



فصلنامه علمی پژوهشی فلسفه و الاهیات
سال نوزدهم، شماره چهارم، زمستان ۱۳۹۳

Naqd va Nazar

The Quarterly Journal of Philosophy & Theology
Vol. 19, No. 4, Winter, 2014

طبیعی‌گرایی در فلسفه اخلاق معاصر؛

با تمرکز بر مصادیق کاربرد علوم تجربی در قلمرو فلسفه اخلاق

جلال پیکانی*

چکیده

با توجه به ناشناخته‌بودن رهیافت طبیعی‌گرایانه به اخلاق در ایران، در این مقاله ضمن تبیین چیستی و مضمون طبیعی‌گرایی در قلمرو فلسفه اخلاق، مزیّت‌ها و کاستی‌های آن بررسی شده‌اند. برای نشان‌دادن چیستی طبیعی‌گرایی، چند نظریه اخلاقی طبیعی‌گرایانه برجسته بررسی شده و نشان داده می‌شود که از میان دو قسم طبیعی‌گرایی هستی‌شناختی و روش‌شناختی، قسم نخست بیشتر چالش‌برانگیز است، اما قسم دوم که پیوندی وثیق با علم دارد، نکات قابل تأملی در بردارد. آن‌گاه نشان داده‌ایم که چرا پژوهشگران فلسفه اخلاق نباید طبیعی‌گرایی، به‌ویژه قسم روش‌شناختی آن را نادیده بگیرند.

کلیدواژه‌ها

فلسفه اخلاق، طبیعی‌گرایی، طبیعی‌سازی، روان‌شناسی اخلاق.

۵۶



فصلنامه

سال نوزدهم، شماره ۴، زمستان ۱۳۹۳

مقدمه

چند دهه‌ای است که طبیعی‌گرایی در قلمروهای گوناگون فلسفه، به‌ویژه معرفت‌شناسی ریشه دوانیده است، ولی فلسفه اخلاق حوزه‌ای از فلسفه است که کمترین تأثیر را از این جریان پذیرفته است، زیرا ذات فلسفه اخلاق قلمرو به‌نسبت محافظه‌کارانه‌ای است که در مقایسه با دیگر قلمروهای فلسفه، کمتر به تغییرهای بنیادی تن می‌دهد. دلیل این مدعا آن است که غالب فیلسوفان اخلاق در مقابل ورود یافته‌های تجربی دارای دلالت و نتایج اخلاقی به‌نظرورزی‌های خویش مقاومت می‌کنند، اما در سال‌های اخیر برخی از فیلسوفان اخلاق با الهام از معرفت‌شناسی، دعوی طبیعی‌گرایی (naturalism) در قلمرو اخلاق، و به عبارت دیگر، طبیعی‌سازی (naturalizing) فلسفه اخلاق و اخلاق را مطرح ساخته‌اند. هرچند طبیعی‌گرایی در اخلاق، به یک معنا تا زمان ارسطو قابل پیگیری است، اما تقریری از طبیعی‌گرایی که با ابتدا بر علوم تجربی مدرن پیش می‌رود، جریان نو ظهور است. شاید بتوان به دلیل گسترش روزافزون این جریان، چنین ادعا و پیش‌بینی کرد که در آینده، فضای فکری فلسفه اخلاق تا حد زیادی تحت تأثیر آن قرار خواهد گرفت. البته طبیعی‌گرایی در اخلاق دعوی یگانه‌ای نیست و در باب میزان و مفاد آن اختلاف‌نظرهایی میان مدافعان آن وجود دارد. از آنجا که این بحث در فضای فلسفی ایران تقریباً به‌طور کلی ناشناخته است، در این مقاله تلاش خواهد شد چستی طبیعی‌سازی اخلاق و مهم‌ترین تقریرهای شکل‌گرفته درباره این ادعا تبیین شود و نقاط ضعف و قوت آن نقادی و بررسی گردد. این مقاله درباره این مسئله شکل گرفته است که «آیا باید طبیعی‌سازی اخلاق را رویکردی در نظر گرفت که بر مبانی محکم استوار است و یا باید بدان به‌مثابه جریانی کم‌اهمیت و گذرا نگریست؟».

با توجه به تنوع اقسام طبیعی‌گرایی در قلمرو اخلاق، در ادامه به‌ویژه بر آن دسته از نظریه‌هایی تمرکز می‌کنیم که به کاربرد یافته‌های علوم تجربی در اخلاق تأکید دارند و به مناقشه‌ها درباره اعتبار و چستی طبیعی‌گرایی در قلمرو اخلاق و نقص‌های آن کمتر خواهیم پرداخت.





۱. طبیعی‌گرایی و طبیعی‌سازی معرفتی

از آنجا که در دوران معاصر طبیعی‌گرایی و یا طبیعی‌سازی، نخست در قلمرو معرفت‌شناسی صورت گرفت، در آغاز اشاره‌ای کوتاه بدان ضروری می‌نماید.

فلسفه تحلیلی در نیمه دوم قرن بیستم به واسطه کارهای کواین دچار تحولات بنیادی شد. وی در معرفت‌شناسی، ایده طبیعی‌سازی معرفت‌شناسی را مطرح کرد. مطابق این ایده، معرفت‌شناسی در نهایت باید به‌مثابه شاخه‌ای از علوم تجربی، به‌ویژه روان‌شناسی شناخت درآید و از حیث روش‌شناسی، راه علوم تجربی را در پیش گیرد. وی در مقاله «معرفت‌شناسی طبیعی‌شده» اظهار می‌دارد که مطابق روش‌شناسی جدید، معرفت‌شناسی همچنان به حیات خود ادامه می‌دهد، اما قالبی نو به خود گرفته است و جایگاه آن روشن شده است. او نشان داده است که معرفت‌شناسی تنها بخشی از روان‌شناسی است و از این رو، بخشی از علوم طبیعی می‌باشد. معرفت‌شناسی به مطالعه پدیده‌های طبیعی، یعنی فاعل شناسای انسانی فیزیکی می‌پردازد (Quine, 1994: 29). هرچند ایده کواین بسیار افراطی بود و معرفت‌شناسی هرگز ایده کواین را تمام و کمال متحقق نساخت، با این حال بسیاری از معرفت‌شناسان معاصر، آگاهانه یا ناآگاهانه تحت تأثیر یافته‌های علوم شناختی و روان‌شناسی شناخت قرار دارند. به طور خاص، بیشتر معرفت‌شناسان از یک سو در طرح نظریه‌های معرفتی خود گوشه‌چشمی به حوزه علوم تجربی دارند و از سوی دیگر، مراقب‌اند تا تلاطم میان قول ایشان و سخن دانشمندان حوزه علوم شناختی و روان‌شناسی حفظ شود. به بیان دیگر، معرفت‌شناس امروز پیش از آنکه نظریه‌ای را عرضه دارد، نظر دانشمندان مرتبط با مسئله معرفت را نیز جویا می‌شود. نتیجه چنین رویکردی آن است که معرفت‌شناسی معاصر صبغه پیشینی خود را تا حد زیادی از دست داده و رنگ و بوی پسینی به خود گرفته است.

این قسم از طبیعی‌گرایی، به طبیعی‌گرایی روش‌شناختی موسوم است، اما امروزه به گونه دیگری از طبیعی‌گرایی نیز توجه شده است که به طبیعی‌گرایی متافیزیکی موسوم است. به‌هنگام کاربرد طبیعی‌گرایی بدون هیچ قید، معمولاً این معنای عام از طبیعی‌گرایی مد نظر است. طبیعی‌گرایی در معنای عام، سابقه‌ای طولانی در فلسفه غرب دارد. هر کدام از فیلسوفان و معرفت‌شناسان غربی معنای خاصی را از این اصطلاح مراد می‌کنند. از این رو،

به دست دادن تبیینی جامع از آن بسیار دشوار است، ولی به هر حال امروزه بیشتر فیلسوفانی که در سنت انگلیسی - آمریکایی (Anglo-American) قرار می‌گیرند، یا خود را طبیعی‌گرا می‌نامند و یا تبیین‌هایی را که از مفاهیم فلسفی کلیدی به دست می‌دهند، دارای رنگ و بوی طبیعی‌گرایانه می‌دانند. دامنه نفوذ طبیعی‌گرایی به سرعت در حال گسترش است و هر روز طرفداران بیشتری می‌یابد.

از منظر متافیزیکی و هستی‌شناختی، طبیعی‌گرایی بیانگر آن است که هستی منحصر در عالم طبیعت است و هیچ نیروی فوق طبیعی در طبیعت دخیل نیست (خاتمی، ۱۳۸۶: ۶۸۶). طبیعی‌گرایی با تجربه‌گرایی پیوند تاریخی دارد و در طول آن قرار دارد. همچنین طبیعی‌گرایی توجه و تأکید ویژه‌ای بر علم دارد. این تأکید چنان شدید است که در هیچ کدام از مکتب‌های فلسفی دیگر مشاهده نمی‌شود. طبیعی‌گرایی علم را ارج می‌نهد، زیرا تنها علم به قلمرو طبیعت توجه دارد و می‌کوشد که از اسرار آن پرده برگیرد. به همین دلیل، گاهی طبیعی‌گرایی را علم‌گرایی نیز می‌نامند.

با آنکه طبیعی‌گرایی معاصر قرائت‌های بسیار متنوعی دارد، اما برخی از صاحب‌نظران گفته‌اند همه قرائت‌های این نحله فلسفی به نحوی در دو اصل زیر مشترکند:

الف) اصل هستی‌شناختی: پذیرش برداشتی کاملاً علمی از طبیعت؛

ب) اصل روش‌شناختی: بازسازی رابطه سنتی فلسفه و علم به گونه‌ای که پژوهش فلسفی متصل با علم تلقی شود (De Caro and Mccarthur, 2004: 3). این قول قابل مناقشه است، چون برخی از فیلسوفان، طبیعی‌گرایی روش‌شناختی را پذیرفته‌اند، بی‌آنکه تسلیم طبیعی‌گرایی هستی‌شناختی یا متافیزیکی شوند. آلوین گلدمن (Alvin Goldman) از این دسته است (Goldman, 2002: 26).

۲. طبیعی‌گرایی و طبیعی‌سازی اخلاقی و گونه‌های آن

در قلمرو اخلاق و فلسفه اخلاق رواج هر دو گونه از طبیعی‌گرایی را مشاهده می‌کنیم؛ یعنی گروهی از فیلسوفان اخلاق یا پژوهشگران قلمرو اخلاق از منظر طبیعی‌گرایی هستی‌شناختی و متافیزیکی به موضوع می‌نگرند و گروهی دیگر، از منظر روش‌شناختی. بر این اساس، به طور کلی کسانی که طبیعی‌گرایی را در معنای نخست به کار می‌برند، مرادشان از





طبیعی‌سازی اخلاق این است که باید ذات و ماهیت انسان را از نو تعریف کنیم و با مفروضاتی جدید به مطالعه جنبه اخلاقی انسان پردازیم. بی‌گمان در این رویکرد جدید انسان تنها در قلمرو طبیعی و تجربی تعریف و محدود می‌شود، اما گروه دوم تنها در بررسی جنبه‌های اخلاقی وجود آدمی بر روش‌های تجربی و علمی تکیه می‌کنند.

اما هر دو گونه اخیر طبیعی‌گرایی بر صورت‌های طبیعی‌گرایانه واقع‌گرایی اخلاقی (moral realism) ناظرند. مطابق واقع‌گرایی اخلاقی ویژگی‌ها و امور واقع اخلاقی عینی‌ای وجود دارند که به‌واقع ویژگی‌هایی طبیعی هستند و این ویژگی‌ها به اعتبار طبیعی بودن از طریق علوم تجربی قابل بررسی‌اند (Finlay, 2007: 5). در قلمرو طبیعی‌گرایی اخلاقی معاصر، این ایده بیش از همه در قالب سه رویکرد اصلی قابل پیگیری است:

الف) رویکرد ارسطوگرایی جدید (neo-Aristotelian): مطابق یکی از تقریرهای این دیدگاه که تقریر جدیدی از اخلاق فضیلت (virtue ethics) ارسطو است، ارزیابی اخلاقی نوعی سنجش رفتار حیوانات در قیاس با هم‌نوعان خویش (ethology) است. بر این اساس، انسان‌خوب انسانی است که واجد ویژگی‌هایی است که او را در راستای چهار غایت بنیادی بقا، زاد و ولد، لذت‌های انسانی و آزادی پیش می‌برد (Lenman, 2006).

ب) رویکرد واقع‌گرایی کرنل (Cornell Realism): بر اساس این دیدگاه، پرسش‌های اخلاقی را می‌توان با استفاده از روش‌های علمی و بدون برگزیدن هیچ فرض اخلاقی‌ای پاسخ داد، زیرا قواعد اخلاقی در قالب یک مجموعه به‌هم‌پیوسته بر یکدیگر ابتدا دارند و هیچ قاعده‌ای به‌مثابه قاعده بنیادی عمل نمی‌کند. بنابراین، این نظریه موضعی کل‌گرایانه (holistic) به اخلاق دارد و قواعد اخلاقی را در نسبت با یکدیگر معتبر و معنادار می‌داند.

ج) رویکرد کارکردگرایی جکسون (Jackson): به باور جکسون، امر اخلاقی بر امر توصیفی عارض می‌شود، به نحوی که هرگز امکان ندارد دو وضعیتی که به لحاظ ویژگی‌های اخلاقی با یکدیگر تفاوت دارند، از حیث‌وصیفی دقیقاً با یکدیگر یکسان باشند. البته این سخن بدین معنا نیست که دو امر یادشده هم‌گستره (coextensive) هستند، بلکه اساساً بر یکسان‌بودن آن دو دلالت دارد. این نظریه، امر اخلاقی را به امر توصیفی فرو می‌کاهد (ibid).

در ادامه به بررسی سه مورد از مهم‌ترین نظریه‌های عرضه‌شده در باب طبیعی‌سازی اخلاق می‌پردازیم که مصداق‌های عینی تحقق رویکردهای اخیر هستند. مشخصه نظریه‌های

برگزیده این است که تا اندازه‌ای از مباحث نظری صرف دوری کرده و بر کاربردی‌ساختن طبیعی‌گرایی اخلاقی تمرکز کرده‌اند. به بیان ساده‌تر، نظریه‌هایی که در پی خواهند آمد با الهام از ایده طبیعی‌گرایی در اخلاق در عمل به طبیعی‌سازی اخلاق مبادرت می‌ورزند:

سه مصداق طبیعی‌سازی اخلاق

الف) اخلاق رشد

یکی از نظام‌مندترین نظریه‌های اخلاقی مبتنی بر طبیعی‌سازی اخلاق با رویکرد متافیزیکی را تریل باینیوم (Terrell Bynum) ارائه داده است. وی نظریه خویش را با الهام از آرای نوربرت واینر (Norbert Wiener) و فلوریدی (Floridi) طرح ریزی می‌کند.

به گواهی باینیوم در دوران معاصر نخستین شخصی که به جدّ از طبیعی‌سازی اخلاق بسیار سخن گفته، نوربرت واینر است. وی از میانه‌های سده بیستم به گسترش ایده خود پرداخت. او همانند بسیاری از مدافعان طبیعی‌گرایی، نه تنها دستی در علم داشت، بلکه خود یک دانشمند بود؛ به گونه‌ای که از پایه‌گذاران انقلاب اطلاعاتی به شمار می‌آید. وی با قصد پیوند میان علم اطلاعات و اخلاق، اخلاقی اطلاعاتی (information ethics) را ابداع کرد. وی در میانه‌های سده بیستم در زمینه مسائل نوظهوری مانند شبکه‌های اطلاعات، جهانی‌سازی (globalization)، جوامع مجازی (virtual communities)، رایانه‌ها و دین، رایانه‌ها و مسئولیت، تلفیق بدن انسان و ماشین، هوش مصنوعی و مانند اینها (Bynum, 2007: 304) یا پیشگام و یا نظریه‌پرداز بود.

واینر با تأثیرپذیری از ارسطو، میان اصلی‌ترین ویژگی ذاتی انسان، یعنی - به زبان امروزی - پردازش اطلاعات و غایت زندگی او پیوندی مشاهده می‌کرد. به باور او، غایت نهایی حیات انسان چیزی جز تبدیل شدن به یک شخص کامل و بالغ نیست و برای این منظور آدمی باید در تنوعی از فعالیت‌های مربوط به پردازش اطلاعات درگیر شود؛ فعالیت‌هایی مانند ادراک، سازمان‌دهی، یادآوری، استنباط، تصمیم، طرح‌ریزی و کنش (ibid.: 310). وی بر اساس دیدگاه ماشین‌وارانگاری و با جعل اصطلاح سیرننتیکس (cybernetics) مدعی شد که انسان چیزی جز یک سامانه سیرننتیک نیست که اجزای دورنی او به شیوه‌هایی با یکدیگر ارتباط دارند که مشتمل است بر بازگشت برای بررسی و





رؤیت فعالیت‌های خود.^۱ فراتر از این، جوامع نیز در حکم سامانه‌های سبیرنتیک مرتبه دوم هستند. امروزه این اصطلاح در علوم انسانی، به‌ویژه علوم اجتماعی آشناست. وی بر مبنای نگاه ماشین‌وارانگارانه خود، میان انسان و ماشین تفاوت ماهوی قائل نیست. از این‌رو، معتقد است برای هر دو یک نظام اخلاقی واحد نیاز است؛ نظامی که بر ارزش‌های اخلاقی مبتنی است، ولی منبع تعیین این ارزش‌های اخلاقی تا حد زیادی یافته‌های جدید در قلمرو اطلاعات و فن‌آوری ارتباطات است. نکته اخیر آشکارا جنبه طبیعی‌گرایانه دارد و از این حیث نخستین کوشش نظام‌مند برای طبیعی‌سازی اخلاق تلقی می‌شود. وی حتی می‌کوشد مفاهیم اخلاقی بنیادی خیر و شر را بر مبنای مفهوم ترمودینامیکی آنتروپی تبیین کند. به زعم وی، آنتروپی دشمن هر نظم و ساختار در عالم است و علت نهایی مرگ، بیماری، نقص و رنج است. حال، هر موجودی که آنتروپی را در هر مقیاسی کاهش دهد، به لحاظ اخلاقی کار خیری انجام داده است. با این تعریف، حتی برخی ماشین‌آلات نیز می‌توانند کار خیر انجام دهند و یا برعکس، مرتکب عمل شر شوند. در چارچوب علم ترمودینامیک، آنتروپی به معنای بی‌نظمی سیستم است که با افزایش میزان انرژی سیستم اتفاق می‌افتد. و این اصطلاح را کم و بیش در همین معنا به کار می‌برد.

گفتیم که باینیوم از دانشمند و فیلسوف دیگری به نام فلوریدی نیز الهام می‌گیرد. فلوریدی موجودات را اعیان اطلاعاتی (informational objects) می‌داند. بر این اساس، هر موجودی مجموعه‌ای مجزا، کامل و بسته است که از یک سو حاوی ساختار مناسبی از داده‌هاست که ذات و صفات آن را تشکیل می‌دهد و از سوی دیگر، مجموعه‌ای از عملیات‌ها، کارکردها و یا روش‌هاست که از طریق تعامل‌های گوناگون تحقق می‌یابند. با این اوصاف، نه تنها موجودات زنده، بلکه هر سیستم اطلاعاتی نقش عامل کنش را بر عهده می‌گیرد. فلوریدی مهم‌ترین ویژگی اعیان اطلاعاتی را وجود داشتن و رشد کردن آنها می‌داند. موجودات هستند و رشد می‌کنند و ترکیبی از هستی و اطلاعات هستند و صرف همین موضوع آنها را واجد ارزش و اهمیت می‌سازد. از همین‌رو، هر وجود اطلاعاتی نسبت به بقا در جایگاه خود و نیز رشد و ارتقای وجود و ماهیت خویش دارای حق است (ibid.: 315).

۱. سبیرنتیکس، به معنای علم سامانه‌های بازگشت اطلاعات و مطالعه آماری ارتباطات.

باینیوم با الهام از نظریه واینرو فلوریدی و بر مبنای ایده طبیعی‌سازی اخلاق، برای تقریر مقبول خود از اخلاق طبیعی‌سازی شده تعبیر اخلاق رشد (flourishing ethics) را برمی‌گزیند. وی مدعی است این نظریه قابلیت تبدیل شدن به یک اخلاق جهانی را دارد (ibid. 316). به باور وی، اخلاق رشد مورد ادعای او همه نظریه‌های فرااخلاقی برجسته را به دلیل قابلیتی که در کاستن از آنتروپی دارند، با آغوش باز پذیرا خواهد شد. به‌زعم وی، فایده‌گرایی از این نظر قابل توجه است که اصل بنیادی آن، یعنی معادل دانستن خیر با لذت و شرّ با رنج، به‌ترتیب نشانه‌های رشد و مرگ هستند. با نظر به نقطه‌ی مقابل فایده‌گرایی، یعنی وظیفه‌گرایی کانت نیز نکته‌ای می‌یابیم که می‌تواند به کار اخلاق رشد آید. وظیفه‌گرایی کانت بر اصل خودفرمان‌روایی (autonomy) استوار است. هر معنایی از خودفرمان‌روایی را در ذهن داشته باشیم، به هر حال این امر توان انسان‌ها را در برنامه‌ریزی و انتخاب‌هایشان افزایش می‌دهد و از این طریق، ساختار زندگی آنها را بهبود می‌بخشد و این موضوع به کاهش آنتروپی منطقه‌ی زیست آنها کمک می‌کند (ibid.: 327). همچنین از آنجا که به لحاظ متافیزیکی، نظریه‌های طبیعی‌گرایانه به تفاوت ماهوی میان انسان و حیوان قائل نیستند، مطابق این برداشت از اخلاق دفاع از رفتار اخلاقی با حیوانات و حتی برخی از ماشین‌ها و روبات‌ها به لحاظ نظری موجه خواهد بود: «در کنار انسان‌ها و جوامع آنها، در عالم موجوداتی وجود دارند که ذاتاً و فطرتاً خوب هستند... حیوانات غیر انسان، گیاهان، اکوسیستم‌ها و حتی برخی ماشین‌ها در منطقه‌ای از زمان و مکان آنتروپی را کاهش می‌دهند و از این‌رو، خیر را حفظ و افزایش می‌دهند (ibid.: 328). باینیوم غایت نظریه خود را کمک به رشد و بقای همه موجوداتی می‌داند که در قلمروی از عالم که ما در آن واقع هستیم، وجود دارند. بی‌گمان این تقریر، از جنبه‌های ذوقیو عرفانی خالی نیست.

ب) زیست‌شناسی و جامعه‌شناسی، الهام‌بخش طبیعی‌سازی اخلاق

چکر کارلسون (Jeker Karlsson) تقریری نظام‌مندتر و فلسفی‌تر از طبیعی‌سازی اخلاق به دست می‌دهد که از جنبه‌های ذوقی تقریر اخیر خالی است. لبّ کلام کارلسون این است که اخلاق پدیداری طبیعی است که در اصل، بعدی از بوم‌شناسی (ecology) انسان است و ویژگی‌های اخلاقی از تاریخ طبیعی نوع انسان نشأت می‌گیرد و بر طبیعت انسانی تکامل یافته ما عارض می‌شود (Karlsson, 2012: 2).





به باور وی، اخلاق باید رخت نو بر تن کند و از نو تبیین شود. اگر این اخلاق از نو تبیین شده، نظریه‌ای غیرطبیعی گرایانه باشد، پرسش بنیادی فرااخلاق بدون پاسخ باقی خواهد ماند، ولی اگر نظریه‌ای طبیعی گرایانه باشد، باید اطلاعاتی بدهد که هم برای نظریه اخلاقی و هم برای اخلاق کاربردی سودمند باشد (4: ibid.). آن پرسش بنیادی صورتی ساده دارد: اخلاق چیست؟ در ادامه گفته خواهد شد که چرا از نظر کارلسون پاسخ‌های موجود به این پرسش پذیرفتنی نیستند. وی مدعی است جز از طریق رهیافت طبیعی گرایانه، امکان تبیین چیستی اخلاق منتفی است.

وی پیش از تقریر برداشت خویش از طبیعی گرایی بر دو نکته مقدماتی تأکید می‌کند. نخست اینکه اخلاق به معنای «ethics» در اساس به واسطه کارکرد اجتماعی خویش پدید آمده است: «اخلاقیکی از ابعاد بسیار مهم وجود انسان است که به حیات اجتماعی و نهادها، هم در ساحت عمومی و هم در ساحت شخصی شکل می‌دهد» (35: ibid.). دوم اینکه اخلاق سرانجام بر هر نوع استدلال و تعقل مقدم است و واجد نوعی حالت پیشینی است: «اخلاق خود را به مثابه امری پیشینی در آگاهی آدمی، و نیز در فرهنگ، آشکار می‌سازد. اخلاق به این معنا امر داده شده‌ای است که در هیچ برهه تاریخی مشخصی به وجود نیامده است و هیچ مبدع و یا طراحی ندارد. بر همین اساس، وی اخلاق را به علم بوم‌شناسی تشبیه می‌کند: «بوم‌شناسی گونه‌های مختلف موجودات، توصیف این امر است که چگونه صورت‌های گوناگون تعامل، صحنه را برای آن نوع از بازی که چنان در نمایش زندگی بازی می‌کند، می‌آراید» (35: ibid.). با این اوصاف، در تبیین یک نظام اخلاقی طبیعی گرایانه، محیط اجتماعی اهمیت محوری می‌یابد. کارلسون از اینجا نتیجه می‌گیرد که «آنچه انسان برای تسلط و کنترل زندگی و زندگی خوب نیاز دارد، دندان‌ها یا پنجه‌های تیز نیست، بلکه جهان اجتماعی‌ای است که وی در آن غوطه‌ور است و از رهگذر تغییر پیشامدها و رویدادهای جامعه‌اش سرنوشت او نیز تعیین می‌شود» (38: ibid.). بنابراین، از نظر کارلسون وابستگی و رابطه‌ای دوسویه میان فرد و اجتماع برقرار است، به این صورت که جامعه نیازمند اخلاق است و انسان نیازمند جامعه. حال به دلیل ابتنای این تقریر از طبیعی‌سازی اخلاق بر طبیعی گرایی هستی‌شناختی، انسان بیش از همه به مثابه یک مخلوق زیست‌شناختی طبیعت تلقی می‌شود: «او یک حیوان اجتماعی است و اخلاق، یعنی موقعیت بوم‌شناختی‌ای که انسان‌ها در آن ساکن‌اند» (ibid.). بنابراین، چنین اخلاقی به این معنا یک اخلاق

طبیعی‌گرایانه است که سرآغاز آن بخشی از جهان طبیعت است که اگر هدف ما توصیف آفریده‌های زیست‌شناختی‌ای همچون انسان باشد، بیش از دیگر بخش‌ها و جنبه‌های در دسترس است. آن بخش در دسترس، ویژگی‌های بوم‌شناختی‌ای است که واقعیت‌های پیرامون ما را آشکار می‌سازد. مادر طبیعت انسان را چنان مخلوقی بار آورده است که به اقتضای طبیعتی که دارد، چیزهایی برای او خیر و یا شر است. انسان چنان موجودی است که خیر و شر می‌تواند به مثابه سابق و یا بازدارنده او عمل کند. همچنین مادر طبیعت برای آدمی معیار و سنجش‌ای اعطا کرده است که در پرتو آن آدمی می‌تواند خیر را تشخیص بدهد و هم‌نوعان خویش را به سوی خیر هدایت کند.

ج) روان‌شناسی اخلاق و طبیعی‌گرایی روش‌شناختی

آنچه باینوم و کارلسون برمی‌سازند، به ضرورت بر طبیعی‌گرایی هستی‌شناختی استوار است، ولی امروزه تقریر روش‌شناختی از طبیعی‌گرایی و طبیعت‌سازی به طور چشم‌گیری در حال گسترش است. این تقریر با رویکرد روان‌شناختی به اخلاق پیوند وثیق دارد و روان‌شناسان اخلاق پیشگام آن به شمار می‌آیند.

می‌دانیم که روان‌شناسی علمی تجربی است و از همین رو بر متافیزیک طبیعی‌گرایانه استوار است. از این رو، رهیافت روان‌شناسان به اخلاق که شاخه‌ای از روان‌شناسی به نام روان‌شناسی اخلاق را به وجود آورده است، باید در اساس بر یک متافیزیک طبیعی‌گرایانه مبتنی باشد. البته عموماً چنین است، ولی ملازمه منطقی در کار نیست. در واقع، روان‌شناسان اخلاق طبیعی‌گرایی روش‌شناختی را در مطالعه اخلاق به کار می‌برند، بی‌آنکه لزوماً به طبیعتی‌گرایی هستی‌شناختی تصریح داشته باشند.

در هر صورت، روان‌شناسان اخلاق هر کدام به نحوی می‌کوشند نظریه‌های رایج در قلمرو فرا اخلاق را به چالش بکشند و در این میان برخی تنها به موضوعات خاص و جزئی درباره اخلاق کاربرد می‌پردازند.

یکی از روان‌شناسان مطرح در قلمرو فرا اخلاق جِس پَرینز (Jesse Prinz) است. وی به واسطه تخصصی که در روان‌شناسی و فلسفه دارد، می‌کوشد نظریه‌ای طبیعتی‌گرایانه در قلمرو فرا اخلاق عرضه دارد. وی در مقاله «طبیعتی‌سازی فرا اخلاق» اصلی‌ترین نظریه‌های فرا اخلاقی را در محک آزمون تجربی قرار می‌دهد تا روشن کند کدام یک از





آنها بیشترین تأیید تجربی را اخذ می‌کند. اساساً یکی از نکات مورد تأکید طبیعی‌گرایی روش شناختی آن است که هر نظریه‌ای که بیشترین تأیید تجربی را بگیرد، واجد بیشترین اعتبار خواهد بود. وی پس از آزمودن نظریه‌های مختلف، ترکیبی از نسبی‌گرایی و عاطفه‌گرایی و یا به بیان دیگر، سوژکتیویسم اخلاقی را با عنوان سانتی‌منتالیسم نسبی‌گرایانه (relativist sentimentalism) به لحاظ تجربی معتبرترین نظیه فرا اخلاقی اعلام می‌کند. برای این منظور، وی آزمونی تجربی تشکیل می‌دهد و برای شرکت‌کنندگان در آزمون این مورد فرضی را تصویر می‌کند. فرد (Fred) به یک انجمن و یا گروه تعلق دارد. برادرانش در این گروه، گاهی ماری‌جوانا مصرف می‌کنند. فرد اصرار دارد که باور دارد مصرف ماری‌جوانا به لحاظ اخلاقی پذیرفتنی است. وی به هم‌قطارانش می‌گوید: «شما پسرها وقتی ماری‌جوانا مصرف می‌کنید کار نادرستی انجام نمی‌دهید»، ولی در عین حال هنگامی که آنها را در حال مصرف ماری‌جوانا می‌بیند، احساس ناخوشایندی پیدا می‌کند. یک روز برای اینکه اثبات کند که واقعاً باور دارد که مصرف ماری‌جوانا کار درستی است، خودش ماری‌جوانا می‌کشد. پس از آن به دلیل مصرف مواد مخدر به شدت احساس شرمساری می‌کند. سپس پرینز از شرکت‌کنندگان می‌پرسد که کدام یک از گزینه‌های زیر محتمل‌تر است:

۱. فرد می‌گوید او به لحاظ اخلاقی مصرف ماری‌جوانا را تأیید می‌کند، اما در حقیقت باور دارد که این کار نادرست است.
۲. فرد درباره مصرف ماری‌جوانا حس بدی دارد، ولی در واقع معتقد است آن کار به لحاظ اخلاقی قابل قبول است.

مطابق گزارش پرینز، ۶۸.۴ درصد شرکت‌کنندگان گزینه (۱) را انتخاب کرده‌اند. وی این نتیجه را مؤید این دیدگاه می‌داند که «اکثریت آنها عواطف را به مثابه قرینه ارزش‌های اخلاقی تلقی می‌کنند، حتی هنگامی که آن قرینه به طور مستقیم در تضاد با خود اظهاری شخص باشد» (Prinz, forthcoming: 8).

وی سپس آزمون خود را به صورت دقیق‌تر درمی‌آورد. فرانک به یک انجمن یا گروه تعلق دارد. برادرانش در این گروه گاهی ماری‌جوانا مصرف می‌کنند. فرانک اصرار دارد که این کار به لحاظ اخلاقی ناپذیرفتنی است. او می‌گوید «شما پسران هنگامی که ماری‌جوانا می‌کشید کار نادرستی می‌کنید»، اما وی هنگامی که برادران هم‌گروهش را در حال مصرف ماری‌جوانا می‌بیند، عصبانیت و یا انزجاری در خود حس نمی‌کند. یکی از

روزها که هم‌قطاران‌ش در آن اطراف نیستند، او خود ماری‌جوآنا می‌کشد. پس از آن، وی، نسبت به مصرف این ماده مخدر احساس شرمی نمی‌کند.

حال شرکت‌کنندگان با این دو گزینه مواجه هستند:

۱. فرانک می‌گوید او کشیدن ماری‌جوآنا را به لحاظ اخلاقی رد می‌کند، ولی در حقیقت این کار را قابل قبول می‌داند.

۲. فرانک درباره کشیدن ماری‌جوآنا احساس بدی ندارد، ولی در حقیقت آن را به لحاظ اخلاقی نادرست می‌داند.

در اینجا نیز مطابق گزارش پرینز ۸۹.۵ درصد شرکت‌کنندگان گزینه (۱) را انتخاب کرده‌اند. پرینز این نتیجه را مؤید این امر می‌داند که عواطف برای جهت‌گیری‌های اخلاقی ضروری هستند.

او در ادامه به مطالعات دیگری اشاره می‌کند که بر نقش عواطف در داوری‌های اخلاقی تأکید دارند. وی از اینجا نتیجه می‌گیرد که «اعتبار داشتن ارزش‌های اخلاقی عبارت است از میل به احساس کردن (feel) آن دسته از عواطف معطوف به خود و معطوف به دیگران که پیش‌تر بحث شد. چنان میل عاطفی را می‌توان یک احساس (sentiment) نامید. وی در اثبات ضروری بودن عاطفه در داوری اخلاقی بر مطالعاتی اشاره می‌کند که نشان می‌دهند در نبود عاطفه، داوری اخلاقی مقدور نیست (ibid.: 11).

از میان نظریه‌های فرآیند اخلاقی مشهور، وی سوپرکتویسم اخلاقی هیوم را نزدیک‌ترین نظریه به یافته‌های تجربی می‌داند. پرینز در ادامه مقاله خویش برای اثبات نسبی بودن داوری‌های اخلاقی به توصیف مطالعه‌ای می‌پردازد که خود انجام داده است. وی نتایج آن مطالعه را مؤید این دیدگاه می‌داند: «مفاهیم اخلاقی نسبت به عینیت اخلاقی بی‌طرف هستند. افراد می‌توانند بدون داشتن باوری درباره اینکه کدام قسم از خصلت‌ها را برمی‌گزینند، این مفاهیم را به دست آورند. این نوع بی‌طرفی نوعی مقاومت در برابر خطا را ایجاد می‌کند. اگر هیچ خصلت اخلاقی عینی وجود نداشته باشد، آن‌گاه نتیجه نمی‌شود که داوری‌های اخلاقی بر چیزی ارجاع ندارند، بلکه تنها به این معناست که آنها بر خصوصیات وابسته به پاسخ (response-dependent) ارجاع دارند» (ibid.: 18). وابسته به پاسخ بودن بدین معناست که صادق بودن داوری‌های اخلاقی ممکن است، اما صادق آنها به عواطف و احساسات ما بستگی دارد.





پرینز در مقاله‌ای دیگر با عنوان «آیا الزامات اخلاقی را می‌توان به روش تجربی کشف کرد؟» می‌کوشد با فرض اصل فرا اخلاقی، اصالت عاطفه‌گرایی گزاره‌های اخلاقی تجویزی را بر بنیادی تجربی استوار کند و از این طریق، به اشکال شهودگرایان - که در ادامه خواهد آمد - پاسخ دهد.

دیدیم که وی اخلاق را امری ذهنی (سوژکتیو) می‌داند، اما ذهنی بودن اخلاق به معنای بی‌بنیاد بودن آن نیست. به بیان ساده‌تر، به زعم وی از ذهنی بودن اصول و مفاهیم اخلاقی، نبودن آنها ناشی نمی‌شود. او در این مقاله نیز مطابق روش شناسی طبیعی‌گرایانه خویش، به پژوهش‌های روان‌شناختی‌ای اشاره می‌کند که می‌کوشند جنبه تجویزی و الزام‌آور اخلاق را با فرض ذهنی بودن آن توضیح دهند. وی برای این منظور می‌کوشد نشان دهد که گزاره‌های اخلاقی بر چیزی ارجاع دارند، اما این «چیز»، امری خارج از ذهن نیست، زیرا پیش‌تر نشان داده است که تنوع ارزش‌های اخلاقی تعیین یک ذات مستقل از ذهن را برای گزاره‌های اخلاقی بسیار دشوار، بلکه ناممکن می‌سازد. بر این اساس، وی اظهار می‌دارد که انسان‌ها می‌توانند از مفهوم اخلاقی «نادرست»، الزام «نباید» را به این ترتیب استخراج کنند:

P1. مفهوم «نادرست» محصول عواطف است؛

P2. عواطف بر خصوصیات وابسته به پاسخ دلالت دارند؛

P3. شخصی مانند P وجود دارد، به نحوی که نوعی از کنش به نام A باعث می‌شود P

احساس کند که آن عاطفه مفهوم نادرست را ایجاد می‌کند؛

C1. بنابراین، انجام دادن کنش A برای شخص P نادرست است؛

P4. «برای شخص x انجام دادن F نادرست است». لازم می‌گرداند که «x باید از

انجام دادن F اجتناب ورزد؛

C2. بنابراین، P باید از انجام دادن عمل A اجتناب ورزد (prinz, 2007: 284).

برای نگارنده روشن نیست که آیا پرینز به ایراد معروف هیوم مبنی بر اینکه از «است»، «باید» نتیجه نمی‌شود (Hume, 2003: 369)، واقف هست یا نه. به احتمال چنین است، ولی نادیده گرفتن این ایراد شاید از این روست که به زعم وی توده افراد به لحاظ روان‌شناختی از «است»، «باید» را نتیجه می‌گیرند؛ هر چند به لحاظ منطقی ممکن است چنین استنباطی مشروع نباشد.

۱. مزایا و نقاط قوت طبیعی‌گرایی اخلاق

الف) اینکه طبیعی‌سازی اخلاق، به‌ویژه با رویکرد روش‌شناختی، چنین نفوذ و گسترش یافته است، از اهمیت و کارآمدی آن حکایت دارد. در عصر حاضر، درست یا نادرست، بیش از هر چیز به کارآمدی، بها داده می‌شود. بنابراین، کارآمدی به خودی خود یک ارزش و مزیت برای طبیعی‌سازی به‌طور عام، و طبیعی‌سازی اخلاق به‌طور خاص است. طبیعی‌سازی اخلاق کمک می‌کند تا سازوکار داورها و انتخاب‌های اخلاقی افراد آشکار شود و از این طریق، امکان برساختن قوانین اخلاقی عام که با واقعیت مطابقت دارد فراهم می‌شود. البته نباید فراموش کرد کارآمدی، مقبولیت عمومی و مانند اینها به خودی خود لزوماً به معنای صدق و درستی یک نظریه و یا رویکرد نیست.

ب) یکی از مشکلاتی که معرفت‌شناسی و فلسفه اخلاق به یکسان با آن درگیرند، ناتوانی در ارائه تعریف غیر دوری از معرفت و اخلاق است. در قلمرو معرفت‌شناسی، یکی از مهم‌ترین رویکردهای سنتی، قرینه‌گرایی است. فلدمن و کانی قرینه‌گرایی را این‌گونه تعریف می‌کنند: «گرایش عقیدتی D نسبت به P توسط شخص S در زمان t موجه است، اگر و تنها اگر، داشتن نسبت به P با قرینه‌ای که S در t دارد هماهنگ باشد» (Conee and Feldman, 2004: 310)، اما لازم است در تعریف اخیر مفهوم کلیدی «قرینه» تعریف شود. گلدمن معتقد است تا زمانی که بگوئیم «قرینه» را با استفاده از مفاهیم معرفتی تعریف کنیم، دچار دور خواهیم شد. بنابراین، بایستی از مفاهیم غیر معرفتی بهره‌گیریم. به نظر گلدمن، قرینه را باید آن چیزی بدانیم که ما را به سمت صدق هدایت می‌کند. بر این اساس، گلدمن این تعریف را پیشنهاد می‌کند: «چیزی در رابطه با P قرینه است، اگر و تنها اگر، نشانه اعتماد‌پذیری از صدق P باشد» (Goldman, 2011: 255). اعتماد‌گرایی گلدمن، یک نظریه طبیعی‌گرایانه روش‌شناختی است. به همین ترتیب، در قلمرو فلسفه اخلاق نیز با ابتنای بر مفاهیم طبیعی و غیر معرفتی و یا نا اخلاقی، می‌توان تعریف غیر دوری از معرفت یا اخلاق به دست داد.

ج) کارلسون این مزایا را برای طبیعی‌سازی اخلاق برمی‌شمارد. نخست اینکه با جهان‌بینی جدید علمی که در سراسر جهان غرب غلبه تام دارد، سازگار است و می‌تواند اخلاق را از منظری علی‌تیین کند. دوم اینکه بنیادی غیرشخصی برای اخلاق فراهم می‌کند، چون از دل طبیعی‌سازی برگزیده کارلسون اصول اخلاقی عام برمی‌خیزد. نهایت





اینکه بنیاد و سرآغاز عینی و مشخصی برای جست‌وجوی خیر فراهم می‌کند. به بیان ساده‌تر، طبیعی‌سازی اخلاق کمک می‌کند تا آدمیان بدانند و تشخیص بدهند که خیر چیست و چگونه و در کجا باید در پی آن بود.

د) طبیعی‌گرایی در اخلاق افق جدیدی را برای تفسیر فلسفه اخلاق ارسطو می‌گشاید. در این روزگار که اخلاق فضیلت ارسطو دوباره احیا شده است، تقریر طبیعی‌گرایانه نظریه او می‌تواند مباحث پر باری را در پی داشته باشد؛ مثلاً آنجا که ارسطو میان قوه اخلاقی آدمی و طبیعت اجتماعی او پیوند می‌زند و می‌گوید انسان به واسطه اخلاقی بودن، اجتماعی است، نکات بدیعی در بر دارد؛ برای مثال، خود کارلسون از سخن ارسطو چنین برداشت می‌کند که زیست‌شناسی و بوم‌شناسی با اخلاق ربط وثیق دارد.

۲. کاستی‌ها و انتقادات

الف) طبیعی‌گرایی و طبیعی‌سازی نیز همچون هر رویکرد دیگری خالی از نقص و ایراد نیست. اساساً طرفداران طبیعی‌سازی اخلاق بر مبنای یکی از سه رویکرد جامعه‌شناختی، زیست‌شناختی و روان‌شناختی وارد میدان شده‌اند. هر کدام از نظریه‌های پیش‌گفته به یکی از این سه رویکرد ابنا داشتند. از اینجا برمی‌آید که وقتی از طبیعی‌سازی اخلاق، همانند آنچه در پرینز دیدیم، بهره‌روش شناختی اخذ می‌شود، با هیچ هستی‌شناسی‌ای در تقابل قطعی واقع نمی‌شود، اما زمانی که همچون واینر یا باینیوم، هستی‌شناسی طبیعی‌گرایانه را بنیاد طبیعی‌سازی اخلاق قرار بدهیم، تقابل آشکار خواهد شد. بنابراین، مشکل اساسی این است که بسیاری از طبیعی‌گرایان اخلاقی بر هستی‌شناسی طبیعی‌گرایانه یا فیزیکالیستی صحنه می‌گذارند و این امر باعث می‌شود نزد افرادی که به چنان هستی‌شناسی‌ای باور ندارند، طبیعی‌سازی اخلاق به امری بی‌اعتبار تبدیل شود. به بیان ساده‌تر، بسیاری از فیلسوفان اخلاق به‌ویژه فیلسوفان اخلاق دین باور آن را رد می‌کنند.

ب) نقص‌ها و نقدهای وارد بر طبیعی‌گرایی در قلمرو فلسفه اخلاق، مشکل مشترک همه‌گونه‌های طبیعی‌گرایی است و آن اینکه بسیاری از فیلسوفان در سنت به اصطلاح قاره‌ای، از اساس مخالف جدی طبیعی‌گرایی هستند. در واقع، مشکل طبیعی‌سازی اخلاق ابتدای آن بر طبیعی‌گرایی هستی‌شناختی است و در نتیجه، به مشکل پیشین قابل تقلیل است. فیلسوفان سنت قاره‌ای اساساً علوم تجربی را مرتبه نازلی از معرفت می‌دانند که توانایی

کشف حقایق اصیل، از جمله حقایق مربوط به ساحت اخلاق را ندارد. از همین رو، در روزگار معاصر طبیعی گرایی به طور کلی مورد اقبال فیلسوفان تحلیلی است و نه فیلسوفان قاره‌ای.

ج) همچنین در قلمرو خود فلسفه اخلاق، بیشترین نقدها بر برداشت طبیعی گرایانه از اخلاق را شهود گرایان صورت داده‌اند. شهود گرایان معتقدند هرگز نمی‌توان مفاهیم اخلاقی بنیادی مانند «خیر» را با مفهومی طبیعی، همچون «لذت» یکی گرفت و توضیح داد. تقریر مور از این ایراد مشهور است.

این ایراد به صورت ملوس‌تر نیز قابل بیان است: چگونه می‌توان از گزاره‌های علمی که توصیفی هستند، گزاره‌های تجویزی را استخراج کرد؟ به بیان ساده‌تر، خصلت‌های اخلاقی چگونه بر خصلت‌های نا اخلاقی و طبیعی الحاق می‌شوند؟ راه حل کارلسون چنین است که اگر به لحاظ اخلاقی خصلتی از میان خصلت‌ها ویژه‌گونه انسان باشد، آن‌گاه لازم نیست از بابت‌چگونگی الحاق شدن آنها نگران باشیم. به‌زعم وی، سه گونه الحاق اخلاقی بر سه امر واقع نا اخلاقی وجود دارد: نخست، الحاق معیار ارزشیابی بر بوم‌شناسی ما: بدین صورت که چون بوم‌شناسی ما یک سیستم زیست‌شناختی است، در اساس کارکرد دارد، فارغ از اینکه ما به‌مثابه فرد خوب (یعنی دارای کارکرد خوب) گونه خود رفتار بکنیم یا نه؛ دوم، نیروی هنجاری بر توانایی و ظرفیت معرفتی و عاطفی ما الحاق می‌شود تا به طور عقلانی به کارکردی بودن خود و دیگران در آینده پاسخ دهد. به بیان دقیق‌تر، معیار ارزش‌یابانه‌ای که در بوم‌شناسی آدمی جای دارد، با دو سیستم انگیزشی معرفتی و عاطفی به دو بخش تقسیم می‌شود و از این طریق، به عمل انگیزشی‌ای تبدیل می‌شود که در رفتار آدمی تأثیر می‌گذارد و به این ترتیب، هنجار شکل می‌گیرد؛ سوم، هر فرد انسان که مصداق خوبی از گونه انسان است، بر فصل مشترک طبیعت و محیط تکامل‌یافته الحاق می‌شود (Karlsson, 2012: 42).

د) مشکل دیگر طبیعی گرایی آن است که چون بیشتر نظریه‌پردازان آن بیش از آنکه فیلسوف باشند، دانشمند هستند، گاه دقت‌های فلسفی را نادیده می‌گیرند. به بیان ساده‌تر، طبیعی گرایی هرچند گاهی گره از مسائل فلسفی می‌گشاید، اما این گره‌گشایی گاه به سطحی ساختن و ساده‌سازی مسائل فلسفی می‌انجامد. از همین رو، بسیاری از دانشمندان که





با رویکرد طبیعی‌گرایانه به اخلاق می‌پردازند، به عمق ایراد مور توجه نمی‌یابند. در واقع این بخش از ایراد مور وارد است که رویکرد طبیعی‌گرایانه به اخلاق، یکی از وجوه محوری و بنیادی اخلاق را نادیده می‌گیرد؛ هرچند بیان مور به طور دقیق آشکار نمی‌سازد که این جنبه نادیده گرفته شده چیست. به بیان ساده‌تر، نمی‌توان انکار کرد که در تقلیل اخلاق به واقعیت‌های طبیعی و قابل مشاهده محض، نوعی ساده‌سازی وجود دارد.

۳. آیا می‌توان به طبیعی‌سازی اخلاق خوش‌آمد گفت؟

از مباحث پیش‌گفته این پرسش مهم برمی‌آید که آیا کوشش‌های دانشمندان علوم تجربی در قلمرو اخلاق را می‌توان به مثابه رویکردی موجه و سودمند در نظر گرفت؟ آیا می‌توان در حل برخی مناقشه‌ها و مسائل اخلاقی، دانش تجربی را داور نهایی قرار داد؟ کمتر می‌توان در زبان فارسی مقاله‌ای را در نقد یا تبیین طبیعی‌گرایی در اخلاق یافت. به تازگی مقاله‌ای با عنوان «رویکرد تکاملی به اخلاق و طبیعت‌گرایی اخلاقی مسیحی» (نک: میان‌داری، ۱۳۸۹) و یادداشت کوتاهی با عنوان «طبیعت‌گرایی اخلاقی، تحقیق تجربی، مغالطه طبیعت‌گرایانه، تعریف‌پذیری» (دبیری، بی‌تا) در این زمینه منتشر شده‌اند که مصداق این مصرع حافظ هستند که «یا او نشان ندارد یا من خبر ندارم». البته هستند مقالاتی که تعبیر «طبیعت‌گرایی» در آنها به کار رفته است، ولی به طبیعی‌گرایی در معنای معاصر آن ربطی ندارند؛ مانند مقاله «نسبت اخلاق رواقی با دیدگاه طبیعت‌گرایانه» (نک: صادقی و براز، ۱۳۹۰) که در این مقاله طبیعت‌گرایی در معنای سنتی آن به کار رفته است.

در این میان شاید برخی از دلالت‌های ضمنی طبیعی‌گرایی اخلاقی نقش داشته باشد. از آنجا که طبیعی‌گرایی از یک سو با فیزیکالیسم مطابقت دارد و از سوی دیگر، فیزیکالیسم آشکارا واجد جنبه‌های مادی‌گرایانه است، سخن گفتن از طبیعی‌گرایی به‌ویژه در قلمرو اخلاق جذابیت چندانی ندارد. حتی گفته می‌شود در ایالات متحده نیز به دلیل پیوند وثیق میان اخلاق و دین، طبیعی‌سازی اخلاق با مقاومت مواجه می‌شود (Flanagan and et al, 2007: 2). اگر بحث درباره‌ی طبیعی‌گرایی متافیزیکی و هستی‌شناختی باشد، سخن از ناسازگاری میان دو گانه‌انگاری و فیزیکالیسم - که همان طبیعی‌گرایی هستی‌شناختی است - به‌جاست، اما وقتی بحث بر سر طبیعی‌گرایی روش‌شناختی باشد، تناقض منطقی وجود ندارد. همان‌گونه

که تحولات علمی دوره رنسانس در گشایش افق‌های جدید در فلسفه و بارور کردن اندیشه فیلسوفان نقش اساسی داشت، در دوران معاصر نیز طبیعی‌گرایی روش‌شناختی در کسوت روان‌شناسی اخلاق چالش‌های مهمی را برای نظریه‌های اخلاقی و فرا اخلاقی مطرح ایجاد کرده است. بنابراین، غفلت از این امر کامیابی و پویایی نظرووری فلسفی در باب اخلاق را با تهدید مواجه خواهد کرد، ولی به هر حال منتقدان احتمالی می‌توانند بر این نکته تمسک جویند که سرانجام حتی در طبیعی‌گرایی روش‌شناختی، روح طبیعی‌گرایی هستی‌شناختی جریان دارد.

البته همان‌گونه که آقای فتحی‌زاده در مقاله ارزشمند خود با عنوان «طبیعت‌گرایی علمی و فرا طبیعی‌گرایی دینی» نشان داده‌اند، برخی از فیلسوفان حتی طبیعی‌گرایی روش‌شناختی را به دلیل آنکه دلایل فرا طبیعی را بی‌اهمیت می‌دانند و تنها به تبیین طبیعی امور می‌پردازند، به گونه‌ای در تقابل با رویکرد دینی می‌دانند (فتحی‌زاده، ۱۳۹۲: ۱۲۳-۱۱۷). در عین حال، همان‌گونه که گذشت نباید از یاد برد که فیلسوفان فراوان دیگری نیز هستند که ملازمه منطقی میان طبیعی‌گرایی روش‌شناختی و مادی‌گرایی مشاهده نمی‌کنند. در مناقشه میان طبیعی‌گرایی و دینداری، این قول پذیرفتنی‌تر می‌نماید که «باری، خرده‌گیری‌های دوسویه حامیان طبیعت‌گرایان علمی [روش‌شناختی] و فراطبیعت‌گرایان دینی یا فلسفی بر یکدیگر، بیانگر سختی داوری قطعی درباره کامیابی یکی و ناکامی دیگری است؛ گویی به جای ناسازگارپنداشتن دو حوزه علم و دین، باید بر نقش هر دو در تبیین جهان ارج نهیم و ساده‌لوحانه با چند خرده‌گیری از یکی رو برنتابیم. تبیین‌های علمی راه را بر تبیین‌های طبیعت‌گرا نمی‌بندند و تبیین‌های فراطبیعت‌گرا نیز ما را از تبیین‌های علمی بی‌نیاز نمی‌سازند» (همان: ۱۲۶).

نکته مهم دیگری نیز اهمیت این بحث را دوچندان می‌کند. امروزه شبیه‌سازی و دانش‌های وابسته در حال گسترش است. این زمینه‌ها، اخلاق زیستی را مطرح می‌کنند. اخلاق زیستی نیز کاملاً از رویکردهای طبیعی‌گرایانه متأثر است. به بیان کلی‌تر، درگیری با دانش‌های پیشرفته نوظهور ما را به قلمروهای جدیدی از مباحث اخلاقی وارد می‌سازد. ورود به این قلمروهای جدید به دلیل بنیاد علمی و طبیعی‌گرایانه‌اش، با رویکردهای



طبیعی‌گرایانه، دست‌کم طبیعی‌گرایی روش‌شناختی، بهتر قابل انجام است. به بیان ساده‌تر، یک دانشمند با یک فیلسوف اخلاق زمانی می‌توانند دربارهٔ مسائل اخلاقی مرتبط با علم گفت‌وگو کنند که زبان مشترکی داشته باشند. اخلاق طبیعی‌گرایانه - البته گونهٔ روش‌شناختی آن - می‌تواند نقش این زبان مشترک را ایفا کند.

مثال‌هایی که در این مقاله عرضه شد نشان داد که می‌توان برخی از مسائل مناقشه‌برانگیز را با ابتدای بر روش‌های علوم تجربی تا حدودی فیصله بخشید. به بیان دیگر، طبیعی‌سازی اخلاق، ابزاری سودمند برای پایان‌بخشیدن به دشواری‌ها و پرسش‌های قدیمی در فلسفه اخلاق است.



کتابنامه

۱. خاتمی، محمود (۱۳۸۶)، مدخل فلسفه غربی معاصر، تهران: علم.
۲. دبیری، احمد (بی‌تا)، «طبیعت‌گرایی اخلاقی، تحقیق تجربی، مغالطه طبیعت‌گرایانه، تعریف‌پذیری»، در سایت: <http://www.pajoohe.com>.
۳. صادقی، افلاطون و فرنگیس براز (۱۳۹۰)، «نسبت اخلاق رواقی با دیدگاه طبیعت‌گرایانه»، اخلاق، ش ۲۳.
۴. فتحی‌زاده، مرتضی (۱۳۹۲)، «طبیعت‌گرایی علمی و فراطبیعت‌گرایی دینی»، پژوهش‌های علم و دین، سال چهارم، ش ۲.
۵. میان‌داری، حسن (۱۳۸۹)، «رویکرد تکاملی به اخلاق و طبیعت‌گرایی اخلاقی مسیحی»، پژوهش‌های اخلاقی، ش ۱.
6. Bynum, T. W. (2007), "Copernican Revolution in Ethics," in: G. Dodig Crnkovic and S. Stuart (eds.), *Computation, Information and Cognition*, Cambridge Scholar publishing.
7. Conee, E. and Feldman R. (2004), *Evidentialism: essays in epistemology*, Oxford University Press.
8. De Caro and Mccarthur, (2004), "Introduction," in: *De Caro and Mccarthur, Naturalism in Question*, Harvard University Press.
9. Finlay, Stephen (2007), *Philosophy compass*, blackwell publishing Ltd, in: <http://www-bcf.usc.edu/~finlay/Moral%20Realism.pdf>
10. Flanagan, O., Sarkissian H. and Wong D. (2007), *Naturalizing Ethics*, in *Moral Psychology: The Evolution of Morality*, Walter Sinnott-Armstrong (ed.), vol. 1, MIT Press.
11. Goldman, Alvin (2011), "Toward a Synthesis of Reliabilism and Evidentialism or



- Evidentialism's Troubles, Reliabilism's Rescue Package," in: Trent Dougherty (ed.), *Evidentialism and its Discontents*, Oxford University Press.
12. _____ (2002), "A prior Warrant and Naturalistic Epistemology," in: Goldman, *Pathways to Knowledge*, Oxford University Press.
13. Hume, David (2003), *A Treatise of Human Nature*, Mineola: Dover Publications.
14. Karlsson, Jeker (2012), "Ethics Naturalized," in: <http://lup.lub.lu.se/luur>.
15. Lenman, James, (2006), "Moral Naturalism," in: <http://plato.stanford.edu/entries/naturalism-moral>.
16. Prinz, Jesse J. (2007), "Can Moral Obligations Be Empirically Discovered?" in: *Midwest Studies in Philosophy*, XXXI.
17. _____ (forthcoming), "Naturalizing Metaethics," *Mind*, special anniversary issue.
18. Quine, W. V. Q. (1994), "Epistemology Naturalized," In: *Naturalizing Epistemology*, Hillary Kornblith (ed.), second edition, MIT Press.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



نظر

سال نوزدهم ، شماره ۷۶ ، زمستان ۱۳۹۳