

دو فصلنامه فلسفی شناخت، «ص ۱۰۷-۷۷»

پژوهشنامه علوم انسانی: شماره ۶۵/۱

بهار و تابستان ۱۳۹۱، No.65/1، Knowledge

سطوح واقع‌انگاری اخلاقی

منوچهر صانعی دره‌بیدی*

سید علی اصغری**

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۱۱/۲۰

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۱/۲۰

چکیده

بحث معاصر در باب واقع‌انگاری اخلاقی^۱، پس از یک سده که از آغاز آن از سوی جرج ادوارد مور در کتاب *اصول اخلاق* می‌گذرد، هنوز پیچیدگی‌های زیادی دارد. این پیچیدگی‌ها عمدتاً معلول این است که کسانی که به این بحث توجه کرده‌اند، درباره موضوع بحث واقع‌انگاری اختلاف‌های بارزی دارند؛ مشکل اساسی این است که درباره معنای واقع‌انگاری در حوزه اخلاق اجماع وجود ندارد. واقع‌انگاری اخلاقی موضوعی «فرااخلاقی» است. نظریه‌هایی که با این نام معرفی شده‌اند (یا مدافعانشان آنها را به این نام خوانده‌اند)، با هم تفاوت‌های قابل توجهی داشته و دارند. به همین دلیل بعید است بتوان واقع‌انگاری اخلاقی را به نحوی صورت‌بندی کرد همه این نظریه‌ها را تمام و کمال منعکس کند. با این حال، اگر بخواهیم دیدگاه‌های فرااخلاقی گوناگونی را که «واقع‌انگار» دانسته می‌شوند یکجا توصیف کنیم، باید بگوییم که همه مدعی‌اند «اخلاق» به نحوی از انحاء، از مواضع و نیز رفتارهای مردمان، نوعی استقلال دارد. اما مسأله مهم، اتفاقاً همین «نحوه» استقلال است؛ واقعیت اخلاقی چه نحو استقلالی از واقعیت نااخلاقی دارد. واقع‌انگار اخلاقی، در پاسخ به این سؤال، به مراتب یا سطوح مختلفی از واقع‌انگاری اخلاقی می‌تواند قائل شود (البته به شرط دفاع از موضع خود). در این گفتار چهار سطح تشخیص داده شده و بنا بر تحلیل‌ها، واقع‌انگار اخلاقی تمام عیار (ملتزم به همه لوازم آن) گزیری ندارد از این که در همه این سطوح واقع‌انگار باشد.

واژگان کلیدی: واقع‌انگاری اخلاقی، امر واقع اخلاقی، دلیل بخشی، مواضع ذهنی، طبیعی‌انگاری.

* . استاد گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید بهشتی، آدرس الکترونیک:

m-saneidarebidi@sbu.ac.ir

** . دانشجوی دکتری رشته فلسفه جدید و معاصر غرب، دانشگاه شهید بهشتی، آدرس الکترونیک:

sa_asghari@sbu.ac.ir

¹ . Moral Realism

مقدمه

۱. دربارهٔ واقعیت هر حوزه‌ای از تجربهٔ بشر می‌توان گفت که سه گونه نظر کلی ممکن است: هیچ‌انگاری^۱، ساخته‌انگاری^۲، و واقع‌انگاری. «هیچ‌انگار» واقعیت حوزه مورد بحثش را قبول ندارد. مثلاً بسیاری از ما درباره «غول چراغ» هیچ‌انگار هستیم. هیچ‌انگاران نسبت به اخلاق، بر آن هستند که هیچ واقعیت اخلاقی‌ای وجود ندارد؛ هیچ‌انگار می‌پذیرد که ممکن است ما طوری سخن بگوییم (گفتمان اخلاق) که انگار چنین واقعیتی هست و ممکن است برای این کارمان دلائل سیاسی، روان‌شناختی، و ... وجود داشته باشد، اما در تحلیل نهایی، هیچ عملی «واقعاً» درست یا نادرست نیست و اینها کلماتی هستند که هرگز «دالالت» نمی‌کنند.

«ساخته‌انگار» واقعیت حوزه مورد نظرش را قبول دارد، اما در تبیین آن می‌گوید واقعیت مورد نظر در یک فرایند ساخت ایجاد می‌شود. واقعیت اخلاقی حاصل یک فرایند است. اختلاف نظریه‌های ساخته‌انگار مختلف، درباره «ورودی» این فرایند است؛ ذهنی‌انگاران^۳ مدعی‌اند که واقعیت اخلاقی از سلیقه‌ها و آراء شخصی «ساخته» می‌شود؛ نسبی‌انگاران عرف‌ها و توافق‌های اجتماعی مختلف را مطرح می‌کنند؛ کانتی‌ها فعالیت اراده عقلانی را پیش می‌کشند؛ قراردادگرایان^۴ احکام تأمل‌کنندگان واقع در وضعیت‌های خاص انتخاب را مطرح می‌کنند. اما همهٔ ساخته‌انگاران بر این توافق دارند که واقعیت اخلاقی ساخته «مواضع ذهنی»^۵، اعمال، پاسخ‌ها، یا منظرهای افراد است. بسیاری از این نظریه‌ها این قید را می‌افزایند که این ورودی‌ها فقط «تحت شرایط ایدئال (بدون نقص‌های شناختی، منطقی، تعقلی و ...)» واقعیت اخلاقی را می‌سازند.

واقعیت اخلاقی در صورتی از این حالت‌ها یا فعالیت‌ها ساخته می‌شود که دارندهٔ آنها در موضعی ایدئال باشد. فقدان چنین موضعی مساوی است با فقدان واقعیت اخلاقی. مثلاً اگر افرادی با عرف‌های مشترک وجود نداشته باشند یا با یکدیگر توافق نکنند، نسبی‌انگار خواهد گفت که هیچ واقعیت اخلاقی وجود ندارد. به نظر یک کانتی، اگر چیزی به عنوان عقل عملی

¹. Nihilism

². Constructivism

³. Subjectivist

⁴. Contractarian

⁵.attitude

محض وجود نداشته باشد، هیچ الزام اخلاقی یا هیچ حکم اخلاقی موجهی وجود نخواهد داشت. ذهنی‌انگار می‌گوید اگر افراد خواست‌های اخلاقی نداشته باشند، هیچ عملی واقعاً نه درست است نه نادرست.

با کلی‌ترین بیان، می‌توانیم بگوییم همه واقع‌انگاران قبول دارند که واقعیتی اخلاقی وجود دارد که مردمان هنگام صدور احکام درباره این که چه کاری درست^۱ (اخلاقاً الزامی) است و چه کاری نادرست^۲ (اخلاقاً ممنوع)، می‌خواهند تصورش کنند. اختلاف‌هایی که میان واقع‌انگاران وجود دارد، عمدتاً درباره ماهیت این واقعیت است.

«واقع‌انگاران» واقعیت حوزه مورد نظرشان را قبول دارند، اما به گونه‌ای متفاوت با ساخته‌انگاران. این تفاوت به انحاء مختلفی توضیح داده شده است. یکی از این انحاء، «استقلال از ذهن»^۳ است. از منظر واقع‌انگار اخلاقی، اخلاق مستقل از ذهن است. این مفهوم در صدد بیان مطلب درستی است، اما آن را بد بیان می‌کند. هر نظریه اخلاقی قابل قبولی می‌پذیرد که برخی حقایق اخلاقی وابستگی عمده‌ای به حالات ذهنی فاعل دارند. معلوم است که مثلاً نمی‌توان انگیزه‌ها و نیت‌های فاعل را بدون بررسی «آنچه در ذهنش می‌گذرد» ارزیابی اخلاقی کرد. یا وضعیت اخلاقی یک عمل ممکن است بستگی داشته باشد به اینکه دیگران را چقدر «خوشحال» یا «ناراحت» می‌کند، «احساس خشم» را بر می‌انگیزد یا «احساس همدلی» را، آیا کسی که قرار است جراحی شود رضایت داده که بر بدنش زخم بزنند یا نه. برخی برای رفع این مشکل (یعنی اینکه مفهوم یا تعبیر «استقلال از ذهن» وسیع‌تر از آن چیزی است که واقع‌انگاری بدان ملتزم است)، ترجیح داده‌اند که بگویند واقع‌انگار اخلاقی قائل است به اینکه واقعیت اخلاقی «مستقل از منظر»^۴ است.

واقع‌انگاران بر آنند که حقایق اخلاقی وجود دارد که مستقل از هرگونه منظر مرجّحی تحقق دارند، به این معنی که معیارهای اخلاقی (که تثبیت‌کننده «امور واقع»^۵ اخلاقی هستند) به موجب تأیید شدن از جانب منطقی واقعی یا فرضی صادق نمی‌شوند. آنچه یک معیار اخلاقی را صادق می‌کند، موضع ذهنی‌ای که کسی نسبت به آن پیدا می‌کند نیست. اگر

¹. Right

⁴ stance independent

².wrong

⁵ fact

³.mind-independence

این توصیف از واقع انگاری را بپذیریم، به راحتی می‌توانیم قبول کنیم که درستی یا ستودنی بودن کاری به مواضع ذهنی برخی کسان بستگی داشته باشد. اما در فهم این بستگی یا وابستگی باید دو سطح را از هم تفکیک کنیم؛ هر نظریهٔ «درجه‌اول» درباره اخلاق، برای اینکه قابل قبول باشد، نیاز دارد که حالت ذهنی فاعلان را از جهات مختلف مورد توجه قرار دهد و در نظریه لحاظ کند. اما واقع انگاری که نظریه‌ای در باب «جایگاه» نظریات درجه‌اول است، می‌گوید که صدق معیارهای درجه اول تابع آنچه افراد درباره شان می‌اندیشند نیست.^۱ معیارهای صادق اخلاقی، «صادق گردانده نمی‌شوند»؛ به بیان مشخص‌تر، صحیح بودن آنها به موجب تأیید شدن از جانب یک فرایند گزینش یا تصویب شخصی یا بین الاشخاصی نیست.

برای اینکه از مختصات واقع انگاری فهم بهتری داشته باشیم، تقابل آن با نسبی انگاری اخلاقی (هارمن^۲ یا وانگ^۳) را در نظر بگیریم. این نوع نسبی انگاری مدعی است که واقعیت اخلاقی یکسره از طریق برخی توافق‌های اجتماعی تثبیت می‌شود. این واقعیت — مثلاً، آنچه واقعاً درست و آنچه واقعاً نادرست است — از محتوای این توافق‌ها ساخته می‌شود. اگر توافقی وجود نداشته باشد، واقعیتی اخلاقی هم وجود نخواهد داشت. در مقابل، واقع انگار مدعی است که آنچه واقعاً درست و آنچه واقعاً نادرست است هم به لحاظ چپستی و هم به لحاظ هستی از هرگونه توافق مستقل است. واقع انگاری در مقابل نظریه‌های مشاهده‌گر ایدئال^۴ هم موضع مشابهی دارد.

واقعیت اخلاقی مفهومی مقدم بر و هستی اش مستقل از هرگونه واقعیتی است که از

^۱. اگر «استقلال از ذهن» را هم این طور بفهمیم — نه آن طور که پیشتر مطرح شد — به نظر می‌رسد مشکلی که درباره‌اش مطرح کردیم حل شود. در توضیح استقلال از ذهن گفتیم «از منظر واقع انگاری، اخلاق مستقل از ذهن است.» این سخن معنایش این است که هیچ‌کس نباید یا نباید یا هیچ‌کس ب و بد اخلاقی وابسته به ذهن نیست. در حالی که می‌دانیم واقع انگاری نظریه‌ای فرااخلاقی است نه نظریه‌ای درباره محتوای اخلاق. پس وقتی درباره واقع انگاری سخن از «استقلال از ذهن» به میان می‌آید، باید منظور یا «صدق» احکام و معیارهای اخلاقی باشد یا استقلال متافیزیکی «امور واقع» اخلاقی از امور واقع ذهنی. بایدهای اخلاقی‌ای که وابسته به حالات ذهنی فاعلان هستند محتوایشان وابسته به حالات ذهنی است، اما از منظر واقع انگاری صدق این حکم‌ها مستقل از این تأیید فاعلان است؛ اینها امور واقعی در جهان هستند، غیر از این امر واقع که: من «می‌خواهم» مطابقشان عمل کنم.

^۲. Harman 1975.

^۳. Wong 1984.

^۴. ideal observer

پاسخ‌های مشاهده‌گر ایدئال ساخته شود. اگر توصیفی دقیق از مشاهده‌گر ایدئال داده شود، این امکان وجود دارد که احکام او خطاناپذیر باشند. واقع‌انگار می‌تواند بپذیرد که پیوند مفهومی محکمی میان پاسخ‌های مشاهده‌گر ایدئال (که توصیف کاملی از او ارائه شده) و محتوای واقعیت اخلاقی وجود داشته باشد. اما به نظر واقع‌انگار این به موجب آن است که مشاهده‌گر ایدئال هرگز از پی بردن به آنچه درست است و آنچه نادرست است باز نمی‌ماند. پاسخ‌های او قوام‌بخش حقیقت اخلاقی نیست، بلکه فقط تلازمی بسیار تنگاتنگ (و شاید کامل) با آنها دارد.

۲. واقع‌انگاری قوت و ضعف می‌پذیرد؛ یعنی واقع‌انگاری در سطوح مختلف قابل بحث است. واقع‌انگاری هرچه جدی‌تر، قوی‌تر، و شدیدتر شود و واقع‌انگار در سطوح عمیق‌تری معتقد به واقعیت اخلاقی شود، طارداً انواع بیشتری از دیدگاه‌ها خواهد بود.^۱ واقع‌انگاری در اولین سطحش، اخلاق را در هیأت «احکام»^۲ اخلاقی مورد توجه قرار می‌دهد؛ سؤالش این است که آیا این احکام، صدق و کذب می‌پذیرند و صدق و کذبشان مستقل از مواضع ذهنی هست یا نه. این نوع واقع‌انگاری که می‌توانیم «واقع‌انگاری معنایی»^۳ بنامیمش، به پرسش فوق پاسخ مثبت می‌دهد. این واقع‌انگاری به «معنی» احکام اخلاقی توجه دارد و در واقع در برابر دیدگاه‌های احساسی‌انگار^۴ (میانه سده بیستم) و ابرازی‌گرایی^۵ قرار دارد. به عبارت دیگر، واقع‌انگاری معنایی بر «شناختی»^۶ بودن احکام اخلاقی تأکید دارد. در مقابل، مخالفان مذکور به‌طور کلی می‌گویند احکام اخلاقی — یا کلاً احکام ارزشی و احکام دلیل — بیان احساس‌گوینده هستند.

پس واقع‌انگاری اخلاقی، در اولین سطح، نوعی «شناختی‌انگاری» است. شناختی‌انگاری — همچون خود واقع‌انگاری — اصطلاحی فنی است که نزد فیلسوفان معانی متفاوتی یافته است. اما به‌طور کلی، می‌توانیم بگوییم یک دیدگاه در صورتی شناختی‌انگار است که قائل باشد در

¹. Cf. Finlay: 2007.

این مقاله در نشانی اینترنتی ذیل نیز در دسترس است و ارجاع‌های ما به این مقاله بر اساس همین منبع اینترنتی است:

www-bcf.usc.edu/~finlay/Moral%20Realism.pdf

². claim

³. Semantic

⁴. Emotivist

⁵. Expressivist

⁶. cognitive

حوزه مورد نظرش دسته‌ای از احکام، باور به حساب می‌آیند، یعنی بسته به اینکه امور واقع آن حوزه را با چه دقتی منعکس کنند، قابل صدق و کذب هستند. واقع‌انگاران اخلاقی، احکام اخلاقی را باوری می‌دانند که برخی از آنها به موجب گزارش صحیح امور واقع اخلاقی صادقند. هر واقع‌انگار، شناختی‌انگار هم هست، اما هر شناختی‌انگار، واقع‌انگار نیست؛ بسیاری از نظریات شناختی‌انگار به واقع‌انگاری مخالف هستند. (مثلاً نظریات ساخته‌انگار مختلف، احکام اخلاقی را باور می‌دانند و در عین حال با واقع‌انگاری اخلاقی مخالفند.)

اما برخی، موضع فوق را نه به عنوان سطحی از «واقع‌انگاری اخلاقی» بلکه به عنوان تعریف آن مطرح کرده‌اند؛ معتقدند واقع‌انگاری «صرفاً» قول به این است که بعضی احکام اخلاقی به این معنی خاص صادق هستند.¹ این نگاه محدود، باعث غفلت از ابعاد مهمی از بحث واقع‌انگاری می‌شود. زیرا واقع‌انگار اخلاقی ناگزیر است به این پرسش نیز پاسخ دهد که «آیا احکام اخلاقی توصیف ... امور واقع اخلاقی، شامل و جوده‌های² اخلاقی (مثلاً: دلیل‌ها، الزام‌ها)، نسبت‌ها³ (مثلاً: توجیه)، یا کیفیت‌ها⁴ (مثلاً: خوبی، درستی، فضیلت) هستند»⁵ یا نه. واقع‌انگاری به این پرسش پاسخ مثبت می‌دهد. در مقابل این سطح دوم واقع‌انگاری، - علاوه بر ابرازی‌گرایی که واقع‌انگاری را از همان سطح ن خست نمی‌کند - عمل‌گرایی⁶ فرااخلاقی قرار دارد که به پرسش مذکور پاسخ منفی می‌دهد.⁷ واقع‌انگاری از این سطح به بعد، مسأله‌اش چیستی و استقلال یا عدم استقلال امور واقع اخلاقی از امور واقع دیگر است.

برخی فیلسوفان اخلاق می‌پذیرند که احکام اخلاقی توصیف‌کننده امور واقع، وجودها، نسبت‌ها، و کیفیت‌های اخلاقی هستند (سطح دوم)، اما نمی‌پذیرند که این امور واقع از مواضع ذهنی فاعلان استقلال متافیزیکی داشته باشند (سطح سوم). واقع‌انگاری در این سطح سوم حکم به استقلال متافیزیکی امور واقع اخلاقی از امور واقع ذهنی فاعلان می‌دهد؛ یعنی می‌گوید که امور واقع اخلاقی‌ای وجود دارند مستقل از این که مواضع ذهنی واقعی یا فرضی افراد چیست. ذهنی‌انگاران منکر همین سطح سوم از واقع‌انگاری هستند.

¹. Cf. Sayre-McCord 1988: 5.

². entity

معنای دقیق‌تر این کلمه، «چیز» است. اما نمی‌توانیم در فارسی به‌جای moral entities بگوییم چیزهای اخلاقی.

³. relation

⁴. property

⁵. Finlay 2007: 2.

⁶. pragmatism

⁷. فیئلی این دیدگاه را به هیلاری پاتنم، نسبت می‌دهد. نگاه کنید به:

Putnam 2004.

آنچه سطح سوم واقع انگاری اخلاقی را از سطح عمیق تر آن متمایز می کند، مسأله «دلیل بخشی»^۱ الزامهای اخلاقی است: مسأله این است که واقعیت اخلاقی ای که حتا از مواضع ذهنی فاعلان مستقل است چه ارتباطی با اراده، عمل، و تعقل عملی انسان می تواند برقرار کند. واقع انگار در پاسخ به این پرسش، دو موضع متفاوت می تواند اتخاذ کند. یک موضع، واقع انگاری طبیعی انگار است مبنی بر این که امور واقع اخلاقی چون امور واقع طبیعی هستند، در دلیل بخشی وابسته به حالات ذهنی فاعلان هستند. این، سطح سوم واقع انگاری است که بنا بر آن، دلیل بخشی الزامهای اخلاقی واقعی و نشأت یافته از خودشان نیست، بلکه وابسته به منظر فاعل است.

موضع دیگر، واقع انگاری ناطبیعی انگار است، مبنی بر اینکه امور واقع دلیل بخش (از جمله امور واقع اخلاقی) هر چند «متکی»^۲ به امور واقع طبیعی اند، ناگزیریم که غیر از آنها بدانیم و گرنه باید کلاً منکر دلیل بخشی شویم.^۳ بر اساس این سطح چهارم از واقع انگاری اخلاقی، الزامهای اخلاقی، مستقل از خواست ها^۴ و دیگر مواضع ذهنی انگیزشی فاعلان، دلائلی برای عمل آنها هستند. بدین سان می توانیم بگوییم که آخرین سطح واقع انگاری اخلاقی به این پرسش که واقعیت اخلاقی چیست، پاسخ می دهد: «امور واقع دلیل بخش، از همه امور واقع طبیعی (اعم از امور واقع روانی و غیر آن)، نوعی استقلال دارند.»

حال می خواهیم ببینیم سطوح مختلف واقع انگاری تا چه پایه قابل دفاع هستند و نقاط ضعف احتمالی شان چیست؛ در دفاع از آنها چه می توان گفت و در نقدشان چه. در این نزاع، یک «جدال» وجود دارد، جدال میان دو قطب «همخوانی بیرونی» و «همخوانی درونی».^۵

^۱ دلیل بخشی عبارت است از تأثیر بر تعقل عملی انسان. وقتی انسان را دارای تعقل عملی می دانیم، بدین معنی است که انسان در رفتارش فقط تحت تأثیر علل نیست، بلکه گاهی برای دلیلی (دلائلی) عمل می کند. (نیز رجوع کنید به پانوش شماره ۳۴).

^۲ supervenient

^۳ چنان که تامس سکلن می گوید (Scanlon 1998: 19-20)، شکاکیت واقعی درباره دلائل - یعنی تردید در این که اصلاً چیزی (به معنایی که خاص دلائل است) له چیزی دیگری به شمار آید، یا تردید در این که ما انسان ها واقعاً قادریم احکامی درباره اینکه کی چیزی له چیز دیگر به شمار می آید صادر کنیم - موضعی است که اتخاذش بسیار دشوار است.

^۴ desire

^۵ نگاه کنید به:

همخوانی درونی، یعنی همخوانی نظریه فرااخلاقی با پدیدارهای گفتمان اخلاق^۱ و حفظ هرچه بیشتر آنها. نظریه‌های واقع‌انگارانه این نیاز را بهتر برآورده می‌کنند. ملاحظات مربوط به همخوانی درونی، ما را به قبول این گونه نظریات سوق می‌دهد. در مقابل، همخوانی بیرونی، یعنی همخوانی نظریه فرااخلاقی با فهم علمی از ذهن و جهان — که تجربه‌محور است. نظریه‌های ضدواقع‌انگارانه این نیاز را بهتر برآورده می‌کنند. این ملاحظه ما را به قبول این‌گونه نظریه‌ها سوق می‌دهد.^۲ بر همین اساس سهم عمده ای از اعتراضاتی که به نظریه‌های واقع‌انگارانه شده، بر «غرابت»^۳ واقعیت اخلاقی در یکی (یا بیشتر) از این سه بعد ذیل تأکید دارند: بعد متافیزیکی، بعد شناختی، و بعد عملی.

۱. واقع‌انگاری اخلاقی در سطح معنایی

کم‌ادعاترین نظریه واقع‌انگارانه، نظریه‌ای معنایی است. این نظریه، نظریه‌ای درباره «احکام»^۴ اخلاقی است و می‌گوید که آنها یا محتوای آنها، ارزش صدق^۵ عینی دارند (صدق و کذب عینی می‌پذیرند). این ارزش‌های صدق از آن جهت «عینی» هستند که از مواضع ذهنی‌ای که افراد در قبال احکام اخلاقی دارند، مستقل هستند. تقریباً هر توصیفی از واقع‌انگاری اخلاقی، دو مدعا یا شرط ذیل را به این نظریه نسبت می‌دهد، و برخی برای توصیف واقع‌انگاری این دو مدعا را علاوه بر اینکه لازم می‌دانند کافی هم می‌دانند؛^۶

(۱) گفتمان اخلاقی، تصدیقی^۷ و توصیفی^۸ است: احکام اخلاقی مدعی‌اند که از طریق نسبت دادن کیفیات اخلاقی به افراد، اعمال، نهادها، و ... امور واقع اخلاقی را بیان می‌کنند، از این رو صادق یا کاذب هستند، بسته به اینکه توصیف هاشان از امور دقیق باشد یا نه (و

^۱ یکی از این پدیدارها، استقلال بایدهای اخلاق از خواست‌های افراد است. طی بحث منظور از «پدیدارهای گفتمان اخلاق» بیشتر روشن خواهد شد.

^۲ البته همه پاسخ‌گفتن به این نیازها را لازم نمی‌دانند. چنانکه ملاحظه خواهیم کرد، نظریه‌های خطا (error theories) می‌پذیرند که گفتمان اخلاقی ادعای عینیت دارد، اما به جای اینکه نظریه‌شان را با آن همخوان کنند، می‌گویند که همه احکام اخلاقی کاذب هستند. از آن سو، برخی از لزوم کنار گذاشتن فهم امروزی از ذهن و جهان سخن می‌گویند. (Larmore 2008).

^۳ Queerness

^۴ Claim

^۵ truth-value

^۶ Sayre-McCord 2008.

^۷ Assertoric

^۸ descriptive

به همین ترتیب، باورهای اخلاقی که در احکام اخلاقی بیان می شوند، صادق یا کاذب هستند بسته به این که بازنمایششان از امور دقیق است یا نه).

(۲) دست کم برخی از احکام اخلاقی، اگر حمل بر ظاهر شوند،^۱ به معنی مذکور صادق هستند.

یک نظریه فرااخلاقی معمولاً «واقع‌انگار» خوانده نمی‌شود، مگر اینکه علاوه بر شرط ارزش صدق عینی، ادعا کند که دست کم بعضی از احکام اخلاقی ایجابی صادق هستند. این شرط برای خارج کردن نظریه‌های خطاست که می‌گویند احکام اخلاقی ارزش صدق عینی دارند، اما همه احکام اخلاقی ایجابی، کاذب هستند چون متعلق ندارند. (در ادامه، درباره این نظریه‌ها اندکی صحبت خواهیم کرد.) بسیاری معتقدند برای اینکه واقع‌انگاری اخلاقی «جدی»^۲ حاصل آید، باید به این دو شرط های دیگری افزود که واقع‌انگار اخلاقی را به سطوح عمیق‌تری ملتزم می‌کنند.

سنت‌یابی‌گرایی شدیدترین نوع ضدواقع‌انگاری اخلاقی است، چون حتا (۱) را نمی‌پذیرد. «غیرتوصیفی‌انگاری تصدیقی»^۳ تیمنز^۴ یکی از نمونه‌های اخیر ابرازی‌گرایی است. به نظر او احکام اخلاقی، «ارزش‌گذارانه» هستند نه «توصیفی»، یعنی مواضع ذهنی‌ای که در آنها ابراز می‌شود، هدفشان هماهنگ شدن جهان با محتواشان (محتوای مواضع ذهنی) است نه هماهنگ بودن خودشان (مواضع ذهنی) با جهان. این مواضع ذهنی، عضو خانواده مواضع ذهنی «خواهشی»^۵ — مثلاً خواست‌ها^۶ و پسندها^۷ — هستند اما فرقی با آنها این است که ادعای «برتری» دارند یعنی از خواست‌های معمولی خود فرد و از مواضع ذهنی برتری طلب دیگر افراد، طلب متابعت می‌کنند.

ابرازی‌گرایان، طبیعتاً سطح وجودی^۸ واقع‌انگاری اخلاقی را نیز رد می‌کنند. این نوع یا سطح از واقع‌انگاری، رأیی درباره صدق‌بخش‌های^۹ احکام اخلاقی است، و می‌گوید که این صدق‌بخش‌ها مشتملند بر: کیفیات اخلاقی مانند «خوب بودن» (مثلاً خوبی احسان)،

¹. when literally construed

². Robust

³. assertoric nondescriptivism

⁴. Timmons

⁵. Conative

⁶. desire

⁷. Preference

⁸. Ontological

⁹. truth-makers

وجودهای اخلاقی مانند دلائل عمل و الزام‌ها (مثلاً دلیل برای دروغ نگفتن، الزام به وفای عهد). تفکیک بحث معنایی از بحث وجودی اهمیت دارد، چون برخی^۱ برخلاف ابرازی‌گرایان می‌پذیرند که ارزش صدق احکام اخلاقی، عینی و مستقل از موضع ذهنی است، اما نمی‌پذیرند که این به موجب این است که یک قلمرو اخلاقی وجودی هست. اینان بر ماهیت عملی اخلاق تأکید می‌کنند که پژوهشی عملی است، در جهت پی بردن به اینکه «چه باید کرد»، نه پژوهشی نظری در جهت پی بردن به این که «چه هست». بنا بر این دیدگاه عمل‌گرایانه، صدق در احکام اخلاقی به موجب وجود امور واقع اخلاقی (که در بردارنده وجودهای اخلاقی مثلاً دلیل‌ها، یا کیفیت‌ها مثلاً ارزش‌ها، هستند) نیست، بلکه به موجب این است که برای حل مسائل عملی فرایندهای صحیحی وجود دارد. پاتنم (و کرسگارد) می‌گوید که یک حکم اخلاقی «صادق»، به موجب این صادق است که نتیجه فرایندی است که صحیح انجام شده، و نه برعکس.^۲

ابرازی‌گرایان و عمل‌گرایان می‌پذیرند که باید بر چالش همخوانی درونی فائق آیند، یعنی راه‌حلی برای ناسازگاری نظریه‌شان با «ظاهر عینی» گفتمان اخلاقی پیدا کنند. ضدواقع‌انگار معنایی، باید برای «پدیدار قابلیت صدق و کذب در احکام اخلاقی»، توضیحی ارائه کند. ما برخی احکام اخلاقی را «صادق» می‌دانیم و برخی را کاذب، آنها را در بسترهای تابع صدق^۳ مانند سلب، عطف، و ... قرار می‌دهیم، از آنها استنتاج می‌کنیم، و از «باور» و «شناخت» اخلاقی سخن می‌گوییم. ضدواقع‌انگار وجودی (عمل‌گرا) نیز باید برای این پدیدار که «ما

^۱ . به‌عنوان مثال، می‌توانیم به هیلاری پاتنم، و کریستین کرسگارد - بنا بر تفسیری خاص از اثر ذیل الذکر او - اشاره کنیم. نگاه کنید به:

Putnam 2004.

Korsgaard 1996.

^۲ . کرسگارد این راهبرد را واقع‌انگاری فرایندی می‌نامد و آن را در مقابل واقع‌انگاری سابسنتیو قرار می‌دهد (Korsgaard 1996: 35-7). باید پراگماتیسم را، که در سطح وجودی، موضعی ضد واقع‌انگار است، از «ساخته‌انگاری»، که در سطح وجودی موضعی واقع‌انگار است متمایز کنیم. ساخته‌انگاری برخلاف پراگماتیسم می‌گوید که احکام اخلاقی گزارشگر امور واقع مربوط به نتایج فرایندهای پژوهش هستند (در این باره مثلاً بنگرید به آثاری که در انتهای همین پانویس ذکر شده است). درباره اینکه آیا کرسگارد را باید «ساخته‌انگار» دانست یا «پراگماتست»، اختلاف نظر وجود دارد. حسین و شاه (در مقاله‌ای که در انتهای همین پانویس ذکر شده) او را یک پراگماتیسست می‌دانند و تردید دارند که او جایگزین متافیزیکی منسجمی برای واقع‌انگاری وجودی ارائه داده باشد.

James 2007. Street 2008.

Hussein, Nadeem and Nishi Shah 2006.

^۳ . truth-functional

احکام اخلاقی درباره کیفیت ارزشی می‌دانیم و فرض می‌کنیم که چیزهایی مانند دلایل عمل و الزام‌ها وجود دارند»، توضیحی بدهند.

برخی ضدواقع‌انگاران اصلاً منکرند که گفتمان اخلاق، واقع‌انگاری اخلاقی را تأیید می‌کند. مثلاً، تیمنز، بر مبنای مع‌ناشناسی زمینه‌گرایانه^۱ و یک نظریه حداقلی^۲ در باب صدق اخلاقی، در برابر استفاده انحصاری واقع‌انگاری از لسان «صدق» و «امر واقع» می‌ایستد. می‌گوید که ما معنی مفاهیم مان را از طریق توجه به عرف‌های حاکم بر آنها پیدا می‌کنیم. مثلاً معنی «صدق» فقط تصدیق‌پذیری صحیح^۳ است،^۴ که تا حدودی هنجارهای معنایی (یعنی قواعد درست به کار بردن) در حوزه زبانی مربوطه تعیینش می‌کنند. تیمنز، به پیروی از پاتنم، می‌گوید که هنجارهای معنایی زبان اخلاقی مطابقت با «چیزی در جهان» را لازم نمی‌دارند؛ واقع‌انگاری‌های اخلاقی وجودی و معنایی، التزام‌های معنایی و وجودی صدق را از زمینه‌های دیگر به زمینه اخلاق سرایت می‌دهند غافل از این که آنها در اینجا مناسبتی ندارند. اگر افراد در صدور حکم اخلاقی‌ای که صادر می‌کنند موجه باشند، توجیه کافی دارند برای اینکه آن را «صادق» نیز بدانند؛ ما حق داریم که از صدق اخلاقی سخن بگوییم. گسترش این راهبرد به سخن گفتن ما از «باور»، «شناخت»، «امر واقع»، و «تصدیق» نشان می‌دهد که ما حق داریم از باورهای اخلاقی، شناخت اخلاقی، امور واقع اخلاقی، و تصدیق‌های اخلاقی سخن بگوییم در حالی که اینها معنایی حداقلی دارند و کاملاً قابل تفسیر ضدشناختی انگارانه و ضدواقع‌انگارانه هستند.

این راهبردهای ضدواقع‌انگارانه از نظر حفظ تعادل وظیفه دشواری دارند. برای موفق شدن در کار ایجاد همخوانی درونی (یعنی گنجاندن پدیدارهای اخلاق در نظریه‌شان)، باید شیوه‌های خاص سخن گفتن واقع‌انگارانه درباره اخلاق را در خودشان جذب کنند. اگر ضدواقع‌انگاری معنایی و وجودی خیلی به واقع‌انگاری نزدیک شوند، دیگر تمایز آنها با مواضعی که منکرشان بوده‌اند محو خواهد شد. از سوی دیگر، هر اندازه که از واقع‌انگاری دور شوند در مقابل این اشکال که «با همه ظاهر عینی اخلاق هماهنگ نشده‌اند»، آسیب‌پذیر باقی خواهند ماند. در واکنش به این وضعیت، پاتنم ظاهراً راغب‌تر است که نپذیرد در گفتمان

¹. Contextualist

². Minimalist

³. correct assertibility

⁴. Timmons 1999: 116.

متعارف اخلاقی، گرایش‌های واقع‌انگارانه هست (صدق اخلاقی عمل‌گرایانه، هیچ‌گرایشی به کیفیات، وجودها، یا امور واقع اخلاقی ندارد) و بنابراین او مستقیماً در معرض چالش همخوانی درونی قرار می‌گیرد، در حالی که تیمنز از طریق راهبرد زمینه‌گرایانه‌اش به دنبال دفع چنین چالش‌هایی است تا بتواند بگوید ضدواقع‌انگاران هم حق دارند سخن از کیفیات و وجودها و امور واقع اخلاقی بگویند بی‌آنکه به واقع‌انگاری ملتزم شوند.

برای این‌که ضدواقع‌انگاری اخلاقی معنایی متمایز باقی بماند، باید بتوان صدق، امور واقع، کیفیات، باورها، و تصدیق‌های حداقلی ضدواقع‌انگارانه را به نحوی از «صدق»، «امور واقع»، «کیفیات»، «باورها»، و «تصدیق‌ها»ی واقع‌انگارانه جدا کرد. تیمنز برای این منظور، آنها را «غیرتوصیفی» می‌خواند و معتقد است که مفاهیم فوق‌وقتی در زمینه اخلاق به کار می‌روند متضمن یا مستلزم توصیف هیچ چیزی در جهان نیستند.

اما، علی‌رغم نظر تیمنز، به نظر می‌رسد برخی اظهارات اخلاقی (مانند «کارت خوب نبود.») توصیف می‌کنند، و ما معمولاً طوری از ارزش، دلایل، فضیلت‌ها، و الزام‌ها سخن می‌گوییم که گویی چنین وجودها و کیفیاتی «هستند». یعنی واقع‌انگار می‌تواند اشکال کند ضدواقع‌انگاری موفق نشده با ظاهر عینی اخلاق هماهنگ شود. به علاوه، به نظر می‌رسد که تیمنز این اصطلاحات را به گزاف دست‌چین می‌کند؛ معنی‌شناسی زمینه‌گرای او به ما اجازه می‌دهد که همان کاری را که او با مفاهیم دیگری که ظاهر عینی دارند کرد، با مفاهیم توصیفی، چیز، و جهان هم بکنیم (می‌توانیم بگوییم توصیف کردن جز به معنی حمل یک کیفیت بر یک چیز نیست). در این صورت ضدواقع‌انگاری اخلاقی معنایی را چرا به اخلاق محدود بدانیم؟ به نظر می‌رسد که با گسترش راهبرد تیمنز نه فقط واقع‌انگاری اخلاقی بلکه واقع‌انگاری در حوزه‌های دیگر هم زیر سؤال می‌رود، حال آن‌که بعید است هدف او این بوده باشد.

تیمنز «سخن گفتن از صدق» و «سخن گفتن از امر واقع» را در نظریه‌اش جای می‌دهد، اما این کار او را تبدیل به واقع‌انگار اخلاقی وجودی یا معنایی نمی‌کند، چون تصور وی از صدق و امر واقع ضدواقع‌انگارانه است. او بر آن است که از یک منظر «فارغ» از اخلاق (فاقد مواضع ذهنی اخلاقی)، احکام اخلاقی نه صادقند نه کاذب، و هیچ امر واقع اخلاقی ای وجود

ندارد.^۱ ما فقط از درون یکی از منظرهای - بسیار و ناسازگار - «همبسته» با اخلاق، می‌توانیم به‌درستی از صدق اخلاقی سخن‌گوییم، و از همین رو می‌شود که حکمی اخلاقی مانند «اعدام نادرست است»، وقتی از طرف من صادر می‌شود، به قول تیمنز «به لحاظ معنایی درست» باشد (یعنی با قواعد معنایی و نیز با جهان عینی سازگار باشد)، اما وقتی از طرف شما صادر می‌شود، به لحاظ معنایی نادرست باشد، چون من موضع ذهنی لازم را دارم و شما ندارید.^۲ می‌توان این دیدگاه را نسبی‌انگار خواند، اما تیمنز این اتهام را نمی‌پذیرد و قبول دارد که ظاهر عینی اخلاق، شامل نسبی نبودن صدق اخلاقی هم می‌شود. او برای اجتناب از نسبی‌انگاری معتقد می‌شود که نسبت دادن صدق به احکام اخلاقی عبارت است از تأیید آن احکام از سوی کسانی که با اخلاق همبسته‌اند. پس تنها احکامی را می‌توانیم صادق بدانیم که با تعلقات اخلاقی صادرکننده حکم همخوانی داشته باشند. احکام دیگر را باید کاذب دانست، هرچند با همه مقتضیات قواعد معنایی زبان اخلاق و جهان عینی سازگار باشند.

نظرات تیمنز و پاتنم تا جایی که ضدواقع‌انگار باقی می‌مانند، توفیقشان در همخوانی با ظواهر عینی اخلاق قابل مناقشه است. طرفداران دیدگاه‌های رقیب تأکید دارند که گفتمان متعارف اخلاق، ملتزم است به آن «صدق» اخلاقی که حتا از منظری فارغ از اخلاق وجود دارد، و ملتزم است به آن «امور واقع» اخلاقی که مستقیماً از «جهان» بر ما وارد می‌شوند.

به هر روی، این مانورهای ضدواقع‌انگارانه در مقابل واقع‌انگاری وجودی و معنایی، از مزیت نسبی کمتری برخوردار هستند. در حالی که واقع‌انگاری می‌تواند به سادگی روابط منطقی، و صدق و امور واقع و کیفیات و توصیف‌ها در حوزه اخلاق را همجنس با حوزه‌های دیگر تفسیر کند، بهترین نظریه‌های معنایی ضدواقع‌انگارانه باید یا برای این مفاهیم، هم‌لهای اخلاقی ویژه مشخص کنند یا تفسیر جدیدی از معنی آنها در همه حوزه‌ها ارائه کنند. ضدواقع‌انگاران تنها با این ادعا به حمل این بار سنگین برانگیخته می‌شوند که: «نظریه‌های توصیفی انگار با مسأله همخوانی بیرونی مواجه هستند». یعنی قوت غیرتوصیفی‌انگاری عمدتاً وابسته به قوت نقدی است که علیه واقع‌انگاری اخلاقی وجودی مطرح می‌شود. اکنون به این بحث می‌پردازیم.

¹. Timmons.1999: 151-3.

². Ibid. p. 146.

۲. واقع‌انگاری اخلاقی در سطح وجودی

واقع‌انگار اخلاقی (در سطح) وجودی، می‌گوید که گفتمان اخلاقی ما امور واقع اخلاقی (به معنی قوی کلمه) را توصیف می‌کند، امور واقع که دربردارنده کیفیت، نسبت‌ها، یا وجودهای اخلاقی هستند. چنانکه برخی یادآور شده‌اند،^۱ مسأله «حداقل‌انگاری خزنده» اصل وجود نزاع جدی میان واقع‌انگاران و ضدواقع‌انگاران اخلاقی را مورد تهدید قرار داده است. توضیح اینکه ضدواقع‌انگاری‌های پیچیده (همچون نظریه تی‌منز) چنان ظواهر واقع‌انگاری را از طریق تحلیل بردن مفاهیم «صدق» و «امور واقع» و «کیفیت‌ها» و «باورها» و ... در خود جای داده‌اند که واقع‌انگاری در سطح معنایی بعید است بتواند از آنها تمایز یابد. مثلاً اگر صادق بودن یک حکم چیزی جز تأیید آن نباشد، حتی ابرازی گرا هم خواهد توانست نسبت دادن صدق به احکام اخلاقی را مجاز بداند. اگر آدم می‌تواند نفرتش از برده داری را با گفتن «برده‌داری نادرست است» ابراز کند، با گفتن «صادق است که برده‌داری نادرست است» هم می‌تواند ابراز کند. چنانکه پیشتر گفتیم، مفاهیم «توصیف» و «دقت» را هم می‌توان تحلیل برد. در این وضعیت، ضدواقع‌انگاران حداقل گرا مشکلی با پذیرش شرط‌های (۱) و (۲) نخواهند داشت.

آیا باید قبول کنیم که در واقع نزاعی میان واقع‌انگار و ضدواقع‌انگار وجود ندارد؟ تلاش‌های مختلفی برای برخورد با این مسأله و حفظ این بحث صورت گرفته است. اغلب آنها به نوعی می‌خواهند به دو شرط (۱) و (۲)، شرطی مبنی برای تأمین وجودی بودن امور واقع و کیفیت‌ها و ... اخلاقی اضافه کنند. برخی «استقلال از ذهن» را مطرح می‌کنند، برخی «شرط عینیت»، برخی «استقلال از منظر» را. برخی ضدواقع‌انگاران به جای تحلیل بردن مفاهیم واقع‌انگاران، یا انکار پدیدارهای واقع‌انگاران در گفتمان اخلاق، فقط شرط (۲) را رد می‌کنند. اینها نظریه‌های خطا^۲ نامیده شده‌اند.

علاوه بر غیرتوصیفی‌انگاران، معتقدان به نظریه‌های خطا نیز با واقع‌انگاری وجودی مخالفند. مثلاً نظریه جیس و نظریه مکی، از نوع نظریه خطا به شمار می‌آیند.^۳ جیس، به پیروی از مکی، می‌پذیرد که گفتمان اخلاق التزام‌های وجودی دارد، اما نمی‌پذیرد که

^۱. Dreier 2004.

^۲. error theories

Mackie 1977. Joyce 2001.

^۳. نگاه کنید به:

وجودهایی اخلاقی یا کیفیات اخلاقی تحقق یافته‌ای وجود داشته باشد، و نتیجه می‌گیرد که همه احکام اخلاقیِ ایجابی کاذبند. اکثر معتقدان به نظریه‌های خطا، از جمله مکی و جیس، این نتیجه را به کل احکام دلیل گسترش نمی‌دهند.

توافق عمومی بر این است که اثبات مدعا بر عهده ضدواقع‌انگاری اخلاقی وجودی است، نه بر عهده واقع‌انگاری وجودی. غیرتوصیفی‌انگاران باید «ظاهر عینی» اخلاق را توضیح دهند، اما طرفداران نظریه خطا که این ظاهر عینی را می‌پذیرند، باید در مقابل اعتراض دیگری که واقع‌انگاران مطرح می‌کنند از نظر خود دفاع کنند. آن اعتراض این است: چون اعتقادات درجه اول ما حجیت شناختی تعیین کننده دارند، رد آنها از سوی یک نظریه (مثلاً نظریه خطا)، تنها اثری که دارد، این است ما را در رد خود آن نظریه موجه می‌کند.

در مقابل، مانعی که در مقابل واقع‌انگاری اخلاقی وجودی قرار دارد این است که علی‌رغم پشت‌گرمی به پدیدارهای اخلاقی، با مسأله همخوانی بیرونی روبه‌رو است. اعتراض مدافعان نظریه‌های خطا به واقع‌انگاری اخلاقی وجودی، به طور کلی این است که گفتمان اخلاقی - همانند گفتمانی در شیمی که از مفهوم فلوجیستن^۱ استفاده می‌کند، و یا گفتمان قبائلی که از مفهوم جادوگر استفاده می‌کنند-، با سماجت ملتزم به چیزی است که بهترین نظریات ما درباره جهان دلالت بر کذب آن دارند. انواع واقع‌انگاری اخلاقی را می‌شود از منظر این نقد (التزام‌های مسأله‌دار) مورد بررسی و مقایسه قرار داد. این نقدها را می‌توان در سه دسته کلی قرار داد: غرابت متافیزیکی، غرابت شناختی، غرابت عملی.

«غرابت متافیزیکی» واقعیت اخلاقی وقتی آشکار می‌شود که بپرسیم چه نوع امور واقع، وجودها، و کیفیاتی می‌توانند تشکیل‌دهنده واقعیت اخلاقی باشند. اعتراض ضدواقع‌انگاران این است که هر امر واقع، کیفیت، یا ... اخلاقی، به دلیل ویژگی‌هایی که باید دارا باشد، بسیار عجیب و غریب است. یکی از این ویژگی‌ها «حشو در علیت» (یا عدم قابلیت علی) است. به این معنی که برای تبیین رخدادها کمک گرفتن از امور واقع و وجودها و کیفیت‌های اخلاقی غیرلازم (یا حتی غیر ممکن) است. کسانی این را مبنایی برای انکار وجود آنها می‌دانند. ویژگی دیگر، اتکاء^۲ به امر واقع نااخلاقی است، بدین معنی که هر تعبیر یا تفاوتی در ویژگی‌های

^۱. Phlogiston

^۲. supervenience

اخلاقی نیازمند تغییر یا تفاوتی در ویژگی های نااخلاقی است. به‌ازای هر امر واقع اخلاقی، مجموعه‌ای از امور واقع نااخلاقی هست که آن را کفایت می‌کند. توضیح این وابستگی دشوار است مخصوصاً بدین دلیل که بر خلاف دیگر ادعاهای اتکاء (مثلاً ادعای اتکاء امر ذهنی بر امر فیزیکی)، واقع‌انگاران این ادعا را حقیقتی پیشین می‌دانند.¹ به نظر برخی، این با نظریه‌های عام متافیزیکی و شناخت شرایی ناسازگار است و ایجاب می‌کند که به وجود قلمروی متمایز برای واقعیت اخلاقی قائل شویم؛ و این ضرورت سنگینی است که التزام بدان دشوار است.² حال آن که ضدواقع‌انگاری اخلاقی وجودی با چنین دشواری‌هایی روبرو نیست، چون متضمن هیچ التزام متافیزیکی ایجابی نیست.

غرابت شناختی‌ای که به واقعیت اخلاقی وجودی نسبت می‌دهند، مربوط است به نحوه دسترسی شناختی ما به آن. با توجه به اینکه کیفیت های اخلاقی (مثلاً خوب بودن) و وجودهای اخلاقی (مثلاً دلیل)، با حواس شناخته شده قابل کشف نیستند، و علت چیزی واقع نمی‌شوند، ما چگونه می‌توانیم ادراکشان کنیم یا اصلاً بدانیم که وجود دارند؟ اعتراض این است که واقع‌انگاری اخلاقی وجودی ناگزیر از اعتقاد به قوه رازآلود «شهود»³ است، که فعالیتش غیرقابل توضیح و ایضاح است و نظریه‌های شناخت‌شناسی عام ما تأییدش نمی‌کنند. حال آنکه ضدواقع‌انگاران اخلاقی وجودی با چنین معماهایی روبه‌رو نیستند. مثلاً تیمنز می‌گوید که برخی احکام اخلاقی «در زمینه بنیادین»⁴ هستند، مانند «آزار دادن کودکان برای سرگرمی نادرست است». این احکام فقط به موجب قواعد معنایی صحیح هستند (یعنی عملاً بنا بر تعریف صادق هستند) و از همین رو ذاتاً موجه هستند.

غرابت عملی که به واقعیت اخلاقی وجودی نسبت می‌دهند، به انحاء مختلفی قابل تفسیر است. به‌طور کلی مسأله این است که اگر واقعیت اخلاقی ای وجود داشته باشد، چگونه با انگیزه‌ها و اعمال ما مرتبط خواهد بود؟ یعنی ضدواقع‌انگار مدعی است که ملاحظات اخلاقی، پیوندی بسیار نزدیک با انگیزه و عمل دارند؛ حال آنکه پیوند داشتن امر واقع اخلاقی مستقل از فرد با انگیزش و تعقل عملی فرد، با نظریات عام ما درباره فاعلیت و انگیزش انسان سازگار نیست. (این اعتراض به دو شاخه منشعب می‌شود: یک شاخه بر انگیزش متمرکز می‌شود، و

¹ بعداً منظور از پیشین بودن اتکاء امر اخلاقی بر امر غیر اخلاقی روشن‌تر خواهد شد.

² Blackburn 1985: 47–67.

³ intuition.

⁴ contextually basic.

شاخه دیگر بر دلیل بخشی، نوع پاسخ و واکنش واقع انگاری طبیعی انگار و واقع انگاری ناطبعی انگار به این نقدها متفاوت است.

طبیعی انگاری می گوید کیفیت های اخلاقی، «طبیعی» اند، اما ناطبعی انگاری این را نمی پذیرد. اما منظور از طبیعی در اینجا چیست؟ آخرین پاسخ مور به این سؤال هنوز هم مورد تأیید گسترده است؛ طبیعی یعنی آنچه که قابل پژوهش علمی است. اما چه چیزی «علم» به حساب می آید؟ آیا اخلاق علم به حساب می آید؟ در آثار مربوط، «علمی» یا «طبیعی» را به انحاء مختلفی توصیف کرده اند؛ عمده ترین این توصیف ها عبارت بوده اند از «دارای هستی مکانی- زمانی»، «دارای تأثیر علی (یا حذف ناپذیری از علیت)»، «فقط قابل دسترسی تجربی».

ناطبعی انگاران دو ادعای متمایز دارند.¹ اولاً می گویند که کلمات یا مفاهیم اخلاقی قابل تحلیل² به کلمات یا مفاهیم طبیعی نیستند (این مدعای معنایی آنهاست)؛ ثانیاً می گویند که کیفیات یا وجودهای اخلاقی قابل تحویل³ به کیفیات یا وجودهای طبیعی نیستند (این مدعای متافیزیکی آنهاست). ناطبعی انگاران هیچ تلاشی در جهت تحلیل کلمات یا مفاهیم اخلاقی به کلمات یا مفاهیم دیگر، یا تحویل کیفیات اخلاقی به کیفیات دیگر را نمی پذیرند (مگر گاهی کلمات و کیفیات اخلاقی یا نرماتیو دیگر). نتیجه اینکه مدعای مهمتر ناطبعی انگاری این است که کلمات و کیفیات اخلاقی - و به طور کلی، کیفیات دلیل بخش - به لحاظ معنایی و متافیزیکی مستقل یا ویژه⁴ هستند. بدین معنی که کلمات اخلاقی قابل تحلیل به کلمات کاملاً نااخلاقی، و کیفیات اخلاقی قابل تحویل به مجموعه ای از کیفیات نااخلاقی نیستند. مثلاً شیفرلندو درباره یکی از تحلیل ها می نویسد «از آن جهت طبیعی انگارانه است که تعریفی که ارائه می کند دربردارنده هیچ کلمه ارزش گذارانه نیست»⁵.

پس ناطبعی انگاری در وهله اول، قول به استقلال فرااخلاقی، و طبیعی انگاری قول به عدم استقلال فرااخلاقی است. از این منظر، مدعای متافیزیکی ناطبعی انگار، مدعای اساسی او است؛ او معتقد به وجود کیفیات اخلاقی ای است که جنبه های ویژه آنها در جهان ما

¹ مثلاً نگاه کنید به:

Shafer-Landau 2003: 66.

² Analysis

³ Reduction

⁴ sui-generis

⁵ Shafer-Landau 2003: 56.

منحصر به فرد هستند و چیز دیگری نمی‌تواند نقش آنها را ایفا کند.^۱

بسته به اینکه طبیعی‌انگار درباره قابلیت تحلیل زبان اخلاقی به زبان نااخلاقی چه موضعی اتخاذ کند، طبیعی‌انگاری انواع مختلفی می‌یابد. 'طبیعی‌انگاری تحلیلی'، که می‌گوید معنی کلمات اخلاقی به وسیله کلمات نااخلاقی قابل ضبط است، همان راهبردی است که مور «مغالطه طبیعی‌انگاران» می‌نامد. (مغالطه‌ای که مور مطرح کرد، مورد نقدهای جدی قرار گرفت، اما برخی قرائت‌های جدیدتر از استدلال «سؤال باقی» او، بسیاری را قانع کرده که چنین برابری‌های تحلیلی طبیعی‌انگاران کاذب هستند.) در مقابل هر تعریف پیشنهادی (مثلاً ت) از یک کلمه اخلاقی (مثلاً الف)، به نظر می‌رسد همچنان معنی دارد که پرسیم آیا چیزهایی که ت هستند الف هم هستند؛ این می‌رساند که معنی الف غیر از معنی ت است. تقریباً همه معاصران از طبیعی‌انگاری تحلیلی براءت می‌جویند و این برنامه را محکوم به شکست می‌دانند.

برای مقاومت در برابر اعتراض‌های مور به طبیعی‌انگاری، «برابری معنایی» را از «برابری متافیزیکی» تفکیک کرده‌اند. توضیح اینکه کلمات متفاوت می‌توانند مدلول واحدی داشته باشند، ولی معنی‌شان یکی نباشد. طبیعی‌انگاری غیرتحلیلی می‌گوید که کلمات اخلاقی با هیچ کلمه یا توصیف نااخلاقی هم معنی نیستند، اما کیفیاتی که کلمات اخلاقی حمل می‌کنند با برخی کیفیات نااخلاقی یکی هستند، یعنی ماهیتشان را می‌توان با کلمات نااخلاقی توصیف کرد. پس طبیعی‌انگاری غیرتحلیلی می‌گوید که واقعیت اخلاقی به واقعیتی که با کلمات نااخلاقی وصف می‌شود قابل تحویل است. ناطبیعی‌انگاری این را نمی‌پذیرد.

۳. واقع‌انگاری اخلاقی در سطح استقلال از مواضع ذهنی

برخی فیلسوفان اخلاق، واقع‌انگاری اخلاقی معنایی و وجودی (سطح اول و دوم واقع‌انگاری اخلاقی) را می‌پذیرند، بدین معنی که قبول دارند احکام اخلاقی توصیفی‌اند، و گاهی امور واقع متشکل از کیفیت‌ها یا وجودهای اخلاقی آنها را صادق می‌کنند، اما نمی‌پذیرند که این

^۱. ممکن است 'طبیعی‌انگاران غیرتحلیلی‌انگار' (non-reductivist) مانعی بر سر راه این تفسیر دانسته شوند (مثلاً، نیکلاس سترجن و دیوید برینک در آثاری که در آخر همین پانویس ذکر شده). آنها می‌گویند کیفیات اخلاقی هم تحویل‌ناپذیرند هم طبیعی (چون تجربی‌اند).

امور واقع، وجودها، و کیفیت‌ها، از مواضع ذهنی فاعلان استقلال متافیزیکی داشته باشند. این ایجاب می‌کند که یک سطح دیگر برای واقع‌انگاری تمیز دهیم، و آن قول به استقلال متافیزیکی واقعیت اخلاقی از مواضع ذهنی فاعلان است. می‌توانیم این سطح را به اختصار «واقع‌انگاری اخلاقی متافیزیکی» بنامیم. این سطح از واقع‌انگاری مورد مخالفت «ذهنی‌انگاری» است. ذهنی‌انگار می‌گوید که احکام اخلاقی مواضع ذهنی (واقعی یا ایدئال) فاعلان را توصیف می‌کنند؛ و احکام اخلاقی به وسیله آنها صادق می‌شوند. نظریه‌های ذهنی‌انگار بر اساس نظرشان درباره اینکه کدام مواضع ذهنی، کدام فاعلان، و کدام یک از ویژگی‌های آن فاعلان مد نظر است، مختلف می‌شوند. ساده‌ترین و ناپذیرفتنی‌ترین انواع ذهنی‌انگاری، عبارت است از قول به اینکه امور واقع اخلاقی، همان امور واقع ذهنی بالفعل شخص صادرکننده حکم یا فاعل هستند. اما معمولاً ذهنی‌انگاری‌ها پیچیده‌تر از این هستند. مثلاً اسمیت می‌گوید امور واقع دلیل بخش عبارتند از «آنچه که بدیل^۱ کاملاً عاقل و کاملاً مطلع هر فرد واقعی می‌خواهد که فرد واقعی انجام دهد.»^۲ یعنی امر واقع دلیل بخش، عبارت است از یک امر واقع ذهنی (خواستی^۳ که بدیل کاملاً عاقل و مطلع یک فاعل دارد).

ذهنی‌انگاری به طور کلی از لحاظ همخوانی بیرونی مشکل‌چندانی ندارد، زیرا درباره چیستی و هستی امور واقع ذهنی بالفعل و یا ایدئال، و درباره چیستی قوای شناختی‌ای که می‌توانند دسترسی شناختی به آنها فراهم کنند، مشکل‌چندانی وجود ندارد. توجه داشته باشیم که نظریات ذهنی‌انگار امور واقع ذهنی را «محول به» امور واقع اخلاقی می‌دانند نه وسیله شناخت آنها. فرض کنید کسی بپرسد چرا باید راهنمایی بدیل ایدئال خودش را بپذیرد و با آنچه او می‌خواهد هماهنگ شود و او را سرمشق خود قرار دهد. آسان‌ترین پاسخ این است که چون بدیل ایدئال برای شناخت امور واقع اخلاقی در موقعیت‌ای دئال قرار دارد. اما این، پاسخی نیست که ذهنی‌انگار می‌دهد، چون معنایش این است که امور واقع اخلاقی از مواضع ذهنی بدیل ایدئال، استقلال متافیزیکی دارند. ذهنی‌انگار می‌گوید امور واقع اخلاقی اصلاً چیزی جز امور واقع ذهنی بدیل‌های ایدئال نیستند.

اما ذهنی‌انگاری نیز در همخوانی با یکی از عینی‌نمایی‌های گفتمان اخلاق، یعنی «پدیدار استقلال متافیزیکی»، دچار مشکل است. می‌توان شواهدی آورد بر این که الزام‌های اخلاقی

¹. Version

². Smith 1994.

³. desire

مدعی عینیتی جدیتر از عینیتی که ذهنی انگاری فراهم می کند هستند. ما وقتی احکام اخلاقی صادر می کنیم به نظر نمی رسد که داریم مستقیماً به مواضع ذهنی فاعلان ایدئال - حتا مواضع ذهنی بدیل های کاملاً مطلع خودمان - فکر می کنیم یا داریم آنها را توصیف می کنیم. برخی ذهنی انگاران با شکل دیگری از عینیت نیز مشکل پیدا می کنند. این عینیت وقتی برجسته می شود که منحصرأ به باید های اخلاقی توجه می کنیم. اخلاق مدعی است که فراگیر است و باید های عام یکسانی را به همگان نسبت می دهد. اما اسمیت باید های دلیل بخش هر فرد را بر خواست های خود او مبتنی می کند، فقط با این قید که بهبود عقلانی بیابند یعنی تحت اطلاع کامل شکل بگیرند و منسجم^۱ باشند. او معتقد است احکام اخلاقی می توانند صادق باشند به این شرط که همه افراد عاقل در مجموعه ای از خواست ها که محتوای خاص اخلاقی دارند اشتراک داشته باشند^۲. جیس که نظریه ذهنی انگارانه اسمیت را به عنوان نظریه ای در باب دلیل بخشی عمدتاً قابل قبول می داند، به درستی اعتراض می کند که به عنوان نظریه ای در باب الزام های اخلاقی قابل قبول نیست. خواست های افراد عاقل حاصل تصحیح خواست های افراد واقعی اند و این نقاط شروع متفاوت تر از آنند که اشتراک و همگرایی مورد نظر در اخلاق از آنها حاصل آید.^۳

در مقابل، مزیت واقع انگاری اخلاقی متافیزیکی این است که از این لحاظ ساده است، یعنی به جای اینکه برای تبیین دلیل بخشی اعمال و حالات امور از امور واقع ذهنی فاعلان کمک بگیرد، کیفیات خود اعمال و حالات امور را دلیل بخش می داند. همخوانی درونی با عینی نمایی های اخلاق، نظرات غیرذهنی انگار را بر نظرات ذهنی انگار مرجح می دارد. در عوض، آنچه ذهنی انگاری را تقویت می کند، عمدتاً تردید نسبت به امکان همخوانی بیرونی است. ذهنی انگاران می گویند که اعتقاد به امور واقع، وجودها، و کیفیت های اخلاقی مستقل از مواضع ذهنی، معقول نیست، و می خواهند که ما را از زحمت گشتن به دنبال چنین اموری برهانند.

واقع انگاری از این سطح سوم به بعد چه سیری دارد؟

^۱. Coherent

^۲. Smith 1994: 173, 187-9.

^۳. Joyce 2001: 89-94.

طبیعی‌انگاری غیرذهنی‌انگار

طبیعی‌انگار غیرذهنی‌انگار، واقعیات اخلاقی را از واقعیات ذهنی مستقل می‌داند. ما در اینجا دو نظریه غایت‌محور را مرور می‌کنیم: فوت و بلومفیلد.^۱ توجه اصلی این دو نظریه معطوف رفیع اتهام غرابت متافیزیکی است. در این دو نظریه، کیفیت‌هایی به عنوان کیفیت‌های اخلاقی، و امور واقعی به عنوان امور واقع اخلاقی، معرفی می‌شوند که کمتر کسی در طبیعی بودن آنها تردید می‌کند. به گفته بلومفیلد،

«اگر کیفیت‌های اخلاقی به لحاظ وجودی مشکوک تر از کیفیت‌های دیگری که همه ما وجودشان را قبول داریم نباشند، واقع‌انگاری اخلاقی در محکمترین وضعیت خود خواهد بود.»^۲

او همانند فوت «خوبی اخلاقی افراد» (یعنی فضیلت) را موضوع اساسی گفتمان اخلاق می‌داند، و بر مبنای تفاوت‌های واقعی میان حالات فضیلت و حالات رذیلت و استقلال آنها از توانایی‌های شناختی ما برای شناخت آنها، پشتوانه ای برای واقع‌انگاری فراهم می‌آورد. امور واقعی که کیستی و چیستی ما را می‌سازند، از اینکه ما درباره شان چه فکر می‌کنیم عمیقاً مستقل هستند.^۳ کیفیت «خوبی» همانند کیفیت «سلامت جسمی» است؛ یک سیستم غایتمند^۴ یا کارکردمند.^۵ همان‌طور که سلامت، حالتی است که بدن را با موفقیت و به نحو مؤثر به انجام کارکردهای طبیعی اش سوق می‌دهد، خوبی اخلاقی نیز آن حالت اراده یا شخصیت است که انسان‌ها را به شکفتن^۶ یعنی رسیدن به اهداف زیستی و طبیعی انسانی سوق می‌دهد. اما متأسفانه فوت و بلومفیلد درباره اینکه این اهداف کدامند، چندان سخنی نمی‌گویند.

کیفیت‌ها و امور واقعی که بلومفیلد و فوت به عنوان نامزدهایی برای واقعیت اخلاقی پیشنهاد می‌کنند، غرابت متافیزیکی و شناختی ندارند. استدلال بلومفیلد علیه اتهام‌های غرابت متافیزیکی و شناختی این است: حتا برخی کیفیت‌های طبیعی برای تبیین علی لازم نیستند و متکی بر کیفیت‌هایی هستند که برای تبیین علی لازمند؛ حتا برخی کیفیت‌های طبیعی قابل ادراک مستقیم نیستند، اینها نه عجیب هستند و نه غیرمعمول. در هر علم معتبری به چنین کیفیت‌هایی برمی‌خوریم (و حتا از این علوم قابل حذف نیستند). مثلاً زیست‌شناسی بدون

¹. Foot 2001.

². Bloomfield 2001: 27.

³. Ibid., p. 14.

⁴. Teleological

⁵. Functional

⁶. flourishing

کیفیت‌های «سلامت»، «مسمومیت» و ... ممکن نیست، و فیزیک بدون «آنتروپی»، ممکن نیست. او برای مقابله با شکاکیت شناختی درباره کیفیت‌های اخلاقی، از همانندی آنها با سلامت جسمی استفاده می‌کند، و بررسی می‌کند که چگونه پزشکان به وسیله شهوذهای تجربی^۱ - یعنی تشخیص ماهرانه یک وضعیت پیچیده طبیعی از طریق توجه به نشانه‌های ظریف متعدد- گمان به وجود بیماری می‌برند.

هم ضدواقعات انکار و هم ناطبعی انکار، می‌توانند اشکالی اساسی درباره طبیعی‌انگاری مطرح کنند. آن اشکال این است: طبیعی‌انگاری، برخی ویژگی‌های غیرقابل اغماض اخلاق را نمی‌تواند به رسمیت بشناسد. از جمله ویژگی‌هایی که اخلاق دارد، عملی^۲ بودن یا ارتباط با عمل است.^۳ مخالفان طبیعی‌انگاری، اعم از ضدواقعات انکاران و ناطبعی انکاران، قهول دارند که اخلاق ماهیتی اساساً عملی دارد که آن را از گفتمان و واقعیت نااخلاقی (به‌نحو اعم، واقعیت غیردلیل‌بخش) - که تنها به نحو ممکن و بیرونی با عمل مرتبط است - متمایز می‌کند.^۴ شیفرلندو، بخشی از تفاوت ناطبعی انکار با طبیعی‌انکار را این می‌داند که اولی نمی‌پذیرد امور واقع اخلاقی «صرفاً به‌اندازه امور واقع عادی، انگیزنده و دلیل‌بخش هستند.»^۵ جیس می‌گوید می‌گوید که عملی بودن واقعیت اخلاقی، ویژگی‌ای است که گفتمان اخلاقی از آن اغماض نمی‌کند، و همین تأییدی است بر نظریه خطا. تیمنز و گیبارد این ویژگی را شاهدهی علیه هرگونه نظریه توصیفی انکار درباره گفتمان اخلاقی می‌دانند.

این «عملی بودن» چیست؟ عملی بودن، به دو نحو قابل تفسیر است که عبارتند از «انگیزی بودن» و «دلیل‌بخش بودن».^۶

¹. a posteriori intuitions

². practical

^۳ در اینجا منظور از «عملی»، «اجرایی» نیست (وقتی می‌گوییم «این طرح، عملی نیست»، منظورمان این است که اجرایی نیست)، که مرتبط با عمل است.

^۴ واکنش ضدواقعات انکاران، و در مقابل، ناطبعی انکاران، به این شرط و لازمه بسیار بنیادین و تعیین‌کننده است. ضدواقعات انکار از همین طریق بر غرابت عملی واقعیت اخلاقی استدلال می‌کند، یعنی اگر واقعیت اخلاقی بخواهد وجود داشته باشد، ناگزیر امری عجیب و غریب خواهد بود. پس واقع‌انگاری هزینه سنگینی دارد. در مقابل، ناطبعی انکار می‌گوید که واقعیت دلیل‌بخش مستقل، امر غریبی نیست؛ ما در حوزه‌های دیگر (مانند شناخت‌شناسی) به این گونه واقعیت‌ها ملتزم هستیم.

⁵. Shafer-Landau 2003: 55.

^۶ بسیاری این دو را با هم خلط کرده‌اند. من در نسبت واقع‌انگاری اخلاقی با دلیل‌بخشی اخلاق (رساله‌ی دکتری)، اولاً از تفکیک آنها دفاع کرده‌ام و ثانیاً تفسیر درست «عملی بودن» اخلاق و الزام‌های اخلاقی را «دلیل‌بخشی» الزام‌های اخلاقی دانسته‌ام. در این مقاله کوتاه مجالی برای اشاره به آن مطالب نداریم.

اخلاق و دلیل بخشی

یک امر واقع فقط در صورتی دلیل بخش است که پشتوانه‌ای فراهم کند برای گزاره‌ای درباره اینکه چیزها چگونه باید باشند، یا کسی چه باید بکند. بنابراین، یک نظریه را تنها در صورتی واقع‌انگاری اخلاقی متافیزیکی می‌توان دانست که مدعی باشد در آراء احکام باید اخلاقی، امور واقع اخلاقی مستقل از مواضع ذهنی وجود دارد. بسیاری از نظریه‌های طبیعی‌انگار از این لازمه غفلت می‌کنند. اگر طبیعی‌انگار نخواهد این ادعای ناپذیرفتنی را بکند که واقعیت اخلاقی هیچ پیوندی با آنچه افراد «باید» بکنند ندارد،^۱ ناگزیر است که برای باید، توضیح طبیعی (یعنی نااخلاقی) ارائه کند. بسیاری چنین کاری را ناممکن می‌دانند؛ اقبال عمومی به استدلال «سؤال باقی» مور علیه تحلیل‌های طبیعی از مفهوم «خوب»، ربط مستقیمی دارد با اقبال به «قانون هیوم» که می‌گوید گزاره‌ای که شامل باید باشد، از گزاره‌هایی که فقط می‌گویند چه «هست» قابل استخراج نیستند. این دغدغه باعث می‌شود که نتوانیم تحلیل‌های طبیعی از زبان نرماتیو را بپذیریم، و بر همین منوال باعث می‌شود که تحویل‌های طبیعی از امور واقع و کیفیت‌های نرماتیو غیرقابل قبول ارزیابی شوند. شیفرلندو می‌نویسد:

«[امور واقع اخلاقی] عنصر دلیل بخشی را داخل می‌کنند که قابل ضبط علوم طبیعی نیست. آنها به ما می‌گویند چه باید بکنیم ... هیچ علمی نیست که بتواند به ما چیزی درباره این امور [یعنی امور دلیل بخش] بگوید.»^۲

مخالفان طبیعی‌انگاری می‌گویند جهان طبیعی، دلیل بخشی مفروض در گفتمان اخلاق را به ما نمی‌دهد؛ البته بسیاری از آنها قبول دارند که «باید» کاربردهای دیگری هم دارد که برای طبیعی‌انگاری در دسری پدید نمی‌آورند، مثلاً بایدهای نهادی^۳ «آداب»^۴ (مثلاً، دعوتی که به صورت سوم شخص ارسال شده، باید به صورت سوم شخص جواب داده شود.^۵) و بایدهای وسیله‌ای^۶ (مثلاً، اگر می‌خواهی بموقع به قرارت برسی، باید با خودروی سواری بروی). آنچه

^۱. ظاهراً برخی واقع‌انگاران که گرایش‌های طبیعی‌انگارانه دارند، از این رأی دفاع می‌کنند که ملاحظات اخلاقی ضرورتاً دلیل بخش نیستند. به‌عنوان نمونه نگاه کنید به:

Brink 1989: ch. 3.

^۲. Shafer-Landau 2003: 4.

^۳. institutional

^۴. etiquette

^۵. برای اطلاع بیشتر نگاه کنید به:

http://wiki.answers.com/Q/What_is_the_correct_way_to_answer_a RSVP

<http://www.northeastern.edu/events/downloads/Formal%20Invitation%20Guide.pdf>

^۶. instrumental

برای طبیعی‌انگاری دردسر محسوب می‌شود، صرف «باید» نیست، بلکه ماهیت خاص باید اخلاقی است. نوع دلیل بخشی‌بایدهای اخلاقی، قوی‌تر از دلیل بخشی‌بایدهای آداب و بایدهای شطرنج و بایدهای باغبانی است. بایدهای اخلاق، مطلق هستند. ادعا این است که بایدهای اخلاقی، مستقل از خواست‌ها و منافع شخصی و اهداف فاعل دلائلی برای عمل او هستند. ادعا این است که اگر فاعلی اخلاقاً باید عمل الف را انجام دهد، آنگاه او دلیلی برای انجام آن دارد.^۱

این نکته ما را متوجه آخرین و مهمترین سطح واقع‌انگاری اخلاقی می‌کند. تا اینجا بحثمان بر سر پرسش متافیزیکی متمرکز بود (آیا واقعیت اخلاقی وجود دارد؟)؛ اما اخلاق، فلسفه عملی است یعنی به پرسش «چه کار کنیم؟» توجه دارد. مگر نه این است که واقع‌انگاری در حوزه اخلاق واقعاً باید به پرسش‌های عملی درباره اینکه «چگونه عمل کنیم؟» توجه داشته باشد؟! (منظور این نیست که واقع‌انگاری باید فهرست بایدها و نبایدها را تهیه کند؛ این وظیفه نظریه اخلاقی درجه اول است و به واقع‌انگاری که نظریه‌ای فرااخلاقی است مربوط نمی‌شود. بل منظور این است که واقعیتی که واقع‌انگاری اخلاقی معرفی می‌کند، نمی‌تواند واقعیتی یکسره در ردیف واقعیت‌های طبیعی باشد بلکه باید واقعیتی باشد مرتبط با پرسش «چگونه عمل کنیم؟»). «واقع‌انگاری در باب دلیل بخشی‌الزام‌های اخلاقی»، به‌عنوان چهارمین و آخرین سطح واقع‌انگاری اخلاقی، تلاشی است برای پاسخ به این نیاز. ادعای این سطح از واقع‌انگاری این است: فاعلان، مستقل از مواضع ذهنیشان و به ویژه خواست‌هاشان، دلائلی دارند (دلائل مطلق)، یا تحت بایدهای دلیل بخش هستند. این عینی‌نمایی‌گفتمان اخلاق در حوزه تعقل عملی، برای نزاع متافی‌زیکی میان طبیعی‌انگاری و ناطبیعی‌انگاری اهمیت دارد.

حرف مخالف طبیعی‌انگاری این است که (۱) فهم متعارف ما از باید اخلاقی ما را ملتزم می‌کند به اینکه فاعلان دلائلی برای عمل دارند که وابسته به مواضع ذهنیشان نیست، و (۲) ماهیت این دلائل با زبان طبیعی یا نااخلاقی قابل بیان نیست. ادعا این است که در گفتمان اخلاق فرض می‌شود که: (۳) دلائل اخلاقی، دلائل واقعی‌اند، و عقلاً نمی‌توان به آنها

^۱ درباره این دو ویژگی و تفکیک آنها، از جمله نگاه کنید به:

بی‌توجهی کرد.^۱ قول به این مطلب اخیر را می‌توانیم «نظریهٔ دلیل‌بخشی ضروری الزام‌های اخلاقی» بنامیم. اما نرم‌های آداب، یا نرم‌های نوسیدِ گلادیاتری، برای عمل‌فعل «ضرورتاً» دلیل فراهم نمی‌کنند. اگر دلیل‌بخشی‌ای که نظریه‌های طبیعی‌انگار برای الزام‌های اخلاقی تأمین می‌کنند فقط در حد دلیل‌بخشی نرم‌های نهادی باشد، نتوانسته‌اند دلیل‌بخشی واقعیت اخلاقی را در نظریهٔ خود جای دهند.

ناطبیعی‌انگاران و ضدواقع‌انگاران متافیزیکی، در وهله اول طبیعی‌انگاری را بر اساس چنین ملاحظاتی کنار می‌گذارند. برخی بر اساس عینی‌نمایی‌های متعارف در گفتمان اخلاق، استدلال‌هایی ظنی به نفع «دلیل‌بخشی ضروری الزام‌های اخلاقی» ارائه کرده‌اند. مثلاً، شیفرلندو استدلالی بر اساس «نقد اخلاقی» ارائه می‌کند.^۲ می‌توان استدلال او را به نحو ذیل صورت‌بندی کرد:

۱. وقتی رفتار کسی را، اخلاقاً ناموجه می‌دانیم، منظورمان این است که او یکی از معیارهای رفتار مناسب را نقض کرده است.

۲. اگر چنین معیارهایی به خودی خود دلیلی برای عمل فراهم نکنند، باید بپذیریم که گرچه برخی اعمال اخلاقاً ناموجه دانسته می‌شوند، ممکن است دلیلی برای اجتناب از آنها وجود نداشته باشد (فاعل مورد نقد اخلاقی، دلیلی برای اجتناب از آنها نداشته است).

۳. اما در این صورت نقد اخلاقی نادرست (هم دچار تناقض و هم غیرمنصفانه) خواهد بود. خطای مفهومی است، چون نمی‌شود معیاری را راهنمای عمل و مبنای ارزیابی دانست و در عین حال گفت که شخص مورد نقد هیچ دلیلی برای فعل نداشته است؛ غیرمنصفانه است که نقض چنین معیاری را مورد نقد قرار داد و در عین حال گفت که فاعلی که نقضش کرده دلیلی نداشته که نقضش نکند.

^۱ البته این سخن، غیر از آن است که بگوییم دلائل اخلاقی لزوماً بر دلائل دیگر چیره هستند. واقع‌انگاری اخلاقی به واقعیت دلائل اخلاقی ملتزم است، اما لزوماً به چیرگی عقلی دلائل اخلاقی ملتزم نیست؛ توضیح این که: اگر فاعلی اخلاقاً ملزم باشد کودکی را که نزدیک است در وسط خیابان زیر ماشین برود کنار بکشد، خود همین دلیلی است که این کار را بکنیم. اما آشکار است که در هر مورد خاص، ممکن است دلائل دیگری وجود داشته باشد که بر دلیل اخلاقی غلبه کنند و در مجموع برای فاعل عاقلانه نباشد که به دلیل اخلاقی عمل کند. مثلاً فرض کنید فاعلی که می‌خواهد کودک را کنار بکشد، ناگزیر است بخشی از انرژی خودش را صرف کند. فرض کنید در چنین حالتی فاعل حکم کند «در کل» عقلانی نیست که به دلیل اخلاقی عمل کند؛ اما این بدان معنی نیست دلیل اخلاقی اصلاً دلیل نیست بلکه «تا حدی» دلیل است.

^۲ Shafer-Landau 2003: 192-3.

۴. پس گفتمان اخلاقی ملتزم است به اینکه نقد اخلاقی بر اساس دلائلی باشد که فاعل دارد و نادیده انگاشته است.

این که فاعل چنین دلائلی دارد یا نه بحثی است که اساساً به نظریه ای درباره دلائل عمل و تعقل عملی مربوط است.

آیا مخالفان طبیعی انگاری می‌توانند از این ادعای خود دفاع کنند که «گفتمان اخلاقی ما ملتزم است به اینکه دلائل اخلاقی دلائلی عقلاً الزام آور هستند، و نقد اخلاقی، نقد عقلانی است؟ جیس در این راستای دفاع از این ادعا، می‌گوید نقد اخلاقی محوشدنی^۱ است؛

«اخلاق به‌عنوان چیزی که غفلت از آن مجاز باشد یا بتوان از آن معذور شد، عرضه نمی‌شود.»^۲

نقد اخلاقی از این لحاظ مانند نقد مبتنی بر مصلحت است، نه مانند ارزیابی بر اساس مقررات نهادی. حتی اگر مقررات گلا دیاتری مقرر بدارند که کلادوس نباید در چشم رقیبش شن پباشد، ما خواهیم گفت که اگر شن پاشیدن برای نجات جانش ضروری باشد، آنچه او واقعاً باید انجام دهد همین کار است؛ او «واقعاً» نباید به مقررات گلا دیاتری تمکین کند.^۳ محوشدنی بودن نقد اخلاقی و نقد مبتنی بر مصلحت، اثبات می‌کند که این نقدها دعوی «عقلانی» بودن دارند.

۴. واقع انگاری اخلاقی در سطح دلائل اخلاقی

ناطبیعی انگار می‌گوید که واقعیت اخلاقی متافیزیکی با زبان نااخلاقی یا غیرنرماتیو قابل بیان نیست، و یکی از خاستگاه های او در اتخاذ این موضع، واقع انگاری در باب دلیل بخشی الزام‌های اخلاقی است، یعنی قول به اینکه امور واقع اخلاقی، مستقل از منظر فاعل (به‌ویژه خواست‌های وی) دلائلی برای عمل وی فراهم می‌کنند. ناطبیعی انگار معتقد است که این دلیل بخشی قابل تبیین طبیعی نیست و مقوله ای ویژه است. او می‌گوید که پدیدارهای اخلاق (یعنی عینی‌نمایی معنایی اخلاق، عینی‌نمایی وجودی اخلاق، عینی‌نمایی متافیزیکی اخلاق، و عینی‌نمایی دلائل اخلاقی) همه با هم ما را به ناطبیعی انگاری سوق می‌دهند، و هر نظریه رقیب ناگزیر است برخی از این پدیدارها را انکار کند.

بر اساس ناطبیعی انگاری، کیفیت‌ها و امور واقع اخلاقی، به لحاظ متافیزیکی از مواضع

^۱. non-evaporability

^۲. Joyce 2001: 100.

^۳. Ibid. 34-5.

ذهنی استقلال دارند، و با زبان غیرنرماتیو قابل بیان نیستند. به نظر مخالفان ناطبیعی انگاری، چنین واقعیت اخلاقی ای از لحاظ متافیزیکی 'رازآلود'^۱ است: اینها چه نوع امور واقع و کیفیتهایی هستند؟ ارتباطشان با جهان طبیعی (نااخلاقی) چیست؟

به اعتقاد من، بهترین پاسخی که ناطبیعی انگار می‌تواند به شکاکیت متافیزیکی بدهد، این است: امور واقع، کیفیت‌ها، و نسبت‌های اخلاقی ناطبیعی مستقل از ذهن وجود دارند، و اتهام غرابت نتیجه تصویری است نادرست. علت این که ادعا می‌شود این کیفیت‌ها و امور واقع و نسبت‌ها عجیب و غریب هستند، این است که به کیفیت‌ها و امور واقع و نسبت‌های دیگری تحویل نمی‌شوند. اما کسی که به دنبال چنین تحویل‌هایی است و پذیرفتنی بودن واقعیت اخلاقی را به ممکن بودن چنین تحویل‌هایی مشروط می‌کند، صرفاً علیه ناطبیعی انگاری مصادره به مطلوب می‌کند. زیرا ناطبیعی انگاری یعنی قول به اینکه واقعیت اخلاقی نه قابل توضیح بر اساس امور دیگر است نه با بخشی از جهان طبیعی یکی است. تنها در صورتی می‌توان به طلب تبیین لیبیک گفت که ناطبیعی انگاری کاذب باشد. یکی از مبانی مخالفان برای رازآلود قلمداد کردن واقعیت اخلاقی این است که اگر واقعیتی اخلاقی وجود داشته باشد، باید ذاتاً (یعنی مستقل از خواست‌ها و منافع شخصی و اهداف فاعل) دلائلی برای عمل فاعل باشند. یکی از ملاحظاتی که در پاسخ به این اشکال قابل طرح است اینکه: اگر هم واقعیت اخلاقی به دلیل مستقلاً دلیل بخش بودنش رازآلود باشد، این ویژگی خاص واقعیت اخلاقی نیست: ما بیرون از اخلاق هم به این نوع رازآلودی برمی‌خوریم از جمله در شناخت‌شناسی که برخی امور واقع را دلیل باور قلمداد می‌کنیم.

چنانکه پیشتر در بحث از طبیعی انگاری دیدیم، عمده‌ترین مسأله‌ای که می‌تواند واقع انگار را از طبیعی انگاری به ناطبیعی انگاری سوق دهد، دلیل بخشی واقعیت اخلاقی است؛^۲ واقعیت اخلاقی منهای این ویژگی به واقعیت نااخلاقی قابل تحویل است و وجه تمایز مهمی با آن نخواهد داشت. دلیل بخشی واقعیت اخلاقی، نقش مهمی در تقویت ناطبیعی انگاری دارد، اما بسیاری داشتن آن را برای واقعیت اخلاقی مستقل، غریب می‌یابند. اغلب طبیعی انگاران، منکر

^۱. myterious

^۲. بدین ترتیب، فقط از موضع ناطبیعی انگاری است که می‌توان از دلیل بخشی ضروری الزام‌های اخلاقی سخن گفت؛ واقع انگاری به خودی خود، «مستلزم» دلیل بخشی ضروری الزام‌های اخلاقی نیست، چنانکه طبیعی انگاران چون برینک و ریلتن دلیل بخشی را لازمه واقعیت اخلاقی نمی‌دانند.

دلیل‌بخشی ضروری واقعیت اخلاقی هستند؛ درونی انگاران، دلائل را وابسته مواضع ذهنی و خواسته‌ها می‌دانند؛ کانتیها دلائل عمل را نتیجه سازوکار عقل عملی می‌دانند؛ طرفداران نظریه‌ی خطا غرابت واقعیت اخلاقی دلیل بخش مستقل از مواضع ذهنی را دلیل نبود آن می‌دانند و همه‌ی احکام اخلاقی را کاذب می‌شمارند. به نظر بسیاری از مخالفان واقع انگاری اخلاقی، برای اینکه فاعل دلیلی برای انجام کاری داشته باشد، باید بتواند برای آن برانگیخته شود.

اما چرا تصور می‌شود که چنین پیوند انگیزشی ای برای متوقف کردن چون و چرا درباره دلائل عمل لازم است؟ چرا معتقد باشیم که سؤال «چرا اخلاقی باشیم؟» فقط با برانگیخته شدن به رعایت آنچه دلیل بدان توصیه می‌کند، قابل متوقف کردن است؟ ساده ترین نظریه وسیله‌انگارانه هیومی درباره دلائل، این است که فرد الف تنها در صورتی دلیلی برای انجام عمل الف دارد که خواستی داشته باشد که انجام عمل الف آن را برآورده خواهد کرد، یا او باور دارد که برآورده خواهد کرد. بنا بر این نظریه، دلائل عمل ریشه در خواسته‌های ما دارند.

اشکالی که بر این نظریه وارد می‌شود این است که ما هم «می‌توانیم» و هم خیلی وقت‌ها «باید» دلیل‌بخشی خواسته‌ها را مورد سؤال قرار دهیم؛ یعنی می‌پرسیم: «بله، درست است که من می‌خواهم که فلان عمل را انجام دهم، اما چه دلیلی دارم این خواست را عملی کنم؟». در حالی که اگر نظریه وسیله‌انگارانه درست می‌بود و ریشه دلائل عمل خواسته‌های فاعل می‌بود، سؤال فوق ممکن نمی‌بود. نظریه‌ی هیومی را می‌توان متهم کرد که انگیزش را به جای «باور به وجود دلیل» می‌نشانند. پیوند باور به وجود دلیل با انگیزش، پیوندی صرفاً ممکن است، و این‌گونه باورها می‌توانند خواست را ایجاد کنند و بدون اینکه از انگیزه‌ها نشأت گرفته باشند، انگیزنده باشند.

بر اساس ناطبئی‌انگاری، واقعیت اخلاقی، دارای دلیل بخشی بنیادین است که بر اساس انگیزش و دیگر مبانی طبیعی قابل توضیح و تبیین نیست. این توضیح‌ناپذیری دو جنبه دارد. یکی جنبه متافیزیکی است: نمی‌توان واقعیت دلیل بخشی را به واقعیت طبیعی فروکاست. دیگری، جنبه دلیل‌بخشی ذاتی است: نمی‌توان توضیح داد که چرا حقائق دلیل بخش بنیادین ذاتاً دلیل‌بخش هستند. مثلاً چرا اینکه «درد اذیت می‌کند»، له‌جلوگیری از آن به شمار می‌آید (نه له‌ایجاد آن). ناطبئی‌انگار بر آن است که این توضیح‌ناپذیری اشکال نیست. یکی از ملاحظاتی که برای دفاع از این مدعا قابل طرح است، این است که «توضیح‌ناپذیری

بنیادین»، امر شایعی است و منحصر به امور واقع اخلاقی مستقلاً دلیل بخش نیست.^۱ شیفرلندو می‌گوید حتا وسیله انگار (کسی که می‌گوید ما فقط دلیل داریم کارهایی را انجام دهیم که وسیله برآوردن خواست‌های ما هستند) راگزیر است برخی امور واقع دلیل بخش بنیادین را بپذیرد، چون اینکه امور واقع مربوط به خواست‌های (بالفعل یا فرضی) ما دلائل عمل فراهم می‌کنند، نیز توضیح‌ناپذیر است.^۲

نتیجه‌گیری

در این مقاله برای واقع‌انگاری چهار سطح معرفی کردیم که قول به سطوح هرچه عمیق‌تر، واقع‌انگاری جدی‌تری را نتیجه می‌دهد. این سطوح به ترتیب عبارتند از سطح معنایی، سطح وجودی، سطح متافیزیکی، سطح دلیل‌بخشی. واقع‌انگاری در هر سطحش، می‌گوید که برخی از عینی‌نمایی‌های گفتمان اخلاق موقعیت واقع‌انگاری را تقویت می‌کنند. در مقابل، ضدواقع‌انگاری در هر سطح، می‌گوید که برخی از جنبه‌های جهان‌بینی علمی مدرن موقعیت ضدواقع‌انگاری را تقویت می‌کنند. یکی از انتقادات تاریخی علیه واقع‌انگاری اخلاقی این بوده است که واقع‌انگاری اخلاقی نمی‌تواند تأثیری را که احکام اخلاقی بر اراده و عمل فاعلان دارد، توضیح دهد. این انتقاد با دو تفسیر مختلف قابل طرح است؛ یکی انگیزندگی ملاحظات و الزام‌های اخلاقی است، که مربوط به حوزه «روان‌شناسی اخلاق»^۳ است. دیگری، دلیل‌بخشی ملاحظات و الزام‌های اخلاقی است، که مربوط به «نظریه تعقل عملی»^۴ است. اگر حفظ جنبه عملی اخلاق برای واقع‌انگاری ممکن باشد، فقط بر اساس ناطبعی‌انگاری ممکن خواهد بود. واقع‌انگار اخلاقی ناگزیر است واقعیت اخلاقی را در تمامیت آن مورد دفاع قرار دهد، و واقعیت اخلاقی در تمامیتش، بدون دلیل‌بخشی، قابل تصور نیست. ■

^۱ به مصداق این مثل عربی: «لیس هذا أول قارورة کسیر فی الإسلام».

^۲ Shafer-Landau 2003: 209-11.

^۳ moral psychology

^۴ theory of practical reason(ing)

فهرست منابع:

Blackburn, Simon. "*Supervenience Revisited*", in *Exercises in Analysis*, Ian Hacking (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

Bloomfield, Paul, *Moral Reality*, Oxford University Press, 2001.

Brink, David O. 'Kantian Rationalism: Inescapability, Authority, and Supremacy', in *Ethics and Practical Reason*, G. Cullity and B. Gaut (eds.) New York: Oxford University Press: 1997.

Brink, David. *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

Dreier, James. "The problem of creeping minimalism", in *Philosophical Perspectives* 18 , 2004.

Finlay, Stephen. "Four Faces of Moral Realism", in *Philosophy Compass* 2 , 2007.

FitzPatrick, William J. "*Recent Work on Ethical Realism*", in *Analysis Reviews*, 69 , 2009.

Foot, Philippa. *Natural Goodness*, New York, NY: Clarendon Press, 2001.

Bloomfield, *Moral Reality*, New York, NY: Oxford University Press, 2001.

Harman, Gilbert. "*Moral Relativism Defended*", in *Philosophical Review*, 85, 1975.

Hussein, Nadeem and Nishi Shah. "*Misunderstanding Metaethics: Korsgaard's Rejection of Realism*" in *Oxford Studies in Metaethics II*, Russ Shafer-Landau (ed.), New York: Oxford University Press, 2006.

James, Aaron. "*Constructivism about Practical Reasons*", in *Philosophy & Phenomenological Research* 74 (2007): 302–25.

Joyce, Richard. *The Myth of Morality*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Korsgaard, Christine M. *The Sources of Normativity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Larmore, Charles. *The Autonomy of Morality*, New York: Cambridge University Press, 2008.

Mackie, J. L. *Ethics: Inventing Right and Wrong*, New York: Penguin, 1977.

Putnam, Hilary. *Ethics without Ontology*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004.

Sayre-McCord, Geoffrey (ed.). *Essays on Moral Realism*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1988.

Sayre-McCord, Geoffrey. "Moral Realism", in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, E. Zalta (ed.) 2008.

Scanlon, Thomas. *What We Owe to Each Other*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998.

Shafer-Landau, *Moral Realism: A Defence*, New York: Oxford University Press, 2003.

Smith, Michael. *The Moral Problem*, Maldon, MA: Blackwell, 1994.

Street, Sharon. "Constructivism about Reasons", in *Oxford Studies in Metaethics III*, Russ Shafer-Landau (ed.), New York, NY: Oxford University Press, 2008.

Sturgeon, Nicholas. "Ethical Naturalism", in *Oxford Handbook of Ethical Theory*, David Copp (ed.), New York: Oxford University Press, 2006.

Timmons, Mark. *Morality without Foundations*, New York, NY: Oxford University Press, 1999.

Wong, David. *Moral Relativity*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1984.

