

## تئوری خطا در فلسفه اخلاق؛ تبیین و نقد

غلامحسین توکلی\*

### چکیده

رویکرد تئوری خطا را ابتدا جی ال مکی در اخلاق مطرح کرد و سپس کسانی چون ریچارد جوپس با گونه‌ای اصلاح و تعدیل از آن حمایت نمودند. در اهمیت این تئوری همین بس که برخی از صاحب‌نظران موج جدید واقع‌گرایی که از دهه‌های آخر قرن بیستم شروع شده را واکنشی به این تئوری و تلاشی برای خروج از تنگنایی می‌دانند که مکی برای ابرکنیویست‌ها (واقع‌گرایان) در اخلاق ایجاد کرده است. در یک جمله، طرفداران تئوری خطا برآنند که گزاره‌های اخلاقی گو اینک توصیف‌گرند و از واقع حکایت دارند، با این همه، همواره کاذب‌اند چون خاصه‌ها (حقایق، واقعیات، اوصاف یا ویژگی‌ها)ی که این گزاره‌ها بر آن دلالت دارد، در خارج موجود نیست.

این تئوری دارای دو حیث ایجابی و سلبی است. جنبه سلبی آن به وجودشناسی یا مابعدالطبیعه اخلاق مربوط می‌شود. از این جنبه، حامیان تئوری خطا همچون دیگر کسانی که به واقع‌گرایی اعتقادی ندارند، وجود حقایق اخلاقی را نفی می‌کنند. جنبه ایجابی، جنبه سمتیکی (معناشناختی) و زبان‌شناختی آن است و می‌گوید مفاهیم اخلاقی دال بر امور واقعی خارجی است و جملات اخلاقی حکایت‌گرند و کاربران نیز زبان اخلاق را به این قصد به کار می‌برند. لذا این تئوری در چالش میان واقع‌گرایی و ناواقع‌گرایی موضعی میانه بر می‌گزیند؛ از یک سو، همچون واقع‌گرایان ارزش صدق جملات اخلاقی را می‌پذیرد اما از دیگر سو، در طرد ونفی واقعیات ابرکنیو اخلاقی با ناواقع‌گرایی اخلاقی همراه و همراهی است.

**واژگان کلیدی:** تئوری خطا، واقع‌گرایی، شناخت‌گرایی، توصیف‌گرایی و عاطفه‌گرایی اخلاقی، شگفتی وجودشناختی، شگفتی معرفت‌شناختی.

\*. استادیار گروه فلسفه دانشگاه اصفهان؛ tavacoly@yahoo.com

[تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۸/۱۸؛ تاریخ تأیید: ۱۳۹۱/۳/۳۰]

### مقدمه

ناواقع‌گرایی اخلاقی موجی است که با نوشته‌های آیر به راه افتاد، از نگاه پوزیتیویستی مایه و مدد گرفت و جورج مور نیز بی‌آنکه خود بخواهد بطور غیرمستقیم زمینه گسترش آن را فراهم کرد. ناواقع‌گرایان خاصه‌های اخلاقی را به این دلیل که در یک جهان بینی طبیعت‌گرا قابل توجیه نیست، طرد کردند اما در تبیین زبان اخلاق با مشکلاتی حاد مواجه شدند؛ اگر خاصه‌های اخلاقی وجود ندارد چرا ساز و کار گفتمان اخلاقی و نوع نگاه مردم و تلقی آنان از زبان اخلاق به گونه‌ای است که این گزاره‌ها را حکایت‌گر واقع می‌دانند؟ ناواقع‌گرایان برای حل این مشکل از زبان اخلاق تفسیری ویژه عرضه کرده و معتقدند ساختار حاکم بر زبان اخلاق غلط‌انداز است، ساختار شبه‌قضیه‌ای اخلاق به این گمان باطل دامن زده که حقایق اخلاقی در خارج وجود دارد و این گمان باعث شده فلاسفه اخلاق به قصد دستیابی به این حقایق به تلاشی بیهوده و باطل برخیزند، حال آنکه جملات اخلاقی یا از سنخ انشائیات‌اند یا اساساً فعل گفتاری‌اند و در هر حال فاقد ارزش صدق‌اند.

اما متهم ساختن گفتمان فراگیر اخلاقی به ابتلاء به ساختاری غلط، و این ادعا که همه کاربران، این جملات را با مقاصدی غیر از قصد حکایت‌گری از واقع به کار می‌برند، نقطه ضعفی نبود که از چشم فیلسوفان واقع‌گرا پنهان بماند. پس در موشکافی و شرح این ضعف کوتاهی نکردند و این موشکافی‌ها به‌ویژه ناسازگاری این تلقی از زبان اخلاق را با کارکردهای آن در منطق - کارکردهایی که جز با پذیرش وجه اخباری این زبان قابل توجیه نبود- نشان داد و این از جاذبه رویکرد ناواقع‌گرا کاسته است.

اینک مکی، طراح تئوری خطا، با فطانت ارزش صدق جملات اخلاقی و جنبه حکایت‌گری آن را می‌پذیرد تا بدین شیوه خود را از همه این قبیل اشکالات مصون دارد. با این همه، با نفی رویکرد ابژکتیو (واقع‌گرا) و استدلال بر اینکه واقعیت اخلاقی‌ای در کار نیست، به ناواقع‌گرایی پای‌بند می‌ماند و در این پای‌بندی دلایلی بدیع و خاص خویش را عرضه می‌کند.

ما در این مقاله ابتدا بررسی خواهیم کرد که کدامین ضعف‌ها در تبیین‌های زبان‌شناختی سایر غیر شناخت‌گرایان، مکی را به عدول از رویکرد زبانی آنان واداشته است و آیا رویکرد زبانی خود وی به اشکالاتی مشابه مبتلا نیست؟ سپس به دلایل خاص او در نفی واقعیات اخلاقی خواهیم پرداخت و به‌ویژه بر سه دلیل وی، شگفتی (غرابت) روان‌شناختی (Psychological queerness)، شگفتی وجودشناختی (metaphysical queerness) و شگفتی معرفت‌شناختی (epistemological queerness) تأکید خواهیم کرد و از دیگر دلایل وی مثل استدلال از طریق اختلافات گسترده اخلاقی چشم خواهیم پوشید چراکه این دلایل پیش از وی توسط سایر غیر واقع‌گرایان نیز مطرح شده بود. از آنجاکه مکی پیشاپیش ارزش صدق جملات اخلاقی را پذیرفته، نقد دلایل وی در طرد و رد واقعیت خاصه‌های اخلاقی، راه را برای پذیرش ابژکتیویسم اخلاقی هموارتر خواهد کرد.

### واقع‌گرایی و ناواقع‌گرایی اخلاقی

واقع‌گرایی دو گونه است: واقع‌گرایی اکید که خاصه‌های اخلاقی را اموری عینی می‌داند، به این معنا که

این خاصه‌ها مستقل از ذهن انسان دارای تحقق هستند، و واقع‌گرایی غیراکید که برای مفاهیم اخلاقی مابه‌ازاء قائل است و به تبع آن جملات اخلاقی را قابل صدق و کذب و در برخی موارد صادق می‌داند اما در تعریف خود قید «مستقل از انسان» را حذف می‌کند. از این منظر، خاصه‌های اخلاقی با اینکه هستند و موهوم نیستند اما مستقل از انسان نیستند بلکه بازتاب نوع نگاه و رویکردهای فردی یا اجتماعی انسان‌اند. مثلاً، «دزدی بد است» یعنی من آن را تایید نمی‌کنم یا جامعه آن را تایید نمی‌کند یا جمع انسان‌های آرمانی موجود یا مفروض (انسان‌هایی که به قدر کافی مطلع‌اند، از قدرت عقلانی کافی برخوردارند، بی‌طرفند، بنایشان بر زندگی آرام و مسالمت‌جویانه است و...) آن را تایید نمی‌کنند. بنابراین، آنگاه که می‌گوییم «دزدی بد است» بدی دزدی اشاره به یک خاصه خارجی دارد، هرچند نه خاصه‌ای مستقل از انسان؛ این دیدگاهی است سوپرتیو (ذهنی‌گرا) که به آن ساخت‌گرایی هم می‌گویند. نسبی‌گرایان در زمره این گروه‌اند. در این معنا «دزدی بد است» یعنی جامعه‌ای که فرد به آن تعلق دارد دزدی را تایید نمی‌کند.

بنابراین، بر اساس واقع‌گرایی غیراکید جملات اخلاقی قابل صدق و کذب‌اند و می‌توان این صدق یا کذب را احراز نمود. فرق اصلی واقع‌گرایان غیراکید با واقع‌گرایان اکید این است که آنان انسان را کاشف حقایق اخلاقی می‌دانستند و اینها انسان را جاعل این حقایق (به معنای گسترده جعل که حتی جعل ناخودآگاهانه را نیز شامل شود) می‌دانند. اینان چون به عینیت اکید این حقایق، یعنی استقلال آن از انسان معتقد نیستند، از معضل نشان دادن وجود عینی این حقایق در عالم خارج رهايند و از این جهت در قیاس با واقع‌گرایان اکید از یک امتیاز برخوردارند اما در عوض ایراد وارد به ناواقع‌گرایان که به طور کامل منکر هر نوع عینیتی برای محمولات اخلاقی هستند، به اینها نیز وارد است؛ اگر این حقایق چیزی جز رویکردهای فلان جامعه یا تایید و تصویب فلان فرد حولو آن فرد یا افراد شأنی مهم و اعتباری والا داشته باشند نیستند، چرا باید دیگران پروای آن را داشته باشند و برای آن اهمیت و اعتبار قائل شده آن را جدی بگیرند و درگیر بحث‌های جدی بر سر درستی و نادرستی آن شوند؟

در نقطه مقابل واقع‌گرایان گروه‌های مختلف ناواقع‌گرا<sup>۱</sup> یا ناشناخت‌گرا قرار دارند که چون پذیرش واقعیات اخلاقی را مشکل می‌دانند و به نظرشان در یک جهان‌بینی علمی رد و اثری از این‌گونه واقعیات عینی نیست، از زبان اخلاق تفسیری دیگر عرضه داشته و آن را دارای ساز و کاری دیگر می‌دانند. به نظر آنها، گزاره‌های اخلاقی صرفاً ساختاری شبه‌خبری دارند حال آنکه این جملات خبر از چیزی نمی‌دهند بلکه ابراز احساس، توصیه یا بیان امر و نهی‌اند و... مثلاً از نظر آیر «دزدی بد است» یعنی دزدی اووه!

پس چون جملات اخلاقی اساساً توصیف‌گر نیستند، باید تلاش بی‌حاصل برای پیدا کردن حقایق مفروضی که اوصاف اخلاقی قصدشان بیان آن است را کنار گذاشت. «از نظر ناشناخت‌گرایی خطای بنیادین که همه این تئوری‌ها (واقع‌گرا) به آن دچارند، این پیش‌فرض آنهاست که قصد زبان اخلاق وصف واقعیت است اما از نظر ناشناخت‌گرایان گفتمان اخلاقی بیان واقعیت در باب خودمان یا گروهی که به آن تعلق داریم یا در باب جهان طبیعت نیست بلکه ابراز احساس (آیر)، بیان احساس و ترغیب دیگران به مساهمت در آن (استیونسون)، تجویز قواعد رفتار برای خود و دیگران (هیر)، یا بیان التزام به هنجارهایی است که به خطا و قصور انتظام می‌بخشد (گیبارد). بر این اساس، این‌گونه احکام صدق و کذب‌پذیر نیستند و واقعیتی که

آنها را صادق نماید در کار نیست» (Shafer-Landau, 2003, p.20).

می‌توان گفت آنچه حامیان تئوری خطا و دیگر ناشناخت‌گرایان را به نفی دیدگاه واقع‌گرا سوق داده بیش از هر چیز ناکامی واقع‌گرایان در تبیین نحوه وجود واقعیات اخلاقی است؛ اگر خاصه‌های اخلاقی واقعیت داشته باشد مدافعان واقع‌گرایی قاعداً می‌بایست بتوانند توضیح دهند که این خاصه‌ها مثل خوب، بد، پسندیده، ناپسند، الزامی، مجاز و... چگونه هستمندی‌هایی هستند. ناشناخت‌گرایان بر آنند که تمامی تلاش‌های واقع‌گرایان در این مسیر به شکست انجامیده است.

اما رویکردهای مختلف ناشناخت‌گرا نیز با ناکامی‌هایی مواجه است و همین ناکامی‌ها باعث بی‌رغبتی طراحان تئوری خطا نسبت به آنها شده است، چراکه ناشناخت‌گرایان قصد دارند برای حل و فصل یک معضل فلسفی ناروا چیزی را بر زبان اخلاق تحمیل نمایند. به نظر آنها برای فهم اینکه زبان اخلاق از چه ساختاری برخوردار است و کاربران به چه قصدی آن را به کار می‌برند، باید با شیوه‌های درست و مورد تایید زبان‌شناسی و معناشناسی مسئله را بررسی کرد نه اینکه صرفاً برای خروج از یک تنگنای فلسفی این زبان را به دلخواه تفسیر نمود. همه کاربران در حوزه اخلاق قصدشان بیان حقیقت است، گفتن اینکه این جملات یکسره انشاء در قالب خبر هستند یا اساساً نوعی فعل گفتاری‌اند و کاربران نیز آن را به این قصد به کار می‌برند ادعایی است که با واقعیات زبانی و آنچه در ذهن و روان کاربران جاری است، تطبیق ندارد.

مشکل دیگر این است که اگر آنگونه که این دسته از ناشناخت‌گرایان مدعی‌اند، همه کاربران این جملات رابه‌قصدی غیر از قصد بیان واقع، مثلاً ابراز احساس، به کار می‌برند، چرا رفتارشان در حوزه اخلاق با رفتار آنان هنگام شنیدن جملات انشائی متفاوت است؟ وقتی کسی می‌گوید «دزدی بد است» اگر صرفاً منظور این باشد که «دزدی اووه!» یا «من یکی که از دزدی خوشم نمیاد» پس چرا باید واکنش ما در برابر این جملات با واکنش در برابر سایر جملات انشائی متفاوت باشد؟ آیا نباید هنگام شنیدن این جملات با همان خونسردی رفتار نماییم که هنگام شنیدن سایر جملات ناظر به احساس گوینده؟ حال آنکه هم گوینده و هم شنونده برداشت‌شان از این جملات نوعی دیگر است و اختلاف‌شان بر سر این موارد جدی است.

همچنین جملات اخلاقی در قالب‌های مختلف خبری، استفهامی، شرطیه متصله و منفصله و در مقدمات و نتایج گونه‌های مختلف استدلال به کار می‌روند، گزارش ناشناخت‌گرایان از زبان اخلاق با همه این کارکردها منافات دارد. برای نمونه به استدلال زیر نگاه کنید:

الف) اگر دزدی بد است تحریک دیگران به دزدی نیز بد است.

ب) لکن دزدی بد است.

ج) پس تحریک دیگران به دزدی بد است.

این استدلال معتبر، قیاسی استثنایی و متصله است که وضع مقدم وضع تالی را نتیجه می‌دهد، پس اگر دزدی بد باشد تحریک دیگران به دزدی نیز بد است. این جمله‌ای است صادق و صرفاً بیان احساس نیست اما از نظر احساس‌گرایان جمله ب قابل صدق و کذب نیست چون بیان‌گر احساس است یا کارکردی احساسی دارد. اگر اینگونه باشد «دزدی بد است» در جمله اول و دوم به یک معنا به کار نرفته است. از سوی دیگر، در جمله ب، بنا به نظر ناشناخت‌گرایان قصد ما مثلاً ابراز احساس است (تقریر

ناشناخت‌گرایان عاطفه‌گرا) درحالی‌که در جمله الف قصد این کار را نداریم و صرفاً به‌طور مشروط می‌گوییم اگر دزدی بد باشد پس... اینگونه تفاوت‌ها باعث می‌شود قیاس به‌لحاظ منطقی مختل و عقیم باشد حال آنکه استدلال به‌لحاظ منطقی فاقد عیب است. این نشان می‌دهد که تبیین ناشناخت‌گرایان از زبان اخلاق، که آن را اساساً قابل صدق و کذب نمی‌دانند، تبیین قابل قبولی نیست. همچنین در جملات استفهامی اگر کسی از دیگری بپرسد آیا به نظر تو سقط جنین کار بدی است، در واقع می‌پرسد آیا سقط جنین اووه؟! و آیا وفای به عهد کار خوبی است یعنی آیا وفای به عهد هورا!؟

### تئوری خطا

مشکلات یاد شده باعث شده بعضی از متفکران رویکردهای رایج ناشناخت‌گرا را نامناسب بدانند و به‌خاطر التزام به فقدان واقعیت‌های اخلاقی تئوری‌ای را مطرح کنند که فاقد این مشکلات باشد. این رویکرد تئوری خطا نام دارد. بر اساس این تئوری، جملات اخلاقی قابل صدق و کذب‌اند اما همواره کاذب‌اند چون مدعی بیان واقعیتی هستند که در عالم خارج وجود ندارد. از این‌رو جان مکی به‌لحاظ سمنتیکی شناخت‌گرا است، به این معنا که معتقد است ما به‌لحاظ ذهنی دارای باور اخلاقی هستیم نه صرف احساس اخلاقی و جملات اخلاقی نیز حکایت‌گر واقع و حاوی نوعی شناخت هستند اما گو این‌که این شناخت غلط است؛ «هرچند افراد هنگام صادر کردن حکم اخلاقی تلویحاً مدعی‌اند که ... به چیزی عینی و تجویزگر اشاره می‌کنند اما این ادعایی است باطل» (Mackie, 1977, p.35).

لذا در این دیدگاه وضع و حال گفتمان اخلاقی مشابه وضع و حال گفتمان دینی از منظر ملحدان است. ملحدان فکر می‌کنند بیانات دینی مثل «خداوند دوستدار شماست» واقعاً دارای ارزش صدق‌اند (نه این‌که فرامینی نهفته، یا ابراز امید و غیره باشند) اما معتقدند چیزی که برای صادق ساختن این جمله ضروری است (یعنی خدا) درجهان وجود ندارد. به همین‌سان طرفداران تئوری خطا معتقدند احکام اخلاقی بیاناتی با ارزش صدق‌اند (و از این حیث با ناشناخت‌گرایان متفاوتند) اما در جهان خاصه‌هایی که برای صادق ساختن احکام اخلاقی لازم است، مثل خیر و شر و الزام اخلاقی وجود ندارد (Joice, 1995, p.1). از این‌رو تئوری خطا بر آن است که اولاً غرض گفتمان اخلاقی تأمین و حفظ حقیقت است و ثانیاً این گفتمان به‌نحو سیستماتیک از تأمین این هدف ناکام می‌ماند (Joice and Kirchin, 2010, p.2). مدافعان تئوری این را امری غریب و ویژه اخلاق نمی‌دانند؛ موضعی که عقلای امروزی درباره فلوژیستون، طالع‌بینی و غول‌های دریاچه اتخاذ می‌کنند. موضع همه متدینان درباره سایر ادیان همین‌گونه است. تئوری مکی به‌نوعی دفاع از شکاکیت اخلاقی است. البته همان‌گونه که جویس و کیرچین می‌نویسند، گو این‌که در تقسیم سنتی سه ضلعی دیدگاه‌ها به سه قسم جزمیون (باورمندان)، منکران (نیپیلیست‌ها) و شکاکان، یعنی کسانی که در موضع شک مانده‌اند و هیچ طرفی را ترجیح نمی‌دهند، موضع مکی را باید شکاکانه تلقی کرد اما عملاً رنگ‌وبوی نیپیلیستی موضع مکی بسیار بیشتر است (*Ibid*).  
تقریر مکی و سایر طرفداران تئوری خطا از زبان اخلاق، در مجموع قابل قبول‌تر مینماید اما هنوز مشکلاتی وجود دارد:

**نخستین مشکل** این است که جملات اخلاقی در قالب ساختارهای مختلف عرضه می‌شود؛ جمله شرطیه «اگر دزدی خطاست ترغیب دیگران به دزدی نیز خطاست» یا جمله منفصله «یا سقط جنین خطاست یا جلوگیری از بارداری خطا نیست» و همچنین جملاتی مثل «آگوستین معتقد بود دزدی گلابی خطاست»، همه جملات اخلاقی صادقی هستند، پس چگونه می‌توان پذیرفت که همه جملات اخلاقی کاذب باشند؟

**اولین جواب** این است که منظور از جملات اخلاقی جملات اتمی اخلاقی است که محمولی اخلاقی را به موضوعی نسبت می‌دهند و «وجود یک خاصه اخلاقی را مفروض می‌گیرند» (Ibid, p.4)؛ مثل «دزدی خطا است» که به‌طور مستقیم خاصه‌ای به نام خطا را به دزدی نسبت می‌دهد اما «آگوستین معتقد بود دزدی خطاست» خبر از اعتقاد آگوستین است یا «اگر دزدی خطاست پس...» بیان ملازمه بین مقدم و تالی است و هیچ‌یک از آنها جمله اتمی اخلاقی نیست. این جواب بخشی از مشکلات و البته نه تمام آنها را حل می‌کند. «دزدی بد است» جمله‌ای خطا است چون مدعی وجود خاصه‌ای در جهان خارج است که طبق فرض ناواقع‌گرایان در این جهان وجود ندارد. اما «دزدی خطا نیست» چطور؟ مگر این یک جمله اتمی اخلاقی نیست؟ اگر این هم خطا باشد مستلزم این است که دو جمله نقیض هر دو خطا باشند و این معقول نمی‌نماید. یک پیشنهاد این است که بگوییم فقط جملات اتمی ایجابی اخلاق خطا هستند چون قصد بیان واقعیتی را دارند که وجود ندارد. اما مشکل این راه حل این است که مرز مشخصی بین جملات ایجابی و سلبی وجود ندارد، «سقط جنین ناخطا است» سلبی است یا ایجابی؟ اساساً خود خوب، بد، صواب، خطا، خیر و شر همه محمول‌هایی ایجابی‌اند یا بد به معنای ناخوب است و خطا به معنای ناصواب؟ حتی اگر خطا معنای ایجابی داشته باشد «سقط جنین ناخطا است» آیا هنوز ایجابی است؟

**مشکل دیگر** اینکه تئوری خطا مثلاً در عرصه الهیات می‌تواند بگوید «خدا (god) قادر مطلق است» جمله‌ای خطا است چون دارای مرجع نیست اما در مورد «الله قادر مطلق است» (در زبان انگلیسی God با G بزرگ، که اشاره به اسم خاص است) چطور؟ مشکل است بگوییم این جمله نیز خطاست. رویس برای غلبه بر این مشکلات معتقد است نباید گفت جملات اخلاقی مدعی بیان واقعیاتی هستند که وجود ندارد، پس خطایند، بلکه جملات اخلاقی واقعیاتی را پیش فرض می‌گیرند که وجود ندارد، لذا این جملات نه خطایند و نه صواب. وی در این باره وام‌دار استراوسون و بحث معروف وی درباره این گونه جملات است. مثال استراوسون این بود که جملاتی مثل «پادشاه فعلی فرانسه طاس است» نه خطاست و نه صواب، چون پیش فرض آن وجود پادشاهی است که وجود ندارد. پیش فرض «پرویز از دانشگاه فارغ التحصیل شد» این است که وی دانشجو باشد اما اگر پرویز اساساً دانشجو نباشد این جمله نه صواب است و نه خطا. اما سایر ناشناخت‌گرایان هم می‌گفتند جملات اخلاقی نه خطا هستند و نه صواب چون انشاء‌اند، پس چه تفاوتی بین تئوری خطا با آنها باقی می‌ماند؟ جویس می‌نویسد «مرجع این است که ناشناخت‌گرا را از طرف‌دار تئوری خطا بدین‌سان تفکیک کنیم که اولی منکر آن است که بیانات اخلاقی اظهارگر باشند» (Joice and Kirchin, 2010, p.4). تفاوت رأی رویس و ناشناخت‌گرایان در باب زبان اخلاق این است که آنها می‌گویند جملات اخلاقی اساساً به‌لحاظ ساختار به‌گونه‌ای هستند که

قابلیت صدق را ندارند چون به قصد حکایت واقع ساخته نشده‌اند اما روپس می‌گویند این جملات این قابلیت را دارند و اظهارگرند اما شرایط خارجی، مثل عدم تحقق پیش‌فرض‌ها نه شرایط درونی و ساختاری جمله باعث شده جمله نه صادق باشد و نه کاذب. بر این اساس، روپس از دام بسیاری از مشکلات پیش‌گفته که ناشناخت‌گرایان به آن مبتلا بودند می‌رهد (Joyce, 2001, pp.6-7). هرچند این راه حل نیز فاقد اشکال نیست اما دنبال کردن بحث، ما را از مقصد اصلی دور می‌سازد. اینک به دلایلی می‌پردازیم که مکی به استناد آن در وجود خاصه‌های اخلاقی تردید می‌کند. در این میان به دلایلی که پیش از وی توسط سایر ناواقع‌گرایان نیز مطرح شده بود، مثل اختلافات اخلاقی، کاری نداریم.

### سگفتی روان‌شناختی

بین حقایق اخلاقی با انگیزش ارتباطی ویژه وجود دارد، اطلاع از حقایق اخلاقی ما را به عمل بر می‌انگیزد؛ مثلاً اعتقاد به بدی کودک‌آزاری ما را بر آن می‌دارد تا نه تنها خود مبادرت به این کار نکنیم بلکه بکوشیم دیگران را نیز از این کار باز داریم. این است که اگر در حکم اخلاقی خویش به صحت فلان عمل تردید نماییم، انگیزه لازم را از دست می‌دهیم. همچنین اگر حکم خویش را تغییر دهیم و عملی دیگر را به جای عمل قبلی صواب بدانیم، انگیزه ما از عمل قبلی سلب و به عمل جدید معطوف می‌شود. ارتباط حقایق اخلاقی با انگیزه به‌حدی است که اگر دیدیم کسی مدعایی اخلاقی را طرح می‌کند اما هیچ رغبتی برای عمل بر وفق آن از خود نشان نمی‌دهد، در صداقت وی تردید کرده این را نشانه عدم باور وی می‌دانیم؛ البته ادعا این نیست که شخص برای صادق بودن لزوماً باید منطبق با احکام خود عمل کند اما سخن این است که به‌هر حال باید انگیزه‌ای برای عمل در راستای حکم مربوطه وجود داشته باشد. به‌رسمیت شناختن این انگیزه است که به احکام اخلاقی برچسب درون‌گرایی عاطفی (emotional internalism) می‌زند؛ یعنی احکام اخلاقی با میزانی از انگیزه همراه‌اند.

جان مکی این پیوند میان واقعیات اخلاقی و انگیزش را دلیلی بر تفاوت حد بین واقعیات اخلاقی و غیر اخلاقی می‌داند. او می‌نویسد: «ارزش‌های اخلاقی قدرتی دارند که به‌محض اینکه شناخته شوند بر اراده اثر می‌گذارند» (Mackie, 1977, p.40). «اگر ارزش‌های اخلاقی عینی وجود می‌داشت، در این صورت وجودات، کیفیات یا روابطی بسیار غریب و آشکارا متفاوت با هر چیز دیگر می‌بود» (Ibid, p.38). به نظر مکی پیوستگی خاصه‌های اخلاقی با عاطفه موجب می‌شود این خاصه‌ها منحصر به فرد باشند. او می‌گوید در نوشته‌های فیلسوفان جدید، مثل کانت و سیجویک این ارتباط مورد پذیرش قرار گرفته اما تصویری که افلاطون از آن بدست می‌دهد از همه گویاتر است؛ «در نظریه افلاطونی، مُثُل و به‌ویژه مثال خیر، موجوداتی ازلی و برون‌ذهنی و در ساختار جهان عناصری بسیار محوری‌اند. اما افلاطون همچنین معتقد است صرف دانستن مثل یا دیدن آنها نه تنها به انسان‌ها می‌گوید که چه باید کرد بلکه انجام آن عمل را تضمین نیز خواهد کرد و بر همه تمایلات معارض غالب خواهد شد. چرا از نظر افلاطون می‌توان به فیلسوف‌شاه قدرت واگذار کرد؟ چون تربیت خاص آنان معرفت مُثُل را در اختیارشان قرار داده است؛ آنان چون با صور خیر، عدالت، زیبایی و ... آشنایند صرفاً به کمک این معرفت و بدون انگیزه زائد به سمت تعقیب و ترویج این

آرمان‌ها سوق خواهند یافت» (Ibid, pp.23-24). مثل افلاطونی تصویری گویا از ارزش‌های عینی هستند. مثال خوب به‌گونه‌ای است که شناخت آن هم به فرد جهت می‌دهد و هم یک انگیزه تعیین‌کننده در او ایجاد می‌نماید؛ خوب بودن یک چیز هم به داننده می‌گوید آن را تعقیب کن و هم رغبت لازم را در وی ایجاد می‌کند. یک خیر عینی توسط هر کس که با آن آشنا باشد دنبال می‌شود و این نه به‌خاطر این واقعیت محتمل است که این شخص یا هر شخص دیگر به‌خاطر ساختار خاص‌اش میل به این غایت دارد بلکه به‌خاطر این است که بایستگی پیگیری (to-be-pursued ness) به‌نحوی در ساختار خود آن غایت مندرج است و به همین‌سان اگر اصول عینی صواب و خطایی در کار می‌بود لازم می‌آمد در ساختار هرگونه عمل خطایی لزوم بایستگی انجام شدن (not-to-be-doneness) به‌نحوی مندرج باشد» (Ibid, p.40).

در دلیل بعدی تأکید مکی بر این است که صرف‌نظر از اینکه خاصه‌های اخلاقی خود چگونه‌اند، نوع پیوستگی این خاصه‌ها با خاصه‌های طبیعی امری شگفت است. اما در این دلیل، که معمولاً آن را شگفتی روان‌شناختی می‌نامند، تکیه بر این است که خودِ خاصه‌های اخلاقی نیز در صورت وجود داشتن، به‌خاطر این بار عاطفی، غریب و منحصر به فرد خواهند بود. فعلاً در اینجا مکی بر ویژگی مرموز خودِ خاصه‌های اخلاقی تأکید دارد، این خاصه‌ها، به‌تعبیر وی، ذاتاً توصیه‌گرند (intrinsically prescriptive)، یعنی خاصیت تهییج به‌سمت عمل نه ویژگی فلان فاعل خاص یا ویژگی همه فاعل‌ها بلکه ویژگی خودِ خاصه‌های اخلاقی است و همین امر است که این خاصه‌ها را اموری غریب می‌کند. بی‌جهت نیست که وی به‌ویژه بر افلاطون تأکید دارد؛ در دیدگاه افلاطون (یا تفسیر مکی از دیدگاه وی) این رابطه به‌نحو واضح و شدید مورد تأکید قرار گرفته است. اولاً، خود این واقعیات است که اثر گذاشته و فرد را به‌سمت عمل سوق می‌دهد، یعنی کشش مستقیماً و به‌طور کامل از خودِ خاصه‌ها بر می‌خیزد نه اموری بیرونی، مثل سایر امیال و عواطف و ملکات فاعل. ثانیاً، انگیزه ایجاد شده تعیین‌گر (overriding) و قاطع است. دلیل مکی بر این مطلب بررسی گفتمان مرسوم اخلاقی است و اگر به فیلسوفان اشاره می‌کند فقط برای تأیید این است که فهم آنان نیز از زبان اخلاق این‌گونه بوده است.

پس این خاصه‌ها اگر وجود داشته باشند اموری غریب‌اند و اگر غریب‌اند در یک جهان‌بینی طبیعت‌گرایانه جایی ندارند چون هیچ‌گاه خاصه‌های طبیعی، مثل خاصه‌های فیزیکی و شیمیایی، به‌گونه‌ای نیستند که صرف آگاهی از آن محرک شخص به‌سمت عمل شود؛ «وجود فکت‌ها (یا واقعیات) بالذات تجویزگرِ خاصه‌هایی که به‌نحوی ما را تحریک کنند یا مستقل از میل و تنفر ما دلایلی برای عمل فراهم سازند. با طبیعت‌گرایی سازگار نیست... لذا جوهره و طبیعت این خاصه‌ها را نمی‌توان به‌نحو کامل با زبان غیرهنجاری بیان نمود. پس این خاصه‌ها بالطبع غیر طبیعی‌اند و پذیرش آنها با طبیعت‌گرایی فلسفی قابل وفق نیست» (Timmons, 1999, p.50).

خیلی پیش از مکی، دیوید هیوم طی بحث معروفی عنوان کرده بود که نه عقل و فرایند تعقل و نه دستاوردهای آن که از سنخ دانش و معرفت‌اند، هیچ‌گاه نمی‌توانند بر اراده اثر بگذارند. پس اگر دانش ما نسبت به حقایق عینی در زمره معرفت تحصیل شده توسط عقل باشد نمی‌تواند ما را به‌سمت عمل تحریک کند. حال آیا در اینجا مکی چیزی بیش از هیوم برای گفتن دارد؟ مکی خود به این استدلال

هیوم اشاره کرده و سپس جوابی احتمالی را از طرف ابژکتیویست‌ها مطرح می‌نماید و آن اینکه اگر نظریهٔ هیوم را بپذیریم هم آن سخن معطوف به حقایق شناخته شدهٔ عادی و معطوف به استدلال عقلی رایج است، حال آنکه ارزش‌ها با متعلقات معرفت و تعقل رایج متفاوت‌اند؛ از این حیث که واجد نیرویی هستند که به محض شناخته شدن به نحو خودکار بر اراده تأثیر می‌گذارد. وی سپس از سوی هیوم جواب می‌دهد که در این پاسخ وجود چنین هستمندی‌هایی مفروض انگاشته شده: «موجودات ارزشی یا جنبه‌های ارزشی از سنجی کاملاً منحصر به فرد و متفاوت با هر چیز دیگری که ما می‌شناسیم و با آن آشنایییم، با نیرویی منحصر به فرد برای تشخیص آن- مفروض گرفته شده است درحالی که خود این مسأله است که محل اشکال است». هیوم بایستی استدلال واضح خویش را با آنچه من استدلال از طریق شگفتی نام گذاشته‌ام متمیم و تکمیل می‌نمود (Mackie, 1977, pp.40-41).

### ارزیابی و نقد

قبل از بررسی و نقد استدلال مکی ابتدا باید یادآور شد که این نه خود خاصه‌ها (یا واقعیات، حقایق یا ارزش‌های) اخلاقی بلکه اطلاع از آنهاست که در فاعل انگیزه لازم برای اقدام ایجاد می‌کند. افلاطون هم می‌گفت به محض اینکه دیده شوند یا دانسته شوند، چون مادام که ما مطلع نباشیم در همسایگی ما کودکی را آزار می‌دهند انگیزه لازم برای اقدام در ما ایجاد نمی‌شود و به عکس اگر به خطا فکر کنیم کودکی در حال آزار دیدن است انگیزه مربوطه ایجاد می‌شود. پس باید گفت این آگاهی از واقعیات اخلاقی است نه خود واقعیات اخلاقی که محرک ما به سمت عمل است. غرض مکی نیز چنین چیزی است. نکتهٔ دیگر که پیش از بررسی استدلال مکی بد نیست به آن اشاره شود، تعیین محل دقیق نزاع است. می‌توان از مسألهٔ پیوند اخلاق و انگیزه سه روایت عرضه کرد که دو تقریر آن مورد مخالفت کسی نیست:

الف) شناخت یک امر اخلاقی باید فرد را نسبت به عمل تحریک کند. این یک گزاره هنجاری است و بعید است کسی با آن مخالف باشد. به هر حال، قبول یا رد آن در تعیین اینکه خاصه‌های اخلاقی چگونه‌اند، نقشی ندارد.

ب) افرادی که به لحاظ اخلاقی خوب‌اند تهییج می‌شوند تا منطبق با ملاحظات اخلاقی مورد شناخت خویش عمل نمایند. این تقریر به ظاهر غیرهنجاری است و خبر از واقعیت خارجی می‌دهد ولی این جمله تحلیلی است و به همین دلیل کسی با آن نیز مخالف نیست، چراکه فرد به لحاظ اخلاقی خوب، کسی است که منطبق با ملاحظات اخلاقی خویش عمل می‌کند. پس جمله توتولوژیک (این همان گویانه) است و کسی در درستی آن تردید ندارد.

ج) مردم ترغیب می‌شوند تا مطابق ملاحظات اخلاقی خویش عمل کنند. چون موضوع جمله مردم است و مردم به لحاظ اخلاقی خوب جمله این همان گویانه نیست بلکه ترکیبی است و جا دارد در مورد آن بحث شود. این مدعای درون‌گرایی اخلاقی و همان سخن مکی است، بسیاری ممکن است با آن مخالف باشد و بسیاری نیز ممکن است آن را بپذیرند. خواهیم دید که خیلی از فلاسفه مخالف مکی نیز این را می‌پذیرند و قبول آن فی‌نفسه لطمه‌ای به واقع‌گرایی وارد نمی‌کند. این تفسیر خاص مکی از آن است که برای واقع‌گرا مشکل‌ساز

است (Bloomfield, 2001, p.158). مکی می‌گوید این رغبت ناشی از خود خاصه‌های اخلاقی است. اینک پس از این مقدمات به بررسی دلیل مکی می‌پردازیم. استدلال مکی به‌طور فشرده از این قرار است: باورهای اخلاقی بالذات ترغیب‌گرند. باورهای طبیعی دارای چنین خاصه‌ی ترغیب‌گری نیستند. پس، باورهای اخلاقی باورهایی طبیعی نیستند.

اگر باورهای اخلاقی باورهای طبیعی نباشند قبول آن برای کسی که به جهان‌بینی طبیعت‌گرایانه پای‌بند است ناموجه است و گویا واقع‌گرایان اخلاقی از ما می‌خواهند به واقعیاتی تن دهیم که شگفت‌اند و دارای نیروی مرموز. به‌تعبیر دیگر، اگر بناست به خاصه‌های اخلاقی تن دهیم باید اموری عجیب و غریب و غیرطبیعی را قبول کنیم و اگر بناست از قبول چنین امور شگفتی سر باز زنیم پس نباید واقع‌گرایی را بپذیریم. برای خروج از بن بست، یک راه کنار گذاشتن جهان‌بینی طبیعت‌گرایانه است که فقط خاصه‌های طبیعی را واقعی و اصیل می‌داند. واقع‌گرایان قرن بیستم تحت تأثیر جهان‌بینی علمی رغبتی به پیمودن این مسیر نشان نمی‌دهند و راه‌هایی دیگر در پیش می‌گیرند. راه دیگر این است که ارتباط بین واقعیات اخلاقی با انگیزش را مورد تردید قرار دهیم؛ گرچه اکثر فیلسوفان حدی از ارتباط بین عاطفه و اخلاق را می‌پذیرند، یعنی قبول دارند وقتی P حکم می‌کند که عمل Q به‌لحاظ اخلاقی عملی صحیح است، معمولاً به‌سمت انجام Q تحریک می‌شود، «با این همه، این ارتباط کاملاً غیرقابل مناقشه نیست و در واقع برخی به‌طور جدی شک دارند که آیا انگیزش اخلاقی آن قدر که ما فکر می‌کنیم، منتظم، پایدار و پیوسته به باورهای اخلاقی هست یا نه» (Coop, 1997, p.50). اما تفسیر مکی از افلاطون مکی تقریری از حادترین نوع رابطه و برای واقع‌گرایان طبیعت‌گرا پرهزینه‌ترین و دفاع‌ناپذیرترین تقریرهاست. مکی، همانگونه که دیدیم، با توسل به نوشته‌ی افلاطون می‌گوید این ویژگی خود خاصه‌های اخلاقی است که انگیزاننده است، گویا خاصه‌ها از قدرتی برخوردارند که صرف اطلاع از آنها نه تنها باعث انگیزش می‌شود بلکه این انگیزش در حدی است که به‌طور خودکار و به‌نحو تعیین‌کننده باعث عمل می‌شود؛ گویا خاصه‌ها از نیرویی مرموز و شگفت‌انگیز برخوردارند.

اما باید گفت پای‌بندی به چنین چیزی با واقع‌گرایی ملازمه ندارد و این واقعیتی است علیحده که در صورت پذیرش، فیلسوفان اخلاق باید از آن تبیینی عرضه کنند. با این همه، اکثر فلاسفه اخلاق، اعم از واقع‌گرا و غیرواقع‌گرا، حدی از این ارتباط را می‌پذیرند اما در آن افراط نمی‌کنند چون هستند انسان‌هایی که از ضعف اراده یا نامعقولیت موقت رنج می‌برند یا اساساً ساختار عاطفی‌شان به‌گونه‌ای است که به‌هیچ وجه نیروی انگیزشی باورهای اخلاقی برای ترغیب آنان به‌سمت عمل کارآمد نیست و این موارد نباید از نگاه فیلسوف پنهان بماند، لذا از نظر آنان، اولاً، این رابطه یک رابطه مفهومی و غلیظ در حدی که مکی تصور کرده نیست و همه آنان هم‌رأی‌اند که ویژگی حتمیت رابطه اصلاً قابل دفاع نیست و ثانیاً، می‌توان به‌جای آنکه این رابطه را مرموز قلمداد کرد از آن تبیین‌هایی قابل قبول عرضه نمود.

برینک که یک فیلسوف واقع‌گرای اخلاقی است نشان می‌دهد که خاصه‌ی انگیزش اصولاً نمی‌تواند ویژگی ذاتی خاصه‌های اخلاقی باشد. وی در نقد استدلال مکی مقدمه اول این استدلال را هدف قرار

می‌دهد. مکی گمان می‌کرد خاصیت ترغیب‌گری، یا بار عاطفی، خاصیت ذاتی احکام اخلاقی است و این نوعی درون‌گرایی (عاطفی)<sup>۲</sup> اخلاقی است و برینک که از یک دیدگاه واقع‌گرا، آن‌هم به‌روایت طبیعت‌گرایانه، دفاع می‌کند - یعنی خاصه‌های اخلاقی را برآمده یا عارض بر خاصه‌های طبیعی می‌داند زیرا می‌بیند که درون‌گرایی اخلاقی مشکل‌ساز است و مکی تمامی قوت استدلال خویش را در نقد واقع‌گرایی مدیون درون‌گرایی اخلاقی است - این بنیان را مورد حمله قرار داده و در رد استدلال‌های مکی لازم می‌داند از دیدگاه برون‌گرایانه دفاع کند. این ویژگی از نظر تیمون «بنیان واکنش‌های جدید طبیعت‌گرایانه در برابر اعتراضات مکی است» (Timmons, 1999, p.52).

اما منظور از درون‌گرایی چیست که برینک نقد و طرد آن را برای دفع اشکالات مکی کارگشا می‌داند؟ درون‌گرایی موضعی است معناشناختی که ناواقع‌گرایان یا ناتوصیف‌گرایان (non-descriptivist) مدافع آن‌اند؛ اگر بر خلاف آنچه توصیف‌گرایان می‌پندارند وظیفهٔ زبان اخلاق توصیف و شرح امور واقع نیست، پس این گزاره‌ها چه کارکردی دارند؟ مخالفان واقعیت اخلاقی می‌گویند کارکرد ترم‌ها و اظهارات اخلاقی یک کارکرد عملی است و آن هدایت رفتار است نه یک کارکردی نظری و گزارش حقایق و واقعیات، پس احکام اخلاقی اساساً هدایت‌گر رفتار (action-guiding)‌اند. بنابراین، این یک حقیقت تحلیلی و ضرورتاً صحیح است که هر آن کس که صادقانه حکمی اخلاقی را بر زبان می‌راند و مثلاً می‌گوید دزدی خطاست، برای عمل مطابق با آن تحریک می‌شود. اما از نظر برینک، اینکه در تفسیر رابطهٔ بین زبان اخلاق و هدایت‌گری رفتار چنان اغراق کنیم که آن را یک رابطهٔ مفهومی بدانیم پذیرفته نیست. ما به نقل از تیمون به ذکر یکی از ابرادات برینک به تقریری از درون‌گرایی که وی آن را درون‌گرایی سنجش‌گر (appraiser internalism) می‌نامد، بسنده می‌کنیم. بر اساس این تقریر، هر آنکس که صادقانه حکم کند که X خطا است بایستی به‌نحو بایسته در رابطه با X تهییج و تحریک شود، اما این‌گونه ارتباط مفهومی تنگاتنگ بین حکم اخلاقی صادقانه و انگیزه، مستلزم آن است که فرد غیراخلاقی اصیل نداشته باشیم، یعنی کسی که صادقانه حکمی اخلاقی را جاری کند اما به‌هیچ وجه در راستای عمل به آن تهییج نشود، حال آنکه مطمئناً به‌لحاظ مفهومی وجود یک غیراخلاقی اصیل ناممکن نیست، پس درون‌گرایی سنجش‌گر خطا است (Ibid., p.53). برینک پس از نقد گونه‌های مختلف درون‌گرایی نتیجه می‌گیرد که برون‌گرایی که طبق آن هیچ‌گونه ارتباط مفهومی بین اخلاق و عمل وجود ندارد، موجه‌تر از درون‌گرایی است. پس نیروی انگیزشی احکام اخلاقی وابسته به فاعل و امثال آن است نه وابسته به خود خاصه‌های اخلاقی.

مکی در این سخن خویش که می‌گفت خاصه‌های اخلاقی بالذات توصیه‌گرد و این ویژگی خود این خاصه‌ها است نه ویژگی ناشی از خصوصیاتِ محتمل فرد یا افراد، گونه‌ای از درون‌گرایی اخلاقی را مد نظر داشت که پیوند میان واقعیت اخلاقی و رفتار را امری ذاتی می‌داند و اگر درون‌گرایی از اتقان لازم برخوردار نباشد این سخن مکی نیز بر اساسی استوار مبتنی نیست.

پس برینک پیوند اخلاق با عاطفه را می‌پذیرد اما تفسیر غلیظ مکی از این پیوند را رد کرده و به‌جای آنکه این خاصیت مرموز را به خود خاصه‌ها ارجاع دهد، آن را به اموری مثل ویژگی‌هایی در فاعل و امثال آن ارجاع می‌دهد. اما می‌توان حتی در اصل اینکه باورهای اخلاقی همواره با انگیزش همراه باشند تردید

کرد. باورهای اخلاقی همواره محرک به سمت عمل نیستند. مردم می‌دانند به لحاظ اخلاقی فرار از مالیات کار درستی نیست اما این اطلاع محرک آنان برای پرداخت مالیات نیست. ممکن است تصور شود در حوزه اخلاق همواره انگیزه لازم برای اقدام هست، گو اینکه ممکن است امیال و انگیزه‌های رقیب آن را خنثی کند، حال آنکه در سایر حوزه‌ها همواره باور با انگیزه ملازم نیست.

در پاسخ باید گفت: اولاً، اگر پیوند قابل گسست باشد و مانعی بتواند انگیزه مربوطه را خنثی کند، پیوند اخلاق و انگیزه، بر خلاف تصور مکی، نه ذاتی و ضروری بلکه پیوندی امکانی خواهد بود و این مکی را به نتیجه دلخواه نخواهد رساند، زیرا فقط در صورتی می‌توان خاصه‌های اخلاقی را شگفت قلمداد کرد که این خاصیت ذاتی آنها باشد. اگر ذاتی نبود نشانه این است که عواملی دیگر باعث این پیوند شده و آن عوامل اگر غایب باشند این پیوند از بین می‌رود. از سویی، همان عوامل اگر در حوزه‌های غیراخلاقی نیز دخالت داشته باشند آن باورها را نیز با انگیزه پیوند خواهند داد. حاصل آنکه، لازم نیست کسانی که مقدمه اول استدلال مکی را به چالش می‌کشند، یکسره ارتباط باورهای اخلاقی را با انگیزش رد کنند بلکه کافی است ارتباط مورد نظر مکی را که یک ارتباط ضروری است، نفی کنند و نشان دهند که علت تهییج عواملی بیرونی است.

اما برخی از فلاسفه ترجیح می‌دهند مقدمه دوم استدلال مکی را مورد چالش قرار دهند. مکی می‌گفت باورهای طبیعی فاقد خاصیت ترغیب‌گری‌اند، اگر منظور وی از باورهای طبیعی همه باورهای غیراخلاقی حتی باورهای هنجاری غیراخلاقی باشد، این سخن وی درست نیست. در سایر حوزه‌ها نیز گاهی باور به یک واقعیت و اطلاع از آن محرک ما به سمت عمل است، مثلاً اطلاع یک بازرگان از سودآور بودن یک تجارت خاص یا اطلاع از نزدیک شدن قطار برای کسی که روی ریل است محرک است برای تجارت یا خروج از خط، پس ویژگی محرک بودن مختص باورهای اخلاقی نیست. اصولاً هنجارهای اخلاقی بخشی از حوزه وسیع‌تر هنجارها و در حوزه هنجاری ارتباط بین باور به یک هنجار و تهییج در راستای آن امری شگفت نیست. یک بازرگان برای پول‌دار شدن باید به تجارت‌های سودآور دست بزند و این باید یک باید اخلاقی نیست یا اگر مریضی بداند فلان غذا یا دارو برای سلامتی وی مفید است باید آن غذا را بخورد اما تا آنجا که به سلامتی شخصی وی مربوط می‌شود این باید یک باید اخلاقی نیست؛ با این همه تهییج‌گر است. چنین باورهایی گرچه غیراخلاقی‌اند اما افراد را به سمت عمل سوق می‌دهند؛ به‌قول بلومفیلد «بسیاری برآنند که میزان عقلانیت ما منوط به میزان رغبتی است که نسبت به آنچه باید انجام دهیم در خود احساس می‌کنیم» (Bloomfield, 2001, p.156).

به هر حال، باورهای هنجاری می‌توانند شخص را به عمل ترغیب کنند و باورهای اخلاقی هم در این زمره‌اند و همان‌گونه که در این سخن تناقضی نیست که من میدانم خوردن این دارو برای سلامتی من مفید است یا این تجارت برای من سودآور است اما میلی به آن در خود احساس نمی‌کنم، این سخن هم که من می‌دانم راستگویی درست است اما میلی به راستگویی در خود احساس نمی‌کنم، متضمن تناقضی نیست. البته مردم راحت‌تر حاضرند بگویند با اینکه این دارو برای سلامتی من مفید است اما رغبتی نسبت به خوردن آن در خود احساس نمی‌کنم تا اینکه بگویند با آنکه می‌دانم خیانت اخلاقاً خطا است اما میلی به

ترک آن در خود احساس نمی‌کنم؛ اما علت نه خاصیت ترغیب‌گری خود خاصه‌های اخلاقی نیست بلکه در مواردی که سود و زیان عمل متوجه جامعه باشد، فشار اجتماعی باعث درونی شدن آن احساس می‌شود و هنجارهای اخلاقی چون پیوندشان با سود و زیان جامعه بیشتر است، این احساس بیشتر درونی شده است. بایدهای معرفت‌شناختی نیز همه جزو بایدهای هنجاری‌اند. مثلاً، مکی انتظار دارد در صورتی که استدلال‌اش تمام باشد ما نظر وی را بپذیریم اما چرا باید بپذیریم؟ این یک باید اخلاقی نیست! اما وی حتماً قبول دارد که اگر استدلال‌هایش واقعاً معتبر باشد، واقع‌گرایان اخلاقی به ترک موضع و گرایش به ناواقع‌گرایی سوق خواهند یافت و ترغیب خواهند شد موضعی جدید در پیش گیرند. بعید است مکی خاصیت ترغیب‌گری همه هنجارها را یکسره رد کند لذا هر راه حلی که در توجیه آن موارد عرضه کرد در مورد اخلاق نیز قابل استناد خواهد بود.

اینک فرض را بر این بگذاریم که هر دو مقدمه استدلال مکی تمام است. باورهای اخلاقی با انگیزش همراه‌اند و باورهای طبیعی فاقد چنین نیروی انگیزشی هستند، پس باورهای اخلاقی از این حیث اموری غریب‌اند. اما صرف شگفتی چگونه نشانه آن است که واقعیات اخلاقی وجود ندارد و دیدگاه ایزکتیویستی در اخلاق مردود است؟ استدلال می‌تواند در قالب‌های مختلف عرضه گردد؛ سینوت آرمسترانگ (Armstrong, 2006, pp.47-50) استدلال را به شکل زیر طرح کرده و با اینکه خود مدافع شکاکیت اخلاقی است، منتقد این استدلال است:

۱. مفهوماً ضروری است که هرکس آگاه می‌شود عملی غیراخلاقی است، حداقل تاحدی انگیزه پرهیز از آن را پیدا کند.
۲. در مورد واقعیات غیراخلاقی چنین ارتباطی در کار نیست.
۳. پس باورهای اخلاقی آشکارا از دیگر انواع باور متفاوت‌اند.
۴. پس واقعیات اخلاقی از دیگر انواع واقعیت متفاوت‌اند.
۵. پس واقعیت اخلاقی‌ای در کار نیست.

این استدلال به سادگی قابل نقد است. نتیجه اصلی که طی فقره ۵ ظاهر شده از مقدمه قبلی ناشی نمی‌شود. اگر بپذیریم واقعیات اخلاقی از سایر واقعیات متمایزند، حداکثر باید بپذیریم واقعیات اخلاقی از گونه‌ای دیگرند نه اینکه وجود آن را انکار نماییم؛ آهن ربا هرچند از سایر فلزات متمایز است اما این امر ما را به انکار آهن ربا سوق نمی‌دهد. از سویی، مقدمه چهارم از مقدمه سوم ناشی نمی‌شود. گاهی دو نوع باور با هم متفاوت‌اند اما تنها یکی از علل تفاوت می‌تواند ناشی از تفاوت در واقعیتی باشد که باور ناظر به آن است و نمی‌توان شتاب‌زده از تفاوت دو باور نتیجه گرفت واقعیاتی که این دو باور ناظر به آنند هم با هم متفاوت‌اند. اگر دو شخص یک فرد ایستاده را نظاره کنند، اولی از بالا و دومی از پایین، اولی وی را کوتاه و دومی وی را بلند می‌بیند، اما تفاوت در باور آنها نشانه تفاوت در واقعیت نیست. در این استدلال هم دلیل قاطعی که بتوان به استناد آن مقدمه سوم را پذیرفت عرضه نشده است. بنابراین، اگر گزینه‌های اول و دوم و سوم را بپذیریم، لزومی برای گزینه چهارم نیست، چه رسد به گزینه پنجم که مطلوب طرفداران تئوری خطا است. در مقدمه اول و دوم و بالتبع در مقدمه سوم که حاصل آن دو است، نیز

تردیدهایی وجود داشت که قبلاً به آن اشاره شد.

### شگفتی وجودشناختی

در این دلیل مکی با چشم‌پوشی از این نکته که واقعیت اخلاقی امری شگفت است، که در شگفتی روان‌شناختی مورد بحث قرار گرفت، ارتباط بین خاصه‌های طبیعی با واقعیات اخلاقی را مورد بررسی قرار می‌دهد. خاصه‌های اخلاقی از این حیث هم منحصر به فرد و غریب‌اند. یک واقع‌گرا نمی‌تواند توضیح دهد که چه ارتباطی بین خاصه‌های طبیعی یک عمل یا یک وضعیت با خاصه‌های اخلاقی علی‌الادعا موجود در آن وضعیت، وجود دارد. مکی می‌نویسد: «روش دیگر برای نمایان ساختن این شگفتی این است که در باب هر چیزی که بناست یک کیفیت عینی اخلاقی را واجد باشد سوال کنیم: این کیفیت چگونه با جنبه‌های طبیعی آن شیء پیوند خورده است؟ بین این واقعیت طبیعی که فلان عمل مثلاً ایجاد رنج فقط به‌خاطر تفریح-موردی از بی‌رحمی عمدی است و این واقعیت اخلاقی که این کار خطا است، چه ارتباطی وجود دارد؟ نمی‌توان گفت تضمین یا ضرورت مفهومی و منطقی است. این هم نیست که این دو وجه صرفاً با هم واقع شوند، خطا باید به‌نحوی منتهجه یا عارضه باشد؛ خطاست چون موردی از بی‌رحمی عمدی است اما این «زیرا» در جهان بر چه چیزی دلالت دارد؟» (Mackie, 1977, p.41).

این ایراد مکی را فیلسوفان اخلاق بسیار جدی گرفته‌اند؛ به‌قول رابرت اودی، «بیشترین حجم نوشته‌های این سال‌ها در دفاع از واقع‌گرایی اخلاقی، تلاشی است برای اندراج این «زیرا» در جهان، یعنی طبیعی کردن آن. چون احساس می‌شده که اگر این کار میسر نشود [خاصه‌های اخلاقی] هم به‌لحاظ وجودی و هم به‌لحاظ معرفتی اموری غریب خواهند بود» (Audi, 1997, p.121).

### ارزیابی و نقد

موج جدیدی که توسط امثال برینگ به دفاع از واقع‌گرایی به‌پا شده در واقع تلاشی است برای حل مشکلی که مکی در جملات فوق مطرح می‌کند. این مشکل به‌ویژه از آن رو شدت می‌یابد که فضای فکری پس از قرن هفدهم، فضای تفکر علمی است و در چنین فضایی اشیاء یا خاصه‌های آنها باید اموری طبیعی باشند، یعنی با روش‌های مقبول علم وجود خارجی آنها احراز شده باشد یا حداقل با علم ناهم‌خوان نباشند. فیلسوفان واقع‌گرا در حوزه فلسفه اخلاق قرن بیستم تمایلی ندارند که زیرفشار ناشناخت‌گرایان به واقعیات و خاصه‌های متافیزیکی متوسل شوند و همه سعی دارند خاصه‌های اخلاقی را به‌نحوی به خاصه‌های طبیعی ارجاع دهند. اما غرض مکی درست سد کردن این راه است و «می‌خواهد راه ترکیب واقع‌گرایی اخلاقی با طبیعت‌گرایی فلسفی را مسدود کند» (Timmons, 1999, p.49).

جورج مور در اوائل قرن بیستم و پیش از مکی برخی از این راه‌ها را مسدود کرده بود و مکی در اینجا از دستاوردهای او بهره برده است. کتاب *میان‌ی/اخلاق مور* که در سال ۱۹۰۳ منتشر شد، تأثیری ماندگار در فلسفه اخلاق به‌جای گذاشت. عمده‌ترین و اصلی‌ترین سخن مور در این کتاب این است که خوب قابل ارجاع به سایر پدیده‌ها نیست، یعنی نمی‌توان خوب را مثلاً معادل لذت دانست یا موجب ارتقاء نوع و امثال

آن. مهم‌ترین دلیل وی برای اثبات این مطلب برهان «سوال گشوده» (open question argument) است: اگر خوب مفهوماً معادل با لذت می‌بود آنگاه معنا نداشت سوال کنیم آیا لذت خوب است، چون معادل با این می‌شد که سوال کنیم آیا خوب خوب است که سوالی بی معناست. این نکته نشان می‌دهد که همه تعاریف ارائه شده از خوب، عقیم‌اند. گو اینکه مور مغالطه یاد شده را مغالطه طبیعت‌گرایانه نام می‌نهد و سایرین نیز شاید به‌خاطر این نام‌گذاری غلط‌انداز و شاید هم به‌خاطر بی‌رغبتی به طرح خاصه‌های مابعدالطبیعی - گمان می‌کنند. منظور مور از مغالطه طبیعت‌گرایانه تعریف خوب با استفاده از مفاهیم طبیعی است، اما وی خود توضیح می‌دهد که منظورش هرگونه تعریفی از خوب است، ولو در تعریف از مفاهیم مابعدالطبیعی استفاده شود. به‌هر حال، فیلسوفان پس از مور عمدتاً اعتبار این استدلال را پذیرفته‌اند.

حال اگر خوب قابل تحلیل و تعریف می‌بود، مثلاً خوب به معنای لذت می‌بود، می‌توانستیم بگوییم همان‌گونه که خوب معادل لذت است لذت هم معادل با خوب است. آنگاه اگر می‌دیدیم عملی واجد خاصه‌ای طبیعی به نام لذت است، حکم می‌کردیم که آن عمل خوب هم هست. اما مغالطه طبیعت‌گرایانه مور این راه را سد می‌کند. مور خود نتیجه می‌گیرد که خوب واقعیت دارد اما واقعیتی است منحصر به فرد، اگر واقعیتی منحصر به فرد باشد در برابر علم منقاد نیست و کسانی چون مکی که منقاد جهان‌بینی علمی‌اند، چنین موجودی را عجیب و غریب می‌دانند و گمان می‌کنند پذیرش چنین موجوداتی مستلزم این است که در حوزه وجودشناسی به موجوداتی غریب تن دهیم و در حوزه معرفت نیز قائل شویم که نیروی ادراکی خاصی داریم که ما را به شناخت این خاصه‌های غریب قادر می‌سازد.

«گفتن اینکه خاصه‌های طبیعی مستلزم خاصه اخلاقی است به تحلیل مفهومی منجر می‌شود و گفتن اینکه عارض بر آنهاست منجر به این می‌شود که یک ارتباط مرموز بین آن منتجه و آن خاصه را بپذیریم» (Mackie, 1977, p.41) و نظر به اینکه خاصه‌های اخلاقی با تحلیل سمنتیکی قابل استحصال از خاصه‌های طبیعی نیست، برای طبیعت‌گرایان اخلاقی یک راه بیشتر نمی‌ماند و آن قبول عروض اوصاف اخلاقی بر خاصه‌های طبیعی است. پس باید توضیح دهند که چگونه در واقعیت عینی رابطه‌ای ضروری بین آن دو برقرار است و اگر قادر به این کار نباشد در طبیعت‌گرایی او امری مرموز و غیر قابل توضیح راه یافته است.

در اینجا لازم نیست به نقدهایی که بر برهان گشوده مور وارد شده بپردازیم. ما آن را تمام می‌انگاریم اما برهان مور حداکثر نشان می‌دهد خوب به‌لحاظ مفهومی قابل تحلیل نیست و معادل با هیچ خاصه یا هیچ مجموعه‌ای از خاصه‌های طبیعی نیست. اما چه عیبی دارد به‌لحاظ وجودی با آنها قرین باشد؟ آب و  $H_2O$  به‌لحاظ مفهومی یکی نیستند و گرنه هر کس آب را تصور کند  $H_2O$  را هم باید تصور نماید؛ آن‌گونه که با تصور مثلث شکل سه ضلعی هم تصور می‌شود. تا اینجا حق با مور است، با این همه قابل انکار نیست که آب و  $H_2O$  در خارج یکی هستند، پس کافی است موردی از  $H_2O$  را داشته باشیم، آنگاه با قطع و یقین حکم می‌کنیم که آن مورد آب است. در حوزه مورد بحث ما نیز شاید بتوان خاصه یا خاصه‌هایی را تشخیص داد که اگر موردی وجود داشتند خاصه اخلاقی خوبی هم وجود داشته باشد، همان‌گونه که آب و  $H_2O$  در وجود یکی هستند نه اینکه  $H_2O$  عارض بر آب یا لازمه آب باشد یا مفهوماً با آن یکی باشد بلکه تقارن وجودی (یا تساوق) کافی است. ممکن است گفته شود به‌هر حال وجه مشترک آب و  $H_2O$  این است که هر دو مفاهیمی

ناظر به واقع هستند اما خاصه‌های طبیعی، مثل بی‌رحمی تعمدی، و خاصه‌های اخلاقی از یک سنخ نیستند؛ اولی از مفاهیم ناظر به به واقع است و دومی ناظر به ارزش، امور واقع چیزهایی هستند که هستند ولو ما آنها را نخواهیم اما امور ارزشی چیزهایی هستند که ما آنها را می‌خواهیم ولو الان نباشند. اما این اشکال گویا ارزشی صرف بودن و وجود خارجی نداشتن خاصه‌های اخلاقی را مفروض گرفته است، حال آنکه واقع‌گرا برای خاصه‌های اخلاقی عینیت قائل است. البته واقع‌گرا می‌پذیرد که جملات اخلاقی دارای بار ارزشی نیز هستند، اما نظر به اینکه محمول‌های اخلاقی را واقعیت‌دار نیز می‌داند، دیگر سخن از ناهم‌سنخی روا نیست، زیرا خاصه اخلاقی به‌لحاظ بهره‌ای که از واقعیت دارد می‌تواند با سایر خاصه‌های طبیعی هم‌سنخ باشد.

فشار استدلال مور بر آنگونه از طبیعت‌گرایی اخلاقی است که از سویی دل‌بسته جهان‌بینی طبیعی است و از سویی در اخلاق از عینیت دفاع می‌کند و می‌کوشد اوصاف اخلاقی را به خاصه‌های طبیعی ارجاع دهد، به این معنا که مثلاً خوب را معادل با فلان مفهوم اخلاقی بداند؛ مثل اسپنسر که خوب را چیزی نمی‌دانست مگر مفید برای بقاء نوع. اینک سخن مور این است که: می‌توان چیزی را تصور کرد که برای بقای نوع مفید باشد اما در عین حال در خوبی آن شک نمود. ولی یک رویکرد طبیعت‌گرایانه هوشمندانه‌تر این است که به‌جای تکیه بر تساوی مفهومی خوب با فلان خاصه طبیعی، بر تصادق وجودی آن تکیه کند: اگرچه خوب مفهوماً معادل فلان خاصه یا خاصه‌ها نیست اما چرا یک امر واقعی نتواند به یک لحاظ دیگر امری ارزشی هم باشد؟

حال فرض می‌کنیم خاصه‌های اخلاقی گذشته از آنکه به‌لحاظ مفهومی با هیچ مجموعه‌ای از واقعیات طبیعی یکی نیستند، به‌لحاظ وجودی هم با هم تصادق نداشته باشند. اما چه ایرادی دارد خاصه اخلاقی عارض بر مجموعه‌ای از خاصه‌های طبیعی شود، عروض یک خاصه اخلاقی بر مجموعه‌ای از خاصه‌های طبیعی ممکن است شگفت باشد اما ممتنع نیست؛ عروض اوصاف روانی بر اوصاف بیولوژیکی (= زیستی) غریب است و معلوم نیست چرا فلان ساختارهای بیولوژیکی خاص موجب پیدایش یک حالت روانی خاص مثل ترس می‌شوند؟ یا چرا فلان فعل و انفعالات شیمیایی باعث پیدایش فلان حالت بیولوژیکی می‌شود؟ و چگونه فلان ترکیب ملوکولی خاص باعث پیدایش حیات می‌گردد؟ با این همه، کسی این شگفتی را دلیل بر موهوم بودن خاصه‌های روانی یا بیولوژیکی نمی‌گیرد. پس اوصاف اخلاقی می‌توانند لازمه لاینفک برخی از اوصاف طبیعی و عارض بر آنها باشند. بر اساس این تفسیر، اگر یک عمل دارای یک ویژگی اخلاقی مثل خوبی است به این جهت است که آن عمل دارای مجموعه‌ای از خاصه‌های غیراخلاقی است که به‌عنوان بنیاد و شالوده‌ای برای ظهور آن خاصه اخلاقی لازم‌اند. در این صورت، باید اذعان نماییم که هر کجا آن مجموعه خاصه‌ها یافته شد آن خاصه اخلاقی نیز ظاهر خواهد شد.

طبیعت‌گرایان در اواخر قرن بیستم ترجیح می‌دادند این مسیر را طی کنند و به‌جای آنکه اوصاف اخلاقی را معادل با فلان خاصه طبیعی بدانند، آن را عارض بر آن شمرند. برای مثال، برینک برای حل معضل عروض و جواب به این اشکال که این زیر/ بر چه چیزی در جهان دلالت دارد، جواب خویش را در قالب کارکردگرایی در فلسفه ذهن عرضه می‌کند و می‌گوید می‌توان مدعی شد که خاصه‌های اخلاقی خاصه‌های کارکردی هستند. خاصه‌های اخلاقی خاصه‌هایی هستند که موجب شکوفایی ارگانسیم‌های انسانی می‌شوند،

پس نقشی علی در فعالیت‌های شاخص ارگانیزم انسانی ایفا می‌کنند؛ حفظ و شکوفایی یعنی برخی شرایط ضروری برای بقا، نیازهای دفاعی، خواسته‌های مختلف و استعداد‌های خاص انسانی. لذا وقتی افعال، حالات، اشخاص یا سیاست‌ها در راستای اجرای این خواسته‌ها باشند، واجد خاصه‌های اخلاقی خوب تلقی می‌شوند و به‌عکس. پس خاصه‌های اخلاقی نهایتاً خاصه‌های کارکردی‌اند که عارض بر این وضعیت‌های فیزیکی می‌شوند (Brink, 1989, p.122). مطابق این تفسیر، بدون اینکه بین خاصه‌های طبیعی و اخلاقی رابطه مفهومی وجود داشته باشد، از طریق عروض رابطه‌ای ضروری بین آنها برقرار می‌شود؛

عروض خاصه‌های اخلاقی بر خاصه‌های طبیعی چیزی غریب و منحصر به فرد نیست. با فرض درستی ماتریالیسم، حالات ذهنی عارض بر حالات فیزیکی می‌شوند اما کمتر کسی است که فکر کند حالات ذهنی به‌لحاظ وجود شناختی اموری غریب‌اند. واقعیات اجتماعی مثل تورم، بیکاری و استثمار عارض بر واقعیات طبیعی می‌شوند اما کسی نگفته واقعیات اجتماعی به‌لحاظ وجودشناختی عجیب‌اند. حالات بیولوژیک مثل ارگانیزم داشتن بر حالات فیزیکی عارض می‌شوند اما کسی نگفته این ارگانیزم‌ها موجوداتی عجیب‌اند ... معلوم نیست چرا استفاده واقع‌گرای اخلاقی در توضیح رابطه بین خاصه‌های اخلاقی و فیزیکی باید باعث شود موضع وی موضعی غریب تلقی گردد. (Ibid, pp.77-80)

و نهایتاً در رویکردی دیگر، به‌جای دقت در اوصاف اخلاقی و ویژگی‌های طبیعی که موصوف این اوصاف‌اند، بر کارکردهای گفتمان اخلاقی تأکید می‌شود. اگر با نادیده انگاشتن و انکار عروض اوصاف و پیوند بین اوصاف و آن موصوف‌ها، زبان اخلاق از کارکردهای خویش باز می‌ماند پس به یک معنا پیوند بین این اوصاف با آن موصوف‌ها امری تحلیلی است. توضیح آنکه، ساز و کار زبان اخلاق به‌گونه‌ای است که چیزی شبیه به عروض را مفروض می‌گیرد؛ یعنی عروض اوصاف بر خاصه‌های طبیعی. ما به‌کمک زبان، افعال پسندیده را از ناپسند تفکیک می‌کنیم؛ دسته‌ای از افعال را ترغیب و از دسته‌ای دیگر تحذیر می‌کنیم، برخی را قابل عمل و برخی را نامقبول می‌شمیریم، فاعل‌های اخلاقی را بر اساس این افعال دسته‌بندی کرده برخی را مدح و برخی را ذم می‌کنیم، برخی رفتارها را درست و برخی را نادرست می‌دانیم. پس زبان اخلاق را برای تفکیک افعال یا فاعل‌ها به‌لحاظ توصیفی بکار می‌بندیم. اگر بین افعال صواب و خطا تفاوت‌های وصفی وجود نمی‌داشت ما به طریقی که اینک آنها را به دو دسته صواب و خطا تقسیم می‌کنیم، قادر به انجام این کار نمی‌بودیم.

اینک نظر به اینکه در صورت نادیده انگاشتن این امر که چیزی شبیه به عروض در کار است، هدف و غایت زبان اخلاق ملغی می‌شود و زبان اخلاق از اجابت این هدف که تفکیک افعال و فاعل‌ها و میسر ساختن پند و نصیحت و ذم و مدح است باز می‌ماند، پس عروض امری تحلیلی است. در تفسیر قبلی، یعنی تفسیر امثال برینک، دروغ‌گویی بد است یعنی دروغ‌گویی در اجابت نیازهای روانی و زیستی و شکوفا ساختن استعداد‌های انسانی نقشی منفی ایفا می‌کنند. پس بدی حکایت‌گر وصف واقعی نوعی عمل است، عملی که در اجابت نیازهای فوق نقشی منفی دارد. اما در این تقریر روی کل گفتمان اخلاق

تأکید می‌شود؛ اگر بنای این گفتمان بر وجود این خاصه‌های طبیعی است و با نفی این خاصه‌ها زبان اخلاق عقیم می‌شود، پس گویا در تحلیل این زبان بایستی اوصاف را مندرج شمرد.

### شگفتی معرفت‌شناختی

اگر استدلال‌های پیشین را بپذیریم که خاصه‌های اخلاقی اموری غریب هستند، برای شناخت این خاصه‌ها به نیروی ادراکی ویژه‌ای نیاز خواهیم داشت؛ «اگر ارزش‌های عینی وجود می‌داشت و ما از آن آگاه می‌بودیم باید [این آگاهی] به‌واسطه یک قوه خاص شهودی یا ادراکی حاصل آمده باشد که یکسره با شناخت ما از امور دیگر متفاوت باشد» (Mackie, 1977, p.38). ما قاعدتاً بایستی به‌واسطه یکی از مکانیسم‌های عادی کسب معرفت با واقعیات آشنا شویم حال آنکه با هیچ‌یک از این مکانیسم‌ها نمی‌توان از وجود چنین واقعیات مفروضی آگاه شد. فرض وجود یک قوه خاص هم قابل دفاع نیست، از این‌رو نحوه وجود این واقعیات امری شگفت است. مکی این شگفتی را دلیلی بر وجود نداشتن این واقعیات می‌انگارد و می‌نویسد شیوه‌های مرسوم شناخت ما عبارت است از «ادراک حسی، درون‌بینی، شکل دادن به فرضیات توضیح‌گر، استنتاج یا تحلیل مفهومی و یا ترکیبی از این موارد. پس اگر ما از واقعیات عینی اخلاقی آگاه باشیم قاعدتاً باید از طریق حس یا شهود اخلاقی باشد که کاملاً با شیوه‌های معرفت ما نسبت به هر چیز دیگر متفاوت است» (Mackie, 1977, p.39). توضیح آنکه، ما به رنگ قرمز از طریق حس بینایی و به گرسنگی یا نفرت خود از طریق حس درون آگاه می‌شویم؛ گاهی هم آگاهی ما از طریق شکل دادن به فرضیاتی است که پدیده مورد بحث را به بهترین وجه تبیین می‌کند؛ مثلاً هیئت کپرنیکی در قیاس با هیئت بطلمیوسی پدیده‌ها را بهتر تبیین می‌کند. گاهی هم از طریق استنتاج به معرفت دست می‌یابیم، مثلاً از طریق استقرا در می‌یابیم که آب در صد درجه تخیر می‌شود. ساختار منطقی مثل «اگر الف بلندتر از ب است و ب بلندتر از ج، پس الف از ج بلندتر است»- و تحلیل مفهومی مثل اینکه حکم می‌کنیم هر مثلی دارای ضلع است چون مفهوم ضلع در مثلث نهفته است؛ مثلث شکلی است با سه ضلع- هم این‌گونه‌اند اما حقایق مفروض اخلاقی از طریق هیچ یک از این شیوه‌ها قابل حصول نیست، پس باید برای شناخت این حقایق دارای قوه شناخت دیگری باشیم؛ قوه‌ای مثل شهود اخلاقی که شهودگرایان از آن دم می‌زنند یا حس اخلاقی که امثال هیوم و هاجسون از آن سخن می‌گویند. چنین نیرویی یک نیروی شناختی مرموز خواهد بود.

### ارزیابی و نقد

الف) فرض کنیم شناخت واقعیات اخلاقی از طریق شیوه‌های عادی کسب معرفت میسر نباشد و برای شناخت لزوماً به قوه‌ای خاص مثل حس اخلاقی یا شهود نیاز باشد، اما صرف منحصر به فرد بودن روش دلیل بر بطلان آن روش و معرفت به‌دست آمده از طریق آن نیست. حتی اگر استره اکام را که می‌گوید جهان را باید از موجودات زائد پیراست پذیرفته و آن را گسترش دهیم تا دایره اموری مثل قوای شناختی را نیز در بر گیرد و تبیین‌هایی را که وجود برخی از قوای معرفتی را پیش فرض نمی‌گیرد در قیاس با سایر تبیین‌ها ارجح بدانیم، باز هم نمی‌شود بی‌پروا در همه موارد به طرد و انکار برخاست.

شیوه‌های مختلف شناخت مورد اشاره و مطلوب مکی از طریق استقرا به‌دست آمده است و در این موارد عقلی محصور نبوده و قابل افزایش و کاهش است. چرا مکی مکانیزمی را به نام درون‌بینی می‌پذیرد؟ چون مثلاً از گرسنگی خویش آگاهییم و این آگاهی از طریق سایر مکانیزم‌های کسب معرفت به‌دست نیامده پس طبعاً باید به وجود مکانیزمی به نام درون‌بینی اذعان کرد و با توسل به آن چگونگی تحصیل بخشی از آگاهی را توجیه نمود. اینک کسی که شهود اخلاقی یا حس اخلاقی را به‌عنوان نیروی معرفتی منحصر به فرد می‌پذیرد، به این دلیل است که دیده است مردم غیر از سایر آگاهی‌ها، دارای آگاهی اخلاقی هم هستند و چون این آگاهی از طریق سایر مکانیزم‌ها بدست نیامده پس باید مکانیزم دیگری را به نام شهود پذیرفت.

مکی گویا راه را وارونه می‌رود و قصد دارد با انکار قوه خاص آگاهی‌های اخلاقی را انکار کند حال آنکه مسیری که برای پی بردن به سایر مکانیزم‌های معرفتی مورد پذیرش ایشان طی شده، کشف شیوه‌های معرفتی جدید مبتنی بر آگاهی‌هایی بوده که به‌واسطه سایر شیوه‌های معرفتی از پیش موجود قابل تبیین نبوده است. اگر همان مسیر اینجا طی شود باید قاعداً منجر به پذیرش وجود قوه‌ای خاص شود. اما اگر ایشان مدعی شود که اساساً چنین آگاهی‌هایی در کار نیست، پس فرض وجود یک قوه اضافی بی‌مورد است. این خود ادعای دیگری است که باید به‌نوبه خود اثبات شود؛ بعید است وی چنین ادعایی داشته باشد. به هر حال، در اینجا وی با طی کردن طریقی معکوس می‌گوید شگفتی این شیوه معرفتی نشانه آن است که واقعیت اخلاقی‌ای در کار نیست.

ب) اینک فرض می‌کنیم راهی برای تحصیل آگاهی‌های اخلاقی وجود نداشته باشد، آنگاه آنچه ما آن را باورهای اخلاقی می‌نامیم به دلیل شگفتی معرفت‌شناختی، باورهایی غیرموجه خواهد بود. با این همه، این استدلالی برای نفی اعتبار باورهای اخلاقی است نه دلیلی بر نفی واقعیات اخلاقی. فرض کنید کسی در مورد علل ماه گرفتگی باورهایی خطا دارد که به‌شیوه‌هایی ناموجه حاصل شده است. رد و انکار باورهای او و نشان دادن خطا بودن شیوه تحصیل آن دلیل بر انکار ماه گرفتگی و علل عینی آن نیست. به هر حال، این خلطی است بین حوزه معرفت‌شناسی و وجودشناسی.

البته همان‌گونه که راس شافر لندو می‌گوید: «قدر مشترک طبیعت‌گرایان اخلاقی و ناشناخت‌گرایان یک تصویر طبیعت‌گرایانه از جهان است. مطابق این تصویر موجودات و پیوندها در جهان محدود به مواردی است که در فیزیک و علوم خاص تأیید شود» (Shafer Landau, 2003, p.80).

اما اگر به این نظر نیز تن دهیم باید بگوییم اگر راهی برای شناخت واقعیت اخلاقی وجود ندارد، حکم درباره وجود چنین واقعیاتی را باید به حال تعلیق درآورد نه اینکه آنها را انکار نمود. به‌تعبیر دیگر، به‌فرض اعتبار استدلال مکی، باید گفت امکان شناخت واقعیات اخلاقی وجود ندارد، پس بایستی از اذعان به وجود آن و همچنین از انکار آن خودداری کرد، چون عدم امکان شناخت یک واقعیت به‌معنای عدم وجود آن نیست. بنابراین، استدلال مکی به‌فرض توفیق استدلالی است به‌نفع شکاکیت نه به‌نفع ناواقع‌گرایی.

ج) ما شناخت‌های دیگری هم داریم که از طریق مکانیزم‌هایی که مکی پذیرفته قابل تحصیل نیستند، مثل علم به وجود، جوهر، علیت، اعداد، اینرسی، کثرت، وحدت، ضرورت، امکان، زمان و مکان. حقایق

ریاضی همه از این گونه‌اند؛ بنابراین، شناخت‌های اخلاقی از این حیث منحصر به فرد نیستند و اگر مکی تلاش کند تردیدهای خویش را به این حوزه‌ها نیز تسری دهد، باید اذعان کند که شگفتی معرفت‌شناختی چیزی منحصر به حوزه اخلاق نیست. مکی خود از قول ریچارد پرایس (Richard Price) این‌گونه موارد را برمی‌شمرد و هم از قول وی می‌نویسد: عاقله که قوه‌ای است در درون ما برای تشخیص حقیقت، و منشأ و منبعی برای این همه ایده‌های بسیط و گوناگون است، چه عیبی دارد قوه‌ی دریافت خطا و صواب هم باشد؟ خطا و صوابی که در عین حال ویژگی واقعی رفتارها هم هست؟ وی سپس در پاسخ به این بسنده می‌کند که «اگر نتوان این امور را در قالب تجربی گزارش کرد، اینها نیز در کنار ارزش‌های اخلاقی باید در معرض حمله استدلال از طریق شگفتی قرار گیرند. ... رد ارزش‌های عینی را من به اتکا اصل تحقیق‌پذیری معنا انجام نمی‌دهم بلکه تجربه‌گرایی به معنای عامترش تن دادن به چنین ارزش‌هایی را دشوار می‌کند؛ من احکام اخلاقی رایج را نه بی‌معنا بلکه غلط می‌بایم» (Mackie, 1977, p.40).

د) در معرفت‌شناسی اخلاق رویکردهای مختلفی وجود دارد؛ مثل طبیعت‌گرایی، هنجارگرایی و شیوه بهترین تبیین. در برخی از این رویکردها حقایق اخلاقی با توسل به شیوه‌های مورد قبول مکی، مثل فرضیات توضیح‌گر یا استنتاج یا تحلیل مفهومی توجیه می‌شوند؛ مکی تا زمانی که عقیم بودن همه این شیوه‌ها را نشان ندهد نمی‌تواند از شگفتی معرفت‌شناختی سخن گوید، زیرا حداقل اگر برخی از این شیوه‌ها موفق باشند، سخن گفتن از قوه‌ای غریب برای دریافت حقایق اخلاقی نابه‌جاست.

ه) مکی تحت تأثیر جهان‌بینی پوزیتیویستی فقط دو دسته حقیقت را قبول دارد: حقایق تجربی و حقایق تحلیلی. اوصاف اخلاقی خاصه‌های تحلیلی نیستند و نمی‌توان با تحلیل معنای بی‌رحمی بدی را در آن مندرج دید؛ یعنی آزار دادن عمدی کسی به قصد تفتن، از سویی بدی مثل سایر خواص فیزیکی هم نیست. لذا می‌پرسد: زیرا در جمله «این عمل خطاست زیرا بی‌رحمی است» به چه چیزی اشاره دارد؟ اما عقل‌گرایان ممکن است این پیش فرض را که رابطه این دو باید حتماً در جهان باشد، یعنی یک ارتباط تجربی بوده و به شیوه‌های تجربی قابل تشخیص باشد، زیر سوال ببرند (Audi, 1997, p.123). ممکن است رابطه یک رابطه ترکیبی ماتقدم باشد نه تحلیلی و نه تجربی، با این‌همه وجود داشته باشد و از طریق کنکاش عقلانی بتوان بدان دست یافت.

در علم حساب می‌گوییم عدد ۴ زوج است زیرا بر ۲ قابل تقسیم است؛ این زیرا قابل تجربه نیست، با این‌همه چون مورد تایید عقل است شک نمی‌کنیم که ۴ خاصه‌ای به نام زوجیت دارد. خوبی و صواب نیز لازم نیست پیامدهای علی خاصه‌های طبیعی باشند یا با تحلیل مفهومی از این خاصه‌ها استنتاج شوند، پس اگر حقایقی هست که در چارچوب تجربه‌گرایی نمی‌گنجد مثل حقایق ریاضی نمی‌توان به استناد طبیعت‌گرایی از قبول آن سر باز زد و چه بسا در سایر حوزه‌ها مثل اخلاق نیز از این سنخ حقایق مسلم وجود داشته باشد و دیگر این امری غریب نیست.

### نتیجه

مکی با سایر ناواقع‌گرایان در رد و انکار حقایق عینی اخلاقی هم‌داستان است و در این میان چندین

دلیل نیز عرضه می‌دارد که خاص اوست؛ گرچه ممکن است مواد خام آن را پیش از وی کسانی دیگر چون دیوید هیوم فراهم آورده باشند. در این مقاله این دلایل ارزیابی شد و اعتبار آن با عیار نقد مورد چالش قرار گرفت. اگر تمامی این نقدها هم نادیده گرفته شود و این دلایل کامل و بی‌ایراد تلقی شود و ابژکتیویسم در اخلاق رد و نفی شود، هنوز هم می‌توان با تقریرهایی مشابه جان روالز از حقایق عقلانی اخلاقی دفاع نمود و از شک اخلاقی دوری جست. از این نکته هم که چشم‌پوشیم، نهایت نتیجه منطقی این‌گونه دلایل در صورت اعتبار، تردید و شک در وجود خاصه‌ها و حقایق اخلاقی است و شایسته بود مکی تفاوت میان تردید و نفی و انکار صریح را از نظر دور ندارد، اما این غفلت باعث شده وی از مرز یک شکاک اخلاقی بسیار فراتر رفته و بی‌آنکه تصریح کند مدافع نوعی از نیهیلیسم اخلاقی شود.

اما به لحاظ زبان‌شناختی باید پذیرفت که اگر با ناواقع‌گرایان در طرد حقایق اخلاقی هم‌رأی شویم و بنا شود از گفتمان اخلاقی و ساز و کار آن گزارشی عرضه کنیم، گزارش مکی، از زبان اخلاق و آنچه در ذهن و زبان کاربران اخلاق در جریان است، در قیاس با سایر ناشناخت‌گرایان از امتیازاتی برخوردار است و دامنه اشکالات مربوط به وی از این حیث در قیاس با سایر ناواقع‌گرایان محدودتر است، چراکه بر اساس تئوری وی لازم نیست ارزش صدق جملات اخلاقی انکار شود. بر اساس این تئوری می‌توان حقایق اخلاقی را انکار کرد اما هنوز توصیف‌گرا و شناخت‌گرا ماند و شأن حکایت‌گری گزاره‌های اخلاقی را به رسمیت شناخت.

### پی‌نوشت‌ها

۱. تعابیر واقع‌گرایی، توصیف‌گرایی، شناخت‌گرایی و ابژکتیویسم اخلاقی (moral realism, moral anti-realism, unrealism) دقیقاً به یک معنا نیست و هر کدام به حیثیتی خاص نظر دارد. مثلاً تعبیر واقع‌گرایی یا ابژکتیویسم اخلاقی به بحث وجودشناسی اخلاق مربوط است و به دیدگاهی اطلاق می‌شود که بر خلاف ناواقع‌گرایی معتقد است محمولات اخلاقی، مثل خوب و بد، دارای مابازای عینی هستند. اما تعبیر شناخت‌گرایی (و تعبیر نزدیک به آن، یعنی توصیف‌گرایی) بیشتر به معرفت‌شناسی اخلاق و زبان‌شناسی اخلاق مربوطند و به دیدگاهی گفته می‌شوند که جملات اخلاق را اخباری و معرفت‌بخش می‌داند، بر خلاف ناشناخت‌گرا که می‌گوید این محمول‌ها مشابه کلماتی مثل افسوس است که حداکثر بیان‌گر احساسات گوینده‌اند و شناختی از عالم خارج در اختیار شنونده نمی‌گذارد. اکثر ناواقع‌گرایان، ناشناخت‌گرا، ناتوصیف‌گرا و سوپزکتیویست هستند و واقع‌گرایان، شناخت‌گرا، توصیف‌گرا و ابژکتیویست‌اند. اما امکان دارد کسی مثل مکی شناخت‌گرا باشد اما واقع‌گرا نباشد. چون به لحاظ زبانی گزاره‌ای مثل «دروغ‌گویی بد است» را حاکی از امر خارجی می‌داند و قبول دارد که این جمله به این قصد طراحی شده که شناختی از امر خارج به ذهن شنونده القا کند، در زمره شناخت‌گرایان و توصیف‌گرایان است اما وقتی می‌گوید این جملات همواره خطایند چون چنین واقعیتی در کار نیست، از حیث متافیزیک یا وجودشناسی اخلاق ناواقع‌گرا است. اما مثلاً کسی مثل آیر هم ناشناخت‌گرا است و بر آن است که این جملات

انشائی‌اند و قصدشان بیان واقع نیست، و هم ناواقع‌گرا است، یعنی در بحث وجودشناسی اخلاق معتقد است چنین واقعیتی در کار نیست. به هر حال، برای مقصود ما در این مقاله این تفاوت‌های ظریف تعیین‌کننده نیست لذا این اصطلاحات را به معنایی معادل به کار می‌بریم مگر اینکه بر خلاف آن تصریح کنیم.

۲. این را گاهی درون‌گرایی عاطفی هم می‌گویند و نباید با درون‌گرایی معرفت‌شناختی خلط شود. در آنجا می‌گویند باور وقتی موجه است که مدلل باشد؛ آنگاه ادامه می‌دهند که دلیل باید در درون فرد وجود داشته باشد، بالفعل یا بالقوه، نه اینکه آن باور در نفس‌الامر دلیلی داشته باشد. درون‌گرایی عاطفی در درجه اول مربوط به روان‌شناسی است اما چون اتخاذ هر رویکردی به این مسأله روان‌شناختی در مسائل فرااخلاق تأثیر تعیین‌کننده خواهد داشت، فیلسوفان اخلاق با جدیت به آن پرداخته و به تبیین‌های مختلف آن حساسیت نشان می‌دهند.

### منابع

- Armstrong, Walter Sinnott (2006) *Moral Skepticism*. Oxford: Oxford University Press.
- Audi, Robert (1997) *Moral Knowledge and Ethical Character*. New York: Oxford University Press.
- Bloomfield, Paul (2001) *Moral Reality*. Oxford: Oxford University Press.
- Brink, David O. (1989) *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- Coop, D. (1997) "Belief, Reason and Motivation in Michael Smith's *The Moral Problem*". *Ethics*: 108, pp.33–54
- Joyce, Richard (1995) "Error theory" in *International Encyclopedia of Ethics*. ed. by John K. Roth. London: Routledge.
- and Kirchin, Simon (2010) "Introduction", in *A World Without Values: Essays on John Mackie's Moral Error Theory*. ed. by Richard Joyce and Simon Kirchin. London: Springer Press.
- Joyce, Richard (2001) *The Myth of Morality*. New York: Cambridge University Press
- Mackie, J.L. (1977) *Ethics: Inventing Right and Wrong*, London: Penguin Books.
- Shafer-Landau, Russ (2003) *Moral Realism: A Defense*. Oxford: Oxford University Press.
- Timmons, Mark (1999) *Morality without Foundations: A Defense of Ethical Contextualism*. New York: Oxford University Press.