

مقدمه مترجمان

جورج ادوارد مور^۱ (۱۸۷۳ - ۱۹۵۸) از فیلسوفان شاخص قرن بیستم، در انگلستان زاده شد و دوره تحصیلی اش را در دانشگاه کیمبریج سپری کرد. نوشته‌های وی تأثیری گسترده بر اندیشه فیلسوفان این قرن داشته است. تأثیر وی به ویژه بر برتراند راسل^۲، ویتگنشتاین^۳ و رایل^۴ قابل ملاحظه است. مور، راسل و پیش از آنان گوتلوب فرگه^۵، بنیان سنت تحلیلی در فلسفه اند که امروزه در جهان انگلیسی زبان، سنتی فائق است. مور در کنار انکارگرایانی مانند برادلی^۶ و مک تاگارت^۷ در کیمبریج تحصیل کرد، اما از اولین زعمای طغیان در برابر انکارگرایی (ایدئالیسم) مطلق به شمار می‌رود. وی کار خود را با مقاله «ماهیت حکم»^۸ در سال ۱۸۹۹ با ارائه تحلیل‌های دقیق در باب مغالطه و حقیقت آغاز و در مقاله «ردّ انکارگرایی»^۹ در ۱۹۰۳ ادامه داد. تلاش مور در مقاله «دفاعی از فهم مشترک»^{۱۰} (۱۹۲۵) ردّ شکاکیت و انکارگرایی است. استدلال او از این جا شروع می‌شود که دست کم بخشی از باورهای ما در باب جهان قطعی هستند. ما به

-
1. G. E. Moore
 2. B. Russel
 3. Wittgenstein
 4. Ryle
 5. G. Feregeh
 6. Bradley
 7. Taggart
 8. "The nature of judgment"
 9. "The refutation of idealism"
 10. "A defence of common sense"

صدق بسیاری از قضایا در باب خود، بدن خود و دیگران باور داریم، گو این که نتوانیم تحلیل‌هایی صحیح از این قضایا ارائه دهیم. وی اینها را فهم مشترک می‌نامد. انگارگرایان و شکاکان به نحوی ناموجه این شناخت روزمره و ساده را منکرند. روشی که مور در پیش می‌گیرد این است که صبورانه و روش‌مند به تحلیل واژه‌ها می‌پردازد. وی جملاقی را که علی‌الدوام در فلسفه استفاده می‌شوند، از هم تمییز داده، با بیان معانی مختلفی که یک جمله می‌تواند داشته باشد، توضیح می‌دهد که چگونه خلط این معانی و عدم تفکیک آنها، به اشتباهات فاحش و انواع مغالطه‌ها انجامیده است. تعلق خاطر مور به این مسائل در کتاب برخی مشکلات اساسی فلسفه^۱ (۱۹۵۳) ادامه می‌یابد.

در حوزه اخلاق نیز وی همین روش را پی می‌گیرد. اولین کتاب مشهور او در این عرصه مبانی اخلاق^۲ (۱۹۰۳) و دومین کتابش فلسفه اخلاق^۳ (۱۹۱۳) است که در آن به بازنگری برخی از دیدگاه‌های قبلی خود در مبانی اخلاق پرداخته است. این اثر ترجمه *Principia Ethica* (مبانی اخلاق) مور است که در آن به فرا اخلاق پرداخته است.

در فلسفه اخلاق بسیاری سعی دارند مفاهیم اخلاقی را به مفاهیمی طبیعی ارجاع دهند؛ برای مثال خوب را معادل لذت یا مطلوب می‌دانند، در صورتی که مور آن را مغالطه دانسته و آن را مغالطه طبیعت‌گرایانه می‌نامد. در این حوزه نیز مور با به کارگیری همان روشی که در برابر انگارگرایان داشت نشان می‌دهد که خوب، مفهومی بسیط و غیر قابل تعریف است. در این زمینه، استدلالی دارد که به «پرسش مفتوح» شهره است. بر اساس این استدلال، خوب خاصه‌ای بسیط، غیر قابل تعریف و غیر قابل ارجاع به مفاهیم طبیعی است. این دیدگاه مور به ناطیعت‌گرایی اخلاقی معروف است، از این رو، کتاب مبانی اخلاق که در آن دیدگاه او شرح و بسط داده شده، یکی از مهم‌ترین منابع الهام‌بخش علیه طبیعت‌گرایی اخلاقی است

1. *Some Main Problems of Philosophy*

2. *Principia Ethica*

3. *Ethics*

این کتاب را آقای اسماعیل سعادت به فارسی ترجمه کرده است.

و تا حدّی در شکل‌گیری فرااخلاق که دغدغه قرن بیستم است، مؤثر بوده است. به هر حال، مور را باید از چهره‌های مؤثر و ماندگار قرن بیستم دانست، اما شهرت وی بیشتر محدود به محافل فلسفی است و با این‌که فیلسوفان آثارش را به دیدهٔ اعجاب و تحسین می‌نگرند، در محافل غیرفلسفی از شهرت هم‌کالبی‌اش راسل برخوردار نیست. توجه به این نکته ضروری است که صفحات مورد اشارهٔ مؤلف و ویراستار چاپ دوم طبعاً به شمارهٔ صفحات در متن انگلیسی ارجاع می‌کنند. ما نیز برای تسهیل کار خوانندهٔ گرامی در حاشیهٔ بیرونی صفحات ترجمه شمارهٔ صفحات متن انگلیسی را با ارقام فارسی نشان داده‌ایم.

در پایان لازم است از استاد گران‌مایه جناب آقای مصطفی ملکیان که زحمت ویراستاری کتاب را عهده‌دار شده و متن اصلی را با دقت و وسواس با ترجمهٔ فارسی انطباق داده و بدین سان، ما را رهین منت خود ساخته‌اند، تشکر کنیم. هم‌چنین از زحمات دست‌اندرکاران سازمان سمت و پژوهشکدهٔ فلسفه و کلام اسلامی، به‌ویژه جناب حجة الاسلام والمسلمین آقای علیرضا آل‌بویه، مدیر محترم پژوهشکده که در به سامان رسیدن هرچه بهتر این ترجمه زحماتی را متحمل شدند، قدردانی می‌شود. در عین حال، مسئولیت هر گونه کاستی که احیاناً در ترجمه مشاهده می‌شود، به عهدهٔ مترجمان است. لازم به ذکر است که علی‌عسگری یزدی از بند ۱ تا ۶۰ کتاب را ترجمه کرده و ترجمهٔ بقیه کتاب (تقریباً دو سوم) و بازنگری نهایی تمام ترجمه بر عهدهٔ غلامحسین توکلی بوده است.

غلامحسین توکلی

علی‌عسگری یزدی

مقدمه ویراستار

در اوایل ۱۹۹۲ تیموتی مور مجموعه در خور توجهی از دست‌نوشته‌های فلسفی پدرش را به کتابخانه دانشگاه کیمبریج سپرد. در میان این مجموعه، دست‌نوشته چشم‌گیری با عنوان «مقدمه بر چاپ دوم» وجود دارد که هر چند ناقص است، به‌خودی‌خود از اهمیتی قابل توجه برخوردار است. مدتی قبل دکتر سی. لئوی^۱ (در درس‌نوشته خویش «جی. ئی. مور و مغالطه طبیعت‌گرایانه»^۲) محتویات این دست‌نوشته را توصیف کرده بود. هنگامی که آن را دیدم به انتشارات دانشگاه کیمبریج پیشنهاد کردم که آن را در چاپی جدید از مبانی اخلاق بگنجانند. از قضا معلوم شد که آنان قبلاً و به دلایلی دیگر در فکر امکان ارائه چاپ جدیدی از کتاب بوده‌اند، لذا از این‌که اندراج این مقدمه تا به حال چاپ نشده بر اهمیت کتاب می‌افزاید، خوشحال شدند. هم‌چنین تصادفاً معلوم شد که انتشارات روتلیج در نظر دارد گزیده جدیدی از مکتوبات فلسفی مور را با تکیه بر نوشته‌های او درباره مابعدالطبیعه بیرون دهد.^۳ لذا بنا شد طبع جدید مبانی اخلاق حجیم‌تر شود تا مجموعه بدیلی از نوشته‌های اخلاقی مور شکل گیرد و دو قطعه مهم از آخرین نوشته‌های اخلاقی او نیز که در غیر این صورت، بی‌مصرف می‌ماند و به چاپ نمی‌رسید، در آن گنجانده شود. فصل «اختیار» از کتاب فلسفه اخلاق او و مقاله او با عنوان «مفهوم ارزش ذاتی» از کتاب مطالعات فلسفی اش. میان مقاله چاپ‌نشده «مقدمه بر چاپ دوم» و «مفهوم ارزش ذاتی» ارتباط موضوعی وثیق برقرار است، از این‌رو، اگر بتوانیم آن دو را

1. C. Lewy

2. *Proceedings of the British Academy* L (1964), pp. 251-62.

3. *G. E. Moore: Selected Writings*, ed. T. R. Baldwin (Routledge, London: 1993).

با هم در این مجلد جای دهیم، کاری بسیار ارزشمند خواهد بود.

پیداست که مور تلاش داشته با نوشتن این مقدمه جدید، طبعی جدید از مبانی اخلاق ارائه دهد. در واقع، او این تلاش را رها کرد و هنگامی که کتاب در ۱۹۲۲ تنها با برخی تصحیحات مربوط به متن تجدید چاپ شد، کسی این تجدید چاپ را ویراسته دوم تلقی نکرد. از پاراگراف‌های آغازین مقدمه بر می‌آید که مور واقعاً در ابتدا به فکر بازنویسی اساسی خود متن بوده است و نامه‌ای که در نوامبر ۱۹۲۱ به انتشارات دانشگاه کیمبریج نوشته مؤید این مدعاست. وی در آن نامه می‌نویسد: «نهایتاً ایده کوشش برای تهیه ویراسته دومی از کتابم [یعنی] مبانی اخلاق را به کناری نهادم، دلیلش این بود که کتاب برای آن که بتواند نظریات کنونی مرا ارائه دهد، نیاز به تصحیحاتی داشت، آن قدر زیاد، که تنها یک کتاب کاملاً جدید می‌توانست از عهده آن بر آید.»^۱ هر چند مراسلاتی نیافتم که با مقدمه چاپ شده در این جا مرتبط باشد، گمان می‌کنم که طرح نوشتن این مقدمه قاعدتاً بایستی در اواخر ۱۹۲۱ به ذهن مور خطور کرده باشد؛ یعنی زمانی که وی کار بازنویسی کل کتاب را رها کرده بود. ظاهراً او امید داشته است که بدین ترتیب، می‌تواند به نکاتی اشاره کند که فکر می‌کرده بحث مربوط به آن در کتاب رضایت‌بخش نیست، در عین حال، قضایایی را که به نظرش «علی‌الاصول هنوز صادق» و «شایسته تأکیدند»، روشن خواهد ساخت. وضعیت ناتمام این دست نوشته حکایت از آن دارد که مور در نهایت، احساس می‌کرده که نمی‌تواند حتی این پروژه محدود را به سرانجامی مطلوب برساند، لذا این طرح را یک‌سره رها کرده است و وقتی کتاب در ۱۹۲۲ تجدید چاپ می‌شده، صرفاً جملاتی چند به مقدمه چاپ اول افزوده است. پس وقتی خواننده مقدمه جدید را می‌خواند باید در نظر داشته باشد که مور صریحاً تصمیم داشته آن را چاپ نکند. به تعبیر دیگر، هر چند این مقدمه در مورد اندیشه‌های اخیر وی در باب نظریه اخلاقی، راهنمایی ارزشمند است، به تعبیری، مهر تأیید او را در آغاز خود ندارد.

۱. اصل نامه در آرشیو انتشارات دانشگاه کیمبریج در کتابخانه این دانشگاه موجود است.

مبانی اخلاق در اکتبر سال ۱۹۰۳ انتشار یافت. لیتون استراچی^۱ دوست مور بی‌درنگ آن را خوانده و شورمندانه خطاب به وی نوشت:

به نظر من، کتاب شما نه تنها همه نویسندگانی را که در باب اخلاق قلم زده‌اند، از ارسطو و مسیح گرفته تا هربرت اسپنسر^۲ و آقای برادلی، شکسته و در هم کوبیده است، نه تنها شالوده‌های درست را برای فلسفه اخلاق بنا نهاده، نه تنها تمامی فلسفه جدید را پشت سر گذاشته است - اینها همه در نظر من، در قیاس با تأسیس روشی که چونان شمشیری در میان سطور، می‌درخشد، دست‌آوردهایی ناچیزند. این روش علمی است که برای اولین بار هوش‌مندانه در استدلال به کار گرفته شده است... من اکتبر ۱۹۰۳ را آغاز عصر خرد می‌دانم.^۳

امروزه بعید است که ما در این شور و حرارت اغراق‌آمیز استراچی سهیم شویم، اما مبانی اخلاق هم‌چنان یکی از رساله‌های محوری اخلاق در قرن بیستم به شمار می‌آید. اهمیت آن، هم به دلیل مفهوم نظریه اخلاقی پیشنهادی آن است و هم به دلیل گرمی داشت ارزش هنر و عشق است. در آغاز، تأثیر کتاب تا حد وسیعی به حلقه دوستان و شاگردان مور، مثل لیتون استراچی، لئونارد وُلف^۴ و مینارد کینز^۵ محدود ماند که پیشاپیش با خطوط کلی موضع مور آشنا بودند، اما پس از تجدید چاپ کتاب در سال ۱۹۲۲، آن‌گاه که تأثیر فلسفه ایدئالیستی اف.اچ. برادلی و دیگران به سرعت کاهش می‌یافت، مبانی اخلاق به عنوان متنی کلاسیک در عرصه نظریه اخلاقی تحلیلی به رسمیت شناخته شد.

هنگام چاپ کتاب تنها سی سال از سن مور می‌گذشت. این دوران مصادف بود با اواخر دوران عضویت افتخاری او در کالج ترینیتی کیمبریج. وی قبلاً در همین کالج دانشجو بود و

1. Lytton Strachey

2. H. Spencer

۳. نامه‌ال. استراچی به مور، مورخ ۱۱ اکتبر ۱۹۰۳؛ این نامه در میان نوشته‌های مور در کتابخانه دانشگاه کیمبریج موجود است.

4. Leonard Wolf

5. Maynard Keynes

زبان و ادبیات روم و یونان باستان و علوم اخلاقی (یعنی فلسفه) را فرامی‌گرفت. در بخش دوم امتحان علوم اخلاق به سال ۱۸۹۶ با رتبهٔ اول فارغ‌التحصیل شده بود. در آن زمان، اگر کسی می‌خواست یک دورهٔ آکادمیک را دنبال کند، یک راه این بود که عضویت افتخاری را در کالج مربوطه به دست آورد. انتخاب به این سمت منوط بود به رساله‌هایی که نامزدهای این سمت عرضه می‌داشتند، لذا مور یک سال پس از فارغ‌التحصیلی، یعنی در سال ۱۸۹۷، رساله‌ای را به کالج ترینیٹی عرضه داشت. وی این بار توفیق به دست نیاورد، ولی سال بعد را وقف بازنویسی رساله‌اش کرد و این نسخهٔ بازنویسی شده را در ۱۸۹۸ ارائه کرد و برای شش سال به عضویت افتخاری پذیرفته شد.

بخش اعظم متن نسخهٔ اصلی دو رسالهٔ مور، به جا مانده است^۱ و همان‌گونه که از عنوان (مشترک) آنها - «مبنای مابعدالطبیعی فلسفهٔ اخلاق» - بر می‌آید می‌توان آنها را نقطهٔ شروع یک پروژهٔ فکری دانست که در مبانی اخلاق به اوج خود می‌رسد. در واقع، این رساله‌ها با مقدمه‌ای آغاز می‌شوند که در آن مور چیزی را نقد می‌کند که آن را مغالطه‌ای که در تمامی تعاریف تجربی «خوب» نهفته است، می‌خواند. وی همین اندیشه را دوباره تحت عنوان «مغالطهٔ طبیعت‌گرایانه» شرح داده، که یکی از موضوعات اصلی مبانی اخلاق است. اما این دو رساله، اختلافی فاحش دارند و این به دلیل پیش‌فرض‌هایی است که در حیطهٔ آنها نظریه‌های تجربه‌گرایانه یا طبیعت‌گرایانه ارزش، نقد می‌شوند. در رسالهٔ ۱۸۹۷، مور بسیار خرسند است که این نظر ایدئالیستی را قبول کند که جهان مأنوس تجربی و زمانی - مکانی، شبکه‌ای از نمودارهاست که در واقعیتی عاری از زمان که از حیطهٔ ادراکات ما فراتر می‌رود، ریشه دارد. او حتی قبول می‌کند که این واقعیت متعالی، با ارزش رابطه‌ای ضروری دارد. اما یک سال بعد ایمان خود را به چنین واقعیت متعالی و همراه با آن، به این نحوهٔ فراهم‌سازی یک مبنای مابعدالطبیعی برای اخلاق نیز از دست داده است. اما نه

۱. این رساله‌ها در کتابخانهٔ کالج ترینیٹی کیمبریج موجود است. مقالهٔ قدیمی مور «آزادی»، (*Mind* n. s. 7, 1898, pp. 179-204) از رسالهٔ ۱۸۹۷ گرفته شده و بر فحوای این رساله دلالت دارد. هر چند مور به هنگام آماده‌سازی مقاله برای چاپ تغییراتی در آن صورت داد. مقالهٔ بعدی او «ماهیت قضاوت» (*Mind* n. s. 8, 1899, pp. 179-93) از رسالهٔ ۱۸۹۸ گرفته شده و مقایسهٔ آن با مقالهٔ «آزادی» تحوّل حاد در مابعدالطبیعه مور را در این زمان نشان می‌دهد. هر دو مقاله در کتاب زیر تجدید چاپ شده است:

G. E. Moore: *The Early Essays*, ed. T. Regan (Temple University Press, Philadelphia: 1986).

این‌که این بار به یک رئالیسم تجربی فراگیر روی آورد که نتیجه‌اش یک نظریه ارزشی تجربه‌گرایانه (یا طبیعت‌گرایانه) باشد، بلکه حداقل در نظریه اخلاقی خویش، تتمه‌ای از ایدئالیسم قبلی خویش را حفظ می‌کند، چون برداشتی نیمه افلاطونی از ارزش‌ها را برمی‌گزیند و ارزش‌ها را اعیانی مجرد می‌داند که گو این‌که از واقعیت تجربی مجزایند، با این همه، به اندازه هر عین تجربی، از واقعیت برخوردارند (نک: مبانی اخلاق، بند ۶۶). از این‌رو، مطابق این موضع جدید، اشتباه مشترک نظریه‌های تجربه‌گرایانه و ایدئالیستی اخلاق این است که آنها در تلاش برای ادغام ارزش‌های اخلاقی در نظریه‌های گسترده‌تر غیراخلاقی (چه تجربی و چه مابعدالطبیعی) انصاف را در حق واقعیت مجرد و مجزای ارزش‌ها رعایت نکرده‌اند.

این رساله‌های اولیه، شالوده‌ای را پی می‌افکنند که مور در مبانی اخلاق بر اساس آن مابعدالطبیعه ارزش خویش را بیان می‌دارد. مور در لندن در اواخر ۱۸۹۸ و درست پس از آن‌که به عضویت افتخاری دست یافته بود، سلسله درس‌هایی تحت عنوان مبانی فلسفه اخلاق با نگاهی به یک ارزیابی از فلسفه اخلاق کانت، ایراد کرد که با مراجعه به متن آنها می‌توان مرحله بعدی تحوّل فکری او را مشاهده کرد. مور قبلاً هر یک از این درس‌ها را نوشته و سپس به دست تایپ سپرده بود، با این قصد که آنها را به شکل یک کتاب در آورد. این متن، باقی مانده^۱ و اخیراً تحت عنوان مبانی اخلاق^۲ به چاپ رسیده است. در سال ۱۹۰۲ مسئولان انتشارات دانشگاه کیمبریج پذیرفتند که نسخه بازبینی شده‌ای از این دست نوشته‌ها را به چاپ رسانند و مبانی اخلاق درست نتیجه این فرایند بازبینی است. (در صورت جلسه‌های مربوط، نام کتاب پیشنهادی اصول اخلاق مور عنوان شده است^۳، عمده متن سه فصل اول کتاب بعدی، صرفاً کلمه به کلمه از دست نوشته‌های قبلی گرفته شده است، هر چند سه فصل آخر کتاب بعدی، به گونه‌ای در خور توجه با محتوای دست

۱. دو نسخه از این متن در میان نوشته‌های مور در کتابخانه دانشگاه کیمبریج موجود است. اینک این مقالات متن دست نوشته درس‌های بعدی مور (بهار ۱۸۹۹) درباره فلسفه اخلاق کانت را نیز شامل می‌شود. این مقالات درست در همان زمینه و با همان شیوه‌ای ارائه شده‌اند که رساله ۱۸۹۸.

2. *The Elements of Ethics*, ed. T. Regan (Temple University Press, Philadelphia: 1991).

۳. مسئله در ۱۴ مارس ۱۹۰۲ و بار دیگر در ۱۲ آوریل ۱۹۰۲ بحث شده است. متن مذاکرات مسئولان انتشارات در کتابخانه دانشگاه کیمبریج موجود است.

نوشته‌های اولیه متفاوت است. من در یکی از ضمیمه‌های این چاپ، دربارهٔ ارتباط میان آن دو متن راهنمایی را افزوده‌ام که نشان می‌دهد کدام یک از پاراگراف‌های مبانی اخلاق حقیقتاً نو هستند (جالب آن که استدلال مشهور «پرسش مفتوح» که در بند ۱۳ ارائه شده، نو است) و چگونه مور در مبانی اخلاق یک راست قطعاتی را که ابتدا در درس‌های مختلف مبادی اخلاق آمده بوده‌اند، به هم پیوسته است و این یکی از ویژگی‌های متن مبانی اخلاق، به ویژه فصل اول آن است که بی‌شک، به تعقید آن انجامیده است.

مور وقتی در کیمبریج دانشجوی لیسانس بود، تماس‌های منظمی را با هنری سیجویک^۱ که در آن هنگام استاد فلسفه در کیمبریج و عضو کالج ترینیتی بود برقرار کرد. وی در کلاس‌های درس سیجویک حضور یافت، حتی مقالاتی را برای او در باب موضوعاتی آشنا، مثل «خودگرایی و دگرگرایی» و «رابطهٔ عقل با عمل اخلاقی»^۲ نوشت. اما آنها هیچ‌گاه رابطه‌ای تنگاتنگ نداشتند، چون سیجویک در آن زمان مردی مسن (وی در ۱۹۰۰ فوت کرد) و از نظر مور، درس‌هایش تقریباً ملال‌آور بود.^۳ با این همه، به دقت شاهکار سیجویک [یعنی] شیوه‌های فلسفهٔ اخلاق^۴ را مطالعه کرد [چنان که] در کتاب مبانی اخلاق، به این کتاب بیش از هر کتاب دیگری ارجاع شده است. دو موضوع اصلی طرح شده در مبانی اخلاق عملاً بسط آن خطوط فکری است که قبلاً در شیوه‌های فلسفهٔ اخلاق ارائه شده است.^۵ این نظریهٔ مور که تقریباً تمامی نظریه‌پردازان اخلاقی سابق مرتکب مغالطه شده‌اند، یعنی «مغالطهٔ طبیعت‌گرایانه» تلاش برای تعریف خوبی، بسط این رأی سیجویک است که مفهوم عقل عملی علامت مشخصه - اما تعریف‌ناپذیر - تفکر اخلاقی است.^۶ به همین سان،

1. Henry Sidgwick

۲. این مقالات با حاشیه‌هایی به خط سیجویک در میان مقالات مور در کتابخانه دانشگاه کیمبریج موجود است.

3. G. E. Moore, 'An Autobiography', p. 16 in *The Philosophy of G. E. Moore*, ed. P. A. schilpp, (3rd edn, Open Court, La Salle: 1968).

۴. این کتاب ابتدا در سال ۱۸۷۴ به چاپ رسید؛ سیجویک بارها کتاب را بازنگری کرد و ویرایش نهایی، ویرایش هفتم، در ۱۹۰۷ پس از مرگ مؤلف منتشر شد. (انتشارات مک میلان - لندن)

۵. بوزانکه در نقد زیرکانه‌اش بر مبانی اخلاق (*Mind*, n. s. 13, 1904, pp. 254 - 61) که در مجموع، ناموافق هم نیست، گوشزد می‌کند که مور تا چه حد مدیون سیجویک است.

6. *The Methods of Ethice*, 7th end, bk. j, ch. III.

«سودگرایی آرمانی»^۱ لذت ناگروانه مور که می‌گوید: ما بایستی همواره به گونه‌ای عمل کنیم که عمل ما بهترین نتایج ممکن را در بر داشته باشد که در آن این نتایج درست همان نتایجی نیستند که لذت را به حداکثر می‌رسانند، بسط این عقیده سیجویک است که باید تقریر سودگرایانه از تکلیف را - امری که مورد تصدیق او بود - با تعیین غایت‌های آرمانی عمل از طریق درک بلاواسطه، تکمیل کرد.^۲

اما علی‌رغم این ارتباط فکری تنگاتنگ خطا خواهد بود که مبانی اخلاق را صرفاً بازگویی موضعی بدانیم که قبلاً در شیوه‌های فلسفه اخلاق به اشاره طرح شده‌اند، چراکه سبک دو کتاب کاملاً متفاوت است، در حالی که دغدغه درجه اول مور این است که نظریه‌ای مابعدالطبیعی در باب شأن ارزش‌های اخلاقی طرح کند که از نظر او برای نظریه اخلاقی اهمیتی کاملاً اساسی دارد. سیجویک علاقه چندانی به مابعدالطبیعه ارزش از خود نشان نمی‌داد. وی در پی آن بود که چارچوبی نظری فراهم آورد که در آن چارچوب بتواند هم حق اعتقادات اخلاقی متعارف و مطابق فهم عرفی ما را رعایت کند و هم از پس مطالبات نظام طلبانه عقل نظری برآید. افزون بر آن، هر چند مور و سیجویک درباره این‌که مفاهیم اخلاقی غیر قابل تحویل [به مفاهیم دیگر] هستند، توافق داشتند، اختلافی فاحش میان آنان بر سر مسئله رابطه میان این مفاهیم و غایت‌های انسانی وجود داشت. مور قبول ندارد که مفاهیمی مثل خوبی اشاره‌ای ضروری به غایات انسانی داشته باشند، اما سیجویک خوبی یک نتیجه محتمل را بر اساس لوازم آن برای غایات فاعل‌های انسانی عاقل تعریف می‌کرد.^۳ در بحث آنان از خودخواهی این اختلاف به نحوی نمایان به چشم می‌خورد. سیجویک قائل بود که تعارض میان خودگرایی و دگرگرایی، بین تعقیب آن‌چه

۱. تعبیر «سودگرایی آرمانی» عملاً از کتاب هستینگز رشدال (Hastings Rashdall) معاصر مور برگرفته شده است. 84 p. Cf. *The Theory of Good and Evil*, (Clarendon, Oxford: 1907) رشدال که او نیز شاگرد سیجویک بوده است، به اختصار به مبانی اخلاق هم اشاره می‌کند، ولی توضیح می‌دهد که جاهایی که دیدگاه‌های او با دیدگاه‌های مور مشابه است، او مستقلاً به موضع خودش دست یافته است.

2. *The Method of Ethice*, 7th edn p. 400ff.

3. *The Methods of Ethics*, 7th edn, pp. 109 - 112.

نهایتاً چندان معلوم نیست که چرا مور با وجود این قطعه سیجویک، وی را معاف کرده و قائل نیست که او مرتکب مغالطه طبیعت‌گرایانه شده باشد.

برای خود انسان خوب است و چیزی که فی نفسه خوب است، «یکی از عمیق‌ترین مسائل فلسفه اخلاق است»^۱. مور قائل بود که کل این مسئله چیزی نیست جز رشته‌ای از خلط و التباس‌ها، چون عبارت «آن‌چه صرفاً برای خود شخص خوب است»، مفهوم منسجمی ندارد. (مبانی اخلاق، بندهای ۵۹-۶۲)

۲

مور چهار فصل اول مبانی اخلاق را به معرفی یک مغالطه، یعنی «مغالطه طبیعت‌گرایانه»^۲ اختصاص می‌دهد که به ادعای او تقریباً تمامی نظریه‌های اخلاقی پیشین را (به استثنای نظریه‌های سیجویک و افلاطون^۳) تخریب می‌کند. سبک استدلال مور در این فصل‌ها فوق‌العاده نافذ بوده و هست. در مجموع، مور معاصران و جانشینان خود را متقاعد کرد که در بیشتر نظریه‌های سنتی «طبیعت‌گرایانه» در باب اخلاق، نقصی فاحش (اگر نگوییم یک «مغالطه» کامل) وجود دارد. البته همه آنان به یک‌سان نپذیرفتند که برداشت انتزاعی افلاطونی از ارزش، که مور آن را به جای نظریه‌های طبیعت‌گرایانه مردود گذاشته بود، خود قابل دفاع است، چون این رأی هم به لحاظ مابعدالطبیعی و هم به لحاظ معرفت‌شناختی سؤال‌انگیز می‌نمود. لذا واکنش مشترک آنان پرسش از فرضی بود که به اعتقاد آنان، مور و نظریه‌پردازان مورد انتقاد او، هر دو در آن سهیم بودند و آن این‌که قضاوت‌های اخلاقی ادعای آن دارند که بر امر واقع معینی انگشت می‌گذارند که اگر تحصیل شود، شرایط صدق آنها فراهم شده است. در عوض، چنین عنوان شد که برداشت ما از قضاوت‌های اخلاقی باید چنین باشد که آنها در درجه اول عواطف و یا طرز تلقی‌های خاصی را بیان می‌دارند.^۴

جای بحث از این مواضع که هنوز از آنها به‌طور گسترده حمایت می‌شود، این‌جا نیست.

1. *The Methods of Ethics*, 7th edn, p. 110, n. 1.

2. naturalistic fallacy

3. Plato

۴. اثر کلاسیک در این رابطه عبارت است از:

C. L. Stevenson, *Ethics and Language* (Yale University Press, New Haven: 1944); cf. also R. M.

Hare, *The Language of Morals* (Clarendon, Oxford: 1952).

فقط به این نکته اشاره کنم که این نظریات حاصل فرایندی دیالکتیکی هستند که در نوشته‌های مور، به‌ویژه در این ادعای او که دیگر نظریه‌پردازان مرتکب یک مغالطه - مغالطه طبیعت‌گرایانه - شده‌اند، ریشه دارد. اما این مغالطه چیست؟ آن‌گونه که مور در «مقدمه بر چاپ دوم» به سختی توضیح می‌دهد، جواب ساده‌ای به این سؤال وجود ندارد، چون وی در مبانی اخلاق در بحث از مغالطه طبیعت‌گرایانه میان سه رأی مختلف متحیر است - این که کسی بدین جهت مرتکب این مغالطه مذکور شود که (۱) «خ» (یعنی خوبی که از نظر مور مفهوم بنیادین اخلاق است) «را با محمولی به جز خ یکی بداند» یا (۲) «خ را با محمولی قابل تحلیل یکی بداند» یا (۳) «خ را با «محمولی طبیعی یا مابعدالطبیعی» یکی بداند» («مقدمه بر چاپ دوم»، ص ۱۷). همان‌گونه که مور هم اذعان می‌کند، وارد کردن اولین اتهام به این معناست که شخص مخالفان خود را متهم کند که منکر حشو و تکراری بی‌اهمیت‌اند. نظر به این که این اتهامی بی‌ارزش است و بعید است آن اهمیتی را دارا باشد که گمان می‌شود اتهام مغالطه طبیعت‌گرایانه داراست، دو رأی مهمی که با ادعای مغالطه طبیعت‌گرایانه در پیوند است این است که خوب غیر قابل تحلیل است و خوب «محمولی طبیعی یا مابعدالطبیعی» نیست. مور قبول دارد که این آرا مستقل از یکدیگرند (ص ۱۳ - ۱۴)؛ در عین حال، می‌گوید: می‌توان این آرا را در این رأی با هم ترکیب کرد که «خوبی به‌طور کامل بر حسب خاصه‌های طبیعی یا مابعدالطبیعی قابل تحلیل نیست» (ص ۱۴) و در آن صورت، می‌توان انکار این امر را منجر به ارتکاب یگانه مغالطه طبیعت‌گرایانه دانست.

به نظر من، برای بررسی موضع مور عملاً بهترین کار این است که این آرا را جدا از یکدیگر لحاظ کنیم، چون مستقل از هم‌دیگرند، ولی قبل از ادامه بحث باید روشن کنیم که منظور از این همه گفت‌وگو درباره «خوبی» چیست. مور در «مقدمه بر چاپ دوم» (ص ۳ - ۵) قبول می‌کند که در خود کتاب مبانی اخلاق بحث وی از این موضوع رضایت‌بخش نیست و توضیح می‌دهد که دغدغه درجه اولش ارزیابی‌ای از اوضاع و احوال محتمل بوده است برای این که مشخص شود انسان چه کارهایی را می‌بایستی انجام دهد. در بحث از این قبیل ارزیابی‌ها مور این قضاوت را که یک وضع و حال «فی نفسه خوب است» («یا بالذات خوب است») از این قضاوت‌ها که وضعی «به عنوان وسیله خوب» است و «به عنوان یک

جزء خوب» است، متمایز می‌کند، ولی از آن‌جا که از نظر او، این قضاوت‌های اخیر به‌طور مستقیم قابل ارجاع به قضاوت اول هستند، لذا تعلق خاطر درجه اول مور مفهوم خوب فی نفسه و یا ارزش ذاتی^۱ است، آن‌گونه که در ارزیابی اوضاع و احوال به کار می‌روند. ممکن است گمان شود وقتی توجه را روی این مفهوم متمرکز سازیم، فرض اخلاقی مهمی به درون می‌خزد؛ یعنی تقریری سودگرایانه^۲ از تکلیف که تهدیدی است برای این دیدگاه مور که می‌گوید: ارزش اخلاقی قابل تحلیل، نسبت و دامنه آن را به نظریه‌های سودگرایانه مضیق می‌کند. ولی به نظر من، هر چند تردیدی نیست که خود مور بحث خویش را در حیطة چشم اندازی که وسیعاً سودگرایانه است، انجام می‌دهد، می‌توان آن فرض را در این مرحله از بحث نادیده انگاشت، چرا که در واقع، هنوز لزومی ندارد که با ارزیابی اوضاع و احوال محتمل، تقریر مشخصی از تعیین تکالیف ارائه شود.

لذا این رأی که خوبی تحلیل‌ناپذیر است، نظریه‌ای است درباره ماهیت ارزیابی اوضاع و احوال محتمل، دایر بر این که در عرصه یک نظریه موسع تر، که به تصریح یا به طور ضمنی ارزیابی‌هایی را در میان اصول اساسی خویش به کار نگرفته باشد، نمی‌توان مضمون این ارزیابی‌ها را صید کرد. به دو طریق می‌توان این دیدگاه را به چالش طلبید که مور «در مقدمه بر چاپ دوم» (ص ۱۲ - ۱۴) آنها را ملاحظه می‌کند. اول با قائل شدن به این که می‌توان محتوای این ارزیابی‌ها را با تقریری از تکالیف فاعل ارائه کرد؛ دوم با قائل شدن به این که می‌توان در چارچوب یک نظریه کلامی، جامعه‌شناختی یا روان‌شناختی که غیر ارزشی باشد، محتوای این ارزیابی‌ها را ارائه کرد. ظاهراً اولین معارضه، سرنا را از سر گشادش زده است، چرا که فرض این بود که قضاوت‌های مربوط به ارزش ذاتی اوضاع و احوال، فاعل را قادر می‌سازد تا تکالیف خویش را مشخص کند، نه به عکس، ولی تا حدی می‌توان ظواهر را توجیه کرد، بدین سان که بین تکالیف فی بادی الرأی^۳ (که بناست محتوای قضاوت‌های مربوط به ارزش ذاتی را تعیین کند) و تکالیف تمام عیار^۴ (که در مرحله

1. intrinsic value
 2. utilitarian account
 3. prima facie
 4. all-in obligations

بعد به کمک تکالیف فی بادی الرأی مربوطه تعیین می‌شوند)، تمایز قائل شویم. به هر حال، لزومی ندارد که این معارضه با نظریه مور، ما را چندان نگران کند، چون مور در «مقدمه بر چاپ دوم» (ص ۵) روشن می‌کند که اگر پذیرفته شود که مفهوم تکلیف^۱ (یا درست^۲ یا وظیفه^۳) یک مفهوم اخلاقی است، این نحوه تقریر را تهدیدی جدی علیه نظریه خویش به شمار نمی‌آورد، چون دغدغه درجه اول نظریه او تحلیل ناپذیر بودن مفاهیم اخلاقی بر حسب مفاهیم غیر اخلاقی است.

پس این معارضه‌های نوع دوم است که دغدغه اصلی مور رد آنهاست: نظریه وی مبنی بر تحلیل ناپذیری خوبی، نظریه‌ای است دایر بر این که محتوای اندیشه اخلاقی قابل ارجاع و تحویل نیست، ولی قبل از بررسی دلیل مور که چرا هیچ‌گونه بیانی [از محتوای اندیشه اخلاقی] از این دست ممکن نیست، جای آن هست که تأکید شود که این مسئله، مرتبط با منحصر به فرد بودن محتوای قضاوت‌های اخلاقی است، نه مرتبط با امکان استنتاج آنها از مقدمات غیر اخلاقی. این مسئله اخیر به طور مرسوم با هیوم^۴ و امکان یا عدم امکان استنتاج باید از هست، پیوند خورده است. در نوشته‌های انتقادی، گاهی رأی هیوم که چنین استنتاجی را ناممکن می‌داند با رأی مور مبنی بر این که خوبی تحلیل ناپذیر است، خلط شده است. اما نظریه مور نشان می‌دهد که این خلط، دست کم تا دلیل دیگری اقامه نشده، خطاست، چون هر چند مور قائل بود که ارزش ذاتی، تحلیل ناپذیر است، در عین حال، روایت نفع‌گرایانه آرمانی خویش را از تکلیف با این رأی که ارزش ذاتی یک وضع و حال به خاصه‌های طبیعی آن بستگی دارد، ترکیب کرد. از نظر او، این وابستگی ریشه در ارتباط‌های ضروری میان خاصه‌های طبیعی و ارزش ذاتی دارد، لذا از نظر مور استنتاج باید از هست، امکان‌پذیر است. استدلال مشهور مور بر تحلیل ناپذیری خوبی این است که هرگونه تحلیلی که ارائه شود (برای مثال بگویم خوب دانستن چیزی عبارت است از این که معتقد باشیم که آن چیز امیال انسان را ارضا می‌کند) متوجه می‌شویم که باز می‌توانیم برای این سؤال که آیا یک

1. obligation
2. right
3. duty
4. Hume

وضع و حال که با این تحلیل مطابق باشد واقعاً دارای ارزش ذاتی است (مثلاً آیا وضعی که خواسته‌های انسان را اجابت می‌کند، فی‌نفسه خوب است) یا نه؟ معنای محصلی قائل شویم، در حالی که اگر این تحلیل درست می‌بود این سؤال به نظر ما سؤالی کم‌اهمیت در مورد صدق [یا عدم صدق] یک [قضیه] همان‌گویانه می‌بود.^۱ این دلیل در باب این‌که ضابطه‌های قابل قبول بودن یک تحلیل مفهومی پیشنهادی چیست، به معضلاتی دامن می‌زند. شاید کسی نپذیرد که شرط قبول یک تحلیل این است که آن تحلیل به نظر ما امری کم‌اهمیت بیاید،^۲ ولی من فکر می‌کنم می‌توان تا حدی از پرداختن به این مسائل طفره رفت، بدان شکل که از جانب مور فرض را بر این می‌گذاریم که اگر یک تحلیل مفهومی صحیح باشد، در آن صورت، به محض این‌که با آن مواجه شویم فکر می‌کنیم کاملاً درست است که اندیشه‌ها و قضاوت‌های خویش را بر طبق آن هدایت کنیم، هر چند در ابتدا آن تحلیل به نظر ما غیر واضح بیاید. اعتراض مور به تحلیل‌های پیشنهادی از ارزش ذاتی، دقیقاً این است که ما خود را قادر به حرکت به سمت این یکی‌انگاری عقلی آنها [ارزش ذاتی با تحلیل ارائه شده از آن] نمی‌یابیم. به نظر می‌آید مفهوم ارزش ذاتی به گونه‌ای است که می‌توان علی‌الدوام در درون یک نظریه که مدعی است تقریری تحویلی از این ارزش‌ها ارائه می‌دهد، دوباره سؤالاتی جدی را در مورد ارزش ذاتی جای داد.

تا این‌جا استدلال فقط به پدیدارشناسی تفکر اخلاقی مربوط است و مور در مبانی اخلاق به این اکتفا می‌کند که موضع خویش را بر این نکته [پدیدارشناختی] متکی کند. اما منتقدان مور اصرار خواهند کرد بر این‌که هنوز تا اثبات این‌که این پدیدارشناسی صرفاً

۱. همان‌گونه که رشدال یادآور شده، (*The Theory of Good and Evil*, vol. I, p. 135. n. 1) این استدلال دربارهٔ تحلیل‌ناپذیری مفاهیم اخلاقی را سیجوبیک به کار برده و خود آن را به ریچارد پرایس عالم اخلاق قرن هیجدهم نسبت می‌دهد، اما مور بدون این‌که به این امر اعتراف کند آن را به کار می‌گیرد. نک:

(Sidgwick's *Outlines of the History of Ethics* (Macmillan, London: 5th edn, 1902), pp. 224-6).

۲. خود مور در نوشته‌های بعدی خویش با تدوین «پارادوکس تحلیل» که ظاهراً فحوای آن این است که یک تحلیل اگر درست است، باید کم‌اهمیت باشد، توجه خویش را بر این مسائل متمرکز ساخت. نک:

C. H. Langford, 'The Notion of Analysis in Moore's Philosophy', in *The Philosophy of G. E. Moore*, esp. p. 323 and Moore's 'A Reply to my Critics', in The same volume, esp. pp. 665 - 6.

دربارهٔ بحث جدیدی از این پارادوکس نک:

T. Baldwin, *G. E. Moore* (Routledge, London: 1990), pp. 208-14.

یک توهم نیست، فاصله زیادی داریم. شاید این پدیدارشناسی بازمانده‌ای از رسوبات اعتقاد دینی است که ما بدان توجه نداریم. در نظریه اخلاقی قرن بیستم تلاش‌هایی چند به عمل آمده تا روایتی از مفاهیم اخلاقی به دست دهند که نشان دهد چرا نظر مور صحیح است.^۱ تلاش من این نیست که به بحث درباره این مسائل در این جا بپردازم، فقط به اختصار به مسئله‌ای اشاره می‌کنم که به نظر من، در هرگونه تلاش برای اثبات دیدگاه مور در باب تحویل‌ناپذیری قضاوت‌های مربوط به ارزش ذاتی محسوسیت دارد. فکر می‌کنم این‌گونه تلاش‌ها باید با تصدیق به این امر آغاز شوند که قضاوت‌های مربوط به ارزش ذاتی با قضاوت‌های مربوط به ماهیت حیات انسانی به هم پیوسته‌اند، به‌ویژه آن‌ها که مرتبط با غایات و علایق کلی‌ای هستند که عناصر و ساختار مفهوم و برداشت فرد از هویت خودش را فراهم می‌سازند. من به خوبی معترفم که مور خود به سبک این دیدگاه در مورد ارزش ذاتی نمی‌اندیشد، ولی تمامی ارزیابی‌ها دیدگاهی ذی‌ربط را پیش‌فرض دارند که ضابطه‌هایی را فراهم می‌سازند که به کمک آن‌ها اموری که بنیاد ارزیابی شوند، ارزیابی می‌شوند و از آن‌جا که خود مور می‌گوید که قضاوت‌های او در باب ارزش ذاتی، قضاوت‌هایی هستند که معین می‌کنند فاعل‌های انسانی چه باید انجام دهند، این چشم‌انداز فاعل‌های انسانی که از خود می‌پرسند چگونه زندگی‌شان را سپری کنند، قضاوت‌های مور را تحت تأثیر قرار می‌دهند. لذا، در نظریه تحویل‌ناپذیری، این ادعا محور قرار دارد که هیچ فهم جامعی از غایات حیات انسانی که روی هم رفته، غیر ارزشی باشند (که مثلاً «برآورده شدن حداکثر امیال» می‌تواند مثال ساده آن باشد) وجود ندارد که با رجوع به آن بتوان محتوای قضاوت‌های مربوط به ارزش ذاتی را اظهار کرد، چون اگر چنین فهمی وجود می‌داشت، در آن صورت، برای کسانی که کاملاً آن را ملکه ذهن خود قرار داده بودند، تحلیل قضاوت‌های مربوط به ارزش ذاتی که لازمه آن فهم بود (مثلاً این که چیزی را خوب دانستن صرفاً عبارت است از این که آن را قادر به برآوردن امیال بدانیم) آن اهمیت ظاهری را که مور مدعی اجتناب‌ناپذیری آن است، از دست می‌داد. من فکر نمی‌کنم که در وضعیت

۱. معروف‌ترین آنها رأی آر. ام. هر است که می‌گوید: تفکر اخلاقی به طور بارز هستوری است. نک:

جاری، ما چنان فهمی را واجد باشیم، چون در واقع، فهم ما از خودمان تا حدّ زیادی حاصل هم‌ذات‌پنداری‌های اجتماعی^۱ و تعهدات فردی ماست که خودشان، قضاوت‌های ارزشی را نیز در بر می‌گیرند. در واقع، این قضاوت‌های ارزشی است که در وضعیت جاری، در باب تحلیل‌های ادعایی، آن نوع از بی‌طرفی فکری‌ای را که استدلال پدیدارشناختی مور توجه ما را به آن جلب می‌کند ممکن می‌سازد. اما از این واقعیت که وضعیت جاری امور برای ما این‌گونه است، نتیجه نمی‌شود که این وضعیت مطلوب است. (و مهم‌تر این‌که این هم نتیجه نمی‌شود که این وضعیت است که امور همواره داشته‌اند). لذا به نظر من، برای اثبات این که نظریه مور در باب تحلیل‌ناپذیر بودن ارزش ذاتی همان حقیقت عقلانی‌ای است که خود او آن را این‌گونه می‌داند، باید نشان داد که این هم یک حقیقت عقلانی است که چشم‌انداز یک فاعل انسانی عاقل تحت تأثیر نوعی خودفهمی است که به نوبه خود قضاوت‌های ارزشی را نیز شامل می‌شود. این‌که آیا می‌توان این را اثبات کرد و اگر می‌توان، با چه مفروضاتی، سؤالاتی است که من این‌جا آنها را مفتوح می‌گذارم.

رأی مهم دیگری که مور انکار آن را ارتکاب مغالطه طبیعت‌گرایانه می‌داند این است که خوبی نه خاصه‌ای «طبیعی» است و نه خاصه‌ای «مابعدالطبیعی». خاصه‌های «مابعدالطبیعی»، خاصه‌هایی هستند شامل ارجاع به یک هستی علی‌الادعا مابعدالطبیعی، مثل خدا. ما می‌توانیم اینها را به کناری نهیم، چون نظر ببحث‌انگیز و مورد اختلاف این است که خوبی، خاصه‌ای «طبیعی» نیست. به نظر من، مور در باب این‌که طبیعی بودن یک خاصه به چه معناست، سه تقریر مختلف دارد. من قبلاً گفته‌ام که مور در مبانی اخلاق، ستیز خویش با طبیعت‌گرایی را با موضعی افلاطونی پیوند می‌زند که طبق آن حقایق بنیادین^۲ مرتبط با خوبی، همچون حقایق ریاضی، به اشیائی که دارای وجود زمانی-مکانی هستند، ربطی ندارند. این حرف ظاهراً متضمن آن است که یک خاصه طبیعی، چنان خاصه‌ای است که همه حقایق مشتمل بر آن به جهان زمانی-مکانی مرتبط‌اند. در این‌جا هم او وارد مسئله می‌شود، اما از طریق دیگری. در کوشش برای ایضاح وجهی که بدان وجه خوبی، بر

1. social identifications

2. fundamental truths

خلاف زردی، یک خاصه طبیعی نیست، مور با مشکلی مواجه می‌شود و آن این است که او به این نیز معتقد است که خاصه زردی، از این حیث که انتزاعی و عام است نیز درست مثل خوبی غیر تجربی یا غیر طبیعی است، لذا برای خوبی از این حیث مشخصه منحصر به فردی ادعا نمی‌توان کرد. هم‌چنین، درست همان‌گونه که برخی از اشیای طبیعی زرد هستند، برخی از اشیای نیز خوب هستند، لذا این که خوبی فاقد مصادیق طبیعی^۱ است، علامتی برای آن به‌شمار نمی‌آید. پس متمایز بودن خوبی از چه وجه است؟ بنابر ادعای مور، در حالی که خاصه‌های طبیعی یک شیء، اجزای مستقل آن هستند و «کل جوهری را که آن شیء داراست به آن می‌بخشند» (مبانی اخلاق، بند ۲۶؛ نک: بند ۷۳) خوبی آن شیء بدین نحو جزء مستقلی از آن نیست و این واقعیت در مورد خوبی است که به نظر مور در مبانی اخلاق مقوم^۲ خاصه طبیعی نبودن آن است. این نگرشی است خاص که از ابعادی دیگر از مابعدالطبیعه جزء - کلی مور در آن زمان (که تقریباً طولی نکشید آن را رها کرد)، کمک می‌گیرد، اما این نگرش تفسیرهای دوباره را هم می‌پذیرد، مثل این که بگوییم ممیزه خاص خوبی این است که خوبی یک خاصه ضرورتاً اشتقاقی است و به دیگر خاصه‌های اوضاع و احوال خوب بستگی دارد، و (همان‌گونه که خواهیم دید) به این معنا، موقعیتی ممتاز را در تأملات اخلاقی بعدی مور به خود اختصاص می‌دهد، ولی در این تأملات بعدی این مشخصه را معرف این واقعیت که خوبی یک خاصه طبیعی نیست، به‌شمار نمی‌آورد، بلکه در «مقدمه بر چاپ دوم» پس از آن که اذعان می‌کند که در مبانی اخلاق تقریر رضایت بخشی از این که طبیعی بودن یک خاصه یعنی چه، ارائه نکرده است، می‌گوید: بهترین تقریری که اینک می‌تواند ارائه دهد این است که یک خاصه طبیعی، «خاصه‌ای است که پرداختن به آن کار علوم طبیعی یا روان‌شناسی باشد» (ص ۱۳).

همان‌گونه که مور اعتراف می‌کند این تقریر سوم به‌طور کامل رضایت بخش نیست، چون باید تکمیل شود، یکی با تقریر در این مورد که چه چیزی یک علم را «طبیعی» می‌کند و یکی با اثبات این که وظیفه حقیقی روان‌شناسی پرداختن به خوبی نیست - که به

1. natural instances

2. constitutive of

نظر نمی‌آید کار ساده‌ای باشد، ولی می‌توان با اصلاحی ساده از این معضلات پرهیز کرد و در عین حال، به روح سخن مور هم وفادار ماند، و آن این‌که طبیعی بودن یک خاصه به معنای علمی بودن آن است، به این معنا که حضور آن در شرایط مناسب معلول‌های خاصی را به دنبال می‌آورد. بسیاری از فیلسوفان معاصر استدلال کرده‌اند که تمامی خاصه‌های واقعی بدین نحو علمی هستند،^۱ اما لازم نیست در این جا درباره آن مسئله موضعی بگیریم، چون با این تقریر در باب معنای طبیعی بودن یک خاصه دیگر نیازی به این نداریم که مشخص کنیم چه علومی طبیعی هستند و استدلال نماییم که روان‌شناسی به خوبی یا ارزش ذاتی، کاری ندارد. در عوض، رأی ضد طبیعت‌گرایانه مور در باب خوبی را اکنون چنین تفسیر می‌کنیم که خوبی یا ارزش ذاتی، خاصه‌ای علمی نیست و این مطلب هر چند با اهمیت است، به نظر می‌آید که صحیح هم باشد، چون علی‌رغم عنوان «رشته علوم اخلاقی»، در کیمبریج که مور در آن تحصیل کرد،^۲ ما هیچ علمی نداریم که به نقش‌های علمی ارزش ذاتی بپردازد. حداکثر در الهیات ممکن است با ادعاهایی از این قبیل مواجه شویم که خوبی این قدرت را دارد که در نهایت، بر بدی پیروز شود، اما حتی این را هم دشوار می‌توان ادعایی علمی نامید و تازه این ادعا هم باید از پس تردیدهای شکاکانه که معضل سنتی شرّ به آن دامن می‌زند، برآید.

لذا به نظر من، با این تفسیر، رأی ضد طبیعت‌گرایانه مور در باب خوبی صحیح است، ولی ربط و پیوند این رأی با تفسیرهای دیگر رأی ضد طبیعت‌گرایانه چگونه است؟ ابتدا تفسیر افلاطونی را در نظر بگیریم: اگر خوبی یک خاصه انتزاعی افلاطونی است، پس باید قدرت ایجاد تغییر در جهان زمانی-مکانی را دارا نباشد، لذا تفسیر افلاطونی متضمن تفسیر علمی است، ولی عکس آن درست نیست؛ برای مثال این رأی را که ارزش ذاتی خاصه‌ای طبیعی نیست، می‌توان با این دیدگاه ترکیب کرد (که من به هنگام بحث از این رأی که خوبی تحلیل‌ناپذیر است، به آن اشاره کردم) که داوری‌های مربوط به ارزش ذاتی به علایق و

1. Cf. S. Shoemaker, 'Causality and Properties', in *Identity, Cause, and Mind* (Cambridge University Press, Cambridge: 1984).

۲. تعبیر «علوم اخلاقی»، در واقع، از کتاب جی. اس. میل به نام نظام منطقی (کتاب ششم) برگرفته شده و در واقع، معنای دقیق آن «علوم انسانی» است.

دل‌بستگی‌های فاعل‌های انسانی که از خود می‌پرسند چگونه باید عمل کنند، توسل می‌جویند. اما این دیدگاه اخیر در مورد ارزش ذاتی مستلزم این است که مسائل مربوط به ارزش ذاتی اوضاع و احوال کلاً از همه امور واقع، به گونه‌ای که لازمه رأی افلاطونی است، جدا نشوند.

این نتیجه مستلزم این است که دو رگه از رگه‌های ضد طبیعت‌گرایی مور معادل هم نیستند. حال اگر سومین تفسیر را هم به میان آوریم مسائل از این هم غامض تر می‌شود، تفسیری که ناشی از این رأی مور در مبانی اخلاق است که ارزش ذاتی یک شیء بر خلاف خاصه‌های طبیعی آن «جزء» مستقل و ضروری آن نیست. وقتی این مطلب از مجموعه اصطلاحات مابعدالطبیعه کل/جزء خالی شود، با موضعی که در «مقدمه بر چاپ دوم» (ص ۲۲) و «مفهوم ارزش ذاتی» (ص ۲۹۵) مطرح شد، چندان متفاوت به نظر نمی‌آید. ماحصل آن موضع این است که ارزش ذاتی یک وضع و حال به ماهیت ذاتی آن وضع و حال تعلق ندارد، هر چند به این ماهیت ذاتی وابستگی دارد و بنابراین، من به این تنسيق می‌پردازم. در این جا «ذاتی» تعبیری کلیدی است؛ توضیحات مور در باب کاربرد آن شفاف نیست (به‌ویژه در «مقدمه بر چاپ دوم»)، ولی به گونه‌ای موجه روشن است که (به‌ویژه از واژه‌هایی که او در نقطه مقابل آن به کار می‌برد؛ یعنی «بیرونی»^۱ و «امکانی»^۲) ملاحظات صوری نقشی عمده دارند؛ «ذاتی» متضمن «ضروری»^۳ است. «ذاتی» هم‌چنین اغلب متضمن «غیر نسبی»^۴ است، و فکر می‌کنم می‌توان بنا را بر این گذاشت که برداشت مور از «ماهیت ذاتی» یک چیز، گذشته از لازمه ذات‌گرایانه، این لازمه را نیز داراست. معلوم نیست که آیا اوضاع و احوال واقعاً دارای «ماهیت ذاتی» به این معنا هستند یا نه، ولی به نظر من، می‌توان به حدّ کافی به موضع مور نزدیک شد، بدین سان که قوای علیّی راکه از ذاتیات یک وضع و حال هستند، تشکیل دهنده ماهیت ذاتی آن بدانیم، چون اگر چیزی غیر نسبی و ذاتی باشد، اینها هستند. مطابق این تقریر از ماهیت ذاتی یک وضع و حال، اینک

-
1. external
 2. contingent
 3. essential
 4. non-relational

می‌توان این رأی مور را که ارزش ذاتی یک وضع تعلق به ماهیت ذاتی آن ندارد، معادل این رأی گرفت که ارزش ذاتی خاصه‌ای علی نیست - و این رأی است که قبلاً با آن مواجه شدیم و دیدیم که دلیل موجهی بر قبول آن وجود دارد.

اما دربارهٔ ذاتیت ارزش ذاتی چه باید گفت؟ در مورد این رأی مور که این ذاتیت تنها به ماهیت ذاتی چیزی که دارای ارزش است، بستگی دارد چه باید گفت؟ اگر فرض کنیم که روابط ضروری میان جنبه‌های ماهیت ذاتی یک وضع با ارزش ذاتی است که موجب وابستگی ارزش ذاتی [به آن ماهیت] می‌شود (همان‌گونه که مور در «مفهوم ارزش ذاتی» قائل است، ص ۲۹۰)، آن‌گاه می‌توان نتیجه گرفت که خود ارزش ذاتی یک وضع باید به اندازهٔ ماهیت ذاتی اش ضروری و غیر نسبی باشد. فکر می‌کنم این نتیجه به آن رگهٔ ضد طبیعت‌گرایی مور، یعنی برداشت انتزاعی افلاطونی از ارزش برمی‌گردد که دغدغهٔ من این بوده که آن را از این مطلب که ارزش ذاتی خاصه‌ای علی نیست، جدا کنم، چون این روابط به اصطلاح ضروری و ضرورتی که در خود ارزش ذاتی منطوقی است، با این رأی ناسازگارند که ارزش ذاتی یک وضع و حال به علایق و دل‌بستگی‌های فاعل‌هایی که در فکر نحوهٔ عمل خویش‌اند، بستگی دارد - دست کم اگر فرض شود که این علایق و دل‌بستگی‌ها از هویتی امکانی بر خوردارند. در واقع، خود مور دقیقاً همین نکته را در استدلال علیه همهٔ برداشت‌های «ذهنی»^۱ از ارزش ذاتی به کار می‌برد («مفهوم ارزش ذاتی»، ص ۲۹۳) لذا هر چند من در زیر نشان می‌دهم که شق دیگری هم در این جا هست، نامعقول نیست که فرض کنیم برای این که از این روابط ضروری سر در آوریم باید به مفهوم انتزاعی ارزش متوسل شویم و بدین ترتیب، نتیجه بگیریم که در نهایت، سه رگهٔ^۲ ضد طبیعت‌گرایی مور با هم هماهنگ هستند - علیت‌ستیزی، افلاطون‌گرایی و ذات‌گرایی.

هر چند این استنتاج ثابت می‌کند که نقد مور از طبیعت‌گرایی اخلاقی منسجم است، طریقی که طی آن ما به این نتیجه رسیدیم، به سؤالی دامن می‌زند که مور هیچ‌گاه به نحو بایسته به آن نپرداخته است - یعنی این که آیا او لزوماً باید تفسیر ذات‌گرایانهٔ خویش را به

1. subjective

2. strand

ذاتیت ارزش ذاتی تحمیل کند، (یا به تعبیر دیگر، آیا او حق دارد فرض کند که وابستگی ارزش به ماهیت از باب ارتباط‌های ضروری است)، چرا که می‌توان به طریق درباره ارزش ذاتی اندیشید که به حسب ظاهر مستلزم این پیش فرض‌ها نباشد. ما به سهولت کافی چیزهایی را که مطلوب لذاته هستند از چیزهایی که فقط به دلیل پیامدهایشان مطلوبند، تفکیک می‌کنیم، بدون این که اندیشه‌های ذات‌گرایانه را در مقوله اول جای دهیم. لذا به همین سان، می‌توانیم میان اوضاعی که به خاطر خودشان ارزش‌مندند یا بالذات ارزش‌مندند و اوضاعی که به دلیل پیامدهایشان ارزش‌مندند، تفکیک قائل شویم، بدون این که به پیش فرض‌های ذات‌گرایانه نیازی باشد، چون درست همان‌گونه که بعضی چیزها به خاطر خودشان ارزش‌مندند، چیزهایی هم هستند که گمان می‌شود با محتوای خواسته‌های جاری شخص هماهنگ‌اند، [لذا] می‌توانیم فرض کنیم که اوضاعی که بالذات ارزش‌مندند، اوضاعی هستند دارای جنبه‌ها و ابعادی که با علایق کسانی که استعداد ارزش‌گذاری آنها را دارند، هماهنگ‌اند.

با این برداشت از ارزش ذاتی، این مطلب درست خواهد بود که ارزش ذاتی یک وضع به دیگر جنبه‌های (طبیعی) آن وابسته است، اما اینک معتقدیم که این وابستگی به دغدغه‌ها و علایق افرادی منوط می‌شود که استعداد ارزیابی آن را دارند. مسلماً، با فرض مشخصه معینی از این علایق، این که کدام اوضاع بالذات ارزش‌مندند و کدام یک نه، نامشروط خواهد بود، ولی این چیزی نیست که مور در ذهن داشت. با این همه، می‌توان از این نقطه شروع به رأی ذات‌گرایانه مور رسید، بدین‌گونه که فرض کنیم که حقایق مربوط به علایق انسانی، خود حقایق ضروری هستند، و در این صورت، این حرف راهی برای سازش میان دو رگه ضد طبیعت‌گرایی مور فراهم می‌سازد، بی‌آن که به رگه انتزاعی افلاطونی ملتزم باشیم، هر چند ممکن است کسی به همین سان معتقد باشد که تصور ضمنی روان‌شناسی اخلاقی نیز عملاً به شدت افلاطونی است. به هر حال، نکته مهم در این جا این است که در موضع ضد طبیعت‌گرایانه مور آن رگه ذات‌گرایانه را می‌توان تا حدی به شکل تناقض گونه، چنین تفسیر کرد که قائم به یک رأی ذات‌گرایانه قوی در باب ماهیت انسان است. البته چون ورود مور به بحث از این زاویه نیست، او موضع خویش را در این چارچوب تنظیم نمی‌کند. در واقع، او به یقین، هر گونه بازسازی این چنینی را از رأی خویش مردود

می‌شمارد، چون مستلزم نوعی روان‌شناسی عقل‌گرایانه است که او خود در فلسفه کانت با آن مخالفت می‌کند. ولی من شدیداً تردید دارم که در غیاب یک چنین روان‌شناسی‌ای آیا ذات‌گرایی مور در باب ارزش ذاتی قابل دفاع هست یا نه.

۳

در دو فصل آخر مبانی اخلاق، مور از بحث مابعدالطبیعه ارزش فاصله گرفته و به سراغ وظیفه فراهم ساختن یک نظریه اساسی اخلاقی می‌رود، از راه ارائه تقریری از این که ما چه باید انجام دهیم (فصل ۵) و تقریری از انواع عمده اشیا‌یی که دارای ارزش ذاتی هستند (فصل ۶). وی فصل‌های قبلی را مقدماتی اساسی برای این کار می‌داند، چون بر آن است که تنها کسانی که از مفاهیم بنیادین اخلاق فهمی بایسته دارند می‌توانند در وضعی باشند که نظریه اخلاقی واقعاً «علمی» ارائه کنند (مبانی اخلاق، بند ۵) - عنوان نیوتنی وی نشان می‌دهد که او خود آرزوی این کار را در سر داشته است. در عین حال، تقدّم و تأخّر فصل‌های ۵ و ۶ عجیب است، چون به نظر می‌آید برای این که بدانیم چگونه باید عمل کنیم باید ابتدا بدانیم چه نوع چیزهایی از ارزش ذاتی برخوردارند. اما آن‌گونه که خواهیم دید، ممکن است مور نظراً این نکته را بپذیرد، اما نظر وی این است که ما عملاً در تعیین این که چه باید انجام دهیم، نه نیازی به این معرفت اخیر داریم و نه می‌توانیم استفاده جدی‌تری از آن به عمل آوریم.

روایت مور از تکلیف اساساً سودگرایانه (یا «نتیجه‌گرایانه») است؛ یعنی در هر شرایطی عملی که بهترین حالت را در جهان ایجاد می‌کند عملی است که ما باید انجام دهیم (یا عمل صواب است، یا وظیفه - مور این مفاهیم را از هم تفکیک نمی‌کند). در مبادی اخلاق، مور این اصل را به عنوان اصلی ضروری، اما ترکیبی اظهار کرده بود، بدین ترتیب، پذیرفته بود که مفاهیم بنیادین اخلاق دو تا هستند - ارزش ذاتی و تکلیف.^۱ اما در مبانی اخلاق می‌کوشد تا با به‌کارگیری اصل سودگرایی تکلیف را برحسب ارزش ذاتی تعریف کند (بند ۱۸۹). راسل در مروری که بر مبانی اخلاق داشت، استدلال کرد که این یک خطا به

1. *Elements of Ethics*. p. 118.

شمار می‌رود، چون به سهولت می‌توان استدلال خود مور را در مورد تحلیل ناپذیری ارزش ذاتی علیه تحلیل پیشنهادی او از تکلیف به کار برد. [البته] مور نیز بی‌درنگ این نکته را قبول کرد،^۱ لذا در نوشته‌های بعدی به موضع قبلی خویش بر می‌گردد.^۲

استدلال سر راست مور در دفاع از اصل سودگرایانه‌اش این است که این امری بدیهی است که «اگر ما می‌دانستیم که اثر فلان عمل واقعاً این خواهد بود که جهان را در کل نسبت به وقتی که طور دیگری عمل می‌شد، بدتر می‌کند، در این صورت، مطمئناً برای ما خطا می‌بود که مبادرت به انجام آن عمل کنیم».^۳ ناقدان مور به طرق مختلف این استدلال را جواب گفته‌اند.^۴ به نظر من، مستحکم‌ترین اعتراض این است که ترکیب اصل سودگروی با برداشت مور از ارزش ذاتی متضمن این است که در ارزیابی اخلاقی رفتار یک فاعل باید به دیدگاهی کاملاً بی‌طرفانه عمل کرد، دیدگاهی که مسئولیت‌ها یا حقوق خاص فاعل را در نظر نگیرد، در حالی که مطابق دیدگاه متقابل، مسائل مربوط به وظیفه، تکلیف، خطا و صواب، (که می‌توان تمایزات قابل توجهی میان آنان بر قرار کرد) را عمدتاً مسئولیت‌های خاص فاعل‌ها تعیین می‌کنند که معمولاً از ارتباطات خاص با دیگران ناشی می‌شوند (مثلاً پدری، شهروندی، متولی بودن)،^۵ ولی هنوز این مسئله به شدت مورد منازعه است و من نمی‌خواهم این مشاجره را در این جا تعقیب کنم.^۶

مور فکر می‌کند که پیش از تعیین این که چه نوع چیزهایی بالذات ارزش‌مندند، می‌تواند رئوس کلی آن‌چه را ما باید انجام دهیم به ما بگوید. دلایل وی از یک رأی شکاکانه شروع می‌شود. وی معتقد است که دانستن بایسته‌ای این که انسان چه باید بکند،

1. Cf. Moore's 'Reply to my Critics', in *The Philosophy of G. E. Moore*, p. 558.

2. Cf. *Ethics* (2nd edn, Oxford University Press, London: 1966), pp. 28 - 9.

3. *Ethics*, pp. 93-4.

۴. سر دابلیو. دی. راس از ناقدان برجسته این جنبه از نظریه مور به شمار می‌آید، هر چند اجمالاً با مابعدالطبیعه ارزشی مور هم‌دلی نشان می‌داد. نک:

The Right and the Good (Clarendon, Oxford: 1930).

5. Cf. T. Nagel, *The View from Nowhere* (Clarendon, Oxford: 1986), chs. IX, X.

۶. من این منازعه را به طور کامل‌تر در 4. Baldwin, *G. E. Moore*, ch. 4 بحث کرده‌ام. بحث‌های جدیدتری در این مورد در کتاب زیر مطرح شده است:

J. Glover, ed., *Utilitarianism and its Critics* (Collier Macmillan, London: 1990).

مستلزم معرفت مفصلی در باب پیامدهای همه اعمالی است که در دسترس فرد قرار دارند. از آنجا که او هم چنین معتقد است که چنین معرفتی در اختیار ما نیست، نتیجه این می شود که «ما هیچ گاه دلیلی در اختیار نداریم تا فرض کنیم که فلان عمل وظیفه ماست» (بند ۹۱)، پس کل آن چه می توانیم به آن دل ببندیم یک فهم مرتبه دوم از اعمالی است که «عموماً به عنوان وسیله نسبت به هر بدیل محتمل بهترند» (بند ۹۵). به نظر مور، ما می توانیم بیشتر این اعمال را بدون معرفت مبسوط درباره ارزش ذاتی تشخیص دهیم. استدلال او این است که چون در باب بیشتر قواعد اخلاق متعارف، «با هر نگرشی که عادتاً اتخاذ شود، یقینی می نماید که حفظ جامعه مدنی، که این قواعد برای حفظ آن لازمند، برای وجود، به هر میزان از بزرگی، هر چیزی که ممکن است خوب فی نفسه تلقی شود، لازم است» (بند ۹۵). لذا مور از یک شکاکیت اخلاقی فراگیر به سمت یک محافظه کاری اخلاقی نسبتاً بدون چون و چرا می غلتد، این سیر فکری متناقض ناست، هر چند در سنت شکاکیت امری نامأنوس نیست.

همان گونه که تام ریگان^۱ تأکید کرده، در این محافظه کاری یک استثنا وجود دارد.^۲ در جایی که یک مسئله عملی مطرح شود که تحت یک قاعده متعارف که سودمندی عام آن قابل دفاع باشد، نگنجد، مور از ملاحظه فردی ارزش پیامدهای اعمال محتمل دفاع می کند. حال اگر این نکته با تشخیص مور در مورد انواع اشیایی که دارای ارزش ذاتی هستند، ترکیب شود، آن وقت موقعیتی برای گزینه های اخلاقی فراهم می شود که به شدت عجیب و غریب است. ولی در هر کجا که یک قاعده عام که به نحو مناسب قابل دفاع است، وجود داشته باشد، مور هم مانند هر معلم اخلاق متعارف سخت گیر است. او می گوید: «پس به نظر می آید که درباره هر قاعده ای که عموماً مفید است می توان گفت که آن قاعده همواره باید رعایت شود» (بند ۹۹). اما همان گونه که راسل یادآور شد، این اصل به تعارض در داخل نظریه مور می انجامد. از یک سو، ما می توانیم کاملاً مطمئن باشیم که مواردی وجود

1. Tom Regan

2. T. Regan, *Blossbury's Prophet* (Temple University Press, Philadelphia: 1986).

متأسفانه ریگان از توجه به این امر قصور ورزیده که این مقوله تنها استثنایی بر خط استدلال کلی مور است، و لذا مور را بد جلوه می دهد، چنان که گویا مور «دفاعی حاد از آزادی فردی» ارائه می دهد.

دارد که در آن مراعات چنان قاعده‌ای بهترین نتیجه ممکن را به بار نمی‌آورد و روایت سودگرایانه مور از تکلیف متضمن آن است که در چنین مواردی ما نیاستی آن قاعده را مراعات کنیم. از سوی دیگر، مور هم‌چنین به ما می‌گوید: از آن‌جا که ما هرگز نمی‌توانیم پیشاپیش بدانیم این موارد کدام هستند، باید حتی در این موارد نیز قاعده را مراعات کنیم. تعارض از این واقعیت ناشی می‌شود که مور در مبانی اخلاق هم بر یک روایت «عینی» از تکلیف صحنه می‌گذارد که طبق آن واقعیات عینی و وضع و موقع ما، تکالیف‌مان را مشخص می‌کنند و هم بر یک روایت «ذهنی» که مطابق آن باورهای ما در مورد وضع و موقع ماست که تکالیف ما را مشخص می‌کنند: هر کجا که این باورها اشتباه باشند، این دو تقریر از هم فاصله می‌گیرند. هنگامی که توجه مور به این تعارض جلب شد، وی در کتاب فلسفه اخلاق خویش در سال ۱۹۱۲ تقریر عینی را برگزید و قائل شد که تقریر ذهنی، تقریری است در این باب که آیا رفتار یک فاعل قابل تقدیر است یا قابل ملامت.^۱ هر چند فهم این که چرا مور مایل بود تا به برداشت عینی از وظیفه وفادار بماند، ساده است - چون در این تقریر در قیاس با تقریر ذهنی، بسیار راحت‌تر فرصت ارزیابی انتقادی قضاوت‌های مربوط به تکلیف فراهم می‌آید - اما این نتیجه شکاکانه که با توجه به فرض‌های مور، ما بیشتر اوقات نمی‌دانیم چه باید انجام دهیم، اکنون اجتناب‌ناپذیر می‌شود و اگر بگوییم که با این همه، می‌توانیم در مجموع، بگوییم که کدام یک از اعمال قابل ستایش یا قابل نکوهش‌اند، عوارض و آثار آن نتیجه شکاکانه چندان تخفیف پیدا نمی‌کند. به نظر من، بهتر این می‌بود که مور احکام حاوی «باید» را به عنوان قالبی که در آن نتایج عملی، خود را به فاعل عرضه می‌کنند، محفوظ نگه می‌داشت و یک مفهوم دیگر (مثلاً صواب و خطا) را برای ارزیابی عینی اعمال حفظ می‌کرد.

مور پس از حلّ این منازعه عینی/ذهنی در باب تکلیف، دست کم مطابق نظر خودش - در فلسفه اخلاق به بحث از یک اعتراض «بی‌نهایت جدی و اساسی» که به نظریه‌اش وارد شده، می‌پردازد؛ یعنی مسئله اختیار. فصل مربوط به اختیار به صورت بحثی کلاسیک درباره این موضوع در آمده و دوباره آن را در این‌جا تجدید چاپ می‌کنیم. در واقع، این

1. *Ethics*, p. 100.

موضوعی است که مور در اولین رسالهٔ مربوط به عضویت خویش در کیمبریج در ۱۸۹۷ از آن بحث کرد.^۱ برخی از آن مطالب در مبادی اخلاق که شامل دست نوشته‌ای در باب اختیار هم هست، تکرار می‌شود. وی در آن، هم از صحیح بودن موجبیّت علیّ و معلولی^۲ و هم از ناسازگاری آن با اختیار بحث می‌کند، اما در مبانی اخلاق اثری از این بحث به چشم نمی‌خورد. شاید به این دلیل که مور در این جا استدلال کانت را بر موجبیّت علیّ و معلولی که او خود قبلاً به کار می‌برد، رد می‌کند.

مور در فلسفهٔ اخلاق به گونه‌ای عجیب و غریب به مسئله می‌پردازد و موجبیّت علیّ و معلولی را برای نظریهٔ سودگرایانهٔ خود خطری جدّی می‌شمارد. در واقع، سودگرایان معمولاً بر آن بوده‌اند که موضع آنان در این عرصه تعهدی بر گردن آنها نمی‌گذارد، چون اگر برای فاعلی تنها یک عمل ممکن باشد، در این صورت، درست به همین دلیل این عمل بهترین عمل ممکن، و لذا عملی است که او باید انجام دهد. نگرانی مور از این واقعیت ناشی می‌شود که او با در نظر گرفتن طبقه‌ای از اعمال که اگر فاعل انجامش را بخواهد برایش عمل به آن ممکن است، موضع سودگرایانه‌اش را تعریف می‌کند، سپس یک منتقد طرفدار موجبیّت علیّ و معلولی را این‌گونه تفسیر می‌کند که او اولاً، می‌گوید که این‌گونه نیست که همهٔ اعمالی که اگر فاعل می‌خواست انجام دهد، می‌توانست اعمالی باشند که فاعل صد در صد می‌توانسته انجام دهد (در واقع، قائل به موجبیّت علیّ و معلولی، قائل خواهد شد که تنها فعلی که عملاً واقع شده، این شرط را داراست) و ثانیاً، می‌گوید که نظریهٔ سودگرایانه نبایستی بر طبقهٔ وسیع‌تر افعال ممکن مور، بلکه بر طبقهٔ مضیق‌تر اعمالی که صد در صد ممکن است، منطبق شود. به قدر کفایت واضح است که با این وضعیت میان قائل به موجبیّت علیّ و معلولی و موضع سودگرایانهٔ مور تعارضی برقرار است؛ آن چه وضوح کمتری دارد این است که سودگرا باید به این تعهد که مور بر گردنش می‌گذارد، پای‌بند باشد. با این همه، حتماً حوزه‌هایی از دغدغهٔ اخلاقی وجود دارند که دل‌نگرانی دربارهٔ موجبیّت علیّ و معلولی را اجتناب‌ناپذیر می‌سازند، از همه برجسته‌تر در مسئلهٔ عادلانه بودن ستایش و نکوهش که

۱. در مقالهٔ مور در ۱۸۹۸ تحت عنوان «آزادی»، بخش اعظم این بحث اولیه به چشم می‌خورد.

2. determinism

به طور رایج منوط به آن دانسته می‌شود که برای فاعل امکان داشته باشد، به گونه‌ای دیگر عمل کند و راحت می‌توان بحث مور را متوجه این دغدغه دانست که او خود اشاره‌ای مختصر هم به آن دارد.

در بخش اعظم فصل [مربوط به اختیار]، مور در صدد اثبات این مطلب است که معنایی که ما به آن معنا دل‌وایس این هستیم که آیا فاعل می‌توانسته طور دیگری عمل کند یا نه، با یک تحلیل مشروط از آن فهم می‌شود. طبق این تحلیل آن معنا این قضیه است که اگر او خواسته بود طور دیگری عمل کرده بود، [این معنا] با صحت رأی قائل به موجبیت علی و معلولی که فاعل به یک معنای صد در صد نمی‌توانسته طور دیگری عمل کند، سازگار است. اگر این مطلب درست باشد، در این صورت، چه مسئله منصفانه بودن ستایش یا نکوهش ما را به بحث جبر کشانده باشد و چه سؤال مور درباره‌ی این که کدام تصور از امکان به تعیین تکالیف ما ربط دارد، در هر حال، مور این رأی سازگارانه‌ی^۱ را که درستی موجبیت علی و معلولی، خطری جدی برای نظریه اخلاقی ما نخواهد بود، اثبات کرده است.

مور خود اعتراف می‌کند که ممکن است درباره‌ی کفایت تحلیل مشروط او به تردیدهایی دامن زده شود، به ویژه این که آیا این تحلیل به این شرط اضافی نیاز ندارد که فاعل بتواند جور دیگری بخواهد،^۲ چون اگر این شرط را بپذیریم باز راه برای قائل به موجبیت علی و معلولی باز می‌شود که اعتراض کند که فاعل نمی‌توانسته طور دیگری بخواهد. پیشنهاد مور این است که می‌توان با طرح دوباره‌ی از تحلیل مشروط او، از پس این اعتراض برآمد. شاید وقتی گفته می‌شود که فاعل می‌توانسته طور دیگری بخواهد، منظور کلاً این باشد که اگر فاعل می‌خواست آن انتخاب را به عمل آورد، به عمل آورده بود. اما به نظر می‌آید که این حرف تصنعی است و به هر حال، در معرض همان اعتراض است. (آیا او می‌توانسته بخواهد که آن‌گونه بخواهد؟) لذا اگر این خط فکری تعقیب شود بهتر آن است که پیشنهاد فرانکفورت را قبول کنیم که باید به جای این شرط اضافی که فاعل بتواند طور دیگری

1. compatibilist

۲. (همین چاپ) ص ۳۰۹ - ۳۱۰. آر. چیزم بر همین نوع اعتراض به نحوی مؤثر اصرار ورزیده است؛ نک:

'Human Freedom, and the Self' in *Free Will*, ed. G. Watson (Oxford University Press, Oxford: 1982).

بخواهد، شرط کرد که انتخاب فاعل آزاد بوده، به این معنا که انتخابی بوده است که او می‌خواسته به عمل آورد.^۱

این فصل مور منجر به جوابیه معروفی از جانب جی. ال. اوستین^۲ شد. اوستین در این جوابیه استدلال می‌کند که در انتساب توان‌هایی مثل توان عمل به نحو دیگر، تعقیداتی نهفته که مور آن را بد فهمیده است.^۳ احتمالاً در کل درباره موضوع توانستن‌ها حق با اوستین بود، ولی معلوم نیست که رأی او صدمه چندانی به موضع مور وارد کند.^۴ معارضه جدیدتر در مورد موضع مور از جانب کسانی است که بر غلط بودن این پیش‌فرض مور استدلال می‌کنند که این مسئله که فاعل می‌توانسته طور دیگری عمل کند یا نه از اهمیتی بسزا برخوردار است، (چه برای نظریه سودگرایانه و چه برای منصفانه بودن نکوهش و ستایش).^۵ چون بدون این پیش‌فرض دیگر روشن نیست که بحث مور چه معنای عامی را دارد. نظر خود من این است که هر چند ناقدان مور در این استدلال بر حق‌اند که باید به جای این نظر مأنوس که فاعل می‌توانسته طور دیگری عمل کند، (دست‌کم در حیطه نظریه مسئولیت) این شرط علی را قرار داد که عمل فاعل حاصل اختیار خود او بوده است، ولی در واقع، نتیجه این نمی‌شود که بحث مور روی هم رفته، بی‌ربط است، چون می‌توان آن را مجدداً تفسیر کرد، طوری که توجیهی را در حیطه یک نظریه علی درباره مسئولیت، برای برداشتی از امکان عملی، فراهم می‌سازد که برای تفکر نظری ما امری ضروری می‌نماید.^۶

1. Cf. H. Frankfurt, 'Freedom of the Will and the Concept of a Person' in *Free Will*, ed. G. Watson.

2. J. L. Austin

3. Cf. 'Ifs and Cans', reprinted in Austin's *Philosophical Papers* (Clarendon, Oxford: 3rd edn, 1979).

4. Cf. D. Pears, 'Ifs and Cans' in his *Questions in the Philosophy of Mind* (Duckworth, London: 1975).

۵. این استدلال به گونه‌ای کلاسیک در مقاله زیر آمده است:

H. Frankfurt, 'Alternate Possibilities and Moral Responsibility' *Journal of Philosophy* 66 (1969), pp. 829-39.

6. Cf. Baldwin, *G. E. Moore*, pp. 142 ff.

مور در زندگی نامه خودنوشت خود می‌گوید: «کل طرح آخرین فصل مبانی ابتدایی گفت‌وگویی با یک دوست شکل گرفت»^۱. آن‌گونه که از این سخن برمی‌آید این فصل با دست‌نوشته‌هایی مشابه در کتاب مبادی اخلاق که در آن مور سخن‌چندانی درباره نحوه شکل‌گیری [فصل] «امور آرمانی» نمی‌گوید، تشابهی ندارد - منظور او از امور آرمانی، انواع چیزهایی است که بالذات ارزش‌مندند.^۲ در عوض، بسیاری از ایده‌هایی که در این فصل ارائه شده‌اند، زمینه آزمون‌شان از مباحث کلوب «حواریون» فراهم آمده که کلوب اختصاصی کیمبریج برای گفت‌وگو بود و در آن زمان مدیریت آن را مور عهده‌دار بود. مقاله‌هایی که مور برای این مباحث نوشته هنوز به جا مانده‌اند و از آنها و دیگر مقالاتی که در آن زمان نوشته^۳ می‌توان دریافت که وی موضوعاتی را که در بخش‌های آخر مبانی اخلاق کنار هم قرار دارند - مانند نقد ارزش‌های مسیحیت و اخلاق فضیلت ارسطو (بندهای ۱۰۳-۱۰۸) و گرامی‌داشت ارزش‌های هنر و عشق (بندهای ۱۱۳-۱۲۳) - شکل داده است.

بحث مور به دلیل این نظریه او مشهور است که «از هر نظر که بگوییم، ارزش‌مندترین اشیایی که در فاهمه یا خیال ما جای می‌گیرند، حالت‌های معینی از آگاهی است که به طور سر بسته می‌توان آنها را لذات آمیزش و التذاذ از اعیان زیبا دانست» (بند ۱۱۳). این نظریه‌ای بود که شاگردان و دوستان مور در گروه بلومزبری^۴ از صمیم قلب پذیرا شدند و کوشیدند در زندگی آن را پیاده کنند و گاهی دفاع مور از اخلاق متعارف را در فصل قبل به دست فراموشی سپردند. همان‌گونه که کینز^۵ می‌گوید، ارزش‌های پیشنهادی مور برای او و

1. *The Philosophy of G. E. Moore*, p. 25.

این دوست احتمالاً آر. ای. آیزورث بوده است.

۲. گو این‌که او به اختصار ارزش زیبایی و عشق را یادآور می‌شود. نک:

The Elements of Ethics, p. 192.

3. In *Moore: G. E. Moore and the Cambridge Apostles* (Weidenfeld & Nicholson, London: 1979).

پل لوی گزارشی جالب درباره این انجمن و نقش مور در آن فراهم آورده است.

4. Bloomsbury Group

5. Keynes

دوستانش به صورت یک «دین» در آمد - «دریچه‌ای از بهشتی جدید بر روی زمین».^۱ کینز حتی از چشم انداز ۱۹۳۸ که در آن می‌توانست محدودیت‌های این «دین» را مشاهده کند، باز می‌نویسد: «عهد جدید [مسیحیان] در قیاس با معنویت فصل مور در باب «امور آرمانی» تنها کتابچه راهنمایی است برای دولتمردان. من از زمان افلاطون تا کنون نوشته‌ای هم طراز با آن نمی‌شناسم، و این حتی از افلاطون بهتر است، چون کاملاً از چنگ خیال‌بافی رهاست».^۲

اما در واقع، ارزش‌های پیشنهادی مور به هیچ وجه کاملاً بدیع نبودند: این رأی که هنر بالذات ارزش‌مند است، در کلی نهضت رمانتیک جنبه محوری دارد و مک تاگارت نیز مدتی بر ارزش‌های اعلائی عشق استدلال می‌آورده است، ارزشی که به نوعی در نوشته‌های افلاطون و در مسیحیت شاخص بوده است. کار بدیع مور اندراج این آرمان‌ها در چارچوب اخلاق سودگرایانه‌ای است که معمولاً تصور می‌شده با این آرمان‌ها مخالف است (هر چند می‌توان درجه‌بندی کیفی لذات به دست جی. اس. میل را تلاشی در همین راستا دانست).^۳ چون مور در این متن نیازی نمی‌دیده است که حمایت خویش را از این ارزش‌ها با مابعدالطبیعیه ایدئالیستی‌ای پوشش دهد که غالباً ارزش‌ها با آن قرین بوده‌اند^۴ و به نظر می‌آمده که التزاماتی ناخوش‌آیند را به ارزش‌ها تحمیل می‌کرده است (این به نظر من، نکته‌ای است که وقتی کینز در فرازی که در بالا نقل شد و در آن مور را با عبارت «کاملاً از خیال‌بافی رها بوده» ستایش می‌کند، مد نظر داشته است) نتیجه این بوده است که همه کسانی که از دل‌نگرانی‌های ملالت‌بار و مشکوک قدرت و سیاست سلطنتی، سرخورده بوده‌اند، مور را مدافع شکلی از حیات یافته‌اند که تعقیب آن هم از این دل‌نگرانی‌ها رها بوده و هم کاملاً موجه بوده است، چون همان‌گونه که مور گوشزد می‌کند، آرمان‌های او «غایت‌نهایی و

1. J. M. Keynes, 'My Early Beliefs', in *Two Memorials*, reprinted in his *Collected Writings* x, (Macmillan, London: 1972), p. 435 ; cf. also C. Bell, *Civilisation* (Chatto and Windus, London: 1928), esp. ch. IV ; P. Levy, *Moore and the Cambridge Apostles*.

2. Keynes, 'My Early Beliefs', p. 444.

3. J. S. Mill, *Utilitarianism*, ed. M. Warnock (Fontana, London: 1962), ch. 2.

۴. برای مثال رجوع کنید به ارجاع برادلی به ارزش هنر در:

Ethical Studies (2nd edn, Clarendon, Oxford: 1927), pp. 222-3.

معقول عمل انسان و تنها ضابطه برای پیشرفت اجتماعی» را شکل می‌دهند (بند ۱۱۳). این انجیل جدید قبل از جنگ جهانی اول عمدتاً برای اصحاب هنر و روشن‌فکران بلومزبری جاذبه داشت، ولی در دوران پس از جنگ، آنگاه که به نظر بسیاری چنین آمد که سیاست به نحوی علاج‌ناپذیر فاسد کننده است، پیام مور - به‌ویژه آن‌گونه که نویسندگانی چون ئی. ام. فوستر آن را شرح و بسط داده بودند - جاذبه‌ای بسیار گسترده‌تر داشت. هر چند آرمان‌های مور روی هم رفته بدیع نیستند، این واقعیت که او آنها را به عنوان «حالاتی از آگاهی» ارائه می‌کند، سزاوار توجه است، چون در این جا تقابلی در خور توجه با برخوردی که در نهضت رمانتیک با ارزش هنر می‌شود، وجود دارد. رمانتیک‌ها بر ارزش فعالیت خلاق هنری تأکید دارند، اما مور تکیه‌اش بر درک انفعالی آثار هنری است؛ یعنی بر «لذات زیبایی‌شناختی»^۱. موضع مور در این جا با این رأی گسترده‌تر مرتبط است که تنها اموری که ذاتاً از ارزش برخوردارند، حالت‌های مطبوعی از آگاهی‌اند. همان‌گونه که خواهیم دید، مور در مبانی اخلاق این رأی گسترده‌تر را نمی‌پذیرد، با این همه، گروه بلومزبری تحت تأثیر مور این رأی را قبول کردند و او خود صراحتاً در فلسفه اخلاق (ص ۱۲۹) آن را تأیید کرد. چه چیزی ممکن است مور و دوستانش را به اتخاذ این موضع کشانده باشد؟ فکر می‌کنم آن عبارتی که مور تنها برای یک بار در مبانی اخلاق به کار می‌برد، گویا باشد. وی این عبارت را وقتی که خوب‌های آرمانی خود را در بند ۱۱۳ مطرح می‌کند، به کار می‌گیرد، وی خوب‌های آرمانی را چیزهایی می‌داند که داشتن آنها فقط به خاطر خودشان ارزشمند است.^۲ چون این عبارت متضمن آن است که در بررسی این که چه چیزهایی بالذات ارزش‌مندند ما باید این واقعیت را در خاطر داشته باشیم که ارزیابی آنها از چشم‌انداز یک فاعل آگاه صورت می‌گیرد، که حالت‌های این فاعل (بر خلاف حالات جهان خارجی) چیزهایی هستند که فاعل آنها را «داراست»؛ و اگر ما در باب ارزش ذاتی در چارچوب این فرض حرکت کنیم، در این صورت، ممکن است روشن شود

1. aesthetic enjoyments

۲. مور بعداً این عبارت را برای ایضاح خوبی ذاتی به کار برد - نک:

'Is Goodness a Quality?' reprinted in moore's *Philosophical Papers* (George Allen & Unwin, London: 1959) pp, 94-5.

که تنها حالات مطبوع آگاهی هستند که می‌توانند ارزش ذاتی قاطع داشته باشند. اوضاع و احوال دیگر تنها به عنوان ابزاری برای بهره‌مند شدن از چنین حالاتی ارزش‌مندند. علاوه بر آن، وقتی لذت‌گروی محض به این دلیل موجه رد شده باشد که ارزش یک لذت منوط به ارزش چیزی است که از آن التذاذ حاصل می‌آید (بند ۱۱۲)^۱، این فکر کاملاً وسوسه‌انگیز است که لذات والای دوستی و درک زیبایی شناختی، شأن به خصوصی داشته باشند.

پس من مسیری را که مور در حرکت به سمت وصول به آرمانش طی می‌کند، این‌گونه بازسازی می‌کنم. اما بایستی بی‌درنگ دو جرح و تعدیل از دو سنخ مختلف را در نظر بگیریم. اول آن که مور در مبانی اخلاق صراحتاً علیه این دید که تنها حالت‌های آگاهی بالذات ارزش‌مندند، دلیل می‌آورد (بند ۵۰). دلیل مور در آزمایش فکری مشهور او تبلور یافته است، که اگر ما وجود محض یک جهان زیبا را «کاملاً جدا از هر گونه تأمل ممکن به دست نوع بشر» (آن را به زیباترین نحوی که می‌توانید در نظر بگیرید) با وجود «کریه‌ترین جهان قابل تصور» (آن را فقط انبوهی از کثافت در نظر بگیرید) مقایسه کنیم، بالاچار باید نتیجه بگیریم که ذاتاً بهتر این است که جهان زیبا وجود داشته باشد تا جهان زشت - هر چند مور فقط «میزانی از ارزش» را برای وجود این جهان زیبا در نظر می‌گیرد که «آن قدر کم است که می‌توان آن را نادیده گرفت» (بند ۱۱۳). مور استدلالی درباره‌ی این استنتاج اقامه نمی‌کند و به ارائه خود این آزمایش فکری بسنده می‌کند، لذا واضح نیست که چه چیزی مور را به آن واداشته است که بعداً نظر خویش را درباره‌ی این نکته تغییر دهد. علت شاید تنها اذعان وی به این امر بوده است که وجود محض یک جهان زیبا چیزی نیست که محتملاً بتواند «داشتن آن فقط به خاطر خودش ارزش‌مند باشد».

نکته دومی که باید درباره‌ی استدلال به نفع این رأی بعدی مور اشاره کرد که تنها برخی حالت‌های مطبوع آگاهی هستند که از ارزش ذاتی قاطع برخوردارند (باید تأکید کنیم که این استدلال را خود مور اقامه نکرده است)، این است که در واقع، این استدلال از آزمایش فکری قبلی که مور برای استنتاج عکس مطلب اقامه کرده بود، قانع‌کننده‌تر نیست، چون

۱. این شیوه طرح مسئله به گونه‌ای چشم‌گیر اندیشه مور را ساده می‌کند، بی‌آن‌که در حق او بی‌انصافی قابل ملاحظه‌ای شده باشد.

در آن استدلال نتیجه حاصل این فرض بود که بایستی مسائل مربوط به ارزش ذاتی را از چشم انداز یک فاعل آگاه نگاه کرد و فکر می‌کنم می‌توان به درستی اعتراض کرد که از این فرض نتیجه مذکور حاصل نمی‌آید. نتیجه حاصل از این فرض این است که آن جنبه‌هایی از حیات انسانی که تحصیل آنها دل‌بستگی‌های اساسی یک فاعل آگاه را برآورده می‌سازد، برای چنین فاعلی بالذات ارزش‌مندند، ولی لزومی ندارد که اینها صرفاً حالاتی از آگاهی باشند. در واقع، بنابر هر برداشت معقولی از حیات انسان، احتمال این که این حالات، خود فعالیت هنری و روابط دوستانه با دیگران را شامل شود، بیشتر است تا این که التذاذات زیبایی‌شناسانه انفعالی و احساسات شخصی انفعالی مور را - که خطر آن وجود دارد که شکلی خودباورانه از زندگی را آرمانی کند^۱ - در برگیرد. افزون بر آن، از این منظر، دلیلی وجود ندارد که دیگر ارزش‌های ذاتی متعارف را استثنا کنیم، مثل به دست آوردن فردیت که جی. اس. میل آن همه به آن ارزش می‌داد و ارزش‌هایی که لزوماً بعدی سیاسی دارند، مثل شهروندی یک دولت ملی دمکرات بودن. آرمان‌های مور، یعنی هنر و عشق برای این که توصیه شوند، قابلیت زیاد دارند - هرچند نه صرفاً به عنوان حالاتی از آگاهی، اما دلیلی نیست که تنها این ارزش‌ها «غایت معقول و نهایی عمل انسان» باشد.

۵

در این مقدمه کوشیدم تا برخی از موضوعات مطروحه در مبانی اخلاق را که هنوز جاذبه‌ای پایدار دارند، هم در باب مابعدالطبیعه عام ارزش و هم در حیطه مسائل اساسی مربوط به تکلیف اخلاقی و آرمان‌های شخصی، گلچین کنم. واضح است که موضوعات بسیار دیگری هم در کتاب هستند که سزاوار توجه جدی و تأمل نقادانه‌اند، مثل بحث او از اخلاق مابعدالطبیعی، اصل «واحد‌های اندام‌وار» و برداشت وی از شهود اخلاقی. در گلچین من موضوعاتی ارائه شده که آنها را مهم‌ترین مشارکت مور در نظریه اخلاقی می‌دانم - بی‌شک، دیگران دیدگاه‌های دیگری خواهند داشت. از بحث من روشن خواهد شد که من

۱. می‌توان رمان امواج از ویرجینیا ولف را کاوشی در این موضوع دانست.

روی هم‌رفته، دربارهٔ هیچ‌کدام از موضوعاتی که معرفی کرده‌ام با موضع مور توافق ندارم، ولی نباید این واقعیت را بد فهمید، چون اظهار یک موضع انتقادی دربارهٔ کار فیلسوفی دیگر، بیان‌گر این قضاوت نیست که کار وی بی‌ارزش است. بر عکس، دقیقاً با شرح مبسوط آن‌چه در نوشته‌های یک فیلسوف دیگر صواب و خطا به نظر می‌آید، انسان نشان می‌دهد که کار او را جدی گرفته است. اثری که به نظر انسان ناچیز می‌آید با سکوت از کنار آن رد می‌شود، زیرا فلسفه ماهیتاً طوری است که پیش‌رفت در آن از طریق دیالکتیکی حاصل می‌آید - چه با بررسی کامل مواضع دیگران، می‌توانیم خطوطی از بحث و استدلال را بسط دهیم که ما را قادر می‌سازد تا از مواضع آنان فراتر رویم. این نظر که تقریباً از آن‌هگل است شاید با فلسفه مور مخالف به نظر آید، اما در واقع سیرهٔ خود او بارها و بارها این را نشان داده است. فیلسوفی که مور در نوشته‌های اولیهٔ خویش با شور و حرارت هرچه بیشتر او را به نقد می‌کشد و در عین حال، بسیار جدی می‌گیرد، کانت است. مور نظریهٔ اخلاقی خویش (و مابعدالطبیعه اولیهٔ خویش) را دقیقاً با تصمیم گرفتن دربارهٔ جاهایی که کانت به خطا رفته است، بسط می‌دهد. در نوشته‌های بعدی مور، راسل وضعیتی مشابه کانت پیدا می‌کند، از یک سو، مور در زندگی‌نامهٔ خود می‌گوید: «من بیش از هر فیلسوف دیگری تحت تأثیر راسل بوده‌ام»^۱، اما در عین حال، اعتراف می‌کند که «دست‌نوشته‌های من در باب آن‌چه او نوشته، همیشه تا حدی انتقادی بوده است»^۲.

لذا مهم‌ترین سازندگان فلسفه تنها کسانی نیستند که ما دیدگاه‌هایشان را تکرار می‌کنیم (اگر در واقع، حقیقتاً چنین کنیم)، بلکه به همین میزان فیلسوفانی هم هستند که برای اولین بار ادله و مواضعی را بیان می‌کنند که پیش از آن حداکثر نیمه‌کاره بیان شده‌اند و وقتی به طور کامل بیان می‌شوند می‌توانیم دریابیم که مطالب زیادی به نفع آنها وجود دارد (حتی وقتی که با آن احساس توافق نمی‌کنیم). نوشته‌هایی از این قبیل ما را و می‌دارد تا دلایل عدم قبول خویش را تشخیص دهیم و خودمان استدلال‌هایی برای دفاع از مواضع خودمان پیدا کنیم. ارزش ماندگار مبانی اخلاق این است که این کتاب اثری است از این

1. *The Philosophy of G. E. Moore*, p. 16

2. *Ibid.*

دست. مور در این کتاب، تدوینی کلاسیک از سلسله‌ای کامل از دیدگاه‌های مربوطه درباره‌ی وضع نظریه‌ی اخلاقی، غیر قابل ارجاع و تحویل بودن مفاهیم اخلاقی، اعتراض‌هایی به نظریه‌های طبیعت‌گرایانه‌ی ارزش، ماهیت تکلیف اخلاقی و ملاک‌هایی برای تصمیم در لحظات تردید، نقش آرمان‌های شخصی در نظریه‌ی اخلاقی و غیره ارائه می‌کند. اینک هیچ متفکر جدی‌ای نمی‌تواند با کل موضع مور توافق داشته باشد، ولی این مهم نیست - «مقدمه بر چاپ دوم» نشان می‌دهد که مور خود چگونه در باب بسیاری از جنبه‌های موضع قبلی خویش، حالتی انتقادی پیدا کرده است - بلکه آنچه مهم است این است که دست‌آوردهای مور نقطه‌ی شروع مشخصی برای نظریه‌ی اخلاقی در قرن بیستم فراهم آورده است.

مقدمه بر چاپ دوم

یادداشت ویراستار

این مقدمه که قبلاً منتشر نشده، در این جا با اجازه از کتابدار دانشگاه تیموتی مور و لطف او به چاپ می‌رسد. مثل بیشتر دست‌نوشته‌های مور، در این جا هم با حذف و اضافه‌های فراوانی مواجهیم و من هنگام آماده‌سازی این متن، این حذف و اضافه‌ها را در نظر داشته‌ام، به غیر از یک استثنا که در یادداشتی بر متن، آن را توضیح داده‌ام. در بسته حاوی این دست‌نوشته، چند صفحه معدود دیگری وجود داشت که ظاهراً به پیش‌نویس‌های قبلی متن مربوط بوده است که آن‌را در این جا چاپ نمی‌کنیم، چون احتمال می‌رود که مور آنها را رد کرده باشد و [نیز] چیز معناداری به متن اصلی اضافه نمی‌کند. در میان مکتوبات مور دو دست‌نوشته دیگر نیز به چشم می‌خورد که ظاهراً تلاشی بوده برای ارائه یک مقدمه، گرچه هر دو ناقصند و هیچ‌کدام عنوانی ندارند. در یکی از این دو، مور مبحث خود را از تعاریف در بخش‌های ۶ - ۹ مبانی اخلاق (که بحث معروف تعریف «اسب» را در بر می‌گیرد) در معرض تحلیلی جامع و انتقادی قرار می‌دهد و در آن خود را متهم به تناقض‌گویی‌ها، خلط مبحث‌ها و «خطاهای فاحش» می‌سازد. دست‌نوشته دیگر با نظریه اخلاقی ربطی بیشتر دارد. مور در آن، نوعی از خوبی را که در مبانی اخلاق تعلق خاطر اصلی اوست، به بحث می‌گذارد و موضوعات اصلی آن بحث تا حد زیادی به موضوعات موجود در قسمتی که این جا به چاپ می‌رسد، شباهت دارد. عمده نقاط عدم وفاق عبارت‌اند از: ۱. وی این جا صریحاً (نوع خوبی مورد بحث) را بر حسب ارتباط آن با صواب و

خطا تعریف می‌کند؛ ۲. وی اظهار می‌دارد که خ^۱ خاصه‌ای ذاتی از وضعیت چیزهایی است که آن را دارند، هر چند به گفته خود او، این خوبی، تنها نوع خوبی‌ای نیست که بدین ترتیب، ذاتی است؛ ۳. او تا حدی به تفصیل استدلال می‌کند که نظر وی که خ ذاتی است با دیدگاهی که خ را ذهنی می‌شمارد (به معانی مختلف ذهنی)، سازگار نیست.

۲ طبع فعلی این کتاب صرفاً تجدید چاپ طبع اول است، تنها معدود اغلاط مطبعی تصحیح شده، تغییرات لفظی جزئی به عمل آمده و برخی پانوشت‌ها که خواننده را به این پیش درآمد ارجاع می‌دهند، اضافه شده است.

اینک بر آنم که کتاب با وضعیت فعلی‌اش پر از اغلاط و آشفتگی‌هاست، ولی فکر می‌کنم نمی‌توانستم در این کتاب آنچه را به تصحیح بیشتر نیاز داشت، تصحیح کنم، مگر این که کل آن را بازنویسی نمایم و این کاری است که مطمئناً چندین سال از وقت مرا می‌گرفت، و فکر کردم که این طرح هم که بخواهم برخی از امور را برای تصحیح برگزینم و بقیه را که به همین شدت نیازمند تصحیح‌اند دست نخورده باقی بگذارم، کاری است ممکن، اما به نظر من، بی‌اندازه غیر قابل قبول است، لذا عجالتاً تصمیم گرفتم که کتاب را با همان وضع فعلی‌اش تجدید چاپ کنم، گو این که احساس می‌کنم این تصمیم به احتمال زیاد خطا باشد.

اما عذر من برای اصل تجدید چاپ کتاب این است که تا آن‌جا که فهم من یاری می‌کند، قضایایی که، تأکید عمده این کتاب بر آنهاست و عمده‌ترین بخش چیزی هستند که اغلب خوانندگان از این کتاب بر می‌گیرند، قضایایی هستند که هنوز فکر می‌کنم در مجموع صادقند و تأکید بر آنها ارزش‌مند است، هر چند در بیشتر موارد، در ابراز این قضایا نه دقت لازم صورت گرفته است و نه به وضوح کافی از دیگر قضایایی که اینک معتقدم خطا یا بالنسبه مشکوک‌اند، متمایز شده‌اند. در مورد این قضایای اصلی نیز قصد من این است که بکوشم تا در این پیش درآمد به آنها دقت بیشتری ببخشم که به نظر خودم به آن بیشتر نیاز دارند، البته تا آن‌جا که عجالتاً قادر به افزودن آنم. هم‌چنین به موارد عمده‌ای اشاره کنم که در آن موارد این قضایا در متن با یک‌دیگر و یا با دیگر قضایا، یعنی قضایایی که اینک به

۱. این اختصار را مؤلف به جای کلمه خوبی با معنای اخلاقی‌ای که برای آن قائل است، به کار می‌برد. م

نظم خطا یا مشکوکند، خلط شده‌اند. امیدم این است که این طرح عدم تغییر متن و اضافه کردن مقدمه‌ای جداگانه با بحث مختصری از قضایای اصلی، مفیدتر واقع خواهد شد تا عوض کردن متن اصلی، حتی اگر شدنی می‌بود. ترس من آن است که اگر تصمیم به تغییر متن می‌گرفتم، به احتمال زیاد حاصل کار بیش از آن که تحصیل دقت باشد، از دست رفتن وضوح و تأکید می‌شد.

لذا اکنون تصمیم من آن است که از میان قضایای عمده این کتاب آن دسته‌ای را که به نظرم یا به دقت بیانی بیشتر و یا به تصحیحی مشخص نیازمندند، سر و سامان دهم. تلاش خواهم کرد تا در حد امکان دیدگاه‌هایم را فشرده و واضح بیان کنم، اما خوب می‌دانم که شاید توفیق این کار را نیابم و می‌دانم که در برخی موارد لازم است از مفاهیمی استفاده کنم که به طور جدی به تحلیل بیشتر و تعریفی دقیق‌تر از آن چه مرا توان ارائه آن است، نیازمندند. هم‌چنین مایلم تأکید کنم که نکاتی که با آن سر و کار خواهم داشت، به هیچ وجه تنها نکاتی نیستند که کتاب به تصحیح آنها نیاز دارد. تقریباً همه جزئیات کتاب که پیش در معرض اعتراضند و در برخی موارد شایسته است که این جزئیات را - که من به تصحیح آن مایلم، اما مجبورم از آن صرف نظر کنم - تنها در قیاس با فلسفه اخلاق جزئی بدانم، چون در قیاس با مابعدالطبیعه به هیچ وجه اموری صرفاً جزئی نیستند، بلکه بیشترین اهمیت را دارند.

سخنم را از این جا آغاز می‌کنم که من در بندهای صفر تا چهارده به طور مؤکد بر قضیه‌ای تحت این عنوان «خوب» تعریف‌ناپذیر است»، پای می‌فشرم. آن چه درباره این مسئله می‌گویم انبوهی از سخنان آشفته است که آن قدر زیادند که همه آنها قابل طرح نیستند. تنها می‌توانم امید داشته باشم به این که با پرداختن به معدودی از نکات اصلی و تلاش برای بیان هر چه دقیق‌تر آن قضیه دارای اهمیت درجه اولی که من در این اسلوب آشفته آن را مد نظر داشته و هنوز فکر می‌کنم صحیح و مهم است، به مطلب وضوح بیشتری ببخشم.

۱. اول این که نمی‌توان مؤکداً اصرار کرد بر این که آن محمول در [قضایای اخلاقی] که در این عبارت [«خوب» تعریف‌ناپذیر است] آن را «خوب» می‌نامم و می‌گویم که تعریف‌ناپذیر است، تنها یکی از محمولاتی است که واژه «خوب» عادتاً در آنها به کار

می‌رود. فکر می‌کنم کاملاً معلوم است که کلمه خوب چند پهلو است - یعنی ما در متن‌های مختلف آن را به معنای مختلفی به کار می‌بریم؛ و از این رو، هیچ‌گونه محمولی وجود ندارد که بتوان به طور صحیح آن را یگانه معنای کلمه خوب دانست. من در خود کتاب بعداً (مثلاً اوایل ص ۷۵) به طور کامل روشن می‌سازم که دیدگاه من هم همین است، اما پافشاری فعلی من بر این نکته دست‌کم به دو دلیل مهم است: دلیل اول آن که سخن من در عبارت مورد ملاحظه اغلب متضمن عکس مطلب است؛ برای مثال در صفحه ۶۱ از «آن کیفیت سخن می‌گویم که وقتی می‌گوییم شیئی خوب است، تعلقش را به آن شیء اعلام داشته‌ایم»، چنان‌که گویا فقط یک کیفیت این چنینی واقعاً وجود دارد. دلیل دوم این است که اگر چندپهلو بودن «خوب» به وضوح ملاحظه شود، آشکار می‌شود که من ملزم به انتخاب عملی هستم که هیچ‌گاه در خود این کتاب صریحاً به آن تن نداده‌ام؛ یعنی یا باید صرفاً به گفتن این سخن بسنده کنم که قضایای معینی که من دغدغه اظهار آن را دارم فقط در مورد یکی از معانی کلمه «خوب» صادقند، یا این که باید بکوشم به طریق معین، مشخص کنم که معنای واژه مد نظر من، کدام است. حال به نظر من چنین می‌آید که صرف این قضیه که هر معنایی از معانی خوب واجد خاصه‌هایی است که من به این یکی نسبت می‌دهم، فی‌نفسه از اهمیتی قابل ملاحظه برخوردار است، چون غالباً انکار می‌شود، ولی به دلایلی فراوان مطلوب این است که به این قضیه قانع نباشم، بلکه به این مسئله بپردازم که آن معنا که من در این جا از آن سخن می‌گویم، کدام است. در واقع، در خود این کتاب برای این سؤال پاسخی ارائه داده‌ام که اینک آن را غلط می‌دانم: (در ص ۵۸) می‌گویم فکر می‌کنم معنایی که دل‌مشغول آن هستم معنایی است «که کلمه خوب معمولی به آن معنا استعمال می‌شود». اینک شدیداً از این که مسئله از این قرار باشد در تردید هستم. در واقع، فکر می‌کنم که به احتمال زیاد، درست این است که بگوییم بیشتر کاربردهای متداول این کلمه حاوی اشاره‌ای به معنای مورد بحث هستند؛ یعنی این معنا یکی از اجزای تحلیل [مفهومی] آنهاست، ولی این حرف بسیار تفاوت دارد با این که بگوییم این معنا با متداول‌ترین معنای کلمه یکی است و لذا این حرف که این معنا با رایج‌ترین معنا یکی است، اکنون به نظر تقریباً به یقین غلط می‌آید. (حتی اگر یک معنا نسبت به معنای دیگر متداول‌تر باشد).

از این رو، نمی‌توانم با گفتن این که معنای مورد نظر من یگانه معنایی است که کلمه معمولاً به آن معنا استعمال می‌شود، معنای خاصی را که دل‌مشغول آنم، تعیین کنم. اما فکر می‌کنم می‌توان آن معنا را، به حدی که برای غرض فعلی من کافی باشد، به سهولت مشخص کرد، بدین طریق که بگوییم آن معنا، معنایی از کلمه است که از حداکثر اهمیت برای فلسفه اخلاق برخوردار است، چون با مفاهیم «صواب» و «خطا» رابطه‌ای فوق‌العاده مهم دارد که هیچ‌یک از دیگر معانی کلمه، آن را ندارند. البته این که معنای مورد عنایت من، در نظر من، رابطه‌ای منحصر به فرد و اساساً مهم با مفاهیم خطا و صواب دارد، قضیه‌ای است که با وضوح کافی از خود کتاب هم بر می‌آید. آن چه اینک در صدد انجام آن هستم، صرفاً گوشزد کردن این نکته است - کاری که در کتاب نکردم - که می‌توان به کمک این رابطه آن معنا را مشخص کرد. این نحوه مشخص کردن، در عین حال، دلیل این را که چرا من اختصاصاً به این معنا از کلمه و نه دیگر معانی آن نظر دارم، نشان می‌دهد. این که رابطه دقیق خوب با مفاهیم «صواب و خطا» کدام است، واقعاً سؤالی است بی‌اندازه مشکل که اینک با آن سروکار دارم و البته ممکن است برخی انکار کنند که «خوب» اصلاً دارای معنایی باشد که با مفاهیم صواب و خطا، آن‌چنان رابطه‌ای را داشته باشد که من مفروض می‌انگارم. اما عموماً گمان بر این است که «خوب» چنین معنایی دارد و من به نوبه خود نمی‌توانم از این فکر که این گمان صحیح است، اجتناب کنم. در واقع، اگر این گمان صحیح نباشد، در آن صورت، نخواهم توانست معنای مورد نظرم را به این طریق مشخص کنم و مایلم اذعان نمایم که در آن صورت، معنای مورد نظر من تقریباً اهمیت فراوانی را که من به آن منتسب می‌دارم، نخواهد داشت. اما در حال حاضر، به این اکتفا می‌کنم که بنا را بر این گذارم که آن گمان صحیح است و لذا از این سؤال چشم‌پوشی کنم که اگر آن فرض صحیح نمی‌بود، معنای مورد نظر من، چگونه قابل تشخیص می‌بود.

بنابراین، در حال حاضر می‌توانم بگویم که محمول مورد نظر من [دارای] آن معنایی از معانی کلمه «خوب» است که با مفاهیم «صواب» و «خطا» رابطه‌ای دارد که باعث می‌شود این معنا از اساسی‌ترین اهمیت برای فلسفه اخلاق برخوردار شود. اجازه دهید این محمول را [به اختصار] خ بنامیم. آن چه من واقعاً در مورد خ می‌خواهم بگویم چیست؟

۲. در واقع، من می‌گویم که خ «تعریف‌ناپذیر»^۱ است؛ و با گفتن این که «تعریف‌ناپذیر» همان «بسیط»^۲ یا «تحلیل‌ناپذیر»^۳ است، توضیحی نسبتاً مشخص درباره مقصود خویش از این کلمه ارائه می‌دهم.

بنابراین، اجازه دهید ابتدا این قضیه را که خ تحلیل‌ناپذیر است، ملاحظه کنیم. آیا این قضیه صادق است؟ من می‌خواهم بی‌درنگ بگویم که هنوز فکر می‌کنم که به احتمال زیاد قضیه از این قرار است، اما می‌خواهم بگویم به هیچ وجه مطمئن نیستم که چنین باشد. یکی از دلایل تردید در این که خ تحلیل‌ناپذیر است، بعداً ارائه خواهد شد؛ یعنی وقتی رابطه آن را با «صواب»^۴ بررسی می‌کنیم، چون در آن وقت امکان‌پذیر به نظر می‌آید که وضعیت درست این باشد که قائل شویم «صواب» مفهومی تحلیل‌ناپذیر است و خ مفهومی تحلیل‌پذیر که «صواب» از اجزای آن است.

اما اعم از این که خ تحلیل‌پذیر باشد یا نه، مسئله مهم‌تر پای فشاری بر این نکته است که این سؤال آن‌سان اهمیتی را که من به آن منسوب می‌دارم، ندارد. در واقع، بسیاری از قضایای مربوط به خ که من بیشترین دغدغه را در اظهار آنها دارم، از این واقعیت ناشی می‌شوند که خ نمی‌تواند با هیچ خاصه‌ای از قبیل «مطلوب بودن»^۵، «مطبوع بودن»^۶ و «در خدمت یک هدف بودن»^۷ یکی باشد، چرا که همه این مفاهیم به وضوح قابل تحلیل‌اند. حتی اگر شما «مطبوع بودن» را معادل با «حالتی از لذت بودن»^۸ بگیرید - معنایی که بر حسب آن این واژه نسبتاً به تحلیل‌ناپذیر بودن نزدیک می‌شود - باز هم کاملاً واضح است که به معنای دقیق تحلیل‌ناپذیر نیست. اما این خطایی فاحش خواهد بود که، آن‌گونه که از سخن من بر می‌آید، فرض کنیم که این واقعیت که خ با هیچ‌یک از این خاصه‌ها یکی نیست، به هر حال،

-
1. indefinable
 2. simple
 3. unanalysable
 4. right
 5. is desired
 6. is pleasant
 7. serves some purpose
 8. a state of pleasure

متوقف بر این اعتقاد است که خ تحلیل ناپذیر است، چون دلایلی دیگر وجود دارد که قائل شویم خ با آنها یکی نیست، دلایلی که بسیار کمتر قابل مناقشه‌اند. علاوه بر آن، هر چند در میان آنچه من قصد گفتن آن را دارم، این قسمت از بساطت خ نتیجه می‌شود، قسمت دیگر که حداقل به همین میزان مهم است، اصلاً از آن نتیجه نمی‌شود. و آن این است که خ خاصه‌ای است که فقط به ماهیت ذاتی حالات اشیایی که آن را دارا هستند، بستگی دارد. به نظر، من این قضیه، که اینک در باب آن بسط سخن می‌دهم، احتمالاً مهم‌ترین قضیه از قضایایی است که دغدغه اظهار آن را در مورد خ دارم و تا آن جا که من می‌فهمم، حتی اگر خ تحلیل ناپذیر می‌بود، نتیجه به هیچ وجه این نمی‌شد که این قضیه [دوم] هم در باب آن صادق است، در حالی که در نقطه مقابل، حتی اگر این قضیه صادق باشد، مطمئناً تحلیل ناپذیری خ از آن نتیجه نمی‌شود.

از این رو، اکنون به هیچ وجه نگران تأکید بر این امر نیستم که «تعریف ناپذیری» خ به معنای «تحلیل ناپذیری» است. فکر می‌کنم به احتمال زیاد چنین باشد، اما آن همه پافشاری من [در کتاب] روی این مسئله که آیا قضیه از این قرار هست یا نه، خطایی محض بوده است. ۳. اما دو مسئله دیگر هست که من عملاً در قطعه مورد بررسی (بندهای ۶-۱۴)، بیان می‌کنم و به وضوح، این دو به هیچ وجه با گفتن این که خ تحلیل ناپذیر است، یکی نیستند و قطعاً نمی‌توان به نحوی درست آنها را معادل با این سخن گرفت که خ «تعریف ناپذیر» است، حال تعریف ناپذیر، به هر معنایی که می‌خواهد باشد، هر چند من آنها را معادل می‌گیرم. منظورم آن دو سخنی است که من بلافاصله قبل و بعد از اولین بیان خود از این اصل که خوب را نمی‌توان تعریف کرد، بر زبان می‌آورم (ص ۵۸)؛ یعنی (الف) این سخن که «خوب، خوب است و لا غیر» و (ب) این بیان که «همه قضایای مربوط به خوب، ترکیبی هستند و نه تحلیلی». حال آیا این دو سخن به بیان آنچه من واقعاً می‌خواهم در باب خ بگویم، نزدیک تر می‌شوند؟

در باب جمله (الف)، معنای آن با وضع فعلی زیاد روشن نیست. اما به وضوح، این همان قضیه‌ای است که سخن منقول از باتلر^۱ - در صفحه عنوان من [در ابتدای کتاب مبانی اخلاق] -

به آن اشاره دارد: آشکارا قصد دارم در باب خ چیزی را بگویم که باتلر در آن جا می‌گوید که در مورد هر چیزی صادق است؛ یعنی هر چیزی آن است که هست و نه چیزی دیگر. یا با کمی تفاوت در تعبیر، من آشکارا می‌خواهم درباره‌ی خ قضیه‌ای را بر زبان آورم، نظیر قضیه‌ای که در صفحه ۶۴ در باب «لذت» و در صفحه ۶۶ در باب «زرد» به زبان آورده‌ام و به خطا آن را با این قضیه که لذت و زرد تعریف ناپذیرند، یکی انگاشته‌ام، درست همان‌گونه که به خطا قضیه خود در باب خ را با این سخن که خ تعریف‌ناپذیر است، یکی می‌انگارم. خلاصه آن که منظور من این است که بگویم: «خ، خ است و هیچ چیز دیگری نیست.»

حال اجازه دهید تا این سخن را که «خ، خ است و هیچ چیز دیگری نیست»، بررسی کنیم. تا آن جا که من می‌فهمم فقط دو قضیه وجود دارد که می‌توان دقیقاً گفت این سخن بیان‌گر آن است؛ یعنی این قضیه که (الف) خ با هر چیز غیر از خ متفاوت است و این که (ب) خ با هر چیزی که ما با هر کلمه یا عبارتی غیر از واژه «خوب» بیان کنیم، متفاوت است. این دو مسئله را به ترتیب ملاحظه می‌کنیم.

(الف) اما این قضیه که خ با هر چیزی غیر از خ فرق دارد، به وضوح صرفاً به ما می‌گوید که خ با هر چیزی که با آن متفاوت باشد، متفاوت است؛ و این قضیه، هر چند دقیقاً یک همان‌گویی صرف نیست، چندان با یک همان‌گویی فرقی ندارد و مطمئناً نمی‌تواند دارای آن نوع اهمیتی باشد که ظاهراً من به آن نسبت می‌دهم. واضح است که این قضیه کاملاً با این قضیه که خ تحلیل‌ناپذیر است، متفاوت است، هر چند هر دو را یکی می‌دانم، و آشکار است که تحلیل‌ناپذیر بودن خ به هیچ وجه نمی‌تواند از آن نتیجه شود، چون (همان‌گونه که شاید سخن باتلر به یاد من آورده باشد) خاصه متفاوت بودن با هر محمولی که با آن متفاوت است، خاصه‌ای است که بایستی هر محمولی را بلا استثنا شامل شود، چه تحلیل‌پذیر باشد چه تحلیل‌ناپذیر. از این رو، حتی اگر خ تحلیل‌پذیر می‌بود، باز هم درباره‌ی آن صادق می‌بود که خ با هر محمولی که با آن متفاوت باشد، متفاوت است و به همین دلیل، این نیز واضح است که آن‌گونه که ظاهراً من فرض کرده‌ام، نتیجه این قضیه به هیچ وجه این نمی‌شود که محمولاتی معین، مثل «حالتی از لذت بودن» یا «مطلوب بودن» با خ متفاوتند، چون در این جا نیز حتی اگر خ با «حالتی از لذت بودن» یکی می‌بود باز هم به وضوح در باب آن صادق می‌بود که خ با هر محمولی که با آن متفاوت است، متفاوت باشد و از این رو،

صرف این واقعیت که قضیهٔ اخیر در باب آن صادق است، به هیچ وجه نمی‌تواند توجیه‌گر این استنتاج باشد که خ با «حالتی از لذت بودن» متفاوت است.

- ۸ از این رو، این قضیه آشکارا فاقد آن نوع اهمیتی است که من به آن نسبت می‌دهم. نمی‌خواهم بگویم که اصلاً اهمیتی ندارد، چون به نظر من، روشن است که گاهی بیان کردن یک همان‌گویی صرف، نه ابلهانه است و نه غیر مفید: به نظر من، بیان باتلر خود از این قبیل است. اما جاهایی که قضیه از این قرار است، گمان می‌کنم که فقط از آن رو چنین است که ذکر یک همان‌گویی به دلیل اهدافی از این قبیل است که توجه افراد را به این مسئله جلب کند که آیا دو محمولی که آنان یکی می‌انگارند، در واقع، عملاً نیز چنین‌اند یا نه. به محض این که توجه به این نکته معطوف شود، ممکن است بتوانند دریابند که آن دو محمول یکی نیستند. به همین سان، به گمان من، سخن من که خ با همهٔ محمولات دیگر متفاوت است محتملاً می‌تواند مفید باشد، ولی گمان می‌کنم این حرف به این معناست که جملهٔ مذکور تنها وقتی فایده دارد که واقعاً چیزی را [به مخاطب] منتقل کند، آن چیزی که اگر به آن دقت کنیم این جمله برای ابراز آن بایسته نیست. فکر می‌کنم اگر در جمله دقت کنیم باید بپذیریم که این سخن یک سره سطحی و غیر مهم است.

(ب) اما این قضیه که خ با هر گونه محمولی که ما آن را با هر واژه یا عبارتی غیر از واژه «خوب» بیان کنیم، متفاوت است، البته به هیچ وجه یک این همان‌گویی نیست. اگر این قضیه صادق می‌بود، واقعاً این نتیجه از آن به دست می‌آمد که خ با هر گونه محمولی از قبیل «حالتی از لذت بودن» یا «مطلوب بودن» متفاوت است، چرا که به وضوح این محمولات با عبارت‌های «حالتی از لذت بودن» و «مطلوب بودن» بیان شده‌اند، و این هم به همان اندازه واضح است که این عبارات با عبارت «خوب است» متفاوتند. علاوه بر آن، اگر این قضیه صادق می‌بود، حداقل این پیش‌فرض قوی را در اختیار می‌گذاشت که خ تحلیل‌ناپذیر است، چون جایی که یک واژه بیان‌گر محمولی تحلیل‌پذیر باشد، عموماً آن محمول چیزی هم هست که گاهی با یک عبارت که از چندین کلمه تشکیل شده، بیان می‌شود، آن عبارت عناصری را که عندالتحلیل در آن مندرجند، گوشزد می‌کند و به این معنا «حاوی تحلیلی از آن است»، به گونه‌ای که اگر خ تحلیل‌پذیر می‌بود، احتمالاً چیزی می‌بود که گاهی با چنان‌که عبارت مرکبی بیان می‌شد - عبارتی که با صرف «خوب است» متفاوت است. در واقع، فکر

می‌کنم که این واقعیت شاید تا حدی توضیح می‌دهد که چگونه من کشیده شدم به این که قضایای آشکار و متفاوتی، مثل «خ، خ است و نه هیچ چیز دیگر» و «خ تحلیل‌ناپذیر است» را با هم یکی انگارم. دیدیم که اگر قضیه اول به معنایی که اینک آن را ملاحظه می‌کنیم، فهم شود؛ یعنی چنان‌که گویا معنایش آن است که خ با هر محمولی که با هر عبارتی غیر از «خوب» بیان شود، متفاوت است، این قضیه در صورت صدق دست کم یک پیش فرض قابل توجه در اختیار می‌نهد که خ تحلیل‌ناپذیر است و از آن طرف ممکن بود فرض کنیم از این واقعیت که خ تحلیل‌ناپذیر است چنین نتیجه می‌شود که نمی‌توان خ را با هیچ عبارتی به جز «خوب» بیان کرد، به دلیل این برداشت من (که صادق هم است) که اگر خ تحلیل‌ناپذیر می‌بود با هیچ عبارتی که حاوی تحلیلی از آن باشد نمی‌شد آن را بیان کرد، و به دلیل این که تمایز میان اظهار معنای یک واژه به کمک دیگر واژه‌ها که حاوی تحلیلی از آن هستند و اظهار معنای آن با صرف ارائه یک واژه مترادف را نادیده گرفته بودم. فکر می‌کنم نادیده گرفتن این تمایز چندان مشکل نیست، چون وقتی از بیان معنای یک کلمه «بر حسب دیگر کلمات» سخن می‌گوییم، معمولاً منظورمان بر حسب آن قبیل کلمات دیگر است که حاوی تحلیلی از مفاد آن هستند. البته این امر فقط جایی ممکن است که مفهوم مورد بحث تحلیل‌پذیر باشد. بنابراین، به سهولت می‌توان این را نادیده گرفت که حتی جایی که مفهومی تحلیل‌ناپذیر باشد، شاید ممکن باشد، که اغلب هم هست، که آن را با کلمات دیگر اظهار کنیم، هر چند نه با آن قبیل کلماتی که تحلیلی از آن را در بر دارند؛ و بدین ترتیب، نتیجه گرفت که گفتن این که مفهومی تحلیل‌ناپذیر است واقعاً متضمن این است که آن را نمی‌توان با واژه‌های دیگر بیان کرد.

اما این واقعیت که میان اظهار معنای یک کلمه به کمک کلمات دیگر که تحلیلی از معنای آن را در بردارند، و صرف اظهار معنای آن با کلمات دیگر، تمایزی وجود دارد - که من آن را نادیده انگاشتم - به محض آن که مورد فهم قرار گیرد، به وضوح برای صدق این قضیه که اینک آن را ملاحظه می‌کنیم، مخرب است. احتمالاً این امر صادق است که خ تحلیل‌ناپذیر است و لذا نمی‌توان آن را با دیگر عبارتی که تحلیلی از آن را در بر دارد، بیان کرد، ولی مطمئناً درست نیست که نمی‌توان آن را اصلاً با واژه‌های دیگر بیان کرد. حتی صرف نظر از این واقعیت مشهود که در زبان‌های دیگر، کلماتی که خ را بیان می‌کنند، با کلمه مورد بحث ما «Good» فرق دارند، حتی درست نیست که در خود زبان انگلیسی هم ما هیچ‌گاه از کلمات

یا عبارات دیگر به عنوان مترادف با «خوب» به این معنا استفاده نمی‌کنیم؛ برای مثال آشکار است که کلمه «مطلوب» گاهی این‌گونه استفاده می‌شود، هم‌چنین است عبارت «بالذات ارزش‌مند»^۱ که خود من بعداً آن را در مورد خوب به کار می‌برم، لذا به وضوح این غلط است که خ با هر محمولی که ما آن را با کلمات یا عباراتی غیر از «خوب» بیان می‌کنیم، تفاوت دارد.

- ۱۰ بنابراین، تا آن‌جا که من می‌فهمم، این سخن که «خ، خ است و نه هیچ چیز دیگر» به هر معنایی که اخذ شود، البته هر معنایی که این کلمه بتواند به معنای تحت‌اللفظی آن را منتقل کند، یا آن معنا صرفاً بی‌اهمیت است و یا به وضوح غلط. اگر بنا باشد این جمله چیزی را که هم صحیح و هم مهم است، بیان کند، فقط تا آن‌جا می‌تواند این کار را انجام دهد که به معنایی گرفته شود که نباید به‌طور تحت‌اللفظی واجد آن باشد، لذا اگر این جمله چیزی را بیان کند که هم صحیح باشد و هم مهم، به یقین، آن را بسیار بد بیان می‌دارد.
- پس بیایید در مرحله بعد (ب) به این سخن بپردازیم که «قضایای مربوط به خوب همه ترکیبی هستند و هیچ‌گاه تحلیلی نیستند». مطمئناً منظور من از «تحلیلی» در این جمله، صرفاً قضایای همان‌گویانه^۲ و منظور از «ترکیبی» ناهمان‌گویانه^۳ بوده است و لذا برخوردیم با جمله چنان است که گویا صرفاً اظهار می‌دارد که هیچ قضیه‌ای در باب خوب، همان‌گویی صرف نیست.

(الف) یک اعتراض آشکار به این سخن این است که اگر منظور ما از چنین جملاتی این باشد که «آن چه خوب است، خوب است، یا آن چه مطلوب است، خوب است»، (جایی که ما «مطلوب» را صرفاً معادل با «خوب» به کار می‌گیریم)، در این‌جا به نظر می‌آید ما با قضایایی مواجهیم که حتماً همان‌گویانه‌اند، در عین حال، به یک معنا به نظر می‌آید که «قضایایی درباره خوب» باشند. فکر می‌کنم مشکل بتوان انکار کرد که به یک معنا این قضایا همان‌گویانه باشند، و لذا در هر صورت، به یکی از معانی واژه‌ها، جمله من اگر به معنای تحت‌اللفظی اخذ شود، آشکارا غلط است.

1. intrinsically valuable
 2. tautologous
 3. non-tautologous

(ب) ولی به یقین، چنین می‌نماید که گویا می‌توان به گونه‌ای بایسته عبارت «قضایای مربوط به خوب» را به معنایی به کاربرد که هیچ قضیه همان‌گویانه‌ای، «قضیه‌ای درباره خوب» نباشد. مطمئناً وقتی از «قضایای مربوط به خوب» سخن می‌گوییم، طبعاً نباید پنداشت که ما قضایای همان‌گویانه را هم داخل کرده‌ایم و روی این حساب، احتمالاً معنایی هست که مطابق آن، جمله «همه قضایای مربوط به خوب ناهمان‌گویانه‌اند»، صادق است، اما در باب این معنا بسیار مرددم که آیا این خود یک همان‌گویی صرف نیست. دلیل بر این که چرا واضح است که هیچ همان‌گویی صرفی استحقاق آن را ندارد که «قضایای مربوط به خوب» نامیده شود، ممکن است صرفاً این باشد که وقتی ما یک قضیه را «قضیه‌ای مربوط به خوب» می‌نامیم، یکی از مشخصاتی که عملاً به آن منسوب می‌داریم می‌تواند مشخصه ناهمان‌گویانه بودن باشد. این مطلب می‌تواند جزئی باشد از آن چه ما عملاً با گفتن این که این قضیه، قضیه‌ای است در باب خوب، مد نظر داریم و در این صورت، آشکارا این اصل ما که «همه قضایای مربوط به خوب ناهمان‌گویانه‌اند»، کاملاً بی‌اهمیت است، چون خود، همان‌گویانه است. البته من کاملاً مطمئن نیستم که مسئله این گونه باشد. به نظر من، کاملاً ممکن است که عبارت «قضایای مربوط به خوب» درست باشد، بدون این که همان‌گویانه باشد، ولی کاملاً مرددم که آیا این عبارت چنان معنایی دارد یا نه. و لذا هر چند این سخن، اگر کاملاً دقیق اخذ شود، ممکن است بیان‌گر چیزی باشد که نه غلط است و نه همان‌گویانه، فکر می‌کنم بایستی قبول کرد که این عبارت یقیناً چنین چیزی را به وضوح بیان نمی‌دارد. لذا کاملاً یقینی می‌نماید که دو قضیه «خ، خ است و نه هیچ چیز دیگر» و «همه قضایای مربوط به چیزی که خاصه خ را داراست ناهمان‌گویانه‌اند»، اگر به هر معنایی که به طور تحت اللفظی باید داشته باشند، اخذ شوند، هر دو یا غلط‌اند و یا در غیر این صورت، به کلی بی‌اهمیت‌اند.

لذا به هیچ وجه نمی‌توانم مدعی شوم که این قضایا چیزی را که من واقعاً نگران اظهار آن در باب خوب هستم، ولو تقریباً، بیان می‌کنند، مگر این که وضع بدین منوال باشد که این قضایا در واقع، به مردم قضیه‌ای را منتقل کنند که با آن چه باید به طور تحت اللفظی منتقل کنند، بسیار متفاوت است و من نمی‌توانم از این نظر بگذرم که این قضایا در واقع، چنین کاری را می‌کنند. اما نمی‌دانم تا چه حد مثال‌هایی که من از محمولاتی می‌آورم که به گمانم با

خوب یکی نیستند و مثال‌هایی که از قضایای مربوط به خوب که به نظرم ناهمان‌گویانه‌اند، می‌آورم، به آن قضایا در انتقال کمک می‌کنند. ولی از این نظر هم نمی‌توانم بگذرم که آن قضایا در واقع، طبقه‌ای کمابیش مشخص و محدود از محمولات را به ذهن بیشتر افراد خطور می‌دهند که به هیچ وجه با طبقه «محمولات غیر خوب» و با طبقه «محمولاتی که با واژه یا عبارتی غیر از «خوب» ابراز شده» یکی نیستند؛ و این ایده را منتقل می‌کنند که آن چه واقعاً من قصد اظهار آن را دارم یا این است که خ با هیچ محمولی از این صنف خاص یکی نیست و یا این که قضایایی که درباره محمولاتی از این صنف می‌گویند که هر چیزی که آنها را دارد، خ را دارد، ناهمان‌گویانه‌اند. در واقع، آنها عنوان می‌کنند که خ با هیچ‌گونه محمولاتی یکی نیست، محمولاتی که به یک لحاظ مانند «وضعیتی از لذت است» و «مطلوب است»، هستند؛ یعنی با هیچ محمولی از این نوع یکی نیست. و نوع محمولاتی هم که بیان می‌شوند به نظرم یقیناً آنهایی نیستند که به حیط تحلیل‌پذیر بودن شبیه اینها است: آن چه مردم عملاً تصور می‌کنند چیزهایی است که از یک جنبه کاملاً متفاوت شبیه اینهاست. این مسئله که من خود دسته‌ای از محمولات، مثل «حالتی از لذت بودن» را از جنبه‌ای کاملاً غیر از جنبه تحلیل‌پذیر بودن تصور می‌کردم، به روشنی از این واقعیت بر می‌آید که درست در همین عبارتی که من در آن تأکید می‌کنم که «لذت خوب است» به این معنا نیست که لذت، لذت ۱۲ است، اعلام می‌دارم (که الآن به نظرم فکر غلطی است) که «لذت» تحلیل‌ناپذیر است (ص ۶۴). از این رو، تا آن جا که منظور من این بوده که بگویم خ با هیچ محمولی شبیه به این، یکی نیست، مطمئناً منظور من این نبوده که «شبیه به این به لحاظ تحلیل‌پذیر بودن»، چرا که گمان می‌کردم (ولو به غلط) که این یکی تحلیل‌پذیر نیست و فکر می‌کنم بیشتر افراد، با آن چه من می‌گویم، در واقع، سوق به آن پیدا می‌کنند که دسته‌ای از محمولات را شبیه این تصور کنند، درست از آن حیث که من خود در ذهن داشته‌ام.

اما آن طبقه از محمولاتی که در ذهن من بود و در باب آنها معتقدم که عملاً به بیشتر افراد این مطلب را منتقل می‌کنم که خ (به نظر من) با هیچ محمولی از آن طبقه یکی نیست، کدام است؟

فکر می‌کنم این طبقه، طبقه‌ای باشد که با آن چه من در صفحات ۶۴ - ۶۶ می‌گویم، به اضافه آن چه در بندهای ۲۵ و ۲۶ می‌گویم، به وضوح کامل به آن اشاره شده است. در

قطعه اول تأکید می‌کند که خ با هیچ «عین طبیعی» یکی نیست و در قطعه دوم اضافه می‌کنم که خ (۱) با هیچ «خاصه طبیعی» یکی نیست، و همین‌طور (۲) با هیچ خاصه‌ای از طبقه‌ای که من آشکارا آن را خاصه‌هایی می‌دانم که همان رابطه‌ای را با «اعیان فوق حسی» دارند که «خاصه‌های طبیعی» با «اعیان طبیعی» دارند، یکی نیست (صفحات ۹۰ - ۹۱)، پس ظاهراً گویا آن چه من می‌خواسته‌ام بگویم این بوده است که خ نه (۱) یک «عین طبیعی» است، و نه (۲) یک «خاصه طبیعی»، و نه (۳) چیزی که اینک آن را «خاصه مابعدالطبیعی» می‌نامم، و منظورم از آن خاصه‌ای است که همان رابطه‌ای را با یک «عین غیر طبیعی» داراست که یک «خاصه طبیعی» با «یک عین طبیعی» داراست، ولی بی‌شک، می‌توان آشکارا این سه طبقه امور را به دو طبقه فرو کاست، چون وقتی در صفحات ۶۴ - ۶۶ درباره خوب می‌گویم که خوب یک «عین طبیعی» نیست، روشن است که فقط به این دلیل این را می‌گویم که واقعیات یا اعیان طبیعی را با نوع مشخصی از خاصه که می‌تواند به آنها متعلق باشد، خلط کرده‌ام؛ یعنی عملاً یک واقعه طبیعی خاصی را که عبارت باشد از متلذذ شدن یک شخص، با خاصه‌ای که وقتی می‌گویم آن شیء «حالتی از لذت» است به آن نسبت دهیم، خلط کردم، درست آن‌گونه که یک سره وقتی از «زرد» سخن می‌گویم (مثلاً صفحات ۶۲، ۶۶، ۹۲) من یک لکه زرد رنگ را (که می‌توان به گونه‌ای بایسته آن را یک «عین طبیعی» نامید) با خاصه‌ای که وقتی می‌گویم این لکه زرد است به آن نسبت می‌دهیم، خلط کرده‌ام. پس می‌توان گفت که آن چه واقعاً من قصد اظهار آن را داشته‌ام، این بوده که خ نه یک خاصه طبیعی است و نه یک خاصه مابعدالطبیعی، اما تلاش‌هایم برای تعریف «خاصه طبیعی» به نحوی مایوس‌کننده آشفته‌اند. ابتدا از سخن من (ص ۹۰) بر می‌آید که یک خاصه طبیعی، عبارت از خاصه‌ای است که دارای نوعی رابطه با یک «عین طبیعی» باشد؛ و این تعریف، تعریفی است که تنها بر یک طبقه از خاصه‌هایی که من واقعاً در ذهن داشته‌ام، منطبق است. کمی بعد در صفحه ۹۳ وقتی صریحاً با این سؤال مواجه می‌شوم که خاصه‌های طبیعی چیست (و اذعان می‌کنم که پاسخ به این سؤال کار آسانی نیست)، تعریفی ارائه می‌کنم که یک سره با تعریف قبلی‌ام ناسازگار است و قابل اطلاق بر هیچ نحوی از انحاء خاصه طبیعی نیست، چون این تعریف میان اجزا و خاصه‌های یک «عین طبیعی» خلط کرده است. من در صفحه ۹۲ از همه جا به ارائه یک تعریف از خاصه

طبیعی - که واقعاً بتواند کل طبقه خاصه‌هایی را که من در ذهن داشته‌ام، پوشش دهد - نزدیک‌ترم. آن‌جا می‌گویم خوب را با هر خاصه طبیعی که یکی بدانیم، نتیجه این می‌شود که یکی از علوم طبیعی (از جمله روان‌شناسی) را جایگزین فلسفه اخلاق کرده‌ایم. معنای این سخن آن است که ما می‌توانیم «خاصه طبیعی» را چنان تعریف کنیم که معنایش این باشد: «خاصه‌ای که وظیفه علوم طبیعی یا روان‌شناسی است که به آن بپردازند» و اگر ما به جای آن این جمله را قرار دهیم: «خاصه‌ای که کار علوم طبیعی یا روان‌شناسی پرداختن به آن است و یا بر حسب آن علوم به‌طور کامل قابل تعریف‌اند»، فکر می‌کنم سرانجام به تعریفی از «خاصه طبیعی» دست یافته‌ایم که واقعاً آن‌چه را از آن واژه مدنظر داشته‌ام، پوشش می‌دهد و اگر تعریف‌مان را از «خاصه مابعدالطبیعی» به عنوان خاصه‌ای که با عینی فرا حسی همان رابطه‌ای را داراست که خاصه‌های طبیعی (آن‌گونه که اینک تعریف شد) آن رابطه را با اعیان طبیعی دارند، فکر می‌کنم که در این صورت، واقعاً خاصه‌های طبیعی و مابعدالطبیعی به گونه‌ای نسبتاً مشخص به طبقه‌ای از خواص اشاره دارند که من مایل بودم در مورد آنها بگویم که خ با هیچ‌یک از آنها یکی نیست.

فکر می‌کنم، تردیدی در این امر نیست که قضیه‌ای مانند این، یعنی این که خ با هیچ خاصه طبیعی یا مابعدالطبیعی (آن‌گونه که اینک تعریف شد) یکی نیست، کمابیش به نحوی مبهم در ذهن من بوده است و فکر می‌کنم آن چه من می‌گویم عملاً کمابیش به‌طور مبهم چنان قضیه‌ای را به ذهن اکثر خوانندگان منتقل می‌کند. آشکارا این قضیه، قضیه‌ای است که نه لازمه این قضیه است که خ تحلیل‌ناپذیر است و نه از ملزومات آن، چرا که حتی اگر خ تحلیل‌پذیر می‌بود باز آن قضیه می‌توانست به وضوح صادق باشد. از سوی دیگر، حتی اگر ۱۴ خ تحلیل‌ناپذیر می‌بود، باز امکان داشت که با یک خاصه طبیعی یکی باشد، چرا که ممکن است بسیاری از خاصه‌های طبیعی تحلیل‌ناپذیر باشند و باز هم آشکارا به‌طور حتم نمی‌توان آن را با گفتن این که خ به هر معنای دیگری «تعریف‌ناپذیر» است، به گونه‌ای بایسته ابراز کرد، به طوری که به یقین من، آن‌گاه که به هنگام کاربرد آن بیان، این قضیه را در ذهن داشتم، مقصر بوده و خلطی بزرگ را مرتکب شده بودم، ولی فکر می‌کنم با وجود این، این واقعیت که من این قضیه را در ذهن داشته‌ام تا حدی تبیین می‌کند که چگونه من به آن‌جا کشانده شدم که تأکید کنم خ تحلیل‌ناپذیر است، چرا که واقعاً از آن دو قضیه مهم

نتیجه می‌شود که بسیار راحت می‌تواند با این قضیه که خ تحلیل‌ناپذیر است، خلط شود و مایلیم توجه را به آن جلب کنم. اولین قضیه این است: (۱) خ به‌طور کامل بر حسب خاصه‌های طبیعی یا مابعدالطبیعی قابل تحلیل نیست و لذا اگر خ اصلاً تحلیل‌پذیر باشد، یقیناً در تحلیل آن مفهومی غیر قابل تحلیل مندرج است که با هیچ خاصه طبیعی و یا مابعدالطبیعی یکی نیست. فکر می‌کنم یقیناً این قضیه را که خ به یک طریقه مشخص قابل تحلیل نیست، با این قضیه که خ در کل قابل تحلیل نیست، خلط می‌کرده‌ام. قضیه دوم این است که: (۲) قضاای اخلاقی حتماً مفهومی غیر قابل تحلیل را در بر می‌گیرند که با هیچ خاصه طبیعی یا مابعدالطبیعی یکی نیست. فکر می‌کنم این امر که مفهومی غیر قابل تحلیل از این نوع در فلسفه اخلاق وجود دارد، یقیناً بخشی است از آن چه من مایل بودم با تأکید بر تحلیل‌ناپذیری خ آن را تأکید کنم. تنها این که متوجه نبودم که این سخن نسبت به این حرف (که به شتاب آن را فرض گرفته بودم) که خ خود همان مفهوم تحلیل‌ناپذیر مورد بحث است، سخنی است بسیار مهم‌تر، که کمتر محل تردید است.

شاید یادآوری این نکته نیز به جا باشد که این واقعیت که من در ذهن خویش این قضیه را داشتم که خ با هیچ خاصه طبیعی یا مابعدالطبیعی یکی نیست، توضیحی برای چیز دیگری فراهم می‌آورد که من چندین بار در باب خ ابراز کردم و آن این است که خ «منحصر به فرد» است. البته این تعبیر مبهم است. معنای آن می‌تواند صرفاً این باشد: «متفاوت با همه دیگر خاصه‌ها» که در این صورت، این قضیه که خ منحصر به فرد است، صرفاً به این قضیه همان‌گویانه می‌انجامد که «خ، خ است و نه هیچ چیز دیگر»، ولی وقتی ما درباره چیزها می‌گوییم: «منحصر به فردند»، فکر می‌کنم هیچ‌گاه منظورمان صرفاً این نیست که آنها با امور دیگر متفاوتند، بلکه منظور ما این است که بسیار متفاوتند. لذا شاید منظور من از گفتن این که خ منحصر به فرد است، این بوده است که خ با تمامی دیگر محمولات بسیار متفاوت است و این سخنی است که من در باب آن بسیار مرددم. حتی اگر خ تحلیل‌ناپذیر باشد، امکان دارد که محمولات تحلیل‌ناپذیر دیگری هم باشند که خ نهایتاً با آنها مشابه باشد و اگر خ تحلیل‌پذیر باشد، در این صورت، تقریباً یقینی است که برخی محمولات دیگر که واجد همان مفهوم غیر قابل تحلیل و منحصرأ اخلاقی هستند، که خ مشتمل بر آن است، به قدر کافی به خ شباهت خواهند داشت که مانع منحصر به فرد نامیدن

خ شوند. ولی آن چه فکر می‌کنم واقعاً مد نظر داشتم این است که خ با تمامی خاصه‌های طبیعی و مابعدالطبیعی بسیار تفاوت دارد و هنوز هم فکر می‌کنم که این مطلب صادق است. پس این قضیه که خ با هر خاصه طبیعی یا مابعدالطبیعی متفاوت است، قضیه‌ای است که هنوز هم فکر می‌کنم صحیح و مهم است، هم‌چنین فکر می‌کنم که این قضیه در قیاس با آن قضیه که می‌گفت: خ تحلیل‌ناپذیر است به آن چه اینک واقعاً می‌خواهم درباره‌ی خ بگویم، بسیار نزدیک‌تر است. تمامی نتایج مهمی که از آن قضیه نتیجه می‌شد، از این قضیه نیز نتیجه می‌شود و فکر می‌کنم تردید در این قضیه در قیاس با آن، بسیار کمتر باشد. اما با این همه، سه دلیل وجود دارد که چرا من اینک می‌خواهم چیزی تقریباً متفاوت را به جای آن قرار دهم. اول آن که (۱) این قضیه به قدر کافی دقیق نیست. برای فهمیدن آن مجبوریم بفهمیم که منظور از «خاصه‌های طبیعی» چیست و برای این که این را بفهمیم مجبوریم دریابیم که منظور از «خاصه‌هایی که وظیفه علوم طبیعی و روان‌شناسی پرداختن به آن است»، چیست، ولی این مفهوم اخیر، هر چند فکر می‌کنم برای بیشتر افراد نسبتاً قابل فهم است و می‌توان آن را دقیقاً تعریف کرد، یقیناً تعریف کردنش خیلی کار ساده‌ای نیست؛ مثلاً باید روشن شود که به چه معنا خ خود خاصه‌ای نیست که وظیفه روان‌شناسی پرداختن به آن باشد، چرا که مطمئناً این بر عهده روان‌شناسی است که با باورهای ما در باب خوب سر و کار داشته باشد. به این دلیل، حتماً مطلوب است که در صورت امکان چیزی دقیق‌تر را به جای این قضیه قرار دهیم. (۲) دیگر آن که من، آن‌گونه که آرزو داشتم چندان مطمئن نیستم که این قضیه صادق باشد. فکر می‌کنم بسیار یقینی‌تر آن است که بگویم: خ با هیچ خاصه طبیعی و یا مابعدالطبیعی از طبقه‌ای محدود یکی نیست، نه این که با هیچ‌گونه خاصه‌ای یکی نیست. لذا مایلیم که طبقه‌ای محدود (در عین حال، بسیار گسترده) از خاصه‌های طبیعی و مابعدالطبیعی را تعریف کنیم و تنها تأکید نمایم که خ با هیچ‌یک از اینها یکی نیست، نه این که این قضیه مشکوک‌تر را بر زبان برانم که خ با هیچ‌گونه خاصه‌ای یکی نیست. ۳. سرانجام، این قضیه هنوز دچار نقصی است که همان‌گونه که متذکر شدم قضیه «خ تحلیل‌ناپذیر است» نیز به آن مبتلاست و آن این که این قضیه مستلزم یکی از مهم‌ترین اموری که من مایلیم در باب خ بپذیریم، نیست؛ یعنی این قضیه که خ تنها به ماهیت ذاتی وضعیتی از امور که آن را واجدند، بستگی دارد. تا آن‌جا که

من می‌دانم تنها خاصه‌هایی که بدین گونه منحصرأً به ماهیت ذاتی اشیایی که آن را واجدند، بستگی ندارد، خاصه‌های طبیعی و مابعدالطبیعی است، ولی باز امکان دارد که علی‌رغم این واقعیت که خ یک خاصه طبیعی یا مابعدالطبیعی نیست، مصداق دیگر از چنین خاصه‌ای باشد، از این رو، بیان آشکار این مطلب بسیار مهم است که این جنبه، جنبه‌ای است که خوب در آن با طبقه‌ای وسیع از خاصه‌های طبیعی و مابعدالطبیعی متفاوت است.

لذا می‌خواهم تلاش کنم تا به جای این قضیه که خ با هیچ خاصه طبیعی یا مابعدالطبیعی یکی نیست، قضیه‌ای قرار دهم که از سه جنبه فوق‌الذکر با آن متفاوت باشد، ولی به نظر من قبل از این که اقدام به این کار کنم باید درباره عبارتی دیگر که من ابتدا در قطعه مورد ملاحظه مطرح می‌کنم و مطمئناً بعدها آن را به کار خواهم گرفت، چیزی بگویم.

۴. عبارت مورد نظر من «مغالطه طبیعت‌گرایانه» است. منظور من از این عبارت آشکارا چیزی است که رابطه‌ای بسیار تنگاتنگ با قضایایی دارد که بررسی کرده بودیم. اما آن رابطه دقیقاً چیست و «مغالطه طبیعت‌گرایانه» دقیقاً چیست؟ اینها سؤالاتی است که در کتاب درباره آن بسیار دچار خلط و التباس شده‌ام و هر چند نمی‌توانم عهده دار طرح همه خلط مبحث‌هایی شوم که درباره آنها خود را مقصر می‌دانم، ولی فکر می‌کنم تلاش برای روشن ساختن برخی نکات اصلی مفید خواهد بود.

به نظر من، در میان مطالبی که درباره مغالطه طبیعت‌گرایانه می‌گویم، عمده‌ترین خطای من این است که درباره مغالطه طبیعت‌گرایانه دچار خلطی شده‌ام که دقیقاً با خلط عمده‌ای که، همان‌گونه که دیدیم، در قضایای خود در مورد خ مرتکب می‌شوم، شباهت دارد. در مورد خ دیدیم که من سه قضیه کاملاً متفاوت را با هم خلط می‌کنم؛ [یعنی] «خ با هیچ محمولی غیر از خودش یکی نیست»، «خ با هیچ محمول تحلیل‌پذیری یکی نیست»، «خ با هیچ محمول طبیعی یا مابعدالطبیعی یکی نیست» (یا قضیه‌ای مشابه). به همین سان، در رابطه با «مغالطه طبیعت‌گرایانه» من این سه سخن را با هم خلط می‌کنم: (۱) «فلان کس خوب را با محمولی غیر از خوب یکی می‌گیرد»؛ (۲) «فلان کس خوب را با محمولی تحلیل‌پذیر یکی می‌گیرد» و (۳) «فلان کس خوب را با محمول طبیعی یا مابعدالطبیعی یکی می‌گیرد». سخن تلویحی من گاهی این است که اگر درباره کسی بگوییم که او مرتکب مغالطه طبیعت‌گرایانه شده، معادل با این است که گاهی (۱) را درباره او بگوییم؛ گاهی (۲)

را درباره او بگوییم و گاهی (۳) یا چیزی مشابه آن را درباره او بگوییم، لذا سخنی که آشکارا دل واپس ابراز آن هستم، یعنی این که ارتکاب مغالطه طبیعت‌گرایانه یک خطا یا «مغالطه» است، بسته به این که شما قضیه (۱) یا (۲) و یا (۳) را به جای آن بگذارید، تبدیل به این می‌شود که: «خطاست که ما خ را با محمولی به غیر از خ یکی بگیریم»؛ «خطاست که ما خ را با محمولی تحلیل‌پذیر یکی بگیریم» و «خطاست که ما خ را با محمولی طبیعی یا مابعدالطبیعی یکی بگیریم». و این سه سخن آشکارا به ترتیب، اولی با این همان‌گویی که «خ با هیچ محمولی به جز خ یکی نیست»، دومی با «خ تحلیل‌ناپذیر است»، و سومی با «خ یک محمول طبیعی یا مابعدالطبیعی نیست» معادل است.

آشکار است که اگر شما برای «مغالطه طبیعت‌گرایانه»، اولین معنا را قائل شوید، این قضیه که ارتکاب این مغالطه خطاست، چون چیزی جز همان‌گویی نیست، چیزی است که نه برهان‌پذیر است و نه نیازمند برهان. پس این واقعیت که من از «خلاص شدن از شر مغالطه» سخن می‌گویم (ص ۶۲) و می‌گویم دلایلی را علیه آن اقامه کنم، گویای آن است که من آن عبارت را تنها به این معنای اول نمی‌گرفته‌ام، بلکه علی‌القاعده در ذهن خویش معنایی مثل معنای (۲) یا (۳) را در نظر داشته‌ام. اما درباره مغالطه طبیعت‌گرایانه، تعقیدی وجود دارد که خلط و التباس را در این جا در مورد قضایای مربوط به خ بیشتر قابل اغماض می‌کند، چرا که اگر - آن‌گونه که بسیار هم طبیعی است - شما واژه «خلط می‌کند» را در جملات (۲) و (۳) بالا به جای «یکی می‌گیرد» قرار دهید، در این صورت، قضایای «ارتکاب عمل (۲) خطاست» و «ارتکاب عمل (۳) خطاست»، همان‌گویانه می‌شود. از آن رو، مسئله چنین است که گفتن این که فلان کس خ را با محمولی تحلیل‌پذیر خلط می‌کند، معادل این است که هم بگوییم او خ را با محمولی تعریف‌پذیر یکی می‌گیرد و هم بگوییم که او خ را با محمولی به جز خ یکی می‌گیرد (چون معنای «خلط می‌کند» همین است): و آشکارا این که بگوییم انجام یک‌باره این دو کار خطاست، یک همان‌گویی است. پس این قضیه که «خلط کردن خ با هر محمول تحلیل‌پذیری، کاری است خطا» و این قضیه که «خلط کردن خ با هر محمول طبیعی یا مابعدالطبیعی خطاست»، ۱۸ قضایایی هستند که مثل قضیه «خطاست که خ را با محمولی به جز خودش یکی بگیریم» به دلیل نیاز ندارند. آن چه به دلیل نیازمند است این است که یکی گرفتن خ با یک محمول

تحلیل‌پذیر یا طبیعی یا مابعدالطبیعی، در همه موارد، خلط شمرده می‌شود، در عین حال، این بسیار طبیعی بود که من این قضایای همان‌گویانه را با این قضایای ناهمان‌گویانه یکی بگیرم که «خطاست که خ را با محمولی تحلیل‌پذیر یکی بگیریم» و «خطاست که خ را با محمولی طبیعی یا مابعدالطبیعی یکی بگیریم».

این امر که من این قضیه را که «ارتکاب مغالطه طبیعت‌گرایانه خطاست» با این قضیه که «یکی گرفتن خ با هر گونه محمول تحلیل‌پذیری خطاست»، خلط می‌کنم به وضوح از این واقعیت بر می‌آید که پس از ارائه استدلال‌هایی (بندهای ۱۱ و ۱۲) که علی‌الفرض به کمک آن از شر مغالطه «رها می‌شویم»، من ناگهان (در آغاز بند ۱۳) چنان سخن می‌گویم که گویا کل آن چه یک سره در باب آن استدلال می‌کرده‌ام، این بوده است که خ تحلیل‌ناپذیر است و به همین‌سان، در صفحه ۹۰ عملاً «این واقعیت را که مغالطه طبیعت‌گرایانه، یک مغالطه است» با «این واقعیت که» خ بسیط است، یکی می‌شمرم. این که با این همه، من واقعاً در ذهن قضیه‌ای داشته‌ام که کاملاً هم با این قضیه فرق دارد و هم با قضیه همان‌گویانه «خطاست که خ را با محمولی به غیر از خ یکی بگیریم»، و نیز با چند قضیه دیگر شبیه «خطاست که خ را با محمولی طبیعی یا مابعدالطبیعی یکی بگیریم»، از این واقعیت بر می‌آید که درست در همین استدلال‌هاست (بندهای ۱۱ تا ۱۲) - استدلال‌هایی که علی‌الفرض برای «رها شدن از» چنگ مغالطه‌اند - که من هم استدلال می‌کنم که «لذت خ است» یک همان‌گویی نیست، در عین حال، اظهار می‌کنم که «لذت» تحلیل‌ناپذیر است. همین امر از این واقعیت هم بر می‌آید که در صفحه ۹۲ اعلام می‌دارم که هر گونه نظریه‌ای که قائل باشد خ با «زرد» یا «سبز» یا «آبی» یکی است، نظریه‌ای طبیعت‌گرایانه است، حال آن که در صفحه ۶۶ بیان کرده‌ام که «زرد» نیز تحلیل‌ناپذیر است. آشکارا علت این که چرا من می‌گویم اعتماد به این امر همان ارتکاب مغالطه طبیعت‌گرایانه است، این فکر نیست که این کار عبارت خواهد بود از یکی گرفتن خ با یک محمول تحلیل‌پذیر، بلکه به این دلیل است که این کار یکی انگاشتن خ با یک محمول طبیعی است.

من نمی‌دانم چگونه نشان دهم که هرگز عملاً منظورم از «ارتکاب مغالطه طبیعت‌گرایانه» صرفاً «یکی انگاشتن خ با محمولی به جز خ» نبوده است، ولی به نظر می‌آید که این امر علی‌الدوام از کلام من بر می‌آید، لذا فکر می‌کنم که می‌توانم به گونه‌ای

بایسته بگویم که من سه سخن (۱) و (۲) و (۳) را با هم خلط می‌کنم و به نظرم این مهم‌ترین خلطی است که درباره مغالطه طبیعت‌گرایانه مرتکب شده‌ام.

فکر می‌کنم این امر صحیح باشد که به عنوان یک واقعیت هر آن‌کس که مغالطه طبیعت‌گرایانه را به هر یک از این سه معنا مرتکب شود، حتی به هر دو معنای دیگر نیز مرتکب می‌شود، زیرا تنها محمولاتی که مردم در واقع، با خ خلط می‌کنند، هم تحلیل پذیرند و هم طبیعی یا مابعدالطبیعی. همان‌گونه که در بالا گفتم، به همین دلیل، بیشتر لوازم مهمی که از این قضیه نتیجه می‌شوند که خ یک محمول طبیعی یا مابعدالطبیعی نیست، از این قضیه نیز که خ تحلیل‌ناپذیر است، نتیجه می‌شوند، چرا که منظور من از لوازم مهم، لوازمی بود که از آن رو مهم‌اند که می‌گویند فلان محمول، که عملاً در معرض خلط شدن با خ است، با خ یکی نیست. این واقعیت که هر کسی که عملاً یکی از سه مورد فوق را مرتکب شود، آن دو مورد دیگر را نیز مرتکب می‌شود، به گمان من، تا حدی می‌تواند مبین این باشد که چرا من این سه مسئله را خلط کرده‌ام، ولی خلط را توجیه نمی‌کند، چون گفتن این که فلان شخص یکی از این سه را انجام داده، آشکارا به هیچ وجه عین گفتن این نیست که او یکی از آن دو تای دیگر را نیز انجام داده است. این خلط از اهمیتی بسیار جدی برخوردار است، چرا که مشتمل است بر خلط سه قضیه «خطاست که کاری از نوع (۱) انجام دهیم»، «خطاست که کاری از نوع (۲) انجام دهیم» و «خطاست که کاری از نوع (۳) انجام دهیم». از این سه قضیه، اولی، همان‌گویانه است و لذا نه نیازمند برهان است و نه می‌تواند لوازم مهمی داشته باشد، دومی همان‌گونه که گفته‌ام نسبت به سومی به نظرم بسیار مشکوک‌تر می‌نماید. علاوه بر آن، حتی اگر قضیه دوم و سوم هر دو درست باشند، معلوم است که ملاحظاتی که برای اثبات یکی از آنها لازم است باید کاملاً با ملاحظات لازم برای اثبات دیگری متفاوت باشد. شاید نیاز چندانی به گفتن این نباشد که اگر من مایل بودم عنوان «مغالطه طبیعت‌گرایانه» را اصلاً نگاه دارم، نبایستی اینک آن را به عنوان مترادف با هیچ‌کدام از سه مورد فوق به کار ببرم، بلکه بایستی آن را مترادف با یکی گرفتن خ با محمولی از طبقه‌ای که اینک در صدد تعریف آنم، به کار برم، محمولی که، همان‌گونه که گفتم، اینک مایلم آن را به جای طبقه «محمولات طبیعی و مابعدالطبیعی» قرار دهم.

۲۰ پس فکر می‌کنم که اشتباه فوق فاحش‌ترین خطایی است که من در استفاده از عنوان

«مغالطه طبیعت‌گرایانه» مرتکب می‌شوم، ولی خطاهای دیگری نیز وجود دارند که شاید یادآوری آنها مناسب باشد.

یکی از آنها این است: در صفحه ۶۶ از سخن من تقریباً چنین بر می‌آید که «ارتکاب مغالطه طبیعت‌گرایانه» معنایش هیچ‌یک از سه امری که تا کنون ذکر شد، نیست، بلکه معنایش این است: فرض این که در قضایایی مثل «این خوب است» یا «لذت خوب است» واژه «است» اولاً، همواره یکسانی میان چیزی را که «این» نامیده شده است با خوب بیان می‌کند، ثانیاً، یکسانی میان خ و محمولی را که به هنگام گفتن این که یک شیء حالتی از لذت است، تعلق آن را به آن شیء اعلام داشته‌ایم. خلطی از این نوع میان «است» ای که بیان‌گر محمول است و «است» ای که بیان‌گر یکسانی است، یا میان «است» ای که اندراج یک طبقه را در طبقه دیگر اعلام می‌کند و «است» ای که بیان‌گر یکسانی است، بی‌شک، ممکن است یکی از منشأهای ارتکاب مغالطه در هر یک از سه معنای دیگر باشد، ولی با آن مغالطات یکی نیست و لذا وقتی من طوری سخن می‌گفتم که گویا ارتکاب مغالطه معنایش انجام آن خلط است، من خلطی دیگر انجام می‌دادم.

سرانجام، آن جا که در ابتدا می‌گویم منظور خود را از «مغالطه طبیعت‌گرایانه» تعریف کنم و همین‌طور در جاهای دیگر، چنان سخن می‌گویم که گویا معنای این سخن که فلان کس مرتکب مغالطه شده، این است که وی در باب نوع خاصی از محمول به این دیدگاه قائل است که آن محمول با خ یکی است، ولی جای دیگر، مثلاً صفحه ۶۵ سخن من چنان است که گویا معنای آن سخن این است که آن کس، نوع خاصی از محمول را با خ خلط کرده است. الان شاید درست این است که هیچ‌کس در باب محمولی غیر خ قائل نمی‌شود که آن محمول با خ یکی است، مگر به این علت که آنها را با هم خلط کرده باشد، ولی با این همه، درباره دو محمول، قائل شدن به این که آنها یکی هستند و خلط کردن میان آن دو، به نظر نمی‌آید که دقیقاً یک فعالیت روان‌شناختی واحد باشد. بدین ترتیب، اگر ارتکاب مغالطه، عملی از نوع اول باشد، عملی از نوع دوم نیست و همین‌طور به عکس. فکر می‌کنم من حتماً به دلیل خلط این دو عمل متفاوت مقصر بوده‌ام. علاوه بر آن، به نظرم مشکوک می‌نماید که آیا می‌توان هیچ‌کدام از این دو را به نحوی بایسته ارتکاب یک مغالطه دانست، به این دلیل ساده که ارتکاب یک مغالطه ظاهراً معنای درستش این است که

- ۲۱ استنتاج خاصی صورت گیرد، حال آن که صرف خلط میان دو محمول و یا قائل شدن به دیدگاهی درباره آنها، اصلاً ربطی به فرایند استنتاج ندارد، به طوری که ظاهراً من مقصرم و از اصطلاح «مغالطه» استفاده‌ای نابه‌جا کرده‌ام. به نظر نمی‌آید که اینها اشتباهاتی فاحش باشند، ولی برای مواجه شدن با آنها، اگر باز بخواهم از تعبیر «مغالطه طبیعت‌گرایانه» استفاده کنم، باید جمله «فلان کس مغالطه طبیعت‌گرایانه را مرتکب می‌شود» را چنین معنا کنم که: «او یا خ را با محمولی از آن نوع که باید تعریف شود خلط کرده یا قائل است که خ با چنان محمولی یکی است یا استنتاجی انجام داده که بر چنان خلطی مبتنی است» و باید صریحاً گوشزد کنم که با این‌گونه استفاده از اصطلاح «مغالطه» من آن را به معنای گسترده و یا شاید نامناسب به کار می‌برده‌ام.

اینک تنها نکته‌ای که باقی مانده این است که سعی کنم تا آن‌جا که می‌توانم به وضوح بگویم که آن چه واقعاً دل‌نگران بیان آن در باب خ هستم، چیست؛ یعنی آن قضیه اندک متفاوت که اینک مایلم آن را به جای این سخن قرار دهم که خ محمول طبیعی یا مابعدالطبیعی نیست، کدام است. من نیز می‌خواهم بر این نکته قبل از هر چیز تأکید ورزم که هر چند این قضیه به نظرم دقیق‌تر از آن قضیه است که خ محمول طبیعی یا مابعدالطبیعی نیست و هم‌چنین کمتر محل تردید است و حرف بسیار مهمی برای گفتن دارد که آن قضیه از گفتن آن عاجز است، با این همه، یقیناً آن مقدار که من آرزو داشتم، دقیق نیست و تا حدی به این دلیل احساس می‌کنم که به طور کلی خالی از تردید نباشد. آن قضیه، قضیه‌ای است که از دو قضیه مجزا تشکیل می‌شود و معنای دقیق هیچ‌یک از آن دو به نظرم کاملاً روشن نیست. فکر می‌کنم که به جاست از هر دو تحلیلی بیشتر صورت گیرد. به نظر من، بهتر این است که ابتدا هر دو قضیه را بسیار به اختصار بیان کنم، به طریقی که آن چه را مد نظر دارم بهتر از هر بیان مختصر دیگری که بتوانم به آن فکر کنم، بیان می‌دارد. در مرحله دوم، تا آن‌جا که بتوانم، به نحوی دقیق و تقریباً با تفصیلی بیشتر، آن چه را از این بیان‌های مختصر مد نظر دارم، توضیح می‌دهم؛ هم به این اشاره می‌کنم که چرا این بیان‌های مختصر کاملاً متناسب نیستند و هم این که چرا توضیحات دیگر به نظرم کاملاً روشن و رضایت‌بخش نیستند. سپس تلاش خواهم کرد تا به برخی از لوازم مهمی که به نظرم از این قضایا نتیجه می‌شوند، اشاره کنم و سپس در این مورد هم که چرا فکر می‌کنم این قضایا صادقند، سخن خواهم گفت.

۲۲ دو گزاره‌ای که مجموعاً بهترین بیان مختصری است که می‌توانم درباره آن چه واقعاً دغدغه ابراز آن را در باب خ دارم، ارائه دهم عبارت‌اند از:

(۱) خ خاصه‌ای است که تنها به ماهیت ذاتی اشیایی که آن را واجدند، بستگی دارد. این آن قضیه‌ای است که من قبلاً دو بار به آن اشاره کرده و گفتم که شاید مهم‌ترین چیزی است که می‌خواهم درباره خ بگویم. این آن قضیه‌ای است که من با گفتن این که «احکامی که می‌گویند نوع معینی از اشیای فی‌نفسه خوب هستند، اگر اصلاً درست باشند... همه به نحو عام درست‌اند» (ص ۷۵) و با گفتن این که «حکمی که می‌گوید چیزی فی‌نفسه خوب است... اگر درباره یک نمونه از شیء مورد بحث صادق باشد، بالضروره درباره همه نمونه‌ها صادق است» (ص ۷۸)، سعی می‌کنم که در خود کتاب بیان کنم و فکر می‌کنم وقتی گفته می‌شود که خ یک نوع ارزش ذاتی است، همین مطلب بیان می‌شود. هنگامی که افراد درباره چیزی می‌گویند، آن چیز دارای «ارزش ذاتی» است، فکر می‌کنم بخشی از منظور آنان همواره این باشد که آن شیء نوعی از ارزش را داراست که این خاصه را دارد. گاهی پیشنهاد من این است که این قضیه را با گفتن این که خ یک خاصه «ممکن» نیست، اظهار کنیم.

(۲) بدین ترتیب، هر چند خ تنها به خاصه‌های ذاتی^۱ اشیایی که آن را واجدند، بستگی دارد و به آن معنا، یک نوع ارزش ذاتی است، با این همه، خود یک خاصه ذاتی نیست. این قضیه‌ای است که من در خود کتاب با گفتن این که «تا آن‌جا که معنای خوب مد نظر باشد هر گونه چیزی می‌تواند خوب باشد» (ص ۷۲) و با گفتن این که قضایایی مثل «لذت خوب است»، یا «آن‌چه لذتش از الم بیشتر باشد، خوب است» همواره ترکیبی^۲ هستند، می‌کوشم آن را بیان کنم، چون گاهی اوقات منظور من از این سخن آن است که قضایایی از این قبیل به دلیل این واقعیت که، در باب یک خاصه ذاتی بیان می‌کنند که هر چیزی واجد

1. intrinsic properties

2. synthetic

آن خاصه باشد دارای خ است، هیچ‌گاه همان‌گویانه نیستند.^۱

لذا من درباره‌ی خ می‌گویم که خ نه یک خاصه ممکن است و نه در عین حال، یک خاصه ذاتی است. و فکر می‌کنم این حرف آن را بالمره از اکثریت وسیع آن خاصه‌هایی که من تا کنون آن را «طبیعی» و «مابعدالطبیعی» نامیده‌ام، و از همه آن دسته از آنها که احتمال زیاد دارد که خ با آنها یکی انگاشته شود، متمایز می‌سازد. بیشتر محمولات طبیعی و مابعدالطبیعی اگر نگوییم همه آنها، تا آن‌جا که من می‌فهمم یا ممکن‌اند یا ذاتی. و در واقع، من هیچ محمولی، به جز خ و برخی دیگر از محمولات که در این خصوصیت با خ سهم باشند که نسبت دادن آنها به اشیا عبارت باشد از انتساب نوعی از ارزش به این اشیا، نمی‌شناسم که به نظرم نه ممکن باشد و نه ذاتی. فکر می‌کنم با گفتن این مطلب در باب خ من در میان محمولات وضعیتی بسیار خاص را به خ نسبت می‌دهم، که تا آن‌جا که من می‌فهمم تنها برخی دیگر از محمولات ارزشی، در این وضعیت با آن شریکند. اما این که وضعیتی که من می‌خواهم به آن نسبت دهم این قدر ویژه است، به نظرم ضروری به دیدگاهم نمی‌رساند، بلکه به نفع آن است، چون در نظر ابتدایی^۲ ماهیت محمولات ارزشی بسیار خاص به نظر می‌آید.

اینک وقت آن است که درباره‌ی این دو قضیه توضیح بیشتری ارائه کنم. معلوم خواهد شد که قبل از این که منظور من از «خاصه ذاتی» معلوم شود، هیچ‌یک از این دو قضیه قابل فهم نیستند، لذا پیشنهاد من این است که قبل از هر چیز کوشش کنیم این نکته را توضیح دهیم. در آغاز تنها می‌گویم منظور من [از خاصه طبیعی] دقیقاً آن چیزی است که بیشتر افراد آن را وقتی از خاصه‌هایی سخن می‌گویند که بیانگر چیزهایی است در باب ماهیت ذاتی اشیا و اجد این خاصه‌ها در نظر دارند. فکر می‌کنم تقریباً همه افراد به مناسبت، تعبیری از این دست را در باب ماهیت ذاتی اشیا بر زبان می‌رانند و آن چه من می‌خواهم انجام دهم این است که تا آن‌جا که می‌توانم به توضیح این که مفهوم آن چیست، نزدیک‌تر شوم.

۱. مور آن بخش از بند بعد را که در پرانتز نوک تیز محصور است، خط زده بود. در دست‌نوشته او این بخش در پایین یک صفحه آمده است، اما چون متن بالای صفحه بعد، بدون هیچ خط خوردگی، آشکارا ادامه بند قبلی است، من مطالب خط خورده را به جای خود برگردانده‌ام.

2. prima facie

فکر می‌کنم در تلاش برای ارائه چنان توضیحی، اولین نکته‌ای که تأکید بر آن مهم است، نکته زیر است. من مایلیم تعبیر «خاصه ذاتی» را به معنایی به کار برم که مطابق آن هیچ خاصه‌ای «ذاتی» نخواهد بود، مگر این که در باب آن خاصه، وضوح آنی وجود داشته باشد که اگر چیزی مثل الف آن را واجد باشد و چیز دیگری مثل ب آن را واجد نباشد، در این صورت، الف و ب به هیچ وجه نتوانند دقیقاً مثل هم باشند.

فکر می‌کنم این قضیه بی‌درنگ این را که ما برای یافتن خاصه‌های ذاتی به چه قلمرویی باید نظر کنیم، بسیار روشن‌تر می‌کند، زیرا به نظر من، مفهوم «شباهت دقیق»^۱ مفهومی است که هر کس به وضوح کامل آن را می‌فهمد و انبوهی عظیم از خاصه‌ها وجود دارد که معلوم است در باب آنها وضوح آنی وجود ندارد که هیچ دو شیئی که یکی از آنها خاصه مورد بحث را واجد است و دیگری نه، نمی‌توانند دقیقاً مشابه باشند. لذا این قضیه ما را قادر می‌سازد تا بی‌درنگ، در باب تعداد بی‌شماری از خاصه‌ها حکم کنیم که آنها خاصه‌های ذاتی نیستند؛ برای مثال هر کسی بی‌درنگ درمی‌یابد که وقتی درباره دو لکه رنگ که بی‌واسطه با آنها مواجهیم، گفته می‌شود آنها دقیقاً مشابه هم هستند، منظور چیست و معلوم است که آن دو نمی‌توانند دقیقاً با هم مشابه باشند، مگر این که دقیقاً دارای یک شکل، و دقیقاً دارای یک اندازه و دقیقاً دارای یک درجه رنگ باشند. لذا تا آن جا که آزمون می‌تواند به ما بگوید، شکل، اندازه و درجه رنگ ممکن است خاصه‌های ذاتی باشند. اما از سویی دیگر، به همین سان به وضوح، معلوم نیست که دو لکه رنگ علی‌رغم این واقعیت که یکی را من دیده‌ام و دیگری را ندیده‌ام، بلکه شما آن را دیده‌اید، یا علی‌رغم این واقعیت که یکی از آنها در حلقه‌ای قرمز رنگ محصور است و دیگری در چنین حلقه‌ای محصور نیست، دقیقاً شبیه نباشند و لذا آزمون ما، ما را قادر می‌سازد تا با اطمینان حکم کنیم که خاصه‌هایی مثل «دیده شدن توسط من» یا در «حلقه‌ای قرمز رنگ محصور بودن»، خاصه‌هایی ذاتی نیستند. در واقع، یکی از آموزه‌های مورد توجه برخی فلاسفه این است که هیچ‌گونه نسبتی صرفاً «بیرونی» نیست و به نظر می‌آید یکی از چیزهایی که این فلاسفه از این سخن مد نظر دارند این است که اگر چیزی مثل الف هر گونه خاصه‌ای از خواص را

1. exact likeness

واجد باشد که ب آن را واجد نیست، در این صورت، الف و ب نمی‌توانند دقیقاً مشابه باشند - یعنی باید تفاوتی ذاتی در ماهیت آنها وجود داشته باشد. حال اگر این آموزه صادق می‌بود، البته از آن نتیجه می‌شد که هر خاصه‌ای بلا استثنا طوری است که اگر چیزی مثل الف آن را داراست و چیز دیگری مثل ب آن را دارا نیست، در این صورت، الف و ب نمی‌توانند دقیقاً مشابه باشند. اما این نتیجه نمی‌شد که هر خاصه‌ای «ذاتی» به معنای مورد نظر من است، چون مطمئناً این نتیجه نمی‌شد که در باب هر خاصه‌ای *آنا* واضح است که دو شیئی که یکی از آنها آن را واجد است و دیگری نه، نمی‌توانند دقیقاً مشابه باشند. و تا آن‌جا که من می‌دانم هیچ‌کس تاکنون جرئت نکرده که بگوید درباره‌ی خاصه‌هایی مثل دیده شدن توسط فلان شخص خاص، یا محصور در حلقه‌ای قرمز بودن، این امر وضوح‌آنی دارد و اگر کسی چنین چیزی را قائل شود، کاذب بودن او واضح است. لذا خاصه‌های فراوانی وجود دارند که درباره‌ی آنها وضوح‌آنی وجود ندارد که اگر الف آن خاصه‌ها را واجد باشد، نتیجه این بشود که الف نتواند دقیقاً شبیه چیز دیگری مثل ب که آنها را واجد نیست، باشد و من فکر می‌کنم این اعتقاد من به وضوح صادق است و لازمه‌ی اعتقاد من، انکار آن عقیده‌ی جا افتاده نیست که می‌گفت: هیچ‌گونه نسبتی، به معنایی که در بالا تعریف شد، صرفاً «بیرونی» نیست. در واقع، به نظر من، دقیقاً خود ابراز آن عقیده‌ی جزئی یکی از روشن‌ترین طرق برای توضیح این واقعیت است که چیزهایی که طبیعتاً خاصه‌های «ذاتی» نامیده می‌شوند، درست از حیثی که اینک من بر آن پافشاری می‌کنم با بسیاری از خاصه‌های دیگر متفاوتند. فکر می‌کنم به هر کسی که بگویم، همان‌گونه که آن عقیده‌ی جا افتاده می‌گوید، که هر دو شیئی که با سایر اشیا نسبت‌هایی متفاوت داشته باشند باید بالذات متفاوت باشند، تصویری بسیار روشن را منتقل کرده‌ایم. تا آن‌جا که من می‌توانم بفهمم بخش عمده‌ی مضمون این سخن این است که هیچ دو چیزی از این قبیل نمی‌توانند دقیقاً به معنایی که ما طبیعتاً باید این واژه‌ها را به کار گیریم، مشابه باشند و هر کسی می‌تواند بی‌درنگ دریابد که مدلول آن گزاره‌ی جا افتاده چیزی است که به هیچ وجه وضوح‌آنی ندارد، بلکه اگر اصولاً درست باشد، اطلاع بسیار مهم و شگفت‌انگیزی درباره‌ی جهان را در اختیار ما قرار می‌دهد. اگر به ما بگویند که هر لکه‌ی رنگی را که من دیده‌ام باید بالذات با هر لکه‌ی رنگی که من ندیده‌ام، متفاوت باشد، یا هر لکه‌ی رنگی که در فلان زمان من دیده‌ام باید

بالذات با هر لکه رنگی که من در آن زمان ندیده‌ام، بلکه صرفاً در وقت دیگری دیده‌ام، متفاوت باشد، ما بی‌درنگ، درمی‌یابیم که منظور این است که علاوه بر تفاوتی که عبارت باشد از این واقعیت که یکی را من دیده‌ام و دیگری را نه، که هیچ‌کس آن را ذاتی نمی‌نامد، دو لکه رنگ مزبور باید به گونه‌ای دیگر نیز با یک‌دیگر متفاوت باشند؛ گونه‌ای از تفاوت که با تفاوت در شکل یا تفاوت در نوع رنگ مشابه باشد و بی‌درنگ، روشن کند که آنها دقیقاً مشابه نیستند. ما بی‌درنگ در می‌یابیم که این مطلب، مطلبی است که به هیچ‌وجه آشکار نیست و به برهان نیازمند است، در حالی که این قضیه که دو لکه رنگی که در شکل یا نوع متفاوتند نمی‌توانند دقیقاً مشابه باشند، بی‌درنگ آشکار است و به برهانی نیازمند نیست. پس مطمئناً خاصه‌هایی وجود دارند که در باب آنها بداهت‌انی وجود دارد که اگر چیزی آنها را واجد باشد و چیز دیگری نه، آن دو چیز نمی‌توانند دقیقاً مشابه باشند. خاصه‌های دیگری نیز وجود دارند که به همین درجه از اطمینان، این مطلب درباره‌ آنها بداهت‌انی ندارد، گرچه (آن‌گونه که آن عقیده‌جا افتاده مربوط به نسب درونی می‌گوید) شاید این مطلب صحیح باشد که درباره‌ هر دو شیئی که یکی از آنها خاصه‌ای از نوع اخیر را دارد و دیگری نه، این هم باید صحیح باشد که یکی از آنها خاصه‌ای از نوع اول را داراست و دیگری نه.

۲۶

لذا وقتی می‌گوییم هیچ خاصه‌ای به معنای مورد نظر من نمی‌تواند «ذاتی» باشد، مگر این‌که فی‌البداهة واضح باشد که دو چیز که یکی از آنها خاصه‌ مورد بحث را دارد و دیگری نه، نمی‌توانند دقیقاً مشابه باشند، چیزی را می‌گوییم که بی‌درنگ ما را توانا می‌سازد تا درباره‌ انبوه خاصه‌ها دریابیم که آنها ذاتی نیستند. اما خود این واقعیت که من تعبیر «خاصه‌های ذاتی» را محدود به خاصه‌هایی می‌سازم که درباره‌ آنها این مطلب صادق است، بی‌درنگ، دلیلی است بر این که چرا این تعبیر برای بیان منظور من کاملاً مناسب نیست، چرا که طبعاً ممکن است گمان شود که وقتی ما در مورد شیء مرکبی می‌گوییم که آن شیء یک جزء خاص دارد، خاصه‌ای که ما بدین ترتیب به آن منتسب می‌داریم، یک خاصه «ذاتی» است، چرا که این خاصه، خاصه‌ای است که درباره‌ ساختمان درونی شیء مورد بحث، چیزی را به ما می‌گوید و در عین حال، آشکار است که چنان خاصه‌ای با آزمون ما وفق نمی‌دهد، چرا که کاملاً ممکن است چیز دیگری علی‌رغم این واقعیت که این جزء خاص را واجد

نیست، دقیقاً مشابه شیء مورد بحث باشد، فقط به این شرط که آن شیء در عوض، جزئی دقیقاً مشابه با آن را دارا باشد. پس دربارهٔ خاصه‌هایی که چنانند که وقتی می‌گوییم چیزی مثل الف آن را داراست، دربارهٔ یک شیء خاص دیگری مثل ب گفته‌ایم که ب جزئی از اجزای الف است، معلوم نیست، که اگر الف چنان خاصه‌ای را دارا باشد و چیز دیگری مثل ج آن را دارا نباشد، الف و ج نتوانند دقیقاً مشابه باشند، بر عکس، کاملاً آشکار است که آنان می‌توانند دقیقاً مشابه باشند. پس این قبیل خاصه‌ها، به معنایی که من مایلم واژه را در آن به کار برم، «ذاتی» نیستند، در عین حال، به نظر می‌آید که یقیناً آنها را باید به طور طبیعی «ذاتی» نامید، چرا که آنها مطمئناً دربارهٔ ساختار درونی هر چیزی که آن را واجد است، چیزی به ما می‌گویند. فکر می‌کنم به این دلیل باید قبول کرد که معنایی که من به «خاصهٔ ذاتی» می‌دهم می‌تواند گمراه کننده باشد، با این همه، معتقدم که اگر این تعبیر را طوری به کار برده بودم که خاصه‌هایی را که هم اینک مورد ملاحظه قرار گرفت، پوشش می‌داد، نسبت به الآن با کاربرد متعارف تطابق کمتری می‌داشت، چون هنگامی که کسی از «ماهیت ذاتی» چیزی سخن می‌گوید، فکر می‌کنم همواره تعبیر را به معنایی به کار می‌برد که در باب هر دو چیز دقیقاً مشابه می‌توان گفت که از ماهیت ذاتی واحدی برخوردارند، ولی همان‌گونه که اینک دیدیم نیازی نیست که چنان دو چیزی، حتی وقتی مرکب باشند، دارای اجزای واحد باشند، چرا که کافی است هر جزئی از هر کدام دقیقاً شبیه یکی از اجزای آن یکی باشد. پس در این کاربرد متعارف از تعبیر «ماهیت ذاتی» این نکته نهفته است که هر خاصه‌ای که چنان باشد که معنای این گفته که الف واجد آن خاصه است این باشد که چیز خاصی به نام ب از مؤلفه‌های الف است، این خاصه جزئی از ماهیت ذاتی الف نیست، چون اگر جزء ماهیت ذاتی الف می‌بود، در آن صورت، درست نمی‌بود که هر چیز دقیقاً مشابه الف باید همان ماهیت ذاتی الف را دارا باشد. لذا فکر می‌کنم به کارگیری تعبیر «خاصهٔ ذاتی» از جانب من، به طوری که چنان خاصه‌هایی را پوشش ندهد، عملاً در مورد حالتی که آن خاصه‌ها را پوشش می‌داد با کاربرد متعارف بیشتر مطابق است، هر چند در نظر اول عکس آن به نظر می‌آید.

لذا یکی از دلایل این که چرا عبارت ماهیت ذاتی کاملاً برای بیان منظور من مناسب نیست این است که چون من آن خاصه‌هایی را که هم‌اینک بیان شد، پوشش نمی‌دهم، ممکن

است به نظر آید که تعبیر را در معنایی بیش از حد مضیق به کار می‌برم و دلیل عمده دیگر بر این که چرا این تعبیر کاملاً مناسب نیست، درست عکس این مطلب است، به لحاظ این واقعیت که چون من مایلم بعضی خاصه‌ها را پوشش دهم که ممکن است گمان شود نمی‌توان آنها را به گونه‌ای بایسته ذاتی شمرد، ممکن است گمان شود تعبیر را در معنایی بیش از حد موسع به کار می‌برم. در واقع، ممکن است گمان شود که نمی‌توان به گونه‌ای بایسته از ساختمان داخلی چیزی سخن گفت، مگر این که آن چیز مرکب باشد؛ یعنی مگر این که آن شیء دارای اجزا باشد و لذا گمان شود چیزی را که بسیط است؛ یعنی دارای اجزا نیست نمی‌توان اصلاً به نحو درستی دارای خاصه‌ای ذاتی دانست. حال آن که من مایلم تعبیر «خاصه ذاتی» را به معنایی به کار برم که مطابق آن همه اشیا بسیط نیز خاصه‌هایی ذاتی خواهند داشت. من مایلم چنین کنم، چون تا شما چنین نکنید، همواره این صادق نخواهد بود که جایی که شما خاصه‌ای ذاتی دارید که طوری است که اگر گفتید آن خاصه به الف متعلق است، شما در باب خاصه‌ای مانند \emptyset اعلام داشته‌اید که الف ساختاری دارد مشتمل بر \emptyset ، در این صورت، \emptyset نیز باید خود خاصه‌ای ذاتی باشد. فکر می‌کنم صلاح آن باشد که ما بتوانیم خاصه‌های ذاتی از این نوع را خاصه‌هایی بدانیم که عبارت‌اند از این که درباره خاصه‌ای ذاتی بگوییم چیزی که ما اعلام می‌کنیم این خاصه‌ها را دارد، ساختاری دارد که آن خاصه را واجد است، ولی اگر بناست ما چنین کنیم، واضح است که باید «خاصه ذاتی» را به معنایی به کار ببریم که بسیط‌ها هم بتوانند دارای خاصه‌های ذاتی باشند.

به نظر من، در اخلاق، همانند دیگر تحقیقات فلسفی، مشکلات و اختلاف‌هایی که تاریخ اخلاق سرشار از آنهاست، عمدتاً به دلیل یک علت بسیار ساده است؛ یعنی تلاش برای پاسخ دادن به سؤال‌ها، بدون این‌که در ابتدا دقیقاً کشف شود که به چه سؤالی می‌خواهید پاسخ دهید. من نمی‌دانم که اگر فلاسفه قبل از این‌که بخواهند به سؤالی جواب دهند، می‌کوشیدند بفهمند که خود سؤال چیست، تا چه اندازه این منشأ خطا از بین می‌رفت. زیرا عمل تجزیه و جداسازی غالباً بسیار مشکل است؛ بدین معنا که حتی در صورتی که تلاش خاصی در این جهت داشته باشیم، ممکن است نتوانیم غالباً به کشفی ضروری دست یابیم، ولی گمان می‌کنم در بسیاری از موارد تلاشی قاطع برای تضمین موفقیت کافی باشد، به طوری که اگر تنها این تلاش انجام می‌شد، بسیاری از روشن‌ترین مشکلات و اختلاف‌ها در فلسفه از بین می‌رفت. به هر حال، ظاهراً فلاسفه، به طور کلی، دست به چنین تلاشی نزده‌اند، خواه در نتیجه این عدم سعی و خواه در نتیجه امر دیگری، آنها دائماً در تلاش برای اثبات این مطلب هستند که جواب سؤال‌ها، «بله» یا «خیر» خواهد بود، (در حالی که) نه بله و نه خیر هیچ‌یک جواب صحیح نیست، زیرا حقیقت این است که آنچه مد نظر آنهاست یک سؤال نبوده، بلکه چندین سؤال است که جواب درست بعضی از آنها «خیر» و بعضی دیگر «بله» است.

در این کتاب تلاش کرده‌ام دو نوع سؤال را که فلاسفه اخلاق همواره مدعی جواب دادن به آنها بوده‌اند، به وضوح از یک‌دیگر متمایز سازم، همان‌طور که سعی کرده‌ام نشان دهم که آنها تقریباً به‌طور دائم هر دو سؤال را با یک‌دیگر و با سؤال‌های دیگر خلط می‌کنند. ممکن است این دو سؤال (این‌گونه) بیان شوند؛ اولین سؤال بدین شکل که:

چه نوع اشیایی باید به خاطر خودشان وجود داشته باشند؟ دومین سؤال به این شکل که: چه نوع اعمالی را باید انجام دهیم؟ من سعی کرده‌ام نشان دهم که وقتی سؤال می‌کنیم که آیا شیئی باید به خاطر خودش وجود داشته باشد یا نه، و آیا خوب فی نفسه هست یا نه، یا ارزش ذاتی دارد یا نه، درباره آن چیز دقیقاً چه می‌پرسیم و وقتی می‌پرسیم که آیا باید عملی را انجام دهیم یا نه، و آیا آن عمل یک عمل درست یا یک وظیفه هست یا نه، درباره آن عمل دقیقاً چه می‌پرسیم.

ولی به نظر من، از یک نگاه دقیق به طبیعت این دو سؤال، نتیجه دومی که بسیار مهم است استنتاج می‌شود، و آن این که ماهیت دلیلی که تنها به واسطه آن یک قضیه اخلاقی می‌تواند اثبات، ابطال، تأیید و یا تبدیل به قضیه‌ای مشکوک شود، چیست. وقتی که معنای دقیق این دو سؤال را شناختیم، گمان می‌کنم این نیز دقیقاً واضح شود که چه نوع ادله‌ای به عنوان براهینی له یا علیه هر جواب خاصی به این سؤالات مطرح است. معلوم می‌شود که، برای جواب به اولین سؤال، هیچ دلیل مناسبی نمی‌توان آورد؛ بدین معنا که از هیچ حقیقت دیگری، به غیر از خود آنها به تنهایی نمی‌توان نتیجه گرفت که آنها صادق یا کاذبند. وقتی سعی می‌کنیم به سؤالی از این نوع پاسخ دهیم، فقط با مراقبت از این که تنها آن سؤال را مد نظرمان داشته باشیم، نه سؤال یا سؤال‌های دیگر را، می‌توانیم از خطا مصون بمانیم، اما من سعی کرده‌ام تا خطر عظیم چنین خطاهای ناشی از خلطی را نشان دهم، هم‌چنین بیان کرده‌ام که اقدامات مهم احتیاطی که با استفاده از آنها بتوانیم از آن خطاها مصون بمانیم، کدامند. درباره دومین سؤال، به همان اندازه معلوم خواهد شد که هر جوابی به این سؤال قابل اثبات یا تکذیب است و در واقع، ملاحظات گونه‌گون بسیاری درباره صحت یا بطلان جواب آن سؤال وجود دارند، به طوری که نیل به جواب احتمالی را بسیار مشکل، و نیل به جواب قطعی را غیر ممکن می‌کنند. با این همه، آن نوع دلیلی که هم ضروری و هم به تنهایی مرتبط با چنین اثبات یا ابطالی باشد، دقیقاً قابل تعریف است. چنین دلیلی باید دو نوع قضیه و فقط دو نوع قضیه را در بر داشته باشد: در وهله اول، باید شامل حقایق درباره نتایج عمل مورد بحث باشد - یعنی شامل حقایق علمی و معلولی باشد - اما علاوه بر آن، باید شامل حقایق اخلاقی طبقه اول یا طبقه بدیهی ما نیز باشد. حقایق بسیاری از هر دو نوع، برای اثبات این که عملی باید انجام شود، ضروری است و هر نوع دلیل دیگری کاملاً بی‌ارتباط با

این اثبات است. در نتیجه، اگر هر فیلسوف اخلاقی برای قضایایی از نوع اول یا نوع دوم هر دلیلی بیاورد، او یا هم از اقامه حقایق علی و هم از حقایق اخلاقی عاجز است، یا حقایق اقامه می‌کند که نه علی‌اند و نه اخلاقی، و استدلال او کمترین گرایش را به اثبات نتایج او ندارد. اما نه تنها استنتاج‌های او کاملاً فاقد اعتبارند، بلکه علاوه بر آن، دلیلی بر این گمان داریم که او مرتکب خطای خلط مبحث شده است، زیرا آوردن دلیل نامرتبب عموماً دلالت می‌کند بر این که فیلسوفی که این دلیل نامرتبب را آورده، سؤالی را که مدعی پاسخ به آن است، مد نظر نداشته، بلکه سؤالی را در نظر داشته که کاملاً متفاوت با آن است. شاید تاکنون، بحث اخلاقی به طور عمده عبارت از استدلال از این نوع کاملاً نامرتبب بوده است. بدین جهت، یک هدف اصلی این کتاب ممکن است با تغییری جزئی یکی از عناوین مشهور کانت باشد. من سعی کرده‌ام «تهمیدی برای هر اخلاق آتی که بتواند محتملاً مدعی علمی بودن باشد» بنویسم. به عبارت دیگر، سعی کرده‌ام کشف کنم که مبانی بنیادین استدلال اخلاقی چیست، هم‌چنین اثبات این اصول، و نه اثبات نتایجی که از کاربرد این اصول به دست می‌آید، می‌تواند هدف اصلی بحث من تلقی شود. با وجود این، باز هم، در فصل ششم، سعی کرده‌ام درباره‌ی جواب صحیح این سؤال که «خوب فی نفسه چیست؟» نتایجی ارائه کنم که بسیار متفاوت از نتایجی است که فلاسفه عموماً از آنها طرفداری کرده‌اند. تلاش کرده‌ام طبقه‌هایی را که همه‌ی خیرها و شرور بزرگ در آنها اندراج می‌یابند، معین کنم، و گفته‌ام که اشیای بسیار گوناگونی فی نفسه خوب و بدند، و هیچ طبقه‌ای از چیزها واجد صفتی دیگر که هم مشترک در همه‌ی اعضای آن طبقه و هم مختص به آنها باشد، نیست.

به منظور بیان این حقیقت که قضایای اخلاقی دسته اول من نمی‌توانند اثبات یا ابطال شوند، احیاناً کاربرد سیجویک را در نامیدن آنها به «شهود» دنبال کرده‌ام، ولی تقاضا دارم که این مطلب مورد توجه باشد که من یک «شهودگرا»^۱ به معنای معمولی کلمه نیستم. ظاهراً خود سیجویک هرگز به وضوح از اهمیت زیاد این تفاوت آگاه نبوده است؛ تفاوتی که شهودگرایی اش را از نظریه متداول هم‌نام با آن، متمایز می‌کند. شهودگرایی واقعی با قبول

این نکته مشخص می‌شود که قضایای دسته دوم من، یعنی قضایایی که اظهار می‌دارند عمل خاصی صحیح یا وظیفه است نمی‌توانند با تحقیق درباره نتایج این اعمال اثبات یا ابطال شوند. من بر عکس بیشتر مشتاقم که قائل شوم قضایای دسته اول من شهودی‌اند، تا آن‌که قائل شوم قضایای دسته دوم شهودی نیستند.

هم‌چنین، می‌خواهم این مطلب معلوم باشد که وقتی این قضایا را «شهود» می‌نامم، صرفاً مرادم بیان این است که آنها قابل اثبات نیستند؛ یعنی تلویحاً به هیچ چیزی درباره روش یا منشأ شناخت ما نسبت به آنها، اشاره نمی‌کنم، تا چه رسد به این‌که (مانند بیشتر شهودگرایان) تلویحاً بگویم که هر قضیه‌ای صادق است، به این علت که ما آن را به روش خاصی یا با اعمال قوه خاصی می‌شناسیم. برعکس، معتقدم که به هر روشی که شناخت یک قضیه صادق ممکن است، شناخت قضیه کاذب نیز ممکن است.

تقریباً با تکمیل این کتاب، من در کتاب برنتانو، منشأ شناخت درست و نادرست^۱، نظریه‌هایی را یافتم که بسیار شبیه نظریه خود من بودند تا نظریه دیگر نویسندگان اخلاقی که من از آنها اطلاع دارم. ظاهراً برنتانو کاملاً با من [در موارد ذیل] موافق است: (۱) در این‌که همه قضایای اخلاقی را با این حقیقت تعریف می‌کند که آنها مفهوم عینی منحصر به فردی را [بر موضوع] حمل می‌کنند؛ (۲) در این‌که این قضایا را دقیقاً به همان دو نوع تقسیم می‌کند؛ (۳) در این‌که اعتقاد دارد (قضایای) نوع اول قابل اثبات نیستند، (۴) در نوع دلیلی که برای اثبات (قضایای) نوع دوم ضروری و مناسب است. اما او مفهوم بنیادین اخلاقی را مفهوم بسیطی که من با لفظ «خوب» از آن حکایت می‌کنم، نمی‌داند، بلکه مفهومی مرکب در نظر می‌گیرد که من برای تعریف «زیبایی» آورده‌ام. او هم‌چنین اصلی را که من اصل وحدت‌های ارگانیک نامیده‌ام، قبول ندارد، بلکه حتی تلویحاً انکار می‌کند؛ در نتیجه این دو اختلاف، استنتاج‌های او نیز در مورد اشیایی که فی‌نفسه خوبند، به‌طور اساسی با نظریه من متفاوت می‌شود. به هر تقدیر، او می‌پذیرد که خوب‌های بسیار متفاوتی وجود دارند، هم‌چنین

1. *The Origin of the Knowledge of Right and Wrong*. By Franz Brentano. English Translation by Cecil Hague. Constable, 1902.

من بر این کتاب نقدی نوشته‌ام که امیدوارم، در *International Journal of Ethics* در اکتبر ۱۹۰۳ منتشر شود. ممکن است برای شرح مفصل‌تر ادله‌ام برای مخالفت با برنتانو به این نقد اشاره کنم.

می‌پذیرد که عشق به اشیای خوب و زیبا، طبقه مهمی را در میان آنها تشکیل می‌دهد. من می‌خواهم به اشتباهی اشاره کنم که زمانی از آن آگاه شدم که اصلاح آن بسیار دیر شده بود، و با کمال تأسف می‌توانست موجب زحمت غیر لازم برای بعضی از خوانندگان شود. من بحث مستقیم درباره روابط متقابل چندین مفهوم مختلف را که کلمه «غایت» همه آنها را ابراز می‌دارد، از قلم انداخته‌ام. احتمالاً ممکن است تا حدودی با مراجعه به مقاله‌ام تحت عنوان «الهیات» در فرهنگ فلسفه و روان‌شناسی^۱ بالدوین^۲ از نتایج این حذف اجتناب شود.

اگر اکنون کتابم را بازنویسی می‌کردم کتاب بسیار متفاوتی پدید می‌آوردم و می‌دانم که می‌توانستم کتاب بسیار بهتری ارائه دهم، ولی معلوم نیست که در تلاش برای ارضای خود، نظراتی را که بسیار علاقه‌مندم آنها را بفهمانم صرفاً مبهم‌تر نکنم، بدون این که در عوض به کمال و دقتی نیز دست یابم. به هر تقدیر، عقیده‌ام به این که نشر این کتاب با وضع کنونی شاید بهترین کاری باشد که می‌توانم انجام دهم، مانع از این نیست که من با کمال تأسف بدانم که این کتاب پر از نقایص است.

دانشکده‌ترینیتی اوت ۱۹۰۳، کیمبریج

[این کتاب بدون هیچ تغییری، به جز اصلاح معدودی اشتباهات چاپی و دستوری هم‌اکنون تجدید چاپ می‌شود. تجدید چاپ آن به این دلیل است که هنوز هم با گرایش و استنتاج‌های اصلی آن موافقم؛ و این که بدون تغییری، تجدید چاپ شده، به این علت است که می‌دانستم، اگر بنا باشد که به اصلاح آنچه در این کتاب نیاز به اصلاح دارد، مشغول شوم، نمی‌توانم جز بازنویسی کل کتاب کاری کنم.]

جی. ای. مور
کیمبریج، ۱۹۲۲

1. *Dictionary of Philosophy and Psychology*

2. Baldwin