آیر در مقام ارائه نظریه بدیل، جمله‌های اخلاقی را ابرازکننده احساسات در مقابل یک عمل دانست. واژه‌های اخلاقی کلماتی اند که جهت‌گیریهای موافق یا مخالف را ابراز می‌کنند. جمله «دروغ‌گویی بد است»، از یک واقعیت خارجی خیر نمی‌دهد، بلکه گزاره‌ای انشائی است که تنفر گوینده را نشان می‌دهد و علاوه بر این، تنفر مخاطب را نیز برمی‌انگیزد و همین نکته است که میان اخلاقیات و عمل، پیوند مستحکمی برقرار می‌کند.

آیر به بخش دوم این تفسیر اذعان داشت، اما این استیونسن بود که بر آن تأکید فراوان ورزید. روشن است که تلقی مذکور از اخلاقیات با یکی از واقعیت‌های زندگی اخلاقی ما ناسازگار است: ما برای احکام اخلاقی دلیل ارائه می‌کنیم. اگر کسی بگوید «A کار صوابی کرد که B را کشت»، کاملاً حق داریم که از او پرسیم چرا چنین است. اگر آن کس در پاسخ بگوید «من دلیلی ندارم و دلیلی هم وجود ندارد، بلکه فقط می‌دانم که A کار صوابی انجام داده است»، سخن نامعقولی است. پس کسی که ادعا می‌کند عملی صواب است باید همیشه برای مدلل کردن ادعای اخلاقی خود آماده باشد. اخلاق با ترجیحات شخصی فرق دارد. اگر کسی

بگوید: «من چای دوست ندارم»، نه لازم است دلیلی برای دوست نداشتن چای بیاورد و نه کسی از او طلب دلیل می‌کند. اما منطقی حاکم بر اخلاق نه فقط داشتن دلیل بر حکم اخلاقی را روا می‌دارد، که داشتن دلیل را ضروری می‌داند و الا حکم، حکم اخلاقی نخواهد بود.

تأکید بیش از حد کسانانی چون آیر بر احساسی بودن قلمرو اخلاق، راه هر گونه تفکر و گفتگوی عقلانی بر سر احکام اخلاقی را مسدود کرد. استیونسن که متوجه این نقص شده بود، با قرار دادن واژه «گرایش» به جای واژه «احساس»، راه ورود عقل را به حوزه اخلاقیات هموار کرد. به نظر وی، احکام اخلاقی وسیله‌ای برای ابراز گرایشهای آدمی است که مبتنی بر جهان بینی خاصی می‌باشد و این اتکا، راه مجادله بر سر آن جهان بینی را می‌گشاید و از رهگذر آن، عقل به قلمرو احکام اخلاقی وارد می‌شود.^{۱۱} پس هر واقعیتی که گرایشهای ما را معین می‌کند، مستلزم دلیل معتبری بر حکم اخلاقی است. اگر گزاره‌ای ناظر به واقع موجب شود که شخص حکم اخلاقی A را ابراز کند، آن گزاره ناظر به واقع دلیل معتبری برای حکم A است. اما واضح است که هر واقعیتی نمی‌تواند به عنوان دلیل از حکمی حمایت کند. واقعیت باید با آن حکم رابطه‌ای منطقی داشته باشد و حالت‌های

روان‌شناختی، چنین مناسبتی را به بار نمی‌آورند. اگر بناست نظریه‌ای رابطه حکم اخلاقی و احساس را بیان کند، باید ارتباط میان عقل و اخلاق را هم در نظر داشته باشد.

۹. نقطه ضعفهای مکتب احساس‌گرایی موجب پیدایش نظریه توصیه‌گرایی شد. هیر در ردّ نظریه احساس‌گرایی و بیان فرق آن با توصیه‌گرایی می‌گوید: احساس‌گرایی به روایت قدیمی ترش پس از ردّ طبیعت‌گرایی، که احکام اخلاقی را معادل گزاره‌های ناظر به واقع غیر اخلاقی می‌گیرد، و شهودگرایی، که احکام اخلاقی درباره واقعیات اخلاقی را از راه شهود قابل تشخیص می‌داند، به سرعت نتیجه می‌گیرد که مسائل اخلاقی استدلال‌بردار نیست و احکام اخلاقی عبارت از بیان یا ابراز طرز تلقیهای غیر عقلانی تحسین یا تقبیح است. این گروه از آن جهت به این نتیجه رسیدند که مقدمه نادرستی را به مقدمات گذشته افزوده بودند و آن این که فقط مسائلی ناظر به واقع است که می‌توان بر آن دلیل اقامه کرد. منشا پیدایش توصیه‌گرایی در تشخیص این مقدمه نادرست است و می‌خواهد نشان دهد که قواعد استدلال بر حوزه غیر توصیفی هم مانند حوزه توصیفی حاکم است. پاره‌ای دیگر از احساس‌گرایان به همان نتیجه گذشته تن داده بودند، زیرا هم احکام اخلاقی را به اوامر تشبیه

کردند و هم درباره اوامر خطایی کردند که هنوز هم شایع است و آن این که گمان بردند معنای جمله‌های امری را علت یا معلولهای روان‌شناختی وقوع آن تعیین می‌کند. این تفسیر از معنای اوامر، که می‌توان آن را نظریه «انگیزش لفظی» (Verbal shove) نامید، میان دو مقام فرق گذاشته است:

الف) کاری که به سبب گفتن جمله‌ای انجام می‌شود (Perlocutionary act).
ب) کاری که در حین گفتن جمله‌ای انجام می‌شود (Illocutionary act).

آنچه بخشی از محتوا و معنای اوامر و گفتار اخلاقی را تشکیل می‌دهد، انگیزش لفظی و





تکانه‌های روان‌شناختی نیست، و اگر کسی معنای اوامر را مرهون ویژگی‌های علی و معلولی روان‌شناختی بداند به آسانی اوامر و همچنین احکام اخلاقی را بیرون از قواعد عقلانی می‌پندارد. اما اگر این خطا را کنار بگذاریم می‌توان احکام اخلاقی را از نوع توصیه‌گر دانسته (هرچند منطق آن بسیار پیچیده‌تر از منطق اوامر ساده است) سازگای آن را با قواعد استدلال حاکم بر تفکر اخلاقی نشان دهیم. توصیه‌گرایی به دنبال چنین قواعدی است و مدعی است که این قواعد را در ترکیب قواعد حاکم بر اوامر ساده متعارف، و مجموعه قواعد حاکم بر «باید» و سایر واژه‌های ناظر به جهت در معنای اخلاقی شان یافته است. و چون این واژه‌ها مخصوص گفتارهای اخلاقی نیستند به قواعد بیشتری نیاز داریم تا گفتارهای اخلاقی را از سایر گفتارها تفکیک کنیم. این قاعده سرنوشت ساز به کلیت‌پذیری (Universalizability) جمله‌های حاوی «باید» و دیگر جمله‌های دستوری یا ارزشی معرفی می‌شود.

هیر در دو کتاب مهم خود به نام «زبان اخلاقیات» و «آزادی و عقل» که به ترتیب در سالهای ۱۹۵۲ و ۱۹۶۳ منتشر شد، زبان اخلاق را زیر مجموعه زبان توصیه‌گر معرفی کرد. منظور از گفتار توصیه‌ای، گفتاری است که در آن به پرسش‌های عملی پاسخ داده

می‌شود. مثلاً جمله «باید راست گفت» نه از واقعیتی خبر می‌دهد و نه در صدد ابراز احساس‌گویی یا برانگیختن احساس‌شنونده است، بلکه به مخاطب می‌گوید که چه کار بکند؛ گویی مخاطب از گوینده پرسیده است که «چه کاری بکنم؟» و گوینده با جمله «باید راست گفت» به او پاسخ داده است.

هیر در تبیین ماهیت زبان اخلاق یعنی در تبیین جنس و فصل آن از دو مرحله گذر می‌کند: اول، مقایسه زبان توصیه‌گر با سایر زبانها و دوم، مقایسه زبان اخلاق با سایر زبانهای توصیه‌گر. از آنجا که ساده‌ترین شکل زبان توصیه‌گر جمله امری متعارف است، هیر در کتاب «زبان اخلاقیات» بحث را از اوامر جزئی شروع می‌کند و با بررسی اوامر کلی ادامه می‌دهد. سپس به بررسی احکام ارزشی غیر اخلاقی می‌پردازد که بیش از زبان امری ساده با زبان اخلاق پیوند دارد.^{۱۲} در تحلیل جمله امری، هیر هر گونه بعث و برانگیختن را از محتوای آن خارج می‌کند و مفاد آن را صرفاً توصیه و هدایتگری قلمداد می‌کند. هم‌رد احساس‌گرایی و امرگرایی، و هم سرنوشت نظریه توصیه‌گرایی بر این اساس است که جمله‌های امری ارشادی‌اند. در نقد احساس‌گرایی و امرگرایی، میان گفتن انجام کاری به یک شخص با وادار کردن او به انجام آن

فرق گذاشته می شود و بخش اول، مفاد جمله امری معرفی می شود. برای جا افتادن این مدعا، هیر جمله های امری را به جمله های خبری تشبیه می کند که مفادشان این است که به کسی بگوییم وضع از چه قرار است، نه این که او را به قبول آن متقاعد کنیم. از این رو، فرآیند متقاعد کردن در جمله های خبری و وادار ساختن در جمله های امری با هیئت جمله های مذکور به انجام نمی رسد و برای محقق ساختن آنها کار دیگری لازم است.^{۱۳}

احکام اخلاقی در این خصوصیات، شبیه جمله امری است. بنابراین اگر بخواهیم با اصطلاحات ارسطویی سخن بگوییم، جمله های امری و احکام اخلاقی در جنس منطقی - یعنی «زبان توصیه گر» - با هم شریکند، اما فصل احکام اخلاقی، مانند سایر احکام ارزشی، «تعمیم پذیری و کلیت» آنهاست. به نظر هیر، اگر در اوضاع و احوال خاصی به کسی بگوییم «برو» و بار دیگر در همان اوضاع و احوال به او بگوییم «نرو» هیچ محذور منطقی ای پیش نمی آید. زیرا عوامل مختلفی، از جمله احساسات و امیال، توجیه گر چنین اوامری است. اما وضع احکام اخلاقی از این قرار نیست؛ زیرا هر حکم اخلاقی که در موقعیت خاصی بیان می شود مبتنی بر پاره ای از خصوصیات آن موقعیت

است و از این رو، در موقعیتهای مشابه منطقیاً نمی توان حکم دیگری کرد. پس اگر در اوضاع و احوال A بگوییم «باید راست گفت» منطقیاً متعهد شده ایم که هر بار در وضعیت A قرار بگیریم به همین ترتیب عمل کنیم.

پس هر چند زبان اخلاقیات یا مستقیماً امری است، یا منطقیاً به یک امر پیوند خورده است، اما ورود مقوله «کلیت و تعمیم پذیری» در مفاد احکام اخلاقی از یک سو، راه ورود عقل به حوزه اخلاق را هموار می کند، و از سوی دیگر، راه هر گونه هرج و مرج را در صدور احکام اخلاقی گراف و دلبخواهانه می بندد.

۱۰. اما چگونه می توان ویژگی تعمیم پذیری احکام اخلاقی را به اثبات رساند؟ هیر در مقام انجام چنین کاری، به یکی از اصلی ترین ویژگیهای واژه های ارزشی، یعنی ویژگی «تبعی» ('Supervenient' or 'Consequential' property) بودن، متوسل می شود. در بافتی غیر اخلاقی، فرض کنید در یک نمایشگاه نقاشی در مقابل تابلوی P ایستاده ایم و مرددیم که آیا حکم «P نقاشی خوبی است» را تأیید کنیم یا نه. حال فرض کنیم تابلوی دیگری در کنار تابلوی P وجود دارد به نام تابلوی Q که یا تابلوی P نسخه بدل Q است یا تابلوی Q نسخه بدل P، ولی به هر حال هر دو تابلو را یک نقاش تقریباً در یک زمان کشیده است. ما





نمی‌توانیم بگوییم «تابلوی P دقیقاً در تمام جهات مانند تابلوی Q است، ولی تابلوی P تابلوی خوبی است و تابلوی Q خوب نیست». حتماً باید اختلاف دیگری میان این دو تابلو باشد که یکی را برخلاف دیگری خوب گرداند. این در حالی است که اگر می‌گفتیم «تابلوی P دقیقاً در همه جهات مانند Q است، ولی P امضا شده و Q امضا نشده است» هیچ مشکل منطقی‌ای به وجود نمی‌آید. پس منطقی‌واژه «خوبی» و «امضا شده» فرق دارد. در تبیین علت این ویژگی منطقی «خوبی»، می‌توان گفت: یک یا چند ویژگی در این دو تابلو هست که صفت «خوبی» منطقیاً بدانها وابسته است، به طوری که یکی نمی‌تواند خوب باشد و دیگری نباشد مگر این که این ویژگیها نیز متفاوت باشند. حال همین ویژگی را در بافت اخلاقی ملاحظه می‌کنیم. فرض کنید می‌گوییم «قدیس فرانسیس انسان خوبی بوده است». منطقیاً ممکن نیست که این جمله را بگوییم و در عین حال معتقد باشیم که امکان دارد مرد دیگری دقیقاً در همان شرایط قدیس فرانسیس قرار گرفته و در آن شرایط دقیقاً به همان روش او رفتار کرده باشد، اما صرفاً در یک جهت با قدیس فرانسیس اختلاف داشته باشد و آن این که او مرد خوبی نیست. طبیعت‌گرایی اخلاقی هیچ‌گاه از تبیین این

امتناع منطقی بر نمی‌آید. در اینجا وضع از این قرار نیست که ترکیبی از ویژگیهای توصیفی، مانند C، مستلزم این باشد که او اخلاقاً خوب است. زیرا اگر وضع از این قرار باشد ما هرگز نمی‌توانیم هیچ انسانی را به خاطر داشتن این ویژگیها تحسین کنیم، بلکه صرفاً می‌توانیم بگوییم او دارای این ویژگیهاست. در عین حال، این حکم که انسانی اخلاقاً خوب است، منطقیاً مستقل از این حکم نیست که او ویژگیهای دیگری دارد که می‌توانیم آنها را ویژگیهای خوب‌کننده بنامیم؛ بین این دو، ارتباطی هست، هرچند ارتباط استلزامی یا ارتباط وحدت معنایی نباشد.^{۱۴} بنابراین واژه «خوب»، آن‌طور که در اخلاقیات به کار می‌رود، معنایی توصیفی و معنایی ارزشی دارد و معنای دوم، معنای اصلی است. دانستن معنای توصیفی همان دانستن معیارهایی است که متکلم براساس آن حکم می‌کند. این بار توصیفی، که معیار اطلاق بار ارزشی است، ممکن است از یک بافت به بافت دیگر تغییر کند. از این رو، هرچند بتوان بار ارزشی را در یک درس آموخت، چنین کاری در آموختن بار توصیفی ممکن نیست. نتیجه آن که، در احکام اخلاقی مشتمل بر واژه «خوب» ما هم توصیف می‌کنیم و هم ارزش‌گذاری. همین نکته سبب شده تا توصیه‌گرایی هیچ

کدام از فرقه‌های الف، ب و ج بند ۳ را در تفکیک میان نظریه‌های توصیفی و غیر توصیفی نپذیرد. هرچند توصیه‌گرایی مفاد جمله‌های اخلاقی را از سنخ باورها نمی‌داند، اما این موجب نمی‌شود که جایی برای صدق و کذب اخلاقی نگشاید. زیرا بارِ توصیفیِ گفتارهای اخلاقی، مانند گزاره‌های خبری، صدق و کذب‌پذیر است؛ به تعبیر دیگر، مثلاً با اطلاق واژه «خوبی» اطلاعات ناظر به واقعی که به شنونده خود القا می‌کنیم ممکن است صادق یا کاذب باشد.^{۱۵}

اما دلیل ترکیب بار ارزشی و توصیفی در واژه‌های ارزشی را باید در اهداف به کارگیری این واژه‌ها جستجو کرد. بررسی این اهداف، ارتباط بحث اوامر را با زبان ارزشی نشان می‌دهد. مثلاً معنا و کارکرد اصلی واژه «خوب»، تحسین کردن است. تحسین یا تقبیح، دست کم به طور غیر مستقیم، همیشه کاری است برای هدایت انتخابهای خود یا دیگران در زمان حال یا آینده. ما تنها واژه‌های ارزشی را به کار می‌بریم که موقعیتهای معلوم یا احتمالی وجود داشته باشد که در آنها باید، از میان گونه‌های مختلف عمل، دست به انتخاب بزنیم. حتی انتخابهای گذشته، صرفاً به گذشته اشاره نمی‌کنند. زیرا همه احکام ارزشی، به معنای

واقعی کلمه، کلی‌اند و حکم به نحو اجتناب‌ناپذیری درباره موقعیتهای مشابه نیز هست. مثلاً در واژه «خوب»، تحسین کردن به معنی راهنمایی کردن انتخاب است و برای راهنمایی یک انتخاب جزئی، زبان ابزار دیگری در اختیار ما نهاده است که غیر از ابزار تحسین کردن است، یعنی زبان امری جزئی. به اعتقاد هیر، احکام ارزشی راهنمای عملند و راهنمای عمل بودن مستلزم جمله امری است؛ اما جمله‌های اخلاقی با اوامر کلی هم فرق دارد. جمله امری کلی‌ای، همچون «سیگار نکشید»، یک جمله کلی به معنای واقعی کلمه نیست. زیرا به طور ضمنی به یک مورد جزئی اشاره می‌کند؛ این جمله، خلاصه شده جمله «هرگز در این قسمت سیگار نکشید» است. حکم اخلاقی «شما نباید در این قسمت سیگار بکشید» نیز حاوی ارجاعاتی به موارد جزئی است؛ زیرا در آن، ضمائر «شما» و «این» موجود است. اما هدف حکم اخلاقی، توسل به یک اصل عام یا اشاره به نمونه‌ای از کاربرد آن می‌باشد. این اصل شاید «شما هرگز نباید در قسمتی که کودکان خردسال هستند، سیگار بکشید» یا «شما هرگز نباید در قسمتی که اخطار «سیگار نکشید» هست، سیگار بکشید» باشد. همیشه تعیین این اصل آسان نیست، اما پرسش از آن همواره جا دارد. بنابراین، در واقع تقریباً غیر ممکن است



که یک کلی به معنای واقعی کلمه بر وجه امری ساخته شود، و اگر هم ساخته شود جایی برای کاربرد آن نیست، و اگر هم به کار رود در معنا با حکم ارزشی حاوی «باید» یکی می شود.^{۱۶}

۱۱. پاره‌ای از مشکلاتی که نظریه توصیه‌گرایی با آن روبه‌روست، از این قرار است:

الف) هرچند هیر، توصیف نظریه توصیه‌گرایی به نظریه غیر توصیفی را می‌پذیرد، نه غیر شناختی، اما با توجه به مکتبهای توصیفی، به شایستگی می‌توان از توصیه‌گرایی به نظریه غیر شناختی یاد کرد. زیرا جداکننده احکام اخلاقی از غیر آن، بار توصیفی آنها نیست، بلکه این بار ارزشی است که عهده‌دار چنین امری است و همین بار ارزشی، محتوا و معنای اصلی واژه‌های اخلاقی را تشکیل می‌دهد. براساس توصیه‌گرایی، این امر ارزشی، دیگر نمی‌تواند ارزش صدق داشته باشد. پس باز جایی برای صدق اخلاقی باقی نمی‌ماند. چون تمام محتوای ارزشی احکام اخلاقی به طرز تلقی اخلاقی باز می‌گردد و طرز تلقیها نه صادقند و نه کاذب. رئالیست‌های اخلاقی، تجربه ارزشهای اخلاقی را جدی می‌گیرند و ساختار اندیشه عمومی را حامی خود می‌شمارند. ما در کشف حقایق جهان از تجربه عمومی خود آغاز می‌کنیم و نقطه شروع دیگری قابل تصور نیست. از این رو، رد تجربه



عمومی محتاج دلایل محکمی است و ارائه این دلایل بر عهده غیرشناختی‌هاست. هرچند پاره‌ای از تجربه‌های اخلاقی، همچون اختلافها، ممکن است فرد را به نظریه غیرشناختی سوق دهند، اما وجود اختلاف نشان این نیست که جمله‌های اخلاقی، اخباری نباشند و صدق و کذب نپذیرند، بلکه می‌توان گفت بحث و استدلال در از میان بردن اختلافها، در جایی متصور است که احتمال صدق یکی از عقاید، در کار باشد.

ب) هیچ دلیلی بر انحصار کارکرد جمله‌های امری در توصیه کردن وجود ندارد، بلکه با توجه به کاربرد جمله‌های امری در زبان متعارف، روشن می‌شود که اوامر برای اهداف مختلفی به کار می‌روند. هرچند اوامر در پاره‌ای موارد ارشادی‌اند، اما در بسیاری از موارد دیگر چنین نیست و حتی می‌توان ادعا کرد که حمل اوامر بر ارشاد نیازمند قرینه است. در مورد جمله‌های اخلاقی، هیر می‌پذیرد که گاهی این جمله‌ها احساسات‌گوینده را ابراز می‌کنند و یا احساسات مخاطب را به انجام کاری برمی‌انگیزند، ولی او این کارها را در محتوای جمله‌های اخلاقی وارد نمی‌کند. اما چه دلیلی وجود دارد که مثلاً برانگیختن احساسات مخاطب را در محتوای جمله‌های اخلاقی وارد نکنیم و هدایتگری را مقوم معنای آنها بدانیم،

بخصوص با توجه به این که هیر معنای کلمات و جمله‌ها را کارکرد آنها تلقی می‌کند.

ج) نظریه توصیه‌گرایی، مانند احساس‌گرایی، حقیقت استدلال اخلاقی را کنار می‌نهد و نمی‌تواند اخلاقیات را از خطر فردگرایی و دلبخواهانه بودن برهاند. هرچند هیر تلاش می‌کند تا با «کلیت‌پذیری» جمله‌های اخلاقی، استدلال را به حوزه اخلاق وارد کند، اما کلیت‌پذیری تنها سازگاری حکم در اوضاع و احوال مشابه را به بار می‌آورد. حال اگر همه اصول اخلاقی فرد A از نظر شخص B قابل قبول نباشد، براساس توصیه‌گرایی، A در توجیه اصول اخلاقی خود و B در رد آنها چه فعالیت عقلانی‌ای می‌توانند انجام دهند. نظریه هیر نه تنها تصمیم‌گیری در باب اصول اخلاقی را به فرد می‌سپارد، که دلیل آن را نیز به تصمیم‌شخص واگذار می‌کند و همین موجب می‌شود که توصیه‌گرایی به فردگرایی در باب انتخاب نظام اخلاقی بینجامد، در حالی که قواعد رفتاری لازم برای زندگی جمعی هرگز چنین نیست.

د) تجدیدنظر در اصول اخلاقی و رفتاری و تغییر آنها بخشی از زندگی اخلاقی ماست. با توجه به این واقعیت، «کلیت‌پذیری» اصول اخلاقی با توجه به دیدگاه توصیه‌گرایی چه فایده‌ای دارد؟ زیرا هیچ اوضاع و احوالی دقیقاً

مانند موقعیت دیگر نیست و شخص می‌تواند با وابسته دانستن حکم اخلاقی خود به یکی از ویژگی‌های اوضاع و احوال خاصی، حکم خود را نسبت به سایر موارد تغییر دهد. تعمیم‌پذیری و کلیت‌وقتی محتوای خود را به دست می‌آورد که راهی برای فهم آدمی از حقایق عینی اخلاقی و کشف آنها تلقی شود.

پی‌نوشتها:

1. Peter Singer, *A Companion to Ethics*, p. 451-2.
2. Paul Edwards, *Encyclopedia of philosophy*, V.3, p.72.
3. William K. Frankena, *Introductory Readings in Ethics*, p.381.
۴. محسن جوادی، مسأله باید و هست، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ص ۹۱-۹۰.
5. David Menaughton, *Moral Vision*, p.7, 24.
6. Ibid, p.8-9.
7. R.M. Hare, *The language of Morals*, p.1.
8. David McNaughton, Ibid, p. 20-22; Peter Singer, Ibid, p.4.
9. David McNaughton, Ibid, p.24-25.
10. Mary Warnock, *Ethics since 1900*, p.45-47
۱۱. محسن جوادی، پیشین، ص ۶۰
12. R. H. Hare, Ibid, p.2-3.
13. Ibid, p.12-16.
14. Ibid, p.80-81, 145-148.
15. Peter singer, Ibid, p.458.
- David McNaughton, Ibid, p.30.
16. R. H. Hare, Ibid, p.175-179.

