

نسبیت‌گرایی اخلاقی به عنوان موضعی معرفت‌شناختی (دیدگاه دیوید ونگ)

دکتر مسعود صادقی علی آبادی *

چکیده

نسبیت‌گرایی معرفت‌شناختی در اخلاق، با پذیرش دست کم برخی تفاوت‌های اخلاقی به این تفاوت‌ها برحسب ارزش‌های معرفتی مانند صدق و توجیه‌پذیری عطف توجه می‌کند. ارائه تحلیلی نسبت‌گرایانه از گزاره‌های اخلاقی که هم اطلاق اصطلاحات معرفتی در آنها را بپذیرد و هم تفاوت‌های اساسی و اختلاف‌های حل‌ناشدنی را تبیین کند بخش محوری تلاش دیوید ونگ، فیلسوف چینی الاصل آمریکائی است که تحولات اخیر در فلسفه زبان را نیز مدنظر قرار داده است. این جستار در پنج بخش تنظیم شده است: مقدمه؛ تحولات اخیر در فلسفه زبان؛ نقص‌های نظریات نسبت‌گرایانه پیشین؛ تحلیل نسبت‌گرایانه ونگ از گزاره‌های اخلاقی؛ بررسی و نقد تحلیل نسبت‌گرایانه ونگ.

واژگان کلیدی

نسبیت‌گرایی اخلاقی؛ دیوید ونگ؛ نظریه‌ی صدق؛ نظریه‌ی دلالت؛ فرااخلاق.

* عضو هیأت علمی پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی

مقدمه

یکی از تلاش‌های مهم اخیر جهت شرح و بسط نظریه‌ای نسبی‌گرایانه در باب اخلاق توسط دیوید بی. ونگ صورت گرفته است. ونگ یکی از وظایف اصلی نظریه اخلاقی را ارائه تبیینی از تجربه اخلاقی می‌داند که میان خصایص دال بر عینیت اخلاقی و خصایص دال بر ذهنیت اخلاقی جمع کند. (Wong, 1984, 1) این وظیفه بدین خاطر است که هر نظریه‌ای در باب اخلاق باید به شیوه‌های عادی تفکر و سخن گفتن ما و به عبارتی به منطق گفتار اخلاقی روزمره ما به لحاظ روش‌شناختی پای‌بند باشد. ما راهی برای فراتر رفتن از اعمال زبانی‌مان و تعیین اینکه کدام یک از اظهاراتمان واقعاً توصیف‌کننده واقع‌اند و کدام یک از توانیهای ادراکی‌مان واقعاً منشأ بیانهای معرفتی هستند، نداریم (Arrington, 1989, 11) بنابراین اگر ما نمی‌توانیم از همه شاکله‌های مفهومی و قالب‌های ذهنی بیرون رویم و آنگاه نظریه‌پردازی نماییم و لاجرم در درون اعمال زبانی‌مان باقی می‌مانیم، هر نظریه‌ای که ارائه می‌کنیم باید به منطق گفتار اخلاقی روزمره‌مان پای‌بند باشد.

از جمله خصایص تجربه که بر عینیت اخلاقی دلالت می‌کنند این است که ما معمولاً باورهای اخلاقی را صادق یا کاذب می‌خوانیم، استدلالهایی موافق یا مخالف این باورها اقامه می‌کنیم، حکم به قوت یا ضعف این استدلالها می‌کنیم و همچنین در می‌یابیم که برخی از آدمیان ظاهراً در صدور احکام اخلاقی به بلوغ رسیده‌اند. از جمله خصایص تجربه که دلالت بر ذهنیت اخلاقی دارند، اختلاف عمیق درباره مسائلی از قبیل مجاز بودن سقط جنین، شواهد ارائه شده توسط انسان‌شناسان و جامعه‌شناسان و فیلسوفان اخلاق مقایسه‌ای بر وجود اختلافهای مهم در باور اخلاقی، در بین جوامع و در داخل آنها می‌باشد (Wong, 1984, 2-4).

مشکل عمده در تبیین تجربه اخلاقی، و ارائه نظریه اخلاقی جمع کردن میان خصایص دال بر عینیت و خصایص دال بر ذهنیت اخلاقی است. نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی، نظریه‌ای است که وجود دست‌کم برخی تفاوت‌های اخلاقی اساسی را می‌پذیرد و به این تفاوتها بر حسب ارزشهای معرفتی مانند صدق و توجیه‌پذیری می‌پردازد. بنابراین تنها یک نظام اخلاقی صادق وجود ندارد و این با وجود کثرتی محدود از نظامهای اخلاقی صادق یا موجه، سازگار است (Wong, 1992, 857).

برای مشخص کردن نظریه نسبی‌گرایانه ونگ لازم است مدعیانی که مطلق‌گرایان، همه یا برخی از آنها را پذیرفته‌اند ذکر کنیم و بر اساس رد یا قبول آنها، نظریات نسبی‌گرایانه و مطلق‌گرایانه را دسته‌بندی کنیم، و سپس نظریه ونگ را بررسییم. مطلق‌گرایان برخی و شاید همه ادعاهای زیر را مطرح می‌سازند:

- ۱- گزاره‌های اخلاقی ارزش صدق دارند؛ یعنی یا صادق یا کاذب اند.
 - ۲- استدلال‌های قوی و ضعیفی بر مواضع اخلاقی‌ای که مردم اتخاذ می‌کنند، وجود دارد.
 - ۳- واقعیت‌های غیراخلاقی (اوضاع و احوال موجود در جهان که می‌توان آنها را بدون استفاده از واژه‌های اخلاقی مانند «باید»، «خوب» و «درست» توصیف کرد) در ارزیابی ارزش صدق گزاره‌های اخلاقی دخیل‌اند.
 - ۴- واقعیت‌های اخلاقی وجود دارند (که شاید بتوان یا شاید نتوان ادعا کرد که به نحوی به واقعیت‌های غیراخلاقی تحویل پذیرند).
 - ۵- هنگامی که دو گزاره اخلاقی به عنوان توصیه‌هایی به عمل در تعارضند، تنها یکی از آنها می‌تواند صادق باشد.
 - ۶- تنها یک نظام اخلاقی صادق وجود دارد. (Wong, 1984, 1).
- خصایصی از تجربه اخلاقی که بر (۱) تا (۳) دلالت می‌کنند، می‌توانند دلیلی بر ادعای (۴) باشند. البته هیچ ملازمه دقیقی وجود ندارد، ولی می‌توان استدلال کرد که (۴) تبیین موجهی از علت صدق (۱) تا (۳) است. حتی کسانی که معتقدند که واقعیت‌های اخلاقی غیرقابل تحویل وجود دارند معمولاً می‌گویند امور اخلاقی عارض (Supervenient) واقعیت‌های غیراخلاقی‌اند. خصیصه تجربه اخلاقی که بر (۵) دلالت دارد، این است که ما به طور عادی شخصی را که صدق گزاره‌ای اخلاقی را پذیرفته، کسی تلقی می‌کنیم که دلیلی برای عمل بر طبق آن گزاره را پذیرفته است، وقتی که آن گزاره لوازمی برای اینکه او چگونه باید عمل کند داشته باشد. خلاصه آنکه این واقعیت که پذیرش صدق گزاره‌ای اخلاقی را مساوی با پذیرش دلیلی برای عمل بر طبق آن می‌دانیم، خصیصه‌ای دال بر ادعای ۵ است. ممکن است استدلال شود که (۶) استنتاجی موجه از (۱) تا (۵) است؛ اگر گزاره‌های اخلاقی به موجب مطابقت‌شان با واقعیت‌های اخلاقی یا کاذب باشند، پس تنها یک نظام اخلاقی صادق وجود دارد که این واقعیت‌های اخلاقی صادق را نشان می‌دهد. یا اگر ما

اخلاق را به عنوان مجموعه‌ای از توصیه‌های سازگار به عمل در نظر بگیریم، می‌توان نتیجه گرفت که با توجه به ادعای ۵ تنها یک نظام اخلاقی صادق می‌تواند وجود داشته باشد (Ibid, 2-3).

نسبی‌گرایان برخی و شاید همه مدعیات فوق را رد می‌کنند. از نظر ونگ بهترین شیوه دسته‌بندی نظریه‌ها به نسبی‌گرا یا مطلق‌گرا این است که نظریاتی که مدعی (۶) را می‌پذیرند مطلق‌گرا بنامیم و نظریاتی که (۶) را انکار می‌کنند نسبی‌گرا بدانیم و سپس تفکیک‌های دقیق‌تر را درون هر دسته بر طبق انکار یا پذیرش ادعاهای دیگر و بر طبق شیوه‌های مختلف استدلال کردن به سود ادعاهای پذیرفته شده، جرح و تعدیل آنها یا شرح و بسط آنها، انجام دهیم (Ibid, 4-5). نظریه ونگ، نوع خاصی از نظریه نسبی‌گرایانه است که مدعی است بیشترین توافق را بین خصایصی از تجربه که بر عینیت دلالت می‌کند و خصایصی که بر ذهنیت دلالت می‌کند ایجاد می‌نماید. نظریه او ادعاهای (۱) تا (۴) را می‌پذیرد؛ یعنی می‌پذیرد که گزاره‌های اخلاقی ارزش صدق دارند، استدلال‌های قوی و ضعیفی برای مواضع اخلاقی وجود دارد، واقعیت‌های غیراخلاقی در ارزیابی ارزش صدق گزاره‌های اخلاقی دخیل‌اند و واقعیت‌هایی اخلاقی وجود دارند. از طرف دیگر وجود تفاوت‌های اساسی در باور اخلاقی و اختلاف‌های رفع‌ناشدنی درباره برخی از مسائل اخلاقی را می‌پذیرد و این نظر مطلق‌گرایان را که این اختلاف‌ها ناشی از جهل یا خطا یا نسبییت محیطی است رد می‌کند. همچنین مدعی ارائه تبیینی موجه است درباره اینکه چرا برخی به غلط ادعاهای ۵ و ۶ را درست پنداشته‌اند.

از امتیازات نظریه ونگ نسبت به دیگر نظریات نسبی‌گرایانه، یکی استفاده از تحولات اخیر در فلسفه زبان، به ویژه نظریات صدق و دلالت است. فلسفه زبان جدید بخشی از استدلال او را در تحلیل زبان اخلاق و اینکه تنها یک نظام اخلاقی صادق وجود ندارد تشکیل می‌دهد (Ibid, XI). امتیاز دیگر، مصون ماندن از نقد و ایرادهایی است که نظریات نسبی‌گرایانه دیگر به آن گرفتارند. و بدین لحاظ نظریه او مدعی ارائه بهترین تبیین از تجربه اخلاقی نسبت به نظریات مطلق‌گرایانه و نظریات نسبی‌گرایانه پیشین است.

به عنوان بخشی از تحلیل ونگ از زبان اخلاق، در ابتدا لازم است به تحولات اخیر در فلسفه زبان که مورد استناد او است اشاره کرد، سپس نقد و ایرادهایی که معمولاً متوجه

نظریات نسبی‌گرایانه است بیان نمود و آنگاه نشان داد تحلیل نسبی گرایانه ونگ از آن اشکالات مبراست.

تحولات اخیر در فلسفه زبان

تحولات جدید در فلسفه زبان شیوه‌های جدیدی از رویکرد به معناشناسی را در بر می‌گیرد. آثار تارسکی و دیوید سن در باب صدق، سبب مطالعه معنای لفظ از طریق شناخت شیوه‌ای شده است که این لفظ بدان شیوه به شرایط صدق گزاره‌هایی که حاوی آن‌اند کمک می‌کند. همچنین کریپکی و پاتنام نظریه‌های جدیدی ارائه کرده‌اند درباره آن شیوه‌ای که به موجب آن مرجع واژه‌ها تعیین می‌شود. این تحولات جدید چارچوبی جهت پیشنهاد تحلیلی نو فراهم می‌آورد که نقص‌های تحلیل‌های پیشین نسبی‌گرایانه را جبران می‌کند.

نظریه‌های صدق تارسکی و دیوید سن

در فلسفه زبان، تعریف تارسکی از «صادق» به عنوان محمول جملات در یک زبان صوری، تصور رایج را از شرایط صدق شکل داده است (Ibid,17). هدف تارسکی تبیین این مفهوم بود که صدق یک جمله عبارت است از مطابقت اش با واقعیت. تارسکی تعریف خود را با مفهوم کلاسیک ارسطویی از صدق، آنگونه که در این قول ارسطو آمده است شروع می‌کند:

«کذب، آن است که درباره آنچه که هست، بگوییم که نیست، یا درباره آنچه که نیست، بگوییم که هست. در حالی که صدق، عبارت است از اینکه درباره آنچه که هست، بگوییم که هست. یا درباره آنچه که نیست، بگوییم که نیست» (Tarski,1944,Vol.IV).

تارسکی می‌گوید هر تعریف قابل قبولی از صدق، باید دست‌کم به این مضمون وفادار باشد. با توجه به این تعریف وقتی می‌گوییم که مثلاً «برف سفید است» صادق است مقصود این است که:

«برف سفید است» صادق است، اگر و تنها اگر برف سفید باشد.

جمله فوق حالت یک تعریف را دارد زیرا در هر تعریف شرط لازم و کافی ذکر

می‌گردد و در این جمله نیز «اگر و تنها اگر» شرط لازم و کافی برای صادق بودن را بیان می‌کند، بنابراین به منزله تعریفی برای صدق است. تارسکی این تعریف و تعاریف مشابه آن را، «تعاریف جزئی» (Partial definitions) می‌نامد و می‌گوید هر کس بخواهد تعریفی از صادق ارائه کند چنین جمله‌ای باید از لوازم آن تعریف باشد و بتوان از آن تعریف، جملاتی از قبیل جمله فوق را استنتاج نمود یعنی چنین جملاتی باید از قضایای (theorems) آن تعریف باشد. این تعاریف جزئی، نمونه‌های شاکله (T) هستند که هر تعریف قابل قبولی از صدق باید همه نمونه‌های آن را به عنوان یک لازمه داشته باشد (Haak, 1992, 100-102). شاکله (T) صادق است، اگر و تنها اگر P.

تارسکی خاطر نشان می‌سازد که یک جمله، تنها به عنوان بخشی از زبانی خاص، صادق یا کاذب است. افزون بر این استدلال می‌نماید که جمله‌ای که اظهار می‌دارد که جمله S، جمله‌ای صادق از زبان L است خود نمی‌تواند جمله‌ای از زبان L باشد؛ بلکه باید به فرا زبانی متعلق باشد که در آن جملات L به کار برده (use) نشده‌اند، بلکه ذکر (mention) شده‌اند. پارادوکس دروغگو (Liar Paradox) او را به این دیدگاه رسانده است. پارادوکس این است که اگر C علامت اختصاری جمله‌ای باشد داشته باشیم که «C جمله‌ای صادق نیست»، با معیار ارسطویی برای صدق جملات، می‌گوییم:

«C جمله‌ای صادق نیست» جمله‌ای صادق است اگر و تنها اگر C جمله‌ای صادق نباشد. اما «C جمله‌ای صادق نیست» دقیقاً جمله صادقی است، بنابراین می‌توانیم جمله پیشین را مساوی این جمله بدانیم که:

«C جمله‌ای صادق است اگر و تنها اگر C جمله‌ای صادق نباشد.»

و این تناقض است. این تناقض در صورتی بر طرف می‌گردد که همه جا بعد از «جمله صادق» عبارت «از زبان L» را اضافه می‌کنیم. در اینجا C جمله صادقی از زبان L نیست بلکه از فرار زبان زبان L یعنی M است. در واقع تمام اصطلاحاتی که مربوط به روابط بین عبارات یک زبان و اشیایی است که این زبان معمولاً آن را توصیف می‌کند یا درباره آن صحبت می‌نماید (مانند «دلالت»، «صدق»، «نظاتی»، «نامیدن» و...) نه در خود زبان بلکه در فرا زبان مربوط به آن زبان باید واقع گردد تا چنین پلوادوکس‌هایی پدید نیاید. از این لحاظ، «صادق» در نظر تارسکی، صفتی فرا زبانی است (Prior, 1967, VOL.2, 230) این فرا زبان باید

متضمن اسمهایی باشد برای عبارات در زبان موضوعی، و همچنین ممکن است متضمن توصیفات باشد راجع به ساختار چنین عبارتهایی.

بنابراین در شاکله (T)، S اسم جمله‌ای در زبان L است و در صورتی که L بخشی از فرا زبان باشد (زیانی که در آن تعریف صدق ارائه شده است) آن جمله به جای «P» نشسته است و در صورتی که L بخشی از فرا زبان نباشد ترجمه آن جمله به جای «P» نشسته است. از آنجا که هر نمونه‌ای از (T) تعریف ناتمام و جزئی از صدق است و شرایط صدق جمله‌ای خاص را مشخص می‌کند، عطف همه نمونه‌های (T) برای هر جمله‌ای از زبان L تعریفی کامل پدید می‌آورد. اما از آنجا که تعداد جمله‌های یک زبان می‌تواند بی‌نهایت باشد نمی‌توان تعریفی ارائه داد، راه حل تارسکی این بود که آن زبانهای صوری‌ای را اخذ کنیم که در آنها همه جمله‌ها را می‌توان از ذخیره‌ای محدود از عناصر سازنده، مثلاً اسمها و توابع جمله‌ای (Sentential functions) ساخت. توابع جمله‌ای، آنچه را ما معمولاً محمول می‌نامیم در بر می‌گیرد و ممکن است متغیرهای آزاد (variables free) داشته باشد (Wony, 1984, 18).

تصور آن است که تعریف صدق مشخص خواهد کرد که چگونه ارزشهای صدق جمله‌های زبان L مبتنی بر اوصاف معنا شناختی (Semantic properties) عناصر سازنده شان است. اصول موضوعه تعریف صدق، اولاً، این اوصاف معنا شناختی را به عناصر سازنده اختصاص می‌دهد؛ ثانیاً نتیجه معنا شناختی ترکیبهای ممکن این اجزاء سازنده را آشکار می‌سازد.

صفت مربوط توابع جمله‌ای، «مصدق بودن» (Satisfaction) است. برای مثال، برف و دیگر اشیاء سفید، مصداق «X»، سفید است. می‌باشند. بطور شهودی می‌توان گفت که مصداق بودن، عبارت است از رابطه‌ای بین توابع و اشیایی (یا توالی منظم اشیاء) که آن توابع «بدانها، اشاره دارند». تعریف صوری تارسکی از «مصدق بودن» بازگشتی (recursive) است بدین معنا که ابتدا، تعاریف برای ساده‌ترین توابع جمله ارائه می‌گردد و سپس شرایط بیان می‌شود که تحت آن شرایط توابع جمله‌ای مرکب، مصداق می‌یابند. بنابراین شرایط صدق جمله ممکن است بر حسب شرایط مصداق بودن اجزاء سازنده شان ارائه شود (Ibid, 18-19).

تارسکی در واقع تعریف صدق خود را به زبانهای صوری محدود کرد، این تعریف در فرا زبان ناظر به زبان موضوعی خاص ارائه می‌گردد و تعریفی بازگشتی است. دونالد دیوید سن بر اساس تعریف تارسکی از صدق، نظریه‌ای درباره معنا برای زبان طبیعی پیشنهاد کرد. او بادرک اینکه تعریف صدق با ارائه شرایط لازم و کافی برای صدق هر جمله عملی می‌گردد استدلال نمود که ارائه شرایط صدق، شیوه‌ای جهت ارائه معنای یک جمله است. او می‌خواهد که الگویی نظام‌مند بسازیم از شیوه‌ای که بدان شیوه، شرایط صدق جملات پیچیده زبان طبیعی را، او صاف معنا شناختی عناصر سازنده‌شان تعیین می‌کنند. برای این الگو لازم است که نه تنها صدق را بیان کنیم بلکه چگونگی تعیین آنها را نیز مشخص نماییم (Ibid,19).

میان تعریف صدق تارسکی برای زبان صوری و تحلیل شرایط صدق در زبان طبیعی تفاوتی وجود دارد و دیوید سن جهت ارائه راه حل برای مشکلاتی که پیشنهاد نظریه معنا داری برای زبان طبیعی با آن مواجه است تلاش می‌نماید (Davidson, 1967,598-614).

توجه و نگ به نظریه معنا داری دیوید سن، برای رسیدن به شرایط صدق گزاره های اخلاقی است نه به دست آوردن معانی آنها. می‌خواهد نشان دهد چگونه مؤلفه های گزاره‌های اخلاقی در شرایط صدق‌شان سهیم‌اند و از این طریق ماهیت صدق اخلاقی را روشن‌تر گرداند. از آنجا که محور بحث او گزاره‌های اخلاقی از سنخ «A باید X را انجام دهد» و «X، Y خوبی است»، می‌باشد، در واقع می‌خواهد نشان دهد چگونه «باید» و «خوب» در شرایط صدق چنین گزاره‌هایی سهیم‌اند.

نظریه‌های توصیفی و علی دلالت

سؤال اصلی نظریه دلالت این است که، عبارتی زبانی به چه واسطه ای، بر شیء یا اشیایی در جهان دلالت می‌کند؟ (Audi, 1997,587) آیا این دلالت از رهگذر اوصاف معین صورت می‌گیرد یا مستقل از آنهاست؟ نظریات ارائه شده را می‌توان در دو دسته کلی جای داد: نظریه توصیفی و نظریه علی.

نظریه توصیفی ابتدا توسط فرگه و راسل در مواجه با مشکلات نظریه جان استوارت

میل در تبیین دلالت اسماء خاص، ارائه گردید (لاریجانی، ۱۳۷۵، ۴۳-۳۱). تقریرهای اخیرتر این نظریه از آن استاسون و سرل است (همان، ۸۰-۶۷). بر اساس این نظریه، محکی یک لفظ، تنها آن مجموعه از اشبایی است که به نحو انحصاری مصداق مجموعه ای از وصفهایی که با آن لفظ تداعی می‌گردد، می‌باشد. این وصفها در باورهای آن افرادی که این لفظ را به کار می‌برند تجسم می‌یابد (Wong, 1984, 48). قائلان به نظریه توصیفی جدید می‌خواستند که برخی وصفهایی که به همراه لفظ درباره محکی تداعی می‌شود و ممکن است غلط باشد را تبیین کنند. بنابراین آنها باید شیوه‌هایی در نظر می‌گرفتند که آن توصیفات که تثبیت‌کننده محکی‌اند را از آنهایی که اینگونه نیستند متمایز گردانند. یک پیشنهاد این بود که محکی آن است که نسبت به اکثر توصیفات وابسته صادق‌پذیر باشد. اما درجه‌ای از قطعیت وجود دارد که با آن، توصیفی نسبت به محکی لفظ، صادق دانسته می‌شود. علاوه بر این، برخی از توصیفات تداعی شده به همراه آن لفظ، ثانوی‌اند، بدین معنا که با کمک اطلاعاتی اضافی از توصیفات دیگر استنتاج شده‌اند، و اگر به کار برندگان این لفظ معتقد شوند که اطلاعات نادرست است یا آن استنتاج نامعتبر است، دست از آن توصیفات بر می‌دارند. بنابراین نظریه‌ای بدیل آن است که اولاً درجه‌ای از قطعیت را برای توصیفی که به همراه لفظ تداعی می‌گردد مسلم گیرد، ثانیاً امکان ثانوی بودن برخی توصیفات را نسبت به توصیفات دیگر لحاظ کند (Ibid, 49).

کریکی بعد از رد نظیات توصیفی جدید و نظریه توصیفی کلاسیک، خود نظریه‌ای جدید پیشنهاد کرد. نظریه‌ی وی نظریه‌ی علی‌دالت (Causal theory of reference) یا نظریه‌ی زنجیره‌ای دلالت (Chain theory) خوانده می‌شود. بر اساس این نظریه، به مصداق (tokens) اسمی که گوینده‌ای اظهار داشته است همان محکی و مدلولی را اختصاص می‌دهیم که به مصداق همان نام که بوسیله‌ی شخصی اظهار شده که گوینده نام را از او آموخته، اختصاص داده‌ایم؛ و این زنجیره علی‌ای از مراسم نامگذاری‌ای (adubbing ceremony) آغاز می‌گردد که به آن شی‌ای که قرار است نامگذاری شود اشاره می‌شود یا از طریق اوصاف شناخته می‌شود. زنجیره انتقال دلالت از هر زنجیره دیگری که از طریق آن باورهایی درباره ماهیت محکی از گوینده‌ای به گوینده‌ای دیگر می‌رسد متمایز است (Ibid, 50). به عبارت دیگر، طبق نظریه علی‌دالت، برای تحقق دلالت به دلالتی ابتدایی نیاز داریم سپس این دلالت اولیه، در پی

تمای با دیگران، در جامعه‌ای که در آن تبادل و تخاطب وجود دارد شیوع می‌یابد، تا اینکه در طی سلسله‌ای زنجیروار به ما می‌رسد. یکی از شرایط تحقق دلالت، وجود همین زنجیره دلالت‌هاست. در این میان لازم نیست بدانیم دلالت را از چه کسی گرفته‌ایم و نیز لازم نیست راجع به محکی و مدلول، وصفی بدانیم که او را به نحو انحصاری نشان دهد و از دیگران متمایز سازد (لاریجانی، ۱۳۷۵، ۹۶-۹۵).

این نظریه به گویندگان هم این اجازه را می‌دهد که باورهای نادرست زیادی درباره شیء‌ای که از آن حکایت می‌کنند داشته باشند، و هم از ماهیت آن شیء بی‌خبر باشند، تا آن اندازه که حتی اگر از آنها سؤال شود نتوانند آن را مشخص سازند.

اگر قرار باشد نظریه علی را بر صور نوعیه و اسم‌های عام اطلاق کنیم باید درباره زمانی صحبت کنیم که مصداق این اصطلاحات تثبیت شده‌اند. واقع‌گرایانه‌تر این است که بگوییم در طی دوره‌ای از زمان، شماری از افراد با استفاده از صفها و اشاراتی، مصادیقی موقت برای این اصطلاحات پیشنهاد کرده‌اند. در پایان این دوره، توافقی کلی بر روی اینکه چه مصداقی برای اصطلاح تعیین شود حاصل شده است. ونگ این فرآیند تثبیت مصداق را «تعیین E» می‌نامد. وقتی مصداق تعیین شد، هر گوینده‌ای تصمیم می‌گیرد که این اصطلاح را با همان مصداقی به کار ببرد که گوینده‌ای که از او این اصلاح را آموخته است به کار می‌برد. گوینده ممکن است باورهای نادرستی درباره آن مصداق داشته باشد ولی آن مصداق همچنان می‌تواند حفظ گردد.

ایونس نشان داده است که نظریه علی کریپکی به نحو کافی تبیینی از اسامی ای که دستخوش تغییراتی در دلالت شده‌اند ارائه نمی‌کند. مثال او، «ماداگاسکار» است که در ابتدا برای بخشی از قاره آفریقا به کار می‌رفت ولی توسط مارکوپولو برای جزیره آفریقا به کار رفت. واضح است که اروپائیان وقتی این لفظ را به کار می‌برند، مرادشان همان جزیره ای است که به اشتباه فکر می‌کنند محکی آن است نه آن محکی اولی، در حالی که نظریه کریپکی می‌گوید سلسله‌ای علی در خارج موجود است که همه از یکدیگر وام گرفته‌ایم و در نهایت به همان مدلول اولی بر می‌گردد. مقصود ایونس این است که ثابت کند مسأله دلالت، به امر دیگری نیز توقف دارد و آن اراده کسی است که آن لفظ را به کار می‌برد. بنابراین باید پذیرفت که در زنجیره دلالت‌ها، اراده خود متکلمان هم به شکلی دخالت دارد؛

چرا که زبان امری اجتماعی است و بین مردم محقق می‌شود (همان، ۱۰۹).
راه حل ایونس، پیشنهاد نظریه‌ای است که به معنای وسیع کلمه، علی است زیرا او با کریپکی موافق است که باورها، محکی‌های اسامی خاص را تعیین نمی‌کنند. نظریه او به اختصار این است که محکی یک لفظ ممکن است که آن شیء یا مجموعه‌ای از اشیاء باشد که به نحو علی عهده‌دار (responsible) اطلاعاتی هستند که گوینده درباره آن شیء دارد (شاید بیشتر این اطلاعات نادرست باشد)، چه در انتهای این زنجیره به دلالت اولیه کریپکی برسیم چه نرسیم (Wong, 1984, 51).

درسی که ونگ از بحث نظریه علی و نظریه توصیفی دلالت می‌گیرد، این است که هیچ کدام از این نظریات کاربرد مطلق در مورد همه الفاظ ندارند. بیشترین کاربرد نظریه توصیفی هنگامی است که گویندگان، لفظ را به این نیت به کار ببرند که به آنچه مصداق توصیفاتی خاص است دلالت کند. در این مورد امکان اینکه گویندگان درباره ماهیت محکی به طور گسترده بر خطا باشند منتفی است، اگر چه احتمال برخی باورهای خطا درباره محکی وجود دارد. بیشترین کار برد نظریه علی ظاهراً هنگامی است که گویندگان، لفظ را به نیت اشاره به آنچه که اشخاصی که از آنها این لفظ را آموخته اند اشاره می‌کنند، به کار برند (طبق نظریه کریپکی) یا به نیت اشاره به چیزی که به لحاظ علی عهده دار باورهای اجتماع درباره آن است (طبق نظریه ایونس). در این موارد، امکان اینکه گویندگان به طور گسترده درباره ماهیت محکی بر خطا باشند پذیرفته شده است. انتخاب اینکه کدام نظریه اطلاق گردد، بستگی خواهد داشت به شواهد خاصی که برای ماهیت نیت گویندگانی که لفظ مورد بحث را به کار می‌برند، داریم. از نظر ونگ همچنین ممکن است ترکیبی از این دو نظریه برای برخی الفاظ، موجه‌ترین نظریه باشد (Ibid, 51-52). در نظریه علی کریپکی، یک دلالت یا وضع اولیه (first baptism) داشتیم که با اشاره مستقیم به خود شیء یا از طریق توصیفاتی از آن، صورت می‌گرفت، سپس این دلالت به طور زنجیروار انتقال می‌یافت. ونگ ترکیب خود را از دو نظریه بدین نحو ارائه می‌کند که دلالت یا وضع اولیه که از طریق توصیفات صورت می‌گیرد در واقع مطابق با نظریه توصیفی دلالت است، سپس بعد از اینکه محکی تثبیت شد، محکی از طریق زنجیره‌ای علی انتقال می‌یابد و این مطابق با نظریه علی دلالت است. بدین نحو نظریه‌ای داریم با مؤلفه‌هایی توصیفی و علی در آن (Ibid, 61). اینکه

کدام یک از نظریه توصیفی، نظریه علی یا ترکیبی از آنها در مورد مفهوم ونگ از اخلاق به عنوان مجموعه‌ای از قواعد صحیح (the right moral rules) به کار می‌رود و اینکه نظریه نسبیت گرایانه ونگ با بهره‌گیری از این نظریات از چه امتیازاتی برخوردار است را هنگام ارائه نظریه او ملاحظه خواهیم کرد.

نقصهای نظریات نسبی گرایانه پیشین

ونگ نظریه خود را با نقد نظریات نسبی گرایانه ارائه شده شروع می‌کند و با ذکر نقاط ضعف آنها، مدعی ارائه نظریه‌ای است که آن نقاط ضعف را ندارند. در اینجا ابتدا به برخی نقدهای رایجی به نظریات نسبی گرایانه اشاره می‌کنیم، سپس نظریه ونگ را با توجه به این نقدها و نقدهای خود او به نظریات پیشین بررسی می‌نماییم.

الف) فهم اینکه «نسبیت‌گرایی» دقیقاً به چه معناست، دشوار است. نظریات بسیار زیادی وجود دارند که خودشان را نسبی گرایانه می‌نامند (یا متهم به آن هستند) بدون اینکه این اصطلاح هیچ معنای روشنی در مورد آنها داشته باشد. دست کم، تمایزی جا افتاده بین نسبیت‌گرایی فرهنگی و نسبیت‌گرایی اخلاقی وجود دارد. نسبیت‌گرایی فرهنگی، این ادعای تجربی است که افراد یا گروههای اجتماعی به قضایای اخلاقی اساساً متفاوتی معتقدند. نسبیت‌گرایی اخلاقی، توصیف فلسفی این قضایای اخلاقی است. نسبیت‌گرایان اخلاقی ادعا کرده‌اند که هیچ یک از این قضایا، به نحو صحیحی وظایفی اخلاقی را به تمام انسانها نسبت نمی‌دهد (نسبیت‌هنجاری)، اینکه هیچ یک از این قضایا، برای تمام انسانهای عاقل، صادق نیست (نسبیت معرفت‌شناختی) یا اینکه ارزشهای اخلاقی، بخشی از اسباب و اثاثیه عینی جهان نیستند (نسبیت مابعدالطبیعی). هر یک از این روایتها، شکلهای متفاوتی پیدا کرده‌اند - برای مثال، نسبیت‌گرایی فردی (که قائل به نسبیت اخلاقی بین افراد است)، و نسبیت‌گرایی اجتماعی (که اخلاق را در رابطه با گروههای اجتماعی نسبی می‌داند). هر نظریه ای باید جایگاهش را در بین این تقریرات مختلف مشخص نماید (Arrington, 1989, 200).

ب) نسبیت‌گرا، این رأی اخلاقی را که تمام ارزشهای اخلاقی نسبی هستند، به نحو نامعتبری از این رأی ناظر به واقع که جوامع و افراد، باورهای اخلاقی متفاوتی دارند

استنتاج می‌نماید. (فرانکنا، ۱۳۷۶، ۲۲۹) اختلاف و تفاوت باورهای اخلاقی هرگز مستلزم این نیست که شخص باید تنها از قواعد جامعه خودش پیروی کند، یا اینکه هیچ بلور اخلاقی برای تمام انسانهای عاقل، صادق نیست، یا اینکه هیچ باور اخلاقی واقعیت‌های عینی را تصویر نمی‌کند (Arrington, 1989, 200).

ج) نسبیت‌گرایان همواره نتیجه می‌گیرند که افراد باید از قواعد گروه یا جامعه خودشان پیروی کنند، بدون اینکه دریابند که این در واقع رأیی مطلق گرایانه است. بنابراین، این موضع، فاقد سازگاری و انسجام است. گاهی اوقات، نسبیت‌گرا این ادعا را که هر شخص باید نسبت به کسانی که با او در مسائل اخلاقی مخالفند مدارا و تساهل داشته باشد - که خود رأیی مطلق‌گرایانه است - به طور ناسازگار از این ادعا که هیچ مجموعه ای از باورهای اخلاقی صحیح‌تر از مجموعه‌ای دیگر نیست استنتاج می‌نماید.

د) نسبیت‌گرا با این مشکل مواجه است که گروهی که آراء، گرایشها، آداب و رسوم یا معیارهای اخلاقی‌اش تعیین‌کننده درست و نادرست برای فرد است را مشخص نماید. اما هنگامی این مشخص کردن اساسی است که صدق حکمی اخلاقی مبتنی بر مطابقت اش با آداب و رسوم یا معیارهای این گروه باشد، یا اینکه افراد باید از قواعد گروه اجتماعی شان اطاعت کنند. اگر عضویت شخص در یک گروه به سبب پذیرفتن معیارها و اصول اخلاقی آن گروه باشد، پس هر شخصی که با آن اعتقادات اخلاقی مخالفت کند به صرف همین واقعیت عضو آن گروه نخواهد بود. از این رو دیگر نمی‌توان افراد را به سبب داشتن اعتقاداتی مخالف با اعتقادات جامعه‌شان سرزنش کرد، آنگونه که نسبیت‌گرایان خواهان آن هستند (Ibid, 201).

ه) موضع نسبیت‌گرا ناسازگار است بدین خاطر که مستلزم این است که برخی افعال هم درست و هم نادرست باشند و برخی احکام اخلاقی هم صادق و هم کاذب باشند. اگر عملی هنگامی درست باشد که مطابق با اصول گوینده یا ارزیاب باشد، عملی خاص ممکن است به خاطر مطابقت اش با اصول گوینده‌ای درست باشد و به خاطر عدم مطابقت اش با اصول گوینده‌ای دیگر نادرست باشد. یا اگر حکمی اخلاقی هنگامی صادق باشد که مطابق با معیارهای گروه باشد و هنگامی کاذب باشد که اینگونه نباشد، حکمی واحد ممکن است نسبت به معیارهای یک گروه صادق باشد و نسبت به معیارهای گروهی دیگر کاذب باشد -

و از این رو برای نسبت‌گرا هم صادق و هم کاذب باشد.

(و) اگر نسبت‌گرا از آن نوع ناسازگاری که در اشکال فوق بیان شد بگریزد اغلب از این طریق است که تعارض‌ها و اختلاف‌های اخلاقی حقیقی را به اختلاف‌هایی بر می‌گرداند که حقیقی نیستند. گاهی اوقات از ناسازگاری با تفسیر احکام اخلاقی به احکامی که معنایشان متضمن ارجاعی ضروری به شخص، گروه یا مجموعه معیارهایی خاص باشد، اجتناب می‌گردد. احکام اخلاقی که به ظاهر متعارض اند اما در واقع به اشخاص، گروه‌ها، یا مجموعه معیارهای مختلفی راجع‌اند، احکامی هستند که در واقع هیچ تعارضی ندارند. همه آنها می‌توانند صادق باشند، هر یک نسبت به مجموعه‌ای متمایز از معیارها یا اصول. منتقد نسبت‌گرایی مدعی است حوزه احکام اخلاقی ای که معنای اصطلاحات اخلاقی آن را تعیین می‌کنند، هیچ محدودیتی ندارد و شاهد این مطلب تمایل عمومی به داوری اخلاقی کردن درباره رفتار جوامع دیگر است حتی هنگامی که آشکار باشد که آن جوامع نظام اخلاقی اساساً متفاوتی را پذیرفته‌اند. بنابراین این تفسیر نسبت‌گرا از احکام اخلاقی غلط است (Ibid, 202).

(ز) قواعد اخلاقی جامعه یا گروه ممکن است نتیجه خرافه، تعصب یا خطا باشد. و از این رو است که پیشرفت اخلاقی یا اصلاح اخلاقی معنا پیدا می‌کند. نسبت‌گرا به مبتنی دانستن صدق احکام اخلاقی بر قواعد یا معیارهای رایج گروه یا جامعه، هیچ تبیینی برای این مسأله ندارد و یا حتی با حکم به لزوم پیروی از قواعد و اصول اخلاقی جامعه آن را نادرست می‌شمارد.

هفت اشکال فوق از جمله اشکالات متعارفی هستند که به نسبت‌گرایی می‌شود. ونگ نیز با اشاره به برخی از این اشکالها، نشان داده است که چگونه نظریه اش از این اشکالها مصون می‌ماند. اشکال اساسی‌ای که خود ونگ متوجه نظریات نسبت‌گرایانه پیشین می‌ماند این است که آن نظریات، خصایص دال بر عینیت تجربه اخلاقی را نادیده می‌گیرند - همانطور که نظریات مطلق‌گرایانه، خصایص دال بر ذهنیت تجربه اخلاقی را نادیده می‌گیرند. تحلیل‌های استونسن، هیر، هارمن و کاستندا، تحلیل‌های نسبت‌گرایانه‌ای هستند که ونگ به بررسی و نقد آنها می‌پردازد (Wong, 1984, 10-36). تحلیل استونسن و هیر، تحلیل‌های فردگرایانه هستند، بدین معنا که گزاره‌های اخلاقی را چنان تحلیل می‌نمایند که

گویی بر گرایشهای موافق شخص گوینده مبتنی‌اند، در حالی که تحلیل هارمن و کاستندا، تحلیل‌های اجتماعی‌اند یعنی گزاره‌های اخلاقی را چنان تحلیل می‌کنند که گویی بر تصمیم‌های گروهی برای عمل به شیوه‌ای خاص مبتنی‌اند. در تحلیل هارمن و کاستندا صدق اخلاقی به گروه بستگی پیدا می‌کند نه به افراد و این اقدام از نظر ونگ از این لحاظ نوید بخش‌تر است که تبیین اینکه چرا صدق یک گزاره اخلاقی برای شنوندگان، همانند گوینده اهمیت دارد را ممکن می‌سازد. تحلیل هارمن و کاستندا اگر چه به مشکلات تحلیل استونس و هیر در توجیه جنبه‌های دیگری از عینیت اخلاقی که مورد توجه آنها نبوده است می‌پردازد ولی باز به نظر ونگ این نظریات، عینیت لازم را برای تجربه اخلاقی در نظر نمی‌گیرند. ونگ از اخلاق به مثابه‌فرآورده‌ای اجتماعی، تحلیلی نسبیت‌گرایانه ارائه می‌دهد که مدعی است بیشترین جمع ممکن را بین خصایص دال بر عینیت و دال بر ذهنیت تجربه اخلاقی پدید می‌آورد.

تحلیل نسبیت‌گرایانه ونگ از گزاره‌های اخلاقی

ونگ اخلاق را عبارت از مجموعه قواعدی می‌داند که به منظور رفع تعارضات درونی و بین اشخاص پدید آمده‌اند. از نظر ونگ، قواعد، نخستین ابزاری بوده اند که آدمیان تنسيق نموده‌اند تا به وسیله آن یکدیگر را به افعال یا شیوه‌های عمل توصیه کنند. در ابتدا قواعدی با ساده‌ترین شکل «A باید X را انجام دهد» به کار می‌برده‌اند، با آگاه‌تر و فرهیخته‌تر شدن و تأمل در باب کاربرد قواعدشان، متوجه شرایطی شده‌اند که تحت آن شرایط این یا آن شیوه عمل می‌بایست انجام گیرد و قواعدی به شکل «اگر C، A باید X را انجام دهد» به کار برده‌اند. بدین نحو، بسته به نیازهای فردی و اجتماعی، مجموعه‌های مختلفی از قواعد پدید آمد. از جمله اینها، مجموعه قواعدی بود که به منظور رفع تعارضات درونی و بین اشخاص پدید آمد و این مجموعه قواعد همان است که از نظر ونگ اخلاق را تشکیل می‌دهد (Ibid, 37-39). از آنجا که بین این قواعد ممکن است ترتیب و ترتبی برقرار باشد و برخی نسبت به برخی دیگر از اولویت و تقدم برخوردار باشند، ونگ بهتر می‌داند که به جای «مجموعه‌ای از قواعد» از «نظامی از قواعد» سخن بگوید. علاوه بر این، ادعای افراد یک جامعه مبنی بر اینکه A باید X را انجام دهد را نمی‌توان صرفاً گزارشگر آنچه قواعد

جامعه‌شان الزام می‌کند دانست، چرا که آن افراد ممکن است آن قواعد را انکار کنند. ما برای تمام قواعد جامعه‌مان کاملاً حجیت و اقتدار قائل نیستیم، زیرا پی می‌بریم که برخی از آنها ممکن است نتیجه خرافه، تعصب یا خطا باشد. وقتی حکمی اخلاقی می‌کنیم، با اندیشه قواعد اخلاقی شایع و رایج جامعه‌مان عمل نمی‌کنیم بلکه با اندیشه قواعد وافی و کافی عمل می‌نماییم. قواعد وافی و کافی آن قواعدی هستند که معیارهایی که آرمان اخلاقی‌مان را برای ما تعیین و تعریف می‌کنند برآورده می‌سازند. این قواعد، قواعد نظام اخلاقی کافی و وافی ما هستند. بدین نحو ونگ مفهوم «نظام اخلاقی وافی و کافی» را، یعنی نظامی که نسبت به آرمانی اخلاقی کفایت دارد، به کار می‌برد.

بنابراین ما مجموعه‌ای از قواعد داریم که فرآورده‌ای اجتماعی‌اند یعنی جهت برآورده کردن نیاز ما به رفع تعارضات درونی و بین اشخاص پدید آمده‌اند. این مجموعه قواعد نظام اخلاقی ما را می‌سازد. از آنجا که در جامعه پیشرفت، رشد و اصلاح اخلاقی وجود دارد، مجموعه قواعدی که نظام اخلاقی را می‌سازند، قواعد بالفعل جامعه نیستند بلکه قواعد آرمانی هستند؛ بدین صورت که آرمانی اخلاقی داریم که معیارهایی آن را تعیین و تعریف می‌کنند. نظام اخلاقی (یا مجموعه قواعد) نسبت به آن آرمان کفایت دارند. ونگ اذعان دارد که «نظام اخلاقی وافی و کافی» (adequate moral system) در گفتار اخلاقی متعارف غالباً مورد استفاده قرار نمی‌گیرد. این واژه از نظر او نوعی آرمان سازی متواضعانه است. بدین معنا که آن را به عنوان بیان واضح تری از آنچه افراد هنگام به کار بردن واژه‌هایی مانند «قواعد اخلاقی صحیح» در ذهن دارند، برگزیده است (Ibid, 40). تحلیل ونگ از گزاره‌های اخلاقی بر حسب «نظام اخلاقی وافی و کافی» می‌باشد و این مفهوم در تحلیل او نقش مهمی را ایفا می‌کند.

اشکالی که در اینجا ونگ آنرا طرح می‌کند و به آن جواب می‌دهد این است که اگر مفهوم کفایت را در تحلیل خود داخل کنیم با خطر دور بالقوه مواجه می‌گردیم. آیا نظام اخلاقی وافی و کافی نظامی است که باید از آن پیروی کنیم؟ جواب ونگ این است که لازم نیست کفایت را بر حسب «باید» تبیین کنیم. در عوض، می‌توانیم معیارهایی برای نظام‌های اخلاقی به شکل «M باید F باشد» فرض کنیم که «M» جایگزین توصیفی از یک نظام اخلاقی است و «F» جایگزین توصیفی از برخی خصایص نظام‌های اخلاقی. معیارها به

همراه قواعد، بخشی از زبان هنجاری اساسی تر هستند و کارکردشان این است که آرمانهایی را که باید تحقق یابند تعیین می‌کنند. نظام اخلاقی وافی و کافی، برخوردار از ملاکهای نظام‌های اخلاقی است. فهرست کاملی از این ملاک‌ها، آرمان اخلاقی را مشخص می‌سازد. مثلاً ممکن است کسی انتظار داشته باشد که اخلاق کانتی، که محورش اصل انسانیت ب ه عنوان غایت فی‌نفسه است، آرمان اخلاقی‌اش را برآورده سازد. گویندگان، نظامی اخلاقی را با این پیش‌فرض ضمنی که نظامی کافی و وافی است می‌پذیرند.

از نظر ونگ، معیارها از یک طرف تعیین‌کننده آرمان اخلاقی ما هستند که با توجه به آن، مجموعه قواعدی که نظام اخلاقی کافی و وافی ما را می‌سازند مشخص می‌گردد. تحلیل گزاره‌های اخلاقی از سنخ «A باید X را انجام دهد» براساس «نظام اخلاقی کافی و وافی» صورت می‌گیرد. از طرف دیگر این معیارها، مبنایی برای تحلیل گزاره‌های از سنخ «X، Y خوبی است» پدید می‌آورند. تحلیل ونگ هر دو نوع حکم اخلاقی را شامل می‌شود؛ یعنی هم احکام الزام اخلاقی (یا احکام ناظر به فرضیه) که در آنها حکم می‌شود به اینکه فعلی خاص یا نوعی فعل خاص از دیدگاه اخلاقی درست، نادرست، الزامی یا وظیفه است یا باید یا نباید انجام گیرد، و هم احکام ارزش اخلاقی (یا احکام ناظر به فضیلت) که در آنها درباره اشخاص، انگیزه‌ها، نیتها، ویژگیهای منش و مانند آن سخن به میان می‌آید و اظهار می‌شود که از نظر اخلاقی خوب، بد، فضیلت آمیز، رذیلت آمیز، مسؤول، قابل نکوهش، قدیسانه، نامتناسب و نظیر آنند. این دو نوع حکم هم به لحاظ موضوع و هم به لحاظ محمول متعلق‌تند (فرانکنا، ۱۳۷۶، ۳۶).

در اینجا ابتدا به تحلیل ونگ از احکام نظام اخلاقی (گزاره‌های از سنخ «A باید X را انجام دهد») و سپس احکام اخلاقی (گزاره‌های از سنخ «X، Y خوبی است») می‌پردازیم.

تحلیل گزاره‌های از سنخ «A باید X را انجام دهد»

ونگ این تحلیل را از حکم «A باید X را انجام دهد» ارائه می‌کند که:

«A با انجام ندادن X تحت شرایط واقعی C، قاعده‌ای را از نظام اخلاقی کافی و وافی

که در مورد او اطلاق می‌شود نقض می‌کند (Wong, 1984, 40).

درج عبارت «تحت شرایط واقعی C» مبتنی بر این دیدگاه است که همواره گزاره «A

باید X را انجام دهد» تلویحاً یا تصریحاً به چنین عبارتی بستگی دارد. آنچه ما باید انجام دهیم به شرایطی بستگی دارد که ما در آن شرایط فعلی را انجام می‌دهیم. غالباً ادله اخلاقی به سود یک فعل خاص، مبتنی است بر آنچه که در گذشته کرده‌ایم یا بوده‌ایم (مانند وعده دادن علی‌مقامی را با مسؤولیت‌های پذیرفتن) و آنچه دیگران انجام داده‌اند، یا بستگی دارد به نتایج قابل پیش‌بینی افعال. این تحلیل نشان می‌دهد چگونه گزاره‌هایی از نوع «A باید X را انجام دهد» که به عنوان ابزارهای تصمیم‌گیری به کار می‌آیند، ادله عمل را نشان می‌دهند، بدون آنکه آنها را واقعاً مشخص سازند. ادله ممکن است شرایط مربوط C باشند که ممکن است مضمرب باقی بمانند یا قواعد یک نظام اخلاقی کافی و وافی باشند.

این تحلیل همچنین به نظام اخلاقی کافی و وافی ای اشاره دارد که به فاعل قابل اطلاق است. قید «قابل اطلاق به فاعل» گونه‌ای تنوع در نظام‌های اخلاقی را نشان می‌دهد که از تنوع در آنچه ما معمولاً آن را تحت عبارت «شرایط C» رده بندی می‌نماییم نشأت نمی‌گیرد. ونگ این ملکه را ذکر می‌کند که تک همسری در اجتماعی به لحاظ اخلاقی درست است که جمعیت تقریباً بطور برابر بین اعضای جنسهای مخالف، که علاقه به جنس مخالف دارند و شرایط مناسب دیگر را نیز برآورده می‌سازند توزیع شده باشد. ولی در وضعیتی که در آن جمعیت زنان مثلاً تنها ده درصد کل جمعیت است، خانواده چند شوهری درست می‌باشد (Ibid,43). این شرایط به منابع انسانی و مادی در دسترس کل گروهها و جوامع مربوط است. اگر A در یک مجموعه شرایط و اوضاع و احوال بود یک قاعده بر او اطلاق خواهد گردید، اما در اوضاع و احوالی دیگر قاعده اخلاقی کاملاً متفاوتی ممکن است اطلاق گردد. لازمه این مطلب آن است که برخی از نظام‌های اخلاقی ممکن است به یکسان کافی و وافی باشند. ونگ برای بیان این مطلب، مجموعه نظام‌هایی را که مصداق تابع جمله ای «Y، یک نظام اخلاقی کافی و وافی است»، «مجموعه مصادیق (extensions) واژه «نظام اخلاقی کافی و وافی» می‌لعد. بر این اساس می‌توان گفت این مصادیق متضمن چند نظام اخلاقی است که از حیث مفاد قواعد یا مراتب اولویت همین قواعد با یکدیگر در تعارض اند. اینکه کدام نظام اخلاقی در مورد گروه یا جامعه‌ای خاص کاربرد دارد بستگی به شرایطی دارد که اینک توصیف شد. علاوه بر این بیش از یک نظام وجود دارد که شرایط گروه یا جامعه تناسب دارد. گزینش میان نظام‌های اخلاقی به یکسان کافی و وافی و به یکسان مناسب، با

توافق گروه یا جامعه نظام مربوطه می‌باشد (Ibid, 44).

همچنین، مجموعه مصادیق «نظام اخلاقی کافی و وافی»، هنگامی که این واژه در گروهها و جوامع مختلف به کار می‌رود ممکن است تغییر کند. این تغییر هنگامی مشخص مس‌گردد که به این پرسش که «چگونه می‌توان مجموعه مصادیق را برای گروهی معین از استفاده‌کنندگان زبان اخلاق، تعیین کرد؟» پاسخ دهیم و مشخص کنیم چگونه محکی «نظام اخلاقی کافی و وافی» تعیین می‌شود.

در همین جا (دومین زیر بخش از بخش دوم) به دو نظریه توصیفی و علی دلالت اشاره کردیم و ترکیبی که ونگ بین نظریه توصیفی و نظریه علی ارائه کرده بود بیان نمودیم. اینک نقش آن نظریات را در تعیین محکی «نظام اخلاقی کافی و وافی» بررسی می‌کنیم. ممکن است تصور شود که نظریه علی دلالت را در مورد «نظام اخلاقی کافی و وافی» نمی‌توان به کار برد، زیرا این واژه توصیفی است با ساختار درونی پیچیده و از این رو کاملاً تفاوت دارد با اسامی خاص و اسامی عام و صور نوعیه‌ای که نظریه علی در موردشان مناسب به نظر می‌رسد. اگر مؤلفه‌های مختلف این اصطلاح هر کدام در تعیین دایره مصادیق آن سهم دارند، چگونه می‌توان نظریه علی را در مورد آن به کار برد؟

از نظر ونگ این ملاحظات قطعی نیست، توصیفی با ساختاری پیچیده ممکن است مانند اسم استعمال شود. تثبیت محکی آن و انتقالش از گوینده‌ای به گوینده دیگر ممکن است به نحوی صورت گیرد که دقیقاً با نظریه علی توصیف گردد. برای روشن‌تر شدن این مسأله می‌توان ساختار پیچیده این واژه را در نظر گرفت. این واژه، عبارت اسمی است که متضمن دو صفت است. این دو صفت ویژگی منطقی خاصی دارند. جهت مشخص کردن این ویژگی، بهتر است بین موضع وصفی (attributive) یک صفت و موضع حملی (predicative) آن تفکیک کرد. موضع وصفی را می‌توان با شاکله «AM, Y است» نشان داد که «M» نشانه اسم است و «A» نشانه صفت مورد بحث، در حالی که شاکله «A, Y» است و «M, Y است» موضع حملی را آشکار می‌سازد. صفت «اخلاقی» و «کافی و وافی» هر دو در موضع وصفی قرار دارند. برخی از صفتهایی که در چنین موضعی یافت می‌شوند را می‌توان بر حسب موارد متناظرشان در مواضع حملی تحلیل کرد، ولی برخی دیگر این چنین نیستند. «اخلاقی» و «وافی و کافی» از جمله صفتهایی هستند که نمی‌توان آنها را بر حسب موضع

حملی تحلیل کرد. «Y نظام اخلاقی است» مستلزم «Y اخلاقی است و Y نظام است» نیست. به همین نحو «Y نظام کافی و وافی است» مستلزم «Y کافی و وافی است و Y نظام است» نیست. «وافی و کافی» و «اخلاقی» از جمله صفت‌های وصفی (attributive adjective) هستند (Ibid, 46).

با توجه به این ملاحظات، این سؤال که چه نظریه دلالتی در مورد «نظام اخلاقی کافی و وافی» به کار می‌رود، همچنان سؤالی گشوده است و اینگونه نیست که بتوانیم نظریه علی را در این مورد حذف نمائیم. توصیفاتی که استفاده کنندگان زبان اخلاقی به همراه «کافی و وافی» و «اخلاقی» تداعی می‌کنند ممکن است نشانه باورهای شان درباره ماهیت محکی باشد، اما محکی ممکن است به شیوه‌ای تثبیت شود و انتقال یابد که نظریه علی آن را کاملاً توصیف کند.

اگر بنا باشد نظریه علی کریبکی را مورد «نظام اخلاقی کافی و وافی» به کار ببریم، در ابتدا باید دوره‌ای از تعیین «تعیین E» برای این واژه در نظر بگیریم، متناظر با چنین دوره‌ای در مورد صور نوعیه که در طی این دوره، یک گروه مجموعه‌ای از نظامهای اخلاقی را به عنوان نظامهای کافی و وافی تعیین می‌کند. آنها این کار را از طریق مجموعه‌ای از توصیفات انجام خواهند داد (Ibid, 53). به یاد بیاوریم که کریبکی و پاتنام نام‌گذاری از طریق توصیف را مجاز می‌دانستند. در واقع، تقریباً هر چیزی که درباره روند حوادث در طی تعیین E بگوییم، در مورد شیوه‌ای که در آن مصداق تحت نظریه توصیفی تثبیت می‌گردد، صادق است. تفاوت اولیه بین این دو نظریه در داستانهایی نهفته است که درباره انتقال محکی، هنگامی که تثبیت شد، گفته‌اند. اوصاف تثبیت کننده محکی ماهیت نظام اخلاقی کافی و وافی را تعیین خواهند کرد و معادل معیارهای کفایت‌اند. پس از تعیین محکی («تعیین E») بر اساس نظریه کریبکی، زنجیره‌ای علی از انتقال محکی شکل می‌گیرد، پیوندهای این زنجیره، نیت هر گوینده در اشاره به همان مجموعه نظامهای اخلاقی کافی و وافی است که اشخاصی که از آنها این واژه را آموخته‌اند به آن اشاره دارند. در طی نسلها، سستی اخلاقی پدید می‌آید. اگر چه این نظریه در مورد فرهنگهایی که نظام اخلاقی شان، نظام اخلاقی آباء و اجدادشان است به کار می‌رود، اما با نیت استعمال کنندگان زبان اخلاقی در طی دوران انقلاب و اصلاح اخلاقی مطابقت ندارد. آنها ممکن است دیگر دقیقاً به آن مجموعه

نظامهای اخلاقی که بنیان‌گذارها هنگام تعیین اولیه محکی در ذهن داشتند، اشاره نکنند. آنچه ممکن است اتفاق افتد، عبارت است از شکل‌گیری آرمانی جدید برای اخلاق و به همراه آن، مصداقی جدید برای این واژه در واقع، این نوع تغییر اخلاقی درون یک سنت اخلاقی ممکن است به طور مستمر اتفاق افتد. در پرتو این احتمال، ظاهراً بهتر است یک توالی دو مرحله‌ای (a two-stage sequence) در نظر بگیریم که در مرحله اول مصداق «نظام اخلاقی کافی و وافی» به واسطه اوصاف تعیین می‌گردد و در مرحله دوم، از طریق نیت اشاره مشترک (the intention to corefer)، از گوینده‌ای به گوینده دیگر انتقال می‌یابد. در مورد استمرار تغییر اخلاقی درست‌تر است بگوییم که شکل‌گیری و تنسيق مجدد معیارهای کفایت که تحت نظریه کریپکی محدود به دوره تعیین E است می‌تواند دائماً در طی تاریخ سنتی اخلاقی صورت گیرد. هیچ دوره گسست واحدی (one discrete period) نیست که در آن مجموعه نظام‌های اخلاقی کافی و وافی به وسیله اوصاف تعیین گردد. با توجه به این نتیجه نظریه‌ای علی‌مانند نظریه ایونس ممکن است مناسب‌تر باشد. تحت چنین نظریه‌ای، محکی این واژه، آن مجموعه نظام‌های اخلاقی است که نقش مناسبی در تبیین علی‌باورهای گویندگان درباره ماهیت نظام‌های اخلاقی کافی و وافی بازی می‌کنند. این نظریه ما را به این دیدگاه کریپکی که دوره‌ای گسست وجود دارد که در طی آن مجموعه‌ای از نظام‌های اخلاقی کافی و وافی، تثبیت می‌گردد، ملتزم نمی‌گرداند. علاوه بر این با نظریه کریپکی در این لازمه شریک است که گویندگان ممکن است باورهای غلط درباره ماهیت نظام‌های اخلاقی کافی و وافی داشته باشند (Ibid, 57_58).

ترکیبی از نظریه‌ای علی‌مانند نظریه ایونس و نظریه توصیفی در مورد «نظام اخلاقی کافی و وافی» مناسب‌تر است. برخی اوصاف که به همراه «نظام اخلاقی کافی و وافی» تداعی می‌شوند محکی این واژه را تثبیت می‌کنند و محکی هنگامی که تثبیت شد، نقشی مناسب در تبیین علی‌باورهای گویندگان درباره آن بازی می‌کند. عاقبت نظریه‌ای داریم با مؤلفه‌هایی علی و توصیفی در آن. این نظریه هم دخالت اوصاف در تثبیت محکی را می‌پذیرد، هم وجود باورهای غلط درباره آن و درباره آنچه از آن استنتاج می‌گردد را تبیین می‌کند. این نظریه همچنین دوره تعیین E را به دوره نخستین سنت اخلاقی محدود نمی‌کند. خلاصه سخن اینکه، تحلیل ونگ از گزاره‌های اخلاقی از سنخ «A باید X را انجام دهد»،

به ما اجازه می‌دهد بین سه نوع مختلف نسبت درباره آنچه باید انجام داد، تمایزی مهم بگذاریم. نخست اینکه، نوعی نسبت وجود دارد که از تنوع در آنچه به وسیله عبارت «شرایط C» مشخص می‌گردد نشأت می‌گیرد. دوم اینکه، نوعی نسبت وجود دارد که از این احتمال نشأت می‌گیرد که مصداق «نظام اخلاقی کافی و وافی» متضمن بیش از یک عضو باشد و اینکه عضوهای مختلف ممکن است بر گروهها یا جوامع مختلف بر اساس شرایط مختلف شان اطلاق گردد. سوم اینکه نوعی نسبت وجود دارد که از تنوع های محتمل در مصداق «نظام اخلاقی کافی و وافی» نشأت می‌گیرد. نوع اول، مورد پذیرش هم مطلق‌گرایان است و هم نسبت‌گرایان، این نسبت محل بحث آنان نیست. اما نوع دوم اهمیت دارد گاهی اوقات انسان شناسانی که به نفع نسبت اخلاقی استدلال می‌کنند به تفاوتی در باور اخلاقی بین جوامع اشاره می‌کنند، سپس این تفاوتها را به تفاوتی در شرایط این جوامع پیوند می‌دهند. ممکن است این موارد بتواند تحت نفع دوم قرار گیرند، که می‌توان به آن عنوان «نسبت محیطی» داد. نوع سوم، محور نزاع بین مطلق‌گرایان و نسبت‌گرایان است (Ibid, 40).

ادعای ونگ این است که این تحلیل نسبت‌گرایانه، بیشترین جمع ممکن بین خصایص دال بر عینیت تجربه اخلاقی (ارزش صدق داشتن گزاره ای اخلاقی، وجود استدلالهای قوی و ضعیف برای مواضع اخلاقی، دخیل بودن واقعیت‌های غیر اخلاقی در ارزیابی ارزش صدق گزاره‌های اخلاقی و وجود واقعیت‌های اخلاقی) و خصایص دال بر ذهنیت تجربه اخلاقی (تفاوت‌های اساسی و اختلاف‌های رفع ناشدنی در باور اخلاقی) را ارائه می‌کند. نخست شیوه‌ای را در نظر می‌گیریم که در آن این تحلیل، ارزش صدق برای احکام اخلاقی فراهم می‌آورد. ظاهراً، این امر ناظر به واقع صریحی باشد که A با انجام ندادن X، تحت شرایط واقعی C، قاعده‌ای را که در این مورد قابل اطلاق است نقض می‌کند. این واقعیت، واقعیتی رابطه‌ای (a relational fact) است که در آن اطراف رابطه عبارتند از قاعده متناسب، فعل، شخص و اوضاع و احوال. رابطه نیز رابطه سازگاری یا ناسازگاری است، یعنی این امر که آیا این فعل در این بافت و زمینه، مطابق با آن قاعده هست یا نه. ممکن است اختلافی در این باره وجود داشته باشد که آیا انجام ندادن فعلی در واقع نقض قاعده ای اخلاقی هست یا نه، اما می‌توانیم انتظار داشته باشیم که استدلال بیشتر این اختلاف را رفع نماید.

استدلالی خوب، استدلالی است که نشان می‌دهد انجام ندادن فعلی در نتیجه قاعده اخلاقی و توصیفی از اوضاع و احوال رایج بوده است یا نبوده است. از این رو، تفسیر احکام الزام اخلاقی به عنوان بیانی دربارهٔ ارتباط بین لازمه یک قاعده و فعل، به ما این امکان را می‌دهد که بفهمیم چگونه و چرا عبارات معرفتی وارد گفتار اخلاقی ما می‌گردند و اجازه می‌دهد بدانیم چگونه ممکن است واقعیتی اخلاقی و درجه ای از عینیت اخلاقی (زیرا این امر ناظر به واقع عینی است که فعلی در بلفظ و زمینه ای خاص مطابق با اقتضائات قاعده‌ای هست یا نیست) وجود داشته باشد.

در عین حال تحلیل ونگ از «A باید X را انجام دهد» برای ما خاستگاه آنچه را او به عنوان جنبه‌های ذهنی تجربه اخلاقی می‌شناسد روشن می‌گرداند. قواعد، فرآورده‌های اجتماعی‌اند و جوامع مختلف که با قواعد متفاوت عمل می‌کنند، شیوه‌های مختلفی را جهت رفع تعارضات درونی و بین‌اشخاص نشان می‌دهند (Arrington, 1989, 223_224). فرض کنیم جوامع M و N قواعد اخلاقی متفاوتی دارند، در این مورد «A باید X را انجام دهد» ممکن است نشان‌دهندهٔ این واقعیت باشد که A با انجام ندادن X، قاعده‌ای از جامعه X را نقض می‌کند. در عین حال، ممکن است کاذب باشد که A با انجام ندادن X، قاعده ای از جامعه N را نقض می‌نماید. بنابراین، نسبت به جامعه M، A باید X را انجام دهد، در حالی که نسبت به جامعه N، اینگونه نیست. اعضای جامعه M می‌توانند بحق بگویند که A باید X را انجام دهد و اعضای جامعه N می‌توانند بحق بگویند که A مجاز است X را انجام ندهد. در اینجا ادعاهای اخلاقی ناسازگاری داریم که هر دو صادق‌اند. نوع سوم نسبیتی که تحلیل ونگ ممکن می‌ساخت این جنبه از ذهنیت اخلاقی را تبیین می‌کند.

مفهوم ونگ از آرمان اخلاقی و قواعد اخلاقی آرمانی به وضوح نظریه اش را از آن نظریات نسبی‌گرایانه‌ای که صدق اصول اخلاقی را معادل با اعتقاد یا پذیرش آنها توسط جامعه می‌دانستند متمایز می‌گرداند. از نظر ونگ ممکن است جامعه ای، باورهای غلطی درباره نظام اخلاقی داشته باشد زیرا ممکن است در مورد آرمان اخلاق اش بر خطا باشد. بنابراین نقد عقلانی اعتقادات اخلاقی بالفعل جامع امکان پذیر است. اما در باب آرمان اخلاقی که از آن مجموعه‌ای از قواعد واجد کفایت استنتاج می‌نماییم، ونگ به جنبه‌هایی اشاره می‌کند که بر آن اساس نقد عقلانی آن آرمان امکان‌پذیر است ولی در عین حال به

محدودیت‌های این نقد نیز اشاره می‌کند، اولاً، برخی آرمانهای اخلاقی ممکن است مبتنی بر خطاهای ناظر به واقع (factual errors) باشند و تا این اندازه تابع نقد عقلانی اند. اما ممکن است که جوامع مختلف با آرمانهای اخلاقی متفاوتی عمل کنند و هیچ کدام از آنها مبتنی بر پیش فرضهای ناظر به واقع کاذب نباشد. ثانیاً، ممکن است در مورد آنچه جامعه‌ای می‌تواند به عنوان آرمان اخلاقی‌اش برگزیند محدودیتها و قید و بندهایی وجود داشته باشد، قیودی مربوط به کارکرد قواعد اخلاقی، مربوط به آنچه به طور کلی انجام‌اش برای انسانها ممکن یا ناممکن است، مربوط به منابعی که برای زندگی انسان در دسترس است. هر آرمان اخلاقی، اگر نتواند این شرایط را برآورده سازد در معرض نقد است. هر آرمانی که کارکرد قواعد اخلاقی را پیش نبرد یعنی تعارضات درونی و بین اشخاص را رفع ننماید، یا محدودیت‌های تلاش انسانی و منابع انسانی را به حساب نیاورد بحق قابل انتقاد عقلانی است. اما در این محدوده، اگر انسانها، آرمانهای اخلاقی بدیلی که مبتنی بر هیچ خطای ناظر به واقعی نباشد پدید آورند، چیزی که ما را ملزم به پذیرش یکی از آنها و رد بقیه بنماید وجود ندارد. نظامهای اخلاقی مختلف، با آرمانهای اخلاقی متمایزشان ممکن است نشانگر شیوه‌های به یکسان معتبر رفع تعارضات درونی و بین اشخاص باشند (Ibid, 225_226).

و نگ همچنین این نظر مطابق‌گرایان را که وقتی دو گزاره اخلاقی به عنوان توصیه‌هایی به عمل در تعارض باشند، تنها یکی می‌تواند صادق باشد، رد می‌کند. تحلیل و نگ از معنای حکم اخلاقی «A باید X را انجام دهد» نشان می‌دهد که وقتی دو نفر این حکم را می‌نمایند، ممکن است آنها به قواعد دو نظام اخلاقی کافی و وافی مختلف اشاره کنند بنابراین مصداق واژه «نظام اخلاقی کافی و وافی» برای هر یک از آنها متفاوت خواهد بود: این مصداق متضمن آرمانهای اخلاقی مختلف و قواعد اخلاقی مختلفی که از این آرمانها استنتاج شده‌اند خواهد بود. اینکه آیا درست است که شخصی باید کار خاصی را انجام دهد یا نه، بستگی دارد به اینکه آیا قواعد نظام اخلاقی کافی و وافی گوینده آن فعل را مجاز می‌داند یا رد می‌کند. بنابراین شرایط صدق «A باید X را انجام دهد» وابسته به نظام اخلاقی کافی و وافی گوینده است: گوینده B ممکن است به A بگوید که او باید X را تحت شرایط C انجام دهد. گوینده D ممکن است به A بگوید که او نباید X را تحت همان شرایط انجام دهد. اگر «نظام اخلاقی کافی و وافی» مجموعه مصداق مختلفی در بیانهای B و D داشته باشد، هر

بیانی ممکن است صادق باشد و بین بیانیهایی که شرایط صدق شان پدید آورده اند هیچ تعارضی وجود ندارد (Wong, 1984, 45). ونگ هم‌چنین نشان داد چگونه استعمال‌کنندگان زبان اخلاقی، سهم معنا‌شناختی نظام اخلاقی کافی و وافی را در شرایط صدق گزاره‌هایی از نوع «A باید X را انجام دهد» از طریق نحوه تعیین محکی «نظام اخلاقی کافی و وافی» مشخص می‌سازند.

اگو دو گوینده به واسطه مفاهیم خودشان از نظام اخلاقی کافی و وافی به قواعد مختلفی اشاره کنند، احکام اخلاقی‌شان به لحاظ منطقی از همدیگر مستقل‌اند. شرایط صدق یکی متفاوت از شرایط صدق دیگری است (شرایطی که یکی را صادق می‌کند، دیگری را کاذب نمی‌کند). بدین نحو است که به این دیدگاه نسبت‌گرایانه می‌رسیم که وقتی دو حکم اخلاقی در توصیه‌های‌شان به عمل تفاوت دارند، هر دو می‌توانند صادق باشند. با توجه به مصداق «نظام اخلاقی کافی و وافی» برای B، از نظر او اینکه «A باید X را انجام دهد» صادق است؛ از نظر D، که «نظام اخلاقی کافی و وافی‌اش» مصداق متفاوتی دارد اینکه «A باید X را انجام دهد» صادق نیست.

اگر «A باید X را انجام دهد» و «A مجاز است X را انجام ندهد» هر دو می‌توانند صادق باشند، چگونه می‌توان گفت آنها با یکدیگر در تعارض‌اند؟ طبق نظر ونگ، این تعارض، تعارضی منطقی نیست بلکه تعارض در مقام عمل (Pragmatic conflict) است. این دو حکم مستلزم افعال مختلفی‌اند که هر دو را نمی‌توان به انجام رساند. محال است A هم X را انجام دهد هم انجام ندهد (در همان وقت و در همان شرایط). بنابراین اگر چه این دو حکم از نظر منطقی مستقل از یکدیگر‌اند، از اقتضائات هر دو نمی‌توان پیروی نمود. (Arrington, 1989, 227)

خلاصه آنکه، تحلیل ونگ از گزاره‌های اخلاقی از سنخ «A باید X را انجام دهد»، از یک طرف، سه نوع نسبیت را از همدیگر باز می‌شناسد که نسبیت نوع دوم و به ویژه نوع سوم. تبیین تفاوت‌های اساسی و اختلاف‌های رفع‌ناشدنی را در باور اخلاقی (که از نظر ونگ نشانه بارز جنبه ذهنیت اخلاقی هستند) ممکن می‌سازد، از طرف دیگر ورود بیانیه‌های معرفتی، از جمله صدق و توجیه را در گفتار اخلاقی تبیین می‌نماید و شرایط صدق این گزاره‌ها را با شرایط تعیین محکی «نظام اخلاقی کافی و وافی» مرتبط می‌سازد، (شرایط

ثبیت محکی، همان معیارهای تعیین آرمان اخلاقی هستند) و بدین نحو جنبه های عینی تجربه اخلاقی را در نظر می گیرد. نظریه صدق تارسکی و دیوید سن و نظریه دلالت فرگه، کریپکی، پاتنام و ایونس مبنایی برای هر دو جنبه تبیین فراهم نمودند؛ هم در شناخت نوعی نسبیّت (نسبیّت به لحاظ بیش از یک عضو داشتن مصداق «نظامهای اخلاقی کافی و وافی» و نسبیّت به لحاظ تغییر و تنوع در مجموعه مصداق «نظامهای اخلاقی کافی و وافی») جهت تبیین تفاوتها و هم در تعیین شرایط صدق.

تحلیل گزاره‌های از سنخ «X، Y خوبی است.»

از نظر ونگ امکان این وجود دارد که تحلیلی نسبیّت‌گرایانه از گزاره‌های اخلاقی از نوع «X، Y خوبی است»، با استفاده از همان اندیشه‌هایی که مبنای تحلیل «باید» هستند، ارائه کنیم. زبان ارزشی از دل زبان هنجاری اساسی‌تر، یعنی معیارها - که قبلاً در تبیین «نظام اخلاقی کافی و وافی ذکر شدند - پدید آمده است. معیارهای به شکل «M باید F باشد» تنها مفاهیم کفایت را برای نظامهای اخلاقی شرح و بسط نمی دهند. نظامهای اخلاقی نیز متضمن این معیارها هستند و اینها بر اشخاص، افعال و وضع امور یعنی تمام موضوعات ارزش اخلاقی اطلاق می شوند. معیارها، همانند قواعد به رفع تعارضات درونی و بین اشخاص کمک می کنند. این سؤال که چگونه تعارضات درونی را حل کنیم، همانقدر که سؤال از این است که چگونه باید عمل کنیم، سؤال از این نیز هست که چه نوع شخصی باید بود (یا چه نوع زن، شوهر، پدر یا مادری باید بود). شخصی فضیلت مند - دارای ویژگیهای منشی مانند صبر، شجاعت و مهربانی - شیوه‌های متمایزی خواهد داشت جهت پرداختن به تعارضات بین اشخاص. در واقع برخی نظامهای اخلاقی برای معیارهای منشی، در قیاس با قواعد عمل، جایگاه بالاتر قائلند.

تحلیلی سر راست از گزاره‌های اخلاقی از سنخ «X، Y خوبی است»، که از مفاهیم معیارها و نظامهای اخلاقی کافی و وافی استفاده کند، تحلیل زیر است:

«تحت شرایط واقعی C، X آن معیارهایی را برای Yهایی که نظامهای اخلاقی کافی و وافی متضمن آنها هستند برآورده می سازد که بر X اطلاق می شوند» (Wong, 1984, 68 - 69).

در این تحلیل نیز نسبیّت وجود دارد از حیث شرایط خاص (شرایط واقعی C) و نسبیّت

از حیث مجموعه معیارهایی که بر X اطلاق می‌گردد، به واسطه شرایط عامی که X در آن یافت می‌شود. اینکه ممکن است یک مجموعه معیارها برای شرایط عام F و مجموعه ای دیگر برای شرایط عام G داشته باشیم، ونگ را بر آن داش‌ته است که به صیغه جمع از نظامهای اخلاقی کافی و وافی سخن بگویند (Arrington, 1989, 228). هر یک از این نظامها از نظر گوینده‌ای به خاطر نوعی از شرایط عام، کافی و وافی تلقی می‌شوند، تحلیل ونگ همچنین خوبی Xها را وابسته به معیارهای گوینده برای آن نوع چیزهایی که X هستند، یعنی برای Yها، می‌گرداند. این امر، این امکان را فراهم می‌آورد که گویندگان مختلف ممکن است به معیارهای متفاوت خوبی اخلاقی اشاره کنند، معیارهایی که از آرمانهای اخلاقی نظامهای اخلاقی کافی و وافی مختلف استنتاج شده‌اند. اگر دو گوینده به معیارهایی مختلف اشاره کنند، ممکن است برای یکی درست باشد که X معیارهایش را برآورده می‌سازد و برای دیگر نادرست باشد که X معیارهایش را برآورده می‌کند. از این رو حکم «X، Y خوبی است» برای گوینده اول صادق است و برای گوینده دوم کاذب است.

همچنین به واسطه این واقعیت که «Y، X خوبی است»، برای یکی از گویندگان یک مجموع شرایط صدق دارد و برای گوینده دیگر، مجموعه شرایط صدق دیگری دارد، از ناسازگاری اجتناب می‌شود. اما به لحاظ عملی این دو گوینده در تعارض اند، زیرا به یکی انتخاب X توصیه می‌شود و به دیگری خلاف آن توصیه می‌گردد. همچنین خطای قابل ملاحظه از سوی افرادی که حکم به خوبی اخلاقی X می‌کنند وجود دارد. آنها ممکن است به خطا گمان کنند که X معیارهای نظام اخلاقی کافی و وافی‌شان را برآورده می‌سازد یا ممکن است به خطا فکر کنند که آن معیاری که آنها بر X اطلاق می‌نمایند، یکی از معیارهای نظام اخلاقی کافی و وافی‌شان باشد (برای مثال ممکن است صرفاً معیار رایج در جامعه‌شان در آن زمان باشد). آرمان اخلاقی گوینده نیز ممکن است خودش مبتنی بر پیش فرضهای ناظر به واقع خطا باشد. بنابراین نقد عقلانی احکام نسبی‌گرایانه خوبی اخلاقی به صور مختلف امکان‌پذیر است.

با این حال، نظر ونگ این است که هیچ مجموعه واحدی از معیارهای خوبی اخلاقی وجود ندارد که عقل یا تجربه، افراد را به طور گریز ناپذیر به اتخاذ آنها وا دارد. برخی از این معیارها ممکن است از انجام وظیفه رفع تعارضات که بر عهده آنها گذاشته شده است

ناتوان باشند، اما بیش از یک معیار آن را انجام خواهد داد. در واقع آنچه تعادل ایجاد می‌کند - رفع تعارضات - ممکن است از گروهی به گروه دیگر متغیر باشد. بر اساس نظر ونگ، چنین تغییری در نتیجه وجود مجموعه مصادیق مختلف برای «نظام اخلاقی کافی و وافی» می‌باشد هنگامی که این واژه بین گروه‌ها و جوامع مختلف به کار می‌رود (Ibid, 229). بنابراین تحلیل ونگ، با نسبت‌گرائی سازگار است زیرا، مجموعه مصادیق مختلف «نظام اخلاقی کافی و وافی»، با معیارهای مختلف را ممکن می‌سازد. تبیین اینکه چگونه مصداق تثبیت می‌گردد، همان تبیینی است که در رابطه «باید» اخلاقی ارائه گردید. ونگ نه تنها مدعی تنوع معیارها و قواعد اخلاقی است بلکه تنوع واقعی را نیز نشان می‌دهد. او استدلال می‌نماید که در طول تاریخ دست کم دو شیوه کاملاً متفاوت جهت تصور نظام اخلاقی کافی و وافی می‌توان یافت. یکی نظام‌های اخلاقی فضیلت محور و دیگر نظام‌های اخلاقی حق محور. ونگ به تفضیل استدلال می‌کند که این دو مفهوم از اخلاق از یکدیگر متمایزند و به یکدیگر قابل تحویل نیستند (Wong, 1984, 117_159). اگر استدلال او صحیح باشد، افرادی که نظام اخلاق حق محور را بر می‌گزینند با «نظام اخلاقی کافی و وافی» به چیزی اشاره می‌کنند متفاوت از آن کسانی که نظام اخلاقی فضیلت محور را بر می‌گزینند. علاوه بر این، ونگ خاطر نشان می‌سازد که تغییر (و گاهی عدم تعیین) در مصداق «نظام اخلاقی کافی و وافی» حتی درون این دو دیدگاه کلی نیز وجود دارد. او مدعی است که رالز و نازیک معیارهای متفاوتی برای قواعد اخلاقی ارائه می‌کنند، اگر چه هر دو درون نظام اخلاقی حق محور عمل می‌نمایند. به همین نحو فرهنگ یونان باستان و چین باستان، معیارهای متفاوتی برای قواعد اخلاقی ارائه می‌کنند اگر چه هر دو درون نظام اخلاقی فضیلت محور قرار دارند. این تفاوت بین نظام اخلاقی حق محور و نظام اخلاقی فضیلت محور و درون هر یک از این دو نظام، را می‌توان بر اساس دو نوع نسبتی که تحلیل ونگ مشخص می‌ساخت تبیین نمود.

استدلال ونگ به نفع نسبت‌گرائی این است که این نظریه بهترین تبیین را از تجربه اخلاقی ما به دست می‌دهد. استنتاج بر حسب بهترین تبیین (abduction) این شکل کلی (generic form) را دارد:

D مجموعه از داده‌هاست.

H [فرضیه است که] D را تبیین می‌کند.

هیچ فرضیه دیگری نمی‌تواند به خوبی تبیین H، D را تبیین کند.

بنابراین، H احتمالاً صادق است (Josephson, 1996, 5_14).

و ننگ از این شیوه استدلال با توجه خاص به بحث اختلاف اخلاقی استفاده می‌نماید. کدام یک از دو نظریه - مطلق‌گرایی و نسبی‌گرایی - بهترین تبیین را از اختلافات به ظاهر رفع ناشدنی که در اخلاق با آن مواجهیم به ما ارائه می‌کنند؟ مطلق‌گرایان مدعی اند که روشن‌ترین تبیین از تفاوت در باور اخلاقی بین گروه‌ها و جوامع مختلف این است که این تفاوت معلول دست‌کم خطای یک گروه در ادراک یا استدلال، یا جهل به واقعیتی اساسی است (Wong, 1984, 117). نسبیت‌گرا تبیین کاملاً متفاوتی دارد: نسبیت‌گرایان ممکن است بپذیرند که جهل یا خطاهایی در بسیاری از این اختلافها وجود دارد، اما ادعا می‌کنند که این جهل یا خطاها علت اساسی و بنیادین دست‌کم برخی از این اختلافها نیست. در عوض آنها مدعی‌اند که برخی از این اختلافها صرفاً بدین خاطر است که دو طرف اختلاف، علائق و تمایلات مخالفی دارند که آنها را به اتخاذ مواضع اخلاقی رقیب و می‌دارد (Ibid, 146). مشکل عمده‌ای که ونگ در استدلال مطلق‌گرایان می‌بیند، این است که قادر نیست خطای یا جهلی را که به دست‌کم به یک طرف نزاع نسبت می‌دهد تبیین کند (Ibid, 152). مطلق‌گرایان ممکن است به ما بگویند که یک طرف نزاع واقعیتهای عینی اخلاقی را نمی‌تواند ببیند (یا به وضوح ببیند)، اما بدون اینکه تبیینی ارائه کند به اشاره اکتفا می‌نماید. به عقیده ونگ مطلق‌گرایان دیگری که به عقلانیت متوسل می‌شوند از تعیین معیارهای مربوطه عقلانیت ناتوانند، و طبیعی‌گرایان جدید نیز که به مفهوم سود به عنوان نیاز اخلاقی اساسی متوسل می‌گردند نمی‌توانند به اندازه کافی این مفهوم را تعیین نمایند تا معیاری عینی فراهم سازد که بتوان جهت تصمیم‌گیری بین مفاهیم مختلف سود و رضایت خاطر که در نظامهای اخلاقی مختلف یافت می‌شود آن را به کار برد (Ibid, 153). تمام این تلاشها برای تبیین تفاوت و اختلاف متأسفانه ناقص و متقاعد‌ناکننده است.

علاوه بر این، توسل به تفاوت‌های اجتماعی می‌تواند تفاوت‌های اخلاقی را تبیین کند، زیرا محیط فرهنگی و اجتماعی می‌تواند به اندازه‌ای مؤثر باشند که شخص فعالیت را به عنوان فعالیت ارزشمند تجربه نماید. حتی اگر سرشت انسان ثابت باشد و در محیط‌های اجتماعی

همچنان تغییر نکنند، همانچنان این فرضیه‌ای مقبول است که این سرشت به اندازه کافی معین نیست تا توجیه کننده این ادعا باشد که خیری معین برای انسان وجود دارد یا این ادعا که مجموعه‌ای از فعالیتها که در تعادلی آرمانی مرتب شده اند و هر شخص عاقل و آگاهی آن را ارزشمندترین چیز می‌داند وجود دارد.

و ننگ مدعی است که نسبت‌گرایی تنها بهترین تجربه اخلاقی ماست. این نظریه به افراد و در واقع به جوامع این امکان را می‌دهد که نسبت به مباحث اخلاقی بر خطا باشند و بیانهای معرفتی دیگری را که در گفتار اخلاقی وجود دارد توجیه می‌نماید. در عین حال می‌تواند اختلاف همیشگی بر سر مسائل اخلاقی را بپذیرد و تبیین کند. بدینسان، نسبت‌گرایی صدق را می‌پذیرد اما آن را نسبی می‌داند و از این رهگذر بین ابعاد عینی و ذهنی تجربه اخلاقی ما جمع می‌کند (Arrington, 1989, 232 _ 233).

خلاصه استدلال و ننگ این است که خصایصی دال بر ذهنیت تجربه اخلاقی و خصایصی دال بر عینیت تجربه اخلاقی وجود دارد (به عنوان مجموعه ای از داده‌ها). نسبت‌گرایی (به عنوان یک فرضیه) بهترین تبیین را از این دو جنبه اخلاقی به دست می‌دهد. مطلق‌گرایی و نظریات نسبت‌گرایانه پیشین، نمی‌توانند تبیینی به خوبی تبیین نسبت‌گرایی ارائه کنند. بنابراین نسبت‌گرایی احتمالاً صادق است.

بررسی و نقد تحلیل نسبت‌گرایانه و ننگ

اکنون می‌توان مشخص کرد و ننگ چگونه می‌تواند به ایرادهای رایج به نسبت‌گرایی پاسخ دهد. در پاسخ به این اشکال که چه معنایی برای واژه «نسبت‌گرایی» در نظر دارد، و ننگ ادعا می‌کند که افراد و گروههای اجتماعی مختلف هنگام استفاده از واژه «نظام اخلاقی کافی و وافی» (یا عبارتی معادل) به قواعد و آرمانهای متفاوتی اشاره می‌کنند. علاوه بر این، او استدلال می‌کند که حتی با فرض انعطاف پذیری سرشت انسان ممکن است مجموعه‌های مختلفی از قواعد بتوانند به طور یکسانی وظیفه رفع تعارضات درونی و بین اشخاص را به خوبی به انجام رسانند. از این رو، او در موضعی است که می‌تواند نتیجه بگیرد که از دیدگاه گزینش عقلانی ضرورت ندارد یک مجموعه قواعد اخلاقی را در مقابل مجموعه‌های دیگر دارای ارزش برابر، انتخاب نمود. افراد مختلف در صحبت از نظام

اخلاقی، به مجموعه های متفاوتی از قواعد اشاره می‌کنند و ضرورتاً بیشتر یا کمتر عقلانی نیست که این واژه را برای اشاره به یک مجموعه قواعد نه مجموعه یا مجموعه‌های دیگر به کار گیرند. این نظریه، صورتی از نسبیت‌گرایی معرفت‌شناختی عینیت‌ناگرایانه است. با توجه به اینکه قواعد مصنوعات بشری هستند، می‌توان نسبیت‌گرایی ونگ را به عنوان نسبیت‌گرایی مابعدالطبیعی، دسته‌بندی کرد (Ibid, 230 _ 231).

آیا ونگ، نسبیت‌گرایی‌اش را از این واقعیت (مورد ادعا) که افراد عقاید اخلاقی متفاوتی دارند و به شیوه‌ای اساسی بر سر مسائل اخلاقی اختلاف دارند استنتاج می‌نماید؟ او بخشی از رأی‌اش را از این نوع شواهد استنتاج می‌کند، یعنی این ادعا که افراد با عبارت «نظام اخلاقی کافی و وافی» به مجموعه‌های متفاوتی از قواعد اشاره می‌کنند. البته اینکه افراد با «نظام کافی و وافی» یا «اخلاق» به چیزهای متفاوتی اشاره می‌کنند، ادعایی فرا اخلاقی و غیر هنجاری است و تفاوت‌های اساسی در باورهای اخلاقی افراد، دقیقاً آن نوع شاهدهی است که شخص می‌تواند برای رسیدن به این نتیجه که تفاوتی در مصداق «اخلاق» برای این افراد وجود دارد به کار ببرد. ونگ از قضیه ناظر به واقع، هیچ قضیه هنجاری را به نحو نامعتبر استنتاج نمی‌کند. تلاش او برای رد این اشکال که رهیافت تحلیلی به اخلاق بیهوده است او را داشته است که لوازم هنجاری نسبیت اخلاقی را نشان دهد، در عین حال خود متعرض اشکال استنتاج نامعتبر قضیه‌ای ناظر به واقع می‌گردد و از نظریه خود در مقابل آن دفاع می‌کند.

در پاسخ به اشکال چهارم، او نیاز ندارد به ارائه تعریفی دقیق از «جامعه» یا «گروه اجتماعی» بپردازد، زیرا شرایط صدق حکمی اخلاقی را وابسته به قواعد اخلاقی خود گوینده می‌کند. این حرکت به او این اجازه را نیز می‌دهد که از این نقد که نسبیت‌گرا بطور ناسازگاری این رأی مطلق‌گرایانه را اظهار می‌دارد که شخص باید از قواعد اخلاقی جامعه خودش اطاعت کند، مصون بماند. همچنین با قول به این نحو نسبیت که احکام اخلاقی به نظام اخلاقی کافی و وافی خود گوینده اشاره دارند، ونگ از این ادعای ناسازگار که حکم اخلاقی می‌تواند هم صادق باشد هم کاذب، اجتناب می‌کند.

بر اساس تبیین ونگ، گوینده ممکن است در احکام اخلاقی‌اش مرتکب خطاهای متعدد گردد. از این رو، این واقعیت که گوینده‌ای معتقد است که A پلید X را انجام دهد، به هیچ

وجه مستلزم این نیست که برای او صحیح است که A باید X را انجام دهد. نسبت گرائی ونگ با این تمایز مفهومی بین «صادق بودن» و «به نظر صادق آمدن» که اغلب مورد تأکید مطلق‌گرایان است سازگار است. او نشان می‌دهد چگونه می‌توان این تمایز را با نسبت‌گرائی وفق داد (Ibid, 228).

اشکالی که خود ونگ متذکر آن می‌شود، منحرف شدن از مفهوم تطابقی صدق است که به عنوان مبنای تحلیل پذیرفته شده بود (Wong, 1984, 71 - 73). توضیح اینکه ونگ گزاره‌های از نوع «A باید X را انجام دهد» و «Y، X خوبی است» را بر حسب قواعد و معیارهای نظامهای اخلاقی‌ای که افراد جهت رفع تعارضات درونی و بین اشخاص بسط داده‌اند تحلیل می‌کند. او خاطر نشان می‌سازد که استعمال‌کنندگان زبان اخلاقی ممکن است تصورات غلطی درباره ماهیت و لوازم این قواعد و معیارها داشته باشند، اما در نهایت ماهیت صحیح قواعد و معیارها، مبتنی بر ملاکهای کفایت نظامهای اخلاقی‌ای است که افراد به منظور تثبیت محکی «نظام اخلاقی کافی و وافی» وضع می‌کنند. سؤال این است که آیا این برابر با مفهوم سازگاری صدق نیست؟ آیا تحلیل ونگ، صدق اخلاقی را سازگاری با باورهای اخلاقی اساسی افراد که مطابق با اوصاف تثبیت‌کننده محکی «نظام اخلاقی کافی و وافی» است نمی‌داند؟

ونگ به یک معنا این نقد را صحیح می‌داند. با تحلیل گزاره‌های اخلاقی به عنوان گزاره‌هایی درباره ساختارهایی هنجاری که ذهن انسان آنها را پدید آورده است، او این موضع را اتخاذ می‌کند که هیچ واقعیت اخلاقی غیر قابل تحویلی مستقل از انتخاب و اختراع انسان وجود ندارد. تحلیل او امکان هیچ گونه تطابقی بین چنین واقعیت اخلاقی موجود مستقل و گزاره‌های اخلاقی صادق را نمی‌دهد. اگر این آن چیزی باشد که از نظریه تطابقی صدق اخلاقی انتظار داریم، نظریه ونگ، صدق اخلاقی را تابع سازگاری می‌گرداند. اما معنای دیگری وجود دارد که بدان معنا تحلیل ونگ حقیقتاً مبتنی بر نظریه‌ای تطابقی است. نظریه او گزاره‌های اخلاقی را به عنوان حکایت‌کننده از قواعد و معیارها، یعنی اقلامی در جهان که متمایز از گزاره‌های اخلاقی هستند تحلیل می‌کند. این واقعیت که وجود این قواعد و معیارها، مستقل از اختراع و اراده انسانی نیست، این تحلیل را با نظریه تطابقی صدق ناسازگار نمی‌کند. همچنین به واسطه این واقعیت که اوصاف تثبیت‌کننده

محکی که به همراه «نظام اخلاقی کافی و وافی» تداعی می‌گردند مطابق با باورهای اخلاقی اساسی استعمال‌کنندگان زبان اخلاقی است. تحلیل ونگ به معنایی محدود مبتنی بر نظریه‌ای تطابقی است، اما البته نظریه او، گزاره‌های اخلاقی را به عنوان گزاره‌هایی درباره واقعیتی اخلاقی که مستقل از اراده و اختراع انسانی موجود است تحلیل نمی‌کند. علاوه بر این، تحلیل ونگ از گزاره‌های اخلاقی به عنوان گزاره‌هایی درباره نظامهای اخلاقی کافی و وافی، با فرض نظریه تطابقی صدق امکان‌پذیر است و این تحلیل قدرت تبیینی واقعی دارد نسبت به هر تحلیلی که با فرض نظریه سازگاری ارائه گردد. تحلیل او این واقعیت را تبیین می‌کند که ما نظام اخلاقی گروه دیگری از استعمال‌کنندگان زبان اخلاقی را به عنوان نظام اخلاقی خطا نقد می‌کنیم، حتی هنگامی که آن نظام اخلاقی، نظامی سازگار از باورهایی اخلاقی باشد بسیار متفاوت از باورهای اخلاقی ما. اما تحت نظریه سازگاری، ارزیابی صدق اخلاقی تنها درون سنتی اخلاقی صورت می‌گیرد نه بین سنتهای اخلاقی متفاوت چرا که نظریه سازگاری صدق را صرفاً به عنوان سازگاری درون یک نظام اخلاقی تعریف می‌کند.

منابع

الف) فارسی

- ۱- فرانکنا، ویلیام‌کی. (۱۳۷۶) *فلسفه اخلاق*، ترجمه هادی صادقی، قم: مؤسسه فرهنگی طه.
- ۲- لاریجانی، صادق. (۱۳۷۵) *فلسفه تحلیلی ۳: دلالت و ضرورت*، قم: نشر مرصاد.
- ۳- ونگ، دیوید. *نسبیت اخلاقی*؛ ترجمه شش فصل پایانی کتاب، مترجم محمود فتحعلی، رساله پایاننامه کارشناسی ارشد، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

ب) انگلیسی

- 1- Arrington, Robert L. (1989). *Rationalism, Realism. And Relativism*. Ithaca: Correll University press.
- 2- Audi, Robert (ed) (1997) *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, London: Cambridge University Press.
- 3- Devidson, Donald (1969) "Truth and Meaning" in *philosophical Logic*, Edited bu J. W. Davis, D. J. Hockney, and W. K. Wilson. dordrecht: D. Reidel.
- 4- Edwards, paul (ed) (1967). *The Encyclopedia of Philosophy*, New York: Macmillan Publishing Co. Inc and The Free Press. Vol 2 - 4.
- 5- Evans, Gareth. (1977). "The Causal Theory of Names". In *Naming Necessity, and Natural Kinds*.

Edited by Stephen Schwartz. Ithaca: cornell University press.

6- Haack Susan (1992). *Philosophy of Logics*. Combridge university press.

7- Kripke. Saul (1972). "Naming and Necessity". In *Semantics of Natural Language*, Edited by Gilbert Harman and Donald Davidson. Dordrecht: D. Reidel.

8- Tarski, A. (1944). "The Semantic Conception of Truth" In *Philosophy and phenomenological Research*, Vol. IV.

9- Wong, David (1984). *Moral Relativity*. Berkely: University of California press.

10- Wong, David (1992). "Moral Relativism" In *Encyclopedia of Ethics*, Edited by Lawrence C. Becker. Garland Publishing.

11- Wong. David (1996) "Relativism" In *A Companion to Ethics*, Edited by Peter Singer, Blackwell publishers.