



University of Zanjan

The Journal of

Ethical Reflections

Vol. 3, Issue 3, No. 11, Autumn 2022, pp. 27-46.

Online ISSN: 2717-1159 / Print ISSN: 2676-4810

<http://jer.znu.ac.ir>

Original Research

Critical Analysis of Flanagan's Moral Naturalism

Behrouz Mohammadi Munfared ¹

Abstract

In the article “Naturalization of Morality”, Flanagan explains a kind of moral naturalism and considers the most sensible kind of moral naturalism to be neo-compatibilism. According to this kind of naturalism, free will is compatible with determinism, but this is not in conflict with the moral responsibility; however, it is along with a kind of scientific determinism. In his article, Flanagan responds to Hume and Moore's critique of moral naturalism. He does not shy away from his desired moral naturalism leading to a kind of relativism and nihilism; because in any case, he considers value and goodness to be related to humans and their ecology. The present study first reports on the nature of moral naturalism in Flanagan's thought. In the following, the cases of strengthening and criticizing Flanagan's point of view by Casebeer, Ruse, and Railton will be discussed. Finally, ontological, epistemological, and motivational criticisms, as well as criticisms aimed at accepting relativism and moral nihilism on the nature of naturalism considered by Flanagan will be presented.

Keywords: Flanagan, Moral Naturalism, Free Will, Determinism.

Received: 04 June 2022 / **Accepted:** 03 Aug. 2022 / **Published:** 27 Sep. 2022

1. **Corresponding Author:** Assistant Professor, Department of Ethics, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: mohammadimunfared@ut.ac.ir.



دانشگاه زنجان

فصلنامه تأملات اخلاقی

دوره سوم، شماره سوم (پیاپی ۱۱)، پاییز ۱۴۰۱، صفحات ۲۷-۴۶.

شاپا الکترونیکی: ۲۷۱۷-۱۱۵۹

شاپا چاپی: ۲۶۷۶-۴۸۱۰

مقاله پژوهشی

تحلیل انتقادی طبیعت‌گرایی اخلاقی مورد نظر فلانگان

بهروز محمدی منفرد^۱

چکیده

فلانگان در مقاله «طبیعی‌سازی اخلاق»، نوعی طبیعت‌گرایی اخلاقی را تبیین نموده است. او معقول‌ترین گونه طبیعت‌گرایی اخلاقی را نوسازگار‌گرایی می‌داند. براساس این نوع طبیعت‌گرایی، اراده آزاد با تعیین‌گرایی سازگار بوده و شاهد نوعی تعیین‌گرایی علمی، در عین مسئولیت اخلاقی خواهیم بود. فلانگان در مقاله خود نقدهای هیوم و مور بر طبیعت‌گرایی اخلاقی را پاسخ می‌دهد. او از منتهی شدن طبیعت‌گرایی اخلاقی مورد نظر خویش به نوعی نسبت‌گرایی و نیهیلیسم ابایی ندارد؛ زیرا در هر حال ارزش و خوبی را وابسته به انسان و اکولوژی آن می‌داند. پژوهش حاضر ابتدا گزارشی از ماهیت طبیعت‌گرایی اخلاقی در اندیشه فلانگان بیان می‌کند. در ادامه از موارد تقویت و نقد کسبیر و راس و ریلتن در قبال دیدگاه فلانگان سخن گفته می‌شود و در نهایت نقدهایی هستی‌شناسانه، معرفت‌شناسانه، انگیزشی و همچنین نقدهایی معطوف به پذیرش نسبی‌گرایی و نیهیلیسم اخلاقی بر ماهیت طبیعت‌گرایی اخلاقی مورد نظر فلانگان ارائه می‌گردد.

واژه‌های کلیدی: فلانگان، فرا اخلاق، طبیعت‌گرایی اخلاقی، اراده آزاد، تعیین‌گرایی، نوسازگار‌گرایی.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۳/۱۴ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۵/۱۲ | تاریخ انتشار: ۱۴۰۱/۰۷/۰۵

۱. نویسنده مسئول، استادیار گروه اخلاق، دانشگاه تهران، تهران، ایران. muhammadimunfared@ut.ac.ir

مقدمه

صورت‌های متفاوتی از طبیعت‌گرایی^۱ در فلسفه وجود دارد که از جمله می‌توان به طبیعت‌گرایی کواین (Quine, 1981, p. 72)، جیگون کیم (Kim, 1988) و دیوید لوییس (Lewis, 1983) اشاره کرد.^۲ اوون فلانگان^۳ در مقاله‌ای مستقل به تنوع در فهم طبیعت‌گرایی اشاره می‌کند و به ادعاهایی متفاوت و متنوع برای تدقیق در فهم این اصطلاح می‌پردازد. برخی از این ادعاها عبارتند از: (۱) فلسفه باید به روش‌ها و ادعاهای علمی احترام گذاشته و آنها را بپذیرد؛ (۲) در صورت ناسازگاری ادعای فلسفی – که از مبنایی محکم و قوی برخوردار هستند – با ادعایی علمی که آنها نیز دارای مبنایی قوی و محکم باشند، ادعای علمی برنده شده و مقدم خواهد بود؛ (۳) مسائل فلسفی از مسائل علمی متمایز نیستند؛ (۴) طبیعت‌گرایی نام دیگر ماتریالیسم یا فیزیکیالیسم است و هر آنچه در فیزیک گفته شود، در طبیعت‌گرایی فلسفی نیز مورد تایید است؛ (۵) طبیعت‌گرایی نوعی فیزیکیالیسم غیر تقلیلی است؛ سطوحی اصیل از طبیعت فوق این سطح جسمی و عنصر وجود دارد (Flanagan, 2006, pp. 430-431). با وجود این گستردگی و تنوع در تفسیر طبیعت‌گرایی و نسبت آن با فلسفه، می‌توان با نگاهی جامع، طبیعت‌گرایی فلسفی را رویکردی کلی در مورد جهان و ارتباط انسان تصور کرد که براساس آن، تنها کارکرد قوانین و نیروهای طبیعی و علمی پذیرفته می‌شود. فلانگان اساساً طبیعت‌گرایی را در قالب ردّ فوق‌طبیعت‌گرایی تعریف می‌کند، براساس اعتقاد به فوق‌طبیعت‌گرایی، (۱) موجودات یا موجودات یا قدرت‌هایی فوق‌طبیعی بیرون از جهان طبیعی وجود دارد؛ (۲) این موجودات یا موجودات دارای نقش و مباشرت علی در این جهان هستند؛ (۳) زمینه‌های اعتقاد به موجودات ماوراء طبیعی و مباشرت علی آن را نمی‌توان از طریق هیچ روش معرفتی شناخته شده و قابل اعتمادی مشاهده، کشف یا استنباط کرد (Flanagan, 2006, p. 433). از نگاه فلانگان، در مقابل این امور فوق‌طبیعی تنها امور طبیعی وجود دارند و هر پدیده‌ای که اتفاق می‌افتد، مجموعه‌ای از علل طبیعی دارد که آن را ایجاد می‌کنند؛ اگرچه ممکن است نتوانیم بفهمیم که این علل چه هستند یا چه بوده‌اند (Flanagan, 2011, 2). استراود نیز می‌نویسد: هر قرائتی از طبیعت‌گرایی در تقابل با همه رویکردهای فوق-طبیعت‌گراست و فوق‌طبیعت‌گرایی به معنای تقاضای عامل یا نیرویی است که به‌نحوی بیرون از جهان طبیعی شناخته شده ما به‌شمار می‌آید و در مجموع بیشتر نظام‌ها و سیستم‌های متافیزیکیال گذشته از چنین عاملی سخن رانده‌اند (Stroud, 1996). فلانگان اظهار می‌کند که اعتراضاتی از سوی برخی فیلسوفان بزرگ، مثل ویتکنشتاین، بر ضد هر

1. Naturalism

۲. چند مقاله و اثر مهم در مورد تنوع معنایی طبیعت‌گرایی نگاشته شده است که می‌توانند به تدقیق در این اصطلاح کمک کنند. برخی از این آثار عبارتند از؛ (Kitcher, 1992 & Audi, 1999 & Rosenberg, 1996 & Honderich, 1995)

۳. اوون فلانگان متولد ۱۹۴۹ استاد فلسفه و استاد عصب‌شناسی در دانشگاه دوک است. او مطالعات و آثاری در حوزه فلسفه ذهن، فلسفه روان‌شناسی، فلسفه علم اجتماعی و فلسفه اخلاق دارد. به‌ویژه به عنوان یک طبیعت‌گرای اخلاقی به نقد رویکردهای رقیب پرداخته است. اهمیت نوع نگاه طبیعت‌گرایانه ایشان به حوزه اخلاق سبب شده است فیلسوفانی دیگر به تحلیل و یا نقد رویکرد ایشان بپردازند.

نوع طبیعت‌گرایی وجود دارد و ایشان فلسفه را کاملاً از علم طبیعی جدا کرده‌اند (Flanagan, 2006, pp. 431-432). فلانگان می‌گوید وقتی از اصطلاح طبیعت‌گرایی علمی سخن گفته می‌شود، منظور این است که در علم، پای خدا و روح و سایر امور متافیزیک از حیث وجودی یا معرفتی به میان نمی‌آید و برای توضیح و درک جهان از نیروهای ماوراءالطبیعه استفاده نمی‌شود؛ پس اگر خدایی وجود داشته باشد، و رای علم بوده و غیرمستقیم یا در نهایت از طریق ضوابط علمی عمل می‌کند و باید از قوانین طبیعت بدون هیچ‌گونه تداخل محسوسی در عملکرد عادی خداوند و روح و سایر امور متافیزیک استفاده کند. برای همین خدا نمی‌تواند (یا حداقل نمی‌خواهد) در قواعد و اموری از قبیل $f = ma$ ، حقیقت و سرعت نور، ماهیت آب، شیمی، اقتصاد دخالتی داشته باشد (Flanagan et al., 2008, A: 3). بسیاری از دانشمندان با وجود اینکه به خدا ایمان دارند و می‌دانند خدا به دعاها و مناجات‌ها آنها گوش فرامی‌دهند، در عین حال به طبیعت‌گرایی علمی معتقدند؛ یعنی در امر علمی پای خدا و روح و سایر امور فوق طبیعی را به میان نمی‌آورند و از لحاظ وجودی و معرفتی نقشی برای امور فوق طبیعی و خداوند در عالم طبیعی قائل نیستند و بر این باورند که اگر خدایی وجود دارد، و رای علم بوده و غیرمستقیم عمل می‌کند. بر اساس طبیعت‌گرایی عامیانه و عرفی هم اگرچه خدایی هست که در آن عالم به سوی او برمی‌گردیم، ولی در عالم طبیعی به این خدا دسترسی نداریم و خداوند در این عالم کار مستقیمی انجام نمی‌دهد. به هر حال بیشتر مردم چنین تصور می‌کنند که خداوند دعاها را می‌شنود و اگر بخواهد اجابت کند، تنها از طریق همین امور طبیعی عمل می‌کند و برخلاف قانون عمل نخواهد کرد؛ برای نمونه، خیاطان، نجارها، لوله‌کش‌ها و مکانیک‌های خودرو طوری عمل می‌کنند که گویی به طبیعت‌گرایی علمی متعهد هستند.

با این توضیحات فلانگان تلاش کرده است طبیعت‌گرایی علمی را به حوزه اخلاق تسری دهد و اخلاق و اخلاقیات را به عنوان اموری طبیعی در کنار سایر پدیده‌های طبیعی به‌شمار آورد. ایشان به چهار نکته مهم در مورد طبیعت‌گرایی اخلاقی اشاره می‌کنند: (۱) تحلیل علت اینکه اخلاق، طبیعی نشده است، یعنی اوصاف اخلاقی و اخلاقیات از امور و پدیده‌های طبیعی به‌شمار نمی‌آیند؛ (۲) استدلالی به نفع ضرورت طبیعی بودن اخلاقیات و اوصاف اخلاقی؛ (۳) دفاع از طبیعت‌گرایی اخلاقی در مقابل مغالطه‌های مورد نظر مور و هیوم؛ (۴) اخلاق هنجاری، به عنوان بخشی از اکولوژی (بوم‌شناسی) انسانی،^۱ به نسبت‌گرایی کثرت‌گرایانه متعهد است. افزون بر این موارد، فلانگان توضیح می‌دهد که چرا طبیعت‌گرایی اخلاقی مستلزم نسبی‌گرایی است و همچنین نیهیلیسم در مورد ارزش نمی‌تواند به عنوان چالشی پیش‌روی طبیعت‌گرایی اخلاقی به‌شمار آید؟ در ادامه، سعی می‌شود برخی از این نکات توضیح داده شود و به‌طور کلی، طبیعت-گرایی اخلاقی مورد نظر فلانگان مورد تحلیل و نقد قرار گیرد.

۱. اکولوژی انسانی در مورد رابطه انسان و محیط زیستش بحث می‌کند.

۱. ماهیت طبیعت‌گرایی اخلاقی در نگاه فلانگان

نظریات و بحث‌های گسترده‌ای در مورد ماهیت طبیعت و طبیعت‌گرایی اخلاقی طرح شده است^۱ و پژوهش حاضر بر دیدگاه فلانگان متمرکز است. قبل از تبیین طبیعت‌گرایی اخلاقی مورد نظر فلانگان، ضروری است روشن شود که از نظر ایشان، چرا تا زمان فعلی اخلاق، پدیده‌ای طبیعی به‌شمار نمی‌آید؟ یعنی اوصاف اخلاقی و اخلاقیات به عنوان اموری طبیعی و مادی تلقی نمی‌شوند؟ فلانگان می‌گوید که در آمریکا اخلاق مرتبط با دین است و بیش از ۹۰ درصد مردم در آمریکا به خداوند معتقد بوده و بر این باورند که اخلاقیات و هنجارهای اخلاقی، امر خدا هستند و بنابراین اخلاق را طبیعی نمی‌دانند؛ زیرا که نمی‌خواهند اخلاق سست و غیرمستحکم شود؛ بلکه تمایل دارند اخلاق امری بسیار جدی و یک حالت ضروری داشته باشد؛ یعنی، افراد جامعه موظف باشند که امور اخلاقی را به‌طور ضروری رعایت کنند. از نظر ایشان، تنها در صورتی که اخلاق به خدا و دین متصل شود، از چنین استحکامی برخوردار خواهد بود؛ به عبارت دیگر، اتصال اخلاق به خداوند سبب اهمیت و مورد توجه بودن اخلاق است. در مقابل، براساس نگرش فلانگان، نسبت به هستی اوصاف اخلاقی و معرفت به گزاره‌های اخلاقی، پای خداوند به میان نمی‌آید و اخلاق مستقل از خداوند بحث می‌شود؛ پس رویکرد اخلاقی او را می‌توان نوعی طبیعت‌گرایی فلسفی و علمی دانست که به حوزه اخلاق تسری یافته است و در این صورت، همه هنجارها و ارزش‌ها بدون استفاده از نظرها یا فرمان‌های یک امر ماورایی مثل خداوند تایید می‌شوند (Flanagan et al., 2008 A: 2)؛ یعنی اخلاق و اخلاقیات هم در حوزه معرفتی و هم هستی‌شناسانه، مستقل از هر گونه امر ماورایی مورد اعتنا خواهد بود.

فلانگان می‌گوید نباید تصور کرد که طبیعت‌گرایی اخلاقی عمدتاً به بحث‌های هستی‌شناختی می‌پردازد، بلکه همچنین روشی مناسب در نگرش به پژوهش اخلاقی است. به همین خاطر، طبیعت‌گرایی اخلاقی دارای یک سری الزامات و تعهدات روش‌شناسانه است که تنها بخشی از آن، نیروهای فوق‌طبیعت‌گرایانه را هنگام تبیین و توجیه ارزش‌ها و اصول اخلاقی انکار می‌کند و بخش دیگر آن از نوعی پژوهش اخلاقی سخن می‌راند (Flanagan et al., 2008, A: 5). در این صورت، یکی از الزامات روش‌شناسانه طبیعت‌گرایی اخلاقی این است که در فلسفه اخلاق نباید روشی پیشینی را به کار برد تا اینکه حقایق اخلاقی مبنایی، بدیهی و ذاتی را با کمک تحلیل‌های مفهومی محض به دست آورد و نسبت به آنها معرفت داشت؛ بلکه روش پژوهش در فلسفه اخلاق معطوف به تجربه‌های پسینی است و تحلیل‌های مفهومی محض نمی‌توانند به فهم حقایق مبنایی اخلاقیات کمک کنند. بر این اساس، تفاوتی بین پژوهش‌های اخلاقی و دیگر رشته‌های مرتبط، از جمله: معرفت‌شناسی و روان‌شناسی، وجود ندارد و علم اخلاق باید با کمک دیگر علوم

۱. مقالات و آثار گسترده‌ای در مورد طبیعت‌گرایی اخلاقی نگاشته شده است که با جستجوی ساده می‌توان به آنها دسترسی پیدا کرد. در دائرةالمعارف استنفورد (see: Papineau, 2006) و سایر دایره‌المعارف‌های فلسفی نیز به نظریه‌های مختلف و متنوع در حوزه طبیعت‌گرایی اخلاقی اشاره شده است.

تداوم یابد؛ یعنی دیگر علوم تجربی، از قبیل: روان‌شناسی و جامعه‌شناسی، نیز به یاری اخلاق می‌آیند؛ اما ناطیعت-گرایان اخلاقی معتقد به استقلال اخلاق هستند؛ به این معنا که معتقدند اخلاق ضرورتاً از دیگر علوم طبیعی مستقل است؛ برای نمونه، کانت که معتقد به تعالی^۱ و ماورایی بودن عقل است و منشأ اخلاق را تعقل می‌داند، معتقد است که تلاش برای استنتاج اصول اخلاقی از مشاهدات روان‌شناسانه، جامعه‌شناسانه، انسان‌شناسانه و همچنین بینش‌هایی درباره طبیعت انسان که در گفتگوی زندگی روزمره فراوان است، روش درستی برای ارائه نظریاتی در حوزه فلسفه اخلاق نیست. در واقع اخلاق کانتی ممکن نیست که طبیعت‌گرایانه باشد؛ زیرا از نگاه او ما نمی‌توانیم گزارشی طبیعت‌گرایانه از عناصر مهم و مبنایی برای اخلاق، از قبیل: خود، اراده و قوانین آزادی، ارائه کنیم. همچنین قوه عقل عملی از مشاهده و ارزیابی اعمال انسانی به دست نمی‌آید و تنها با یافته‌های علوم ذهنی سازگار است.

فلانگان برای تدقیق ماهیت طبیعت‌گرایی اخلاقی، نه به تقلیل حقایق و مفاهیم مبنایی اخلاقی به توصیف امور طبیعی قائل بوده و نه بر این باور است که این مفاهیم و حقایق به وسیله چنین توصیفاتی اثبات می‌شوند. در حقیقت، او بر این باور است که هنجارها، غایات و ارزش‌های اخلاقی از قابلیت بحث و تأملات عقلی برخوردار است و در عین حال، الزامات و هنجارهای اخلاقی مربوط به گونه خاص انسان‌ها هستند، نه اینکه به مجموعه بزرگتر و فراگیرتری از موجودات «عقلی»، مثل خداوند و فرشتگان، نیز مربوط باشند که انسان بخشی از آنها را تشکیل دهد. از نظر فلانگان، نظریه اخلاقی می‌تواند در حال تکامل باشد و راه مناسب برای بررسی و ارزیابی چنین نظریه‌ای این است که ببینیم چگونه با نظریه‌های دیگر در زمینه‌های تجربی و علوم اجتماعی و همچنین با تجربه ما از اخلاق که در تاریخ، ادبیات و پدیدارشناسی یافت می‌شود، انسجام و سازگاری دارد؟ بنابراین دیگر نظریه‌ها در حوزه‌های علوم تجربی، مثل جامعه‌شناسی و روان‌شناسی، می‌توانند به تکامل نظریه اخلاقی کمک کنند و انسجام و یا عدم انسجام نظریه اخلاقی با آن نظریه‌ها می‌تواند ملاک و معیاری برای سنجش آن نظریه باشد. به همین خاطر، همواره می‌توان حقایق و مفاهیم اخلاقی را براساس سایر مفاهیم و گزاره‌های غیر اخلاقی توصیف و تعریف کرد و برای نمونه می‌توان گزاره «عدالت خوب است» را با کمک سایر مفاهیم غیر اخلاقی تعریف نمود. پس تعریف‌ها در حوزه امور اخلاقی شبیه توصیفاتی هستند که سعی می‌کنند ویژگی‌های اصلی یا اساسی یک اصطلاح را تدقیق کنند و این تعریف‌ها کاملاً تقلیلی نیستند؛ یعنی چنین نیست که یک حقیقت یا مفهوم به طور کامل و جامع به مفهوم و حقیقتی دیگر تقلیل یابد. افزون بر این، ایشان معتقدند که الزامات و احکام اخلاقی می‌توانند فعل افراد را هدایت کنند و اشخاص را به خاطر نحوه ارتباط آنها با نیازهای حیاتی انسان، امیال و علائقی مثل خوش‌بختی، امنیت، دوستی، متقابل بودن و احساس تعلق برانگیزند. توجه کنید که بدون این حقایق احتمالی در مورد گونه انسان خردمند، اخلاق بی اثر خواهد بود (Flanagan et-al., 2008, B: 4-5).

از نظر فلانگان معقول‌ترین دیدگاه طبیعت‌گرایانه، نوسازگرایی^۱ است (Flanagan, 2002). ایشان سازگارگرایی را دیدگاهی می‌دانند که براساس آن، اراده آزاد با تعین‌گرایی سازگار است (Flanagan et al., 2008, A: 8)؛ اما دقیق‌تر این است که گفته شود براساس سازگارگرایی، تعین‌گرایی^۲ یا فقدان اراده آزاد، با مسئولیت اخلاقی سازگار است، درحالی که ناسازگارگرایان معتقدند تعین‌گرایی با مسئولیت اخلاقی ناسازگار است (Smilansky, 2003, p. 257). به هر حال، ایشان اذعان می‌کنند که نوسازگارگرا نیز معتقد است که مشکلی بین اراده آزاد و تعین‌گرایی وجود ندارد، زیرا در فیزیک و طبیعت هر انسانی، فرایندهایی علی وجود دارد که از حیث هستی‌شناسانه می‌توانند هم متعینانه و هم غیرمتعینانه باشند و برای همین تعین‌گرایی (جبرگرایی) مورد بحث و مناقشه نیست. علّیت در همه جا وجود دارد و مهم نیست که شخص چه نگاهی به اشیا داشته باشد. ایشان بر این باورند که اختیار و اراده به این معنا نیست که فاعلی وجود داشته باشد که هیچ علّتی بر او اثر گذاشته و فعلی انجام دهد؛ زیرا این امر با قانون طبیعت سازگار نیست. برای همین، آنها به جبر قائل بوده و در عین حال، چنین جبری منافاتی با اخلاق و مسئولیت اخلاقی و حتی اراده آزاد نخواهد داشت (Flanagan et al., 2008, A: 8). توجه کنید که قید «جدید و نو» که عطف به سازگارگرایی می‌شود و عنوان نوسازگارگرایی را تشکیل می‌دهد، به خاطر این است که حقیقتی به نام «اراده» و «اراده آزاد» و یا نیرویی معطوف به اراده در ذهن/ مغز انسان وجود ندارد. هرچند احتمال دارد که صحبت از قوای اختصاصی، هنگام گفتگو در مورد سیستم‌های حسّی و ادراکی مفید باشد، اما هیچ عصب‌شناسی تصور نمی‌کند که نیروهای اراده، عقل، تخیل و مانند آن وجود داشته باشند (Ibid.). درمجموع فهم ماهیت طبیعت‌گرایی اخلاق مورد نظر فلانگان با دو نکته مهم ذیل دقیق می‌شود:

الف) طبیعت‌گرایی اخلاقی مورد نظر فلانگان با نوعی نسبی‌گرایی و نیهیلیسم سازگار است. توضیح اینکه اموری مانند: خانواده و امنیت، از جمله نیازهای ضروری انسانی هستند و چون انسان همواره نیازمند آنهاست و هویتش بدون آنها شکل نمی‌گیرد، به سبب وجودشان دارای اخلاقیات خاص خواهد بود و اگر انسان حقیقتی متفاوت داشت که ارتباطی با عنصر خانواده و امنیت نداشت، اخلاقیات او هم متفاوت می‌شد؛ پس نوعی نسبی‌گرایی اخلاقی مورد تأیید فلانگان است که منشأ آن می‌تواند ساختار و ماهیت فعلی انسان باشد. از نظر فلانگان، همچنین اگر اخلاق را به انسانیت انسان وابسته کنیم، در این صورت مادامی که انسانیت برای انسان وجود دارد، ارزش‌های اخلاقی نیز وجود خواهند داشت و انسان بدون برخورداری از ویژگی‌های خاص، انسانیت او دارای ارزش اخلاقی نخواهد بود. در نتیجه نیهیلیسم هم به نحوی سازگار با طبیعت‌گرایی اخلاقی مورد نظر فلانگان است؛ به این معنا که بدون در نظر گرفتن انسانیت انسان و ارتباط او با عنصرهایی مثل: خانواده و امنیت، حقیقتی به نام اخلاقیات، ارزش‌ها و اوصاف اخلاقی وجود

1 . Neocompatibilism.

2 . Determinism

نخواهند داشت و و این نوعی نیهیلیسم اخلاقی است (Ibid., pp. 15-17).

ب) طبیعت‌گرایی اخلاقی مورد نظر فلائنگان با کثرت‌گرایی و اکولوژی انسانی^۱ سازگار است. فلائنگان بیان داشته است که اخلاق یک نوع اکولوژی است و اکولوژی انسانی در مورد رابطه انسان و محیط زیستش بحث می‌کند، در صورتی که جمعی از انسان‌ها در محیط خاصی زندگی کنند. این امر سبب پذیرش نوعی دیگری از نسبییت اخلاقی خواهد شد؛ به این صورت که بر حسب محیط‌های مختلف، اخلاقیات متفاوتی وجود دارند، همانطور که هر مجموعه‌ای از جانوران در محیط‌های مختلف، به شکل‌های متفاوت زندگی می‌کنند و هر مجموعه‌ای خود را با شرایط محیطی وفق می‌دهند.

فلائنگان معتقد است که براساس دیدگاه دیویی علم اخلاق قلمرو متمایزی نسبت به سایر علوم طبیعی نداشته و همانند دیگر علوم طبیعی است و به همین خاطر، به آن اخلاق طبیعی می‌گویند. از نظر دیویی اخلاق طبیعی، دانشی فیزیکیال، بیولوژیک و تاریخی است که در کانتکس انسانی قرار می‌گیرد و فعالیت‌های انسان را توضیح می‌دهد و هدایت می‌کند (Dewey, 1922, pp. 204-205). آنچه به تأمل و اندیشه اخلاقی مربوط می‌شود، همه اموری است که می‌دانیم، همه آنچه شایسته توجه است و می‌توانیم در گفتگوی اخلاقی وارد کنیم. معرفت اخلاقی نیز تابع قوانین منطق استقرایی و قیاسی، آمار و نظریه احتمال است تا باورهای موجهی در مورد فضائل، اعمال، هنجارها و اصولی فراهم آورد که البته به طور قابل اعتمادی باعث ایجاد هماهنگی اجتماعی و شکوفایی انسان می‌شوند. اما جزء هنجاری اخلاق طبیعی شامل به کارگیری اطلاعات از هر منبع مفید برای بررسی و ارزیابی خوداجتماعی، تشکیل هنجارها و ارزش‌های جدید یا اصلاح شده، اصلاح شیوه‌های آموزش اخلاقی، آموزش حساسیت‌های اخلاقی و غیره است. این منابع اطلاعات شامل: روان‌شناسی، علوم شناختی و همه علوم انسانی همانند ادبیات و هنرها و مباحثات متعارف مبتنی بر مشاهدات روزمره معمولی در مورد افراد و گروه‌ها و جوامع و ... است. اهداف مربوط به این نوع ارزیابی عمل‌گرایانه متنوع است و در سطوح مختلف قابل تعیین هستند. ذهن انسان می‌تواند ارزیابی هنجارهای درجه اول، درجه دوم، سوم و حتی بالاتر داشته باشد و همچنین این امکان برای ذهن انسان وجود دارد که آن هنجارها را در جایی که مفید واقع می‌شود، نظام‌بندی کند و به تعارض‌های قوی و مهم (مثلاً بین وظایف عمومی و مشترک) فکر کند و راه‌هایی ممکن برای حل آنها بیابد (مثلاً از طریق تجدیدنظر در هنجارهای خودمان). حال اگر اخلاق شبیه علوم تجربی دیگر باشد و بخشی از اکولوژی انسانی به‌شمار آید، به رفتارهایی مربوط خواهد بود که به خوب بودن انسان‌ها یا گروه‌ها و افراد انسانی در محیط اجتماعی و طبیعی خاص کمک می‌کنند و تعامل با سایر جوامع را نیز دربرمی‌گیرد. در عین حال، اگر تمام اطلاعات تاریخ، انسان‌شناسی، روان‌شناسی، فلسفه و ادبیات لحاظ شوند، چیزی که در حال حاضر به‌عنوان یک عمل یا ایده‌آل به نظر می‌رسد، محتمل است معلوم شود که ایده یا عمل خوبی نبوده است. در حقیقت اگر اخلاق بخشی از اکولوژی انسانی است، هنجارهای حاکم بر ارزیابی اعمال و ایده‌ها تا حد زیادی گسترده خواهند بود (Ibid., pp. 17-20).

۱. اکولوژی انسانی از ارتباط انسان با محیط زندگی او گفتگو می‌کند.

۲. طبیعت‌گرایی اخلاقی و مسأله معرفت اخلاقی

از نگاه فلانگان، یکی از علت‌هایی که سبب تأیید طبیعت‌گرایی اخلاقی و به عبارت دیگر طبیعی بودن اوصاف اخلاقی است، مسئله معرفت اخلاقی است، یعنی معرفت اخلاقی در صورتی امکان دارد که اوصاف اخلاقی را همانند سایر امور طبیعی و مادی تصور کنیم. توضیح اینکه ما در همین جهان زندگی می‌کنیم و باید در همین جهان اطلاعاتی در مورد انسان به دست آوریم. حال آیا می‌شود از روش‌های دیگر برای معرفت اخلاقی استفاده کرد؟ فیلسوفان طبیعت‌گرا اتفاق نظر دارند که ترکیبی از انسان‌شناسی فرهنگی، روان‌شناسی یادگیری و زیست‌شناسی تکاملی نقش‌هایی کلیدی در تحقق و فهم هنجارهای اخلاقی دارند؛ برای نمونه، داروین می‌گوید: انسان از حیوانات دیگر پدید آمده است. بر اساس تزیی مشترک^۱، انسان هیچ خصوصیت منحصر بفردی ندارد و همه خصوصیات او حتی به طور اندک، ریشه در جانوران قبلی دارند؛ پس اخلاق به غرائز اجتماعی برمی‌گردد. جانورانی که اجتماعی زندگی می‌کنند، غرائزی دارند از جمله اینکه به هم آسیب جدی نمی‌رسانند و به یکدیگر کمک می‌کنند. بعد از این مسئله عقل و تجربه به وجود می‌آید؛ خویشاوندان ما تجربه کرده‌اند که اگر مقداری خویشتن‌داری کنند، برای آنها بهتر است و در مجموع با عقل و تجربه چیزهایی را مشاهده کرده‌اند که برای زندگی بهتر مناسب‌تر هستند. این تجربه‌ها کم‌کم افزایش پیدا می‌کنند و سبب می‌شوند که انسان به شکل کنونی رفتارهایی داشته باشد. اکنون اخلاق به منظور هماهنگ کردن منافع (اعم از خود و دیگران) انسان‌هایی که در جوامع متقابل وابسته به یکدیگر زندگی می‌کنند، تکامل و توسعه می‌یابد. چنین جوامعی باید تضاد منافع، تقسیم کار و ترتیبات سلسله‌مراتبی را تنظیم کنند و سیستم‌های هنجارهای اخلاقی را پدید آورند. فلانگان در مقاله «طبیعی کردن اخلاق» بیان داشته‌اند که در امور طبیعی تنها شاهد توصیف هستیم؛ برای نمونه، روان‌شناسی و زیست‌شناسی تنها توصیف می‌کنند که چه اتفاقی می‌افتد یا نمی‌افتد، ولی در اخلاق از توصیه و ارزش نیز سخن می‌رانیم. حال سؤال این است که چطور امکان دارد اخلاق، طبیعی بوده و در عین حال هنجاری نیز باشد؟ در این صورت به چه نحوی معرفت به اخلاق طبیعی شده امکان دارد؟ فلانگان در پاسخ ابتدا به معرفت‌شناسی طبیعت‌گرایانه اشاره می‌کنند و سپس معرفت اخلاقی در اخلاق طبیعت‌گرایانه مورد نظر را تبیین می‌کنند.

فلانگان از کواین نقل می‌کند که معرفت‌شناسی با روان‌شناسی ترکیب می‌شود. با مراجعه به مقاله کواین با عنوان «معرفت‌شناسی طبیعی شده» می‌توان دریافت که از نظر او مبانی علم تجربی و همچنین مطالعه مبانی ریاضیات مورد توجه معرفت‌شناسی طبیعی شده‌اند او هستند. در نگاه کواین معرفت‌شناسی شاخه‌ای از روان‌شناسی است و در نتیجه براساس علم طبیعی تعریف می‌شود؛ زیرا به بررسی یک پدیده طبیعی می‌پردازد (Quine, 1969, p. 325; Quine, 1993). فلانگان می‌گویند که مشکل ادعای کواین در ترکیب روان‌شناسی با معرفت‌شناسی این است که روان‌شناسی با هنجارهای باور عقلی سروکار ندارد، اما روان‌شناسی به توصیف و تبیین عملکرد و ظرفیت‌های با واسطه ذهنی می‌پردازد. البته تفاوت

معرفت‌شناسی طبیعی شده با روان‌شناسی این است که روان‌شناسی دنبال این است که مردم چگونه فکر می‌کنند؟ یا چگونه استدلال می‌کنند؟ در حالی که در معرفت‌شناسی بحث در مورد باید و نباید است (Flanagan, 1996, p. 20). برخی فیلسوفان استدلال کواین برای طبیعی شدن معرفت را به عنوان استدلالی در مقابل نقش‌هنجاری معرفت‌شناسی تصور کرده‌اند. هیلاری پاتنم در نقد کواین می‌نویسد: کسانی که شعار «معرفت‌شناسی طبیعی شده» را مطرح می‌کنند، به‌طور کلی، فعالیت‌های سنتی معرفت‌شناسی را تحقیر و تضعیف نموده‌اند (Putnam, 1993, p. 229). جیگون کیم نیز می‌گوید: حذف توجیه از معرفت‌شناسی به منزله حذف شناخت است. در حقیقت، مفهوم شناخت کاملاً به مفهوم توجیه وابسته و مرتبط است که البته به نوبه خود، مفهومی هنجاری به‌شمار می‌آید (Kim, 1993, pp. 224-225). با این توضیحات، فلانگان معتقد است که تبیین درست «معرفت‌شناسی طبیعی شده» دارای دو مؤلفه است: یکی مؤلفه توصیفی-تبارشناسی و دیگری مؤلفه هنجاری. در مورد مؤلفه توصیفی-تبارشناختی مشاهده می‌شود که بسیاری از اطلاعات معطوف به شیوه‌های معرفتی از علومی مثل زیست‌شناسی، اعصاب‌شناختی، جامعه‌شناسی، انسان‌شناسی و تاریخ به دست می‌آیند و برای همین، تنها شامل تعمیم‌های روان‌شناختی نخواهند بود. همچنین مؤلفه هنجاری آن، به عنوان بخشی از روان‌شناسی نیست، زیرا شامل هنجارهای معطوف به استنباط، باور و دانستن است که منجر به موفقیت در استدلالی متعارف و در نتیجه شناخت می‌شود. حال اگر سؤال شود که چطور محتمل است معرفت‌شناسی، هنجاری بوده و در عین حال توصیفی و طبیعی باشد؟ پاسخ داده می‌شود که بین هنجاریت و توصیف طبیعی ارتباط وجود دارد. ابتدا باید روش‌های استدلالی را که برای رسیدن به معرفت وجود دارد را ملاحظه کنیم و در این صورت می‌بینیم که کدام‌یک موفق و کدام‌یک ناموفق هستند. غیب‌گویی، جادو، حدس و گمان ناموفق هستند، اما قیاس و استقراء موفق. در این صورت شاهد نوعی هنجاریت هستیم، به این صورت که باید از مواردی مثل استقراء و قیاس استفاده کرد و نباید از موارد ناموفق بهره برد. در واقع کواین بیان می‌کند که هنجاریت یک نوع مهندسی است؛ به این صورت که فرد دارای هدف‌هایی است و در ادامه روش‌هایی برای رسیدن به آن اهداف انتخاب می‌کند. برای نمونه، ما می‌خواهیم سدّی بسازیم تا به این اهداف برسیم، حال برای رسیدن به این هدف «باید کارهایی انجام داد» و این همان هنجاریت است. در روان‌شناسی هم، اگر هدفی به نام آرامش روانی را برای خود انتخاب کنیم، برای رسیدن به این هدف باید خود را کنترل نموده و خویشتن‌دار باشیم. به این موارد، اوامر شرطی گفته می‌شود؛ یعنی برای برخورداری از زندگی خوب باید خویشتن‌دار بود (Flanagan, 1996, p. 20; Flanagan et-al., 2008, A: 11-12).

اکنون از نظر فلانگان می‌توان اخلاق طبیعت‌گرایانه یا همان طبیعت‌گرایی اخلاقی را به مانند «معرفت‌شناسی طبیعی شده» تصور کرد. اخلاق طبیعت‌گرایانه شامل یک مؤلفه توصیفی-تبارشناختی است که ظرفیت‌ها و گرایش‌های اساسی انسان را مشخص می‌کند. از جمله این ظرفیت‌ها و گرایش‌ها می‌توان به همدردی، همدلی و خود‌گرایی اشاره کرد که با زندگی اخلاقی انسان مرتبط هستند. در این صورت باید توضیح داده شود که مردم چگونه در مورد مسائل

اخلاقی به روش احساسی، فکر و عمل می‌کنند؟ همچنین پاسخ داده شود که چگونه و به چه روش‌هایی آموزش اخلاقی و واکنش می‌تواند مستلزم احساسات (و کدام احساسات) باشد؟ افزون بر این باید روشن شود که اختلاف اخلاقی چه مواردی را شامل می‌شود؟ و چرا رخ می‌دهد؟ یا اینکه چرا مردم گاهی اوقات برای حل اختلاف‌نظرها میان خود به توافق‌نامه‌هایی برای تحمل یکدیگر متوسل می‌شوند، بدون اینکه باورها و اعمال را تأیید کنند؟ مدافعان اخلاق طبیعت‌گرایانه باید پاسخ دهند که چگونه تصویر بهتری از روان‌شناسی اخلاقی می‌تواند به درک ما از نظریه اخلاقی، به طور کلی و اخلاق هنجاری، به طور خاص، کمک کند. روان‌شناسی اخلاقی، علوم شناختی، انسان‌شناسی فرهنگی و سایر علوم ذهنی و اجتماعی می‌توانند به ما بگویند که مردم چگونه فکر می‌کنند و چگونه رفتار می‌کنند. آنچه تا اینجا گفته شد مربوط به مؤلفه توصیفی - تبارشناختی بود، اما مؤلفه هنجاری طبیعت‌گرایی اخلاقی نیز به بایدها و نبایدها و رفتارهای اختیاری خوب و بد سرو کار دارد که با کمک همان دانسته‌های مؤلفه توصیفی - تبارشناسی سامان می‌یابند. بر این اساس، نظریه‌های اخلاقی از اهداف اخلاق و مبانی اخلاق سخن می‌گویند، در حالی که اخلاق هنجاری به ما می‌گوید که چگونه باید احساس، فکر و عمل کنیم (Flanagan et-al., 2008, A: 11-13). باید به این نکته اشاره کرد که بسیاری از فیلسوفان اخلاق ادعاهایی توصیفی - تبارشناختی مطرح کرده‌اند، یعنی نظریه‌های خاصی در مورد روان‌شناسی فلسفی از قبیل قوای بنیادین انسان (مانند: عقل و عاطفه) که به اخلاق کمک می‌کنند و یا مانع آن می‌شوند. همچنین نظریه‌هایی در مورد روان‌شناسی فلسفی که منابع انگیزش اخلاقی را مسلم فرض گرفته‌اند. این نکته‌ای که بیان شد یکی از ویژگی‌های رایج سنت اخلاقی است؛ همه فکر می‌کنند که روان‌شناسی فلسفی (که برای نمونه شامل انسان‌شناسی فلسفی نیز می‌شود) پیامدهایی برای اخلاق دارد.

۳. ارزیابی و نقد طبیعت‌گرایی اخلاقی مورد نظر فلانگان

ارزیابی و نقد نظریه‌های متنوع طبیعت‌گرایی اخلاقی فراتر از گنجایش یک مقاله و حتی کتاب است، زیرا آن رویکردهای متفاوت دارای مبانی و مؤلفه‌های متفاوت بوده و پردازش به هر یک مجال گسترده‌ای می‌طلبد. در مورد طبیعت‌گرایی اخلاقی مورد نظر فلانگان اشکالاتی وجود دارد که برخی از آنها شامل دیگر رویکردهای طبیعت‌گرایی اخلاقی نیز می‌شود و مواردی نیز تنها خاص نظریه فلانگان است.

اولین اشکال بر فلانگان، مربوط به مقاله مهم او در مورد طبیعت‌گرایی اخلاقی، این است که در تبیین، ارائه و بیان دقیق نمونه‌ای از طبیعت‌گرایی اخلاقی یا همان اخلاق طبیعی شده موفق نبوده است. او در مقالات خویش ماهیت اوصاف اخلاقی طبیعی و منابع معرفت اخلاقی را به دقت روشن نکرده است. مقاله فلانگان و همکارانش با عنوان «طبیعی کردن اخلاق» با وجود گستردگی آن بر دیدگاه‌های افراد مختلف، دارای نقص در تبیین آنهاست. در این مقاله از معرفت طبیعی شده کواچین، دیدگاه‌های هیلاری پاتنم و جیگون کیم و همچنین رویکردهای کانت، هیوم،

آگوستین و آکویناس سخن گفته شده است که با وجود گستردگی مباحث، شاهد نقصی در ارائه آرای مربوط به بحث از هر یک از آنها هستیم. افزون بر این، مغالطه‌های مور و هیوم و نقدهای وارد بر آنها به طور دقیق مورد بررسی قرار نگرفته‌اند؛ برای نمونه، در مورد هیوم تنها گفته شده است که تفسیر رایج از هیوم این است که نمی‌توان هست را از باید استنتاج کرد، در حالی که لازم بود این عبارات را به روشنی بیان شود و دست کم گفته شود که به چه نحوی در نظر هیوم نمی‌توان از گزاره‌های معطوف به هست مثل «راست گفتن لذت بخش است» به این نتیجه رسید که «راست-گویی خوب است» و توضیحی از این ارائه شود که چطور چنین استنتاجی ممکن نیست و چرا رابطه و نسبتی بین گزاره‌ها و اوصاف اخلاقی با اموری طبیعی مثل لذت بخشی وجود ندارد. همچنین موضع او در قبال نوع نسبی‌گرایی (فرا اخلاقی یا هنجاری) و نیهیلیسم اخلاقی سهل‌انگارانه است. به هر حال، ضروری است برای تبیین و نقد هر یک از این دیدگاه‌ها و موضع آنها در قبال طبیعت‌گرایی اخلاقی، توضیحات کامل‌تر و دقیق‌تری در مقالات متفاوت ارائه شود. در ادامه، ابتدا برخی تقویت‌های فیلسوفان بر نظریه فلانگان تبیین، سپس اشکالات آنها بیان می‌شود.

۳-۱. ارزیابی کیسیر، راس و ریلتون

ویلیام کیسیر با بررسی مقاله «طبیعی کردن اخلاق»، سه مورد تقویت و اصلاح بر اخلاق طبیعی شده برمی‌شمرد: تقویت اول: مقاله فلانگان در پاسخ به سؤال «چرا افراد در اخلاق، طبیعت‌گرا نیستند؟» چنین استدلال می‌کند که چون آنها می‌خواهند اخلاق مستحکم‌تر شود و افراد موظف باشند به محتوای اخلاقیات عمل کنند و به راحتی از کنار آنها نگذرند. کیسیر معتقد است این استدلال در مورد مردم عامی درست است، اما چرا فلاسفه و دانشمندان همچنان به دخالت دین در اخلاق معتقد هستند؟ پاسخ کیسیر این است که به نظر، ایشان هنوز اخلاق را تحلیلی می‌دانند؛ به این معنا که صدق جملات اخلاقی را به عالم خارج وابسته نمی‌دانند. گزاره « $2+2=4$ » نمونه‌ای تحلیلی است که صدق آن به عالم خارج وابسته نیست، بلکه به همین امور زبانی که ما می‌گوییم وابسته است و محمول آن، مندرج در موضوعش است. همچنین وقتی می‌گویید که «خواهر همان همشیره است»، برای فهم صدق چنین گزاره‌ای به عالم خارج مراجعه نمی‌کنید و چنین نیست که از طریق آزمایش می‌فهمید که «آیا درست است که خواهر همشیره است یا خیر؟»؛ به عبارت دیگر، صرف امور زبانی برای فهم صدق چنین جمله‌ای بسنده است. البته کواین با این سخن موافق نیست و معتقد است گزاره تحلیلی وجود ندارد، بلکه همه گزاره‌ها ترکیبی هستند. با این وجود، کیسیر با کواین موافق است، ولی بیان می‌دارد بسیاری از دانشمندان و فلاسفه که جزء مردم عامی نیستند، اخلاق را تحلیلی دانسته و در نتیجه آنرا طبیعی نمی‌دانند. در واقع مردم عامی برای استحکام اخلاق به دین نیاز دارند، اما خواص و دانشمندان چنین نیستند و در مقابل طبیعی کردن اخلاق مقاومت می‌کنند و معتقدند اخلاق، تحلیلی بوده و ترکیبی و طبیعی نیست؛ زیرا برای صدق گزاره‌های اخلاقی به عالم خارج رجوع نمی‌شود؛ برای مثال، وقتی گفته می‌شود: «عدالت خوب است»، به

نحوی «خوبی» داخل در عدالت است و این گونه نیست که عدالت مستقل از «خوبی» باشد و ما کشف کنیم که عدالت خوب است. بنابراین از راه پیشینی می‌توان به آن معرفت پیدا کرد (Casebeer, 2008, p. 28).

تقویت دوم گسترش سازگارگرایی سنتی به این ایده است که زبان مسئولیت اخلاقی با حقایق جبرگرایانه علوم سازگار است. در واقع نوسازگارگرایی بر مکانیسم‌های عصبی تأکید دارد که برای توانایی در جهت ارضای خواسته‌های عملی ماهیت ما از اهمیت برخوردار هستند. بر این اساس، در بسیاری حوزه‌های شناختی، مفاهیم مبتنی بر قوه ذهنی (مانند «اراده») دیگر پاسخ‌گو نیستند. درک اینکه چگونه سیستم‌های شناختی، مانند مغز، می‌توانند بر اعمال ما «کنترل» داشته و از این‌روی مسئول عمل باشند، علی‌رغم اینکه این قوه ذهنی توان پاسخ‌گویی ندارد، پروژه مهمی برای اخلاق طبیعت‌گرایانه خواهند بود. توضیح اینکه تصور شده است علم به نحوی، اختیار را نفی می‌کند، به این صورت که وقتی انسان‌ها افعالی انجام می‌دهند، گویی علم توضیح می‌دهد که چگونه انسان‌ها این کارها را انجام می‌دهند. پس اگر شما به اخلاق، طبیعی و علمی نگاه کنید، گویی اخلاق را کنار نهاده‌اید؛ زیرا انسان‌ها مجبور بوده و اختیار ندارند. حال دانستیم که فلانگان می‌خواست بین اختیار و جبر علمی جمع کند. کیسیر می‌گوید: براساس آنچه در عصب‌شناسی مطرح است، می‌شود حرف آنها را از حیث علمی تقویت کرد. ما دارای قوایی شناختی هستیم، گرچه دارای اختیار نیستیم؛ یعنی الان قوه‌ای به نام اختیار در علم به رسمیت شناخته نمی‌شود. دانشمندان جایی در مغز به عنوان قوه اختیار را معرفی نکرده‌اند، ولی با این حال به کمک عصب‌شناسی می‌توان به نحوی اختیار و مسئولیت را در نظر گرفت و چنین نیست که اگر شما اخلاقیات را به نحوی به علم وصل کنید، علم به جبر منتهی شود و در نتیجه اخلاق بیرون از علم باشد (Ibid., p. 29).

درباره تقویت سوم باید توجه کرد که در نوشته فلانگان و همکاران تکلیف امور هنجاری چندان مشخص نیست و روشن نیست امور هنجاری چه هستند و چگونه تبیین می‌شوند. حداکثر گفته شده است که امور هنجاری با امور توصیفی ارتباط دارند؛ انسان‌ها علائق خاصی دارند که این امور توصیفی هستند یا اینکه در یک محیط خاص قرار دارند و امور هنجاری با این امور توصیفی مرتبط هستند؛ اما روشن نیست که این ارتباط دقیقاً به چه نحوی است؟ حداکثر حرفی که نویسندگان مقاله زده‌اند نفی عدم ارتباط است. کیسیر می‌گوید: من برای تقویت دیدگاه آنها، در مورد این ارتباط راه‌حلی ارائه می‌کنم و آن اینکه، «خوبی» کارکرد زیستی دارد، یعنی به امور زیستی تقلیل می‌یابد. او بیان می‌دارد که کاربردهای تکامل‌یافته نقش مهمی در فراهم آوردن بخش هنجاری سه‌گانه قیاسی/تبارشناسانه/هنجاری دارند و این کاربردهای تکامل‌یافته می‌توانند حقایق طبیعی را با هنجارها پیوند دهند و یک دسته از حقایق طبیعی را به عنوان هنجاری انتخاب کنند، به گونه‌ای که با قوانین طبیعت‌گرایی و با قضاوت‌های اخلاقی مدّ نظر ما سازگار باشند. با این توضیحات، یکی از راه‌ها برای پیوند نظریه اخلاقی هنجاری با علوم طبیعی از طریق بررسی نقشی است که «کاربردها» در زیست‌شناسی تکاملی ایفا می‌کنند. برخی رویکردهای اجتماعی زیست‌شناختی نسبت به اخلاقیات طبیعی شده، تنها کاربردی از دور، با تمرکز بر ابقاء دارند - مثل اینکه تنها کاربرد ما به عنوان موجودات



تکامل یافته، تولید مثل باشد. پس گزاره‌های اخلاقی را می‌توان به گزاره‌های کاربردی تقلیل داد و از این حیث فلانگان طبیعت گرای تقلیلی است؛ برای مثال، ما می‌گوییم کارکرد چشم، دیدن و کارکرد گوش شنیدن است و خوبی و بدی هم کارکرد زیستی دارند. شما می‌گویید که «فلان چیز خوب است»؛ مثل اینکه می‌گویید کارکرد آن این است که من بتوانم در شرایطی خاص زندگی کنم. برخی از پیامدهای خوشایند این رویکرد این است که انسان کارکردهای متعددی دارد. این کارکردها تکامل یافته‌اند و از این رو، مطالعه تاریخ تکاملی برای اخلاق اهمیت دارد و این که کارکردها بین موجودات و محیط آنها حاصل می‌شود (و در نتیجه مفاهیم ذاتاً بوم‌شناختی هستند) (Ibid., p. 30).

مایکل راس در مقاله «پاسخی به طبیعت‌گرایی دوک»^۱ می‌گوید که فلانگان به معنای واقعی کلمه طبیعت‌گرا نیست؛ زیرا اموری بیرون از علم را نیز وارد کرده است. او می‌گوید: اگرچه من هم موافقم که نسبی‌گرایی اخلاقی خطاست، اما نسبی‌گرایی تنها در مورد موجوداتی که روی زمین هستند، خطاست و در سیاره‌های دیگر چنانچه موجوداتی شبیه ما وجود داشته باشند، احتمال می‌رود اخلاقیات آنها با ما متفاوت باشد. داستان تکامل تنها در مورد انسان‌های روی زمین است و اخلاقیات آنها نسبی نیست. مایکل راس براساس نظریه تکامل، تئوری خطا را می‌پذیرد و ذهنیت‌گرایی و عینیت‌گرایی را رد می‌کند؛ برخلاف طبیعت‌گرایی فلانگان که معتقد است اوصاف اخلاقی اموری واقعی و در عین حال قابل ارجاع به امور طبیعی هستند. او می‌گوید که انسان‌ها تصادفی پدید آمده‌اند، به این معنا که اگر آن حیوانات عظیم‌الجثه از بین نمی‌رفتند، پستانداران در حد ما نمی‌توانستند به وجود بیایند و رشد کنند. حال که انسان‌ها تصادفی به وجود آمده‌اند، اخلاقیات هم تصادفی به وجود آمده‌اند؛ چون اخلاق اساساً وابسته به انسان است. در مجموع مایکل راس، اخلاق را مطلق می‌داند، البته به این علت که اگر همه یا بیشتر انسان‌ها به قضایای اخلاقی، به نحو مطلق و نه نسبی، اعتقاد نداشته باشند، از بین می‌روند (Ruse, 2008, pp. 34-35).

پیتر ریلتون نیز آرای فلانگان را تقویت نموده و آنها را رد نمی‌کند. او می‌گوید: معمولاً دو اشکال به طبیعی‌گرایی اخلاقی شده است؛ یکی اینکه طبیعی‌گرایی اخلاقی را در برابر مطلق، مشروط می‌کند. دیگر اینکه طبیعی‌گرایی، اخلاق را از انگیزش تهی می‌کند. این در حالی است که ما از قبل این دو را داریم؛ یعنی هم اخلاق را به معنای کانتی کلمه، مطلق می‌دانیم و هم احکام اخلاقی ما را برمی‌انگیزانند. پیتر ریلتون می‌گوید: من می‌خواهم به این مسئله پاسخ دهم که آیا فلانگان می‌تواند به این دو جواب دهند؟ البته او به دو سؤال پاسخ گفته و از نظریه طبیعت‌گرایی خود دفاع می‌کند (Railton, 2008, pp. 38-42).

۲-۳. نقد هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه

فلانگان در حوزه هستی‌شناسی اخلاق، خود را طبیعت‌گرای واقع‌گرا می‌داند که البته تقلیل‌گرا نیست. این ادعا با چند

مشکل مواجه است: ۱) فلانگان اگرچه خود را تقلیل‌گرا نمی‌دانند تا اینکه اوصاف اخلاقی به اموری غیراخلاقی ارجاع شوند، در عین حال، نمی‌توان ایشان را واقع‌گرای اخلاقی واقعی^۱ دانست؛ زیرا به هر حال، در اینجا نیز به کمک اموری بیرون از اخلاق مثل اکولوژی انسان و کانتکسی که انسان در آن قرار می‌گیرد، برای اخلاق تعیین تکلیف شده است. در حقیقت هیچگاه خود فلانگان معتقد نیست که اوصاف اخلاقی دارای حقایقی مستقل هستند، بلکه به هر حال ایشان از نوعی وابستگی اخلاقی سخن می‌گویند و این امر اوصاف اخلاقی را از واقعی بودن خارج می‌کند. ۲) ادعای فلانگان در حوزه وجودشناسی مصادره به مطلوب است و تنها در صورتی موفق است که بتواند استدلال‌های رویکردهای رقیب را تبیین و نقد کند؛ به عبارتی، صرف بیان ادعای خود نمی‌تواند به تأیید آن کمک کند. ۳) فلانگان رویکرد خود را سازگار با نسبی‌گرایی هنجاری و نیهیلیسم می‌دانند؛ در حالی که پذیرش نوعی واقع‌گرایی اخلاقی دست‌کم با نسبی‌گرایی هنجاری و همچنین نیهیلیسم تبیین شده سازگاری ندارد و برای این امر می‌توان استدلال‌هایی ارائه کرد که البته مجال گسترده‌تر و مستقلاً می‌طلبد.

فلانگان در حوزه معرفت اخلاقی به دنبال توجیه باور به صدق گزاره‌ها هستند. ایشان همانند بسیاری از دیگر فیلسوفان جایگاهی برای خدا و دین برای معرفت به گزاره‌های اخلاقی قرار نمی‌دهند. در این مورد باید از ایشان و سایر فیلسوفان سؤال کرد که اگر هیچ جایی برای خداوند و وحی برای فهم و ادراک دست‌کم برخی اخلاقیات وجود نداشته باشد، از کجا می‌توان اطمینان داشت که برای قوای شناختی مقدور است که ما را به صدق برسانند؟ ظاهراً یکی از راه‌ها تکامل است؛ زیرا تکامل اگرچه باعث پیدایش قوای شناختی ما می‌شود (انتخاب طبیعی)، ولی این امر هیچ تضمینی نمی‌دهد که قوای شناختی ما به تنهایی برای توانایی رسیدن به صدق بسنده باشند و برای همین باید تا حدودی نسبت به معارف و باورها لادری و شکاک شده و نباید تصور کنیم که به کمک صرف قوای شناختی به راحتی می‌توان به صدق رسید. در صورتی که اگر خداوند را در نظر داشته باشیم، می‌توان تصور کرد که خداوند (گرچه از طریق تکامل) قوای شناختی ما را ایجاد کرده و با این نگاه قوای شناختی قابل اطمینان باشند.

مشکل دیگر دیدگاه فلانگان در حوزه معرفت اخلاقی این است که او می‌خواهد همه چیز را براساس علم تجربی بنا گذاشته و فهم کند، ولی در حقیقت علم تجربی نمی‌تواند همه چیز را به ما بگوید. غالب فیلسوفان نیز همین را می‌گویند و بسیاری امور متافیزیکی هیچ‌گاه با علم تجربی شناخته نمی‌شوند. بنابراین شما دارید تکلیف مالایطاق می‌کنید و می‌خواهید بگویید که هر چیز یادگرفتنی تنها از علم قابل یاد گرفتن است، ولی علم خود این سخن را نمی‌گوید، بلکه این تنها یک سخن فلسفی است و به نحوی ناقض خود است؛ به عبارتی، این سخن که هر چیزی تنها از طریق علم، یادگرفتنی است خودشکن است. افزون بر این، مگر علم و امر علمی ثابت هستند؟ دیروز یک چیز علم و علمی بود و امروز چیز

۱. منظور من از واقع‌گرای اخلاقی واقعی این است که اوصاف اخلاقی از حقیقتی مستقل برخوردار بوده و حتی به دیگر اوصاف طبیعی یا فوق‌طبیعی غیراخلاقی ارجاع نشوند.

دیگری علم و علمی است. شما می‌خواهید تمام بار را روی دوش علم قرار دهید، ولی علم نمی‌تواند این بار را حمل کند. اشکال آخر طبیعت‌گرایی اخلاقی فلائنگان در حوزه معرفت اخلاقی این است که به پذیرش نوعی نسبی‌گرایی معرفتی منتهی می‌شود. او از نوعی نسبی‌گرایی کثرت‌گرایانه سخن گفته است، ولی به واقع این نوع نسبی‌گرایی در نهایت با همان نسبی‌گرایی فرا اخلاقی یا معرفتی سازگار خواهد بود، زیرا انسان‌ها در محیط‌ها و شرایط مختلف دارای توجیهاات اخلاقی متفاوتی هستند که از قضا همه به معرفت می‌رسند. به هر حال این نوع نسبی‌گرایی از اشکالاتی برخوردار است که مقالات مستقلى در مورد آنها نگاشته شده است (See: Seidel, 2014).

۳-۳. مسئله امکان پذیرش مسئولیت اخلاقی با وجود جبر‌گرایی علوم

از نظر فلائنگان نوسازگار‌گرایی معقول‌ترین نوع طبیعت‌گرایی است و مسئله جدید این است که حقیقتی به نام «اراده» و «اراده آزاد» یا نیرویی معطوف به اراده در ذهن/ مغز انسان وجود ندارد. اگر اراده در ذهن وجود ندارد، با توجه به عدم توجه به متافیزیک و حقیقت نفس انسانی، آیا راهی جز تعیین‌گرایی باقی می‌ماند؟ اینجاست که فلائنگان قائل به نوعی سازگاری بین مسئولیت اخلاقی و تعیین‌گرایی است؛ اما سؤالی که مطرح می‌شود این است که حذف اراده آزاد چگونه با تحقق یک نظام اخلاقی منسجم سازگار است؟ البته چنین ادعایی با نظریه‌های ارزشی مثل سود‌گرایی و خود‌گرایی اخلاقی سازگار خواهد بود که در آنها ملاک خوب بودن فعل، تنها نتایج مترتب بر آنهاست و جایگاهی برای آگاهی و اراده آزاد در اخلاقی بودن فعل وجود ندارد؛ یعنی رفتاری که از انسان صادر می‌شود، حتی اگر ناآگاهانه و متعینانه باشد، چنانچه برخوردار از نتایج دارای مطلوبیت ذاتی باشد، عنوان خوبی بر آن صدق می‌کند؛ اما این ادعا با وظیفه‌گرایی کانتی و رویکردهای الهیاتی نمی‌تواند چندان سازگار باشد. از سویی ادعای فلائنگان، با طرح نوسازگار‌گرایی، با پذیرش فیزیکیالیسم سازگار است که آن هم مورد مناقشه جدی مخالفان فیزیکیالیسم قرار گرفته است و نمی‌توان به راحتی مخالفان فیزیکیالیسم و استدلال‌ها آنها را کنار نهاد. افزون بر این، تدقیق چالش‌های پیش‌روی تعیین‌گرایی و نسبت آن با مسئولیت اخلاقی را نمی‌توان خلاصه بیان کرد و این هم یکی از مشکلات مقاله فلائنگان و همکاران است که در این مورد خیلی سریع عبور کرده‌اند.

۳-۴. تکلیف امور هنجاری

همانطور که ویلیام کسبیر بیان داشت، از نظر فلائنگان تکلیف امور هنجاری زیاد معلوم نیست و مشخص نیست امور هنجاری چه بوده و چگونه تبیین می‌شوند؟ به هر حال شناخت ماهیت امور هنجاری و نحوه ارتباط دقیق آنها با امور توصیفی بسیار اهمیت دارد و با فقدان این ارتباط و نحوه ارتباط، نمی‌توان به شناخت روشنی از نظریه اخلاقی آنها دست یافت.

۳-۵. چالش پذیرش نسبی‌گرایی و نیهیلیسم

روشن شد که نوعی نسبی‌گرایی اخلاقی مورد تأیید فلائنگان است و از نظر او همکارانش نیهیلیسم هم به نحوی فاقد

مشکل است؛ گرچه فلانگان و به طور واضح مشخص نمی‌کند که کدام نوع نسبی‌گرایی توصیفی، هنجاری یا فرا اخلاقی مورد نظر آنها است، اما پذیرش هر یک از آنها به نفی اوصاف اخلاقی و در نتیجه نوعی ناواقع‌گرایی اخلاقی و شکاکیت اخلاقی وجودی منتهی می‌شود. اگر وجود اوصاف اخلاقی وابسته به انسان باشد و وجود این اوصاف بسته به نوع انسان نیز متفاوت باشد، شاهد کنار نهادن و تضعیف واقع‌گرایی اخلاقی خواهیم بود. البته در اینجا در مقام دفاع از واقع‌گرایی اخلاقی نیستیم و روشن است که دفاع از واقع‌گرایی در مقابل ناواقع‌گرایی اخلاقی مجال گسترده‌ای می‌طلبد؛ اما مشکل این است که فلانگان و همکارانش مسئله نسبی‌گرایی اخلاقی و نیهیلیسم را بسیار سهل گرفته‌اند. پذیرش نسبی‌گرایی اخلاقی و نیهیلیسم باید با پاسخ به منتقدین همراه باشد و نیازمند ادله‌ای محکم است.

۳-۶. چالش اکولوژی و کثرت‌گرایی

دانستیم که از نظر فلانگان اخلاق بخشی از اکولوژی انسانی است و در این صورت هنجارهای حاکم بر ارزیابی اعمال و ایده‌ها باید تا حد زیادی گسترده می‌شوند. این ادعای فلانگان نیز مصادره به مطلوب است و به شکاکیت وجودی و معرفتی، و در نهایت پیامدهای این شکاکیت‌ها، منتهی می‌شود. همچنین این ادعا به منزله نفی استقلال اخلاقی است. مناقشه بین قائلین به استقلال اخلاقی و نفی استقلال اخلاقی به نحوی است که هر یک از آنها بار برهان را به دوش دیگری می‌اندازند، اما در هر حال فلانگان باید برای ادعای خویش، دست کم استدلال‌های قائلین به استقلال اخلاقی را پاسخ گویند.

۳-۷. انگیزش و متافیزیک

فلانگان در پاسخ به سؤال «چرا افراد در اخلاق، طبیعت‌گرا نیستند؟» می‌گویند: برای این منظور که اخلاق مستحکم‌تر شود و افراد موظف باشند به محتوای اخلاقیات عمل کنند. ایشان به این امر واقف هستند که برای توسعه اخلاقی زیستن در جامعه باید پای متافیزیک به میان بیاید. حال اگر اخلاقی زیستن در جامعه اهمیت دارد، توجه به متافیزیک، دست کم در قالب مؤیدهایی برای اخلاقیات، نادیده گرفته می‌شود. اساساً آموزه‌های وحیانی، خواه انجیل و قرآن، از اخلاقیاتی سخن گفته‌اند که می‌توانند پشتوانه‌ای برای نظام اخلاقی به‌شمار آیند.

۳-۸. فیزیکیالیسم و طبیعت‌گرایی اخلاقی

نوع جهان‌بینی مادی و طبیعت‌گرایانه فلانگان تأثیر بسزایی در رویکرد اخلاقی او دارد. او فوق‌طبیعت‌گرایی و وجود امور ماورایی و نقش علی آنها در عالم مادی را انکار می‌کند و حتی وقتی از اراده و اختیار نیز سخن می‌گوید و به سازگارگرایی و نوسازگارگرایی می‌پردازد، به عنوان یک فیزیکیالیست بر سیستم‌های عصبی متمرکز می‌شود. بررسی و نقد این مبانی فلسفه ذهنی برای حوزه فلسفه اخلاق نیازمند نگارش مقالات و آثاری مستقل است که از حوزه این نوشتار خارج است. در مجموع تأیید رویکرد ایشان به منزله رد نظریه‌های فلسفی فوق‌طبیعت‌گرایانه است که البته بحثی بسیار گسترده است.

نتیجه‌گیری

فلانگان و همکاران در مقاله طبیعی کردن اخلاق نوعی طبیعت‌گرایی اخلاقی را تبیین نموده و معقول‌ترین گونه طبیعت‌گرایی اخلاقی را نوسازگارگرایی می‌دانند. براساس این نوع طبیعت‌گرایی، اراده آزاد با تعیین‌گرایی سازگار است و در عین حال، مسئولیت اخلاقی برای فاعل اخلاقی همچنان وجود دارد. در این صورت، نوعی تعیین‌گرایی علمی، در عین مسئولیت اخلاقی قابل تصور است. البته روشن است که این نوع طبیعت‌گرایی و سازگاری آن با تعیین‌گرایی با چالش‌هایی مواجه است که فلانگان به راحتی از کنار آنها عبور کرده است و تلاشی برای پاسخ‌هایی جدی به انتقادات منتقدان نداشته‌اند. فلانگان همچنین ابایی ندارد که نظریه او به نوعی نسبی‌گرایی کثرت‌گرایانه و نیهیلیسم منتهی شود؛ اما ایشان باید پاسخ دهند که چگونه نسبی‌گرایی در مقابل مطلق‌گرایی و نیهیلیسم در مقابل واقع‌گرایی موفق است و چطور امور هنجاری در نظام اخلاقی آنها با امور توصیفی مرتبط بوده و در نهایت نظام اخلاقی منسجمی از این داده‌ها فراهم می‌آید. یکی از نتایج اساسی رویکرد فلانگان این است که موفق نشده است نظام اخلاقی منسجمی ارائه کند که همگان بتوانند زندگی خود را با انطباق بر آن، اخلاقی کنند.

- Audi, Robert. (1999). "Naturalism" in: *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge: Cambridge University press.
- Casebeer, William D. (2008). *Three Cheers for Naturalistic Ethics*, in: Walter Sinnott-Armstrong, *Moral Psychology* (V1). London: MIT Press, Cambridge, Massachusetts.
- Dewey, John. (1922). *Human Nature and Conduct: An introduction to Social Psychology*. New York: Modern Library.
- Flanagan, Owen; Hagop Sarkissian; David Wong. (2008a). "Naturalizing Ethics" in Walter Sinnott-Armstrong, *Moral Psychology* (V1), pp. 1-27. London: MIT Press, Cambridge, Massachusetts.
- Flanagan, Owen; Hagop Sarkissian; David Wong. (2008b). "What is the nature of morality? A response to Casebeer, Railton, and Ruse Owen", in Walter Sinnott-Armstrong, *Moral Psychology*(V1), London, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts.
- Flanagan, Owen. (1996). "Ethics Naturalized: Ethics as Human Ecology" in *Mind and Morals: Essays on Cognitive Science and Ethics*, edited by Larry May, Marilyn Friedman and Andy Clark, Cambridge, MIT Press: 19-24.
- Flanagan, Owen. (2006). "Varieties of naturalism", In Philip Clayton & Zachory Simpson (ed.). *The Oxford Handbook of Religion and Science*. Oxford University Press: 430-452.
- Flanagan, Owen. (2002). *The Problem of The Soul: Two Visions of Mind And How to Reconcile Them*. New York: Basic Books.
- Flanagan, Owen. (2011), *The Bodhisattva's Brain: Buddhism Naturalized*. Cambridge, MA: The MIT Press
- Honderich, Ted. (1995), *The Oxford Companion to philosophy*. Oxford University Press.
- Kim, Jaegwon. (1988). "What is naturalized epistemology?" *Philosophical Perspectives*, (2): 381-405.
- Kim, Jaegwon. (1993). *Supervenience and Mind: Selected Philosophical Essays*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kitcher, Philip (1992). "The Naturalist Return", *Philosophical Review*, (101): 53-114.

- Lewis, David. (1983). *Philosophical Papers*, Volume 1. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Papineau, David D. "Moral Naturalism", Stanford Encyclopedia of philosophy, First published Thu Jun 1, 2006; substantive revision Mon Aug 7, 2006.
<https://plato.stanford.edu/entries/naturalism-moral>
- Putnam, Hilary. (1993). "Why reason can't be naturalized. In his *Philosophical papers*: Vol. 3. *Realism and Reason* (pp. 229–247). Cambridge: Cambridge University Press.
- Quine, W. V. O. (1969). "Epistemology Naturalized" in: *Ontological Relativity and Other Essays*, pp. 69–90. New York: Columbia University Press.
- Quine, W. V. O. (1981). *Theories and Things*. Cambridge: Harvard University Press.
- Quine, W.V.O. (1993), "Two Dogmas of Empiricism" in: *The Theory of Knowledge*, (ed. L. Pojman) Belmont. Wadsworth Publishing Company.
- Railton, Peter, (2008), "Naturalism Relativized?" in: Walter Sinnott-Armstrong, *Moral Psychology (V1)*, London: MIT Press, Cambridge, Massachusetts.
- Rosenberg, Alexander. (1996). "A Field Guide to Recent Species of Naturalism", *British Journal for the Philosophy of Science*, 47: 1-29.
- Ruse, Michael. (2008). "Response to Duke Naturalists," in Walter Sinnott-Armstrong, *Moral Psychology (V1)*, London: The MIT Press, Cambridge, Massachusetts.
- Seidel, Markus, (2014), *Epistemic Relativism. A Constructive Critique*, Palgrave – Macmillan.
- Smilansky, Saul. (2003). "Compatibilism: The Argument from Shallowness." *Philosophical Studies*, 115 (3):257-282.
- Stroud, Barry. (1996). "The Charm of Naturalism." *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Society*, 70: 43–55.