

فلسفه اخلاق جدید

نوشته سرنوشت‌ساز آنسکوم در حیطة فلسفه اخلاق با تدوین راجر کریسپ و مایکل اسلوت

نویسنده: گرتروود . ای . ام . آنسکوم

مترجم: یاسر پوراسماعیل

مقاله «فلسفه اخلاق جدید» از نوشته‌های سرنوشت‌ساز آنسکوم در حیطة فلسفه اخلاق است. به نظر آنسکوم، مادام که از حالات روان‌شناسی، مانند قصد، عمل و انگیزه، تصویری نداشته باشیم نمی‌توانیم به پرسش‌های فلسفه اخلاق پاسخ دهیم. مثلاً این پرسش که آیا شخص ناعادل شخص بدی است پرسش اخلاقی است، اما پاسخ به آن بدون «فلسفه روان‌شناسی» (مسائل مربوط به قصد و عمل) ممکن نیست. آنسکوم به عنوان نمونه‌ای مشهور از مسائل اخلاقی به مسأله اشتقاق «باید» از «است» اشاره می‌کند: به نظر او، چنین چیزی واقعاً مسأله نیست؛ مثلاً در مورد امور ناخلاقه روزمره معمولاً «باید» را از «است» به دست می‌آوریم. برای مثال از اینکه گیاه به آب «نیازمند است» حکم می‌کنیم که «باید» به گیاه آب داد. اما اگر این «باید» بخواهد بر «عمل» فرد تأثیری بگذارد، لازم است که شخص «بخواهد» که گیاه رشد کند (امری که به روان‌شناسی مربوط است). تنها «باید»‌های اخلاقی هستند که بر عمل فرد تأثیر می‌گذارند. طبق تلقی رایج، این بایدها به این دلیل تأثیرگذارند که از سطح قانونند (چه قانون الهی و چه قانون عقل). اما چنین ایده‌ای به نظر آنسکوم دیگر طرفداری ندارد پس «باید» اخلاقی هم باید کنار گذاشته شود. همچنین به نظر آنسکوم، تلاش‌های فایده‌گرایانه و پیامد‌گرایانه در جهت تبیین اخلاقی دچار مشکل‌اند. با وجود این، آنسکوم می‌خواهد از این تزدفاع کند که همچنان می‌توان از اخلاق بحث کرد به همان شکلی که ارسطو و سایر فیلسوفان باستان از آن بحث می‌کردند: چیزی که امروزه به «اخلاق فضیلت» معروف شده است. این مقاله برای نخستین بار در سال ۱۹۵۸ در شماره ۳ مجله Philosophy منتشر شد و بعدها به عنوان نخستین مقاله در مجموعه مقالات Virtue Ethics (اخلاق فضیلت) با تدوین راجر کریسپ و مایکل اسلوت انتشار یافت.

با بیان سه تزی که در این مقاله ارائه می‌کنم آغاز خواهم کرد. تز نخست این است که در حال حاضر برای ما سودمند نیست که فلسفه اخلاق کار کنیم تا زمانی که فلسفه روان‌شناسی بسنده‌ای به دست آوریم؛ باید فلسفه اخلاق را کنار بگذاریم و به‌وضوح در حال حاضر چنین فلسفه روان‌شناسی‌ای نداریم. تز دوم این است که باید مفاهیم تکلیف^۱ و وظیفه^۲ - یعنی تکلیف اخلاقی و وظیفه اخلاقی - و آنچه اخلاقاً درست^۳ و نادرست^۴ است و مفهوم حس اخلاقی^۵ «باید»، کنار گذاشته شوند البته اگر چنین کاری به لحاظ روان‌شناختی ممکن باشد؛ زیرا آنها باقی‌مانده‌ها یا برگرفته از باقی‌مانده‌های تلقی قدیمی تری از اخلاقند که معمولاً دیگر پابرجا نیست و این مفاهیم بدون چنین تلقی‌ای صرفاً زیان‌بار اند. تز سوم من این است که تفاوت‌ها میان نویسندگان انگلیسی معروف در زمینه فلسفه اخلاق از سیجویک گرفته تا زمان حاضر چندان اهمیتی ندارند.

هر کسی که اخلاق ارسطو و نیز فلسفه اخلاق معاصر را خوانده باشد باید متوجه تفاوت‌های چشم‌گیر میان آنها شده باشد. به نظر می‌رسد مفاهیمی که میان فیلسوفان جدید برجسته‌اند در اندیشه ارسطو وجود نداشته باشند یا به نحوی در ذهن ارسطو مدفون باشند یا کاملاً در پس‌زمینه قرار داشته باشند. از همه قابل‌توجه‌تر اینکه به هیچ وجه به نظر نمی‌رسد که خود واژه «اخلاقی»^۵ که مستقیماً آن را از ارسطو به ارث برده‌ایم، به معنای جدید خود، با تبیین اخلاق ارسطویی تناسب داشته باشد. ارسطو فضایل اخلاقی و فکری^۶ را از هم تفکیک می‌کند. آیا برخی از آنچه او فضیلت^۷ «اخلاقی» می‌نامد همان چیزی است که ما باید جنبه‌ای «اخلاقی» بنامیم؟ چنین به نظر می‌رسد؛ به احتمال زیاد معیار این است که ناکامی در فضیلتی «فکری» همانند ناکامی در داشتن داوری خوب در محاسبه چگونگی پدید آوردن چیزی سودمند، مثلاً در اداره شهر - ممکن است قابل سرزنش^۸ باشد. اما - می‌توان به طور معقولی پرسید آیا هیچ ناکامی‌ای هست که نتواند موضوع سرزنش یا توبیخ باشد؟ هر انتقاد تحقیرآمیزی، مثلاً از طرز کار یک محصول یا طراحی یک ماشین، می‌تواند سرزنش یا توبیخ نامیده شود. پس ما می‌خواهیم واژه «اخلاقاً» را دوباره مطرح کنیم: گاهی ممکن است چنین ناکامی‌ای اخلاقاً قابل سرزنش باشد و گاهی نه. حال آیا ارسطو این ایده سرزنش اخلاقی، در مقابل سایر سرزنش‌ها، را دریافته است؟ اگر آن را دریافته باشد، چرا این ایده محوری‌تر نباشد؟ او می‌گوید خطاهایی وجود دارند که علت غیراختیاری بودن اعمال نیستند بلکه علت رذالت‌بار بودن اعمالند و شخص در مورد آنها سرزنش می‌شود.

1 obligation
2 duty
3 right
4 wrong
5 moral
6 intellectual
7 virtue
8 blameworthy

آیا این سخن بدین معنا است که تکلیفی اخلاقی برای انجام ندادن برخی خطاهای فکری وجود دارد؟ چرا او از تکلیف به طور کلی و این تکلیف به طور خاص بحث نمی‌کند؟ اگر کسی مدعی شرح ارسطو باشد و به شیوه جدید دربارهٔ چنین و چنان امر «اخلاقی» سخن بگوید، چنین فردی هوشمند نخواهد بود مگر اینکه همواره این احساس را داشته باشد که شبیه کسی است که فک‌هایش به نحوی ناهم‌تراز شده‌اند: دندان‌هایش هنگام گاز زدن به هم چفت نمی‌شوند.

پس ما برای شرح شیوه جدید سخن گفتن دربارهٔ خوبی، تکلیف و سایر امور «اخلاقی»، نمی‌توانیم به ارسطو نظر داشته باشیم. و به نظرم می‌رسد همهٔ معروف‌ترین نویسندگان اخلاق در زمان‌های جدید، از باتلر تا میل، به‌عنوان کسانی که دربارهٔ این موضوع تفکر می‌کنند در این باره مقصرند که امید به هر گونه توضیح مستقیمی از جانب خودشان را ناممکن می‌سازند. من این اعتراضات را با اختصاری که ماهیت آنها ممکن می‌سازد بیان خواهم کرد.

باتلر بر وجدان⁹ تأکید می‌کند، اما به نظر می‌رسد که از این موضوع غافل است که ممکن است وجدان کسی به او بگوید که شرم‌آورترین کارها را انجام دهد.

هیوم «صدق» را به نحوی تعریف می‌کند که داوری‌های اخلاقی را از آن خارج کند و ادعا می‌کند که ثابت کرده است که این داوری‌ها بدین ترتیب کنار می‌روند. او همچنین تلویحاً «هیجان» را چنان تعریف می‌کند که چیزی را هدف قرار دادن، داشتن یک هیجان باشد. اعتراض او به گذر از «است» به «باید» در مورد گذر از «است» به «مدیون است» یا از «است» به «نیاز دارد» نیز مطرح است. (اما او به دلیل موقعیت تاریخی، در اینجا نکته‌ای دارد که بعداً بدان خواهم پرداخت.)

کانت ایدهٔ «قانون‌گذاری برای خویشتن»¹⁰ را مطرح می‌کند که به همان اندازه بی‌معنا است که اگر امروزه هنگامی که آرای اکثریت اقتضا می‌کند که آن را بسیار محترم بشماریم، کسی هر تصمیم متأملانه را که یک فرد صورت می‌دهد رأیی بداند که منجر به اکثریت می‌شود، و اکثریت تناسبی قابل توجه است زیرا همیشه ۱-۰ است. مفهوم قانون‌گذاری مستلزم این است که قانون‌گذار قدرت اعلا داشته باشد. باورهای سخت‌گیرانهٔ خود کانت دربارهٔ موضوع دروغ گفتن چنان شدید بودند که هرگز به نظرش نرسید که یک دروغ را می‌توان به صورت چیزی به جز صرف دروغ توصیف کرد (مثلاً به عنوان «دروغ در فلان شرایط»). قاعدهٔ او دربارهٔ ضوابط قابل فراگیرسازی بی‌فایده است مگر اینکه در مورد آنچه توصیف مناسبی از عمل، با نظر به ساختن ضابطه‌ای در مورد آن، قلمداد می‌شود قید بگذاریم.

⁹ conscience

¹⁰ legislating for oneself

بنتام و میل به دشواری مفهوم «لذت» توجه ندارند. غالباً گفته می‌شود که آنها به دلیل ارتکاب به مغالطه طبیعت‌گرایانه خطا کرده‌اند، اما این اتهام برای من جالب نیست، زیرا من بیان این اتهام را منسجم نمی‌یابم. اما به نظر می‌رسد که نکته دیگر - درباره لذت - از همان آغاز اعتراضی ویران‌گر است. فیلسوفان باستان این مفهوم را بسیار سردرگم‌کننده می‌یافتند. این مفهوم ارسطو را به حرافی محض درباره «گل روی گونه جوانان» فرومی‌کاهد، زیرا او، براساس دلایل خوبی، می‌خواست آن را با فعالیت لذت‌بخش، هم‌این‌همان بداند و هم متفاوت. نسل‌هایی از فیلسوفان جدید این مفهوم را کاملاً عاری از سردرگمی می‌یافتند و تنها یک یا دو سال پیش هنگامی که رایل درباره‌اش نوشت، دوباره در مکتوبات به‌عنوان مفهومی مشکل‌ساز ظاهر شد. دلیل آن ساده است: از زمان لاک، لذت نوعی انطباق درونی قلمداد می‌شد. اما اگر تبیین صحیح از لذت همین باشد، سطحی خواهد بود که آن را دلیل اعمال قرار دهیم. شاید کسی آنچه را ویتگنشتاین درباره «معنا» گفت اقتباس کند و بگوید «لذت نمی‌تواند انطباقی درونی باشد، زیرا هیچ انطباق درونی‌ای نمی‌تواند پیامدهای لذت را داشته باشد».

میل نیز، همانند کانت، نمی‌تواند ضرورت تقیید نسبت به توصیفات مربوط را تشخیص دهد تا نظریه‌اش محتوا داشته باشد. به ذهن او خطور نکرد که اعمال قتل و دزدی را می‌توان به گونه‌ای دیگر توصیف کرد. او معتقد است که در جایی که عمل مورد نظر از نوعی است که ذیل اصل واحدی مبتنی بر مبانی فایده واقع می‌شود، شخص باید از آن بگذرد؛ در جایی که ذیل هیچ اصلی واقع نمی‌شود یا ذیل چندین اصل، [یعنی] دیدگاه‌های پیشنهادی مخالف و متعدد درباره آن عمل، واقع می‌شود، کاری که باید انجام داد محاسبه پیامدهای خاص است. اما به خوبی می‌توان هر عملی را چنان توصیف کرد که (همان‌طور که به اختصار خواهم گفت) ذیل انواع گوناگون اصول فایده واقع شود، اگر اساساً ذیل چنین اصولی قرار گیرد.

اکنون به هیوم باز می‌گردم. آن دسته از خصوصیات فلسفه هیوم که ذکر کردم، همانند بسیاری از دیگر خصوصیات آن، مرا به این تفکر متمایل می‌کند که هیوم صرفاً یک سوفسطایی - زیرک - بود؛ و رویه‌هایش قطعاً سفسطه‌آمیزند. اما من مجبورم به واسطه یکی از غرابت‌های فلسفه‌ورزی هیوم چیزی به این داوری بیفزایم به جای اینکه آن را تغییر دهم: یعنی اینکه هرچند او با روش‌های سفسطه‌آمیز - که به آنها دل‌بستگی دارد - به نتایج خود می‌رسد، ملاحظات او همواره مشکلات بسیار عمیق و مهمی را به روی ما می‌گشاید. اغلب چنین است که شخص در عمل به نمایش گذاشتن سفسطه‌گری درمی‌یابد که متوجه موضوعاتی می‌شود که شایسته بررسی بسیارند؛ در نتیجه نکاتی که هیوم به‌ظاهر مطرح می‌کند امور بدیهی نیازمند بررسی می‌شوند. او، از این جهت، مثلاً با باتلر تفاوت دارد. از قبل معروف بود که وجدان می‌تواند به اعمال شروانه حکم دهد؛ اینکه باتلر درباره نادیده گرفتن این نکته بنویسد

هیچ موضوع جدیدی را برای ما نمی‌گشاید. اما اوضاع در مورد هیوم فرق می‌کند: در نتیجه او، به‌رغم سفسطه‌گری اش، فیلسوفی بسیار ژرف و بزرگ است. برای مثال: فرض کنید که من به بقال خودم می‌گویم «صدق یا عبارت است از روابط ایده‌ها، مانند اینکه $S. = 1f20$ یا امور واقع، مانند اینکه من سیب‌زمینی سفارش دادم، شما آنها را عرضه کردید و رسید را برایم فرستادید. پس در مورد گزاره‌ای مانند اینکه من فلان و بهمان مقدار را به شما بدهکارم کاربرد ندارد.»

حال اگر کسی چنین مقایسه‌ای انجام دهد، روشن می‌شود که رابطه‌ی واقعیت‌های مذکور با توصیف «X به Y این اندازه از پول بدهکار است» رابطه‌ای جالب است که من آن را داشتن «رابطه‌ی خام با» آن توصیف می‌نامم. از این گذشته، خود این واقعیت‌های «خام» که در اینجا ذکر شدند توصیفاتی دارند که دیگر واقعیت‌ها در نسبت با آنها «خام» اند - همان‌طور که مثلاً او سیب‌زمینی‌ها را با گاری به خانه‌ام فرستاد و آنها در آنجا جا ماندند در نسبت با «او به من سیب‌زمینی عرضه کرد» واقعیت‌هایی خامند. و خود این واقعیت که X پولی را به Y بدهکار است در نسبت با دیگر توصیفات مثلاً «X حلال است» - قرار دارد. حال، رابطه‌ی «خامی نسبی» رابطه‌ای پیچیده است. از باب ذکر تنها چند نکته: اگر XYZ مجموعه‌ای از واقعیت‌ها باشد که در نسبت با توصیف A خامند، آنگاه XYZ مجموعه‌ای از دامنه‌ای است که یکی از مجموعه‌های آن برقرار است اگر A برقرار باشد، اما برقرار بودن مجموعه‌ای از میان اینها ذاتاً مستلزم A نیست، زیرا موقعیت‌های استثنایی همواره می‌توانند تفاوتی ایجاد کنند، و اینکه موقعیت‌های استثنایی در نسبت با A چیستند عموماً فقط می‌تواند با ارائه چند مثال گوناگون توضیح داده شود، و نمی‌توان هیچ تدارک نظراً کافی‌ای برای موقعیت‌های استثنایی فراهم کرد، زیرا همواره می‌توان سیاق ویژه دیگری را به لحاظ نظری تصور کرد که هر سیاق ویژه‌ای را باز تعبیر می‌کند. به علاوه، هرچند در موقعیت‌های عادی، XYZ توجیهی برای A است، این سخن بدین معنا نیست که A هیچ تفاوتی با «XYZ» ندارد و همچنین محتمل است سیاق نهادینه‌ای وجود داشته باشد که دلیل [یا مقصود] توصیف A را به دست می‌دهد؛ نهادی که البته خود A توصیفی از آن نیست. (برای مثال، این حکم که من به کسی یک شیلینگ بدهم توصیفی از نهاد پول یا پول رایج این کشور نیست.) به این ترتیب، هرچند مضحک است وانمود کنیم که ممکن نیست چیزی به‌عنوان شکل گذر وجود داشته باشد، مثلاً از «است» به «بدهکار است»، در واقع ماهیت این گذر نسبتاً جالب است و در نتیجه تأمل بر استدلال‌های هیوم روشن می‌شود.^{۱۱}

^{۱۱} دو پاراگراف بالا چکیده‌ای از مقاله زیرند:

On Brute Facts,' repr. In The Collected Papers of G. E. M. Anscombe, iii, Ethics, Religion and Politics (Oxford: Basil Blackwell, 1981), ch. 3.

اینکه من فلان مقدار به بقال بدهکارم یکی از مجموعه واقعیت‌هایی است که در نسبت با توصیف «من یک کلاهبردارم» «خام» است. البته «کلاهبرداری» گونه‌ای «عدم شرافت» یا «بی‌عدالتی» است. (طبیعتاً این ملاحظه هیچ تأثیری بر اعمال من ندارد مگر اینکه بخواهم مرتکب اعمال ناعادلانه شوم یا از آنها پرهیزم.)

من تا به اینجا «کلاهبرداری»، «بی‌عدالتی» و «عدم شرافت» را، با وجود پیوندهای قوی‌ای که دارند، به شیوه‌ای صرفاً «ناظر به واقع»^{۱۲} تصور کرده‌ام. اینکه من می‌توانم این کار را در مورد «کلاهبرداری» انجام دهم به اندازه کافی روشن است؛ من تصویری از چگونگی تعریف «عدالت» ندارم جز اینکه حیطة آن اعمالی است که به شخص دیگری مربوطند، اما «بی‌عدالتی» را می‌توان، به خاطر نقضش، به‌عنوان نامی عام مطرح کرد که انواع گوناگونی را شامل می‌شود، مثلاً کلاهبرداری، دزدی (که در نسبت با هر نهاد ملکی‌ای است که وجود دارد)، افتراء، زنا، مجازات بیگناه.

در فلسفه امروزی این موضوع نیازمند توضیح است که چگونه یک فرد ناعادل فرد بدی است یا یک عمل ناعادلانه عمل بدی است؛ ارائه چنین توضیحی به اخلاق مربوط است، اما تا زمانی که مجهز به فلسفه صحیحی درباره روان‌شناسی نباشیم، چنین توضیحی حتی نمی‌تواند آغاز شود، زیرا اثبات اینکه یک فرد ناعادل فرد بدی است مستلزم تبیینی ایجابی از عدالت به‌عنوان یک «فضیلت» است. اما این بخش از موضوع اخلاق کاملاً برای ما بسته است تا زمانی که تبیینی از این موضوع داشته باشیم که فضیلت چه نوعی از خصوصیت است - مسأله‌ای که مربوط به اخلاق نیست بلکه مربوط به تحلیل مفهومی است و با اعمالی که در آنها مصداق می‌یابد چه رابطه‌ای دارد: موضوعی که به نظر من ارسطو نتوانست واقعاً آن را روشن کند. ما قطعاً برای این کار دست کم به تبیینی از این موضوع نیاز داریم که اساساً عمل انسانی چیست و توصیف آن به‌عنوان «انجام دادن فلان و بهمان» تحت تأثیر انگیزه آن و قصد یا قصدهای موجود در آن قرار می‌گیرد؛ و برای این کار تبیینی از این قبیل مفاهیم لازم است.

واژه‌های «باید» یا «می‌بایست» یا «لازم است» به خوب و بد مربوطند: مثلاً برای دستگاه روغن لازم است، یا دستگاه باید یا می‌بایست روغن کاری شود، از این جهت که کار کردن بدون روغن برای دستگاه بد است، یا دستگاه بدون روغن بد کار می‌کند. البته براساس این تلقی، «باید» و «می‌بایست» هنگامی که کسی می‌گوید که نباید کلاهبرداری کرد به معنای «اخلاقی» ویژه‌ای به کار نمی‌روند. (طبق کاربرد ارسطو از واژه «اخلاقی» (ἠθικός)، آنها در پیوند با موضوعی اخلاقی به کار می‌روند: یعنی هیجان‌ات و اعمال غیرفنی انسانی.) اما آنها اکنون معنای ویژه‌ای به نام معنای «اخلاقی» به دست آورده‌اند - یعنی معنایی که مطابق آن به حکم مطلق (مانند حکم به مجرمیت/عدم

¹² factual

مجرمیت در مورد یک فرد) درباره آنچه در جملات [مشمول بر] «می بایست» به کاررفته در برخی از انواع سیاق‌ها توصیف می‌شود، دلالت می‌کنند: نه فقط سیاق‌هایی که ارسطو آنها را «اخلاقی» می‌نامد -هیجانان و اعمال- بلکه همچنین برخی از سیاق‌هایی که او آنها را «فکری» می‌نامد.

واژه‌های روزمره (و کاملاً گریزناپذیر) «باید»، «لازم است» و «می بایست» این معنای ویژه را به این ترتیب به دست آورده‌اند که در سیاق‌های مربوط به «مکلف است» یا «موظف است» یا «ملزم است» معادلند؛ به معنایی که می‌توان مکلف یا موظف به قانونی بود یا چیزی می‌تواند به وسیله قانون الزامی شود.

چنین چیزی چگونه پدید آمد؟ پاسخ در تاریخ نهفته است: میان ارسطو و ما مسیحیت پدید آمده است که تلقی قانونی از اخلاق^{۱۳} دارد، زیرا مسیحیت مفاهیم اخلاقی خود را از تورات اخذ کرده است. (شاید کسی به این تفکر تمایل داشته باشد که تلقی قانونی از اخلاق تنها می‌تواند در میان افرادی پدید آید که قانون علی‌الادعا الهی مثبتی را پذیرفته‌اند؛ اینکه این تفکر درست نیست با مثال رواقیان نشان داده می‌شود، آنها نیز تصور می‌کردند که هر آنچه در انطباق با فضایل انسانی دخیل است به وسیله قانون الهی الزامی شده است.)

در نتیجه سيطرة مسیحیت در طول قرون بسیار، مفاهیم موظف بودن، مجاز بودن یا معذور بودن عمیقاً در زبان و تفکر ما تثبیت شدند. کلمه یونانی *ἀμαρτάνειν*، که از هر کلمه دیگری برای تبدیل به این کاربرد مناسب‌تر بود، معنای «گناه» را به دست آورد به این دلیل که به معنای «خطا»، «از دست دادن نشانه» و «گمراهی» بود. واژه لاتین *peccatum* که تقریباً با *ἀμάρτημα* متناظر بود حتی از این واژه هم برای معنای «گناه» مناسب‌تر بود، زیرا از قبل با *culpa* - «جرم» - که واژه‌ای قضائی بود پیوند داشت. واژه عام «نامشروع»^{۱۴}، «غیرقانونی»، که معنایی بسیار مشابه با واژه عام «خطا» دارد، خود را توضیح می‌دهد. جالب است که ارسطو چنین واژه عامی نداشت. او واژه‌های عامی برای شرارت دارد - «شورور»، «رذل» - اما البته یک فرد به واسطه انجام دادن یک عمل بد یا تعداد اندکی از اعمال بد، شورور یا رذل نمی‌شود. و ارسطو واژه‌هایی مانند «ننگین»، «لامذهب»، و واژه‌های خاصی دال بر نقصان فضیلت مربوط دارد، مانند «ناعادلان»، اما هیچ واژه‌ای متناظر با «نامشروع» ندارد. در اصطلاحات ارسطو تنها با جمله‌ای بسیار طولانی می‌توان مصداق این واژه (یعنی دامنه کاربرد آن) را نشان داد: آن چیزی «نامشروع» است که خواه فکر باشد یا هیجانی

¹³ law conception of ethics

¹⁴ illicit

مورد رضایت یا عمل یا خودداری در تفکر یا عمل، مخالف یکی از فضایی باشد که فقدان آنها نشان می‌دهد که انسان بماهو انسان بد است. این صورت‌بندی مفهومی به دست می‌دهد که با مفهوم «نامشروع» هم‌مصادق است.

داشتن تلقی قانونی از اخلاق بدین معنا است که معتقد باشیم که آنچه برای دنباله‌روی فضایی که فقدان نشان نشانۀ بد بودن انسان بماهو انسان است (و نه صرفاً، از باب مثال، بماهو صنعت گر یا منطق دان) - آنچه برای این لازم است - با قانونی الهی الزامی می‌شود. طبیعتاً داشتن چنین تلقی‌ای ممکن نیست مگر اینکه شما به خدای قانون‌بخش اعتقاد داشته باشید؛ مانند یهودیان، رواقیان و مسیحیان. اما اگر چنین تلقی‌ای طی قرون بسیاری سیطره داشته و سپس کنار گذاشته شده است، این نتیجه‌ای طبیعی است که مفاهیم «تکلیف»، مقید یا ملزم به قانون بودن، باید باقی بمانند هرچند ریشه خود را از دست داده‌اند؛ و اگر کلمه «باید» در برخی از سیاق‌ها معنای «تکلیف» را به خود گرفته است، این امر نیز همچنان با تأکیدی ویژه و احساسی خاص در سیاق‌ها بیان خواهد شد.

[این وضعیت] چنان است که گویی قرار باشد مفهوم «مجرم» باقی بماند درحالی که قانون جنایی و دادگاه‌های جنایی برچیده و فراموش شده باشند. هیومی که این وضعیت را کشف می‌کند ممکن است نتیجه بگیرد که احساس ویژه‌ای وجود داشت که با «مجرم» بیان می‌شد و به‌تنهایی معنای این کلمه را به آن می‌داد. به همین ترتیب، هیوم موقعیتی را کشف کرد که در آن مفهوم «تکلیف» باقی مانده است و کلمه «باید» با همان مفاد ویژه‌ای همراه است که گفته می‌شود آن را به معنایی «اخلاقی» دارد، اما طبق آن باور به قانون الهی دیری است که کنار گذاشته شده بود: زیرا این باور در میان پروتستان‌ها در روزگار اصلاح‌گری به طور اساسی وانهاده شده بود.^{۱۵} اگر حق با من باشد، این موقعیت همان موقعیت جالب باقی ماندن یک مفهوم، بیرون از چارچوب تفکری است که آن را مفهومی واقعاً معقول ساخته است.

هنگامی که هیوم سخنان معروفش را درباره‌ی گذر از «است» به «باید» مطرح کرد، آن زمان چند نکته کاملاً متفاوت را کنار هم قرار می‌داد. یک نکته همان است که من تلاش کردم با سخنانم درباره‌ی گذر از «است» به «مدیون است» و «بدویت»^{۱۶} نسبی واقعیت‌ها بیان کنم. می‌توان نکته متفاوتی را با استفسار درباره‌ی گذر از «است» به «نیاز دارد» مطرح کرد؛ برای مثال، از خصوصیات یک اندام‌واره به محیطی که به آن نیاز دارد. این سخن که اندام‌واره به آن محیط نیاز

^{۱۵} آنها منکر وجود قانون الهی نبودند؛ اما خاص‌ترین آموزه‌شان این بود که این قوانین ارائه شدند نه برای اینکه از آنها اطاعت شود، بلکه برای نشان دادن ناتوانی انسان از اطاعت از آنها، حتی در صورت لطف الهی، ارائه شدند و این موضوع نه فقط در مورد توصیه‌های پر از فروعات تورات، بلکه در مورد الزامات «قانون الهی طبیعی» نیز منطبق است. در این زمینه مقایسه کنید با فرمان ترنت علیه تعلیم اینکه تنها به‌عنوان یک واسطه باید به مسیح اتکا کرد و نباید او را به‌عنوان قانون‌گذار اطاعت کرد.

^{۱۶} bruteness

دارد بدین معنا نیست که مثلاً شما می‌خواهید که او آن محیط را داشته باشد، بلکه این است که او بدون داشتن این محیط نمی‌تواند رشد کند. قطعاً همه اینها وابسته به این است که شما بخواهید که او رشد کند! همان‌طور که هیوم خواهد گفت. اما چیزی که «همگی وابسته» به این است که آیا شما می‌خواهید که او رشد کند یا نه این است که آیا این واقعیت که او به آن محیط نیاز دارد، یا بدون آن رشد نمی‌کند، اندک تأثیری بر اعمال شما دارد. حال فرض می‌شود که آن امر چنین و چنان «باید» باشد یا «مورد نیاز است» بر اعمال شما تأثیری دارد: که طبیعی به نظر می‌رسد که از آن استنتاج کنیم که حکم به اینکه «باید باشد» در واقع پذیرش این است که آنچه حکم کردید که «باید باشد» بر اعمال شما تأثیر می‌گذارد. و هیچ میزانی از حقیقت درباره آنچه برقرار است به هیچ وجه نمی‌تواند دعوی منطقی تأثیرگذاری بر اعمال شما داشته باشد. (حکم به خودی خود ما را به حرکت و انمی دارد، بلکه حکم ما درباره چگونگی به دست آوردن یا انجام دادن چیزی که می‌خواهیم چنین می‌کند.) در نتیجه، باید استنتاج از «نیاز دارد» یا «باید باشد» از «است» ناممکن باشد. اما اجازه دهید بگوییم که در مورد یک گیاه، استنتاج از «است» به «نیاز دارد» قطعاً به هیچ وجه مشکوک نیست. این کار جالب و شایسته بررسی است، اما به هیچ وجه سؤال‌انگیز نیست. جذابیت آن مشابه جذابیت رابطه میان واقعیت‌های بدوی و واقعیت‌های کمتر بدوی است: این روابط بسیار اندک ملاحظه شده‌اند. و هر چند شما می‌توانید «آنچه نیاز دارد» را با «آنچه به دست آورده است» مقایسه کنید - همانند مقایسه امر ناظر به واقعیت¹⁷ و امر ناظر به حکم¹⁸ - این کار موجب نمی‌شود که نیاز آن به این محیط کمتر از «حقیقت» باشد.

قطعاً در مورد آنچه گیاه بدان نیاز دارد، تصور نیاز تنها در صورتی بر عمل تأثیر می‌گذارد که شما بخواهید آن گیاه رشد کند. پس در اینجا پیوندی ضروری میان آنچه می‌توانید حکم کنید که گیاه بدان «نیاز دارد» و آنچه می‌خواهید وجود ندارد. اما نوعی از پیوند ضروری میان آنچه فکر می‌کنید که خودتان بدان نیاز دارید و آنچه می‌خواهید برقرار است. این پیوند پیوندی پیچیده است؛ ممکن است چیزی که حکم می‌کنید که بدان نیاز دارید را نخواهید. اما این امر واقعیتی نه درباره معنای کلمه «نیاز داشتن»، که درباره پدیده خواستن، است. می‌توانیم بگوییم که استدلال هیوم، در واقع، موجب می‌شود که این واقعیت درباره کلمه «نیاز داشتن» یا «خوب بودن برای [چیزی]» است.

بدین ترتیب، با دو مشکل مواجه می‌شویم که پیشاپیش در مطلب مربوط به گذر از «است» به «باید» نهفته است؛ حال با فرض اینکه ما «بدویت نسبی» واقعیت‌ها را، از یک سو، و مفاهیم دخیل در «نیاز داشتن» و «رشد کردن» را، از سوی دیگر، ایضاح کرده بودیم، هنوز نکته‌سومی باقی خواهد ماند. زیرا ممکن است کسی، به تبعیت از هیوم، بگوید:

¹⁷ de facto

¹⁸ de jure

شاید شما نکته خود را درباره گذر از «است» به «وامدار است» و از «است» به «نیاز دارد» بیان کرده باشید، اما تنها به بهای نشان دادن اینکه جملات «وامدار است» و «نیاز دارد» نوعی از حقایق و نوعی از واقعیت‌ها را بیان می‌کنند. و همچنان ناممکن است که «باید اخلاقی» را از «است» استنتاج کنیم.

به نظرم می‌رسد که این نکته صحیح است. این کلمه «باید»، که به کلمه‌ای با نیروی جادویی محض بدل شده است، نمی‌تواند با خصلت داشتن این نیرو، از چیزی استنتاج شود. شاید اعتراض شود که می‌توان آن را از دیگر جملات «باید اخلاقی» استنتاج کرد؛ اما چنین چیزی نمی‌تواند درست باشد. اینکه به نظر می‌رسد چنین است حاصل این واقعیت است که ما می‌گوییم «همه انسان‌ها Φ هستند» و «سقراط انسان است» مستلزم این است که «سقراط Φ است». اما در اینجا « Φ » یک محمول ساختگی است. مقصود ما این است که اگر محمولی واقعی را به جای « Φ » قرار دهید استلزام معتبر خواهد بود. یک محمول واقعی لازم است؛ نه فقط کلمه‌ای که حاوی هیچ تفکر هوشمندانه‌ای نیست؛ کلمه‌ای که القای نیرو را حفظ می‌کند و برای داشتن یک تأثیر روان‌شناختی قوی مناسب است، اما دیگر، بر هیچ مفهوم واقعی‌ای دلالت نمی‌کند.

القای آن القای رأیی درباره عمل من است، مطابق با توافق یا عدم توافق آن با توصیف موجود در جمله «باید». و در جایی که شخص فکر نمی‌کند که قاضی یا قانونی وجود داشته باشد، ممکن است مفهوم رأی اثر روان‌شناختی، اما نه معنای آن را حفظ کند. حال تصور کنید که قرار بود دقیقاً همین کلمه «رأی» - با تأکیدی خصوصاً جدی - به کار رود تا حال و هوایش حفظ شود اما معنایش حفظ نشود و کسی می‌گفت: «به هر حال، برای رأی به قانون و قاضی نیاز دارید». در این صورت می‌توان پاسخ داد: «به هیچ وجه، زیرا اگر قانون و قاضی‌ای وجود داشتند که رأی صادر می‌کردند، پرسش پیش روی ما این می‌بود که آیا پذیرش این رأی چیزی است که رأیی درباره‌اش وجود دارد یا نه». این مشابه استدلالی است که متناوباً به عنوان استدلالی قاطع به آن اشاره می‌شود: اگر کسی تلقی قانون الهی از اخلاق داشته باشد، به همین اندازه، باید بپذیرد که باید داوری‌ای داشته باشد مبنی بر اینکه باید (باید اخلاقی) از قانون الهی پیروی کند؛ پس اخلاق او دقیقاً در همان جایگاه هر اخلاق دیگری قرار دارد: او صرفاً «کبرایی عملی» دارد: ^{۱۹} «قانون الهی باید اطاعت شود» در جایی که کس دیگری مثلاً می‌گوید «بزرگ‌ترین اصل خوشبختی باید در همه تصمیم‌ها به کار گرفته شود».

^{۱۹} چنان‌که به طور بی‌معنایی نامیده شده است. از آنجا که کبری = مقدمه دربردارنده حدی که در نتیجه محمول واقع می‌شود، خطای قیاسی خواهد بود که از آن در پیوند با استدلال عملی سخن بگوییم.

من باید حکم دهم که هیوم و اخلاق‌دانان معاصر ما با نشان دادن اینکه نمی‌توان در مفهوم «اخلاقاً باید» هیچ محتوایی یافت، خدمت شایانی کرده بودند البته اگر چنین نبود که فیلسوفان متأخر برای یافتن محتوایی جای‌گزين (و بسیار مشکوک) و حفظ نیروی روان‌شناختی این واژه تلاش می‌کردند. معقول‌ترین کار این است که آن را کنار بگذاریم. این واژه هیچ معنای معقولی بیرون از تلقی قانونی از اخلاق ندارد؛ آنها قرار نیست چنین تلقی‌ای را حفظ کنند، و شما می‌توانید بدون آن هم اخلاق را از پیش ببرید، همان‌طور که مثال ارسطو نشان می‌دهد. پیشرفت بزرگی خواهد بود اگر، به جای «اخلاقاً نادرست»، همواره از جنسی همچون «غیرصادقانه»، «ناعیفانه» و «ناعادلانه» نام می‌بردیم. ما دیگر نمی‌پرسیم که آیا انجام دادن کاری «نادرست» است و از توصیفی از عمل مستقیماً به این مفهوم منتقل نمی‌شویم؛ بلکه باید پرسیم که آیا مثلاً آن عمل ناعادلانه است و پاسخ گاهی به یکباره واضح خواهد بود.

من اکنون به دوره‌ای در فلسفه اخلاق انگلیسی جدید می‌رسم که با سیجویک مشخص می‌شود. تغییر چشم‌گیری وجود دارد که به نظر می‌رسد میان میل و مور رخ داده باشد. همان‌طور که دیدیم، میل فرض می‌کند که هیچ مسأله‌ای درباره‌ی محاسبه‌ی پیامدهای خاص عملی همچون قتل یا سرقت وجود ندارد؛ و نیز دیدیم که موضع او احمقانه بود، زیرا به هیچ وجه روشن نیست که یک عمل چگونه می‌تواند فقط ذیل یک اصل فایده واقع شود. در اندیشه‌ی مور و اخلاق‌دانان دانشگاهی بعدی انگلستان، می‌بینیم که این موضوع کاملاً بدیهی انگاشته شده است که «عمل درست» به معنای عملی است که بهترین پیامدهای²⁰ ممکن را پدید می‌آورد (و در میان پیامدها ارزش‌های ذاتی‌ای را برآورد می‌کند که برخی از «عینیت‌گرایان»²¹ آنها را به برخی از انواع عمل نسبت می‌دهند).²² حال از اینجا نتیجه می‌شود که اگر به طور ساجکتیو[یا ناظر به فرد] سخن بگوییم، یک فرد کار خوبی می‌کند اگر به خاطر بهترین پیامدهای جزئی مطابق با حکم خودش درباره‌ی پیامدهای کلی این عمل خاص عمل کند. من می‌گویم که این نکته [از سخنان آنها] نتیجه می‌شود، نه اینکه فیلسوفی دقیقاً این سخن را گفته باشد. زیرا البته بحث درباره‌ی این پرسش‌ها می‌تواند بسیار پیچیده باشد: مثلاً می‌توان تردید کرد که آیا «فلان چیز همان عمل درست است» صورت‌بندی رضایت‌بخشی است، بر این اساس که امور برای اینکه محمول داشته باشند باید وجود داشته باشند - پس شاید بهترین صورت‌بندی این باشد که «من مکلفم» یا همچنین ممکن است فیلسوفی انکار کند که «درست» یک واژه «توصیفی» است و سپس مسیر غیرمستقیمی را از طریق تحلیل زبانی در پیش بگیرد تا به دیدگاهی برسد که با این سخن یکی است که «عمل درست

²⁰ consequences

²¹ objectivists

²² البته عینیت‌گرایان آکسفورد میان «پیامدها» و «ارزش‌های ذاتی» تمایز می‌نهند و در نتیجه به طور غلط‌اندازی چنین به نظر می‌رساند که پیامدگرا نیستند. اما آنها قائل نیستند - و راس صریحاً منکر است - که مثلاً، ثقل محکوم کردن فرد بیگناه چنان است که مثلاً منافع ملی نمی‌تواند بر آن غلبه کند. پس تمایز آنها هیچ اهمیتی ندارد.

عملی است که بهترین پیامدها را پدید می‌آورد» (مثلاً این دیدگاه که شما «اصول» خود را قالب‌بندی می‌کنید تا همان غایتی را پدید آورید که پیگیری‌اش را برگزیده‌اید، درحالی که پیوند میان «برگزیدن» و «بهترین» علی‌الغرض چنان است که برگزیدن در صورت تفکر بدین معنا است که شما چگونگی عمل کردن خودتان را چنان برگزینید که موجب پدید آمدن بهترین پیامدها باشد)؛ از این گذشته، نقش‌های آنچه «اصول اخلاقی» و «انگیزه و وظیفه» نامیده می‌شوند باید توصیف شوند؛ باید تفاوت‌ها میان «خوب» و «اخلاقاً خوب» و «درست» بررسی شوند و خصوصیات ویژه جملات [مشمول بر] «باید» مورد پژوهش قرار گیرند. این قبیل بحث‌ها چنین به نظر می‌رسند که تباین چشم‌گیری میان دیدگاه‌ها وجود دارد در جایی که آنچه واقعاً چشم‌گیر است شباهت کلی است. این شباهت کلی در صورتی واضح می‌شود که این نکته را ملاحظه کنید که همه معروف‌ترین فیلسوفان اخلاقی دانشگاهی انگلستان فلسفه‌ای را مطرح کرده‌اند که براساس آن، مثلاً، نمی‌توان قائل بود که قتل یک بی‌گناه به‌عنوان ابزاری برای هر غایتی نمی‌تواند درست باشد و کسی که جز این می‌اندیشد برخطا است. (باید به دو نکته اشاره کنم؛ زیرا مثلاً آقای هر هنگام تعلیم فلسفه‌ای که شخص را به این حکم ترغیب می‌کند که قتل فرد بیگناه آن چیزی خواهد بود که او برای اهداف ملغاکننده باید برگزیند، همچنین به نظر من تعلیم خواهد داد که اگر کسی چنین برگزیند که اجتناب از قتل فرد بیگناه برای هر هدفی را «اصل عملی برتر» خود قرار دهد، نمی‌توان به او نسبت خطا داد: این اصل دقیقاً «اصل» او است. اما با این قید، من فکر می‌کنم که می‌توان دریافت که نکته‌ای که من بدان اشاره کردم در مورد تک‌تک فیلسوفان اخلاق دانشگاهی انگلستان از زمان سیجویک کاملاً برقرار است.) حال این نکته چشم‌گیر است: زیرا بدین معنا است که همه این فیلسوفان کاملاً با اخلاق عبری - مسیحی ناسازگارند. چرا که خصیصه این اخلاق تعلیم آن است که برخی چیزها ممنوعند قطع نظر از هرگونه پیامدی، مانند: برگزیدن قتل بی‌گناه برای هر هدفی، هر اندازه هم خوب؛ مجازات نیابتی؛ خیانت (که مقصود من از آن به دست آوردن اعتماد کسی است به نحو شدید با وعده دوستی درخور اعتماد و سپس خیانت به او به نفع دشمنانش)؛ بت‌پرستی؛ لواط؛ زنا؛ محصنه؛ اظهار دروغین ایمان. منع برخی چیزها صرفاً به موجب توصیفشان به‌عنوان چنین و چنان انواع قابل‌شناسایی عمل، قطع نظر از هر پیامد دیگری، قطعاً کل اخلاق عبری - مسیحی نیست، اما یکی از خصوصیات شایان ذکر آنها است؛ و اگر هر فیلسوف دانشگاهی از زمان سیجویک چنان نوشته باشد که به کنار گذاشتن این اخلاق بینجامد، نشان‌دهنده حدی از بساطت ذهن خواهد بود که این ناسازگاری را به‌عنوان مهم‌ترین واقعیت درباره این فیلسوفان درمی‌یابد و تفاوت‌ها میان آنها را در مقایسه نسبتاً ناچیز نمی‌انگارد.

قابل توجه است که هیچ‌یک از این فیلسوفان آگاهی از وجود چنین اخلاقی را به نمایش نمی‌گذارند، که تناقض‌آمیز است: در میان آنها کاملاً بدیهی انگاشته شده است که ممنوعیتی همچون ممنوعیت قتل در مواجهه با برخی

از پیامدها کارگر نمی‌افتد. اما البته نکته‌سرسختی ممنوعیت این است که شما نباید با ترس یا امید درباره‌ پیامدها وسوسه شوید.

اگر متوجه انتقال از میل به مور شوید، گمان خواهید کرد که کسی در جایی چنین انتقالی را انجام داده است؛ به‌عنوان یک نام احتمالی سیجویک به ذهن خواهد آمد؛ و در واقع درخواهید یافت که این امر در او استمرار می‌یابد. او نویسنده‌ای نسبتاً ملال‌آور است؛ و چیزهای مهم در او در حواشی و پاورقی‌ها و فقرات کوچک استدلال که به دسته‌بندی بزرگ او از «روش‌های اخلاق» مربوط نیستند رخ می‌دهند. نظریه‌ قانون الهی درباره‌ اخلاق در یک پاورقی به نوع بی‌اهمیتی فرو کاسته می‌شود؛ این پاورقی به ما می‌گوید که «بهترین الهی دانان» (خدا می‌داند که مقصود او چه کسانی است) به ما می‌گویند که باید از خدا در قابلیتش برای موجودی اخلاقی بودن اطاعت کرد. ἡ φορτικός. ὁ ἐπαινος؛ به نظر می‌رسد که از ارسطو می‌شنویم که می‌گوید: «آیا ستایش عوامانه نیست؟»^{۲۳} - اما سیجویک با چنین شیوه‌ای عامی است: برای مثال، او فکر می‌کند که تواضع عبارت است از دست کم گرفتن ارزش‌های خودتان - یعنی در گونه‌ای از بی‌صدافتی؛ و اینکه مبنای داشتن قوانینی علیه کفرگویی این بود که این کار برای مؤمنان آزارنده است؛ و اینکه دقیقاً وارد فضیلت خلوص شدن تخطی از اصول آن است؛ چیزی که او «الهی دانان قرون وسطا» را به دلیل تشخیص ندادنش نکوهش می‌کند.

از منظر پژوهش حاضر، مهم‌ترین نکته در مورد سیجویک تعریف او از قصد بود. او قصد را چنان تعریف می‌کند که باید گفت که شخص هر پیامد پیش‌بینی شده^{۲۴} عمل ارادی‌اش را قصد می‌کند. این تعریف به‌روشنی نادرست است و من به‌جرات می‌توانم بگویم که در حال حاضر نمی‌توان کسی را یافت که از آن دفاع کند. او از این تعریف برای طرح تری اخلاقی استفاده می‌کند که امروزه بسیاری از افراد آن را خواهند پذیرفت: این تر که برای مسئولیت‌پذیری کسی در برابر چیزی که پیش‌بینی کرده است، تفاوتی نمی‌کند که هیچ تمایلی را به آن احساس نکرده بود، خواه به‌عنوان یک غایت و خواه به‌عنوان وسیله‌ یک غایت. با استفاده صحیح‌تر از زبان قصد و با احتراز از تلقی نادرست سیجویک، می‌توانیم این تر را بدین سان بیان کنیم: برای مسئولیت‌پذیری شخص در برابر اثری از عملش که می‌تواند آن را پیش‌بینی کند هیچ تفاوتی نمی‌کند که آن را قصد نمی‌کند. حال این تر نسبتاً پذیرفتنی به نظر می‌رسد؛ من فکر می‌کنم که این امر کاملاً مشخصه انحطاطات بسیار بد تفکر درباره‌ چنین پرسش‌هایی است که پذیرفتنی به نظر می‌رسند. با ملاحظه‌ یک مثال می‌توانیم ببینیم که این امر به کجا می‌انجامد. فرض کنیم که کسی مسئولیت حفظ

²³ Nicomachean Ethics 1178b 16.

²⁴ foreseen

کودکی را دارد. بنابراین برداشتن عامدانه حمایت از کودک از آن نوع کارهایی است که انجام دادنش برای او بد است. برای او بد است که از حفظ کودک به این دلیل پا پس بکشد که دیگر نمی‌خواهد او را حفظ کند؛ و برای او بد است که از آن به این دلیل پا پس بکشد که با انجام دادن این کار، مثلاً، کس دیگری را به انجام دادن کاری وامی دارد. (از باب جدل، می‌توانید فرض کنید که واداشتن آن شخص به آن کار فی‌نفسه کاملاً ستایش‌پذیر است.) اما حال او باید میان انجام دادن کاری ننگین و رفتن به زندان دست به انتخاب بزند؛ اگر به زندان برود، نتیجه‌اش برداشتن حمایت از کودک خواهد بود. طبق آموزه سیجویک، در مسئولیت او نسبت به توقف حفظ کودک، میان موردی که در آن او این کار را به خاطر خود کودک یا به‌عنوان وسیله هدف دیگری انجام می‌دهد و هنگامی که این امر به‌عنوان پیامد پیش‌بینی شده و اجتناب‌ناپذیر زندان رفتنش و نه امری شرم‌آور رخ می‌دهد تفاوتی وجود ندارد. نتیجه این است که او باید بدی نسبی برداشتن حمایت از کودک و انجام دادن عمل شرم‌آور را بسنجد؛ و شاید به‌آسانی چنین باشد که امر شرم‌آور در واقع عملی کمتر رذیلت‌مندانه از برداشتن قصدی [یا عامدانه] حمایت از کودک باشد؛ در این صورت اگر این واقعیت که برداشتن حمایت از کودک اثر جانبی زندان رفتن او باشد تفاوتی در مسئولیت او ایجاد نکند، این ملاحظه او را به انجام دادن آن کار شرم‌آور متمایل خواهد ساخت؛ که همچنان می‌تواند بسیار بد باشد. و البته به محض اینکه او این موضوع را در این پرتو بنگرد، تنها کار معقولی که باید ملاحظه کند پیامدها و نه بدی ذاتی این یا آن عمل خواهد بود. در نتیجه، با توجه به اینکه او به طور معقولی حکم می‌کند که زیان بزرگی بر آن مترتب نمی‌شود، می‌تواند کار بسیار شرم‌آورتری از برداشتن عامدانه حمایت از کودک انجام دهد. و اگر در واقع معلوم شود که محاسبات او نادرست بوده‌اند، به نظر خواهد رسید که او مسئول این پیامدها نیست، زیرا آنها را پیش‌بینی نکرده بود. زیرا در واقع تز سیجویک به این امر منتهی می‌شود که برآورد بدی یک عمل جز در پرتو پیامدهای مورد انتظار کاملاً ناممکن است. اما در این صورت، شما باید بدی را در پرتو پیامدهایی که خودتان انتظار دارید برآورد کنید؛ و در نتیجه شما می‌توانید خودتان را از پیامدهای بالفعل شرم‌آورترین اعمال مبراً سازید، مادام که بتوانید دلیلی بیاورید که آنها را پیش‌بینی نکرده بودید. در حالی که من باید ادعا کنم که شخص مسئول پیامدهای بد اعمال بد خود است، اما به‌واسطه اعمال خوب اعتباری نخواهد یافت، و به طور لاجبازانه‌ای مسئول پیامدهای بد اعمال خوب نیست.

سیجویک انکار هر تمایزی را میان پیامدهای پیش‌بینی شده و قصدشده، تا جایی که به مسئولیت مربوط است، در طرح هیچ یک از «روش‌های اخلاق» عنوان نکرده؛ او این کار مهم را از جانب همگان و تنها براساس تبیین خودش انجام داد و من این پیشنهاد را پذیرفتنی می‌دانم که این کار از جانب سیجویک تفاوت میان فایده‌گرایی^{۲۵} قدیمی و

²⁵ utilitarianism

پیامدگرایی^{۲۶}، طبق نام‌گذاری من، را توضیح می‌دهد که مشخصه او و هر فیلسوف اخلاق دانشگاهی انگلیسی‌ای از زمان او است. با این کار، آن نوع از ملاحظه‌ای که پیش‌تر وسوسه قلمداد می‌شد، آن نوع از ملاحظه که همسران و دوستان مجیزگو مردان را بدان برمی‌انگیختند، از سوی فیلسوفان اخلاق در نظریه‌هایشان جایگاهی یافت.

یکی از خصوصیات ضروری پیامدگرایی این است که فلسفه‌ای سطحی است. زیرا همواره مواردی مرزی در اخلاق وجود دارند. حال اگر شما یا ارسطویی باشید یا معتقد به قانون الهی، با مورد مرزی از طریق ملاحظه این موضوع برخورد خواهید کرد که آیا انجام دادن فلان عمل در فلان شرایط، مثلاً، قتل یا عملی ناعادلانه است؛ و مطابق با تصمیم شما این عمل یا چنین است یا چنین نیست؛ شما حکم می‌کنید که این کار کاری است که یا باید انجام داد یا نباید انجام داد. این همان روش سفسطه‌بازی است؛ و هرچند ممکن است موجب شود که شما نقطه‌ای را روی محیط دایره بکشید، به شما اجازه نخواهد داد که مرکز [آن] را ویران کنید. اما اگر شما پیامدگرا باشید، پرسش «انجام دادن چه کاری در فلان شرایط درست است؟» پرسشی است که طرحش احمقانه است. فرد سفسطه‌باز چنین پرسشی را مطرح می‌کند تا بپرسد «آیا انجام دادن فلان عمل مجاز است؟» یا «آیا انجام ندادن فلان عمل مجاز است؟» تنها اگر انجام ندادن فلان عمل مجاز نباشد، او می‌تواند بگوید که «این همان کاری است که باید انجام داد».^{۲۷} در غیر این صورت، هرچند ممکن است او علیه عملی سخن بگوید، نمی‌تواند هیچ عملی را تجویز کند زیرا در موردی بالفعل، ممکن است شرایط (فراتر از آنچه تصور می‌شود) همه انواع امکان‌ها را مطرح کنند و شما نمی‌توانید پیشاپیش بدانید که این امکان‌ها قرار است چه باشند. حال پیامدگرا هیچ پایه‌ای ندارد که براساس آن بگوید «این مجاز است و آن مجاز نیست»، زیرا طبق فرضیه خودش، این پیامدها هستند که قرار است تصمیم بگیرند و او کاری ندارد که وانمود کند می‌تواند مشخص کند که شخص چه تغییرات احتمالی‌ای می‌تواند در انجام دادن این یا آن کار پدید آورد؛ بیشترین چیزی که می‌تواند بگوید این است: شخص نباید این یا آن کار را پدید آورد؛ او حق ندارد که بگوید که در مورد واقعی فلان چیز را پدید خواهد آورد مگر اینکه فلان کار را انجام دهد. از این گذشته، پیامدگرا برای اینکه اصلاً موارد مرزی را تصور کند، البته باید نوعی قانون یا معیار را فرض بگیرد که این مورد براساس آن یک مورد مرزی است. در این صورت او این معیار را از کجا به دست می‌آورد؟ در عمل، پاسخ همواره این است: از معیارهای رایج در جامعه یا حلقه‌اش. و در واقع نشانه همه این فیلسوفان آن بوده است که بسیار رسم‌گرا هستند؛ آنها چیزی در خودشان ندارند که با آن علیه معیارهای مرسوم نوع مردم خودشان بشورند؛ ممکن نیست آنها عمیق باشند. اما این احتمال که

²⁶ consequentialism

^{۲۷} این ضرورتاً موردی نادر است: زیرا تجویزهای ایجابی مانند «به والدین خودتان احترام بگذارید» به‌ندرت عمل خاصی را تجویز و به‌ندرت آن را ضروری می‌کنند.

کل حیطة معیارهای مرسوم مقبول باشد اندک است. دست آخر اینکه به نظر می‌رسد نکته ملاحظه شرایط فرضی، و شاید شرایط کاملاً نامحتمل، این است که از خودتان یا کس دیگری تصمیمی فرضی را برای انجام دادن نوع بدی از عمل بیرون بکشید. من تردیدی ندارم که تأثیر این امر راغب کردن افراد - کسانی که هرگز وارد موقعیت‌هایی که در موردشان گزینش‌های فرضی صورت داده‌اند نمی‌شوند - به تصدیق اعمال بد مشابه یا ستایش و مجیزگویی افراد تخیلی ای است که این کارها را انجام می‌دهند، مادام که جمعشان نیز چنین می‌کند، هنگامی که اصلاً شرایط تخیلی برقرار نیستند.

کسانی که خاستگاه‌های مفاهیم «تکلیف» و باید «اخلاقی» مؤکد را در تلقی قانون الهی از اخلاق درمی‌یابند، اما مفهوم قانون‌گذار الهی را رد می‌کنند، گاهی در پی امکان حفظ تلقی قانونی بدون قانون‌گذار الهی هستند. من فکر می‌کنم که این جست‌وجو جذابتی دارد. شاید نخستین چیزی که خود را نشان می‌دهد «هنجارهای [یا نُرْم‌های]» یک جامعه باشد. اما درست همان‌طور که ممکن نیست کسی هنگام تأمل بر آنچه وجدان می‌تواند به افراد بگوید تا انجام دهند، تحت تأثیر باتلر قرار گیرد، من فکر می‌کنم که ممکن نیست کسی در صورت تأمل بر اینکه «هنجارهای» یک جامعه ممکن است چگونه باشند، تحت تأثیر این ایده قرار گیرد. اینکه قانون‌گذاری می‌تواند «برای خود شخص» باشد از نظر من به‌عنوان امری بی‌معنا مردود است؛ هر کاری که «برای خودتان» انجام می‌دهید ممکن است تحسین‌شدنی باشد، اما قانون‌گذارانه نیست. به محض فهم این نکته می‌توان گفت: من باید قواعد خودم را قالب‌بندی کنم و اینها بهترین چیزهایی هستند که می‌توانم قالب‌بندی کنم و تا زمانی که به چیز بهتری پی ببرم طبق آنها پیش‌خواهم رفت: همان‌طور که ممکن است کسی بگوید، «من باید طبق رسوم نیاکانم پیش بروم». اینکه آیا این کار به خیر می‌انجامد یا به شر به محتوای قواعد یا رسوم نیاکان شخص وابسته خواهد بود. اگر بخت یار کسی باشد به خیر خواهد انجامید. چنین گرایشی در هر صورت از این جهت امیدبخش است: به نظر می‌رسد که در خود تردیدی سقراطی دارد در جایی که، از داشتن چنین مصالحی تا عقب‌نشینی از آنها، باید روشن باشد که تردید سقراطی خوب است؛ در واقع باید به طور نسبتاً عامی برای هر کسی خوب باشد که فکر کند «شاید به نحوی که من نمی‌توانم دریابم، ممکن است در مسیر بدی قرار داشته باشم، شاید به طور نومیدانه‌ای به شیوه‌ای ذاتی برخطا باشم». جست‌وجوی «هنجارها» ممکن است موجب شود که کسی در پی قوانین طبیعت برآید چنان‌که گویی جهان یک قانون‌گذار است، اما در حال حاضر محتمل نیست که به نتایج خوبی بینجامد: ممکن است شخص را به خوردن ضعیف‌ترها براساس قوانین طبیعت سوق دهد، اما به‌ندرت کسی را امروزه به مفاهیم عدالت خواهد رساند؛ احساس پیشاسقراطی درباره عدالت به‌عنوان امری مشابه توازن یا هماهنگی که چیزها را سر پا نگاه می‌دارد بسیار از ما دور است.

امکان دیگری هم اینجا وجود دارد: ممکن است «تکلیف» قراردادی²⁸ باشد. درست همان طور که ما به قانون می‌نگریم تا دریابیم که کسی که تابع آن قانون است براساس آن ملزم به انجام دادن چه کاری است، به قرارداد می‌نگریم تا دریابیم که کسی که آن را صورت داده است براساس آن ملزم به انجام دادن چه کاری است. متفکرانی که مسلماً از ما دورند، ممکن است ایدهٔ *foedus rerum* [امور قراردادی] را در اختیار داشته باشند؛ جهان نه به منزلهٔ قانون‌گذار بلکه به منزلهٔ تحقق قرارداد. در این صورت، اگر شما بتوانید دریابید که قرارداد چه بوده است، به تکالیف خود ذیل آن پی خواهید برد. حال شما نمی‌توانید ذیل قانونی قرار بگیرید مگر اینکه رسماً به شما اعلام شده باشد؛ و متفکرانی که به «قانون الهی طبیعی» باور دارند قائل بودند که این قانون به شخص بالغ در معرفتش به خیر و شر اعلام شده است. همچنین شما نمی‌توانید تابع یک قرارداد باشید مگر اینکه قرارداد بسته باشید، یعنی [امضاها یا] نشانه‌های شروع قرارداد را ارائه داده باشید. صرفاً از باب امکان، می‌توان استدلال کرد که کاربرد زبانی که شخص در سلوک روزمرهٔ زندگی صورت می‌دهد به یک معنا به ارائهٔ [امضاها یا] نشانه‌های ورود به قراردادهای گوناگون می‌انجامد. اگر هر کسی این نظریه را داشت، باید بخواهیم که ظهور آن را ببینیم. من تردید دارم که این نظریه عمدتاً صوری باشد؛ شاید بتوان نظامی بر ساخت که قانونی را تحقق ببخشد (که می‌توان جایگاهش را با نظام «قوانین» منطبق» مقایسه کرد): «بر کس میسند آنچه تو را نیست پسند»²⁹، اما به ندرت می‌تواند به جزئیاتی از قبیل منع قتل یا لواط تنزل یابد. همچنین، هر چند روشن است که شما می‌توانید تابع قانونی باشید که آن را نمی‌پذیرید و به آن به عنوان قانون فکر نکرده‌اید، معقول به نظر نمی‌رسد که بگویید که می‌توانید دست به قراردادی بزنید بی‌آنکه بدانید که چنین می‌کنید؛ معمولاً تصور می‌شود که چنین جهلی ماهیت یک قرارداد را ویران می‌کند.

شاید این کار باقی مانده باشد که «هنجارها» را در فضایل انسانی جست‌وجو کنیم: درست همان طور که انسان دندان‌های بسیاری دارد که قطعاً تعداد متوسط دندان‌هایی نیست که انسان‌ها دارند بلکه تعداد دندان‌های این گونه است، همچنین شاید گونهٔ انسان، که صرفاً به طور زیست‌شناختی تصور نمی‌شود بلکه از منظر فعالیت تفکر و انتخاب در نسبت با حیطه‌های حیات - توان‌ها و قوا و استفاده از امور مورد نیاز - ملاحظه می‌شود، چنین و چنان فضایی «داشته باشد»: و این «انسان» با مجموعهٔ کامل فضایل «هنجار [نرم]»³⁰ است، همان طور که «انسان» با مثلاً مجموعهٔ کامل دندان‌ها یک هنجار است. اما به این معنا «هنجار» دیگر تقریباً هم‌ارز «قانون» نیست. به این معنا مفهوم یک «هنجار» ما را به تلقی ارسطویی و نه قانونی از اخلاق نزدیک‌تر می‌کند. من فکر می‌کنم که این کار ضرری ندارد، اما اگر کسی با نظر به

²⁸ contractual

²⁹ What's sauce for the goose is sauce for the gander

³⁰ norm

این مسیر به «هنجار» معنایی بدهد، باید متوجه اتفاقی که برای واژه «هنجار[نرم]» افتاده است بشود؛ واژه‌ای که او می‌خواست به معنای «قانون - بدون به میان آوردن خدا» باشد: این واژه به هیچ وجه دیگر به معنای «قانون» نیست؛ و در نتیجه عبارات «تکلیف اخلاقی»، «باید اخلاقی» و «وظیفه» بهتر است روی شاخص قرار داده شوند البته اگر او بتواند از پس آن برآید.

اما در همین حال آیا روشن نیست که چند مفهوم وجود دارند که صرفاً به‌عنوان بخشی از فلسفه روان‌شناسی نیازمند بررسی‌اند و -همان‌طور که باید توصیه کنم- اخلاق را کاملاً از ذهن‌های ما بیرون می‌رانند؟ یعنی اولاً: «عمل»، «قصد»، «لذت»، «خواستن». اگر با همین‌ها شروع کنیم، مفاهیم بیشتری مطرح خواهند شد. نهایتاً شاید ممکن باشد که در ادامه مفهوم فضیلت را ملاحظه کنیم؛ که من تصور می‌کنم باید نوعی از مطالعه اخلاق را با آن آغاز کنیم.

من مقاله را با توصیف مزایای استفاده از واژه «باید» به شیوه‌ای نامؤکد و نه به معنای «اخلاقی» خاص به پایان می‌برم: مزایای کنار گذاشتن واژه «نادرست» به معنای «اخلاقی» و استفاده از مفاهیمی همچون «ناعادلانه».

اگر اجازه داشته باشیم که تنها از طریق ارائه مثال پیش برویم، می‌توان میان امر ذاتاً ناعادلانه و آنچه با توجه به شرایط ناعادلانه است تمایز نهاد. اینکه به طور جدی کسی برای کاری مجازات قضائی شود که می‌توان به‌وضوح دید که آن را انجام نداده است ذاتاً ناعادلانه است. البته چنین کاری به انحای گوناگون ممکن است انجام شود و اغلب انجام شده است؛ با تطمیع کسی به شهادت دروغ، با قاعده‌ای قانونی که براساس آن چیزی برقرار «انگاشته» می‌شود که مسلماً به‌عنوان یک امر واقع برقرار نیست و با وقاحت آشکار از جانب قاضیان و افراد قدرتمند هنگامی که کمابیش آشکارا می‌گویند: «برای این واقعیت که تو این کار را نکرده‌ای پشیزی ارزش قائل نیستم؛ قصد ما این است که در هر صورت تو را برای این کار محکوم کنیم». آنچه مثلاً با توجه به شرایط عادی ناعادلانه است محروم کردن افراد از دارایی‌های ظاهریشان بدون روال قانونی، عدم پرداخت بدهی، عدم پایبندی به قراردادهای و چند چیز دیگر از همین نوع است. حال، شرایط می‌توانند آشکارا تفاوت بسیار زیادی در برآورد عادلانه یا ناعادلانه بودن چنین روال‌هایی ایجاد کنند؛ و ممکن است این شرایط گاهی شامل پیامدهای مورد انتظار باشند؛ برای مثال، ادعای یک شخص در مورد برخی اموال در صورتی می‌تواند باطل باشد که تصاحب و استفاده از آن بتواند مانع از فاجعه‌ای آشکار شود: همان‌طور که مثلاً اگر شما بتوانید از یکی از دستگاه‌های او برای ایجاد انفجاری استفاده کنید که در آن این دستگاه از میان می‌رود اما بدین وسیله شما می‌توانید مسیر یک سیل را منحرف کنید یا شکافی ایجاد کنید که آتش نتواند از آن سرایت کند. البته قطعاً این نکته بدین معنا نیست که آنچه معمولاً عملی ناعادلانه است اما ذاتاً ناعادلانه نیست،

همواره می‌تواند با محاسبه معقول پیامدهای بهتر ارائه شود؛ به هیچ وجه، بلکه مشکلاتی که در تلاش برای ترسیم خط مرزی (یا ناحیه مرزی) در اینجا مطرح می‌شوند به روشنی پیچیده‌اند. و هر چند قطعاً نکات عامی وجود دارند که باید در اینجا مطرح شوند و مرزهایی هستند که می‌توانند ترسیم شوند، تصمیم دربارهٔ موارد جزئی عمدتاً *κατά το ὀρθόν λόγον* - «براساس آنچه معقول است» - مشخص می‌شود مثلاً اینکه چنین و چنان تأخیر در پرداخت چنین و چنان بدهی‌ای به یک شخص در چنین شرایطی، از جانب شخصی با چنان شرایطی، ناعادلانه است یا نه، واقعاً تنها «براساس آنچه معقول است» انجام می‌شود؛ و علی‌الاصول ممکن است برای این امر هیچ اصلی به جز ارائهٔ چند مثال معدود وجود نداشته باشد. به عبارت دیگر، هر چند به دلیل شکاف بزرگی در فلسفه است که ما نمی‌توانیم تبیین عامی از مفهوم فضیلت و مفهوم عدالت به دست دهیم، بلکه مجبوریم، با استفاده از این مفاهیم، تنها با ارائهٔ مثال پیش برویم؛ همچنان حیطة‌ای وجود دارد که در آن امر به دلیل هیچ شکافی نیست، بلکه علی‌الاصول چنین است که تبیینی به جز از راه مثال وجود ندارد؛ و آن همان‌جا است که در آن اصل ما «آنچه معقول باشد» است: که البته یک اصل نیست. این همهٔ آن چیزی است که می‌خواستم دربارهٔ آنچه در برخی شرایط، عادلانه و در برخی دیگر از شرایط، ناعادلانه است و دربارهٔ نحوه‌ای که پیامدهای مورد انتظار می‌توانند در تعیین آنچه عادلانه ایفای نقش کنند بگویم. به مثال من دربارهٔ امر ذاتاً عادلانه بازگردیم: اگر یک روال روالی از مجازات قضایی کسی برای کاری که به روشنی معلوم است که انجام نداده است باشد، به هیچ وجه ممکن نیست استدلالی دربارهٔ توصیف آن به عنوان کاری ناعادلانه وجود داشته باشد. هیچ شرایطی و هیچ پیامد مورد انتظاری که این روال را به عنوان روال مجازات قضایی کسی برای آنچه معلوم است که انجام نداده است توصیف نمی‌کنند، نمی‌تواند آن را به عنوان امری ناعادلانه توصیف کند. کسی که سعی در مخالفت با این موضوع دارد تنها تظاهر می‌کند که نمی‌داند معنای «ناعادلانه» چیست: زیرا این مورد نمونهٔ اعلای بی‌عدالتی است.

و ما در اینجا برتری واژهٔ «ناعادلانه» را نسبت به واژه‌های «اخلاقاً درست» و «اخلاقاً نادرست» درمی‌یابیم. زیرا در سیاق فلسفهٔ اخلاق انگلیسی از زمان سیجویک، مشروع به نظر می‌رسد که بحث کنیم که آیا در برخی شرایط اتخاذ این روال می‌تواند «اخلاقاً درست» باشد، اما نمی‌توان استدلال کرد که این روال در هیچ شرایطی عادلانه است.

من اکنون نمی‌توانم فلسفهٔ مورد نظر را کار کنم - و فکر می‌کنم که هیچ کس در وضعیت کنونی فلسفهٔ انگلیسی نمی‌تواند این فلسفه را کار کند - اما روشن است که یک انسان خوب انسانی عادل است و یک انسان عادل کسی است که عادتاً از ارتکاب یا مشارکت در اعمال ناعادلانه از ترس هرگونه پیامدی یا به دست آوردن مزیتی برای

خودش یا برای دیگری، خودداری می‌ورزد. شاید کسی مخالفت نکند. اما گفته خواهد شد که آنچه ناعادلانه است گاهی با پیامدهای مورد انتظار مشخص می‌شود و قطعاً این نکته درست است. اما مواردی وجود دارد که در آنها چنین نیست: حال اگر کسی بگوید «من موافقم، اما همه اینها نیازمند تبیین است»، درست می‌گوید و، به علاوه، وضعیت در حال حاضر این است که ما نمی‌توانیم این تبیین را انجام دهیم؛ ما فاقد تجهیزات فلسفی هستیم. اما اگر کسی واقعاً پیشاپیش^{۳۱} فکر کند که می‌توان این پرسش را مطرح کرد که آیا عملی همانند موجب اعدام قضائی فرد بیگناه شدن باید کاملاً از ملاحظه کنار گذاشته شود یا نه، من نمی‌خواهم با او بحث کنم؛ او ذهن فاسد خود را به نمایش می‌گذارد.

در چنین مواردی فیلسوفان اخلاق ما در پی تحمیل دوراهی‌ای بر ما هستند. «اگر موردی داشته باشیم که در آن واژه «ناعادلانه» صرفاً به موجب توصیفی ناظر به واقع کاربرد دارد، آیا نمی‌توان این پرسش را مطرح کرد که آیا احتمالاً شخص گاهی باید بی‌عدالتی بورزد؟ اگر «آنچه ناعادلانه است» با ملاحظه این موضوع مشخص شود که آیا انجام دادن چنین کاری در چنین شرایطی درست است، در این صورت این پرسش که آیا ارتکاب بی‌عدالتی «درست» است نمی‌تواند مطرح شود، تنها به این دلیل که «نادرست» جزء درونی تعریف بی‌عدالتی است. اما اگر موردی داشته باشیم که در آن توصیف «ناعادلانه» صرفاً به موجب واقعیت‌ها و بدون وارد کردن «نادرست» کاربرد دارد، این پرسش می‌تواند مطرح شود که آیا شاید شخص «باید» مرتکب بی‌عدالتی‌ای شود و آیا ممکن نیست که چنین کاری «درست» باشد. و البته «باید» و «درست» در اینجا به معانی اخلاقیشان به کار می‌روند. حال یا شما باید درباره آنچه «اخلاقاً درست» است در پرتو برخی دیگر از «اصول» تصمیم بگیرید یا «اصلی» درباره این مورد بسازید و تصمیم بگیرید که بی‌عدالتی هرگز «درست» نیست، اما حتی اگر کار دوم را انجام دهید، به فراسوی واقعیت‌ها خواهید رفت؛ تصمیمی می‌گیرید که شما مرتکب بی‌عدالتی نخواهید شد یا اینکه چنین کاری نادرست است. اما در هر دو صورت، اگر واژه «ناعادلانه» صرفاً با واقعیت‌ها تعیین یابد، این همان واژه «ناعادلانه» نیست که مشخص می‌کند واژه «نادرست» کاربرد دارد، بلکه تصمیمی است مبنی بر اینکه بی‌عدالتی نادرست است، همراه با تشخیص اینکه توصیف «ناظر به واقع» مستلزم بی‌عدالتی است. اما کسی که تصمیم مطلق می‌گیرد مبنی بر اینکه بی‌عدالتی «نادرست» است پایه و اساسی ندارد که براساس آن به کسی که این تصمیم را نمی‌گیرد انتقاد کند که او به نادرستی حکم کرده است.»

^{۳۱} اگر او در موقعیت انضمامی به آن فکر کند، البته صرفاً به طور هنجاری [نژمال] انسانی و سوسه‌آلود است. در بحثی که این مقاله خوانده شد، همان‌طور که شاید انتظار می‌رود، این مورد مطرح شد: یک دولت، در شرایط خطر «جنگ بمب هیدروژنی»، ملزم است که فرد بیگناهی را محاکمه، محکوم و اعدام کند. عجیب به نظرم می‌رسد که امید چندانی به این نحوه جلوگیری از جنگی داشته باشیم که با چنین افرادی که چنین فرمانی می‌دهند تهدید می‌شود. اما مهم‌ترین چیز درباره نحوه ابداع چنین مواردی در بحث‌ها این فرض است که تنها دو شیوه پیش روی ما قرار دارد: در اینجا، تبعیت و مخالفت آشکار. هیچ کس نمی‌تواند پیشاپیش در چنین وضعیتی بگوید که امکان‌ها قرار است چه باشند - مثلاً ظفره رفتن با اراده تصنعی تبعیت همراه با «گریز» ماهرانه ترتیب‌یافته از قربانی.

البته در این استدلال، «نادرست» به این صورت توضیح داده می‌شود که به معنای «اخلاقاً نادرست» است و کل حال و هوای این واژه حفظ می‌شود، درحالی که تضمین می‌شود که محتوایش کاملاً تهی است. حال اجازه دهید به یاد بیاوریم که «اخلاقاً نادرست» واژه‌ای است که وارث مفهوم «نامشروع» یا «آنچه تکلیفی به انجام ندادنش وجود دارد» است که به نظریه قانون الهی درباره اخلاق مربوط است. در اینجا واقعاً چیزی به توصیف «ناعادلانه» اضافه می‌شود اگر بگوییم تکلیفی برای انجام ندادنش وجود دارد؛ زیرا آنچه تکلیف می‌کند قانون الهی است، همان‌طور که در یک بازی، قواعد تکلیف می‌کنند. پس اگر قانون الهی با منع بی‌عدالتی، تکلیف به عدم ارتکاب بی‌عدالتی کند، واقعاً چیزی به توصیف «ناعادلانه» اضافه می‌شود اگر بگوییم تکلیفی برای انجام ندادنش وجود دارد. و به همین دلیل که «اخلاقاً نادرست» وارث این مفهوم است اما وارثی که از خانواده مفاهیمی که برخاسته از آنها است جدا افتاده است، «اخلاقاً نادرست» هم فراتر از توصیف صرفاً ناظر به واقع «ناعادلانه» می‌رود و هم به نظر می‌رسد که محتوای قابل تشخیصی به جز نیرویی ناگزیر ندارد؛ نیرویی که من آن را صرفاً روان‌شناختی می‌نامم. و چنین است نیروی واژه‌ای که فیلسوفان واقعاً فرض می‌کنند که مفهوم قانون الهی می‌تواند کنار گذاشته شود از این جهت که حتی اگر حفظ شود، هیچ تفاوت اساسی‌ای ایجاد نمی‌کند؛ زیرا به نظر آنها یک «اصل عملی» مبنی بر اینکه «من باید (یعنی من اخلاقاً مکلف‌ام که) از قوانین الهی تبعیت کنم» برای کسی که به قوانین الهی باور دارد لازم است. اما واقعاً این مفهوم از تکلیف مفهومی است که تنها در سیاق قانون عمل می‌کند. و من مایلم که به فیلسوفان امروزی اخلاق تبریک بگویم که «اخلاقاً باید» را از اینکه ظاهر موهومی از محتوا داشته باشد محروم کرده‌اند و ای کاش آنها تمایلی نفرت‌انگیز به حفظ حال و هوای این واژه به نمایش نمی‌گذاشتند.

اگر مصمم باشیم، شاید بتوان واژه «اخلاقاً باید» را کنار گذاشت و به سادگی به «باید» روزمره بازگشت که، باید توجه داشت، واژه بسیار متداولی از زبان انسانی است که تصور کار از پیش بردن آن دشوار است. حال اگر به این واژه بازگردیم، آیا نمی‌توان به طور معقولی پرسید که آیا ممکن است هرگز لازم باشد که کسی مرتکب بی‌عدالتی شود یا آیا چنین کاری بهترین کار نخواهد بود؟ البته می‌تواند. و پاسخ‌ها واضح خواهند بود. یک شخص - یک فیلسوف - می‌تواند بگوید که چون عدالت یک فضیلت است و بی‌عدالتی یک رذیلت است و فضایل و رذایل با انجام دادن اعمالی که در آنها مصداق می‌یابند ساخته می‌شوند، عملی ناعادلانه موجب بد شدن شخص خواهد شد و ذاتاً شکوفایی انسان بماهو انسان عبارت است از خوب بودن او (مثلاً در فضایل)، اما به ازای هر X که چنین واژه‌هایی در موردش کاربرد دارند، X به آنچه موجب شکوفایی‌اش می‌شود نیاز دارد، پس انسان تنها به اعمال فضیلت‌مندانه نیاز دارد یا باید آنها را انجام دهد و حتی اگر، همان‌طور که باید اذعان کرد که شاید رخ دهد، او با اجتناب از بی‌عدالتی

از جهت امور غیراساسی کم رشد کند یا اصلاً رشد نکند، زندگی او از جهات اساسی با عدم اجتناب از بی‌عدالتی ناپود می‌شود، پس او هنوز فقط به انجام دادن اعمال عادلانه نیاز دارد. این تقریباً شیوه سخن گفتن افلاطون و ارسطو است، اما می‌توان دید که به لحاظ فلسفی شکاف بزرگی وجود دارد که در حال حاضر تا جایی که به ما مربوط است پرناسدنی است؛ شکافی که باید با تبیین درباره ماهیت انسان، عمل انسان، نوع خصوصیت فضیلت و بالاتر از همه، درباره «شکوفایی» انسان پر شود. و این آخرین مفهوم است و تردید آمیزتر از همه به نظر می‌رسد. زیرا پذیرش اینکه شخص دچار رنج و گرسنگی و فقیر و بی‌دوست شکوفا می‌شود کمی زیاده‌روی است، همان‌طور که خود ارسطو پذیرفته است. از این گذشته، ممکن است کسی بگوید که شخص برای شکوفا شدن نیاز دارد که زنده بماند. شخص دیگری که تحت تأثیر هیچ یک از این مطالب قرار نگرفته است در موردی سخت خواهد گفت «آنچه ما نیاز داریم چنین و چنان است که بدون انجام دادن این عمل (که ناعادلانه است) نمی‌توانیم به آن دست یابیم، پس این همان چیزی است که باید انجام دهیم». شخص دیگری که استدلال نسبتاً مفصل فیلسوفان را دنبال نمی‌کند، صرفاً می‌گوید «من می‌دانم که به هر صورت شرم‌آور است که بگوییم بهتر است شخص مرتکب این عمل ناعادلانه شود». کسی که به قوانین الهی پایبند است شاید بگوید «این کار ممنوع است و به هر صورتی که به نظر برسد، ارتکاب بی‌عدالتی به نفع هیچ کس نیست»؛ او همانند فیلسوفان یونان می‌تواند در چارچوب شکوفایی بیندیشد. اگر او رواقی باشد، احتمالاً تصویری آشکارا تکلف‌آمیز از اینکه شکوفایی عبارت از چه چیزی است خواهد داشت؛ اگر او یهودی یا مسیحی باشد، لازم نیست تصور بسیار متمایزی داشته باشد: نحوه منتفع شدن او از خودداری و رزیدن از بی‌عدالتی چیزی است که او تعیین آن را به خدا واگذار می‌کند و خودش فقط می‌گوید «عمل برخلاف این قانون نمی‌تواند هیچ خیری برای من داشته باشد». (او همچنین به پاداش بزرگی در زندگی تازه بعدی امیدوار است، مثلاً هنگام آمدن مسیح، اما او در این مورد بر وعده‌های خاصی اتکا می‌کند).

برساختن نظام‌هایی که براساس آنها شخصی که می‌گوید «ما به چنین و چنان نیاز داریم و تنها بدین شیوه می‌توانیم آن را به دست آوریم» می‌تواند شخصیتی فضیلت‌مند داشته باشد، به فلسفه اخلاق جدید - فلسفه اخلاق همه اخلاق‌دانان انگلیسی معروف از زمان سیجویک - واگذار می‌شود: یعنی بحث درباره این موضوع گشوده است که آیا ممکن نیست روالی همچون مجازات قضائی فرد بی‌گناه در برخی شرایط، روالی باشد که اتخاذ آن «درست» باشد یا نه، و هرچند فیلسوفان آکسفوردی فعلی به شخص اجازه «ساختن اصل خودش» را مبنی بر انجام ندادن چنین کاری می‌دهند، فلسفه‌ای را تعلیم می‌دهند که براساس آن کسی که درباره آنچه باید انجام دهد بحث می‌کند می‌تواند پیامدهای خاص چنین عملی را «به لحاظ اخلاقی» لحاظ کند؛ و اگر آنها چنان باشند که با غایات خود تناسب یابند،

این گامی در آموزش اخلاقی او خواهد بود که اصلی اخلاقی را قالب‌بندی کند که ذیل آن (با استفاده از تعبیر آقای نوئل-اسمیث^{۳۲}) «از عهده» پدید آوردن آن عمل «برمی‌آید یا می‌تواند «تصمیم‌گیری» تازه‌ای درباره «اصل» باشد که اتخاذ آن پیشرفتی در شکل‌گیری تفکر اخلاقی او (با اقتباس از تلقی آقای هر) است تا تصمیم بگیرد: در چنین و چنان شرایطی، شخص باید محکومیت قضائی فرد بی‌گناه را فراهم کند. و گلائیۀ من همین است

منبع:

Anscombe, G.E.M., 1958. "Modern moral philosophy," *Philosophy*, 33: 1–19.

³² P. H. Nowell-Smith, *Ethics* (Harmondsworth, 1954), ۳۰۸