

اخلاقِ خلاق

درآمدی بر اخلاق
نظری و عملی

نادر مکی‌نیون

ترجمه: باب فروتن



تقدیم به خاطره لبخندهای
آرمان بهین‌آیین نازنین

- سرشناسه: مک‌نِیون، دان، ۱۹۲۸-م.
عنوان و نام پدیدآور: اخلاقی خلاق: درآمدی بر اخلاق نظری و عملی / دی. مک‌نِیون؛ ترجمه
ادیب فروتن.
مشخصات نشر: تهران: ققنوس، ۱۳۹۵.
مشخصات ظاهری: ۳۷۵ ص.
شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۲۷۸-۲۶۹-۴
وضعیت فهرست‌نویسی: فیا
یادداشت: عنوان اصلی: Creative morality, 1993.
یادداشت: نمایه.
یادداشت: درآمدی بر اخلاق نظری و عملی.
موضوع: اخلاقی
موضوع: Ethics
شناسه افزوده: فروتن، ادیب، ۱۳۶۷-، مترجم
رده‌بندی کنگره: ۱۳۹۵ الف ۷۴ م ۱۰۱۲ BJ
رده‌بندی دیویی: ۱۷۱
شماره کتاب‌شناسی ملی: ۴۲۳۶۵۴۳

این کتاب ترجمه‌ای است از:

Creative Morality

Don Macniven

Taylor & Francis e-Library, 2001



انتشارات ققنوس

تهران، خیابان انترب، پایان سهدای ژاندارمیری،

شماره ۱۱، پ.ک. ۴۰۸۶۴۰

ویرایش، آماده‌سازی و امراضی:

تحریریه انتشارات ققنوس

دان مک‌نیون

اخلاق خلّاق

درآمدی بر اخلاق نظری و عملی

ترجمه ادیب فروتن

چاپ اول

۱۱۰۰ نسخه

۱۳۹۵

چاپ شمشاد

حق چاپ محفوظ است

شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۲۷۸-۲۶۹-۴

ISBN: 978-600-278-269-4

www.qoqnoos.ir

Printed in Iran

۲۵۰۰۰ تومان

فهرست

۷	اخلاقِ خَلَق
۹	مقدمه
۲۱	۱. فضاهای نظری
۵۳	۲. سنت‌های اخلاقِ عربی
۵۷	تفاوت‌های فلسفی
۷۰	تفاوت‌های اخلاقی
۷۵	نظام اخلاقی یکپارچه
۹۹	۳. صداقت دانشگاهی
۱۲۷	۴. اخلاق آزمایشی
۱۵۵	۵. تروریست‌های شهری
۱۸۷	۶. مرگ آرام
۲۲۵	۷. بلاتکلیفی اخلاقی
۲۵۱	۸. صدای زنان
۲۸۹	۹. اخلاق جهانی
۳۲۳	۱۰. جهان اخلاقی رو به گسترش
۳۵۵	ضمائم: معماهای دانشگاه آزاد
۳۶۵	پرسش‌هایی برای تحلیل معماهای اخلاقی
۳۶۷	نمایه

مقدمه

این کتاب حاصل مجموعه رادیویی دانشگاه مکاتبه‌ای رابرسون در سال ۱۹۸۵ میلادی است با عنوان «تصمیم‌گیری اخلاقی»، که اساساً مطالعه‌ای فلسفی بود پیرامون معمای اخلاقی. هر برنامه با کمک مارگارت نورکوآی، که در آن زمان مدیر دانشگاه مکاتبه‌ای بود، تهیه می‌شد و شامل گفتگوی ضبط‌شده درباره یک معمای اخلاقی مشخص، شرح انتقادی فلسفی من و گلچینی از نظرات شنوندگان و شرکت‌کنندگان بود که من و مارگارت آن‌ها را می‌خواندیم و به بحث می‌گذاشتیم. گفتگوهای ضبط‌شده بدون نظارت و تمرین قبلی انجام می‌شد. همان‌طور که مارگارت در برنامه مقدماتی توضیح داد:

ما گروه‌های مختلف دوستان و آشنایان و همسایگان را دور هم جمع کردیم، در اتاق نشیمن خانه یکی از آنان ملاقات کردیم، به گفتگوی درباره هر معمای اخلاقی ضبط کردیم. هیچ‌کس قبل از رسیدن من نداشت قرار است راجع به چه چیز صحبت کند. خبری از مجری و اشخاص مشهور و کارشناسان هم نبود — فقط افراد عادی. از آن نوع بحث‌هایی داشتیم که شما کاملاً ممکن است در خانواده خودتان یا در محل کار داشته باشید؛ هنگامی که از تلویزیون چیزی می‌شنوید یا در روزنامه مطلبی می‌خوانید و از خود می‌پرسید آیا این به لحاظ اخلاقی کار درستی است؟^(۱)

هنگام پخش، معماهای اخلاقی تحت نظارت من، مارگارت و افراد دیگری از دانشگاه مکاتبه‌ای / موسسه دانشکده فنی رابرسون و دانشگاه یورک در

تورنتو با دانشجویان به بحث گذاشته می‌شد. برخی از شرکت‌کنندگان برای گذراندن واحد دانشگاهی در این دوره ثبت‌نام کرده بودند، بعضی از سر علاقه به عنوان دوره‌ای غیردرسی و عده‌ای هم شنوندگانی بودند که فقط رادیوهایشان را روشن کرده بودند. هدف این مجموعه افزایش آگاهی نسبت به نظام‌های اخلاقی‌ای است که اغلب هنگام تصمیم‌گیری‌های اخلاقی‌مان از آن‌ها استفاده می‌کنیم، و فراهم کردن فرصتی برای مردم که برخی از مسائل مهم اخلاقی معاصر را به نحو انتقادی بررسی کنند. در شرح‌هایی که داده‌ام همواره برای مباحث اخلاقی از دو منظر فلسفی متفاوت راه‌حل ارائه کرده‌ام. ابتدا تلاش کرده‌ام ثابت کنم پاسخ‌هایی که به معماهای اخلاقی می‌دهیم نظریه‌ناقص هستند، و این‌که ما در فرهنگ‌های غربی مانند کانادا تمایل داریم مسائل اخلاقی‌مان را با تکیه بر دو سنت بنیادی فلسفه اخلاق حل کنیم. من نام این دو سنت را «نایده‌گرایی» و «کانت‌گرایی» گذاشتم، چرا که این نام‌ها با پیچیده‌ترین نظام‌های اخلاقی‌ای مرتبط‌اند که فیلسوفان اخلاقی معاصر به وجود آورده‌اند.

در این مجموعه‌ها تلاش نکردم جراب‌های قطعی به معماهای اخلاقی بدهم. فرض من بر آن بود که وظیفه فیلسوف اخلاق عملی دیکته کردن پاسخ‌ها به شنونده نیست. چنان‌که در برنامه مفدماتی گفتم:

وظیفه فیلسوف اخلاق آن نیست که به دیگران بگوید کار درست چیست. مهم است که میان معلم اخلاق و فیلسوف اخلاقی تمایز قائل شویم. معلم اخلاق کسی است که سعی می‌کند دیگران را به سمت اصول اخلاقی خود بکشاند. و این ممکن است گاه کار درستی باشد. معلم اخلاق بودن بالذات بد نیست. اما در این پروژه‌ای که ما در حال انجام دانش هستیم، موعظه جایی ندارد.^(۲)

من اصل آزادی تفکر و آزادی وجدان را به عنوان پیش‌فرض ضروری هر پروژه اخلاق عملی پذیرفتم. همان‌طور که در راهنمای بحثی که با کمک مارگارت برای این مجموعه تهیه کردم گفتم:

اگر فیلسوفان اخلاق شنوندگان خود را به عنوان عاملان عاقل اخلاقی که قادرند مستقلاً راجع به درست و غلط تصمیم بگیرند مخاطب قرار ندهند، هر پروژه‌ای در اخلاق عملی محکوم به شکست است. اگر چنین نکنیم، باید سعی در مجاب کردن دیگران به پذیرش ارزش‌هایی کنیم که ارزش‌های آنان نیستند، و استقلالی که بحث عقلانی درباره مسائل اخلاقی را ممکن می‌سازد انکار کنیم.^(۳)

فرض ما بر این بوده که در نهایت هرکس باید خودش راجع به درست و غلط تصمیم بگیرد، بر مبنای این تصمیم عمل کند و پیامدهای رفتارش را بپذیرد. اولویت داشتن استقلال اخلاقی در این پروژه اصل مطلق اخلاقی بوده، و در واقع باید برای هر آموزش اخلاقی معتبر همین‌گونه باشد.

بسیاری از معماهای اخلاقی به کاررفته در این مجموعه همان‌هایی بودند که من پیش از تهیه مجموعه برای مدتی در درس‌های فلسفه اخلاقم در دانشگاه یورک آن‌ها را به کار می‌بردیم. بقیه هم مخصوص این مجموعه ساخته شدند. به خاطر موفقیت مجموعه، از آن زمان تاکنون همواره آن معماهای اخلاقی را در دروس اخلاق عملی و نظریه اخلاقی در دانشگاه یورک به کار برده‌ام. در این مدت معماهای اخلاقی در کنار با دانشجویان و همکارانم به تدریج پرورش یافتند تا به آن شکلی درآیند که در این کتاب مورد بحث قرار می‌گیرند. برخی بیش از دیگران تغییر کردند و بررسی آنها هیچ تغییری نداشتند. بسیاری از تغییرات به دلیل واضح‌تر کردن تقابل میان دو چشم‌انداز فایده‌گرا و کانت‌گرا بود. بقیه را به این دلیل تغییر دادیم که آن‌ها را به موقعیت‌های واقعی‌ای که از روی آن‌ها ساخته شده بودند، یا به تجارب واقعی دانش‌آموزانی که در کلاس‌هایم شرکت می‌کردند، نزدیک‌تر کنیم. در بیشتر موارد معما طولانی‌تر شد و از توصیف مختصر یک معمای انتزاعی منطقی به چیزی شبیه یک داستان اخلاقی انضمامی مفصل تبدیل شد.

یکی از چیزهایی که در طی کار کردن با معماهای اخلاقی دریافتم آن بود که معماها هم جنبه عینی دارند و هم جنبه ذهنی. آنچه برای یک فرد یا گروه

به نظر معمای اخلاقی می‌آید، از دید گروه‌ها یا افراد دیگر معما نبود. منطقاً معمای اخلاقی وضعیتی است که در آن اصول اخلاقی دستورات متضاد صادر می‌کنند. این همان جنبهٔ عینی معمای اخلاقی است. در برنامهٔ مقدماتی معمای اخلاقی را این‌طور تعریف کردم:

ساده‌ترین تعریف معمای اخلاقی آن است که معما تضادی میان دو اصل اخلاقی است که ما به هر دو به یکسان پایبندیم. همان‌طور که می‌دانید، ما معمولاً در موقعیت‌هایی قرار می‌گیریم که ناچاریم میان دو راه، که هر دو به لحاظ سرّی و عقلی سؤال‌انگیزند، یکی را انتخاب کنیم.^(۴)

افراد واقعی را به صورت معما می‌دیدند که هر دو ارزش متعارض را قبول داشتند. اگر در دو گزینه برای فرد به یک اندازه قوی نبود، موقعیت برایش به معمای اخلاقی تبدیل نمی‌شد. اغلب بخشی عاطفی در واکنش افراد وجود داشت که به شدت نحوهٔ درک معما و حل آن را تحت تأثیر قرار می‌داد. این همان جنبهٔ ذهنی معما است.

همان‌طور که می‌شود حدس زد، چه در کلاس درس و چه در میان شنوندگان رادیویی، بر سر هیچ‌یک از معماها اتفاق وجود نداشت. در برخی موارد بیشتر شرکت‌کنندگان به نحو مشابه به معما نگاه می‌کردند و به نتایج مشابه می‌رسیدند. اما همیشه یک نفر، و اغلب بیش از یک نفر، وجود داشت که از منظر دیگری به معما نزدیک می‌شد و به پاسخ متضادی می‌رسید. در موارد دیگر افراد می‌خواستند معما را عوض کنند، یعنی به آن مطالبی اضافه کنند تا ماجرا واقعی‌تر، زنده‌تر یا کامل‌تر شود. یک نفر هم معتقد بود مشکل در خود معما نیست، بلکه مسئله این جاست که چرا اساساً فرد باید از همان اول گرفتار چنین وضعیتی بغرنج اخلاقی‌ای شود. هیچ مطالعهٔ تجربی نظام‌مندی بر روی پاسخ شرکت‌کنندگان به معماها انجام نشد. با وجود این، مشخص بود نحوهٔ پاسخگویی‌شان به شدت وابسته به نظام‌های اخلاقی‌ای است که تفکر آنان را هدایت می‌کند، و نظام‌هایی که معمولاً از آن‌ها کمک

می‌گرفتند شکل‌هایی از فایده‌گرایی یا کانت‌گرایی بودند. برای آنکه خوانندگان تشویق شوند خودشان شخصاً به معماها پاسخ دهند، معماهای اصلی دانشگاه مکاتبه‌ای و سؤالاتی را که به تحلیل آن‌ها کمک می‌کنند، در پایان کتاب آورده‌ام.^(۵)

مطلب دومی که در طی سال‌ها آموزش اخلاق عملی یاد گرفتم آن بود که کارکرد معما در تجربه اخلاقی ما و همچنین در آموزش پیچیده‌تر از آن است که معمولاً می‌کردم. معما در واقع نوعی موردپژوهی است و فیلسوفان همواره برای شرح دادن یا ساختن نظریه‌های اخلاقی از موارد فرضی استفاده کرده‌اند. موادی که فیلسوفان استفاده می‌کنند معمولاً ساختگی و غیرواقعی‌اند. ما با این حال می‌توانند ابزار تحلیلی خوبی باشند. مثلاً مثال «ماشین تجربه» را که نوزبک برای نشان دادن نارسایی نظام فایده‌گرایی به کار می‌برد، در نظر بگیرید:

فرض کنید ماشین تجربه‌ای داریم که هر تجربه‌ای می‌خواستید به شما می‌داد. عصب‌روان‌شناسان درجایک مغزتان را طوری تحریک می‌کردند که فکر کنید در حال نوشتن یک رمان بزرگ دوست شدن با دیگران یا خواندن یک کتاب جذاب هستید. در حالی که اکثر ده‌ها سال به مغزتان وصل بود، صبح تا شب احساس می‌کردید در یک لحظه حفظ روی آب شناورید. آیا صحیح است که برای همیشه به این دستگاه که بارها سراسر زندگی شما را از پیش برنامه‌ریزی می‌کند متصل شوید؟^(۶)

اگر همچون فایده‌گرایان معتقد باشیم خوشحالی / لذت تنها چیزی ذاتی موجود است، آن‌گاه به نظر می‌رسد باید برای همیشه خودمان را به دستگاه متصل کنیم. اما خودمان به نحو شهودی متوجهیم که یک جای کار مشکل دارد. اگر فرصت چنین کاری پیش می‌آمد، اکثرمان نمی‌پذیرفتیم برای همیشه به دستگاه وصل شویم، گرچه خیلی‌ها ممکن بود برای سرگرمی بخواهند مدت کوتاهی امتحانش کنند. ما حاضر نیستیم واقعیت را فدای رضایت کنیم،

چراکه در آن صورت دیگر نمی‌توانستیم بدانیم چه زمان خواسته‌هایمان غیرعقلانی هستند. ترس‌های واقعی و وهمی از یکدیگر غیرقابل تشخیص می‌شدند. به علاوه ما خواهان زندگی فعال هستیم نه منفعل، و ماشین تجربه ما را از زندگی فعال باز می‌دارد. همچنین ماشین با جدا کردن ما از انسان‌های دیگر تجربه‌هایمان را محدود می‌کند. اگر برای همیشه به دستگاه متصل شویم، خیلی زود به علت عدم ارتباط با دیگران هویت فردی خود را از دست می‌دهیم. اما از آن جا که «ماشین تجربه» وجود خارجی ندارد، و چنین ماشینی موضوع داستان‌های علمی-تخیلی است و نه علم، با این مثال چیز زیادی اثبات نمی‌شود. هرچند، اگر این استدلال خط بطلان بر فایده‌گرایی نمی‌کشد، اما نشان می‌دهد که فایده‌گرایان از ارزش‌های اخلاقی معمولی انسان‌ها که بسیاری از آنها با وضوح فایده‌گرایانه نیستند بی‌خبرند. با وجود آن‌که نمی‌توانیم از مثال‌های فرضی غیرواقعی برای آزمودن یا اثبات نظریه‌ها استفاده کنیم، دست‌کم، همان‌طوری که «نانا» گلاور می‌گوید، این مثال‌ها به ما کمک می‌کنند درونی‌ترین ارزش‌هایمان، چیزهایی که حقیقتاً گرامی‌شان می‌داریم، را کشف کنیم. آزمایش‌های فکری فلسفی گلاور آگاهی‌بخش‌اند، اما چیزی را اثبات نمی‌کنند:

در نگاه سنتی، هیچ نقدی از این محکم‌تر نیست به موضوع مورد بحث بر مبنای مفروضات غیرواقعی بنا شده باشد. در این نگاه، این فکر کردن درباره موضوعاتی مانند کنترل رفتار، از داستان‌های عجیب و غریب علمی-تخیلی اجتناب می‌کنند و خود را به پیشرفت‌هایی محدود می‌کنند که از چشم‌انداز کنونی محتمل به نظر برسد. من درست خلاف این را باور دارم. معمولاً هنگام تفکر راجع به این‌که آیا پیشرفت‌های مختلف مطلوب‌اند یا خیر، بهترین کار آن است که تعمداً با اغراق‌آمیزترین امکان مواجه شویم. چرا؟ زیرا نمی‌توانیم تفکر پیرامون آن‌که کدام آینده ممکن مطلوب است را از تفکر راجع به ارزش‌های فعلی‌مان جدا سازیم. و ارزش‌های ما اغلب زمانی واضح‌تر می‌شوند که مواردی خیالی را در نظر آوریم که بتوان با توجه به آنان به تعارضات و توضوح بخشید.^(۷)

در اخلاق عملی، موردهای مطالعه را اغلب به کار دیگری گرفته‌اند. در آنجا معمولاً برای تقویت استدلال‌های اخلاقی به کار می‌روند. به عنوان یک مثال از آزمایش‌های فکری گلاور، تصور کنید ماشینی داشتیم که می‌توانست ذهن را بخواند. آیا تهدیدی که این ماشین فکر متوجه حوزه خصوصی ما می‌کرد، آن قدر جدی نبود که بایستی استفاده از آن را ممنوع می‌کردیم؟^(۸) البته پرسش جذابی است، اما وقتی ساخت چنین ماشینی در آینده پیش‌بینی‌پذیر محتمل نیست، ارتباطی به زندگی روزمره ما ندارد. ممکن است مثالی ساختگی مانند این بر تجربه اخلاقی ما پرتو بیفکند، اما وقتی چنین عدم انطباقی میان موقفات فرضی و واقعی وجود دارد، چگونه می‌تواند اعتبار قضاوت‌های اخلاقی را سنجد؟ همان‌طور که جان تی. نونان جونیور نشان داده است:

یک راه برای رسیدن به ناب‌سائل اخلاقی ساختن موقعیتی فرضی است که درست‌داری ویژگی‌هایی باشد که اعتقدید در مسئله واقعی‌ای که به دنبال راه‌حل برای آن هستید، عمل‌کننده‌اند. این ویژگی‌ها که از جزئیات شلوغ موقعیت واقعی جدا شده‌اند، راه‌حل مناسب را به دست می‌دهند. خطر آن‌جاست که ویژگی‌هایی را که به دست‌نمای تعیین‌کننده‌اند، آن قدر بزرگ کنید که کاریکاتور ساخته شود. مثال شما، دلیل ردیدی که از عدم انطباق موقعیت تخیلی با موقعیت واقعی، که باید در بررسی تصمیم گرفته شود، به وجود می‌آید، به لحاظ ارزش‌های آموزشی ضعیف خواهد بود.^(۹)

نونان از مثال مایکل تولی برای موجه ساختن سقط جنین استفاده می‌کند تا مشکل استفاده از موردهای ساختگی را نشان دهد. تولی استدلال کرده بود که نمی‌توان صرفاً به این دلیل که جنین در آینده به انسانی بالغ تبدیل می‌شود که حق حیات خواهد داشت، به او حق حیات دهیم، و بنابراین سقط جنین اخلاقاً رواست. او از مثالی که در ادامه می‌آید استفاده کرد تا نشان دهد استعداد بالقوه تبدیل شدن به انسانی بالغ و صاحب عقل برای حمایت از

دعوی حق حیات او کافی نیست.^(۱۰) تصور کنید می توانستیم به یک بچه گربه ماده ای شیمیایی تزریق کنیم که در او قابلیت رشد یافتن به گربه ای صاحب مغز و ویژگی های روان شناختی انسان بالغ را ایجاد کند. آیا کشتن این بچه گربه، با توجه به آن که این کار به معنی جلوگیری از به وجود آمدن انسانی بالغ و صاحب عقل می بود، کار نادرستی بود؟ تولی باز استدلال می کند که، همان طور که به نحو شهودی می دانیم، کشتن بچه گربه کار خطایی نیست، به همان ترتیب سقط جنین نیز خطا نیست. اما همان طور که نونان متذکر می شود، از آن جا که چنین تجربه ای نداریم که بدانیم اگر واقعاً با گربه فرضی روبه رو می شدیم چه تصمیمی می گرفتیم، قیاس ما سؤال انگیز است.

فارغ از آن که نونان، قیاس تولی را به درستی توصیف کرده باشد یا نه، اصل مطلب او قابل تأمل است. نزاعات بی روح هرچقدر هم مبتکرانه باشند نمی توانند به درستی بازتاب دهنده عماهای اخلاقی واقعی باشند. اگر قرار است معماهای اخلاقی برای اخلاق عملی ثمربخش باشند، دست کم باید واقعیت را بازتاب دهند. عنصر واقعی باید همواره حاضر باشد، چه آن جا که می خواهیم مدعاهای اساسی اخلاقی را تصدیق کنیم، چه آن جا که نظریه ای اخلاقی را به تأیید می رسانیم و چه وقتی به تشریح اخلاقی مان وضوح می بخشیم. به همین دلیل تمام معماهای فرضی ای که به استفاده می کنم، همواره برگرفته از تجارب واقعی هستند. هنگام پرداختن به مسئله اخلاق باید حداقل یک پایمان در واقعیت باشد.

مطلب سومی که در طی آموزش اخلاق عملی یاد گرفتیم، نیاز ما به ساختن نظریه اخلاقی یکپارچه است.^(۱۱) به دلیل آن که در میان فیلسوفان و همچنین عموم مردم بر سر انتخاب بهترین نظام اخلاقی اتفاق نظر وجود ندارد، فلسفه نمی تواند کمک مهمی به حل مسائل اخلاقی معاصر بکند. افراد از منظرهای متفاوت و ظاهراً نامتوافق به معماهای اخلاقی نزدیک می شوند، و به این ترتیب رسیدن به توافق عمومی نه تنها مشکل، بلکه منطقاً ناممکن می گردد.

واضح است که اخلاق عملی برای ثمربخش بودن نیازمند به وجود آوردن نظریه اخلاقی یکپارچه است. هنوز بر این باورم که این پروژه اصلی فلسفه اخلاق مدرن است و باید انرژی مان را معطوف آن کنیم، اما اکنون فکر می‌کنم این هدف تنها زمانی قابل دسترسی است که توجهمان را از نظریه‌های اخلاقی تجویزی به سمت نظریه‌های اخلاقی توصیفی ببریم. نظریه‌های اخلاقی تجویزی، همچون منطق تجویزی، طراحی شده‌اند تا نشان دهند دقیقاً چگونه به پاسخ درست و انکارناپذیر مشکلات اخلاقی یا منطقی خود دست یابیم. و نظریه‌های اخلاقی توصیفی، همچون منطق توصیفی، طراحی شده‌اند تا کمک کنند دنیا‌های اخلاقی و فکری خود را درک کنیم و آن‌ها را توضیح دهیم.

برای مثال، فلسفه نانی شنداف، اچ. برادلی معماهای اخلاقی را به منظور کمک به ما در درک پویایی پیشرفت اخلاقی به کار برده‌اند.^(۱۲) معماهای اخلاقی حقیقی همواره در دل خود هم تناقض نظری دارند و هم تناقض عملی. همه معماها، چنان‌که می‌دانیم، هم جنبه عینی دارند و هم ذهنی. این ناسازگاری‌های ذاتی به طور طبیعی آرامش عامل اخلاقی و مردم را بر هم می‌زند و تمایلی برای حل معما و برگرداندن به ماهنگی به شخص و جامعه ایجاد می‌کند. معماهای اخلاقی و مشکلات بسیار آن هستند که محرک پیشرفت اخلاقی در هر دو سطح فردی و اجتماعی می‌شوند. چنان‌که خواهیم دید، درک پویایی رشد اخلاقی یقیناً ما را در جستجوی راه‌حلی برای مسائل اخلاقی کمک خواهد کرد. اخلاق نظری می‌تواند کمک بزرگی به اخلاق عملی کند، اما به شرط آن‌که توصیفی باشد. رشد اخلاقی مستلزم تلاش برای درک جهان اخلاقی‌ای است که در آن زندگی می‌کنیم. می‌توانیم از تجارب اخلاقی‌مان برای آزمودن و همچنین وضوح بخشیدن به اخلاق نظری استفاده کنیم. اخلاق نظری و عملی متقابلاً به یکدیگر وابسته‌اند. فلسفه اخلاق از ما دعوت می‌کند تا با همان خلاقیت نظری و عینیت عقلانی که علم برای

کاوش جهان طبیعی به کار می‌برد، به کاوش جهان‌های اخلاقی‌مان بپردازیم.

یادداشت‌ها

1. "Making a Moral Choice", Open College/CJRT FM, 10 February 1985.
۲. همان.
3. M. Norquay and Don MacNiven, *Making A Moral Choice/Discussion Guide*, Open College/Ryerson, Toronto, 1985, p. 4.
4. "Making a Moral Choice", 10 February 1985.
5. See above, Appendix: The Open College dilemmas, pp. 205-211.
6. Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, Basic Books, New York, 1974, p. 42.

همچنین نگاه کنید به همان، صص. ۴۳-۴۵.

7. Jonathan Glover, *What Sort of People Should There Be?* Penguin Books, Harmondsworth, 1984, p. 17.

گلاور بر این باور است که، آن‌جا که آزمایش‌های فکری‌اش برخلاف آزمایش‌های علمی سوژکتیو هستند، نمی‌توانند مستقیماً مدعیات اخلاقی را اثبات کنند. با وجود این می‌توانند از آنها به طور غیرمستقیم برای اثبات مدعیات اخلاقی استفاده کنیم، مثلاً این‌که آیا ارزش‌های تجربه و فکر را تولید کنیم یا خیر، و این‌که چگونه باید از آن‌ها استفاده کنیم. این چیزی از آن‌جا ممکن می‌شود که آزمایش‌های فکری به ما در کشف ترجیحات عمومی و ارزش‌های مشترکمان — که می‌توانیم از آن‌ها در تعیین سیاست‌های اجتماع استفاده کنیم — کمک می‌کنند. نگاه کنید به صفحات ۱۳۰-۱۳۶ از همان کتاب گلاور. ارزش‌شناسی گلاور مشترکات زیادی با آر. ام. هیر دارد:

Freedom and Reason, Clarendon Press, Oxford, 1963.

البته ممکن است عده‌اندکی متفاوت با اکثریت مطلق مردم باشند، اما شاید این اهمیتی برای گلاور ندارد. هرچند، آن‌ها مشابه «خشک مغزانی» هستند که آر. ام. هیر از آن‌ها صحبت می‌کند و نظریه را با مشکلی اساسی روبه‌رو می‌کنند. نگاه کنید به صفحات ۱۹۱-۱۹۸ این کتاب از نگارنده:

"Hare's Universal Prescriptivism", *Dialogue*, Vol. 3, 1964.

نمی‌توان از سوژکتیویته، حتی در اشکال پیچیده‌اش که گلاور و آر. ام. هیر به وجود آورده‌اند، به‌آسانی دفاع کرد.

8. Glover, *What Sort of People Should There Be?*, p. 60.
9. John T. Noonan Jr., *How to Argue about Abortion*, The Ad Hoc Committee in Defense of Life, New York, 1974, p. 2.
10. Michael Tooley, "Abortion and Infanticide", *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 2, No. 1, 1972, pp. 60-62.