

تحلیلی از شهودگروی اخلاقی هنری سیجویک و
نقدی بر آن

علی اکبر عبدالآبادی*

چکیده

در این مقاله خواهیم کوشید که با روشی تحلیلی - انتقادی، ابتدا با تکیه بر تحلیل انتقادی هنری سیجویک از اخلاق مبتنی بر فهم عرفی - که وی آن را «شهودگروی جزمی‌نگرانه» نامیده است - و نیز با بیان اصول اخلاقی‌ای که وی آن‌ها را بدیهی و کاملاً معتبر دانسته است، تحلیلی از مفاد شهودگروی اخلاقی وی به دست دهم و سپس با تأملاتی انتقادی در اصول اخلاقی بدیهی و کاملاً معتبر مورد نظر سیجویک نشان دهم که آیا آن اصول به راستی اصولی بدیهی و کاملاً معتبرند یا اینکه فاقد بداهت و اعتبار مطلق‌اند و سیجویک آن‌ها را به خطا اصولی بدیهی و کاملاً معتبر انگاشته است؟

کلیدواژه‌ها: هنری سیجویک، اخلاق مبتنی بر فهم عرفی، شهودگروی جزمی‌نگرانه، عقل عملی، اصول اخلاقی بدیهی، شهودگروی فلسفی.

*. استادیار فلسفه دانشگاه شهید بهشتی، abdolabadi85@yahoo.com

[تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۱۰/۲۸؛ تاریخ تأیید: ۱۳۹۰/۰۲/۲۶]

مقدمه

در آنچه در پی می‌آید، خواهیم کوشید که پس از اشاره‌ای به روش بحث هنری سیدجویک^۱ (Henry Sidgwick 1838-1900) در مهم‌ترین اثر اخلاق‌شناختی‌اش، روش‌های اخلاق‌شناسی، ابتدا با تکیه بر پاره‌ای از سخنان وی در آن اثر و نیز با بهره‌گیری از تفاسیر بعضی از مفسران سیدجویک، به‌ویژه سی.دی. براد^۲ (C.D. Broad)، تحلیلی از شهودگروی اخلاقی سیدجویک به دست دهم و سپس اصول یا قواعد اخلاقی بنیادینی را که وی بدیهی می‌داند و چگونگی ادراک و تصدیقشان را شهودی (intuitive) می‌داند، ارزیابی کنم.

۱. اشاره‌ای به روش بحث سیدجویک در کتاب روش‌های اخلاق‌شناسی

نگاهی به کتاب روش‌های اخلاق‌شناسی سیدجویک نشان می‌دهد که وی در هر بحثی ابتدا می‌کوشد که معانی دقیق اصطلاحات اخلاق‌شناختی‌ای را که به کار می‌برد، توضیح دهد و سپس محلّ دقیق نزاع را تعیین کند؛ آنگاه می‌کوشد که دلایلی را که به سود یا به زیان مسئله مورد بحثش اقامه شده‌اند، تحلیل و ارزیابی کند و در نهایت نظریه مختار خویش را به طور منسجم و سامانمند بیان کند. علاوه بر این، وی در لابه‌لای بحث‌هایش پیوسته می‌کوشد که آرای خویش و دیگران را اصلاح و تعدیل کند و از همین رو، دائماً اشکالاتی طرح می‌کند و پاسخ‌هایی برای آن اشکالات فراهم می‌آورد. سپس، انتقاداتی بر آن پاسخ‌ها وارد می‌سازد و باز می‌کوشد که پاسخ‌های قاطعی برای آن انتقادات فراهم آورد. با این همه، همچنان که براد خاطر نشان ساخته است، اگرچه اشکالات، پاسخ‌ها، نقص‌ها و ابرام‌های پیاپی سیدجویک به خودی خود در خور ستایش‌اند و از توانایی ذهنی وی در بحث‌های فلسفی درباره اخلاق حکایت می‌کنند، موجب می‌شوند که خواننده کتاب وی نتواند خطوط اصلی استدلال‌های او و دیگران را به درستی تشخیص دهد و در نتیجه، از تشخیص قوت یا ضعف آن استدلال‌ها باز می‌ماند (See: Broad, 1979: p.144). علاوه بر این، همچنان که کاپلستون توجه داده است، روش تحلیلی سیدجویک سبب می‌شد که وی به رغم دقت نظر ستودنی‌اش، «چون که نمی‌توانست راه خویش را از لابه‌لای انبوه اشکالات به روشنی پیدا کند، چه بسا تمایل داشت که خود را در جزئیات غرق سازد و داوری نهایی را به تعویق اندازد» (Copleston, 1977: p.101). از همین رو، در ادامه مقاله خواهیم کوشید که در بیان آرای سیدجویک قدری از شیوه بیان وی فاصله بگیریم تا شاید بتوانم قدری از پیچیدگی‌ها و دشواری‌های بحث وی درباره شهود اخلاقی بکاهم.

۲. تحلیل آرای سیدجویک درباره شهود اخلاقی

بحث سیدجویک درباره شهود اخلاقی که دفتر سوم از کتاب روش‌های اخلاق‌شناسی (*The Methods of Ethics*) وی به کاوش درباره آن اختصاص یافته است، با طرح پرسش‌های عامی آغاز می‌شود که مهم‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از:

۱. ماهیت شهودهای اخلاقی چیست و آیا چنین شهودهایی واقعاً رخ می‌دهند؟
 ۲. اگر میان فرایند روانی - تکوینی وقوع شهودهای اخلاقی و اعتبار آن‌ها، در صورت رخ‌دادنشان، ارتباطی هست، آن ارتباط دقیقاً چیست؟
 ۳. موضوع احکام اخلاقی چیست و آیا احکام اخلاقی با کنش‌ها یا نیات یا انگیزه‌ها یا منش‌ها نیز ربط و نسبتی دارند یا نه؟ (See: Sidgwick, 1967; Book3: pp.197- 407).
- سیدجویک برای پاسخ دادن به پرسش‌های مذکور به بررسی و ارزیابی اخلاق مبتنی بر فهم عرفی (Common Sense Morality) روی می‌آورد. به عقیده وی، هرگونه نظریه‌ای که اعتبار اخلاق را بر فهم عرفی مبتنی سازد، حقیقتاً متضمن نوعی شهودگروی جزمی (Dogmatic Intuitionism) است؛ زیرا، همچنان که مارکوس سینگر (Marcus Singer) خاطرنشان ساخته است، سیدجویک را عقیده بر این است که پذیرش صریح و بی‌چون و چرای نوعی شهودگروی که بر اساس آن قواعد عام اخلاقی به نحو بی‌واسطه و شهودی به ادراک در می‌آیند، از ویژگی‌های بارز اخلاق مبتنی بر فهم عرفی است (See: L.C. Becker & C.B. Becker, 1992: p.1151). علاوه بر این، به عقیده سیدجویک، فهم عرفی این ادعا را در سر می‌پرورد که انواع خاصی از کنش‌ها، صرف نظر از نیکی یا بدی پیامدهایشان، ضرورتاً درست یا نادرست‌اند. باری، فهم عرفی از پیامدهایی که فاعلان اخلاقی آگاهانه از کنش‌هایشان قصد می‌کنند، غفلت نمی‌ورزد و بسیاری از اقسام کنش را با استناد به پاره‌ای از ویژگی‌های برخی از پیامدهای قصدشده آنها تعریف می‌کند. اما در عین حال، بر این نکته پای می‌فشارد که برخی از ویژگی‌های پیامدهای مستقیم کنش‌ها برای آنکه درستی یا نادرستی کنش‌ها را موجب شوند، کفایت می‌کنند. از اینجا می‌توان دریافت که اخلاق مبتنی بر فهم عرفی از بیخ و بن متکی بر نوعی شهودگروی جزمی است، هرچند که از این سخن ضرورتاً لازم نمی‌آید که فهم عرفی از دیگر معیارهای جزمی برای تعریف مفاهیمی چون «درست» و «نادرست» استفاده نکند.

سیدجویک در ادامه بحثش در صدد توضیح این امر برمی‌آید که مراد قائلان به فهم عرفی از اینکه «برخی از ویژگی‌های پیامدهای مستقیم کنش‌ها برای ایجاد درستی یا نادرستی در کنش‌ها کفایت می‌کند»، چیست؟ وی، برای این کار، آرای شهودگروان قائل به فهم عرفی و آرای غایت‌گروان درباره پیامدهای کنش‌ها را با یکدیگر مقایسه می‌کند و تفاوت‌های آرای آنان در این باره را بر می‌شمارد. به نظر سیدجویک، میان آرای شهودگروان قائل به فهم عرفی

و آرای غایت‌گروان دربارهٔ پیامدهای کنش‌ها، دست کم، دو تفاوت اساسی به چشم می‌خورند که آنها را به ترتیب، توضیح می‌دهم.

الف) همچنان که سی.دی. براد توجّه داده است، به عقیدهٔ سیجویک، یکی از تفاوت‌های اساسی غایت‌گروان و شهودگروان قائل به فهم عرفی، که از این پس آنان را «شهودگروان جزمی‌نگر» (dogmatic intuitionists) خواهیم نامید، در این است که شهودگروان جزمی‌نگر واژهٔ «درست» را همواره متضمّن معنایی می‌دانند که بر کنش‌ها و نیات اطلاق می‌شود و به عبارتی چون «به بار آورندهٔ پیامدهای نیک» (conductive to good consequences) قابل تحلیل نیست، ولی غایت‌گروان واژهٔ «درست» را فاقد چنین معنایی می‌دانند (See: Broad, 1951: p.211).

این تفاوت اساسی را می‌توان با ذکر یک مثال به وجه روشن‌تری بیان کرد. فرض کنید که تعریف «دروغ» این باشد: قضیه‌ای که کسی به قصد پدید آوردن باور کاذبی آن را اظهار می‌کند. این تعریف که احتمالاً به یکسان مورد قبول شهودگروان جزمی‌نگر و غایت‌گروان است، از سویی متضمّن اشاره به پیامد معینی به نام «پدیدآوردن یک باور» و از سوی دیگر، متضمّن اشاره به ویژگی خاصی از ویژگی‌های آن پیامد معین، یعنی کذب آن باور، است. به نظر می‌رسد که دربارهٔ هر مصداق خاصی از تعریفی که از «دروغ» به دست داده شد، هم شهودگروان جزمی‌نگر و هم غایت‌گروان می‌دانند یا دست کم، به نحو معقولی فرض می‌کنند که دروغ علاوه بر پدید آوردن یک باور، پیامدهای دیگری نیز دربر خواهد داشت و اینکه آن باور علاوه‌بر ویژگی «کذب»، ویژگی‌های دیگری نیز دربر خواهد داشت. با این همه، این‌ها جزئی از تعریف «دروغ» نیستند، هرچند که جزئی از قصد و نیت شخص دروغگو را تشکیل می‌دهند. بنابراین، می‌توان گفت که تفاوت اساسی شهودگروان جزمی‌نگر و غایت‌گروان در این است که غایت‌گروان فقط به حسن یا قبح پیامدهای قصدشدهٔ دروغ نظر دارند، ولی شهودگروان جزمی‌نگر معتقدند که دروغ، صرف نظر از پیامدهای نیک یا بدی که ممکن است دربر داشته باشد، فی‌نفسه به سبب «نادرست» بودنش متضمّن ویژگی «قبح» است، ولو اینکه باور کاذبی که دروغ در مخاطبان پدید می‌آورد، ذاتاً قبیح نباشد.

ب) تفاوت اساسی دیگری که میان شهودگروان جزمی‌نگر و غایت‌گروان وجود دارد، این است که غایت‌گروان نمی‌توانند چیزی جز مجموع پیامدهایی را که فاعلان اخلاقی از کنش‌هایشان در نظر می‌گیرند، به نحو معقولی حائز اهمیت بدانند. زیرا غایت‌گروان باید تمام توجّه خویش را فقط به این معطوف سازند که آیا کنش‌ها به پیامدهای نیک یا بد می‌انجامند یا نه. از همین رو، مستثنا کردن بخشی از پیامدهایی که فاعلان اخلاقی پیش‌بینی کرده‌اند و خواسته‌اند یا تحمّل کرده‌اند، امری کاملاً خودسرانه و نامعقول به نظر می‌رسد. امّا، در مقابل، بسیاری از شهودگروان جزمی‌نگر را عقیده بر این بوده است که درستی یا نادرستی کنش‌ها را به طور کلی پاره‌ای از ویژگی‌های تعداد محدودی از پیامدهای قصدشدهٔ کنش‌ها تعیین می‌کنند. این بدان معناست

که اگر پیامدهای مستقیم کنش معینی ویژگی خاصی داشته باشند، آن کنش مطلقاً و ضرورتاً «درست» یا «نادرست» خواهد بود و هیچ اهمیتی ندارد که آن کنش چه پیامدهای غیر مستقیمی دارد یا اینکه دیگر ویژگی‌های پیامدهای مستقیم آن کنش چیست‌اند (See: Broad, 1951: pp. 211-2).

در اینجا شاید بی‌مناسبت نباشد که این تفاوت اساسی را نیز با ذکر یک مثال به وجه روشن‌تری بیان کنم. فرض کنید که X از Y می‌پرسد که «رأی و نظرت درباره فلان چیز چیست؟» اگر از Y چنین سؤالی پرسیده شود، وظیفه Y در پاسخ دادن به آن سوال چه خواهد بود؟ به نظر می‌رسد که در چنین حالتی وظیفه Y بر زبان آوردن قضیه‌ای خواهد بود که باور صادقی درباره آن چیز پدید آورد، ولو اینکه Y پیشاپیش بداند یا، دست کم، به نحو معقولی فرض کند که پیامدهای غیرمستقیم قضیه‌ای که می‌خواهد بر زبان آورد، ممکن است باورهای کاذبی درباره چیزهای دیگر باشند. علاوه بر این، در چنین موردی هیچ اهمیتی ندارد که Y بداند یا، دست کم، به نحو معقولی فرض کند که باور صادقی که وی با بر زبان آوردن آن قضیه پدید می‌آورد، در عین صادق بودن، برای مخاطبان آن قضیه‌الم‌انگیز خواهد بود. در این صورت، می‌توان گفت که به عقیده غایت‌گروان، اگر شخص Y در پاسخ به پرسش شخص X قضیه صادقی را بر زبان آورد، «راستگویی» وی به سبب در برداشتن پیامدهای غیرمستقیم نامطلوبی چون پدید آوردن باورهای کاذبی درباره چیزهای دیگر و ایجاد الم در مخاطبان وی کنشی نامعقول و بد خواهد بود. اما به عقیده شهودگروان جزمی‌نگر، اگر شخص Y در پاسخ به پرسش شخص X قضیه صادقی را بر زبان آورد، «راستگویی» وی به رغم همه پیامدهای غیرمستقیم نامطلوبی که ممکن است دربر داشته باشد، فی‌نفسه به سبب «درست» بودنش متضمن ویژگی «حسن» است و در نتیجه، همواره کنشی معقول و نیک است.

با وجود آنچه درباره تفاوت‌های اساسی مذکور گفته شد، نباید تصور کرد که شهودگروان جزمی‌نگر به هنگام داوری درباره درستی یا نادرستی کنش‌ها هیچ اهمیتی برای پیامدهای قصدشده کنش‌ها قائل نیستند؛ زیرا آنچه از این لحاظ برای شهودگروان جزمی‌نگر حائز اهمیت نیست، همانا حسن یا قبح پیامدهای قصدشده کنش‌هاست و نه قصد آمیختگی آن پیامدها (See: Broad, 1951: p. 211). این بدان معناست که، مثلاً، به نظر شهودگروان جزمی‌نگر، «دروغ» فقط و فقط به این دلیل کنشی نادرست است که هدف شخص دروغگو همانا پدید آوردن باوری کاذب در مخاطبانش است، و نه به این دلیل که آن باور کاذب نوعی وضع و حال ذهنی ذاتاً ناخوشایند است. همچنین، به عقیده آنان، مثلاً «راستگویی» فقط و فقط به این دلیل کنشی درست است که هدف شخص راستگو همانا پدید آوردن باوری صادق در مخاطبانش است، و نه به این دلیل که آن باور صادق نوعی وضع و حال ذهنی ذاتاً خوشایند است. اما، به نظر غایت‌گروان، دیگر ویژگی‌های پیامدهای قصدشده کنش‌ها فقط تا آنجا حائز اهمیت‌اند که آن پیامدها حسن یا قبح ذاتی داشته باشند. از همین رو، به عقیده آنان، قول به اینکه مثلاً

«دروغ» کنشی نادرست است، صرفاً بدین معناست که پیامدهای قصدشده آن، روی هم رفته، بدنند؛ یا مثلاً، قول به اینکه «راستگویی» کنشی درست است، صرفاً بدین معناست که پیامدهای قصدشده آن، روی هم رفته، نیک‌اند.

سیجویک پس از بیان تفاوت آرای غایت‌گروان و آرای شهودگروان جزمی‌نگر درباره پیامدهای قصدشده کنش‌ها، که شرح آن گذشت، می‌کوشد که آرای شهودگروان جزمی‌نگر درباره مبادی تصدیقی اخلاق یا بدیهیات اخلاقی را به تفصیل هرچه تمام‌تر ارزیابی کند. به عقیده وی، نگاهی به آرای شهودگروان جزمی‌نگر در این باره نشان می‌دهد که از نظر آنان سلسله‌ای از مبادی تصدیقی اخلاق یا بدیهیات اخلاقی وجود دارند که پذیرای هیچ گونه برهانی نیستند و هیچ گونه وابستگی‌ای هم بدان ندارند، بلکه اساساً اعتبار هرگونه استدلال اخلاقی متکی بر بدهت و صدق ضروری آنهاست. به عقیده شهودگروان جزمی‌نگر، همه آدمیان، هرچند در مرحله رشد و بالیدگی قوه فاهمه، بدهت مبادی تصدیقی اخلاق را بی‌واسطه و شهودی ادراک و تصدیق می‌کنند، همچنان که ادراک و تصدیق بدهت اصول متعارف ریاضیات نیز چنین است. اما به نظر سیجویک، تصدیقات اخلاقی فرضاً بدیهی را همواره دو خطر عمده تهدید می‌کنند؛ نخست اینکه، ما در معرض این خطر قرار داریم که امیال نیرومند خویش را با بصیرت عقلانی اصیل خلط کنیم و آنچه را که بی‌اختیار خوشایند یا ناخوشایند می‌یابیم، در مقام داوری اخلاقی «درست» یا «نادرست» بدانیم و در نتیجه، از سر خطا و به شیوه‌ای ناموجه ملاحظات روان‌شناختی را با دلایل اخلاقی یکسان بینگاریم و «علت» را به جای «دلیل» بنشانیم.

دوم اینکه، قواعدی که متکی بر آداب و رسوم و معتقدات جامعه ما هستند، کاملاً ممکن است که در بدیهی انگاشتن دست کم، پاره‌ای از مبادی تصدیقی اخلاق در فرایند درونی‌سازی هنجارها و قواعد اجتماعی ریشه داشته باشند (See: Broad, 1951: pp. 216-7).

علاوه بر این، سیجویک معتقد است که یک انسان رشدیافته ممکن است که به نظر خودش به نحو بی‌واسطه و شهودی بداند که نزاکت یا احترام یا پایبندی به آداب و رسوم جامعه‌ای که وی در آن بالیده است، مانع چه چیزهایی می‌شوند؛ اما چنین ارزش‌ها یا الزام‌های اخلاقی‌ای مسلماً به وسیله آداب و رسوم اجتماعی از بیرون بر آن انسان رشدیافته تحمیل شده‌اند و عمدتاً فاقد هرگونه توجیه عقلانی‌اند. از همین رو، هنگامی که در شرایط یغرنج و دشواری برای انجام دادن کنش‌های اخلاقی واقع می‌شویم و در معنای اصطلاحات اخلاقی و نیز در حیطة اطلاق اصول و قواعد اخلاقی مبتنی بر فهم عرفی باریک می‌شویم، در می‌یابیم که مسلمات اخلاق مبتنی بر فهم عرفی معنای چندان واضحی ندارند و هاله‌ای از ابهام معنایی آنها را فرا گرفته است و در نتیجه، به طور جزمی و بی‌دلیل، «شهودی» انگاشته شده‌اند.

با توجه به آنچه تا اینجا گفته شد، به نظر می‌رسد که هدف سیدجویک از ارزیابی بدیهیات اخلاقی یا مبادی تصدیقی اخلاقی ای که شهودگروان جزمی نگر بدان‌ها معتقدند، دریافتن این مطلب است که آیا می‌توان از اخلاق عرفی روزمره نظام منسجم و سازگاری از اصول بدیهی‌ای را که به نحو منطقی قانع‌کننده‌ای با یکدیگر ارتباط داشته باشند، استخراج کرد؟ سیدجویک در پاسخ به این پرسش معتقد است که اگر بدیهیات اخلاقی اصیلی وجود داشته باشند و اگر بتوان نظام منسجم و سازگاری از اصول بدیهی را از اخلاق عرفی استخراج کرد، مبادی تصدیقی اخلاق عرفی باید، دست کم، واجد سه شرط اساسی باشند:

۱. اصطلاحات به‌کاررفته در آنها باید واضح و متمایز باشند

۲. خود آن مبادی تصدیقی همواره باید بدیهی باشند

۳. مبادی تصدیقی مذکور باید با یکدیگر سازگار باشند (See: Broad, 1951: p.216).

علاوه بر این، به عقیده سیدجویک، این نکته نیز حائز اهمیت است که باید اجماع یا توافق آشکاری درباره مبادی تصدیقی اخلاق عرفی وجود داشته باشد؛ زیرا اگر اصل یا قاعده‌ای، در اوضاع و احوال و شرایطی کاملاً مشابه و یکسان، برای شخص X بدیهی به نظر رسد ولی برای شخص Y چنین به نظر نرسد، شخص Y حق دارد که در بداهت آن اصل یا قاعده تردید کند و در نتیجه، از پیروی از آن اصل یا قاعده سر باز زند. سیدجویک بر آن است که مبادی تصدیقی اخلاق عرفی فقط در اوضاع و احوال و شرایط عادی دارای شروط مذکور به نظر می‌رسند؛ زیرا مادام که ما انسان‌ها توجه خویش را یکسره به کنش‌های اخلاقی‌ای معطوف می‌سازیم که در اوضاع و احوال و شرایط معین انجام داد، اجماع یا توافق گسترده‌ای میان انسان‌ها وجود دارد و در نتیجه، گمان می‌بریم که وظایف و تکالیف ما انسان‌ها اموری بدیهی‌اند. اما همین که پای تعریف دقیق اصطلاحات اخلاقی به میان می‌آید یا اینکه در اوضاع و احوال و شرایط دشوار و نامتعارفی برای مبادرت ورزیدن به کنش اخلاقی قرار می‌گیریم، نه فقط با مسائل متعددی درباره اصول، قواعد و تکالیف اخلاقی فرضاً بدیهی، بلکه با مشکلات فراوانی درباره تشخیص کنش‌های درست از کنش‌های نادرست مواجه می‌شویم. علاوه بر این، هنگامی که پای تعارض و ناسازگاری مبادی تصدیقی فرضاً بدیهی اخلاق عرفی در مقام نظر و/ یا پای تعارض و ناسازگاری وظایف و تکالیف مبتنی بر اخلاق عرفی در مقام عمل به میان می‌آید، بنای اجماع یا توافق گسترده آدمیان درباره الزام‌های اخلاقی از بیخ و بن سست می‌گردد و ناگهان فرو می‌ریزد.

با این همه، به عقیده سیدجویک، از پذیرش دست کم پاره‌ای از بدیهیات اخلاقی و شهود بی‌واسطه آنها گریزی و گزیری نیست. از اینجا قول به این مطلب لازم می‌آید که «هر روشی

دربارهٔ اخلاق، باید متضمن دست کم یک شهود [بی واسطه] باشد؛ زیرا، به هر تقدیر، حکم به اینکه ما باید فلان یا بهمان [چیز] را غایتی نهایی در نظر بگیریم، باید [حکمی] شهودی باشد» (Broad, 1951: p.151). از همین رو، سیجویک می‌کوشد که جایگزین مناسبی برای شهودگروی جزمی بیابد که در عین پذیرفتن دست کم چند اصل اخلاقی بدیهی و معتبر، بتواند بدهات آنها را به نحو معقولی توجیه و اعتبارشان را نیز تضمین کند. به نظر وی، چنین جایگزین مناسبی همانا «شهودگروی فلسفی» (Philosophical Intuitionism) است. بر اساس شهودگروی فلسفی، بدهات اصول اخلاقی بدیهی و معتبر حقیقتاً از ذات آنها برمی‌خیزد و اعتبارشان از حجیت و اعتبار ذاتی عقل عملی ناشی می‌شود و یگانه ابزار دریافت آنها شهود بی‌واسطهٔ عقلی است. از اینجا می‌توان دریافت همچنان که آلبن و بجرری (Alban Widgery) در فصل ضمیمه‌ای خویش بر کتاب *کلیاتی از تاریخ فلسفهٔ اخلاق* سیجویک توجه داده است، سیجویک در عرضهٔ نظریهٔ «شهودگروی فلسفی»، از سویی تحت تأثیر جوزف باتلر^۳ (Joseph Butler) قرار گرفته و از سوی دیگر، از کانت تأثیر پذیرفته است (See: Sidgwick, 1968: p.300). تأثیر باتلر در سیجویک از آن حیث است که وی، همانند باتلر، بدهات اصول اخلاقی بدیهی را ناشی از ذات آنها می‌داند و در نتیجه، تأثیر هرگونه عامل بیرونی در بدیهی‌انگاری مبادی تصدیقی اخلاق را یکسره نفی می‌کند. اما تأثیر کانت در سیجویک از آن روست که سیجویک در حالی که عقل عملی را به جای «قوة وجدان» (the faculty of conscience) مورد نظر باتلر نشانده است، اصول اخلاقی بدیهی را همانند «وامر مطلق» (categorical imperatives) کانتی اصول یا قواعدی کلی، ضروری، پیشینی و مطلقاً معتبر می‌داند و اعتبار آنها را ناشی از حجیت و اعتبار ذاتی عقل عملی قلمداد می‌کند^۴ پیداست که چنین اصول یا قواعد اخلاقی کلی، ضروری، پیشینی و مطلقاً معتبری، اگر اصلاً وجود داشته باشند، اصول یا قواعدی کاملاً انتزاعی‌اند. به عقیدهٔ سیجویک، اگر بتوانیم چند اصل یا قاعدهٔ اخلاقی کاملاً انتزاعی در قلمرو عقل عملی بیابیم، مبنای استوار و قاطعی برای الزام اخلاقی یافته‌ایم. وی پس از کوشش و کاوش فراوان به این نتیجه می‌رسد که ما انسان‌ها به شش اصل یا قاعدهٔ اخلاقی کاملاً انتزاعی به نحو شهودی و بی‌واسطهٔ یقین پیدا کرده‌ایم که، به ترتیب، عبارت‌اند از:

۱. اگر کنشی در شرایطی دقیقاً یکسان هنگامی که مثلاً شخص S آن را انجام می‌دهد، کنشی درست باشد، ولی هنگامی که مثلاً شخص P آن را انجام می‌دهد، کنشی نادرست باشد، باید گونه‌ای ناهمانندی کیفی میان S و P وجود داشته باشد تا اختلاف کنش‌های ناهم‌ارز آن دو را توجیه کند؛ زیرا صرف این واقعیت که S و P دو شخص‌اند، اختلاف یاد شده را توجیه نمی‌کند.

۲. اگر کنشی هنگامی که S آن را در حق P انجام می‌دهد، کنشی درست باشد، ولی هنگامی که در شرایط کاملاً یکسان، مثلاً، Q آن را در حق R انجام می‌دهد، کنشی نادرست باشد، باید گونه‌ای ناهمانندی کیفی میان Q و R وجود داشته باشد تا اختلاف کنش‌های ناهم‌ارز آن دو، کنش‌های P و S

را توجیه کند؛ در غیر این صورت، صرف این واقعیت که Q و R دو شخص‌اند، اختلاف یاد شده را توجیه نمی‌کند.

۳. هر قاعده یا اصل عامی باید بر همهٔ کسانی که در حیطةٔ شمول آن قرار دارند، به یکسان اطلاق شود.

۴. در طول مدت عمر انسان‌ها که در آن باید از هرگونه خیری لذت برد، صرف تفاوت زمانی هیچ تفاوتی در ارزش لذت پدید نمی‌آورد.

۵. بر اساس نظام اخلاقی عالم، خیر هیچ شخص خاصی در مقایسه با خیر مشابه هیچ شخص دیگری اهمیت بیشتری ندارد.

۶. وظیفهٔ هر شخصی این است که تا آنجا که قادر به پدید آوردن خیر است، همهٔ خیرها را کانون توجه خویش قرار دهد و نه فقط بخش خاصی از آنها را (See: Broad, 1951: pp. 223-4).

علاوه بر این، سیدجویک می‌کوشد که از اصول پنجم و ششم خویش اصلی به نام «اصل خیرخواهی عقلانی» (The Principle of Rational Benevolence) را استنتاج کند. این اصل مبین آن است که هر کسی باید بکوشد تا به همان‌سان و به همان میزان که حالتی نیک در خودش پدید می‌آورد، در هر انسان دیگری نیز حالتی نیک پدید آورد، مگر اینکه از توانایی و قدرت خویش بر پدید آوردن حالات نیک در دیگران چندان مطمئن نباشد یا از نیک بودن آن حالات برای دیگران مطمئن نباشد یا بتواند دریابد که شمار حالات نیکی که وی در هر انسان دیگری پدید می‌آورد، بیش از حالات نیکی خواهد بود که وی در خودش پدید می‌آورد (See: Broad, 1951: p. 245).

حال، می‌کوشم که با تأمل در آنچه دربارهٔ شهودگروی فلسفی سیدجویک گفته شد، با توجه به اصول یا قواعد شش‌گانه‌ای که به نظر سیدجویک بدیهی‌اند، شهودگروی اخلاقی وی را ارزیابی کنم.

۳. ارزیابی آرای سیدجویک دربارهٔ شهود اخلاقی

به نظر می‌رسد که اگر چه انتقادات سیدجویک از اخلاق مبتنی بر شهودگروی جزمی یا اخلاق مبتنی بر فهم عرفی انتقاداتی کاملاً بجا و درخور ستایش‌اند، شهودگروی فلسفی وی دربارهٔ اخلاق، که مبتنی بر اصول یا قواعد بدیهی مورد نظر اوست، در معرض انتقاداتی اساسی است. حال، می‌کوشم که پاره‌ای از این انتقادات اساسی را بیان کنم.

الف) از میان اصولی که به ادعای سیدجویک به مدد شهود عقلی ادراک و تصدیق می‌شوند و از حجیت و اعتبار ذاتی برخوردارند، اصول اول و دوم اصولی ناموجه و سست‌پایه به نظر می‌رسند؛ زیرا هر زوجی از انسان‌ها همواره، از پاره‌ای جهات، از لحاظ کیفی با یکدیگر متفاوت‌اند. پاره‌ای

از این تفاوت‌های کیفی از لحاظ اخلاقی با یکدیگر مرتبط‌اند و پاره‌ای دیگر از آنها چنین نیستند. علاوه بر این، تفاوت‌های کیفی‌ای که از لحاظ اخلاقی با انواع خاصی از کنش‌ها تناسب دارند، با انواع دیگری از کنش‌ها از لحاظ اخلاقی تناسب ندارند. مثلاً، همچنان که براد خاطر نشان ساخته است، اگر S موی سرخ را بپسندد و P آن را نپسندد، ممکن است که این امر موجب شود که پیشنهاد ازدواج با یک دختر سرخ‌مو برای S پیشنهادی «درست» و برای P پیشنهادی «نادرست» باشد؛ و نیز ممکن است موجب شود که پیشنهاد ازدواج با آن دختر سرخ‌مو برای S پیشنهادی «درست» باشد، ولی پیشنهاد ازدواج با دختران ناسرخ‌مو به‌جز دختران زردمو برای وی پیشنهادی «نادرست» باشد. اما اگر S ناگزیر شود که یا فقط دختری سرخ‌مو یا فقط دختری زردمو را از غرق شدن در رودخانه پرتلاطمی نجات دهد و شرایط چنان باشند که وی نتواند هردوی آنها را نجات دهد، تفاوت رنگ موی آن دو دختر هرگز دلیل قانع‌کننده و مناسبی برای نجات دادن یکی از آن دو از غرق شدن در آن رودخانه و بی‌اعتنا بودن به غرق شدن دیگری نخواهد بود (See: Broad, 1951: pp. 223-4). خلاصه اینکه، آنچه ما بدان نیاز داریم، اصول بدیهی‌ای هستند که به مدد آنها بتوانیم دقیقاً تعیین کنیم که برای آنکه دو شخص در شرایط کاملاً یکسان با دو انسان به دو گونه رفتار کنند، کدام قسم از تفاوت‌های کیفی آن دو انسان دلایل قانع‌کننده و مناسبی برای آن رفتارهای دوگانه و دوگونه‌اند و کدام قسم از تفاوت‌های کیفی آنها چنین نیستند. اما اصول اول و دوم از اصول مورد نظر سجویک از اینکه دو شخص به چه دلیل یا دلایلی در شرایط کاملاً یکسان با دو انسان به دو گونه رفتار می‌کنند، هیچ تبیینی به دست نمی‌دهند و از این حیث، اصولی ناموجه و غیرقابل دفاع‌اند.

ب) به دشواری می‌توان دریافت که چگونه اصل سوم سجویک اصلی بی‌چون و چرا و استثناپذیر است. شکی در این نیست که، مثلاً، اگر S از سر ناگزیری قانونی را اجرا کند که برای همه اعضای فلان طبقه اجتماعی مجازات‌هایی در پی دارد، نابجا و نیز بی‌فایده خواهد بود که S آن مجازات‌ها را برای بعضی از اعضای آن طبقه اجتماعی روا بداند و برای بعضی دیگر از آنها ناروا بشمارد. علاوه بر این، فرض کنید که S آن قانون را در مورد شخص P زیر پا بگذارد و شخص P با کسانی که S اعمال آن مجازات‌ها را در حقشان روا می‌داند، هیچ تفاوت کیفی قابل ملاحظه‌ای نداشته باشد. در این صورت، هیچ عذری از S درباره زیرپا گذاشتن آن قانون در مورد شخص P پذیرفته نخواهد بود. در عین حال، فرض کنید که S می‌داند که میان بعضی از اعضای طبقه اجتماعی مورد نظر که آن قانون برای آنها وضع شده است و بعضی دیگر از آنها تفاوت مناسبی هست. آیا در این صورت، S هرگز نباید آن قانون را به سود بعضی از اعضای آن طبقه اجتماعی نقض کند؟ آیا ممکن است که نابجایی غفلت از تفاوت‌های مناسب در پاره‌ای از موارد بیشتر از نابجایی و بی‌فایده‌گی استثنا قائل شدن برای قانونی باشد که وظیفه S اجرای آن است؟ باری، در جایی که S ناگزیر شود که قانون آشکارا ناعادلانه و نابجایی را اجرا کند،

چنین تعارض‌هایی آشکارا سر بر توانند آورد. علاوه بر این، اگر چنین تعارض‌هایی بیش از اندازه فزونی یابند، به دشواری می‌توان اطمینان یافت که مثلاً، وظیفهٔ یک افسر پلیس چیست. در اینجا ممکن است که ما، مثلاً، بگوییم که وظیفهٔ آن افسر پلیس نقض قانون است، ولی در عین حال معتقد باشیم که مقامات مافوق وی حق دارند که او را به سبب قانون شکنی‌اش مجازات کنند. اما این ما را آشکارا به سوی تعارضی دوسویه می‌کشاند؛ زیرا از یک سو، مجازات کردن یک افسر پلیس با انجام دادن وظیفه در تعارض است و از سوی دیگر، مجازات نکردن یک افسر پلیس با قانون شکنی وی ناسازگار است. بدین ترتیب، می‌توان گفت که هنگامی که در مقام به کارگیری اصول یا قواعد عامّ انتزاعی پای تعارض وظایف و تکالیف به میان می‌آید، اصل سوم سیدجویک کارآیی خود را از دست می‌دهد. در نتیجه، بداهت و اعتبار مطلق که سیدجویک برای این اصل قائل بود، مخدوش می‌شود؛ زیرا هر کسی هنگامی که در مقام عمل با تعارض وظایف و تکالیف مواجه می‌شود، ناگزیر در بداهت و اعتبار فرضاً مطلق اصل سوم سیدجویک تردید می‌کند و آن را به دلیل نابسندگی و ناموجه بودنش اصلی نابدیهی و نامعتبر می‌داند.

(ج) به نظر می‌رسد که اصل چهارم سیدجویک نیز خالی از اشکال نیست. اشکالی که بر اصل مذکور می‌توان گرفت، به عبارت «طول مدت عمر انسان‌ها» مربوط است. در توضیح این اشکال می‌توان گفت که بسیاری از مردم به این اندیشه می‌گیرند که حیاتی را که اندوهگینانه آغاز شود ولی شادمانه به پایان رسد، بر حیاتی که شادمانه آغاز شود ولی اندوهگینانه به پایان رسد، باید ترجیح داد، به شرط آنکه میزان شادکامی حاصل از هر دو گونه حیات یادشده کاملاً برابر و یکسان باشد. اما به دشواری می‌توان دانست که چرا اکثر مردم چنین می‌اندیشند و عقیدهٔ آنان در این باره عقیدهٔ موجهی است یا نه؛ زیرا لذت‌ها و آلامی نیز وجود دارند که با یادآوری و انتظار پیوند خورده‌اند و چنین لذت‌ها و آلامی حائز اهمیت و درخور تأمل‌اند. انتظار شادکامی همواره لذت‌بخش است و شاید اگر کسی هم‌اکنون اندوهگین باشد، شادکامی برایش لذت‌بخش‌تر هم باشد. به عکس، یادآوری شادکامی گذشته در صورتی که کسی هم‌اکنون اندوهگین باشد، برایش الم‌انگیز خواهد بود؛ اما یادآوری اندوهگینی گذشته در صورتی که کسی هم‌اکنون شادمان باشد، روی هم‌رفته برایش الم‌انگیز نخواهد بود. حال، می‌توان گفت که ممکن است شادکامی اولیه‌ای که از نیمهٔ اول عمر یک شخص حاصل می‌شود، بر اثر اندوهگینی‌ای که بعداً از پیش‌بینی اندوهگینی اولیهٔ حاصل از نیمهٔ دوم عمرش ایجاد می‌شود، کاهش یابد. علاوه بر این، می‌توان گفت که اندوهگینی اولیه‌ای که از نیمهٔ اول عمر یک شخص حاصل می‌شود، ممکن است بر اثر لذتی که بعداً از پیش‌بینی شادمانی اولیهٔ وی در نیمهٔ دوم عمرش ایجاد می‌شود، کاهش یابد. علاوه بر این،

می‌توان گفت که شادکامی اولیّه‌ای که از نیمهٔ دوم عمر یک شخص حاصل می‌شود، بر اثر یادآوری اندوهگینی اولیّه‌ای که از نیمهٔ اول عمرش حاصل می‌شود، کاهش نخواهد یافت، بلکه ممکن است افزایش یابد. از اینجا می‌توان نتیجه گرفت که از میان دو گونه حیاتی که در دو جهت زمانی مخالف متضمّن مقادیر برابر و یکسانی از شادمانی و اندوهگینی اولیّه باشند، حیاتی که در آن اندوهگینی اولیّه بر شادمانی اولیّه پیشی گیرد، متضمّن شادکامی ثانوی بیشتر و اندوهگینی ثانوی کمتری خواهد بود تا حیاتی که در آن شادمانی اولیّه بر اندوهگینی اولیّه پیشی گیرد. اما به دشواری می‌توان دریافت که دو گونه حیات یادشده متضمّن مقادیر برابر و یکسانی از شادمانی و اندوهگینی باشند؛ زیرا نمی‌توان به نحو پیشینی و غیرتجربی دریافت که میزان شادکامی حاصل از هر دو گونه حیات یادشده کاملاً برابر و یکسان است. از همین رو، می‌توان گفت که چون اصل چهارم سیجویک دست کم از حیث یاد شده متکی بر امری پیشینی و غیرتجربی است، ضرورت و کلیت و در نتیجه، بداهت خود را از دست می‌دهد. بنابراین، ادّعی بداهت و اعتبار مطلق برای چنین اصلی، ادّعی ناپجا و غیرقابل دفاع است.

د) در انتقاد از اصل پنجم سیجویک می‌توان گفت که این اصل به سبب مبتنی بودن بر این پیش‌فرض عمده که «نظام عالم یک نظام اخلاقی است»، اصلی بدیهی و مطلقاً معتبر برای همهٔ انسان‌ها نیست. در توضیح این انتقاد می‌توان گفت که این گزاره که «نظام عالم یک نظام اخلاقی است» دقیقاً بدین معناست که «ارزش‌هایی عینی و مطلق در عالم وجود دارند». اما به نظر می‌رسد که با هیچ گونه استدلال فلسفی نمی‌توان اثبات کرد که نظام عالم نظامی اخلاقی است یا ارزش‌هایی عینی و مطلق در عالم وجود دارند؛ زیرا، همچنان که والتر استیس^۵ توجه داده است، از آنجا که وجود هر ارزشی، به طور کلی یا به نحو جزئی، به باورها و اندیشه‌ها، احساسات و عواطف، امیال و گرایش‌ها، خواست‌ها و نیازها یا سایر حالات ذهنی و روانی ما انسان‌ها وابسته است، همهٔ ارزش‌ها اموری «ذهنی» اند و از حیث وابستگی به حالات ذهنی یا روانی ما انسان‌ها اموری «نسبی» اند (See: Stace, 1953: p.26). بنابراین، هیچ گونه ارزش عینی و مطلق در عالم وجود ندارد و در نتیجه، این گزاره که «نظام عالم یک نظام اخلاقی است» متکی بر هیچ گونه برهان فلسفی نیست. حال، می‌توان پرسید که منشأ اعتقاد به اخلاقی بودن نظام عالم کجاست؟ در پاسخ به این پرسش می‌توان گفت که یگانه منشأ اعتقاد به اخلاقی بودن نظام عالم همانا تعالیم دینی و مذهبی است؛ زیرا فقط بر اساس تعالیم و آموزه‌های دینی و مذهبی می‌توان به نحو سازگاری ادّعا کرد که ارزش‌هایی عینی و مطلق در عالم وجود دارند. در توضیح پاسخ یادشده می‌توان گفت که بر اساس تعالیم و آموزه‌های ادیان و مذاهب، مبدأ عینی و مطلق در عالم وجود دارد که واضح همهٔ ارزش‌های کلی است و ارزش‌های کلی از حیث انتسابشان به آن مبدأ عینی و مطلق، اموری عینی‌اند. بنابراین، نظام عالم که مخلوق همان مبدأ عینی و مطلق است، به سبب متکی بودن بر ارزش‌های کلی عینی و مطلق، نظامی اخلاقی است. از همین رو، می‌توان گفت که سیجویک که، به تعبیر السدر مکتب‌تایر^۶،

سخت «نگران از دست دادن ایمان مسیحی خویش بود» (MacIntyre, 1998: p.243)، نه از رهگذر شهودگروی فلسفی خویش، بلکه بی‌تردید تحت تأثیر تعالیم و آموزه‌های مسیحیت، نظام عالم را نظامی اخلاقی می‌دانست. اما اگر چنین باشد، اصل پنجم سیدجویک اصلی پسینی، غیرکلی و ناضروری خواهد بود؛ زیرا، اولاً، این اصل به نحو پسینی با مراجعه به تعالیم و آموزه‌های مسیحیت ادراک و تصدیق شده است؛ ثانیاً، چنین اصلی فقط برای کسانی که به تعالیم و آموزه‌های دینی و مذهبی ایمان دارند، معتبر است و از این حیث، اصلی غیرکلی است؛ و ثانیاً، اعتقاد به اصل مذکور برای کسانی که به تعالیم و آموزه‌های دینی و مذهبی ایمان ندارند، منطقیاً ضرورتی ندارد، چرا که صدق آن امری پسینی و تجربی است، نه امری پیشینی و غیرتجربی. در نتیجه، می‌توان گفت که اصل پنجم سیدجویک نه اصلی بدیهی و مطلقاً معتبر، بلکه اصلی نظری است که فقط برای مؤمنان به تعالیم و آموزه‌های دینی و مذهبی اعتبار دارد.

همه) صرف نظر از انتقادی که هم‌اکنون درباره‌ی اصل پنجم سیدجویک بیان شد، یک منتقد قائل به خودگروی اخلاقی ممکن است این اصل را بپذیرد، ولی اصل ششم سیدجویک را مردود بداند. چنین منتقدی ممکن است بپذیرد که «بر اساس نظام اخلاقی عالم، خیر هیچ شخص خاصی در مقایسه با خیر مشابه هیچ شخص دیگری اهمیت بیشتری ندارد». اما در عین حال، ممکن است بگوید که وظیفه‌ی هر شخص خاصی این نیست که «همه‌ی خیرها» را کانون توجه خویش قرار دهد، بلکه وظیفه‌ی هر کسی این است که توجه خویش را فقط به آن قسم از حالات نیک روانی معطوف سازد که حالات ذهن و ضمیر خود وی هستند. بدین ترتیب، می‌توان گفت که مشکل اصلی در اینجاست که هم این اصل که مثلاً «S باید به حالات روانی به یکسان نیک، به یک اندازه توجه کند و هم این اصل که توجه S به حالات نیک روانی در ذهن و ضمیر خودش باید بیش از توجه وی به حالات روانی به یکسان نیک در ذهن و ضمیر دیگران باشد، برای سیدجویک بدیهی به نظر می‌رسیدند (See: Broad, 1951: p.245). اما، اصول مذکور آشکارا با یکدیگر ناسازگارند، به طوری که هرگاه کسی درصدد برآید که توأمأً به حالات نیک روانی در ذهن و ضمیر خود و دیگران توجه کند، ناگزیر یکی از آن اصول را صادق و دیگری را کاذب می‌یابد. البته، باید توجه کرد که از اینکه کسی به هنگام توجه توأمان به حالات نیک روانی در ذهن و ضمیر خود و دیگران یکی از دو اصل یادشده را صادق و دیگری را کاذب می‌یابد، ضرورتاً لازم نمی‌آید که از لحاظ منطقی نیز یکی از آن دو یکسره صادق و دیگری کاملاً کاذب باشد. زیرا می‌توان فرض کرد که، مثلاً، میل شخص S به پدید آمدن حالات نیک روانی در خودش باید شدیدتر از میل وی به پدید آمدن حالات روانی بیکسان نیک در هر شخص دیگر باشد، ولی چنین فرضی هرگز بدیهی نیست. در عین حال، فرض اینکه شخص S باید به پدید آمدن حالات نیک روانی در هر شخص دیگر تا حدی میل داشته باشد، فرضی بدیهی به نظر می‌رسد. بدین ترتیب، می‌توان گفت که

اگر چه خودگروی محض، به سبب توجه به صرف خیر شخصی، نظریهٔ موجهی به نظر نمی‌رسد، کلی‌گروی سیجویک در اصل ششم خویش نیز که متضمن توجه به همهٔ خیرهاست، به سبب ناسازگاری آشکارش با هرگونه توجه به خیر شخصی، موجه و قابل دفاع به نظر نمی‌رسد. در نتیجه، اصل مذکور، به سبب ناسازگاری آشکارش با هرگونه توجه به خیر شخصی، فاقد بدهت و از اعتبار مطلق نیز ساقط است.

و) همچنان که براد خاطر نشان ساخته است، سیجویک در ارزیابی «درستی» یا «نادرستی» میل داشتن به یک شیء یا امر معین صرفاً به بررسی این مطلب پرداخته است که آیا میل داشتن به آن شیء یا آن امر معین اصلاً شایسته است یا نه؟ اما این کافی نیست؛ زیرا باید این را نیز بررسی کرد که اگر میل داشتن به آن شیء یا امر معین اصلاً شایسته باشد، مقدار و شدت میلی که با ابراز احساس به آن شیء یا امر معین تناسب دارد، چقدر است؟ مثلاً، می‌توان گفت که میل داشتن به لذت‌های حاصل از یک میز امری بجاست و در عین حال، میل داشتن به یک تصویر مسرت‌بخش نیز امری بجاست؛ ولی نایبجاست که به همان اندازه و با همان شدتی که به دومی میل داریم، به اولی نیز میل داشته باشیم (See: Broad, 1951: pp. 245-6). بدین ترتیب، به نظر می‌رسد که در اصل ششم سیجویک اندازه و شدت میل داشتن به پدید آوردن حالات نیک روانی در خود و دیگران نادیده گرفته شده است. این بدان معناست که هم میل داشتن به پدید آوردن حالات نیک روانی در خودمان و هم میل داشتن به پدید آوردن حالات روانی بیکسان نیک در دیگران اموری بجایند، ولی به دشواری می‌توان تعیین کرد که اندازه و شدت میلی که با پدید آوردن حالات نیک روانی در خودمان تناسب دارد، چقدر است یا با چه اندازه و شدتی باید به پدید آوردن حالات روانی بیکسان نیک در دیگران میل داشت. بنابراین، می‌توان گفت که اصل مذکور بر اثر غفلت سیجویک از بررسی اندازه و شدت میلی که با پدید آوردن حالات نیک روانی در خودمان یا دیگران تناسب دارد، چون و چراناپذیر بودنش را از دست داده است و در نتیجه، فاقد بدهت و از اعتبار مطلق نیز ساقط است.

نتیجه

با توجه به انتقاداتی که شرحشان گذشت، می‌توان گفت که اصولی که سیجویک آن‌ها را بدیهی و مطلقاً معتبر می‌دانست و تصدیقشان را امری شهودی قلمداد می‌کرد، از اعتبار مطلق ساقط و فاقد بدهت ذاتی‌اند و در نتیجه، بی‌واسطه و شهودی نیز ادراک و تصدیق نمی‌شوند. جان کلام اینکه، با تأمل در انتقادات مذکور می‌توان دریافت که «شهودگروی فلسفی» سیجویک منطقیاً قابل دفاع نیست و در حقیقت، نوعی «شهودگروی جزمی و نامدلل» است که مبتنی بر بدیهی انگاشتن بی‌دلیل اصول مورد نظر اوست.

پی‌نوشت‌ها

۱. هنری سیدجویک؛ فیلسوف، اقتصاددان و مربی مشهور انگلیسی دانشگاه کیمبریج در قرن نوزدهم.
۲. سی دی براد (Charlie Dunbar Broad: 1887-1971)؛ معرفت‌شناس، فیلسوف اخلاق، فیلسوف علم و مابعدالطبیعه‌دان مشهور انگلیسی در قرن بیستم در دانشگاه کیمبریج.
۳. جوزف باتلر (۱۶۹۲-۱۷۵۲)؛ فیلسوف، الهی‌دان، اخلاق‌دان و اسقف مشهور انگلیسی در قرن هجدهم.
۴. برای اطلاع بیشتر از عقائد سیدجویک درباره عقل عملی، بنگرید به (O'neil, 2001) و (Frankena, 1976).
۵. والتر ترنس استیس (۱۸۸۶-۱۹۶۷)؛ فیلسوف، اخلاق‌دان و عرفان‌پژوه مشهور انگلیسی در قرن بیستم.
۶. السدر مکینتایر (۱۹۲۹-): فیلسوف اخلاق، فیلسوف سیاست، فیلسوف دین و مابعدالطبیعه‌دان مشهور اسکاتلندی تبار آمریکایی در روزگار ما.

فهرست منابع

- Becker, L.C. & Becker, C.C., (1992), *The Encyclopedia of Ethics*, vol.2, Chicago & London: St James Press, First edition.
- Broad, Charlie Dunbar, (1951), *Five Types of Ethical Theory*, London: Routledge & Kegan Paul, Sixth impression.
- Goodpaster, Kenneth E. (ed.), (1976), *Perspectives on Morality: Essays of William K. Frankena*, Norte Dame & London: University of Norte Dame Press, First publishion.
- Frankena, William K. (1976), "Sidgwick and the dualism of practical reason", in: *Perspectives on morality: essays of William K. Frankena*, Edited by Kenneth E. Goodpaster, University of Notre Dame Press, First publishion: 1976, pp.193-207.
- Harrison, Ross (ed.), (2001), *Henry Sidgwick*, Oxford University Press, First publishion.
- MacIntyre, Alasdair, (1998), *A Short History of Ethics*, London: Routledge, Second edition.
- O'neil, Onora (2001), "Sidgwick on practical reason", in *Henry Sidgwick*, Edited by Ross Harrison, Oxford University Press, First publishion: 2001, pp.83-89.
- Sidgwick, Henry, (1968), *Outlines of the History of Ethics*, Boston: Beacon Press, Sixth edition, third impression.

- Sidgwick, Henry, (1967), *The Methods of Ethics*, London: The Macmillan Publishing Company, Seventh edition, Fifth impression.
- Stace, Walter Terence, (1953), *Religion and Modern Mind*, London: Macmillan & Co., First impression.

Archive of SID