

Inadequacies of Naturalistic Explanations of Ethical Knowledge

SeyyedAli Asghari*

Assistant professor Institute for Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran

Abstract

Naturalism is an important kind of Ethical Reductionism. It holds that all evaluative properties can be reduced to natural properties; in plain language “they are natural properties”. Such an ontological doctrine has also an epistemological side to the effect that our ethical beliefs can be justified empirically, and through such a justification ethical knowledge is at the same footing as scientific knowledge. This essay is a fulfillment of a promise I made before. This essay concludes that (a) explaining particular ethical beliefs as observations, drawing on the idea of “inferential chain,” is unsuccessful; for firstly it cannot explain how our belief in ethical properties as distinct from natural properties is justified in the first place and secondly it has the unacceptable implication that in scientific identities we know base properties through mere knowledge of supervenient properties. (b) “Ethical explanations of non-ethical facts” is also unable to accomplish empirical justification of ethical beliefs: although according to the naturalist it is possible to ascribe the explanatoriness of natural facts to ethical facts, this is of no epistemological benefit. In order to have epistemological benefit it has to explain an observable fact that the base natural hypothesis cannot explain. So, ethical hypotheses do not contribute to explanation and it seems impossible to justify them by explanatory inference.

Keywords: ethical naturalism, ethical knowledge, natural properties, ethical properties, empirical justification, inferential chain, ethical explanations

* drghobar@gmail.com

کاستی‌های تبیین طبیعی‌انگارانه شناخت اخلاقی

سیدعلی اصغری*

استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران

چکیده

طبیعی‌انگاری، قسم مهمی از تحویل‌گرایی اخلاقی است و عبارت است از اینکه همه کیفیت‌های ارزشی قابل فروکاستن به کیفیت‌های طبیعی هستند و به عبارت ساده‌تر، «همان کیفیت‌های طبیعی هستند». چنین دیدگاه هستی‌شناسانه‌ای، سویه (ضلع) شناخت‌شناسانه نیز دارد؛ مبنی بر اینکه باورهای اخلاقی ما را می‌توان توجیه تجربی کرد و با این شیوه توجیه، شناخت اخلاقی هم‌سنگ شناخت علمی است. مقاله پیش رو به این نتیجه رسیده است که (الف) تبیین قابل مشاهده بودن باورهای اخلاقی خاص براساس «زنجیره استنباطی»، ناموفق است؛ زیرا نخست نمی‌تواند توضیح دهد که در وهله اول، باور ما به کیفیت‌های اخلاقی به تمایز از کیفیت‌های طبیعی چگونه موجه است و دوم این، تالی فاسد دارد که در همانی‌های علمی کیفیت‌های پایه را به صرف شناخت کیفیت‌های متکی می‌شناسیم. (ب) «تبیین‌های اخلاقی امور واقع نااخلاقی» نیز توجیه تجربی باورهای اخلاقی را به سرانجام نمی‌رساند. هرچند براساس موضع طبیعی‌انگار، می‌توان تبیین‌گری امور واقع طبیعی را به امور واقع اخلاقی نیز نسبت داد، این فایده شناختی ندارد. برای اینکه فایده شناختی داشته باشد، باید امر واقع قابل مشاهده‌ای را تبیین کند که فرض طبیعی پایه تبیین نمی‌کند. در نتیجه، فرض‌های اخلاقی کمکی به تبیین نمی‌کنند و توجیه آنها از طریق استنباط تبیینی ناممکن است.

واژگان کلیدی: طبیعی‌انگاری اخلاقی، شناخت اخلاقی، کیفیت‌های طبیعی، کیفیت‌های اخلاقی، توجیه تجربی، زنجیره استنباطی، تبیین‌های اخلاقی

۱. مقدمه

طبیعی‌انگاری، قسم مهمی از تحویل‌گرایی اخلاقی است و عبارت است از اینکه همه کیفیت‌های ارزشی قابل فروکاستن به کیفیت‌های طبیعی هستند و به عبارت ساده‌تر، «همان کیفیت‌های طبیعی هستند».^۱ این مقاله، وفا به وعده‌ای است که پیش‌تر^۲ کردم. ادراک حسی یا مشاهده^۳ از طریق حواس پنج‌گانه شاید آشناترین مسیر بشر برای مواجه کردن باورها یا به بیان ساده‌تر، شناخت است. آنچه می‌بینیم، می‌شنویم، می‌بوییم، لمس می‌کنیم، یا می‌چشیم، نقطه شروع علوم تجربی نیز هست؛ اما شناخت‌هایی که چه در زندگی ما و چه در علوم تجربی به رسمیت شناخته می‌شود، محدود به مشاهده نیست. برخی از باورهای ما از طریق استنباط به بهترین تبیین^۴ به دست می‌آیند. مثلاً من می‌بینم که زمین خیس است. فرض کنید نوع خیزی طوری است که بارش باران بهترین تبیین آن است. پس من می‌توانم نتیجه بگیرم که دیشب باران آمده است. چنین استنباطی، دلیل خوبی برای باورکردن نتیجه‌اش فراهم می‌کند. استنباط به بهترین تبیین، به بیانی کلی عبارت است از رفتن از مشاهده به نظریه‌ای که آن مشاهده را تبیین می‌کند. تحویل‌گرایی اخلاقی و به‌ویژه نوع

طبیعی‌انگار آن^۵ علم تجربی را معیار شناخت قابل قبول می‌داند و تجربی‌گرا^۶ است. از همین روست که تبیین شناخت اخلاقی براساس مشاهده و براساس استنباط تبیینی برای طبیعی‌گرایان تعیین‌کننده است.

۲. سرآغاز بحث شناخت اخلاقی از راه‌های

تجربی

بحث درباره امکان شناخت اخلاقی از راه‌های پذیرفته علوم تجربی، عمدتاً با مخالفت گیلبرت هارمن آغاز شده است (Harman, 1977: ch. 1). مسئله او در ابتدا این است که آیا اصول (یا نظریه یا فرضیه) اخلاقی، مانند «وارد کردن رنج غیرلازم نادرست است» را می‌توان به همان شیوه‌ای که اصول علمی آزمون و تأیید می‌شوند، آزمود و تأیید کرد. آیا اصول اخلاقی را می‌توان از طریق مشاهده، در جهان آزمود. در سیر پاسخ به این مسئله، به مسئله مشاهده اخلاقی هم می‌پردازد: ما می‌توانیم مشاهده کنیم که کسی کاری انجام می‌دهد؛ اما آیا می‌توانیم درستی یا نادرستی کار او را هم مشاهده کنیم.

مشاهده، حکم بی‌واسطه‌ای است که در پاسخ به وضعیت صادر می‌شود؛ بدون اینکه هیچ تفکر آگاهانه‌ای صورت گرفته باشد. مثلاً شما وارد کوچه‌ای می‌شوید و چند بچه شرور را می‌بینید که روی گربه‌ای بنزین می‌ریزند و آتشش می‌زنند؛ شما لازم نیست نتیجه بگیرید که عمل آنها نادرست است؛ نیازی نیست فکر کنید؛ بلکه می‌بینید که عملشان نادرست است. اما آیا واکنش شما ناشی از نادرستی واقعی آن چیزی است که می‌بینید. یا صرفاً بازتاب

^۱ برای آشنایی با تحویل‌گرایی اخلاقی می‌توانید نگاه کنید به: اصغری (۱۳۹۵)؛ مقاله مذکور هنگام تحویل اولیه به ناشر مشتمل بر بخشی بود به نام «اقسام تحویل‌گرایی»، که از جمله طبیعی‌انگاری و نسبت آن با تحویل‌گرایی را توضیح می‌داد. اصرار ناشر بر تلخیص مقاله منجر به حذف این بخش شد. این بخش اکنون در مقاله‌ای مفصل‌تر با نام اصغری (۱۳۹۵ الف)، قرار دارد.

^۲ اصغری (۱۳۹۵)، ص ۲۰، اواخر قسمت ۲.

^۳ چنان که آشکار است، مقصود از مشاهده (observation) در اینجا «دیدن» (معنی لغوی مشاهده) نیست؛ بلکه «آگاهی ناشی از حواس پنج‌گانه» (معنی اصطلاحی آن) است.

^۴ inference to the best explanation

^۵ نگاه کنید به اصغری (۱۳۹۵ ب).

^۶ empiricist

معنی می‌دهد. این تأیید مبتنی بر استنباط یک تبیین است. او در صورتی می‌تواند رخ‌دادن این مشاهده خود را به‌عنوان شاهد مؤید برای نظریه‌اش به حساب آورد که معقول باشد رخ‌دادن آن را با فرض اینکه در آنجا واقعاً پرتنی از محفظه ابر می‌گذرد و موجب رد بخار می‌شود، تبیین کنیم؛ نه صرفاً با فرض اینکه او به‌علت قبول نظریه در حالت روانی خاصی قرار دارد. اگر صرفاً با حالت روانی قابل تبیین باشد و نیازی به فرض پرتن نباشد، آنگاه رخ‌دادن مشاهده او شاهی برای وجود آن پرتن و بنابراین شاهی برای نظریه نخواهد بود. رخ‌دادن مشاهده، فقط به این دلیل پشتوانه نظریه است و باور ما به آن را موجه می‌سازد که برای تبیین رخ‌دادن مشاهده، معقول باشد که چیزی درباره جهان فرض کنیم. معقول است که فرض کنیم پرتنی از محفظه ابر می‌گذشته و موجب رد بخار شده است.

حال به حکم‌های اخلاقی توجه کنید که فوراً و بدون تفکر آگاهانه می‌کنید (مشاهده‌های اخلاقی)، مثلاً این حکم که «بچه‌ها کار نادرستی کردند که گربه را آتش زدند»، یا این حکم که «کار نادرستی است که پزشک اجزای یک فرد سالم را در بیاورد تا پنج بیمار در حال مرگ را نجات دهد». برای تبیین حکم اول، معقول است که فرض کنیم بچه‌ها واقعاً دارند فعل آتش‌زدن گربه را انجام می‌دهند. اما در هیچ‌یک از این دو مورد دلیلی ندارد که «امور واقع اخلاقی» را فرض کنیم یعنی فرض کنیم که آتش‌زدن گربه واقعاً نادرست است و درآوردن اجزای یک فرد سالم واقعاً نادرست است. اینکه یک مشاهده اخلاقی خاص برای شما رخ می‌دهد، به نظر نمی‌رسد شاهی برای امور واقع اخلاقی باشد؛ بلکه فقط شاهی برای حساسیت اخلاقی شما است. امور واقع مربوط به پرتن می‌توانند بر آنچه شما مشاهده

«حس»^۱ اخلاقی شماست، حسی که شما احتمالاً به‌علت پرورش اخلاقی‌تان کسب کرده‌اید.

در علم و اخلاق، نظریه می‌تواند تعیین‌بخش مشاهده باشد. این مطلب بدان معنی است که معلوم است اگر شما این اصل اخلاقی را پذیرفته باشید که وارد کردن رنج غیرلازم نادرست است، می‌توانید دیدن آتش‌زدن گربه را شاهی بر این بگیرید که بچه‌ها دارند کاری نادرست انجام می‌دهند. در فیزیک هم اگر نظریه پرتن را پذیرفته باشید، می‌توانید دیدن رد بخار را شاهی بر این بگیرید که پرتنی دارد از محفظه ابر می‌گذرد (یکی از آزمایش‌های فیزیک). در این حالت باور شما به نظریه است که باور مشاهده‌ای شما را سبب می‌شود؛ نه برعکس. پس از این جهت علم و اخلاق تفاوتی ندارند.

اما مشاهده در علم نقشی دارد که در اخلاق ندارد و آن اینکه برای تبیین رخ‌دادن مشاهده‌هایی که مؤید یک نظریه علمی هستند، لازم است وجود برخی امور واقع فیزیکی فرض شود؛ اما برای تبیین رخ‌دادن آنچه ظاهراً مشاهده اخلاقی است، لازم نیست وجود برخی امور واقع اخلاقی فرض شود. درباره اخلاق، به نظر می‌رسد فقط لازم است درباره وضعیت روانی یا حساسیت^۲ اخلاقی شخص مشاهده‌کننده فرض‌هایی بکنیم. درباره علم، نظریه در مقابل جهان آزموده می‌شود.

فیزیکی‌دانی را در نظر بگیرید که برای آزمودن یک نظریه علمی مشاهده انجام می‌دهد. با دیدن رد بخار در محفظه ابر، این فکر به ذهن او می‌آید که «یک پرتن دارد از آنجا رد می‌شود». فرض کنیم مشاهده او نظریه‌اش را تأیید می‌کند، نظریه‌ای که به کلمه «پرتن»

¹ sense

حس در این معنی تقریباً برابر با فهم کلی است.

² sensibility

واقع اخلاقی (که مفاد نظریه‌های اخلاقی هستند) نیست چون امور واقع اخلاقی نمی‌توانند بر دستگاه ادراکی ما اثر گذارند.

۳. مشاهده اخلاقی

آنچه هارمن مشاهده اخلاقی می‌نامد، فقط با مسامحه و برای پیش‌برد بحث، چنین نامیده می‌شود و گرنه واقعاً مشاهده نیست؛ چرا؟ چون در آن، چیزی بر دستگاه ادراکی ما تأثیر نمی‌گذارد. چنین مشاهده‌ای نمی‌تواند موجه‌کننده نظریه‌ای باشد که آن را به بهترین نحو تبیین می‌کند؛ زیرا خودش موجه نیست. ارتباط توجیهی میان مشاهده و نظریه به این صورت است که برای تبیین آنچه به‌نحو مستقیم می‌شناسیم، به چیزی دیگر قائل می‌شویم. اگر اولی موجه باشد می‌تواند دومی را موجه کند. اما آنچه که هارمن مشاهده می‌خواند، به دلیل ارتباط نداشتن با ادراک، اساساً نمی‌تواند تأییدکننده و بنابراین موجه‌کننده نظریه باشد. در مقابل، مفهومی که ما از مشاهده به دست دادیم،^۱ آن را با ادراک از طریق حواس پنج‌گانه مرتبط می‌سازد. در این مفهوم، مشاهده اخلاقی دقیقاً عبارت خواهد بود از تأثیر امور واقع یا کیفیت‌های اخلاقی بر دستگاه ادراکی ما.

مایکل مور با قبول همین چارچوب تجربی گرایانه و طبیعی‌انگازانه، و در مخالفت با هارمن، می‌خواهد نشان دهد که مشاهده‌های اخلاقی واقعاً ادراک هستند (Moore, 1992: 2424-2533; 2508-2517) به اعتقاد او، ما باید منشأ باورهای اخلاقی مان را مشابه نظریه علی باور ادراکی تبیین کنیم. در غیر این صورت، نمی‌توان نشان داد مشاهده‌های اخلاقی ما شواهدی قابل اعتماد برای واقعیت اخلاقی عمیق‌تری هستند. او

می‌کند، اثر بگذارند؛ چون پرتنی که از محفظه ابر می‌گذرد می‌تواند موجب رد بخار شود و رد بخار نور را به چشم شما منعکس می‌کند؛ به‌نحوی که همراه با آموخته‌های علمی و حالت روانی شما، شما را سوق دهد به اینکه حکم کنید آنچه می‌بینید یک پرتن است؛ اما درستی و نادرستی یک وضعیت، به هیچ شکلی بر دستگاه ادراکی شما اثر نمی‌گذارد. اخلاق از این جهت با علم متفاوت است. باور ما به اصول علمی را درنهایت نقش آنها در رخ دادن مشاهده موجه می‌کند. ظاهراً باور ما به اصول اخلاقی را به این نحو نمی‌توان موجه کرد. بدان‌گونه که علم در دسترس مشاهده است، اخلاق نیست (Harman, 1977: 3-10).

هارمن معتقد به این است که اگر چیزی به‌نام شناخت اخلاقی ممکن باشد، از همان طریقی ممکن خواهد بود که شناخت اصول یا نظریه‌های علمی حاصل می‌شود؛ یعنی استنباط به بهترین تبیین. به عبارت دیگر، حکم‌های اخلاقی قابل شک هستند؛ مگر اینکه قابل تأیید مشاهده‌ای باشند؛ و نظریه (یا اصل)، چه اخلاقی باشد و چه نباشد، تنها در صورتی تأیید مشاهده‌ای می‌شود که رخ دادن مشاهده‌هایی را که آن را تأیید می‌کنند، به بهترین نحو تبیین کند. مشاهده با مفهومی که او به کار می‌برد (حکم بی‌واسطه بدون تفکر آگاهانه)، شأن شناختی مستقلی ندارد؛ یعنی حتی به‌عنوان یکی از راه‌های آگاهی اخلاقی نیز نمی‌تواند مطرح باشد. تنها راه موجه بودن اصول یا نظریه‌های اخلاقی (باورهای اخلاقی کلی) به نظر هارمن، این است که بهترین تبیین رخ دادن مشاهده‌های اخلاقی باشند. اما آنها بهترین تبیین رخ دادن مشاهده‌های اخلاقی نیستند؛ زیرا برای رخ دادن این مشاهده‌ها نیازی به فرض وجود امور

^۱ در ابتدای مقاله.

می‌کند که ترتیبشان براساس «فاصله»^۳ استنباطی‌شان از باور ادراکی غیراستنباطی مشخص می‌شود که در آغاز زنجیره قرار دارد.

مجموعه الف، باورهای خودجوش یا غیراستنباطی ادراکی هستند که مشاهده رفتار بچه‌ها و اثر آن، باعث می‌شود شخص مشاهده‌گر آنها را داشته باشد. این مجموعه شامل این باورهاست: دو بچه وجود داشت؛ این دو بچه گربه را آتش زدند؛ گربه که جیغ می‌زد و این سو و آن سو می‌دوید در آتش مرد؛ دو بچه ایستاده بودند و سوختن گربه را تماشا می‌کردند و می‌خندیدند. این باورهای ادراک حسی، به مجموعه‌ای از باورهای استنباط شده به نام مجموعه ب منجر شده است: حرکات مشاهده‌شده بدن این دو بچه، با اراده خودشان بود؛ اعمال این دو بچه موجب رنج و مرگ گربه شد؛ سوزاندن گربه وسیله دفع هیچ شر بزرگ‌تری (دفع افسد به فاسد) نبود؛ رفتار بچه‌ها تحت وصف گربه‌سوزی و گربه‌آزاری آگاهانه^۴ بود؛ گربه رنج شدیدی برد؛ انگیزه این رفتار، میل این دو بچه به دیگرآزاری بود؛ این دو بچه به‌طور کلی از توانایی‌هایی ذهنی مربوط به سنشان برخوردار بودند و الکل یا مواد مخدر خللی در این توانایی‌ها ایجاد نکرده بودند؛ این دو بچه این رفتار را با اجبار بیرونی (تهدید شخصی دیگر)، یا اجبار درونی (ولعی اعتیادآمیز) انجام ندادند؛ بلکه فقط دیگرآزاری بود. این باورها نیز به مجموعه دیگری از باورها منجر شد به نام مجموعه پ: (۱) این عمل این دو بچه ارادی، غیرموجه و موجب وضع بدی بود؛ و (۲) این فاعل‌ها این کار را به عمد و با انگیزه پست و بی‌هیچ عذری انجام دادند. این باورها نیز به مجموعه ت منجر

تفکیک باورهای اخلاقی به باورهای اخلاقی کلی و باورهای اخلاقی خاص را مبنا قرار می‌دهد. باورهای اخلاقی کلی اسناد اوصاف اخلاقی به یک نوع عمل هستند؛ مثلاً «کشتن نادرست است». اما باورهای اخلاقی خاص، اسناد اوصاف اخلاقی به یک عمل خاص هستند؛ مثلاً «کار بدی کردی که دروغ گفتی». آنچه مور مشاهده‌های اخلاقی می‌خواند، همین باورهای اخلاقی خاص است؛ زیرا با تعریف مشاهده یا باور مشاهده‌ای هم‌خوانی دارند. باور مشاهده‌ای پیامد مستقیم یک تجربه ادراکی است (Moore, 1992: 2509, fn. 273). اگر بتوان نشان داد که این مشاهده‌های اخلاقی پیوند قابل‌اعتمادی با ویژگی‌های اخلاقی جهان دارند، بقیه باورهای اخلاقی را می‌توان از طریق تکنیک نظریه‌ساز تعادل تأملی^۱ موجه ساخت. ماحصل سخن مور در زیر می‌آید.

در همان نمونه گفته شده، بچه‌ها عمداً روی گربه بنزین می‌ریزند و آتش می‌زنند. در ضمن، این کار را برای دیگرآزاری انجام می‌دهند؛ یعنی می‌دانند که از رنج‌بردن گربه لذت می‌برند. بیشتر افراد درباره چنین موردی دو حکم اخلاقی می‌کنند: (۱) عمل بچه‌ها نادرست بود؛ و (۲) بچه‌ها قابل‌نکوهش بودند. محور فکر هارمن درباره شناخت اخلاقی این است که امور واقع اخلاقی بر دستگاه ادراکی ما تأثیر نمی‌گذارند؛ یعنی برای باورهای اخلاقی تبیینی علی شبيه نظریه علی ادراک، که برای باورهای علمی قبول داریم، وجود ندارد. اما تحویل‌گرای طبیعی‌انگار باید تبیین علی برای ادراک اخلاقی به دست دهد. برای این منظور، لازم است در مثال هارمن «زنجیره استنباطی»^۲ مشاهده‌گر اخلاقی با تفصیل بیشتری بازسازی شود. مور چهار مجموعه باور بازسازی

³ distance

⁴ intentional, مقصود، آگاهی به ماهیت و آثار عمل است

^۵ در این باره نگاه کنید به Anscombe, 1957

¹ reflective equilibrium

² inferential chain

که کیفیت‌های اخلاقی یک چیز نمی‌توانند بدون تغییری در کیفیت‌های طبیعی آن چیز تغییر کنند». مور معتقد است طبیعی‌انگار علاوه بر اتکا، باید به همانی نیز قائل باشد به این صورت که نادرستی عمل این دو بچه در این مورد همان واردکردن رنج غیرلازم است.

کیفیت‌های اخلاقی چگونه برای باورهای اخلاقی خاص ما علت واقع می‌شوند و آنها را تبیین می‌کنند؟ ما وقتی داشتیم ادراک می‌کردیم که عمل بچه‌ها موجب رنج غیرلازم شده، داشتیم نادرستی آن را ادراک می‌کردیم. وقتی داشتیم آگاهانه بودن و دیگرآزارانه بودن عمل آنها را ادراک می‌کردیم، داشتیم قابل‌نکوهش بودن بچه‌ها را ادراک می‌کردیم؛ زیرا در این مورد، موجب رنج غیرلازم بودن مقوم نادرستی است، و آگاهانه و دیگرآزارانه بودن مقوم قابل‌نکوهش بودن است.

لازم نیست نادرستی و یا نکوهیدگی را مستقیماً ادراک کنیم، همان‌گونه که رابطه علی عمل آنها با رنج غیرلازم، آگاهانه بودن، و انگیزه عمل آنها را نیز لازم نیست مستقیماً ادراک کنیم. ما وجود این کیفیت‌ها (یعنی مجموعه پ) را از وجود کیفیت‌های دیگر (یعنی مجموعه ب) که مورد اتکای آنها هستند استنباط کردیم. حتی وجود کیفیت‌های مجموعه ب لازم نیست به نحو غیراستنباطی ادراک شود؛ زیرا کیفیت‌هایی پایه‌ای‌تر (مجموعه الف) شواهد وجود آنها بوده‌اند. بنابراین وقتی می‌دیدیم که آن دو بچه گربه را می‌سوزانند و از رنج آن لذت می‌برند، داشتیم یک مورد از عمل نادرست و فاعلان قابل‌نکوهش را می‌دیدیم. مبنای مور برای قول به ادراک یا مشاهده اخلاقی، اتکای کیفیت‌های اخلاقی بر کیفیت‌های نااخلاقی و همانی مصداقی^۳ با آنهاست؛ هرچا

می‌شود که حکم‌های اخلاقی هستند: (۱) این عمل نادرست بود؛ (۲) این فاعل‌ها قابل‌نکوهش بودند.

توضیح مور تا اینجا هیچ سخنی از واقعی بودن کیفیت‌های اخلاقی نادرستی و نکوهیدگی و بنابراین علت واقع شدن آنها برای ادراک اخلاقی به میان نیاورده است. این از آن روست که او تا اینجا به همانی آنها با کیفیتی دیگر اشاره نکرده و نگفته این کیفیت‌ها در این موقعیت عبارت از چه هستند. او می‌گوید «نادرستی عمل این بچه‌ها، عبارت است از اینکه ارادی، ناموجه، و موجب وضع بد است؛ اینکه ارادی، ناموجه و موجب وضع بد است، عبارت است از انتخابی بودن آن و علت بودن آن برای آثار زیان‌بار؛ علت بودن آن برای آثار زیان‌بار، عبارت است از رنج‌بردن گربه و مردن آن». قابل‌نکوهش بودن فاعلان نیز به همین ترتیب است. «کیفیت‌های اخلاقی مانند نادرستی و نکوهیدگی متکی^۲ هستند بر کیفیت‌های نااخلاقی مانند رنج‌آوری و آگاهانه بودن، به این معنی

^۱ lies in

^۲ از رابطه اتکا (supervenience)، تعاریف و تعبیر مختلفی شده اما اصل مطلب که از دقت در تفکر اخلاقی متعارف انسان‌ها آشکار می‌شود این است که کیفیت‌های ارزشی به تنهایی وجود ندارند؛ بلکه بر کیفیت‌های غیرارزشی عارض می‌شوند. برای مثال اگر شخص الف آدم بدی است باید کیفیت دیگری درباره او وجود داشته باشد که او را بد بکند؛ از قبیل اینکه فقط منافع خودش را لحاظ می‌کند، دیگران را فریب می‌دهد، بی‌ادب است و... به بیان دیگر نمی‌شود او فقط بد باشد بدون توضیح! (درباره کیفیت‌های ارزشی اعمال هم همین‌گونه است). علاوه بر این، این کیفیت (یا مجموعه کیفیت‌ها) هرچه باشد، هر شخص دیگری را هم که دارای آنها باشد بد می‌کند. همین مطلب را در فلسفه اخلاق اصطلاحاً این‌گونه بیان می‌کنند که کیفیات ارزشی متکی بر کیفیات غیرارزشی هستند. تعبیر مرسوم‌تری که در فلسفه اخلاق از «اتکای کیفیت ارزشی» می‌شود این است: غیرممکن است که دو وضعیت از لحاظ همه کیفیت‌های غیرارزشی (اعم از طبیعی و غیره) یکسان باشند؛ اما کیفیت‌های ارزشی شان متفاوت باشد. یا: دو وضعیت که از لحاظ همه کیفیت‌های غیرارزشی شان یکی باشند، باید از لحاظ همه کیفیت‌های ارزشی نیز یکی باشند (اصغری (۱۳۹۵) الف)، قسمت «دلایل و علل تحویل‌گرایی».

^۳ token identity

اینکه استدلال مور «نامعتبر» یعنی دارای اشکال صوری است (Huemer, 2008: 86-7). از یک سو ارتباط پایه میان اعتبار (یا صحت)^۱ و بی‌اعتباری (یا سقم) یک استدلال با صدق یا کذب گزاره‌های استدلال وجود دارد و از سوی دیگر چنین است که استدلال اگر همهٔ مقدماتش صادق باشد و نتیجه‌اش کاذب باشد، معتبر (یا صحیح) نیست. شرط لازم استدلال صحیح این است که از صدق فقط صدق نتیجه می‌شود^۲ (Lemmon, 1998: 2). صورت‌بندی هیومر از استدلال مور با اندکی تغییر چنین است:

من می‌توانم ادراک کنم که x ، ط است.
نادرست = ط.

پس:

من می‌توانم ادراک کنم که x نادرست است.^۳

اگر این استدلال معتبر می‌بود، مور در تبیین شناخت یا آگاهی اخلاقی موفق می‌بود. اما این استدلال نامعتبر است؛ زیرا مقدمات آن صادق است؛ در حالی که نتیجه‌اش کاذب است. صورت آن با صورت استدلال زیر یکی است:

من می‌توانم ادراک کنم که x گرم است.
گرما = انرژی جنبشی مولکول‌ها^۴

^۱ استدلال در صورتی «اعتبار» (validity) یا «صحت» (soundness) دارد که نتیجهٔ آن از مقدماتش «درآید» (follow)؛ به عبارت دیگر مقدماتش «مستلزم» (entail) نتیجه‌اش باشند. بررسی شرایط لازم و کافی این نتیجه‌شدن و استلزام از وظایف اساسی علم منطقی است.

^۲ این شرط، برای اعتبار یا صحت، لازم است اما کافی نیست؛ چنان که مثال زیر که هم مقدمات و هم نتیجهٔ آن صادق است نشان می‌دهد: سهراب ایرانی بود؛ همهٔ ایرانی‌ها آسیایی هستند؛ پس، افراسیاب تورانی بود.

در این استدلال با اینکه همهٔ گزاره‌ها صادق هستند، نتیجه از مقدمات در نمی‌آید.

^۳ ط = کیفیت طبیعی؛ x هر چیز دارای کیفیت طبیعی و کیفیت اخلاقی (در مثال مورد بحث مور، x عمل آن دو بچه است).

^۴ molecular kinetic energy

البته دقیق‌تر این است که بگوییم گرما، انرژی جنبشی بالای

کیفیت‌های نااخلاقی که مورد اتکای کیفیت‌های اخلاقی هستند علت باور شوند، نادرستی و نکوهیدگی نیز علت باور می‌شوند. اگر می‌پذیریم «این امر واقع که عمل آگاهانه بود، علت باور ما می‌شود به اینکه آگاهانه بود» باید این را هم بپذیریم که این امر واقع که عمل نادرست بود علت باور ما می‌شود به اینکه عمل نادرست بود (Moore, 1992: 2517).

بنابراین، استدلال مور این است که چون کیفیت‌های اخلاقی همان کیفیت‌های طبیعی هستند و چون ما می‌توانیم کیفیت‌های طبیعی مربوط را ادراک کنیم، پس می‌توانیم کیفیت‌های اخلاقی را ادراک کنیم. این استدلال در نظر نخست، صحیح به نظر می‌رسد؛ به این دلیل که واقعیت و وجود کیفیت‌های اخلاقی با کیفیت‌های نااخلاقی یکی است یعنی ما با واقعیت یگانه‌ای روبه‌رو هستیم. اما این جنبهٔ متافیزیکی است؛ در حالی که مسئلهٔ ما اینجا شناختی است؛ یعنی مسئله این است که در وهلهٔ اول باور ما به کیفیت‌های اخلاقی، به تمایز از کیفیت‌های طبیعی، چگونه موجه است. و این مسئله، مقدم بر بحث متافیزیکی است؛ زیرا اگر باور ما به کیفیت‌های اخلاقی موجه نباشد، دیگر نوبت به بحث همانی متافیزیکی آنها با کیفیت‌های طبیعی نخواهد رسید.

علاوه بر این، استدلال مور تالی فاسد یا لازمه‌ای دارد که بعید است حتی طبیعی‌گرا قبول کند. آن تالی فاسد این است: اگر استدلال مور را بپذیریم، باید این را نیز بپذیریم که در همانی‌های علمی نیز کیفیت‌های پایه را به صرف شناخت کیفیت‌های متکی می‌توانیم بشناسیم؛ در حالی که نمی‌توانیم و شناخت آنها نیاز به نظریه‌پردازی پیچیده دارد. این نکته در اشکال بعدی به روشنی آشکار می‌شود.

اشکال سوم را هیومر مطرح کرده است؛ مبنی بر

پس:

من می‌توانم ادراک کنم که مولکول‌های x دارای انرژی جنبشی زیادی هستند.

طبیعی‌گرایان به همانی فوق‌قائل هستند. دو مقدمه آن از نظر آنها صادق هستند. اما نتیجه کاذب است؛ زیرا مثلاً می‌توان با لمس ادراک کرد که غذا گرم است؛ اما با لمس نمی‌توانیم ادراک کنیم که مولکول‌های غذا در حال حرکت سریع هستند (هرچند گرم بودن غذا در واقع همان حرکت سریع مولکول‌هاست). برای پی‌بردن به حرکت سریع مولکول‌های غذا نظریه‌پردازی پیچیده لازم است. به همین سان، حتی اگر نادرست = ط و حتی اگر بتوانیم ادراک کنیم که x، ط است، بدین وسیله ادراک نمی‌کنیم که x نادرست است.

به نظر من تنها راه تبرئه مور از این اشکال این می‌تواند باشد که صورت‌بندی هیومر از استدلال او را زیر سؤال ببریم. اما من معتقدم صورت‌بندی هیومر درست است.

۴. شناخت اخلاقی از طریق استنباط تبیینی

اگر نظریه مشاهده اخلاقی درباره آغاز آگاهی اخلاقی ما نویدبخش می‌بود، دیگر نیازی نبود طبیعی‌انگاران برای تبیین آگاهی اخلاقی سراغ نظریه دشوارتر «استنباط تبیینی» بروند. به نظر می‌رسد از همین روست که نیکلاس استرجن، در مخالفت با هارمن، از «تبیین‌های اخلاقی امور واقع نااخلاقی»^۱ دفاع می‌کند (Sturgeon, 1984). چنان‌که استرجن یادآور می‌شود (Sturgeon, 2006)، بسیاری متفکران معتقدند توجیه خیلی از باورهای ما، از نقش تبیینی آنها ناشی می‌شود. مثلاً می‌گویند توجیه خیلی از

باورهای علمی ناشی از این است که به تبیین خوب شواهد مشاهده‌شده کمک می‌کنند. به همین شکل، توجیه باورهای ما درباره گذشته، می‌تواند مرهون نقش آنها در تبیین شواهد اخیری باشد که ما مستقلاً از آنها آگاه هستیم. بسیاری از باورهای ما درباره حالت‌های روانی دیگران هم همین‌گونه هستند؛ یعنی می‌توانند رفتارهایی را که از ایشان مشاهده می‌کنیم، تبیین کنند. درباره اینکه کدام باورها را باید از این طریق موجه کرد، توافق وجود ندارد؛ اما همه توافق دارند که «انسجام تبیینی»^۲ یعنی وجود روابط تبیینی میان گزاره‌هایی که فرد باور دارد برای مجموعه‌ای از باورها یک حسن شناختی به شمار می‌آید و به موجه بودن آن مجموعه کمک می‌کند. حال اگر این انسجام تبیینی میان باورهایی از دو مقوله متفاوت باشد، برتر است؛ مثلاً وقتی باورها درباره گذشته، مشاهده‌ها درباره حال را تبیین کنند؛ یا وقتی باورها درباره غیرقابل مشاهده‌ها آنچه را که مشاهده می‌شود تبیین کنند. حال اگر باورهای اخلاقی، در تبیین امور واقع دیگر (یعنی امور واقع نااخلاقی) که ما دلیل داریم باورشان کنیم، نقشی قابل قبول ایفا کنند، آنگاه درخور توجیه براساس انسجام تبیینی خواهند بود (Sturgeon, 2006: 243).

قبل از ادامه سخن، توضیحی در اینجا لازم است که طی آن متوجه می‌شویم سخن استرجن دقیق نیست و باید تصحیح شود. لازم است در این بحث، جنبه متافیزیکی و جنبه شناختی را از هم بازشناسیم. بین دو امر واقع که یکی دیگری را تبیین می‌کند، رابطه‌ای متافیزیکی است. اما جنبه شناختی عبارت است از اینکه این رابطه می‌تواند توجیه‌کننده باور ما به امر واقع تبیین‌کننده باشد، دست‌کم براساس نظر

مولکول‌هاست.

^۱ moral explanations of non-moral facts

^۲ explanatory coherence

است.^۴ حال براساس استنباط به بهترین تبیین، من با باور گزاره^۳ این امر واقع را می‌دانم که دیشب باران آمده است. آشکار است که آنچه امر واقع خیس بودن زمین را تبیین می‌کند، امر واقع گذشته بارش باران در شب گذشته است، نه باور من به این امر واقع گذشته. باور من به این امر واقع گذشته، در نتیجه این استدلال رخ می‌دهد. این باور، برای اینکه من را به شناخت امر واقع بارش باران در شب گذشته برساند، باید موجه باشد. آنچه آن را موجه می‌کند این است که امر واقع بارش باران در شب گذشته، امر واقعی را که از طریق مشاهده مورد شناخت من است، تبیین می‌کند. از اینجا متوجه بی‌دقتی بیان استرجن می‌شویم که تبیین را به باورهای مورد بحث نسبت می‌دهد؛ مثلاً می‌گوید: «توجیه باورهای ما درباره گذشته، می‌تواند مرهون نقش آنها در تبیین شواهد اخیری باشد که ما مستقلاً از آنها آگاه هستیم». ناگفته پیداست که مثلاً باور من درباره بارش باران در شب گذشته که در نتیجه ذکر شده، نمی‌تواند نقشی در تبیین خیس بودن فعلی زمین داشته باشد؛ بلکه امر واقع بارش باران در شب گذشته می‌تواند این نقش را داشته باشد. همچنین درباره توجیه بسیاری از باورهای علمی و بسیاری از باورهای ما درباره حالات روانی دیگران. در نزاع درباره توجیه باورهای اخلاقی براساس استنباط به بهترین تبیین نیز همین دقت را باید به کار بست؛ به این صورت که اگر امور واقع اخلاقی نقشی در تبیین امور واقع نااخلاقی که ما می‌شناسیم داشته باشند، باور ما به امور واقع اخلاقی موجه است و بنابراین نسبت به آنها شناخت داریم.

استرجن می‌گوید بسیاری از این دست تبیین‌ها به

کسانی که «تعقل حدسی»^۱ یا همان استنباط به بهترین تبیین را دارای فایده و ارزش شناختی می‌دانند. این نوع استنباط، شناخت ما به آن امور واقعی را در بر می‌گیرد که نمی‌توانیم مستقیماً مشاهده کنیم، یادآوری کنیم، درون‌نگری کنیم، شهود کنیم، یا از اینها استنتاج^۲ کنیم. امور واقعی که از این طریق شناخته نمی‌شوند، باید از این طریق شناخته شوند که متوجه شویم صدق آنها برای بهترین تبیین امور واقعی که مشاهده می‌کنیم، به یاد می‌آوریم و... لازم هستند (Zimmerman, 2010). برای روشن شدن مطلب از همان مثال آغاز بحثمان بهره می‌گیریم: فرض کنید من با نگاه کردن می‌دانم که زمین خیس است و فرض کنید این را هم می‌دانم که بارش باران در شب گذشته بهترین تبیین خیسی زمین است. حال من می‌توانم نتیجه بگیرم دیشب باران آمده است.

۱. زمین خیس است.
۲. بارش باران در شب گذشته، بهترین تبیین خیس بودن زمین است.

پس:

۳. دیشب باران آمده است.

۱، ۲ و ۳ هر کدام یک گزاره^۳ هستند که اگر صادق باشند، یک امر واقع را بیان می‌کنند. هریک از این گزاره‌ها می‌تواند متعلق باور من قرار گیرد. در مثال بالا فرض شده که من ۱ را می‌دانم. این متضمن آن است که اولاً گزاره ۱ صادق است و ثانیاً باور من به آن موجه است. درباره ۲ نیز به همین ترتیب

¹ abductive reasoning

گویا نخستین بار چارلز اس. پیرس این نوع تعقل را بررسی و تدوین منطقی کرده است. او می‌گوید «حدس زدن (abduce) تبیین فرضی الف از وضعیت مشاهده شده ب، عبارت است از حدس زدن این که الف می‌تواند صادق باشد چون در آن صورت ب محقق خواهد بود» (Peirce, 1931-1935, v. 5, paragraphs 188-189).

² deduction

³ proposition

^۴ برای بحث درباره اینکه ۲ چگونه توجیه می‌شود نگاه کنید به: Zimmerman, 2010: 142 ff.; Harman, 1973.

نظر خیلی از انسان‌های خردمند کاملاً پذیرفتنی هستند. مثلاً این را شنیده‌ایم که برخی انقلاب‌ها معلول بی‌عدالتی و فقر بوده‌اند. علاوه بر این، ما گاهی منش یا شخصیت اخلاقی^۱ افراد را به‌عنوان بخشی از تبیین اعمال آنان مطرح می‌کنیم. مثلاً کسی می‌تواند معتقد باشد انحطاط^۲ اخلاقی هیتلر، که یک امر واقع درباره شخصیت هیتلر است، در تبیین کارهایی که هیتلر کرد از جمله آغاز جنگ دوم نقش داشته است. آنگاه باور او به انحطاط اخلاقی هیتلر به‌صورت زیر موجه خواهد بود و به آن شناخت خواهیم داشت:

۴. هیتلر آغازگر جنگ دوم بود.^۳
 ۵. انحطاط اخلاقی هیتلر، در تبیین این کار او نقش دارد.^۴

^۱ moral character

^۲ depravity

^۳ مثالی که معمولاً استرجح (و دیگر طرف‌های این بحث) از اقدامات هیتلر می‌زنند، دستور «راه‌حل نهایی» (راه‌حل نهایی مسأله یهود— die Endlösung der Judenfrage) است. از آنجا که دقایق تاریخی این قضیه مورد مناقشه است، من به جای آن از مثال فوق استفاده کردم.

^۴ به نظر می‌رسد استرجح میان دو نظر مردد است، این نظر که امور واقع اخلاقی در تبیین خوب و معقول امور واقع نااخلاقی نقش دارند و این نظر که امور واقع اخلاقی برای بهترین تبیین برخی امور واقع نااخلاقی موردنیاز هستند؛ مثلاً در Sturgeon, 1984: 55-56.

«...حرف هارمن این نیست که تبیین‌های اخلاقی، فروتر از تبیین‌های نااخلاقی هستند، بل این است که همیشه از همان آغاز، برای تبیین هر یک از مشاهده‌ها یا باورهای ما «کاملاً بی‌ربط» هستند. استدلال من این خواهد بود که این حرف اشتباه است. خیلی از تبیین‌های اخلاقی به نظر می‌رسد که تبیین‌های خوبی هستند یا اجزای تبیین‌های خوب هستند و چیزهای دیگری که ما می‌دانیم معلوم نیست که آنها را متفی کند. در اینجا تلاش نخواهم کرد استدلال کنم که تبیین‌های اخلاقی موردنیاز نیز هستند و در بهترین تبیین کلان جهان حضور دارند، هرچند گمان من این است. دلیل تلاش نکردنم این است که هر تبیینی که بر ادعاهایی مبتنی باشد که توافق عقلانی درباره آنها غیرقابل حصول از آب درآمده باشد، به نظر من ناقص است. فقط سعی خواهم کرد نشان دهم که تبیین‌های اخلاقی، آن‌قدر معقول هستند که بتوانند در رقابت شرکت کنند؛ و به‌ویژه نشان دهم هیچ‌یک

پس:

۶. هیتلر دچار انحطاط اخلاقی بود.

استرجح نمونه‌های دیگری از تبیین اخلاقی نیز ارائه می‌دهد که از نوع تبیین افعال افراد با شخصیت اخلاقی نیستند. نکته اصلی همه این نمونه‌ها این است که انسان‌ها برای تبیین برخی امور واقع نااخلاقی از امور واقع اخلاقی استفاده می‌کنند. اگر همه این دست تبیین‌ها اشتباه باشند، یعنی اگر مقدمه تبیینی این‌گونه استنباط‌ها همیشه کاذب باشد، باورهای اخلاقی را نمی‌توان از طریق استنباط تبیینی، تبیین کرد. استرجح استدلال خود را بر این متمرکز می‌کند که تبیین‌های اخلاقی اشتباه نیستند. او مثال‌های تبیین‌های اخلاقی را ناقص ادعای هارمن می‌داند؛ یعنی این ادعا که در تبیین مشاهده‌های اخلاقی و باورهای اخلاقی فرض امور واقع اخلاقی «کاملاً بی‌ربط»^۵ است (Harman, 1977: 7). استدلال

او بر اینکه فرض امور واقع اخلاقی در مثال‌هایش بی‌ربط نیستند، مبتنی بر یک «آزمون شرط خلاف واقع»^۶ است: «اگر یک فرض، برای تبیین یک امر واقع، کاملاً نامربوط باشد، آنگاه حتی اگر آن فرض کاذب باشد، این امر واقع تحقق می‌یابد و ما همچنان می‌توانیم آن را تبیین کنیم». استرجح

از مطالبی که هارمن می‌گوید دلیلی فراهم نمی‌کند که آنها در این رقابت حضور ندارند. این ادعای من آن قدر قوی (و مورد مناقشه) هست که ارزش دفاع کردن داشته باشد. نظر دوم را در Sturgeon, 1984: 65 می‌بینیم که می‌گوید «...با فرض منحن نبودن هیتلر، من نمی‌توانم هیچ تبیین جایگزین قابل‌قبولی برای کارهایی که او انجام داد تصور کنم».

او برای توجیه باورهای اخلاقی از طریق استنباط تبیینی، خوب بودن یا معقول بودن تبیین را کافی می‌داند و بهتر بودن آن از تبیین‌های رقیب یا بهتر نبودن آن را لازم نمی‌داند؛ مثلاً Sturgeon, 2006: 245. «اگر تبیین‌های همساز (قابل‌جمع) داشته باشیم، اهمیتی ندارد کدام بهتر است و می‌توانیم هر دو را باور کنیم».

^۵ completely irrelevant

^۶ counterfactual test

مشخص کنیم که آیا در آن وضعیت جنگ دوم را آغاز می‌کرد یا نه. اما چون آنچه هیتلر را از نظر اخلاقی منحنی می‌کند، یعنی آنچه انحطاط او عبارت از آن است، ظاهراً چیزی در مایه‌های «داشتن برخی خصایص روانی از قبیل ارج‌نگذاشتن به جان انسان‌ها، تنفر از (برخی) نژادهای دیگر و ...» است، برای اینکه منحنی‌نبودن او را تصور کنیم ناگزیریم او را فاقد خصایص روانی مذکور تصور کنیم. به بیان دقیق‌تر و فراگیرتر، اگر هیتلر واقعی منحنی بوده است و اگر کیفیت‌های اخلاقی، چنان که طبیعی‌انگار معتقد است، همان کیفیت‌های طبیعی هستند، برای تصور اینکه هیتلر منحنی نبوده، ناگزیر خواهیم بود او را در برخی از ویژگی‌های طبیعی‌اش نیز متفاوت تصور کنیم. بدین ترتیب، آزمون شرط خلاف واقع استرجن، تبدیل به این سؤال می‌شود: آیا اگر هیتلر منش یا شخصیت روانی متفاوتی می‌داشت (مثلاً مهربان و منصف، عاری از نژادپرستی) به‌اندازه‌ای متفاوت که دیگر منحنی نبود، آیا باز هم جنگ جهانی را آغاز می‌کرد؟ پاسخ این است که به احتمال زیاد، نه. زیرا منش یا شخصیت بهترین تبیین رفتار فرد است یا دست‌کم در چنین تبیینی نقش دارد. حتی اگر هیچ‌یک از این دو نباشد، در تبیین خوب و معقول رفتار نقش دارد.

بنا بر مبانی طبیعی‌انگاری که در بند قبل به آن اشاره شد، این اشکال پیش می‌آید که پس تبیین‌کنندگی را باید به امور واقع طبیعی (در مثال مورد بحث «ارج‌نگذاشتن به جان انسان‌ها، تنفر از برخی نژادها و...») نسبت داد نه به امور واقع اخلاقی («انحطاط اخلاقی»). به عبارت دیگر، تأثیر علی از آن امور واقع و کیفیت‌های طبیعی است نه از آن امور واقع و کیفیت‌های اخلاقی. پاسخ استرجن این است

می‌گوید «من معتقد نیستم که هیتلر اگر اخلاقاً منحنی نبود، همه آن کارهایی را که انجام داد انجام می‌داد؛ و «بنا بر این فرض که او اخلاقاً منحنی نبود، من نمی‌توانم هیچ تبیین جایگزین قابل‌قبولی برای کارهایی که او انجام داد تصور کنم». درست است که برخی مورخان که برای فاشیزم به‌عنوان جنبشی اجتماعی اهمیت چندانی قائل نیستند و گرایش دارند که شرور آن را تقصیر یک رهبر روان‌شیدا بدانند و بنابراین شاید برخی از آنها هیتلر را هیولای بی‌اخلاقی تصویر کرده باشند. اما این فقط یک گرایش است که خیلی از افراد می‌دانند نباید وقعی بدان بنهند.

اما در اینجا ظرافتی وجود دارد که باید به آن توجه کرد. از منظر طبیعی‌انگاری، فرض یک امر واقع اخلاقی در چه صورت کاذب است؟ توجه به لوازم دیدگاه طبیعی‌انگاری ما را در پاسخ به این پرسش یاری می‌کند. از آنجا که بنا بر طبیعی‌انگاری، امور واقع اخلاقی همان امور واقع طبیعی هستند و به عبارت دیگر به آنها تحویل می‌شوند (یا به قول استرجن، امور واقع طبیعی تنها امور موجود هستند و طبیعی‌انگار باید معتقد باشد امور واقع اخلاقی چیزی جز امور واقع طبیعی نیستند (Sturgeon, 1984: 58-59)). فرض یک امر واقع اخلاقی در صورتی کاذب است که امر (یا امور) واقع طبیعی پایه آن تحقق نداشته باشد. مثلاً برای اینکه ببینیم آیا فرض انحطاط اخلاقی هیتلر (امر واقع اخلاقی) در تبیین آغاز جنگ دوم توسط او نقشی دارد یا نه، باید ببینیم در صورتی که هیتلر از نظر اخلاقی منحنی نبود نیز این جنگ را آغاز می‌کرد یا نه. برای پاسخ به این سؤال باید وضعیتی را در نظر بگیریم که هیتلر منحنی نیست، اما از بقیه جهات حداکثر شباهت را به هیتلر واقعی دارد و آنگاه

که تردید درباره تأثیر علی امور واقع متکی، برصواب نیست. (Sturgeon, 1984: 77, n. 28.) چنان که در بالا نیز اشاره شد، استرجن معتقد است که کیفیت‌های اخلاقی همان کیفیت‌های طبیعی هستند و در نتیجه کیفیت‌های اخلاقی بر کیفیت‌های طبیعی متکی هستند. امور واقع اخلاقی، در اتکا بر امور واقع پایه‌ای‌تر همانند بیشتر امور واقع طبیعی هستند. مثلاً امور واقع اجتماعی مانند بیکاری بر گذشته پیچیده افراد بسیار و روابط آنها متکی هستند؛ یا امور واقع مربوط به ویژگی‌های اشیاء فیزیکی قابل رؤیت، مانند توپ‌های بلیارد که به هم برخورد می‌کنند، بر ویژگی‌های خردفیزیکی موقعیت‌های مربوطه متکی هستند. بیکاری زیاد باعث سختی زندگی می‌شود و نیز می‌تواند میزان تورم را افزایش دهد. جرم و شتاب دو توپ بلیارد که به هم برخورد می‌کنند بر مسیر حرکت بعدی آن دو تأثیر علی می‌گذارد. درست است که تأثیر علی این امور واقع، به یک معنی مرهون این است که امور واقع پایه‌ای‌تر آنها را چگونه قوام داده باشند یا تحقق بخشیده باشند؛ اما این نشان نمی‌دهد آنها بدون تأثیر علی هستند. (اگر کسی کلاً به علیت امور واقع و کیفیت‌های متکی به دیده تردید بنگرد، دیگر فقط تبیین‌های اخلاقی مشکل‌دار نخواهند بود؛ بلکه همه تبیین‌ها به جز تبیین‌های فیزیک بنیادی متفی خواهند بود.) (Sturgeon, 1984: n. 22 and 28.)

بعید به نظر می‌رسد این پاسخ استرجن به رفع اشکال کمکی کند؛ زیرا اشکالی که درباره تأثیر علی امور واقع اخلاقی مطرح شد، درباره امور واقع طبیعی غیرپایه‌ای نظیر بیکاری و دو توپ بلیارد نیز مطرح می‌شود؛ اما براساس طبیعی‌انگاری می‌توان اشکال را به نحوی دیگر پاسخ گفت که پیچیدگی کمتری دارد. آن پاسخ این است: چون یک کیفیت اخلاقی مثلاً

انحطاط هیتلر دقیقاً همان کیفیت‌های روانی مثلاً ارج‌نگذاشتن به جان انسان‌ها است، پس دو کلمه داریم که بر واقعیت واحدی دلالت می‌کند؛ یعنی وقتی سخن از کیفیت‌های اخلاقی به میان می‌آید چیزی نیست جز همان کیفیت یا کیفیت‌هایی که با کلمات طبیعی از جمله روان‌شناختی به آنها اشاره می‌شود. پس اصلاً این اشکال پیش نمی‌آید که «تبیین‌کنندگی را باید به امور واقع طبیعی نسبت داد نه به امور واقع اخلاقی». چون بنا بر تحویل‌گرایی طبیعی‌انگارانه، کیفیت‌های اخلاقی همان کیفیت‌های طبیعی هستند لازم می‌شود، هرگاه کیفیت یا کیفیت‌های نااخلاقی مربوط پدیده‌ای قابل مشاهده را تبیین کنند، می‌توان تبیین را به کیفیت اخلاقی نیز نسبت داد. از منظر طبیعی‌انگاری همچون استرجن، اولاً در اینجا دوگانگی کیفیت وجود ندارد؛ بلکه دوگانگی کلام وجود دارد و ثانیاً امور واقع طبیعی تنها امور واقع موجود هستند (Sturgeon, 1984: 58.)؛ پس تبیین‌های اخلاقی نظیر تبیین رفتارهای هیتلر با انحطاط او، تا وقتی به کار می‌آیند که طبیعی‌انگار نتوانسته باشد برای کلمات اخلاقی تعریفی طبیعی به دست دهد. «وقتی چنین تعاریفی در دست باشد، به نظر می‌رسد تبیین‌های اخلاقی زائد^۱ باشند» چون با کلمات نااخلاقی قابل بیان خواهند بود. اما استرجن استدلال می‌کند که چنین تعاریفی در اختیار نداریم؛ اولاً به این دلیل که اشتباه است طبیعی‌انگاری اخلاقی را ملزم به ارائه تعاریف تحویلی برای کلمات اخلاقی بدانیم؛ ثانیاً حتی اگر چنین تعریف‌هایی در آینده ارائه شوند، نبود کنونی آنها مسئله خاصی برای طبیعی‌انگاری اخلاقی نیست. ما اکنون تعریف‌هایی درست برای کلمات اخلاقی در اختیار نداریم و در حال حاضر در وضعیتی نیستیم که

¹ dispensable

قابل قبول ایفا کنند، آنگاه درخور توجیه براساس انسجام تبیینی خواهند بود» (Sturgeon, 2006: 243). در مثال هیتلر، کسی که به شکل تجربی^۱ می‌داند که هیتلر آغازگر جنگ دوم بوده است، باورش به اینکه او از نظر اخلاقی منحط بوده نیز شناختی تجربی است. هیومر این تز شناختی طبیعی‌انگاران و از جمله استرجن را به قالب یک استدلال درآورده است: (Huemer, 2008: 88) با اندکی تغییر در مثال‌ها)

۱. فرض امور واقع اخلاقی، به تبیین امور واقع قابل مشاهده کمک می‌کند. مثلاً انحطاط هیتلر، به تبیین اینکه چرا او جنگ دوم را آغاز کرد کمک می‌کند.

۲. اگر فرضی به تبیین امور واقع قابل مشاهده کمک کند، آنگاه باورکردن آن فرض توجیه تجربی دارد.
پس:

۳. برای باورکردن برخی فرض‌های اخلاقی، مثل این فرض که هیتلر منحط بود، توجیه تجربی وجود دارد.

مقدمه ۱ به دلیل همانی امور واقع اخلاقی با امور واقع طبیعی صادق است. مقدمه ۲ می‌گوید باوری که توجیه تجربی داشته باشد، شناخت تجربی است. هیومر این اشکال را مطرح می‌کند که مقدمه ۲، کاذب است. اگر مقدمه ۲ کاذب باشد، استدلال درست نخواهد بود و ما را به ۳ نخواهد رساند. چرا ۲ کاذب است؟ هیومر برای پاسخ به این سؤال، به یکی از همانی‌های مطرح در علوم تجربی رجوع می‌کند که الگوی تحویل‌گرایان طبیعی‌انگار است، نظریه همانی آب و H₂O. او می‌گوید دانشمندی را فرض کنید که می‌خواهد این نظریه را از طریقی که تحویل‌گرای

تبیین‌های اخلاقی قابل قبول را کنار گذاریم. برای اطمینان یافتن از درستی تعریف کلمات اخلاقی، لازم است بدانیم کدام نظریه اخلاقی درست است؛ اما اخلاق، صحنه مناقشه بسیار است و ما فعلاً نمی‌دانیم کدام نظریه اخلاقی درست است (Sturgeon, 1984: 58-63).

اشکالات و پاسخ‌هایی که تا اینجا درباره «شناخت اخلاقی از طریق استنباط تبیینی» مطرح شد، درباره امکان تبیین‌های اخلاقی بود. تبیین اخلاقی، در مثالی که برای توجیه باور اخلاقی از طریق استنباط تبیینی آوردیم، در مقدمه ۵ (انحطاط اخلاقی هیتلر، در تبیین این کار او نقش دارد) ذکر شده است. اما آیا اصل امکان توجیه تجربی باورهای اخلاقی از طریق استنباط تبیینی قابل تشکیک نیست؟ چنان که در ابتدای قسمت گفتیم، هدف شناختی تحویل‌گرای طبیعی‌انگار از بحث درباره تبیین‌های اخلاقی، این است که توجیه تجربی باورهای اخلاقی از این طریق ممکن است. در ادامه کنکاشی در این باب خواهیم داشت.

چنان که در مراحل قبلی بحث درباره استنباط تبیینی نیز به شکل‌های گوناگون گفته شد، توجیه باور از طریق آن، دو رکن دارد: ۱. ما باید به یک امر واقع مثلاً الف، شناخت تجربی داشته باشیم و این شناخت باید از راهی غیر از استنباط تبیینی و مستقل از آن موجه باشد (شامل مشاهده، یادآوری، درون‌نگری، و...، یا استنتاج از اینها)؛ ۲. باید فرض امر واقع دیگری مثلاً ب، در تبیین امر واقع الف نقش داشته باشد تا از این راه باور به امر واقع ب توجیه تجربی شود و ما به آن شناخت تجربی داشته باشیم. براساس این الگوست که استرجن معتقد است «اگر باورهای اخلاقی، در تبیین امور واقع دیگر (یعنی امور واقع نااخلاقی) که ما دلیل داریم باورشان کنیم، نقشی

^۱ شناخت تاریخی، نوعی شناخت تجربی است.

به بیان دقیق‌تر و مشروح‌تر، مشکل استدلال استرجن این است: براساس تحویل‌گرایی طبیعی‌انگارانه (یعنی براساس این‌تاز که امور واقع اخلاقی همان امور واقع طبیعی هستند^۲)، امور واقع اخلاقی، امور واقع قابل‌مشاهده را تبیین کنند. (تا اینجا مشکلی در موضع طبیعی‌انگار وجود ندارد؛ زیرا امور واقع اخلاقی چیزی جز امور واقع طبیعی نیستند و هویت وجودی‌شان غیر از آنها نیست) اما این، توضیح نمی‌دهد که ما چگونه به فرض‌های اخلاقی شناخت پیدا می‌کنیم. برای اینکه ما از طریق استنباط تبیینی به یک فرض اخلاقی شناخت پیدا کنیم، لازم است که آن فرض اخلاقی امر واقع قابل‌مشاهده‌ای را تبیین کند که فرض طبیعی پایه تبیین نمی‌کند. در چارچوب مثال بحثمان، ما در صورتی می‌توانیم از طریق استنباط تبیینی بدانیم (= شناخت پیدا کنیم) هیتلر منحط بوده که این فرض امر واقعی را تبیین کند که بدون کمک‌گرفتن از فرض‌های اخلاقی قابل‌تبیین نباشد. حال آنکه فرض انحطاط هیتلر هیچ امر واقعی را درباره رفتار او که قبلاً امور واقع روانی مربوط به او (مثلاً اینکه او به جان انسان‌ها ارج نمی‌گذاشت، او از برخی نژادهای دیگر متنفر بود و...) تبیین نکرده باشند تبیین نمی‌کند؛ زیرا منحط‌بودن هیتلر چیزی جز این امور واقع روانی نیست. چون صدق این فرض‌های نااخلاقی مورد مناقشه نیست، تبیین اخلاقی است که زائد است و توجیهی برای پذیرفتن هیچ نظریه اخلاقی از قبیل اینکه «کسی که به جان انسان‌ها ارج نمی‌نهد، منحط است» فراهم نمی‌کند. البته این بدان معنی نیست که ما هیچ توجیهی برای باور به فرض‌های اخلاقی مان درباره هیتلر نداریم؛

اخلاقی می‌گوید توجیه کند. فرض کنید لاوآزیه^۱ مقاله‌ای منتشر می‌کرد و در آن استدلال می‌کرد که باور به اینکه آب متشکل از ئیدرژن و اکسیژن است، موجه است؛ زیرا وجود این ترکیب برخی امور واقع قابل‌مشاهده را تبیین می‌کند. مثلاً من روی میزم یک لکه آب مشاهده می‌کنم. چون آب = H_2O ، اگر H_2O روی میز من نریخته بود، لکه آب روی آن نمی‌بود. چون آب عبارت است از H_2O ، برای اینکه H_2O روی میز من نباشد، می‌بایست آبی روی میز من نمی‌بود. و اگر آبی روی میز من نمی‌بود، اکنون لکه آب روی آن مشاهده نمی‌شد. بنابراین، وجود گذشته H_2O تبیین‌کننده امر واقعی است که اکنون مشاهده می‌شود. بنابراین، باور به اینکه آب متشکل از ئیدرژن و اکسیژن است موجه است.

هیومر می‌گوید خوشبختانه دانشمندان این‌گونه استدلال نمی‌کنند. یکی از دلایل آنها برای باور به اینکه آب = H_2O است، این است: اگر بر مقداری آب یک پتانسیل الکتریکی^۲ اعمال کنیم، اطراف الکترود منفی حباب‌های ئیدرژن تشکیل می‌شود و اطراف الکترود مثبت حباب‌های اکسیژن جمع می‌شود. به همان میزان که جرم ئیدرژن و اکسیژن تولیدشده افزایش می‌یابد، جرم آبی که داشته‌ایم کم می‌شود. به ازای یک سهم اکسیژن، دو سهم ئیدرژن تشکیل می‌شود. این، تنها یکی از شواهد آزمایشی برای باور به این است که آب از ئیدرژن و اکسیژن تشکیل شده است. «این مثال حاکی از این است که ... استدلال شرط خلاف واقع [استرجن] نشان نمی‌دهد که چگونه [باور به] فرض‌های اخلاقی را می‌توان توجیه کرد، چون چنین استدلالی برای [توجیه باور به] فرض‌های علمی کارآیی ندارد».

^۲ چنان که کمی پیش‌تر آوردیم، استرجن می‌گوید امور واقع طبیعی تنها امور واقع موجود هستند.

^۱ Lavoisier

^۲ electric potential

تبیینی علمی لکه آب و H_2O ، با وجود تفاوت ساختاری‌شان، از یک جهت شباهت دارند که تمرکز بر آن ما را از خلط اشکال موردبحث با اشکالی که استرجن قبلاً به آن پاسخی داده، بازمی‌دارد. تفاوت ساختاری‌شان این است که در نمونه اخلاقی، فرض امور واقع پایه (تنفر از نژادهای دیگر و...) برای تبیین کفایت می‌کند؛ اما در نمونه لکه آب فرض امر واقع متکی (آب روی میز ریخته بوده است) برای تبیین کفایت می‌کند. پس اشکال حاضر با آن اشکالی که قبلاً مطرح شد، مبنی بر اینکه تأثیر علی از آن امور واقع طبیعی پایه است نه امور واقع اخلاقی متکی، فرق دارد. زیرا در نسبت میان H_2O و آب، H_2O امر واقع پایه است. شباهت این دو نمونه که مبنای اشکال است این است که برای اینکه استنباط تبیینی بتواند باور ما به یک فرض را به نحو تجربی موجه کند لازم است که آن فرض خودش برای تبیین امر واقع مشاهده‌ای لازم باشد نه فرضی که با آن همانی دارد. H_2O همان آب است و هر تبیینی را که به آب نسبت می‌دهیم می‌توانیم به H_2O نیز نسبت دهیم؛ اما این برای توجیه تجربی و شناخت تجربی ما به H_2O کاری نمی‌کند. در مورد انحطاط هیتلر نیز به همین ترتیب است.^۱

من معتقدم ادعای هیومر درباره کذب مقدمه ۲ («اگر فرضی به تبیین امور واقع قابل مشاهده کمک کند، باورکردن آن فرض توجیه تجربی دارد»)، بر خطاست، هرچند اشکال او درباره فایده شناختی که از این گونه استدلال‌ها مراد می‌شود بر صواب است. ایده اساسی اشکال او این است که برای اینکه یک فرض از طریق استنباط تبیینی موجه شود، لازم است

زیرا اگر ما در پذیرفتن نظریه‌های اخلاقی از قبیل اینکه «کسی که به جان انسان‌ها ارج نمی‌نهد و قتل عام می‌کند، منحط است» پیش از استنباط تبیینی و مستقل از آن موجه باشیم، می‌توانیم درباره هیتلر نتیجه بگیریم که منحط بوده است. با توجه به اینکه ارج‌نگذاشتن به جان انسان‌ها و تنفر از (برخی) نژادهای دیگر و...، مقوم انحطاط هستند، درست است که اگر هیتلر منحط نبود کارهایی را که کرد، مثلاً شروع جنگ دوم، نمی‌کرد. اما بدون اینکه بگویم تنفر نژادی و... مقوم انحطاط هستند، می‌توان کارهای هیتلر را تبیین کرد به این صورت: اگر هیتلر عاری از تنفر نژادی بود و به جان انسان‌ها ارج می‌گذاشت و... صرف نظر از اینکه این چیزها مقوم انحطاط هستند یا نه، دیگر کارهایی را که کرد، نمی‌کرد. بنابراین، توجیه باور ما به فرض اخلاقی منحط‌بودن هیتلر از این طریق ممکن نیست.

در مثال لکه آب و H_2O نیز همین مانع وجود دارد. (Huemer, 2008: 90.) لکه آب بر روی میز نمی‌تواند تأییدکننده وجود قبلی H_2O باشد؛ چون با فرض اینکه «آب روی میز ریخته بوده است» همه امور واقع قابل مشاهده درباره لکه آب قابل تبیین است و هیچ امر واقع نمی‌ماند که فرض « H_2O روی میز ریخته بوده است» قرار باشد تبیین کند. اما آزمایش الکترولیز تأییدکننده وجود H_2O است؛ چون فرض « H_2O وجود دارد» در تبیین تشکیل ئیدرژن و اکسیژن در مجاورت الکتردها به ما کمک می‌کند؛ صرف فرض «آب وجود دارد» منهای فرض «آب متشکل از ئیدرژن و اکسیژن است»، در تبیین تشکیل ئیدرژن و اکسیژن در مجاورت الکتردها به ما کمکی نمی‌کند.

استنباط تبیینی اخلاقی مربوط به هیتلر و استنباط

^۱ این اشکال با اشکال دیگری هم که استرجن (در Sturgeon, 2006: 251-2) به آن اشاره می‌کند و براساس «سطح مناسب انتزاع» به آن پاسخ می‌دهد، متفاوت است.

که خود آن فرض امر واقع قابل مشاهده‌ای را تبیین کند که فرض مسلم نمی‌تواند تبیین کند. به عبارت دیگر، برای اینکه استنباط تبیینی بتواند باور ما به یک فرض را به نحو تجربی موجه کند، لازم است که آن فرض خودش برای تبیین امر واقع مشاهده‌ای لازم باشد؛ نه فرضی که با آن همانی دارد. ظاهراً هیومر این را ناقض مقدمه ۲ می‌داند؛ چون گویا معتقد است که نشان داده در حالی که فرض H_2O و فرض انحطاط اخلاقی هیتلر به تبیین امور واقع قابل مشاهده کمک می‌کنند، باور به آنها توجیه تجربی ندارد. حال آنکه اگر دقت کنیم متوجه می‌شویم که کمکی نمی‌کنند؛ زیرا به خودی خود هیچ امر واقع مشاهده‌ای را تبیین نمی‌کنند. پس گزاره شرطی مقدمه ۲ که بیان شناخت تجربی از طریق استنباط تبیینی است، کاذب نیست؛ بلکه گزاره ۱ کاذب است. پس استدلال گفته شده درست است؛ اما توجیه تجربی فرض‌های مطرح در علوم و نیز فرض‌های اخلاقی از طریق آن ناممکن است.

نتیجه

ادراک حسی یا مشاهده از طریق حواس پنج‌گانه شاید آشناترین مسیر بشر برای موجه کردن باورها یا به بیان ساده تر شناخت است؛ اما شناخت‌های تجربی ما محدود به مشاهده نیست؛ بلکه برخی از آنها از طریق استنباط به بهترین تبیین به دست می‌آیند. تحویل‌گرایی اخلاقی و به‌ویژه نوع طبیعی‌انگار آن، علم تجربی را معیار شناخت قابل قبول می‌داند و تجربی‌گرا است. بحث درباره شناخت اخلاقی از طرق تجربی، با مخالفت هارمن شدت یافت. ماحصل نظر او این بود که اگر چیزی به نام شناخت اخلاقی ممکن باشد، از همان طریقی ممکن خواهد بود که

شناخت اصول یا نظریه‌های علمی حاصل می‌شود؛ یعنی استنباط به بهترین تبیین. تنها راه موجه بودن اصول یا نظریه‌های اخلاقی (باورهای اخلاقی کلی) به نظر هارمن، این است که بهترین تبیین رخ‌دادن مشاهده‌های اخلاقی باشند. اما آنها بهترین تبیین رخ‌دادن مشاهده‌های اخلاقی نیستند؛ زیرا برای رخ‌دادن این مشاهده‌ها نیازی به فرض وجود امور واقع اخلاقی که مفاد نظریه‌های اخلاقی هستند، نیست؛ چون امور واقع اخلاقی نمی‌توانند بر دستگاه ادراکی ما اثر گذارند. مایکل مور با قبول همین چارچوب تجربی‌گرایانه و طبیعی‌انگارانه، و در مخالفت با هارمن، می‌خواهد نشان دهد که مشاهده‌های اخلاقی واقعاً ادراک هستند. برای این منظور، لازم است در مثال هارمن «زنجیره استنباطی» مشاهده‌گر اخلاقی با تفصیل بیشتری بازسازی شود. مور چهار مجموعه باور بازسازی می‌کند که براساس آن «نادرستی عمل این بچه‌ها، عبارت است از اینکه ارادی، ناموجه و موجب وضع بد است. کیفیت‌های اخلاقی به این صورت برای باورهای اخلاقی خاص ما علت واقع می‌شوند که وقتی داشتیم ادراک می‌کردیم که عمل بچه‌ها موجب رنج غیرلازم شده، داشتیم نادرستی آن را ادراک می‌کردیم؛ زیرا در این مورد، موجب رنج غیرلازم بودن موقوم نادرستی است. هر جا کیفیت‌های نااخلاقی که مورد اتکای کیفیت‌های اخلاقی هستند علت باور شوند، نادرستی و نکوهیدگی نیز علت باور می‌شوند.

این استدلال موفق نیست؛ زیرا اولاً این جنبه متافیزیکی است؛ در حالی که مسئله ما اینجا شناختی است یعنی مسئله این است که در وهله اول باور ما به کیفیت‌های اخلاقی به‌تمایز از کیفیت‌های طبیعی چگونه موجه است. ثانیاً تالی فاسدی دارد مبنی بر اینکه اگر استدلال مور را بپذیریم، باید این را نیز

برای این اشکال که تأثیر علی از آن امور واقع و کیفیت‌های طبیعی است، نه از آن امور واقع و کیفیت‌های اخلاقی، این پاسخ را طرح کردیم که چون کیفیت اخلاقی همان کیفیت روانی است، پس دو کلمه متفاوت داریم که بر واقعیت واحدی دلالت می‌کنند؛ پس اصلاً این اشکال پیش نمی‌آید که «تبیین‌کنندگی را باید به امور واقع طبیعی نسبت داد نه به امور واقع اخلاقی». برای طبیعی‌انگار، تبیین‌های اخلاقی تنها تا وقتی به کار می‌آیند که او نتوانسته برای کلمات اخلاقی، تعریفی طبیعی به دست دهد؛ وقتی چنین تعاریفی در دست باشد، تبیین‌های اخلاقی زائد خواهند بود.

از منظر مقاله حاضر، بحث امکان تبیین‌های اخلاقی، مقدمه‌ای است برای ورود به بحث امکان توجیه تجربی باورهای اخلاقی از طریق استنباط تبیینی. طبیعی‌انگاری استرجن، این هدف شناختی را برآورده نمی‌کند. اشکال این است که هرچند براساس موضع طبیعی‌انگار می‌توان گفت امور واقع اخلاقی تبیین‌کننده امور واقع قابل مشاهده هستند؛ اما این تبیین فایده شناختی ندارد. امور واقع اخلاقی چیزی جز امور واقع طبیعی نیستند. پس به این معنی می‌توان تبیین‌گری امور واقع طبیعی را به آنها نیز نسبت داد. اما برای اینکه ما از طریق استنباط تبیینی به یک فرض اخلاقی شناخت پیدا کنیم، لازم است که آن فرض اخلاقی به معنای دیگری تبیین‌گر باشد. آن معنی این است که امر واقع قابل مشاهده‌ای را تبیین کند که فرض طبیعی پایه تبیین نمی‌کند. مثلاً فرض انحطاط هیتلر هیچ امر واقعی را درباره رفتار او که قبلاً امور واقع روانی مربوط به او تبیین نکرده باشند، تبیین نمی‌کند. چون صدق این فرض‌های نااخلاقی مورد مناقشه نیست، تبیین اخلاقی است که زائد است. پس فرض‌های اخلاقی چون به خودی خود

بپذیریم که در همانی‌های علمی نیز کیفیت‌های پایه را به صرف شناخت کیفیت‌های متکی می‌توانیم بشناسیم؛ در حالی که نمی‌توانیم و شناخت آنها نیاز به نظریه پردازی پیچیده دارد.

اگر نظریه مشاهده اخلاقی درباره آغاز آگاهی اخلاقی ما نویدبخش می‌بود، دیگر نیازی نبود طبیعی‌انگاران برای تبیین آگاهی اخلاقی سراغ نظریه دشوارتر «استنباط به بهترین تبیین» بروند. استرجن در همین راستا از «تبیین‌های اخلاقی امور واقع نااخلاقی» دفاع می‌کند. «تعقل حدسی» یا استنباط به بهترین تبیین شناخت ما به آن امور واقعی را دربرمی‌گیرد که نمی‌توانیم مستقیماً مشاهده کنیم، یادآوری کنیم، درون‌نگری کنیم، شهود کنیم، یا از اینها استنتاج کنیم. امور واقعی باید از این طریق شناخته شوند که متوجه شویم صدق آنها برای بهترین تبیین امور واقعی که مشاهده می‌کنیم، به یاد می‌آوریم و...، لازم هستند. مثلاً این را شنیده‌ایم که برخی انقلاب‌ها معلول بی‌عدالتی و فقر بوده‌اند. علاوه بر این، ما گاهی منش یا شخصیت اخلاقی افراد را به عنوان بخشی از تبیین اعمال آنان مطرح می‌کنیم. استرجن استدلال خود را بر این متمرکز می‌کند که تبیین‌های اخلاقی اشتباه یا نامربوط نیستند. «اگر یک فرض، برای تبیین یک امر واقع، کاملاً نامربوط باشد، حتی اگر آن فرض کاذب باشد، این امر واقع تحقق می‌یابد و ما همچنان می‌توانیم آن را تبیین کنیم» از منظر طبیعی‌انگاری، فرض یک امر واقع اخلاقی در صورتی کاذب است که امر (یا امور) واقع طبیعی پایه آن تحقق نداشته باشد. آیا اگر هیتلر منش یا شخصیت روانی متفاوتی می‌داشت (مثلاً مهربان و منصف، عاری از نژادپرستی)، به اندازه‌ای متفاوت که دیگر منحط نبود، آیا باز هم جنگ جهانی را آغاز می‌کرد؟ پاسخ این است که به احتمال زیاد، نه.

- Princeton University Press.
 Harman, Gilbert. (1977), *The Nature of Morality*, New York: Oxford University Press.
 Lemmon, E. J. (1998), *Beginning Logic*, Chapman & Hall/CRC.
 Moore, Michael S. (1992), "Moral Reality Revisited", in *Michigan Law Review*, Vol. 90, No. 8 (Aug., 1992).
 Peirce, Charles S. (1931-1935), Harvard lectures on pragmatism, in *Collected Papers*, volume 5, edited by Charles Hartshorne and Paul Weiss, Cambridge, MA: Harvard University Press.
 Sturgeon, Nicholas L. (1984), "Moral Explanations", in *Morality, Reason, and Truth: New Essays on the Foundations of Ethics*, edited by David Copp and David Zimmerman, Totowa, N.J.: Rowman and Littlefield.
 Sturgeon, Nicholas L. (2006), "Moral Explanations Defended", in *Contemporary Debates in Moral Theory*, edited by James Dreier, Wiley-Blackwell.
 Zimmerman, Aaron. (2010), *Moral Epistemology*, Routledge.

هیچ امر واقع مشاهده‌ای را تبیین نمی‌کنند، کمکی به تبیین نمی‌کنند و در آن نقش ندارند. در نتیجه توجیه تجربی فرض‌های مطرح در علوم و نیز فرض‌های اخلاقی از طریق استنباط تبیینی که استرجح مطرح می‌کند، ناممکن است.

منابع

- اصغری، سیدعلی (۱۳۹۵ الف)، «تحویل‌گرایی اخلاقی و تبیین شناخت اخلاقی»، چاپ نشده.
 اصغری، سیدعلی (۱۳۹۵ ب)، «دشواری‌های تبیین تحویل‌گرایانه شناخت اخلاقی»، در *متافیزیک سال هشتم*، شماره ۲۱، بهار و تابستان ۱۳۹۵، صص ۱۷-۳۶.
 اصغری، سیدعلی (۱۳۹۱)، *واقع‌انگاری اخلاقی و مسئله رابطه ملاحظات اخلاقی با عمل (رسالة دکتری)*، چاپ نشده.
 Anscombe, G. E. M. (1957), *Intention*, Harvard University Press.
 Harman, Gilbert. (1973), *Thought*,