

نسبی‌گرایی اخلاقی

محسن زمانی*

چکیده

نسبی‌گرایی اخلاقی نگره‌ای در اخلاق معاصر است که حداقل به سه نظریه‌ی متفاوت و در عین حال مرتبط اطلاق می‌شود: نسبی‌گرایی توصیفی، نسبی‌گرایی فرا-اخلاقی و نسبی‌گرایی هنجاری. این مقاله به معرفی و ترابط‌های این سه نظریه می‌پردازد. ابتدا مدعای اصلی نسبی‌گرایی توصیفی (افزون‌تر بودن تفاوت‌های اخلاقی فرهنگ‌های مختلف از شباهت‌های آنها) توضیح داده می‌شود و اشکالاتی که به نحو پسین (اشکال مبتنی بر نظریه‌ی معنا و اصل حسن ظن دیویدسن) و پیشین (ناتوانی علوم تجربی در بند پارادایم‌های یک جامعه در شناخت و مآلاً داوری درباره‌ی جوامع دیگر، عضو چند جامعه بودن هر فرد و شباهت‌های بنیادین ارزش‌های اخلاقی جوامع متفاوت) به آن وارد شده است نقل و نقد می‌شود. سپس ایده‌ی اصلی نسبی‌گرایی فرا-اخلاقی (ویژگی‌گیری دانستن صدق و توجیه اخلاقی) معرفی می‌شود و وجوه تشابه و تمایز آن با ناشناختی‌گرایی اخلاقی، ناواقع‌گرایی اخلاقی، پوچ‌گرایی اخلاقی، و نظریه‌ی خطا تقریر می‌شود. همچنین ارتباط نسبی‌گرایی توصیفی و نسبی‌گرایی فرا-اخلاقی و تبیین‌هایی که قایلان به مطلق‌گرایی در فرا-اخلاق از نسبی‌گرایی

* پژوهشکده فلسفه تحلیلی پژوهشگاه دانش‌های بنیادی (IPM) - تهران.

توصیفی (با فرض پذیرش آن) به دست می‌دهند به بحث گذاشته می‌شود. سپس قوت و ضعف یکی از رویکردهای نسبی‌گرایی فرا-اخلاقی، قرارداد‌گرایی، کاویده می‌شود. در پایان ارتباط نسبی‌گرایی هنجاری (تساهل با معتقدان به دستگاههای اخلاقی متفاوت) و نسبی‌گرایی فرا-اخلاقی و این که آیا دومی می‌تواند مؤید اولی باشد توضیح داده می‌شود.

واژگان کلیدی

نسبی‌گرایی، مطلق‌گرایی، ویژگیهای درونی و برونی، قرارداد‌گرایی، تساهل اخلاقی.

درآمد

«نسبی‌گرایی اخلاقی»^۱ نگره‌ایست که ارزشها و اصول اخلاقی را نه اموری مطلق، بلکه وابسته به امور دیگر می‌داند. بنابر این، نسبی‌گرایی در برابر مطلق‌گرایی^۲ قرار دارد. اگر اصول و ارزشهای اخلاقی نسبی باشد، به دست دادن گزاره‌های صادق یا موجه^۳ اخلاقی، با قطع نظر از فرد یا فرهنگ، ممتنع خواهد بود. نسبی‌گرایی اخلاقی دو صورت اصلی دارد: ذهن‌گرایی^۴ اخلاقی، که بر اساس آن ارزشها و اصول اخلاقی وابسته به فرد است، و نسبی‌گرایی فرهنگی^۵ اخلاقی یا قرارداد‌گرایی^۶ اخلاقی که بر پایه آن ارزشها و اصول اخلاقی وابسته

۱. moral relativism
۲. moral absolutism
۳. justifications
۴. subjectivism
۵. cultural relativism
۶. conventionalism

به فرهنگ است (Fisher, ۲۰۰۶, ۱۲-۳). علی‌رغم شباهت این دو نگره، من در این نوشته تنها به شق اخیر می‌پردازم.

از سوی دیگر «نسبی‌گرایی اخلاقی»، به سه نظریه متفاوت و در عین حال نزدیک به هم اطلاق می‌شود: نسبی‌گرایی توصیفی^۷، نسبی‌گرایی فرا-اخلاقی^۸ و نسبی‌گرایی هنجاری^۹. نسبی‌گرایی توصیفی، این نظریه تجربی است که ارزشها و اصول اخلاقی، در جوامع مختلف، عمیقاً و به نحو گسترده‌ای متفاوت است. این نظریه، گاه نسبی‌گرایی فرهنگی^{۱۰} نیز خوانده شده است (Pojman, ۲۷۳-۲۷۴). نسبی‌گرایی فرا-اخلاقی، نظریه‌ای فرا-اخلاقی است و مانند هر نظریه فرا-اخلاقی دیگر ناظر است به معناشناسی واژگان اخلاقی یا معرفت‌شناسی احکام اخلاقی یا متافیزیک مفاهیم اخلاقی. مراد از نسبی‌گرایی فرا-اخلاقی، گاه این نظریه معرفت‌شناختی است که توجیه احکام اخلاقی مطلق نبوده، وابسته به گروهها و افراد مختلف است (Govans) و گاه این نظریه معناشناختی است که مدلول اوصاف اخلاقی، گونه‌ای از واقعیات اجتماعی است؛ برای مثال، «خوب» یعنی «مورد تأیید جامعه» (Gensler, ۲۰۱). نسبی‌گرایی هنجاری، نظریه‌ایست هنجاری در این باب که ما باید با کسانی که اختلاف نظر اخلاقی داریم، چگونه رفتار کنیم و درباره آنها چگونه بیندیشیم. نسبی‌گرایی هنجاری، باور دارد که تعمیم ارزشهای اخلاقی خود به دیگر جوامع و قضاوت اخلاقی درباره آنها بر مبنای ارزشهای خویش یا جامعه خویش، از نظر اخلاقی ناپسند است.

البته این سه حوزه دارای ارتباطات متقابل نیز هست. برای نمونه، برخی بهترین تبیین نسبی‌گرایی توصیفی را نسبی‌گرایی فرا-اخلاقی دانسته‌اند؛ یا برخی

۷. descriptive

۸. meta-ethical

۹. normative

۱۰. cultural relativism

مدعی شده‌اند که نسبی‌گرایی فرا-اخلاقی به نسبی‌گرایی هنجاری می‌انجامد. ما در ادامه، به این موضوعات بازخواهیم گشت.

نسبی‌گرایی، همچنین بر اساس اینکه قضاوت اخلاقی به چهارچوب ارزشی چه کسی وابسته است، به دو دسته تقسیم شده است؛ برخی قضاوت اخلاقی را به ارزشهای کنش‌گر اخلاقی وابسته دانسته‌اند و برخی دیگر به ارزشهای کسی که آن کنش را ارزیابی می‌کند.^{۱۱} این تقسیم، مشابه تقسیم دوگانه‌ی زمینه‌گرایی در معرفت‌شناسی به «زمینه‌گرایی معطوف به شناسا» و «زمینه‌گرایی معطوف به اسناددهنده»^{۱۲} است. در این مقاله، هدف ما بررسی اولی است.

۱. نسبی‌گرایی توصیفی

در مغرب‌زمین، نسبی‌گرایی از زمانی وارد مباحث انسان‌شناسی و سپس فلسفی شد که غریبان، بالاخص در دوران استعمار، با فرهنگهایی کاملاً بیگانه، مانند فرهنگهای بومی، رو به رو شدند. فرهنگهایی که پیش از آن غریبان می‌شناختند، مانند فرهنگهای اسلامی و یهودی، مشابهتهای بسیاری با فرهنگ آنان داشت. انسان‌شناسان، نخست برتری فرهنگ و به تبع اخلاق غربی را پذیرفتند، اما تحقیقات بعدی به سود این مدعا نبود. در نتیجه، برخی انسان‌شناسان از قیاس‌ناپذیری ارزشهای اخلاقی اقوام سخن گفتند. گو آنکه تحقیقات انسان‌شناسانه الهام‌بخش نسبی‌گرایی اخلاقی بوده، ملاحظات فرا-اخلاقی اندک اندک جایگاه والای خود را یافته است (Gowans).

مدعای نسبی‌گرایی توصیفی را این‌گونه می‌توان صورت‌بندی کرد:

[۱] تفاوت‌های اخلاقی فرهنگهای مختلف بیش از شباهتهای آنهاست.

۱۱. appraiser and agent relativism

۱۲. subject and attributive contextualism

این عدم شباهت هم می‌تواند در سطح احکام هنجاری (مانند جواز و عدم جواز چند همسری، خودکشی، کشتن نوزادان، و مجازات‌هایی چون شلاق و سنگسار) باشد و هم می‌تواند در سطح رویکردهای اخلاقی (مانند فردمحور یا جمع‌محور بودن اخلاق) باشد.

ادعای [۱] با دو دسته اشکال مواجه شده است: اشکال پیشین و اشکال پسین. اشکال پیشین: هر عدم توافقی خود مبتنی بر توافق است. چنان‌که دیویدسن متذکر شده است ترجمه از یک زبان به زبان دیگر مستلزم آن است که مترجم و آن که زبانش ترجمه می‌شود در بسیاری از باورها با هم مشابه باشند. مطابق نظریه معنای دیویدسن، هرگاه در تفسیر معنای واژه‌ای از گوینده‌ای کاملاً ناآشنا تعارض رخ دهد، ابتدائاً دو گونه بازبینی متصور است: یکی اینکه معنای واژه را ثابت گرفت و باور دیگری به گوینده نسبت داد و دیگر اینکه باور او را ثابت فرض کرد و معنای لفظ را مورد بازبینی قرار داد. تفسیر تنها در صورت دوم، ممکن است؛ چرا که نمی‌توان از سخن گوینده، باورش را استنتاج کرد مگر اینکه معنای آن معلوم باشد، پس شرط امکان بازبینی باور دانستن معنای سخن گوینده است. اما دانستن معنا، خود هدف فرایند تفسیر است و توسل به آن در طی این فرآیند منجر به دور می‌شود. از این رو تنها راه شکستن دور، ثابت گرفتن باور تفسیرشونده است. به عبارت دیگر برای تفسیر و در نهایت ترجمه زبان بیگانه، باید به این باور داشت که گوینده در اکثر باورها با مفسر موافق است (اصل حسن ظن^{۱۳}). مطابق تحلیل دیویدسن، توسل به حسن ظن، از مقومات تفسیر است نه امری مستحسن. از این رو هر شرایطی که اصل حسن ظن را مخدوش کند، تفسیر و ترجمه را ممتنع می‌سازد. (Davidson; Miller, ۱۶۰-۷۰)

در پاسخ به این اشکال، می‌توان گفت که هدف دیویدسن، به تبع کواچین، این است که شرایط امکان ترجمه ریشه‌ای را بر اساس شواهد تجربی موجود،

به دست دهد و چنان که روشن است در این فرآیند، اهمیت باورهای توصیف‌کننده جهان، که باید مبنای ترجمه قرار گیرد، زیاد است. این در حالی است که باورهای اخلاقی، از توصیف بی‌واسطه یا لااقل کم‌واسطه جهان، همچون «باران می بارد» و «این خرگوش است»، بسیار دور هستند. درست است که در غیاب توافق بر سر تفسیر جملات توصیفی، از نوع جملات بالا، تفسیر ناممکن است، اما در باورهای توصیفی پیچیده، که فاصله بیشتری از شواهد تجربی دارند، مانند تعداد ذرات بنیادین اتم یا معنای وحدت وجود، لازمه امکان تفسیر، توافق نیست. حال، در مورد گزاره‌های اخلاقی، با توجه به توصیفی نبودن آنها و در صورت توصیفی بودن، بعد بسیار بیشتر آنها از تجربه، دخالت توافق بر سر آنها در فرآیند تفسیر و ترجمه، غریب‌تر می‌نماید. در نظر آورید که مطابق برخی نظریه‌های اخلاقی، چون عاطفه‌گرایی^{۱۴}، گزاره‌های اخلاقی از سنخ ابراز عواطف‌اند؛ و برای مثال، «خوب»، از سنخ به‌وجد آمدن از یک موقعیت است. بر این اساس، توافق بر سر معنای گزاره‌های اخلاقی، از سنخ توافق در به‌وجد آمدن از موقعیتی مشابه است. بدین ترتیب، تفاوت در ارزشهای اخلاقی، همان‌قدر محل امکان تفسیر است، که تفاوت تفسیرگر و تفسیرشونده در به‌وجد آمدن از موقعیتی مشابه.

اشکال پسین به [۱]: برخی معتقداند شواهد تجربی‌ای که قایلان به [۱] به نفع ادعای خود آورده‌اند، اگر درست تعبیر شود، به نتیجه مورد نظر مدافعان نمی‌انجامد؛ از جمله به این دلیل که شناخت تجربی فرهنگهای دیگر ممکن نیست. انسان‌شناسان چنان در بند ایدئولوژی و پارادایم مختار خود هستند که قادر بر مواجهه مستقیم با فرهنگهای دیگر نیستند. اما به نظر می‌رسد پذیرش اینکه روشهای علمی، توانایی مواجهه بی‌تحریف مؤثر با واقعیت را ندارد و اینکه انسانها در چهارچوبهای خودساخته اسیراند بی‌آنکه برای آنها امکان

مقایسه از بیرون فراهم باشد، بیشتر مؤید نظر نسبی گراست تا ردی بر آن. اگر تفسیر فارغ از نظریه ممکن نیست، و اگر دانشهای بشری، اعم از تجربه و تفسیر تجربه، نسبت به هم، قیاس ناپذیر و اکیداً متفاوت اند، پس اخلاق به طریق اولی چنین است.

اشکال پسین دیگر این است که در این نگره، فرهنگ و جامعه امری بسیط فرض شده است؛ در حالی که هر جامعه و فرهنگ، دارای گروهها و خرده فرهنگهای متفاوتی است؛ و یک شخص را می توان از حیث عضویت در هر کدام از این گروهها و اجتماعات، مورد بررسی قرار داد. این خرده فرهنگها و گروهها با یکدیگر هم پوشانی دارند و هر فرد در آن واحد، عضو جوامع ملی، محلی، دینی، حرفه ای و ... است؛ و چه بسا ارزشهای آنها در مواردی با یکدیگر تعارض داشته باشد. از این رو فرد الزاماً از اخلاق اکثریت یکی از گروهها و یا چنان که از [۱] بر می آید، از «جامعه» و «فرهنگ» خود پیروی نمی کند. این تدقیقها نسبی گرایی توصیفی را با سه مشکل مواجه می سازد: نخست اینکه از تبیین تعاملات و پیوستگیهای میان - جمعی و میان - فرهنگی، که از هم پوشانی آنها سخن رفت، ناتوان است. دوم اینکه مفهوم فرهنگ و جامعه، که تعریف نسبی گرا از اخلاق، به آن وابسته است، مبهم تر از آن است که به کار تعریف اخلاق بیاید. و سوم اینکه، با توجه به نکته قبل، به نظر می رسد نسبی گرایی اخلاقی به ذهنی گرایی اخلاقی فرو کاسته شده است (Gensler, ۱۴-۵). به عبارت دیگر ناهمگنی فرهنگی، که ابتدائاً مؤید نسبی گرایی به نظر می رسید، در واقع برای آن مشکل ساز است.

برخی نیز بر این باوراند که مطالعات تجربی همان گونه که از اختلافهای گسترده و ژرف در ارزشهای اخلاقی خبر می دهد، از توافقات قابل توجهی، چون عدم جواز قتل و دروغ و دزدی، و قانون طلایی (با دیگران همان گونه رفتار کن که می خواهی با تو رفتار کنند)، نیز پرده برمی دارد. پاسخ نسبی گرا به این اشکال این است که بررسی دقیق این احکام در جوامع مختلف، نشان

می‌دهد که آنها علی‌رغم شباهتهای ظاهری‌شان، تفاوت‌های جدی دارند. برخی از این شباهتها تهی^{۱۵} هستند و شباهتهای دیگر هم با تحلیل دقیق‌تر دود می‌شود، به هوا می‌رود. برای مثال، در جامعه‌ای که مالکیت خصوصی وجود ندارد، ممنوعیت دزدی به نحوی تهی درست است؛ زیرا اساساً دزدی ممکن نیست. از سوی دیگر، حکمهای ظاهراً جهان‌شمولی چون «قتل مکن» و «دیگران را آزار مده» را در نظر بگیرید. واضح است که در بسیاری از جوامع، در برخی موارد، قتل و آزار مجاز است؛ دایره‌شمول این جواز از جامعه‌ای به جامعه‌ی دیگر متفاوت است. پس آن حکمها دقیقاً چنین‌اند: «به‌ناحق مکش» و «به‌ناحق آزار مده». این حکمها در نهایت چنین‌اند: «گروهی که شایسته‌ی کشتن و آزار دیدن نیستند را مکش و آزار مده». پس این حکم، به نحوی تهی در همه‌ی جوامع صادق است؛ و خبر از شباهت ندارد. (Harman, ۶-۹)

۲. نسبی‌گرایی فرا-اخلاقی

۲.۱. نسبی‌گرایی فرا-اخلاقی چه هست و چه نیست؟

نسبی‌گرایی فرا-اخلاقی، در برابر مطلق‌گرایی اخلاقی^{۱۶} و عینیت‌گرایی اخلاقی^{۱۷} قرار دارد. مطلق‌گرای اخلاقی، بر خلاف نسبی‌گرای فرا-اخلاقی، به ارزشها و اصول اخلاقی مطلق و جهان‌شمول باور دارد. عینیت‌گرای اخلاقی، باور دارد که احکام اخلاقی، عموماً به نحو مطلق و عام، صادق یا کاذب هستند، و برخی مواقع، مردم، در تصدیق احکام صادق اخلاقی، موجه‌اند.^۱ نسبی‌گرا در مقابل، صدق و کذب احکام اخلاقی و موجه‌بودن گاه‌گاهی مورد نظر را به طور نسبی، و نه مطلق، می‌پذیرد. بر این اساس، باید نسبی‌گرایی فرا-اخلاقی را از

۱۵. trivial

۱۶. moral absolutism

۱۷. moral objectivism

ناشناختی گروهی اخلاقی، ناواقع‌گرایی اخلاقی، پوچ‌گرایی اخلاقی، و نظریه خطا تمیز داد؛ زیرا سه‌گرایش نخست، احکام اخلاقی را اساساً فاقد ارزش صدق، و گرایش چهارم، آنها را همواره کاذب می‌داند. (Gowans)

بنابر این، نسبی‌گرایی فرا-اخلاقی می‌تواند واقع‌گرایی اخلاقی^{۱۸} باشد. واقع‌گرایی اخلاقی یعنی باور به واقعیت و مابازاء داشتن ارزش‌های اخلاقی در خارج، و به تعبیر دیگر باور به وجود اموری واقعی که تعیین‌کننده ارزش‌های اخلاقی است. نسبی‌گرا اگرچه نمی‌تواند اوصاف اخلاقی، چون خوب و بد را اوصاف نفسی^{۱۹} اعمال بداند، اما ممکن است آنها را اوصاف غیر^{۲۰} اعمال بداند. اوصاف غیر، یعنی اوصافی که چیزها تنها در ارتباط با دیگر امور واجد می‌شوند، و اوصاف نفسی، یعنی اوصافی که چیزها با قطع نظر از تمام امور دیگر دارا هستند. برای مثال، وزن، وصف غیر جسم است و تنها هنگامی که جسم در میدان جاذبه جسمی دیگر قرار گیرد، دارای آن است؛ و در مقابل، جرم، یا دقیق‌تر جرم سکون، وصف نفسی جسم است و دارا بودن آن با هیچ چیز دیگری ارتباط ندارد. بدین ترتیب، نسبی‌گرایی اخلاقی، می‌تواند اوصاف اخلاقی را همچون وزن در نظر گیرد. نتیجه اینکه نسبی‌گرایی فرا-اخلاقی، نسبت به واقع‌گرایی و ناواقع‌گرایی اخلاقی خنثا و بی‌طرف است.

از سوی دیگر، مطلق‌گرایی فرا-اخلاقی نیز نسبت به واقع‌گرایی اخلاقی خنثا و بی‌طرف است؛ و می‌توان بدون تهافت^{۲۱}، مطلق‌گرا و ناواقع‌گرا بود. برای مثال، کسی چون راولز که به واقعیت امور اخلاقی قایل نیست و اخلاق را ساخته‌ای انسانی می‌داند، و بدین ترتیب ناواقع‌گراست، با تمهیداتی چون «پرده جهل»، که

۱۸. moral realist
 ۱۹. intrinsic property
 ۲۰. extrinsic
 ۲۱. inconsistency

دخیل نبودن علایق فرد و به تبع اجتماع را تضمین می‌کند، از نسبی‌گرایی می‌گریزد و مطلق‌گرایی را اختیار می‌کند.

علاوه بر این باید نسبی‌گرایی فرا-اخلاقی را از شک‌گرایی فرا-اخلاقی^{۲۲} نیز تفکیک کرد. نسبی‌گرا و شک‌گرا در طرد عینیت‌گرایی اتفاق نظر دارند، اما در نتیجه آن اتفاق نظر ندارند. شک‌گرا از طرد عینیت‌گرایی نتیجه می‌گیرد که جملات اخلاقی فاقد ارزش صدق و کذب، یا همواره کاذب، و یا باور به آنها ناموجه است، اما نسبی‌گرا نتیجه می‌گیرد که صدق و کذب و توجیه گزاره‌های اخلاقی وابسته به جامعه و فرهنگ است. همچنین، شک‌گرای فرا-اخلاقی متافیزیکی، الزاماً ناواقع‌گراست، در حالی که نسبی‌گرایی فرا-اخلاقی، چنان‌که گذشت، نسبت به ناواقع‌گرایی و واقع‌گرایی خنثا و بی‌طرف است. شک‌گرا ارزشهای اخلاقی را به طور مطلق، فاقد واقعیت دانسته، آنها را نه اوصاف نفسی افعال می‌شمارد و نه اوصاف غیري آنها. موضع شکاک در مورد ارزشهای اخلاقی همچون موضع کنونی ما در مورد حیّز طبیعی اجسام است. می‌دانیم که در طبیعات قدیم، حیّز طبیعی هر جسم را از ویژگیهای آن دانسته، آن را ویژگی‌ای واقعی می‌شمردند؛ اما امروزه کسی آن را ویژگی واقعی جسم نمی‌داند و اعتقاد بر این است که هیچ شیئی دارای حیّز طبیعی نیست؛ و از این رو حیّز طبیعی، نه یک وصف غیري به شمار می‌رود و نه به یک وصف نفسی. شک‌گرای مابعدالطبیعی، ویژگی اخلاقی را از سنخ حیّز طبیعی می‌داند.

۲.۲. از نسبی‌گرایی توصیفی تا نسبی‌گرایی فرا-اخلاقی

نسبی‌گرای فرا-اخلاقی بر آن است که بهترین تبیین^{۲۳} برای ادعای [۱]، نسبی بودن ارزشها و اصول اخلاقی است. در مقابل، برخی مطلق‌گرایان بدون تشکیک

۲۲. meta-ethical skepticism

۲۳. best explanation

در صحت [۱] خواسته‌اند آن را بدون توسل به نسبی‌گرایی تبیین کنند. چنان‌که عموماً اختلاف در علم فیزیکِ جوامع مختلف را از طریق نسبت حقایق فیزیکی تبیین نمی‌کنند. بدین ترتیب، می‌توان ادعا کرد که اختلاف در احکام اخلاقی، همانند اختلاف در دانش فیزیک، نتیجه تفاوت شواهد است و نه نتیجه تفاوت معیارها (Wong). برای توضیح مطلب، مقایسه‌ای با معرفت‌شناسی مفید به نظر می‌رسد. همگان تفاوت وضعیت معرفتی دو شناسا را به علت در اختیار داشتن یا نداشتن شاهد یا شواهدی در مورد یک باور خاص می‌پذیرند. حال مطلق‌گرا می‌تواند ادعا کند که تفاوت ارزشهای اخلاقی جوامع مختلف نیز از این سنخ است. برای نمونه، ممکن است جواز و ممنوعیت چندمسری در جوامع مختلف، به علت تفاوت توزیع آماری جنسها در آن جوامع باشد؛ و تعارض ارزشها معلول شرایط جمعیتی‌ای باشد که جواز و عدم جواز را تعیین می‌کند. اما اشکال این تبیین این است که اختلافات در فیزیک را می‌توان به نحوی معقول و با به‌دست‌دادن شواهد افزون‌تر حل کرد؛ و به‌نظر می‌رسد تاریخ علم فیزیک نیز این ادعا را تأیید می‌کند. اما در مورد اخلاق این‌گونه نیست؛ و از این‌رو نمی‌توان اختلافات اخلاقی را مانند اختلافات علمی، ناشی از اختلاف شواهد دانست. همچنین، با فرض عقلانیت انسانها در جوامع مختلف، و فرض دسترس‌پذیری شواهد، باید اختلافات را حل‌شدنی، یا به اصطلاح، عقلاً حل‌پذیر دانست، در حالی که لااقل تمام تفاوت‌های اخلاقی جوامع مختلف چنین نیست. علی‌رغم وجود شواهد یک‌سان، حکمهای متفاوت اخلاقی وجود دارد. برای مثال، اختلاف نظر بر سر اینکه آیا قطع دستگانهایی که ادامه «حیات» بیمار مرگ مغزی را ممکن می‌سازد، قتل محسوب می‌شود یا نه، اختصاص به کسانی که از مرگ مغزی چیزی نمی‌دانند، ندارد. متخصصان این حوزه نیز، که نمی‌توان آنها را متهم به ناآگاهی از شواهد کرد، درباره قتل شمردن یا نشمردن عمل پیش‌گفته هم‌رأی نیستند. پایایی و مقاومت اختلافات اخلاقی در جوامع

مختلف، بیشتر مؤید نسبی‌گرایی است تا مطلق‌گرایی و به عبارت دیگر تفاوت علم و اخلاق را نشان می‌دهد تا تشابه آنها را.

در ردّ این اشکال، گفته شده است که اگر، مطابق ادعای نسبی‌گرا، بتوان از وجود اختلاف در حوزه‌ای که نمی‌توان عقلاً آن را حل کرد، عدم وجود صدق و کذب مطلق در آن حوزه را نتیجه گرفت، پس عدم صدق مطلق نسبی‌گرایی اخلاقی را هم می‌توان نتیجه گرفت؛ چرا که نسیت و اطلاق ارزشهای اخلاقی، خود از موارد اختلافی میان فرهنگهاست. اما نسبی‌گرا می‌تواند اختصاص نسبی‌گرایی اخلاقی به چهارچوبهای فرا- اخلاقی خاص را بپذیرد؛ یعنی نسبی‌گرایی را هم مطلق نکند. احتمال دیگر آن است که نسبی‌گرا این مناقشه را عقلاً حل‌شدنی بداند. به نظر می‌رسد که تمام کوششهای نسبی‌گرایان، از این دست بوده است. به عبارت دیگر آنها نمی‌پذیرند که نسبی‌گرایی از امور اختلافی عقلاً حل‌ناپذیر بین جوامع است، تا استدلالشان دامان خودشان را نگیرد. اگر تبیین مطلق‌گرا قابل‌پذیرش نباشد، تبیین نسبی‌گرا نیز خالی از اشکال نیست؛ زیرا تبیین او اساساً اختلاف را که پدیده تبیین‌خواه است، انکار و حذف می‌کند. توضیح اینکه: هدف نسبی‌گرا تبیین اختلاف جوامع مختلف درباره احکام اخلاقی است؛ مثل این واقعیت که فرد اول از جامعه اول این‌گونه می‌پندارد که: «عمل الف مجاز است» و فرد دوم از جامعه دوم مدعی است که: «عمل الف مجاز نیست». راه حل نسبی‌گرا این است که اعتقاد واقعی آن دو به ترتیب چنین است: «عمل الف در جامعه یک مجاز است» و «عمل الف در جامعه دو مجاز نیست». اما این راه حل، اختلاف را که پدیده تبیین‌خواه است، ناپدید می‌کند؛ زیرا اولی و دومی به دو گزاره مستقل از هم باور دارند، و بنابر این، اساساً اختلافی رخ نداده است.

هارمن برای حل مشکل، بین معناشناسی واژگان اخلاقی و متافیزیک اخلاق تمایز قایل شده، نسبی‌گرایی مختار خود را از سنخ دوم دانسته است. او در معناشناسی از نظریه کاربرد^{۲۴} دفاع کرده، گفته است شخصی که جمله‌ای امری را به کار می‌برد، به دو چیز التزام می‌ورزد: (۱) قصد دارد که خود این گونه عمل کند و (۲) از دیگران هم می‌خواهد که این گونه عمل کنند. جملات و احکام اخلاقی هم از این دست‌اند. او این نظر را «شبه مطلق‌گرایی»^{۲۵} می‌نامد؛ یعنی معنای واژگان اخلاقی چنان است که گویی مطلق است بی آنکه این اطلاق واقعاً الزامی باشد. بدین ترتیب، اختلاف نظر واقعی و پابرجاست (Harman, ۳۲-۴۴).

اما برای پاسخ به اشکال، گویا می‌توان تحلیلی خرسندکننده‌تر هم یافت. نشان دادن معقولیت امری، همیشه نیازمند نشان دادن درستی آن نیست (Sosa). چنان که در برخی موقعیتهای خاص، آنچه از ادراک حسی درمی‌یابیم نادرست است، اما باور کردن آن «معقول» است. معقولیت مورد نظر در بحث ما یعنی نشان دادن اینکه چرا اطراف اختلاف بر خطا هستند. نسبی‌گرا برای تبیین اختلاف اخلاقی چنین می‌کند. او مدعی است چون افراد متعلق به فرهنگهای مختلف، از نسبی بودن اخلاق خود آگاه نیستند، و آنرا مطلق می‌دانند، اولاً حکم به اختلاف می‌دهند و ثانیاً این اختلاف را نمی‌توانند با نگاه مطلق‌گرایانه حل کنند. پیشنهاد نسبی‌گرا این است که با عوض کردن رویکرد می‌توان از این هر دو رهایی یافت. به عبارت دیگر نسبی‌گرا نشان می‌دهد که چرا به نظر می‌رسد اختلافات حل‌نشده اخلاقی در فرهنگها وجود دارد. برای مثال کسی می‌خواهد اختلاف وزن شیء واحد را در سیارات مختلف توضیح دهد. کسی که وزن را مطلق می‌داند، ابتدا فرضیاتی چون عدم دقت وزن‌کنندگان و یا ناآگاهی آنها، شرایط متفاوت جوئی و دمایی کرات که عملکرد ترازوها را مخدوش می‌کند و اموری

۲۴. use theory

۲۵. Quasi absolutism

مانند آن را مطرح می‌کند، که البته هیچ کدام موفق نیست. اما پس از کشف نسبیّت وزن، می‌توان هم اختلاف اولیه و هم عدم امکان حل اختلاف را توضیح داد. نسبی گرا توضیح می‌دهد که چرا «معقول» است وزنها را متفاوت در نظر بگیریم؛ توضیح او این است که در واقع وزنها متفاوت نیستند چرا که وزن یعنی وزن در فلان شرایط. این برهان را می‌توان بدین صورت بازسازی کرد:

۱. اگر اخلاق، مطلق باشد آن گاه باید چنین حکم کرد که جوامع مختلف با هم اختلاف اخلاقی دارند.

۲. اما نمی‌توان این اختلاف را تبیین کرد.

۳. پس اخلاق، مطلق نیست.

۲.۳. قراردادگرایی

از جمله موضوعات مهم در فرا- اخلاق، بررسی منشأ الزامات اخلاقی است. ارسطو با توجه به تفسیر خاص خود از غایت و کارکرد، آن را از سنخ قوانین طبیعی دانسته است. برخی مؤمنان، منشأ الزامات اخلاقی را فرامین الهی دانسته‌اند و برخی همچون کانت آن را شرایط امکان اراده آزاد شمرده‌اند. نسبی گرا در این میان، منشأ الزامات اخلاقی را قرارداد عقلایی می‌داند.

نسبی گرا اخلاق را شیوه‌ای برای سامان‌دادن تعاملات اجتماعی می‌داند. این تعریف، از یک سو اخلاق را امری فرهنگی و اجتماعی به شمار می‌آورد و از سوی دیگر با توجه به توانایی چهارچوبهای متفاوت اخلاقی در برآوردن سامان‌مندی تعاملات انسانی، درستی نظامهای کاملاً متفاوت اخلاقی را ممکن می‌شمارد. از این منظر، اصول اخلاقی شبیه قوانین راهنمایی و رانندگی است، که برای سامان‌دادن آمد و شد پیشنهاد شده است، و البته می‌توان برای برآوردن این خواسته، قوانین متفاوتی داشت.

فرآیند تثبیت قوانین اخلاقی مانند حقوق و سیاست است، که هدف آنها نیز سامان‌دادن تعاملات انسانی است. در این میان، چانه‌زنی و مذاکره نقش مهمی بازی می‌کند. کارگرانی را در نظر بگیرید که برای دست‌مزد بیشتر با کارفرمایان

خود چانه می‌زند؛ کارگران و کارفرمایان، الزاماً در گرایشهای شناختی خود، مانند باور به اینکه کدام توصیف از جهان درست است، با هم اختلاف ندارند؛ اما خواستها و علایقشان متفاوت است. در پایان فرآیند چانه‌زنی، آنها به حدّ وسطی می‌رسند و قرارداد شکل می‌گیرد. به اعتقاد نسبی‌گرا تعاملات اخلاقی نیز از این دست است.

تبیین فرآیند تعاملات اخلاقی به این صورت، دو ویژگی اساسی دارد: نخست اینکه باورها و شواهد متفاوت جوامع، موجب اختلاف ارزشها نیست. و دوم اینکه علی‌رغم آنچه در ابتدا به نظر می‌رسد، نسبی‌گرایی موجب امتناع گفت‌وگوی بین فرهنگها نمی‌شود، بلکه نحوهٔ این تعامل را به گونه‌ای کاملاً متفاوت توضیح می‌دهد. چنان‌که دیدیم، از نظر نسبی‌گرا گرایشهای شناختی نقش مهمی در اخلاق ندارد، و این گرایشهای غیرشناختاری همچون گرایشهای عاطفی است که نقش مؤثری دارد. از این رو نحوهٔ تعامل عملی است و نه نظری. این خود نشان می‌دهد که هیچ راه حل عقلانی برای رفع اختلافات اخلاقی از طریق تغییر باورها وجود ندارد. به این ترتیب، نسبی‌گرا به مکاتب غیرشناختی‌گرایی چون عاطفه‌گرایی، که احکام اخلاقی را از سنخ ابزار احساسات می‌داند، نزدیک می‌شود. نوع دیگر تعامل ممکن، گفت‌وگوی درون-فرهنگی و در یک چهارچوب اخلاقی خاص است؛ با پذیرش برخی از ارزشها و اصول اخلاقی، می‌توان در موارد مشخص به احتجاج پرداخت. این قسمت از پاسخ، هم‌زمان، پاسخ به دو اشکال دیگر نیز هست: نخست این اشکال که اگر ارزشهای اخلاقی همان پذیرش جامعه باشد، دیگر نمی‌توان از حقایق اخلاقی کشف‌ناشده سخن گفت؛ و دوم اینکه در مناقشات اخلاقی، گاه طرفدار یک عقیده با پذیرش استدلال‌ات طرف مقابل، اقرار می‌کند که در «اشتباه» بوده است. حال، اگر ارزشهای اخلاقی همان توافقات اجتماعی باشد، نادرست خواندن توافق اجتماعی، تناقض‌آمیز است؛ زیرا اگر درست اخلاقی با توافق اجتماعی یک‌سان باشد، نادرست خواندن توافق اخلاقی یعنی نادرست خواندن درست.

نسبی گرا در پاسخ به این اشکال، می‌تواند ادعا کند چنین مناظره و پذیرشی، تنها بین دو چهارچوب اخلاقی متقارب و نزدیک به هم، با ارزشها و اصول اخلاقی مشترک، ممکن است. در این موارد، شواهد و دلایل مغفول مانده، مایهٔ اختلاف است و نه ارزشها.

مزیت تحلیل قرارداد گرایانه این است که احتجاجات اخلاقی واقعاً موجود را بدون التزام به عینیت‌گرایی تبیین می‌کند؛ امری که ذهنی‌گرایی قادر به انجام آن نیست، زیرا اخلاق را امری بین‌الذهانی نمی‌داند. هیچ‌گاه دو شخصی که دو رنگ متفاوت را جذاب می‌دانند، نمی‌توانند در این باره بحث و مناقشه کنند.

دیگر اینکه اخلاق را به منزلهٔ مجموعه‌ای از قراردادهایی برای سامان‌دادن اجتماع دیدن، شک‌گرایی و تردید در وجود ارزشها و اصول اخلاقی را هم رد می‌کند. از سامان‌دادن جامعه، نمی‌توان عزل نظر کرد.

اما قرارداد‌گرایی اشکالاتی هم دارد. اولاً، چنان‌که هارمن هم اشاره کرده است، در این تعریف گونه‌ای شباهت در ماهیت انسانی فرض شده است (مانند هدف رسیدن به علایق شخصی) که به نظر می‌رسد به نوعی نظریهٔ ترکیبی بینجامد که حداقل در برخی امور به اشتراک ارزشهای اخلاقی قایل باشد. به عبارت دیگر اگرچه اخلاق امری عینی نیست، اما اموری عینی آن را محدود می‌کند.

در ادامهٔ اشکال پیش‌گفته می‌توان گفت که این گونه تحلیل، از تبیین برخی نظامها و احکام اخلاقی ناتوان است، نظامهایی که حداقل در برخی احکام، ناظر به اجتماع نیستند و همچنین احکام اخلاقی که از انسان می‌خواهند پای برخی ارزشها جان فدا کنند.

استدلال متعارف دیگری که علیه نسبی‌گرایی طرح می‌شود این است که:

۱. اگر اخلاق همان توافق اجتماعی باشد، آن‌گاه آدم‌خواری در برخی جوامع اخلاقی خواهد بود؛ زیرا در آن جوامع متوافق علیه است.
۲. چنین نیست که آدم‌خواری در برخی جوامع، اخلاقی باشد.

۳. پس اخلاق، همان توافق اجتماعی نیست.

نسبی گرا شاید به راحتی چنین پاسخ دهد که تنها پیش فرض مطلق گرایانه است که رخصت داوریهایی، از قبیل مقدمه دوم استدلال را می دهد و توسل به آن، مصادره به مطلوب است. این پاسخ اگرچه نسبی گرا را از دام ناسازگاری درونی می رهاند، اما خرسندکننده نیست؛ زیرا آشکارا بر خلاف ارتکازات و شهودات اخلاقی ماست. اگر وظیفه نظریه های اخلاقی، برقراری نوعی موازنه تأملی^{۲۶} میان نظریه اخلاقی و آنچه ما مصادیق عمل اخلاقی^{۲۷} می دانیم، باشد؛ و از سوی دیگر این حکم را که: «انسان دیگری را برای رفع احتیاجات غذایی خود، در جایی که گزینه های دیگری برای سدّ جوع داری، نخورا» مصداق احکام اخلاقی بدانیم، که گویا چنین است، بنابر این، مقدمه دوم استدلال فوق، موجه بوده، ناقضی شهودی برای نسبی گرایی به شمار می آید. مگر آنکه نسبی گرا نشان دهد که به دلیل ملاحظات دیگر، باید دست از این شهود برداشت؛ برای مثال اینکه حل ناپذیری عقلانی تنوع اخلاقی را شاهد مدعا بداند.

۳. نسبی گرایی به منزله اخلاق هنجاری

بر خلاف آنچه ممکن است به نظر برسد، نسبی گرایی فرا- اخلاقی، مستقیماً منتج تساهل نیست. صرف توصیف تنوع اخلاقی و تبیین نسبی گرایی آن، نتیجه نمی دهد که باید با وابستگان به دیگر نظام های اخلاقی چگونه رفتار کرد. چنان که عینی گرایی نیز به عدم تساهل نمی انجامد. تمثیلی با فلسفه دین روشنگر خواهد بود. ممکن است مؤمنی انحصارگرا^{۲۸} بوده، نه تنها هیچ دینی را جز دین خود حق نداند، که پیروان آنها را نیز شایسته نجات نخواند، ولی در عین حال،

۲۶. reflective equilibrium

۲۷. paradigm cases

۲۸. exclusivist

بدرفتاری با آنها و تمسخر و ناسزاگفتن به آنان و یا فرودست بودن حقوقی آنها را مجاز نشمارد.

اما برخی نسبی‌گرایان ادعا کرده‌اند که افزودن برخی مقدمات مقبوله به نسبی‌گرایی، منتج تساهل است. پیشنهاد وانگ چنین است:

۱. اصل توجیه: «تنها وقتی کسی در ممانعت از یک عمل موجه است که اگر طرف مقابل، کاملاً عقلانی عمل کند و به تمام شواهد مربوطه آگاه باشد، این ممنوعیت را بپذیرد.»

۲. نسبی‌گرایی: تفاوت‌های اخلاقی چهارچوب‌های متفاوت، غیرعقلانی و با فراهم آمدن شواهد، حل‌ناشدنی است.

۳. پس: هیچ‌کس نمی‌تواند از عمل کسی که مطابق چهارچوب اخلاقی خود عمل می‌کند، ممانعت به عمل آورد.

البته این مستلزم رخصت‌دادن به تمام کنش‌های طرف مقابل نیست؛ مثلاً می‌توان از قتل خود به دست فردی متعلق به جامعه‌ای که قتل افراد دیگر جوامع را مجاز می‌شمارد، ممانعت کرد. طبق نظر هارمن بنیاد قراردادهای اخلاقی، علایق شخصی است و در این‌گونه موارد هدف قرارداد اخلاقی نفی می‌شود.

اگرچه برخی نسبی‌گرایی اخلاقی را مؤید اصل توجیه دانسته‌اند، اما اگر این اصل، اصلی اخلاقی باشد، برای جوامع دیگر الزام‌آور نیست. هارمن خود اشاره کرده است که بسته به این که مخالفین من اقلیت باشند یا اکثریت، تساهل را می‌توان با مبنای اخلاقی وی جایز یا ممنوع شمرد. این حکم اخیر هارمن به عدم تساهل شبیه‌تر است تا تساهل و می‌تواند مؤید این باشد که علاوه بر اینکه نسبی‌گرایی اخلاقی (حداقل در روایت هارمن) تساهل را نتیجه نمی‌دهد، در سازگاری آن دو هم باید شک کرد. (Harman, ۵۵-۹)

پی‌نوشت‌ها

۱. «عینیت‌گرایی»، گاه مترادف با «واقع‌گرایی» (realism) نیز به کار رفته است (Gensler, ۲۰۳). (Pojman, ۲۷۶; ۲۰۴)، اما در اینجا مورد نظر ما نیست.

References:

١. Davidson, D. [١٩٧٣-٤] (١٩٨٤). "On the Very Idea of a Conceptual Scheme." In Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Clarendon Press. pp: ١٨٣-٩٨.
٢. Fisher, A. and Kirchin, S. (٢٠٠٦). *Arguing about Metaethics*. London: Routledge.
٣. Gensler, H. J. (١٩٩٨). *Ethics, A Contemporary Introduction*. London: Routledge.
٤. Gowans, C., (٢٠٠٤). "Moral Relativism." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer ٢٠٠٨ Edition), Edward N. Zalta (ed.), (forthcoming)
URL=<<http://plato.stanford.edu/archives/sum٢٠٠٨/entries/moral-relativism/>>.
٥. Harman, G., (١٩٩٦). "Moral Relativism." In G. Harman and J. J. Thompson (eds.), *Moral Relativism and Moral Objectivity*. Cambridge MA: Blackwell Publishers. pp: ٣-٦٤.
٦. Miller, A. (١٩٩٨). *Philosophy of language*. London: Routledge.
٧. Pojman, Louis, P. (١٩٩٩). *Ethics: discovering right and wrong*. Wadsworth.
٨. Sosa, E. (٢٠٠٠). "Skepticism and Contextualism." *Philosophical issue*. no. ١٠.
٩. Wong, D. B. (١٩٩٨). "Moral Rrelativism." *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Version ١.٠. London: Routledg.