



زبان اخلاقی دو ویژگی توصیه‌پذیری و کلیت را داراست

زبان اخلاقی دو ویژگی توصیه‌پذیری و کلیت را داراست.

زبان اخلاقی دو ویژگی توصیه‌پذیری و کلیت را داراست. بنابراین می‌توانیم درک کنیم که چرا تا این اندازه مهم است که «باید» از «هست» قابل استنتاج نیست. زیرا توصیه‌پذیری بخشی ضروری از این استدلال است. اگر احکام اخلاقی توصیه‌پذیر نباشند این پیشنهاد مطرح می‌شود که آیا ما آماده‌ایم آنچه را به شخص دیگر انجامش را توصیه می‌کنیم- اگر جایی او بودیم- حاضر به این توصیه بودیم یا خیر؟!

چرا زبان اخلاقی؟

من در این مقاله (که اساساً به جشن‌نامه [1] جک اسمارت [2] تقدیم شده است) عنوانی را برگزیده‌ام که با وی (جک اسمارت) بر سر آن مخالفت داریم، (عنوانی) که در عین حال این فرصت [3] را به من می‌دهد تا به بررسی این پرسش بسیار مهم بپردازم که آیا ما می‌توانیم بدون زبان اخلاقی کاری انجام دهیم یا خیر. من این موضوع (زبان اخلاقی) را، نه فقط با دیدگاه‌های اسمارت، بلکه با دیدگاه‌های ماروین زیمرمان [4]- یعنی کسی که اسمارت راجع به مقاله‌ی سال 1962 او می‌گوید [5]: «یکی از چالش‌انگیزترین [6] مقالاتی است که در بیش از بیست سال گذشته راجع به فلسفه اخلاق نوشته شده است»- بررسی خواهم کرد. همچنین من در مورد یک عنوان مرتبط، که توسط پیتر سینگر [7] در مقاله‌ی خوب دیگری [8]، یعنی «آیا نیاز داریم راجع به اینکه «باید» [9] از «هست» [10] قابل استنتاج [11] می‌باشد یا نه، جنجال راه بیان‌دازیم؟» مطالبی خواهم گفت. این امر یکی از مزیت‌های [12] فراوان کتاب اسمارت است که موجب شده تا این پرسش‌ها مجدداً مطرح شوند [13].

من به عنوان بحث مقدماتی [14] راجع به این موضوعات اصلی [15]، ابتدا به اعتراض [16] (منتقدان) علیه استفاده‌ی اسمارت از واژه‌ی «کاربردشناسی» [17] وارد می‌شوم. ابتدا سه‌گانه‌ی [18] «معناشناسی» [19]، «نحو» [20] و «کاربردشناسی» در تلاشی قابل تحسین [21] مطرح می‌شوند بلکه تمایزهایی در مفهوم نسبتاً عمومی «معنا» [22] ایجاد نمایند. متأسفانه اکنون این واژه‌ها (معناشناسی، نحو، کاربردشناسی) همواره برای برجسته کردن این تمایزها به کار نمی‌روند، و برخی از مهمترین تمایزها در این طبقه‌بندی [23] قرار نمی‌گیرند. برای مثال، برخی نویسندگان (عمدتاً زبان‌شناسان [24]) ظاهراً معناشناسی را به مثابه امری مرتبط با معنا، اما در معنایی کاملاً عمومی، و نحو [25] را به مثابه امری مرتبط با قواعد [26] صورت‌بندی [27] گزاره [28]- که تحت تأثیر معنا نیست- از هم تفکیک می‌کنند، اما سایر نویسندگان (عمدتاً فیلسوفان) از همان تمایز ذاتی پیروی می‌کنند و ارتباط ویژگی‌های نحوی را با معنا مجاز می‌دانند. بنابراین گشتاری [29] که حالت امری [30] را ایجاد می‌کند [31] می‌تواند به یک معنا یک گشتار نحوی یا گرامری [32] نامیده شود، اما در معنایی دیگر می‌تواند یک تغییر معناشناسانه باشد، زیرا آن (گشتار) آشکارا معنای گزاره‌ها را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد.

این تمایز نباید ما را در اینجا نگران [33] کند. اما وصف «کاربردشناسی» سردرگمی [34] فراوانی [35] در فلسفه‌ی اخلاق ایجاد کرده است که- از کتاب [36] جی. ال. آستین [37] (به این سو)- دیگر توجیهی [38] برای ادامه‌ی آن وجود ندارد. سردرگمی مشابهی- گاهی ناشی از جابه‌جا کردن تصادفی توصیف ویتگنشتاینی [39]- در «کاربرد» [40] کلمات و گزاره‌ها پدید می‌آید. آستین بین اعمال گفتاری [41] و پیشاگفتاری [42] تفکیک قائل شد و همچنین در اعمال گفتاری نیز بین انواع متفاوت از نفوذ [43] گفتاری تمایز ایجاد کرد. کلمه‌ی «کاربردشناسی» شاید برای کم‌رنگ کردن [44] این تمایزها طراحی شده باشد، اما همان‌طور که مشهور است، این کلمه (کاربردشناسی) عاطفه‌گرایان [45] را سردرگم کرده است. زمانی که استیونسون [46] بخشی از کتاب خود «اخلاق و زبان» [47] را «جنبه‌های کاربردی معنا» [48] نامگذاری کرد، او با ویژگی‌های پیشاگفتاری زبان اخلاقی چنان رفتار کرد که گویی آن‌ها عناصر تشکیل دهنده معنای آن می‌باشند، و چون اعمال پیشاگفتاری در معرض قواعد منطقی قرار نمی‌گیرند، مآلاً او (استیونسون) تبدیل به یک خردگریز [49] شد.

اما اعمال گفتاری در معرض قواعد منطقی قرار می‌گیرند. [50] کاملاً می‌توان- مانند عاطفه‌گرایان- چنین ادعا کرد که داورهای اخلاقی [51] نوع متفاوتی از نفوذ گفتاری را در قیاس با افعال گفتاری ثابت [52] دارا هستند، اما با این وجود، من برخلاف آن‌ها ادعا می‌کنم که می‌توانند در معرض قواعد انسجام و قواعد اخلاقی قرار گیرند، و بنابراین داورهای عقلی اخلاقی ممکن خواهد بود [53]. گفتگو راجع به کاربردشناسی این احتمال را دچار ابهام می‌کند، زیرا- همان‌طور که اسمارت چنین کرد [54]- مردم را به گفتن این امر سوق می‌دهد- که فصل سوم کتاب او- فصلی که راجع به آن بحث می‌کنم، با کاربردشناسی «باید» سروکار دارد و نه با معناشناسی آن، و شاید چنین پنداشته شود که- (این فصل) چنین اشاره می‌کند که- پرسش‌های مطرح شده در آن فصل توسط اسمارت- به تبع زیمرمان- هیچ ارتباطی با انسجام منطقی ندارد.

همچنان (مباحث کاربردشناسی) متضمن آن است که آنچه در فصل چهارم مورد بحث واقع شده- یعنی معناشناسی «باید»- الزاماً با انسجام منطقی سروکار دارد. اما همان‌طور که نشان خواهم داد، هر چند برخی از موضوعات مطرح شده توسط زیمرمان با تأثیرات پیشاگفتاری- که ما با کاربرد احکام اخلاقی ایجاد کرده‌ایم ارتباط دارد- اما غیرممکن است این موضوعات را بدون فهم ویژگی‌های منطقی افعال گفتاری- که ما در ایجاد آن‌ها دخالت کرده‌ایم- طبقه‌بندی کنیم. همان‌طور که خواهیم دید، زیمرمان با

بی‌توجهی به این ویژگی‌های منطقی، اهمیت داشتن چنین زبانی را به شکل ناپسندی دست‌کم می‌گیرد، و متعاقباً حتی در فهم کاربردشناسی- به معنای آنچه که ما با استفاده از آن می‌توانیم بدست آوریم، و آنچه که اگر فاقد آن کاربردشناسی بودیم در کسب آن ناتوانیم- کاملاً دچار سوءتفاهم می‌شود.

آنچه ما می‌توانیم با گفتن اشیاء انجام دهیم باید به آنچه ما در گفتن آن‌ها انجام می‌دهیم متکی باشد، و این امر تا حد زیادی [55] با ویژگی‌های منطقی کلماتی که به کار می‌بریم معین [56] خواهد شد. من خواهم کوشید فرضیه‌ی زیرمان را- که اسمارت آن را می‌پذیرد- حتی‌الامکان به دقت در چند جمله خلاصه [57] نمایم. او می‌اندیشد که ما می‌توانیم بدون واژه‌ی «باید» عمل کنیم، و بنابراین از ورود به مشاجرات دردرساز [58]- ناشی از این پرسش که آیا گزاره‌های «باید» منطقاً از جملات «هست» قابل استنتاج هست یا نه؟- پرهیز می‌کند. او می‌گوید، ما می‌توانیم صرفاً با گزاره‌های «باید» عمل کنیم. مقصود او از «عمل کردن» [59] در اینجا «نائل شدن به هدفمان» [60] است.

اسمارت این موضوع را که هدف گزاره‌های «باید» متقاعد کردن مردم به انجام کارها است- فصل سوم کتاب او- مسلم فرض می‌کند [61]. اما او در عین حال فکر می‌کند که ما می‌توانیم مردم را با گزاره‌های «هست» نیز متقاعد کنیم، گزاره‌هایی که دلایلی بدست می‌دهند که چرا انجام آن کارها موجب خواهد شد که آنچه آن‌ها می‌خواهند برآورده شود. اگر این ادله مردم را متقاعد [62] نسازد، در آن صورت گفتن این نکته- که آن‌ها باید خود باعث آن شوند- نیز آن‌ها را متقاعد نخواهد کرد. بنابراین چرا از زبان «باید» صرف‌نظر نکنیم و صرفاً با استفاده از گزاره‌های «هست» اقامه‌ی دلیل نکنیم؟

همان‌طور که کنت هانلی [63] می‌گوید [64]، واژه‌ی «خواست» [65] که در این استدلال مطرح می‌شود، سرنوشت‌ساز [66] است (شاید حتی سرنوشت‌سازتر از آنچه او تشخیص می‌دهد). خواستن اینکه چیزی روی دهد يك حالت ذهنی [67] است، که اگر با کلمات توصیف شود، می‌تواند با گفتن این که شخص این توصیه [68] را می‌پذیرد- که آن روی دهد- توصیف شود. پذیرفتن، خود نباید به زبان آورده شود (حیوانات زبان‌بسته [69] می‌توانند چیزهایی بخواهند)، اما اگر «پذیرفتن» به زبان آورده شود، يك شیوه‌برای انجام آن خواهد بود. بنابراین عقیده‌ی زیرمان به این نتیجه منجر می‌شود، که ما به جای متقاعد کردن مردم با گفتن يك گزاره تجویزی [70] «شما باید» [71]، می‌توانیم با نشان دادن اینکه آن‌ها در خواستن چیزی يك توصیه را پذیرفته‌اند، متقاعدشان نمائیم. بنابراین اساسی‌ترین موضوع در میان گزاره‌های «هست»- که زیرمان می‌گوید باید به جای گزاره‌های «باید» به کار رود (که يك توصیه است)- گزاره‌ای است که در آن شخص (مخاطب [72]) يك توصیه را می‌پذیرد.

فرض کنید من در مثال زیرمان [73] به يك قاضی [74] می‌گویم «شما باید زندانی را محکوم کنید»: نه، ... بلکه «شما می‌خواهید زندانی را محکوم کنید» (یا اگر من حقایقی که می‌خواهید راجع به این پرونده ارائه دهم خواهید خواست که محکومش کنید). در آن صورت من به قاضی صفت پذیرش توصیه را نسبت داده‌ام، یا به جای نسبت دادن يك صفت به او، پیش‌بینی کرده‌ام که او يك توصیه را خواهد پذیرفت. و زیرمان در این باور کاملاً محق است که قاضی همان‌طور که مراد من است عمل نماید، یعنی باید توصیه را بپذیرد.

این شیوه‌ی مطرح کردن نقطه‌نظر زیرمان چه بسا مطلوب وی نباشد، اما به هر حال نشان می‌دهد که ویژگی‌های منطقی «توصیه‌ها» تا چه حد مهم هستند. اگر ما نوع ساده‌تری از توصیه- يك وجه امری معمولی- را در نظر بگیریم، این اهمیت بازهم آشکارتر خواهد شد. زیرمان منصفانه اظهار داشته است که ما بدون این (توصیه) نیز می‌توانیم عمل کنیم. زیرا اگر معنای وجوه امری، متشکل از کارکرد الزام مردم به انجام کارها باشد، (همان‌گونه که بسیاری از مردم به غلط چنین می‌پندارند)، انسان فقط با ارائه‌ی دلایلی (در جملات اخباری [75]) که شخصی را سوق دهد تا بخواهد در را بکوبد و نه باگفتن «در را بکوب» به آن شخص، می‌تواند با موفقیت بیشتری او را وادار نماید تا «در را بکوبد». بنابراین آیا حالت اخباری هم غیرضروری [76] نیست؟ در این استدلال دو مطلب اشتباه وجود دارد. نخست اینکه این استدلال مبتنی بر نظریه‌ی «هُل دادن زبانی» [77] معنای وجوه امری است. من در جای دیگری به تفصیل شرح داده‌ام که چرا این امر نادرست است [78]. ما در اینجا همان سردرگمی بین افعال گفتاری و پیشاگفتاری را شاهد هستیم.

ناظم مدرسه در گفتن (وجه امری) «ساکت باشید» [79] در کلاس به پسران- خواه هدف او از گفتن این جمله این باشد که از آن‌ها بخواهد تا ساکت شوند و خواه اینکه از آن‌ها بخواهد تا چنان سروصدا کنند تا او لذت کتک‌زدن [80] آن‌ها را تجربه نماید- يك مفهوم مشابه را گفته است. آنچه موجب می‌شود تا بیان يك وجه امری به يك فعل گفتاری مبدل شود، مربوط به آنچه که گوینده (در اینجا ناظم مدرسه) می‌کوشد تا با گفتن آن به دست آورد نیست، بلکه مربوط به این واقعیت است که اطاعت [81] از او باعث رعایت سکوت خواهد شد. قصد [82] او (ناظم مدرسه) در گفتن این جمله‌ی امری، روشن ساختن این مطلب است که پسران کلاس، اگر سروصدا کنند (از او) اطاعت نکرده‌اند. او با گفتن آنچه که می‌گوید (ساکت شوید) این مطلب را ثابت می‌کند و سپس با ثابت کردن آن می‌تواند به این هدف دست‌یابد تا آن پسران را وادار کند که خود را در معرض عشق غیرعادی [83]- اما اکنون مُجاز [84]- او قرار دهند. بنابراین ویژگی‌های منطقی فعل گفتاری، به معنای آنچه که به آن اشاره می‌کند، یا آنچه که اطاعت از آن در پی خواهد داشت، همان تأثیر پیشاگفتاری است که درصدد داشتن آن بوده است. اگر آن پسران نمی‌دانستند که باید به منظور اطاعت، سکوت را رعایت نمایند، میل [85] طبیعی آن‌ها به شیطنت [86] باعث نمی‌شد تا سر و صدا کنند.

آن‌ها در این شرایط نمی‌دانند که چه شیطنتی کرده‌اند (مثلاً فرض کنید آن‌ها بر این باورند که «ساکت باشید» خطاب به آن‌ها يك دستور نبوده، بلکه صرفاً شیوه‌ای از تلاش از ادای صوت [87] می‌باشد. بنابراین ما در اینجا شاهدیم که استفاده از فعل گفتاری دستور دادن، ابزاری برای کاربرد فعل پیشاگفتاری وادار کردن پسران به رعایت سکوت- یا سروصدا کردن (بسته به مورد)-

می‌باشد، اما این دو فعل با هم یکسان [88] نیستند. همانطور که این مثال نشان می‌دهد آن‌ها می‌توانند جداگانه به کار روند. من از مثالی غیرمعمول [89] برای توصیف [90] تفاوت افعال گفتاری و پیشگفتاری استفاده کرده‌ام. اما در مقایسه با پرسش زیمرمان و اسمارت، اگر سؤال کنیم که آیا می‌توانیم بدون وجه امری سخن بگوئیم یا نه، می‌توانیم در آن صورت بدون محدودیت به مثال‌های عادی فکر کنیم تا نشان دهد این کار (کنار گذاشتن وجه امری) می‌تواند بسیار زشت و بدقواره [91] باشد. دلیل اصلی (که در گزاره‌های اخباری نیز کاربرد دارد) این است که ما نمی‌خواهیم - و در واقع نمی‌توانیم - برای هر آنچه که می‌گوئیم دلیل ارائه نمائیم. اگر به جای گفتن چیزی دلایل آن طلب شود، ما می‌توانیم به طور عادی آن دلایل را ارائه کنیم، هرچند برنامه‌ای که به آن نیاز داریم، برای گفتن غیرعملی بودن آن، دلیلی به دست می‌دهد. دقیقاً همان‌طور که به ابزاری جهت بیان گزاره‌ها بدون ارائه دلایل برای آن‌ها نیاز داریم، ما به ابزاری جهت ارائه دستورالعمل‌ها [92]، ارائه درخواست‌ها [93]، شکرکردن [94]، صدور دعوت‌نامه‌ها [95] و گستره‌ی فراوانی از سایر توصیه‌ها نیاز داریم، بدون اینکه در هر موقعیت [96] برایش دلایلی تدارک دیده باشیم. این امر فقط در دسرساز [97] نیست، بلکه عملاً غیرممکن نیز هست.

انواع وضعیت‌هایی [98] که ما در آن‌ها به کاربرد وجه امری نیاز داریم ظاهراً بسیار بیشتر و متنوع‌تر از آن است که برخی فلاسفه - که توجه خود را معطوف دستورات نظامی می‌کنند - می‌پندارند. به عنوان مثال، مواردی وجود دارد که در آن، گوینده، یک متخصص [99] سرشناس [100] است: (روزی سه نوبت دو قرص [101] بخور)، مواردی که در آن شخصی [102] باید کاری انجام دهد: (بادبان‌ها را بکشید)، مواردی که ما فقط می‌خواهیم آنچه را شخصی می‌خواهد ما برایش انجام دهیم بدانیم و باید برای انجام آن آماده [103] شویم: (لطفاً یک نوشیدنی)، مواردی که ما امیدواریم [104] که شخصی فرمان [105] ما را انجام دهد: (امروز نان روزانه‌ی ما را بدهید). این لیست می‌تواند برای مدتی مدید ادامه یابد. وجه امری بسیار مفید است و عملاً [106] یک بخش ضروری در زبان ماست، و اگر کسی بگوید که ما می‌توانیم بدون وجه امری عمل کنیم، بعید است حرف او را باور کنیم و باید فکر کنیم که او یک تبر [107] فلسفی برای تیز کردن دارد.

فایده وجه امری مبتنی بر این واقعیت است که ما می‌توانیم از آن برای ارتباط با توصیه‌ها - بدون غوطه‌خوردن در ارائه دلایل برای آن‌ها - استفاده کنیم. همچنین وجهی امری از یک منظر دیگر جالب است، زیرا توصیه‌ای که با آن ارتباط برقرار می‌شود می‌تواند برای شنوندگان [108] مختلف و با دلایل متفاوت، مورد اطاعت واقع شود. رئیس کمیته‌ی کارخانه در جلسه مجمع [109] می‌گوید: توصیه‌ی [110] ما این است: کتابخانه‌ی قدیمی سنگی کلیشام [111] را بازسازی کنید، یکی از حضار به این توصیه رأی [112] مثبت می‌دهد، زیرا فکر می‌کند در غیر این صورت سنگ‌ها از آن ساختمان خراب [113] بر سر مردم می‌افتد، شخص دیگر به این دلیل که نگاه کردن به کار سنگی را دوست دارد و دیگری نیز به خاطر اینکه در معادن کلیشام سهامدار است به این ایده رأی مثبت می‌دهند. (اطاعت می‌کنند). اما این توصیه (که نوعی تجویز است) برای هر یک از آن سه نوع موافقت، یکسان است. اگر رئیس (کمیته) مجبور بود تا وجه امری به کار رفته و معادل‌هایش را کنار بگذارد - و عملاً دلایلی ارائه کند - در آن صورت هیچ حرکت مشخصی از سوی حضار جلسه مجمع روی نمی‌داد تا رأی مثبت این سه نفر را تضمین نماید. مزیت شیوه‌ای که رئیس عملاً از آن استفاده کرد این بود که ماهیت آن توصیه (یعنی تبعات اطاعت از آن توصیه) را آشکار کرد، بدون اینکه دلایل فراوانی برای آن ارائه نماید. بی‌تردید در گزارش کمیته ادله‌ی فراوانی ارائه شده است، اما پیروکنندگان آن توصیه، مجبور نیستند آن [114] دلایل را برای پذیرفتن توصیه بپذیرند.

ما اکنون می‌توانیم با رجوع به مورد توصیه‌های پیچیده‌تر [115] که گزاره‌های «باید» بیان می‌کنند، این احتمال را تقویت کنیم که اثرات پیشگفتاری زبان اخلاقی به دلیل ویژگی‌های منطقی آن‌ها ایجاد شده‌اند، و بنابراین می‌توانند برای کاربرد افعال گفتاری - موسوم به احکام اخلاقی - استفاده شوند. اگر چنین امری صادق باشد، این احتمال - که زبان اخلاقی قابل چشم‌پوشی است - کم‌رنگ‌تر خواهد شد. اگر شخصی مانند اسمارت - که می‌اندیشد راجع به «کاربردشناسی» سخن می‌گوید - توجه اندکی به تأثیرات واقعی پیشگفتاری کاربرد زبان اخلاقی در جامعه‌ی ما معطوف کند، امری تناقض‌آمیز است.

من برخی از این‌ها را فهرست می‌کنم. مهمترین آن‌ها (تأثیرات پیشگفتاری کاربرد زبان اخلاقی) این است که مانند یک موتور [116] برای تولید توافق - در مورد اینکه مردم چگونه باید رفتار کنند - عمل می‌نماید. حقیقت این است که دیگر پس از آن تأثیرات، فرضیه‌های قراردادگرا کورمال کورمال [117] خواهند بود. اگر ما صرفاً وجوه امری ساده [118] و مفرد داشته باشیم، اما چیزی معادل [119] «باید» نداشته باشیم، در آن صورت نیل به توافق سخت‌تر خواهد بود. آنچه توافق مردم را بر سر اصول اخلاقی جلب می‌کند این است که اکثر ما پذیرفته‌ایم که در جستجوی توصیه‌هایی باشیم تا بتوانیم آن‌ها را جهانشمول [120] کنیم، آن توصیه‌ها الزاماً باید هم موارد نظری و هم موارد عملی را پوشش دهند، مواردی که خود ما در جایگاهی هستیم که تحت تأثیر اتخاذ آن توصیه‌ها قرار داریم و بنابراین دست‌کم نوعی اطاعت ناقص [121] از آن توصیه‌ها داشته‌ایم.

این ماهیت استدلال کانتی [122] است که من در ایجاد یک نظام برهان‌ها [123] اخلاقی از آن استفاده کرده‌ام [124]. اگر ما صرفاً به وجوه امری مفرد دسترسی داشته باشیم، و نه به یک «باید» - با قابلیت جهانشمول شدن - در آن صورت به ناگزیر باید در جستجوی مجموعه‌های بسیار بزرگی از وجوه امری مفرد باشیم تا بتواند با جزئیات، ما را به این سمت هدایت کند که چگونه هر یک از ما باید رفتار کنیم، اما چطور می‌توانیم به آسانی بر سر این موارد با هم به توافق برسیم؟ اما اگر آنچه به ما پیشنهاد می‌شود توصیه‌های کلی و ساده‌تری باشند، زمانی که تأثیرات کاربرد آن توصیه‌ها را بدانیم - یعنی تأثیراتی که این اصول اخلاقی را ایجاد [125] می‌کنند - در آن صورت می‌توانیم بر سر توافق راجع به آن‌ها مصالحه [126] کنیم.

شاید گفته شود که ما می‌توانیم این کار را بدون استفاده از «باید» انجام دهیم، ما فقط از وجوه امری کلی - که قطعاً وجود دارند - استفاده می‌کنیم، اما آن‌ها خدمتی به ما نمی‌کنند. به منظور پیشبرد این استدلال، ما باید موارد فرضی [127] و

بالفعل [128] گذشته را نیز لحاظ کنیم و درباره‌ی وجه امری عادی نمی‌توانیم از بعدی [129] (موارد بالفعل گذشته) حرف بزنیم و سخن گفتن راجع به قبلی [130] (موارد فرضی) نیز دشوار خواهد بود. ما به زبانی نیاز داریم که در آن بتوان توصیه‌های صحیح کلی را شکل داد، توصیه‌هایی که بر تمام موارد منطقاً [131] محتمل با ویژگی‌های کلی مشابه- صرفنظر از اینکه افراد چه نقشی در آن‌ها ایفاء می‌کنند- قابل کاربرد باشند.

در غیر این صورت در این استدلال خلی [132] پدید خواهد آمد (به عنوان مثال شخصی ممکن است بگوید من می‌توانم به سهولت [133] آن اصل را بپذیرم، چرا که به اندازه‌ی کافی نیرومند هستم که از خود در مقابل پیامدهای شیطانی [134] کاربرد آن محافظت کنم) [135]. ما می‌توانیم برای غلبه بر این مشکلات، وجه امری را بر زمان ماضی و تمام اشخاص تعمیم دهیم، همان‌طور که من زمانی کوشیدم [136]- (صرف نظر از اینکه موفق بوده یا نه) و در واقع آنچه انجام داده‌ایم ابداع [137] مجدد کلمه‌ی «باید» بوده است. این کار برای اثبات اینکه می‌توان بدون «باید» عمل کرد، به سختی [138] می‌تواند به منزله‌ی یک استدلال تلقی شود. بنابراین یکی از مزایای [139] استفاده از «باید» در زبان ما- برای هرکس که این دغدغه را دارد- این است که کاربرد «باید» مبنای منطقی توافق عمومی- توافقی که بدون شک وجود دارد- را مبتنی بر مجموعه معیارهای اصول اخلاقی قابل استفاده، آشکار می‌سازد. کاربرد «باید» همچنین به ما این امکان را می‌دهد تا با مباحثه‌ی متقابل [140] این اصول را بازنگری [141] کنیم.

ما برای تضمین توافق بر اصول اخلاقی- که فراتر از تمام امیال [142] مردم باشد- که بدون هیچ شکی مبتنی بر تولید شماری از گزاره‌های «هست» باشد، به تمام انواع استدلال نیاز داریم. اما دلایل این پیشنهاد، خود این پیشنهاد نیستند. ما یک اصل اخلاقی را به دلیل پیامدهایی که دارد اتخاذ می‌کنیم، اما خود این اصل، گزارش [143] آن پیامدها نیست. و اگر ما مجبور باشیم بدون این اصل عمل کنیم- و صرفاً پیامدها را فهرست [144] نمائیم- در آن صورت هرگز به توافق دست نخواهیم یافت. برای نقطه عزیمت، ما نباید بدانیم که پیشنهادی که می‌کوشیدیم بر سر آن توافق کنیم، چه پیشنهادی بوده است.

بعد اینکه، فهرست وقایع، فی‌نفسه، واجد چنان مقتضیات [145] منطقی نیست تا اصل مورد توافق الزاماً باید یک توصیه‌ی کلی باشد و همان‌طور که دیدیم، این امر، یک عنصر ضروری [146] استدلال است که توسط آن می‌توانیم به یک توافق دست یابیم. به‌علاوه، مردم گوناگون، به آرامی [147] یا به طور افراطی [148]، (در شکل وقایع گوناگون) دلایل مختلفی در رسیدن به همان اصل (یک اصل یکسان) دارند. اما این صرفاً طلیعه‌ی [149] فوایدی [150] است که ما از داشتن شکلی از کلمات- با این ویژگی‌های منطقی در زبانمان- (توصیه‌پذیری در ترکیب با جهان‌شمولی) کسب می‌کنیم. تنها زمانی‌که ما بر سر یکسری اصول به توافق رسیده باشیم، می‌توانیم آن‌ها را اشاعه دهیم. اینجا باید از دامی [151] که زیمرمان پیش پای ما می‌نهاد اجتناب کنیم. ظاهراً او اینگونه استدلال می‌نماید: استفاده از «باید» قرار است مردم را «متقاعد» [152] یا «وادار» [153] به انجام کارها نماید، اما روش‌های بهتری نیز برای این کار وجود دارد، بنابراین ما به «باید» نیاز نداریم. [154]

اما استفاده‌ی گفتاری [155] از «باید» مردم را متقاعد یا وادار به انجام کارها نمی‌کند، بلکه بیان توصیه‌های کلی است که این وظیفه را بر عهده دارد. متقاعد کردن یا وادار کردن مردم به کاربرد آن‌ها (توصیه‌های کلی) خود موضوع دیگری است. شاید روش‌های موثرتری از صرف گفتن «شما باید» [156] وجود داشته باشد. اقامه‌ی [157] دلایل در شکل وقایع راجع به پیامدهای این گفته، صرفاً یکی از این روش‌ها می‌باشد. آنچه ما در اینجا راجع به آن سخن می‌گوئیم یک آموزش اخلاقی به معنای وسیع [158] کلمه است.

بی‌تردید، بخشی از این آموزش، تعلیم دلایل آن اصول به مردم است (که شامل فهم آن‌ها- نه صرف وقایع- بلکه ویژگی‌های منطقی احکام اخلاقی می‌باشد). اما به طور طبیعی این آموزش، نسبت به القای [159] اصول اخلاقی به فرزندانمان [160]- اصولی که فکر می‌کنیم صحیح [161] هستند- در وهله‌ی بعدی قرار می‌گیرد (و شاید اگر ما خود را برای انجام چنین کاری مهیا کنیم، بتوان حتی به طور مستدل از آن دفاع کرد). ما امیدواریم آن‌ها در وهله‌ی بعد خودشان از این استدلال‌ها استقبال [162] نمایند.

اما این فرآیند هرگز نمی‌تواند آغاز شود مگر آنکه ما به آن‌ها کلمه‌ی «باید» را آموزش دهیم- کلمه‌ای که همان‌طور که دیدیم- نوعی توصیه‌ی کلی را بیان می‌کند، بدون اینکه [163] برای آن اقامه‌ی دلیل نماید. بچه‌ها لازم است وادار شوند (در واقع باید وادار شوند) قبل از آنکه والدین و معلمان مختلف- که دلایل متفاوتی نیز دارند- برای آن‌ها اقامه‌ی دلیل کنند، بتوانند برخی توصیه‌های کلی را نهادینه [164] نمایند. پس از آن کودکان خود در صدد برخاوند آمدن تا این دلایل را بررسی [165] کرده و از بین آن‌ها انتخاب کنند، یا آن‌ها (کودکان) علت خوبی بیابند تا حتی آن دلایل را اصلاح [166] کنند، اما این کودکان برای آغاز باید دریابند که توصیه‌های عمومی که از آن پیروی می‌کنند- بدون داشتن دلایل برای آن‌ها- چیستند؟ و این گفته برای اکثر زندگی روزمره‌ی [167] بزرگسالان ما نیز کاربرد یکسانی دارد. به همین دلیل است که ما به سطحی از تفکر نیاز داریم که من آن را «شهودی» [168] نامیده‌ام.

شمار بسیار اندکی از مزیت‌های آموزش اخلاقی می‌تواند تشخیص داده شود، اگر ما زبانی برای دنبال کردن و سپس دفاع کردن از آن نداشته باشیم، یعنی زبانی با آن دسته از ویژگی‌های منطقی که «باید» واجد آن است. بنابراین تأثیرات کنار گذاشتن واقعی [169] «باید» از زبان ما (نه صرفاً جانشین برخی معادل‌ها برای آن) می‌تواند برای جامعه‌ی ما فاجعه‌آمیز [170] باشد. ما عملاً می‌توانیم سرآغازهای چنین پیشرفتی را مشاهده کنیم، اما من به اندازه‌ی کافی مسن هستم که این پدیده را قبلاً نیز شاهد باشم، [171] و در عین حال به اندازه‌ی کافی خوش‌بین [172]، تا باور کنم که این پدیده هرگز از سرآغازهای خود فراتر نمی‌رود، چرا که «باید» و کلمات مشابه، آنچنان برای حیات ما ضروری هستند که هرگز نمی‌توان با موفقیت از آن‌ها چشم

پوشید.

در سال‌های اخیر (در واقع دقیقاً از وقتی زیمرمان مقاله‌ی خود را می‌نوشت) پشتیبانی [173] از کنار گذاشتن اخلاقیات به امری رایج تبدیل شد. زیمرمان- خواه با نوشته‌هایش خواه نه- تنها فیلسوفی نبوده است که این گرایش عمومی در میان روشنفکران [174] را پژواک داده است. استدلال اینان چنین بوده است که ما می‌توانیم- اگر صرفاً در احساسات، و به ویژه تمایلات خویش و سایر مردم، حضور داشته باشیم- بدون اخلاقیات سپری کنیم. [175] اگر این امر درباره‌ی عشق نیز کافی باشد، دیگر چه نیازی به عدالت وجود دارد؟

ارسطو [176] با این جنبش که در اعصار باستان [177] نیز وجود داشت آشنا بود، او ظاهراً با این جنبش موافقت کرد، اما به اندازه‌ی کافی تیزهوش [178] بود تا بفهمد که آن به عنوان بنیانی برای خوب‌زیستن «به جای هدایت شدن در زندگی توسط احساسات و پیروی از هوس‌های [179] خاص» نظیر کودکان [180] - که شامل «تمایل و عمل در هماهنگی با اصل کلی» می‌باشد- کافی نیست، و حتی اگر هر فرد احساسات معارض- و متعاقب آن تمایلات متفاوت خود را- با هم سازگار کند، در آن صورت گرفتاری [181] جامعه این است که علائق مردم مختلف با یکدیگر متفاوت و معارض است، و چیزی غیر از توجه به آنان برای تولید نوعی مصالحه‌ی موقت [182]- که زندگی را در یک جامعه قابل تحمل [183] یا حتی ممکن کند- مورد نیاز است. این چیز همان اخلاقیات است. اگر توجه به احساسات دیگران به اندازه‌ی گسترش [184] یابد تا به این هدف (جامعه‌ی قابل تحمل و توافق) دست‌یابیم، تبدیل به اخلاقیات می‌شود. جنبش ضداخلاق‌گرا [185]- و سایر جنبش‌های پیش از آن- وقتی آغاز شدند که مردم این هدف مسالمت‌آمیز [186] اخلاقیات را به بوت‌های فراموشی سپرده و چنین پنداشتند که اخلاقیات، چیزی غیر [187] از مجموعه‌ای از قواعد- که نمی‌توان دلایلی برای آن اقامه کرد- نیست. این جنبش‌ها با برخی فیلسوفان اخلاق فریضه‌شناس [188]- که صرفاً با درجه‌ی شهودی اندیشه‌ی اخلاقی آشنا بودند- هم‌دست [189] شدند. علیرغم چنین زمینه‌ای از اخلاقیات متحجر [190]، فهم جنبش ضداخلاق‌گرا و استدلال‌های زیمرمان ساده است. [191]

آیا (اینکه «باید» منطقاً نمی‌تواند از «هست» استنتاج شود) مانعی [192] بر سر راه فرآیند توافق عقلانی- که من توصیف کردم- می‌باشد؟ ممکن است زیمرمان چنین بیان‌دیشد. او در مقاله‌اش [193] یک مرد کاهی [194] دارد که پس از شنیدن اینکه «باید» از «هست» استنتاج شود، می‌گوید: «فاجعه!» [195]، ما هرگز نمی‌توانیم اخلاق [196] و اخلاقیات را توجیه کنیم! من می‌گویم (این مطلب) «ممکن است تأثیرگذار» [197] باشد، اما فکر نمی‌کنم که دیدگاه واقعی زیمرمان چنین باشد. دیدگاه واقعی او همان دیدگاه من است، یعنی ما می‌توانیم بدون چنین [198] توجیهی از اخلاقیات، به طور کامل عمل کنیم. زیمرمان از من فراتر می‌رود، و خاطرنشان می‌کند که می‌توانیم مطلقاً [199] بدون اخلاقیات- و بنابراین بدون توجیهی برای آن- عمل کنیم، اما همان‌طور که دیدیم این رویکرد اشتباه [200] است، گرچه او در این اعتقاد که اشتقاق‌های [201] «هست» و «باید» هیچ نقشی در اجتناب از این فاجعه ندارد، مُحق بوده است.

اعتقاد مرد کاهی چنین است: اگر هیچ کس تاکنون هیچ چیز را که نتواند توسط گزاره‌های «هست» پشتیبانی شود باور کند، و اگر هیچ کس باور نکند که گزاره‌های «باید» می‌توانند با گزاره‌های «هست» پشتیبانی شوند، (یعنی اینکه اشتقاق‌های «باید» از «هست» ممکن است)، در آن صورت هیچ کس هیچ یک از گزاره‌های «باید» را باور نمی‌کند، و اخلاقیات فرومی‌پاشد [202]. اما ما می‌توانیم- اگر مورد مشابه وجوه امری را بررسی کنیم- پوچ [203] بودن این امر را شاهد باشیم. اگر ما باور کنیم- همان‌طور که اغلب مردم باور می‌کنند- که وجوه امری از گزاره‌های «هست» قابل اشتقاق هستند، [204] آیا در آن صورت می‌توانیم از کاربرد وجوه امری (دستور دادن، راهنمایی کردن، تقاضا کردن، دعوت کردن، اصرار کردن، خواهش کردن و یا التماس کردن از مردم برای انجام کارها) صرف‌نظر کنیم؟ به نظر می‌رسد که وجه امری کاربردی در زبان دارد که متکی بر قابلیت اشتقاق وجوه امری از گزاره‌های «هست» نمی‌باشد، بنابراین اگر گزاره‌های «باید» نظیر وجوه امری، بیان‌کننده‌ی توصیه‌ها می‌باشد، پس چرا نباید همین امر «کاربرد مفید در زبان» درباره‌ی گزاره‌های «باید» نیز صدق نکند؟

آیا غیرعقلانی [205] است که درخواست‌ها را بیان کنیم، بدون آنکه قادر باشیم آن‌ها را از گزاره‌های «هست» استنتاج نمائیم؟ این تفکر ناشی از نوعی بدفهمی راجع به اقامه‌ی دلیل است که من پیشتر آن را مطرح کرده‌ام. [206] فرض کنید من می‌گویم «لطفاً به من دو لیوان مشروب جین صورتی بدهید» و شخصی گستاخ [207]- یا واجد روحیه‌ی فلسفی- از من بپرسد «چرا؟» [208] من با چند گزاره‌ی «هست» می‌توانم از عهده‌ی پاسخ برآیم. اجازه دهید از افتادن در تله‌ی [209] این فرض که می‌توان به این پرسش با گزاره‌های «خواستن» [210] پاسخ داد، اجتناب کنیم. اگر من می‌گفتم «به این دلیل که مشروب می‌خواهم» (یا حتی «به این دلیل که آن مشروب مورد علاقه‌ی من است») در آن صورت من از مطلب پرت [211] شده بودم، تمایل یا خواست من برای مشروب دقیقاً آن چیزی است که من هنگام گفتن «لطفاً ... به من بدهید» بیان کردم و این هیچ دلیلی برای گفته‌ی من ارائه نمی‌کند. پرسش کننده می‌تواند ادامه دهد: «اما چرا آن را می‌خواهید؟» در آن صورت من باید با یک گزاره‌ی مفیدتر [212] «هست» پاسخ دهم: همان‌طور که من قبلاً پاسخ دادم مزه‌اش را دوست دارم، (اگر شما نمی‌دانید که مزه‌ی مشروب جین سرد و آنگوسترا [213] چگونه است، می‌توانید یکی از آن‌ها را امتحان کنید) و درجه‌ی مسمومیتی (مستی) [214] که دو لیوان مشروب تولید می‌کند (شما می‌توانید این را هم امتحان کنید)- که دومین دلیل من برای خواستن آن است- شبیه آن است. من فرض می‌کنم که تجربیات شما از مزه و حساسیت [215] شما به الکل [216]، دقیقاً شبیه خودم است. اما اگر چنین نباشد، من نمی‌توانم به شما بگویم که حس من در آن باره چیست و در آن صورت دست‌کم، من دلیل خودم را با گزاره‌های «هست» اقامه کرده‌ام، دلیلی که می‌دانم چگونه از آن پشتیبانی کنم، اما یک مشکل قدیمی فلسفی نیز وجود دارد که ما اکنون نیاز داریم راجع به آن بحث کنیم.

اگر من می‌گویم «به من ... بدهید، زیرا این مزه و احساس شبیه آن [217] است» من وجه امری را از گزاره‌ی «هست» استنتاج [218] نکرده‌ام. گزاره‌ی «هست» دلیل مرا برای بیان تقاضا ارائه می‌دهد، اما شامل [219] خود تقاضا نمی‌شود. ما غالباً می‌توانیم گزاره‌های «p آنگاه q» را بیان کنیم، حتی وقتی که هر دوی آن‌ها متشکل از گزاره‌های «هست» باشند، بدون آنکه گزاره‌ی q منطقاً از گزاره‌ی p قابل استنتاج باشد. به عنوان مثال می‌توانیم بگوییم «این سمی [220] است، چون حاوی سیانور [221] است» هر چند گزاره‌ی «حاوی سیانور است» شامل این واقعیت نیست که «سمی است» [222]. تنها وقتی شامل گزاره‌ی دوم می‌شود که با این مقدمه- هر چیزی که سیانور دارد، سمی است- متحد [223] شود، اما خود این مقدمه منطقاً یا حتی تحلیلاً [224] صادق نیست.

بنابراین اگر می‌توانم بدون استنتاج وجه امری از گزاره‌های «هست»، بگویم: «به من ... بدهید ... زیرا ...» در این صورت چرا قاضی نمی‌تواند بدون یک استنتاج مشابه بگوید: «من باید زندانی را محکوم [225] کنم زیرا ...؟» مثال «سیانور» در اینجا سرنخی [226] به دست می‌دهد، بی‌تردید، یک مقدمه‌ی تجویزی [227]، ترکیبی [228] و کلی وجود دارد که قاضی آن را می‌پذیرد، یعنی او باید زندانبانی را که با یک آئین دادرسی [229] خاص مجرم شناخته می‌شوند، محکوم کند. اگر این هم مورد چون و چرا [230] قرار گیرد، آن نوع استدلالی که من پیشتر مطرح کردم [231]، کلیدی برای توجیه آن به دست می‌دهد. [232] این نوع استدلال استنتاجات «هست»- «باید» را شامل نمی‌شود. آنچه این استدلال شامل می‌شود آن است که از قضات و سایرین خواسته شود تا یک مجموعه از توصیه‌های جایگزین [233] را- در شرایطی که آن توصیه‌ها کلی باشند- انتخاب کرده و سپس بپذیرند، (و بنابراین بر هر نقشی که انتخاب‌کننده [234] ایفا کند، مثلاً نقش قاضی یا زندانی یا یکی از قربانیان [235] بی‌شمار جنایت، قابل کاربرد [236] باشد). همچنین این توصیه‌ها شامل دانشی کامل- از آنچه که مد نظر دارد- باشند (دانشی که در گزاره‌های «هست» قابل بیان باشد [237]).

آنچه اینجا مشهود است یک خطای اساسی درباره‌ی عقلانیت می‌باشد. [238] داشتن دلیل برای آنچه که ما می‌گوئیم، دالّ بر توانایی استنتاج منطقی آن گفته از یک گزاره‌ی «هست»- که آن را فراگیرد- نخواهد بود. بلکه چیزی را فرا می‌گیرد که دلیل ما می‌باشد. داشتن دلیل می‌تواند- اما ضروری نیست- با یک گزاره‌ی «هست» بیان شود. اینکه دلیلی وجود دارد، شیوه‌ی دیگری از گفتن این مطلب است که تعدادی مقدمه‌ی کلی ترکیبی نیز وجود دارد که در اتحاد با دلیل پیش‌گفته [239] آن را پذیرفته‌ایم- دلیلی که شامل آنچه گفته‌ایم نیز می‌شود. تمام این موارد درباره‌ی وجوه امری، گزاره‌های اخلاقی و گزاره‌های واقعی [240] نیز کاربرد دارد. حتی مردی که درباره‌ی مشروب جین سؤال می‌کند، شبیه آن است که آن را بنوشد- از این به بعد وقتی او در این نوع از احساس قرار می‌گیرد- باید این مقدمه را بپذیرد که او در موقعیت‌هایی نظیر این، مشروبی می‌خورد که بر او همان تأثیر داشته باشد. همانطور که ارسطو عنوان کرد، آن مرد در اطاعت و شیوه‌ی گفتار- در مواجهه با اصلی که با یک اعتقاد واقعی [241] همراه گشته- بی‌اختیار [242] شده است. [243] توجیه مقدمه‌ی کلی کاملاً موضوع دیگری است. من به این نکته هنگام بررسی گزاره‌های اخلاقی پرداخته‌ام و آن را بر عهده‌ی فیلسوفان علم- نظیر اسمارت- نهاده‌ام که به این پدیده مانند گزاره‌های واقعی بپردازد [244].

سؤال بعدی- که اسمارت می‌خواهد بپرسد- راجع به استفاده‌ی من از تمایز ترکیبی- تحلیلی [245] در چند پاراگراف آخر است. زیرا او دیدگاه‌های کواين [246] در این باره را بیش از من دوست دارد [247]، او ممکن است فکر کند که من به خاطر استفاده از این واژه‌های مشکوک [248] (ترکیبی- تحلیلی) به دردمس افتاده‌ام. اما من ابداً به دردمس نیفتاده‌ام. نخستین چیزی که می‌خواهم در این باره بگویم (که ارزش گفتن دارد، هرچند شاید متهم به خطابی [249] بودن شود) این است که من فکر نمی‌کنم که بحث با اشخاصی که تمایز بین تحلیلی و ترکیبی- بین گزاره‌های واقعی- را انکار می‌کنند، فایده‌ای [250] دربر داشته باشد. دلیلی که فکر نمی‌کنم بحث با منکران این تمایز مفید باشد چنین است: «تحلیل» [251]، مجموعه‌ای از اظهارات و بیاناتی است که برای ارزیابی [252] استدلال‌ات ضروری هستند. (سایر مجموعه‌ها عبارتند از: «مترادف» [253]، «منسجم» [254] و «ناشی شدن از» [255]).

به عنوان مثال اگر شخصی تفاوت بین گزاره‌ای که در پی گزاره‌ی دیگر می‌آید را با گزاره‌ای که در پی گزاره‌ی دیگر نمی‌آید، نمی‌داند، از مباحثه با او چه چیز عاید انسان خواهد شد؟ و از آنجا که «تحلیلی» و «ناشی شدن از» در تعریف با هم متداخل [256] هستند، اگر او برای استفاده از یکی از آن‌ها آماده باشد در آن صورت باید استفاده از دیگری را نیز بپذیرد. شاید این گفته صرفاً خطابی بوده باشد. بنابراین به خاطر [257] استدلال، فرض می‌کنم که کلمه‌ی «تحلیلی» یک واژه‌ی مشکوک است [258]، و می‌کوشم بفهمم تا اگر از این کلمه صرف‌نظر کنم [259]، در آن صورت چه اتفاقی برای فلسفه‌ی اخلاق خودم خواهد افتاد؟ به نظرم نباید بیش از این در زحمت [260] باشم، و دلیل آن مهم است. شیوه‌ی [261] استدلال اخلاقی- که من از آن حمایت می‌کنم- کاملاً صوری [262] است. بنابراین می‌توانم از مفاهیم «منطقاً حقیقی» [263]، «منطقاً چنین» [264] بر می‌آید» و نظایر آن استفاده کنم و مجبور نیستم تا از واژه‌ی مشکوک «تحلیلی» استفاده نمایم.

کسانی که نظام‌های کامل صوری را دوست دارند، می‌توانند نظامی از منطق نمادین [265] بسازند [266] که واجد همان ویژگی‌هایی باشد که من معتقدم زبان عادی اخلاقی نیز دارد. در این نظام صوری، نشانه‌ی [267] تطابق [268] با «باید» بر حسب سور [269] کلی و حالت- نشانه [270] امری تعریف می‌شود (همان کاری که من درباره‌ی «باید» انجام داده‌ام) [271]، و نیازی به صدور [272] هیچ مفهومی- از نوعی که کواين درصدد تحدید آن بود- نخواهد بود.

اگر در این نظام بین گزاره‌ها روابط منطق صوری وجود داشته باشد- همانطور که من گفتم- در زبان انگلیسی نیز بین گزاره‌ها روابط صوری وجود دارد- (و دلیلی نمی‌بینم که چنین روابطی نباشد)، در آن صورت در اصل با شیوه‌ی معرفی نظام برهانی-

بدون کاربرد مفاهیم مترادف [273] بین گزاره‌ها در زبان انگلیسی و تحلیلی بودن [274] آن‌ها- می‌توانم هر آنچه می‌خواهم انجام دهم. البته به انگلیسی‌زبانانی که من می‌کوشم با آن‌ها ارتباط برقرار می‌کنم کمک می‌کنم تا زبان جدیدی بیاموزند، هرچند آن‌ها می‌توانند به آسانی این کار را انجام دهند، همانطور که می‌توانند هر زبان صوری دیگری را نیز فراگیرند. شخصاً [275] ترجیح می‌دهم به انگلیسی حرف زدن ادامه دهم، زیرا وجدان [276] سخت‌گیری [277] مانند وجدان کوااین ندارم، اما به هر حال این نکته باعث هیچ تفاوتی بنیادینی نخواهد شد.

در واقع این من نیستم که در فلسفه‌ی اخلاق به دردمسر [278] افتاده‌ام، بلکه حال و روز مخالفانم [279] این‌گونه است. آن‌ها اگر طبیعت‌گرا [280] هستند- واقعاً و به هر قیمت- نیاز دارند تا ادعا کنند که عبارات خاص [281] که در انگلیسی معمولی [282] استفاده می‌شوند (به عنوان مثال «خیر» [283] و «برطرف کننده‌ی نیازهای اساسی انسان»)، با هم مترادف هستند. یا اینکه ادعا کنند عبارات خاصی که در انگلیسی معمولی ایجاد می‌شوند (به عنوان مثال اینکه تحمل [284] بی‌دلیل [285] درد [286] نادرست است) تحلیلاً [287] حقیقی هستند. با کمال میل [288] باید به آن‌ها اجازه داد تا تلاش کنند که هم‌صدا با کوااین بگویند که ملامت‌کنندگان [289] من تحت فشارند [290]. اگر من پیرو کوااین بودم، می‌گفتم مترادف بودن یا تحلیلی بودن، نمی‌تواند برقرار [291] شود، زیرا این مفاهیم، فی‌نفسه متزلزل [292] می‌باشند. من با این که پیرو کوااین نیستم، آنچه که واقعاً می‌توانم انجام دهم- با اعتماد تام به اینکه آن‌ها شکست می‌خورند- چالش [293] با طبیعت‌گرایان است تا نشان دهم که آن مفاهیم تحلیلی یا مترادف هستند. اما خود من می‌توانم در سایه‌ی اطمینان به یک نظام برهانی- که نیازی به چنین مفاهیم مشکوکی نداشته باشد- پناه بگیرم.

اگر ما به خاطر صحت استدلال، این فرضیه‌ی کوااین را- که هیچ ارتباط سفت و سختی [294] بین تحلیلی و ترکیبی وجود ندارد- بپذیریم، در آن صورت طیفی [295] از فرضیه‌های عمیقاً معتنابه [296] از یک سو- و فرضیه‌های به آسانی قابل چشم‌پوشی [297] از سوی دیگر- خواهیم داشت. ما می‌توانیم مبتنی بر چنین دیدگاهی از طبیعت‌گرایان سؤال کنیم که طیفی که آن‌ها در آن احکام مطلوب اخلاقی خویش را جای می‌دهند، کجاست. آن‌ها آشکارا خواهند کوشید تا آن احکام مطلوب اخلاقی را در انتهای سنگر خود قرار دهند. اما آنچه که در هر مسأله‌ی بحث‌برانگیز [298] اخلاقیات، واقعاً حائز اهمیت است این است که آیا یک اعتقاد، به ما هو [299] اعتقاد، باید [300] چنین متنازعاً فیه باشد؟ بنابراین فرضیه طبیعت‌گرایانه [301] هرگز نمی‌تواند برای حل و فصل [302] هیچ یک از مسائل بحث‌برانگیز اخلاقی، مورد استفاده واقع شود. فرضیه‌ی طبیعت‌گرایانه نظیر شهودگرایی [303]، ظاهراً برای حل مسائلی مفید است که هم‌همی ما فکر می‌کنیم پاسخ‌هایش را می‌دانیم، اما (این فرضیه) راجع به آن دسته از مسائل که واقعاً ما را می‌آزارد [304]، هیچ کاربردی ندارد.

تقلبی بودن [305] هر دوی این فرضیات، مربوط به تلاش برای برجسته کردن پرسش‌هایی است که توسط شهود ما- با توسل به زبان و یا با سنگربندی کواینی- برانگیخته می‌شود. من می‌توانم به این قائله به نحو مفیدی- با پرداختن به مشکلی که توسط پیتر سینگر [306] ایجاد شده- و با موضوعاتی که اسمارت به آن می‌پردازد مرتبط است- مشکلی که هر چند مستقیماً توسط اسمارت بررسی نشده است- خاتمه [307] دهم.

سینگر از استدلالی بسیار شبیه به استدلال من- که به یاد دارم در رسالات اولیه آن را به کار می‌بردم- استفاده می‌کند تا نشان دهد که ما نمی‌توانیم «باید» را از «هست» استنتاج کنیم، اما او «سینگر» این استدلال را از اساس تغییر داد. من چنین استدلال کردم- و هنوز نیز می‌کنم- که از آنجا که نکته‌ی اصلی احکام اخلاقی همانا اعمال راهنما هستند- و از آنجا که احکام اخلاقی بدون داشتن وجوه امری به عنوان نتایج آن میسر نیست- احکام اخلاقی فی‌نفسه نمی‌توانند از گزاره‌های محض [308] غیراخلاقی [309] «هست» استنتاج شوند، زیرا این [310] گزاره‌ها فاقد پیامدهای وجوه امری هستند. اگر گزاره‌ی R از گزاره‌ی P نتیجه‌گیری [311] نشود- اما از گزاره‌ی Q نتیجه‌گیری شود- آنگاه Q را نیز نمی‌توان از P به دست آورد، زیرا اگر چنین باشد، در آن صورت می‌توان گزاره‌ی R را تصور کرد که از Q یا P حاصل شده است، که این خلاف [312] فرض [313] است. بنابراین اگر P یک گزاره‌ی عادی واقعی است، و Q یک گزاره‌ی اخلاقی، در این صورت نمی‌توان Q را از P به دست آورد.

هر چند این استدلال معتبر است اما من از به کاربرد آن صرف‌نظر کردم، زیرا معترضان این استدلال میل دارند یکی از مقدمات آن، یعنی این مقدمه را که احکام اخلاقی در بر دارنده‌ی وجوه امری هستند، انکار نمایند. من هنوز فکر می‌کنم احکام اخلاقی در بر دارنده‌ی وجوه امری هستند، به شرطی که در حالت توصیه‌ای به کار روند (این در واقع یک همانگویی [314] است)، اما این موضوع آشکارا نیاز به بررسی بیشتری دارد که من به طور شایسته‌ای [315] آن را انجام داده‌ام. [316] استدلال سینگر بسیار مشابه است اما در جهت عکس [317]. سینگر می‌پذیرد که آنچه ما به آن نیاز داریم داشتن نوعی اعمال راهنما است. او می‌پذیرد که وقایع غیراخلاقی، فی‌نفسه چنین کاری انجام نمی‌دهند، به این معنا که هیچ منع [318] منطقی برای موافقت با وقایع و عمل نکردن وجود ندارد. بنابراین بین گزاره‌های امور واقع و عمل نکردن، یک «شکاف» [319] وجود دارد. پرسش این است که آیا گزاره یا حکم اخلاقی می‌تواند پلی بر روی این شکاف ایجاد کند یا نه، و سینگر استدلال می‌کند که نمی‌تواند، زیرا هر موضعی [320] که ما راجع به جایگاه حکم اخلاقی اتخاذ کنیم، مجدداً این شکاف در یک طرف قضیه باقی خواهد ماند.

او (سینگر) دو دیدگاه افراطی [321] درباره‌ی خصوصیت [322] منطقی و روابط احکام اخلاقی را از هم متمایز می‌کند و سپس می‌کوشد یک دیدگاه بینابینی [323]- که به طور غیرمنصفانه‌ای به من منسوب می‌کند- اتخاذ کند، او می‌گوید هیچ یک از این دیدگاه‌ها آن شکاف را پر نمی‌کنند. او یکی از این دیدگاه‌های افراطی را خنثی بودن شکل و محتوی [324]- یا به اختصار موضع خنثی [325]- می‌نامد. (از آنجا که موضع خود من «خنثی بودن محتوی و نه شکل» می‌باشد، این اختصار [326]، «موضع خنثی» می‌تواند گمراه‌کننده باشد، اما به هر حال آن را می‌پذیرم). خنثی‌گرا معتقد است که «در اصول پذیرفته شده به عنوان

اصل اخلاقي، هيچ محدوديتي وجود ندارد» [327]. اين منظر نمي‌تواند واقعاً مقصود سينگر را بازگو نمايد، زيرا هيچ کس نمي‌خواهد بر اين عقیده [328] باشد که هر نوع گزاره‌اي مي‌تواند بازگوکننده‌ي اصول اخلاقي باشد. به عنوان مثال «هيچ خوكي بال ندارد» [329] نمي‌تواند. مقصود سينگر- که چند جمله راجع به آن بيان شده است- از دیدگاه خنثي‌گرا اين است که اصلي اخلاقي محسوب مي‌شود که لازم نيست آن دسته از مقتضيات صوري را که غالباً پيشنهاده مي‌شود- نظير توانايي اراده‌به عنوان يك قانون كلي، قابل پذيرش بودن براي ناظر بي‌طرف [330]، قابليت صورت‌بندي [331] بدون کاربرد اسامي خاص [332] يا ضماير شخصي [333] و ساير واژه‌هاي مفرد [334]- رعايت کند.

بنابراين «خنثي‌گرا» ي سينگر، اصول اخلاقي را از تمام [335] قيد و بندهاي [336] صوري منفك نمي‌کند [337]. در واقع سينگر درصدد برمي‌آيد که بگويد اين مربوط به قدرت خنثي‌گرابي است «که يك پيوند منطقي بسيار نزديک بين اصول اخلاقي مورد قبول شخص و شيوه‌اي که او در آن عمل مي‌نمايد» برقرار مي‌کند. [338] مفهوم اين گفته آن است که اصول اخلاقي بايد توصيه‌اي باشند، که يك ويژگي صوري است. او پيشتر نيز گفته است که اصول اخلاقي مدتظر يك خنثي‌گرا، بايد درجه اول [339] باشند و اين نيز يك استلزام [340] صوري است.

از سوي ديگر، يك توصيه‌گرا چنين ارتباط صوري را بين اصول اخلاقي و تصميم براي عمل، برقرار نمي‌کند. اما او (توصيه‌گرا)- دست‌کم اگر طبيعت‌گرا باشد- نوعي ارتباط منطقي بين احکام اخلاقي و حقايقی که دلایل آن‌ها محسوب مي‌شوند، برقرار مي‌کند. دليل اين واقعه آن است که او به قيد و بندهاي اصول اخلاقي- هم در شکل و هم در محتوا- قائل است. به عنوان مثال او ممکن است بگويد که «اصول اخلاقي، منطقاً با رنج [341] و شادي [342] مرتبط هستند» و اينکه آن‌ها نبايد «سهواً [343] اهميت بيشتري براي رنج و شادي گروه يا شخص خاصي، نسبت به رنج و شادي سايرين، قائل شوند» [344]. نخستين قيد و بند، مربوط به محتوي و دومي مربوط به شکل است. توصيه‌گرا- مبتني بر اولي (محتوي)- اصولاً بايد قادر باشد زماني که شخصي موافقت کرده تا به جاي خريد يك اتومبيل مرسدس بنز، براي رهايي [345] ديگران از گرسنگي [346]- براي جلوگيري از رنج- پول بدهد، او را وادار [347] کند تا چنين نتيجه بگيرد که او بايد براي رهايي از گرسنگي پول بدهد.

همان‌طور که سينگر نشان مي‌دهد [348] اين دو دیدگاه افراطي، به طور متقارن [349] با ضعف مخالف هستند. توصيه‌گرا مي‌تواند آن شخص اهدا کننده‌ي [350] بي‌ميل [351] را راضي نمايد که او «بايد» [352] پول بدهد، اما هيچ راهي وجود ندارد که به طور بالفعل او را به اين تصميم هدايت کند تا پول بدهد. از سوي ديگر، يك خنثي‌گرا مي‌تواند زماني که او اين حکم اخلاقي را پذيرفت که بايد پول بپردازد- به دليل پيوند منطقي خنثي‌گرا بين عمل و احکام اخلاقي- او را متقاعد [353] به اتخاذ چنين تصميمي نمايد، اما اهدا کننده‌ي بي‌ميل در نپذيرفتن آن حکم اخلاقي آزاد است، گرچه او با اين واقعيت غيراخلاقي موافقت کرده باشد که يك هديه‌مي‌تواند رنج بيشتري را تسکين دهد. بنابراين نه توصيه‌گرا و نه خنثي‌گرا، به هر حال نمي‌توانند توسط ابزار منطقي از وقايع غيراخلاقي به تصميم براي عمل برسند، زيرا براي هر دوي آن‌ها (توصيه‌گرا و خنثي‌گرا) يك شکاف وجود دارد، براي توصيه‌گرا شکافي بين ارزش‌ها [354] و اعمال، و براي خنثي‌گرا شکافي بين واقعيات و ارزش‌ها.

سينگر چنين نتيجه مي‌گيرد که مجادله بين اين دیدگاه‌هاي افراطي هيچ اهميت عملي در پي‌نخواهد داشت، و او (سينگر) با خاطرنشان کردن اين مطلب به اين نتيجه مي‌رسد که هر دوي آن‌ها (توصيه‌گرا و خنثي‌گرا)- در مواجهه [355] با اهداکننده‌ي بي‌ميل- اساساً از ابزار مشابهي براي متقاعد کردن او به پي‌موندن اين راه استفاده مي‌کنند، هرچند ممکن است که از کلمات مختلفی استفاده نمايند.

اهداکننده‌ي بي‌ميل مي‌تواند به توصيه‌گرا بگويد که، هر چند او موافقت کرده که بايد پول را بدهد، اما هيچ دليلي براي اين کار نمي‌بيند. حرکت بعدي توصيه‌گرا مي‌تواند تلاش براي متقاعد کردن او از طريق «توجه به اخلاقيات» [356] با «توسل [357] به احساس همدردي [358] و خيرخواهي [359]» باشد که اکثر انسان‌ها در آن‌ها مشترکند، و شايد تا حدي مجبور باشد. [360] از سوي ديگر، شخص خنثي‌گرا- هر چند در جاگاه متفاوتي است، با توسل به همان احساسات- مي‌کوشد بر اين شکاف فائق آيد [361]، او مي‌داند که اگر اهداکننده‌ي بي‌ميل اين اصل اخلاقي را- که شخص بايد رنج ديگران را تسکين دهد- پذيرفته باشد، پول را مي‌دهد و بنابراين او نيز دقيقاً به همدردي انساني- براي متقاعد کردن او به پذيرش اين اصل- متوسل شده است.

بين نتيجه‌گيري سينگر و فرضيه‌ي زيمرمان- که من قبلاً آن را بررسي کردم و اسمارت را شيفته‌ي خود کرد- نوعي مشابهت وجود دارد. هر چند سينگر در انکار اين نکته که ما به استفاده از «بايد» نياز داريم ابدلاً راه افراط نمي‌پويد، او فقط مي‌گويد که ما خيلي به اين جاروجنجال [362] نياز نداريم که آیا «بايد» از «هست» قابل استنتاج است يا نه، زيرا اين موضوع پيش پا افتاده‌ي [363] است، و صرفاً يك پرسش کلامي مي‌باشد و تنها به اين امر بستگي دارد که ما چگونه کلمات اخلاقي يا کلمه‌ي «اخلاق» را تعريف کنيم. من با سينگر و زيمرمان موافقم که برخي از دلایلي که گاهي براي نگراني راجع به شکاف بين «هست» و «بايد» ارائه مي‌شود، دلایل بدي هستند. هرچند «بايد» منطقاً از «هست» قابل استنتاج نيست، ما نبايد نگران اين باشيم که چگونه تبيني براي اين شکاف ارائه دهيم، با اين وجود ما هنوز مي‌توانيم درباره‌ي پرسش‌هاي اخلاقي درنگ کنيم. اين همان کاري است که من کوشيده‌ام تا انجام دهم.

اعتقاد [364] زيمرمان اين است که ما مي‌توانيم بدون «بايد» عمل کنيم و به جاي آن به تمايلات متوسل شويم. استدلال سينگر- اگر محدوديت‌هاي آن لحاظ شود- نيز همان پيامدها را در بر خواهد داشت، زيرا اگر در استدلال از «هست» به سوي «بايد» براي تصميمات عملي، شکافي در يك سو يا در سوي «بايد» وجود داشته‌باشد، اين شکاف صرفاً با توسل به احساسات همدردي و خيرخواهي (که نوعي از تمايلات هستند)، مي‌تواند پر شود، بنابراين چرا همانطور که زيمرمان پيشنهاده مي‌دهد از «بايد» صرفنظر نکرده و صرفاً به تمايلات متوسل نشويم؟ با اين وجود، سينگر دیدگاهي متفاوت با زيمرمان دارد، چرا که به نوع

خاصی [365] از احساس متوسل می‌شود، که شخص حتی با اسم «احساس اخلاقی» [366] واجد کرامت [367] می‌شود و «هیچ کس نمی‌تواند انکار کند که این از نقطه نظر [368] اخلاقی یک پیشرفت [369] محسوب می‌شود. اما هر دو نویسنده (سینگر و زیمرمان) طوری به قضیه نگاه می‌کنند که گویی [370] ما دیگر نباید نگران منطق زبان اخلاقی- و این پرسش که آیا «باید» از «هست» قابل استنتاج است یا نه- باشیم.

من می‌خواهم با استدلال سینگر به همان نحوی مواجه [371] شوم که با استدلال زیمرمان مواجه شدم، و می‌توانم این کار را با بررسی آنچه که سینگر راجع به دیدگاه «وسط» [372] یا «ترکیبی» [373] می‌گوید- که دیدگاه خود من است- به نحو احسن انجام دهم. این دیدگاه به لحاظ محتوا خنثی است اما به لحاظ صورت چنین نیست. به عبارت دیگر اتخاذ این دیدگاه- برای آنچه که می‌تواند به مثابه یک اصل اخلاقی تلقی شود- قید و بندهای صوری- و نه قید و بندهای محتوایی- ایجاد می‌کند. همانطور که دیدیم حتی آنچه که سینگر آن را «خنثی‌گرایی» می‌نامد، برخی قید و بندهای صوری- یعنی توصیه‌پذیری [374] و الزام [375]- را در برابر ما قرار می‌دهد. من صرفاً نیاز دارم تا به این نکات، استلزام کلیت یا قابلیت تعمیم [376] را نیز اضافه نمایم.

سینگر این دیدگاه را بسیار منصفانه [377] تشریح [378] می‌کند، و من قبلاً در این مقاله آن را ترسیم کرده‌ام- بنابراین دیگر به تفصیل [379] توضیح نخواهم داد که چگونه قابل تعمیم بودن، می‌تواند آن شکاف (شکاف «هست» و «باید») را پر کند، اما صرفاً انتقاد سینگر بر این ترفند [380] را بررسی خواهم کرد. باید اضافه کنم که مقاله‌ی سینگر قبل از مقاله‌ی «تفکر اخلاقی» [381] من نوشته شده بود و اکنون دیدگاه‌هایی ما به یکدیگر نزدیک‌تر شده است. [382] در آنچه که از پی‌می‌آید نخواهم کوشید تا با دیدگاه‌های کنونی سینگر مجادله [383] کنم، اما صرفاً به مشکلات ایجاد شده در مقاله‌ی او می‌پردازم. انتقاد [384] او متوجه ایجاد شخصیتی است که من در کتابم او را «بی‌بند و بار» [385] نامیده‌ام. بی‌بند و بار، «شخصی است که اصل درجه اول او در عمل، قابل تعمیم [386] نیست- به عنوان نمونه شخصی است که مبتنی بر اصل «منیت محض» [387] عمل می‌کند.

من در دو مقاله به تفصیل به بی‌بندوبار پرداخته‌ام [388]. تاکتیک من این بود که بپذیرم بی‌بندوبارها- به شرط اینکه [389] با بی‌بندوباری خود سازگار شوند- می‌توانند وجود داشته باشند، من نمی‌توانم با منطق، دیدگاه‌آن‌ها را رد کنم، اما می‌توان نوعی دلایل احتیاطی [390] برگزید که چرا ما نباید جزو بی‌بندوبارها باشیم. به طور خاص، من استدلال کردم که اگر ما کودکی را صرفاً بتوسط علائق قلبی آموزش دهیم- اما به او یک آموزش عادی [391] اخلاقی دهیم و در عین حال همراه با این دو یک زبان اخلاقی، با منطق خاص خود نیز به او بیاموزیم- در آن صورت می‌توانیم توقع داشته باشیم که او بی‌بندوبار تربیت نشود و اصول شهودی سفت و سختی [392] که به احتمال قوی او را هم خوشبخت و هم یک عضو موجه [393] جامعه نماید، در او نهادینه خواهد شد.

من نمی‌خواهم به تفصیل [394] به این استدلال ورود پیدا کنم. اما می‌خواهم- مانند وقتی که به زیمرمان پاسخ دادم- تأکید [395] کنم که داشتن یک زبان اخلاقی برای تعلیم اخلاقی بسیار حائز اهمیت است. این تصور که تعلیم اخلاقی بدون داشتن یک زبان اخلاقی چگونه خواهد بود، بسیار دشوار است. من قبلاً تمایل [396] اخیر (و در واقع متناوب [397]) روشنفکران، برای گفتن این موضوع که ما می‌توانیم بدون اخلاقیات سپری کنیم، را مورد بررسی قرار داده‌ام. اگر ما بکوشیم این کار را بکنیم، در آن صورت ناگزیر خواهیم بود تا اخلاقیات را تحت نام دیگری بازتولید [398] نمائیم. این موضوع درباره‌ی زبان اخلاقی نیز صدق می‌کند، زیرا کاربرد اخلاقیات- بدون شیوه‌ای از بیان باورهای اخلاقی- امر دشواری خواهد بود. با این وجود، این باورها یکی از چیزهایی است که ما می‌کوشیم توسط آن، مردم را- وقتی به آن‌ها به لحاظ اخلاقی تعلیم می‌دهیم- متقاعد کنیم. مضافاً اینکه آنها (مردم) باید برای عمل مطابق این باورها، آمادگی بدست آورند، اما قبل از این کار باید واجد آن باورها باشند.

همان‌طور که سینگر و زیمرمان هر دو بر این باورند، ما بدون توسل [399] به احساسات یا تمایلات مردم نمی‌توانیم کاری از پیش ببریم. سینگر به این نکته اضافه می‌کند که این تمایلات، باید تمایلات همدردی و خیرخواهی باشند، اما زیمرمان چنین کاری نمی‌کند. بنابراین، فرض کنید ما بیرسیم که چنین احساسات یا تمایلاتی چگونه بیان خواهند شد. کلماتی که در گفتمان [400] اخلاقی به کار می‌بریم، دقیقاً برای همین هدف طراحی [401] شده‌اند. به همین دلیل است که می‌گوییم پروژه‌ی [402] بدون اخلاقیات، منجر به بازتولید آن خواهد شد.

اما چیزی بیش از این هم وجود دارد. برای اکتساب [403] بی‌طرفانه‌ی تمایلات خیرخواهانه، باید یک نوع از توصیه‌های کلی را پذیرفت (نه صرفاً یک نوع از آن توصیه‌ها، زیرا توصیه‌های کلی افراطی [404] نیز قابل تصور است که خیرخواهانه نبوده و حتی بعضی از آن‌ها بدخواهانه [405] هستند) [406]. احکام اخلاقی شیوه‌ای است که زبان برای بیان این توصیه‌ها به کار می‌بندد. اما احکام اخلاقی فراتر می‌روند، زیرا برای بیان توصیه‌ها یک منطق نیز ارائه می‌کنند. تعلیم اخلاقی مورد نظر من، این منطق [407] را با خود به همراه می‌آورد و داشتن آن در بطن علائق ما وجود دارد. این منطق مبتنی بر ویژگی‌های توصیه‌پذیری و کلیت است. این ویژگی‌ها را فقط به این دلیل داراست که برای بیان منصفانه‌ی احساسات خیرخواهانه- که سینگر می‌خواهد به آن متوسل شود- طراحی شده است. اگر ما فرض کنیم که مردم همواره- دست‌کم با خودشان خیرخواه هستند- و بنابراین آنچه را فکر می‌کنند برایشان خوب است، توصیه می‌کنند، آن‌ها باید با خیر دیگران چنان رفتار کنند گویی خیر خودشان است و چنان به دیگران توصیه کنند که گویی به خودشان توصیه می‌کنند.

در این استدلال نکته حائز اهمیت این است که زبان اخلاقی هر دو ویژگی توصیه‌پذیری و کلیت را داراست. اگر چنین است، در آن صورت علی‌رغم آنچه سینگر می‌گوید، می‌توانیم درک کنیم که چرا تا این اندازه مهم است که «باید» از «هست» قابل استنتاج

نیست. زیرا توصیه‌پذیری بخشی ضروری [408] از این استدلال است. اگر احکام اخلاقی توصیه‌پذیر نباشند، یک پیشنهاد می‌تواند مطرح شود، یعنی پیشنهادی که می‌پرسد آیا ما آماده‌ایم آنچه را به شخص دیگر انجامش را توصیه می‌کنیم- اگر جایی او بودیم- نیز حاضر به این توصیه بودیم یا خیر. اما اگر زبان اخلاقی توصیه‌ای باشد- و توصیه‌ها منطقاً از وقایع غیراخلاقی قابل استنتاج باشند- در آن صورت احکام اخلاقی نیز به طریق اولی، از آن‌ها قابل استنتاج نخواهند بود، و اگر قابل استنتاج باشند، برعکس [409] نمی‌توانند توصیه‌ای باشند. بنابراین خیلی مهم است که آیا آن‌ها قابل استنتاج هستند یا نه. اکنون می‌توانیم به استدلال اصلی [410] من بازگردیم.

این اهمیت صرفاً نظری [411] نیست. اگر احکام اخلاقی از گزاره‌های واقعی [412] قابل استنتاج باشند- که در این صورت دیگر تجویزی نخواهند بود- در آن صورت اخلاقیات، تسلط [413] خود بر رفتار مردم را از دست خواهد داد. همانطور که قبلاً در برخی فصول دیده‌ایم می‌توان گفت: «اخلاقیات؟ خوب یعنی که چه؟» [414] [415].

منظور من، اخلاقیات آن دسته از کسانی است که می‌گویند «بله می‌دانم که من باید، اما یعنی که چه؟». سینگر- کاملاً به درستی [416]- از چنین مردمی به عنوان یک استدلال علیه توصیه‌گرایان استفاده می‌کند و می‌گوید که این توصیه‌پذیری، بسط [417] همان دیدگاه خنثی‌گرایان است. آن همچنین بسط دیدگاه خنثی‌گرای من نیز هست. اگر اخلاقیات به لحاظ کلی تجویزی باشد، شخص می‌تواند بگوید: «خوب یعنی که چه؟»، زیرا پذیرش حکم اخلاقی به طریق اولی، یعنی پذیرفتن ربط [418] آن با رفتار ما. به منظور جلوگیری از ارتباط احکام اخلاقی با رفتارمان، ما باید از صدور حکم اخلاقی خودداری کنیم. من انکار نکرده‌ام که چنین کاری (خودداری از صدور حکم اخلاقی) ممکن است، و به یک بی‌بندوبار تبدیل شد، اما استدلال کرده‌ام که باید بهایی برای آن پرداخت کرد، بهایی که ما باید برای پرداختن بی‌احتیاط [419] بوده باشیم.

سینگر در نوشته‌های آخرش (که در بالا نقل شد) استدلالاتی دارد تا نشان دهد که چرا حوزه‌ی [420] اخلاقیات، فراتر از هر قبیل [421] و نژاد [422] تمام بشریت [423] قرار می‌گیرد، و انواع انسانی را از سایر موجودات ذی‌شعور [424] متمایز می‌کند. امیدوارم که این استدلالات موفقیت‌آمیز باشند. همانطور که من در بازنگری [425] یکی از کتاب‌های او استدلال کرده‌ام، زبان اخلاقی، و تمایل طبیعی آن برای بسط دامنه‌ی کلی‌سازی، حتی نقش بزرگ‌تری نسبت به آنچه که سینگر پیشنهاد می‌کند، ایفا می‌نماید. [426]

اسمات دربارهی تمام این مطالب چه می‌تواند بگوید؟ من امیدوارم که او موافق باشد که «کاربردشناسی در زبان اخلاقی»- همانطور که او نام می‌نهد- بیش از آنچه او در کتابش به دنبال آن بوده، اهمیت دارد. زمانی که ما به فرآیند [427] آموزش اخلاقی می‌نگریم، و مشکلات آن را در عدم حضور [428] زبانی با ویژگی‌های منطقی و گفتاری- که به تنهایی کاربردشناسی را میسر می‌کند- لمس می‌کنیم، آنگاه می‌توانیم درک کنیم که انسجام کلی جامعه‌ی ما به داشتن چنین زبانی (زبان اخلاقی) بستگی دارد.

پی نوشتها:

- [1] Festschrift .
- [2] Jack smart .
- [3] Opportunity .
- [4] Marvyn Zimmerman .
- [5] (1984: 45) .
- [6] most stimulating .
- [7] Peter Singer .
- [8] (1973) .
- [9] ought .
- [10] is .
- [11] derivable .
- [12] merits .
- [13] into the open .
- [14] preliminary .
- [15] main issues .
- [16] complaint .
- [17] Pragmatics .
- [18] triad .
- [19] semantics .
- [20] syntactics .
- [21] Laudable .

meaning . [\[22\]](#)
classification . [\[23\]](#)
Linguistics . [\[24\]](#)
syntax . [\[25\]](#)
rules . [\[26\]](#)
formation . [\[27\]](#)
sentence . [\[28\]](#)
Transformation . [\[29\]](#)
imperative mood . [\[30\]](#)
generates . [\[31\]](#)
grammatical . [\[32\]](#)
concern . [\[33\]](#)
confusion . [\[34\]](#)
enormous . [\[35\]](#)
(100 :1962) . [\[36\]](#)
J .L. Austin . [\[37\]](#)
excuse . [\[38\]](#)
wittgensteinian . [\[39\]](#)
The Use . [\[40\]](#)
illocutionary . [\[41\]](#)
perlocutionary . [\[42\]](#)
force . [\[43\]](#)
blur . [\[44\]](#)
emotivists . [\[45\]](#)
Stevenson . [\[46\]](#)
(Ethics and Language(1944 . [\[47\]](#)
pragmatic Aspects of Meaning . [\[48\]](#)
irrationalist . [\[49\]](#)
(see e.g. Searle and Vander Veken 1985) . [\[50\]](#)
moral judgements . [\[51\]](#)
constative . [\[52\]](#)
(.LM 15f) . [\[53\]](#)
(1984:64) . [\[54\]](#)
large extent . [\[55\]](#)
determined . [\[56\]](#)
summarize . [\[57\]](#)
tiresome . [\[58\]](#)
make do . [\[59\]](#)
achieve our object . [\[60\]](#)
takes it for granted . [\[61\]](#)
Persuade . [\[62\]](#)
Kenneth Hanly . [\[63\]](#)
(1964) . [\[64\]](#)
Want . [\[65\]](#)
crucial . [\[66\]](#)
state of mind . [\[67\]](#)

Prescription . [\[68\]](#)
bumb animals . [\[69\]](#)
prescriptive . [\[70\]](#)
You ought . [\[71\]](#)
addressee . [\[72\]](#)
(53 :1962) . [\[73\]](#)
judge . [\[74\]](#)
Indicative . [\[75\]](#)
dispensable . [\[76\]](#)
verbal shore . [\[77\]](#)
(LMI 39HI 971a) . [\[78\]](#)
keep quiet . [\[79\]](#)
thrashing . [\[80\]](#)
compliance . [\[81\]](#)
intention . [\[82\]](#)
eccentric . [\[83\]](#)
authorized . [\[84\]](#)
inclination . [\[85\]](#)
mischief . [\[86\]](#)
acoustics . [\[87\]](#)
identical . [\[88\]](#)
uncommon . [\[89\]](#)
illustrate . [\[90\]](#)
awkward . [\[91\]](#)
instructions . [\[92\]](#)
requests . [\[93\]](#)
praying . [\[94\]](#)
invitations . [\[95\]](#)
occasion . [\[96\]](#)
inconvenient . [\[97\]](#)
situation . [\[98\]](#)
expert . [\[99\]](#)
aceknowledged . [\[100\]](#)
pills . [\[101\]](#)
someone . [\[102\]](#)
disposed . [\[103\]](#)
hope . [\[104\]](#)
bidding . [\[105\]](#)
in practice . [\[106\]](#)
axe . [\[107\]](#)
hearers . [\[108\]](#)
college . [\[109\]](#)
recommendation . [\[110\]](#)
clipsham . [\[111\]](#)
vote . [\[112\]](#)
decayed . [\[113\]](#)

those . [\[114\]](#)
complicated . [\[115\]](#)
engine . [\[116\]](#)
groping . [\[117\]](#)
plain . [\[118\]](#)
equivalent . [\[119\]](#)
universalize . [\[120\]](#)
partial . [\[121\]](#)
kantian . [\[122\]](#)
reasoning . [\[123\]](#)
(MT) . [\[124\]](#)
cultivating . [\[125\]](#)
compromise . [\[126\]](#)
hypothetical . [\[127\]](#)
actual . [\[128\]](#)
latter . [\[129\]](#)
former . [\[130\]](#)
logically . [\[131\]](#)
loopholes . [\[132\]](#)
readily . [\[133\]](#)
evil . [\[134\]](#)
.See FR I 88 ff.9MT II2f . [\[135\]](#)
(IM I 87 ff.: HI979b) . [\[136\]](#)
reinvent . [\[137\]](#)
hardly . [\[138\]](#)
advantages . [\[139\]](#)
mutual . [\[140\]](#)
revise . [\[141\]](#)
desires . [\[142\]](#)
statement . [\[143\]](#)
catalogue . [\[144\]](#)
requirement . [\[145\]](#)
essential . [\[146\]](#)
slightly . [\[147\]](#)
radically . [\[148\]](#)
beginning . [\[149\]](#)
benefits . [\[150\]](#)
trap . [\[151\]](#)
persuade . [\[152\]](#)
get . [\[153\]](#)
(54-6 :1962) . [\[154\]](#)
illocutionary . [\[155\]](#)
you ought . [\[156\]](#)
adding . [\[157\]](#)
broad sense . [\[158\]](#)
inculcation . [\[159\]](#)

offspring . [\[160\]](#)
 sound . [\[161\]](#)
appreciate . [\[162\]](#)
 without . [\[163\]](#)
internalize . [\[164\]](#)
 examine . [\[165\]](#)
 amend . [\[166\]](#)
day- to- day . [\[167\]](#)
 intuitive . [\[168\]](#)
 genuine . [\[169\]](#)
catastrophic . [\[170\]](#)
 (LM72ff) . [\[171\]](#)
 optimistic . [\[172\]](#)
 advocate . [\[173\]](#)
intellectuals . [\[174\]](#)
(see PP.I 08ff) . [\[175\]](#)
(Aristotle (II 55a 26 . [\[176\]](#)
ancient times . [\[177\]](#)
 percipient . [\[178\]](#)
 whims . [\[179\]](#)
(Io 95a 7-Io) . [\[180\]](#)
 snag . [\[181\]](#)
modus vivendi . [\[182\]](#)
 tolerable . [\[183\]](#)
widespread . [\[184\]](#)
anti- moralist . [\[185\]](#)
conciliatory . [\[186\]](#)
nothing but . [\[187\]](#)
deontologist . [\[188\]](#)
 abetted . [\[189\]](#)
 offised . [\[190\]](#)
(LM I49 , Hf960 . [\[191\]](#)
 obstacle . [\[192\]](#)
 (53 :1962) . [\[193\]](#)
 straw . [\[194\]](#)
Disaster . [\[195\]](#)
 ethics . [\[196\]](#)
might affect . [\[197\]](#)
 such . [\[198\]](#)
altogether [\[199\]](#)
 mistake . [\[200\]](#)
derivations . [\[201\]](#)
 collapse . [\[202\]](#)
 absurd . [\[203\]](#)
 (LM 78) . [\[204\]](#)
irrational . [\[205\]](#)

(H 1979a) . [\[206\]](#)
impertinent . [\[207\]](#)
 why . [\[208\]](#)
 pitfall . [\[209\]](#)
 want . [\[210\]](#)
missing the point . [\[211\]](#)
 more helpful . [\[212\]](#)
 angostura . [\[213\]](#)
 intoxication . [\[214\]](#)
 susceptibility . [\[215\]](#)
 alcohol . [\[216\]](#)
 that . [\[217\]](#)
 deriving . [\[218\]](#)
 entail . [\[219\]](#)
 poisonous . [\[220\]](#)
 cyanide . [\[221\]](#)
(.H 1963b, s.f) . [\[222\]](#)
 conjoined . [\[223\]](#)
 analytically . [\[224\]](#)
 sentence . [\[225\]](#)
 clue . [\[226\]](#)
 prescriptive . [\[227\]](#)
 synthetic . [\[228\]](#)
 process . [\[229\]](#)
 questioned . [\[230\]](#)
 invoked . [\[231\]](#)
(.FR 115ff. 124f) . [\[232\]](#)
 alternative . [\[233\]](#)
 chooser . [\[234\]](#)
 victims . [\[235\]](#)
applicable crime . [\[236\]](#)
 expressible . [\[237\]](#)
 (H 1979a) . [\[238\]](#)
 aforementioned . [\[239\]](#)
factual statements . [\[240\]](#)
 factual belief . [\[241\]](#)
 incontinent . [\[242\]](#)
 (bI 1147) . [\[243\]](#)
 (MT) . [\[244\]](#)
analytic- synthetic . [\[245\]](#)
 Quine . [\[246\]](#)
 (1951) . [\[247\]](#)
 suspect . [\[248\]](#)
 rhetorical . [\[249\]](#)
 profitable . [\[250\]](#)
 analytic . [\[251\]](#)

assessment . [\[252\]](#)
synonymous . [\[253\]](#)
consistent . [\[254\]](#)
follows from . [\[255\]](#)
interdefinable . [\[256\]](#)
for the sake . [\[257\]](#)
is . [\[258\]](#)
dispensed with . [\[259\]](#)
suffer . [\[260\]](#)
method . [\[261\]](#)
formal . [\[262\]](#)
logically true . [\[263\]](#)
logically . [\[264\]](#)
deontic logic . [\[265\]](#)
construct . [\[266\]](#)
sign . [\[267\]](#)
corresponding . [\[268\]](#)
quantifier . [\[269\]](#)
mood- sing . [\[270\]](#)
(MT 23) . [\[271\]](#)
import . [\[272\]](#)
synonymy . [\[273\]](#)
analyticity . [\[274\]](#)
personally . [\[275\]](#)
scruples . [\[276\]](#)
fastidious . [\[277\]](#)
trouble . [\[278\]](#)
opponents . [\[279\]](#)
naturalists . [\[280\]](#)
certain . [\[281\]](#)
ordinary . [\[282\]](#)
good . [\[283\]](#)
infliction . [\[284\]](#)
gratitous . [\[285\]](#)
pain . [\[286\]](#)
analytically . [\[287\]](#)
by all means . [\[288\]](#)
withers . [\[289\]](#)
(unwring (MT 23 . [\[290\]](#)
established . [\[291\]](#)
shaky . [\[292\]](#)
challenge . [\[293\]](#)
hard and fast . [\[294\]](#)
spectrum . [\[295\]](#)
entrenched . [\[296\]](#)
discardable . [\[297\]](#)

controversial . [\[298\]](#)
such- and- such . [\[299\]](#)
should . [\[300\]](#)
naturalistic . [\[301\]](#)
settle . [\[302\]](#)
intuitionism . [\[303\]](#)
bother . [\[304\]](#)
fraudulence . [\[305\]](#)
(peter singer (1973 . [\[306\]](#)
end . [\[307\]](#)
pure . [\[308\]](#)
Non- moral . [\[309\]](#)
these . [\[310\]](#)
follow . [\[311\]](#)
contrary . [\[312\]](#)
hypothesis . [\[313\]](#)
tautology . [\[314\]](#)
buly . [\[315\]](#)
(LM, ch. 11, FR 26ff) . [\[316\]](#)
in reverse . [\[317\]](#)
bar . [\[318\]](#)
gap . [\[319\]](#)
status . [\[320\]](#)
extreme . [\[321\]](#)
character . [\[322\]](#)
intermediate . [\[323\]](#)
content . [\[324\]](#)
neutralist . [\[325\]](#)
abbreviation . [\[326\]](#)
(52 :1973) . [\[327\]](#)
maintain . [\[328\]](#)
No pigs have wings . [\[329\]](#)
impartial observer . [\[330\]](#)
formulated . [\[331\]](#)
proper names . [\[332\]](#)
personal pronouns . [\[333\]](#)
(singular terms(1973: 52, my italics . [\[334\]](#)
all . [\[335\]](#)
restrictions . [\[336\]](#)
exempting . [\[337\]](#)
(my italics ,53 :1973) . [\[338\]](#)
overriding . [\[339\]](#)
requirement . [\[340\]](#)
suffering . [\[341\]](#)
happiness . [\[342\]](#)
arbitrarily . [\[343\]](#)

(Singer 1973: 53) . [\[344\]](#)
relief . [\[345\]](#)
famine . [\[346\]](#)
compel . [\[347\]](#)
exhibit . [\[348\]](#)
symmetrically . [\[349\]](#)
donor . [\[350\]](#)
reluctant . [\[351\]](#)
ought . [\[352\]](#)
bring . [\[353\]](#)
values . [\[354\]](#)
faced with . [\[355\]](#)
notice of morality . [\[356\]](#)
appealing . [\[357\]](#)
sympathy take . [\[358\]](#)
benevolence . [\[359\]](#)
(singer 1973: 53) . [\[360\]](#)
overcome . [\[361\]](#)
fuss . [\[362\]](#)
trivial . [\[363\]](#)
contention . [\[364\]](#)
special . [\[365\]](#)
moral feeling . [\[366\]](#)
dignify . [\[367\]](#)
point of view . [\[368\]](#)
improvement . [\[369\]](#)
as if . [\[370\]](#)
counter . [\[371\]](#)
middle . [\[372\]](#)
composite . [\[373\]](#)
prescriptivity . [\[374\]](#)
overriding . [\[375\]](#)
universalizability . [\[376\]](#)
fairly . [\[377\]](#)
expounds . [\[378\]](#)
in detail . [\[379\]](#)
monoeuvre . [\[380\]](#)
moral thinking . [\[381\]](#)
(singer 1979, 1981, 1988) . [\[382\]](#)
controvert . [\[383\]](#)
objection . [\[384\]](#)
amoralist . [\[385\]](#)
universalizable . [\[386\]](#)
pure egoism . [\[387\]](#)
MT 182ff. and FR loop . [\[388\]](#)
provided that . [\[389\]](#)

