



John McDowell's Critique of Philippa Foot's Creative Naturalism

Hamideh Aflatouni^{1*}, Majid Mollayousefi²

1 PhD in Ethics, University of Qom, Qom, Iran.

2 Associate Professor, Faculty of Theology, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran.

Article Info	ABSTRACT
--------------	----------

Article type: Research Article	In his critique of Philippa Foot's moral naturalism, John McDowell critically examines nature-based ethical approaches. Moral naturalism attempts to explain moral values and principles in terms of characteristics derived from human nature. Inspired by Aristotelian philosophy, Foot believes that moral values are rooted in the natural functioning of living beings and should not be considered in isolation from the natural world. He emphasizes the role of the specific function (organ) of man in the formation of moral values. McDowell, influenced by the Aristotelian moral tradition, also considers the origin of moral values to be rooted in human nature, with the difference that he does not overlook the role of human reason in shaping moral values. McDowell, by distinguishing between primary and secondary nature in humans, believes that moral values are rooted in human secondary nature, not human primary nature, as is implied by Foot's statement. McDowell takes a position between Kantian rationalism and Foot's extreme naturalism.
Received: 2024/11/15	
Accepted: 2025/02/12	

Keywords: Philippa Foot, John McDowell, Moral realism, Moral naturalism.

Cite this article: Aflatouni, Hamideh & Mollayousefi, Majid (2025). John McDowell's Critique of Philippa Foot's Creative Naturalism. *The Quarterly Journal of Western Philosophy*. Vol. 4, No. 2, pp. 21-42.

DOI: 10.30479/wp.2025.21127.1128

© The Author(s).

Publisher: Imam Khomeini International University



* Corresponding Author; **E-mail:** aflatouni.hamide@gmail.com

Extended Abstract

Neo-Aristotelian naturalism elucidates morality as a representation of the natural actualization of inherent human endowments; whereby, if a human being acts following their intrinsic nature, they live well both individually (possessing virtue) and socially (participating in the realization of collective interests). Consequently, morality in this perspective is not merely a system of conventional rules but a system that emanates from the core of nature and the inherent characteristics of humanity.

John McDowell intervenes as a critical critique of Foot's viewpoint, arguing that Foot's conception of nature concerning humans is subject to errors. McDowell posits that humans possess two distinct natures: a primary nature that encompasses characteristics shared with other animals (such as biological and sensory needs), and a secondary nature that is the domain of practical rationality and moral attributes unique to humans.

a) Distinction between Primary and Secondary Nature

McDowell argues that one cannot simply infer moral needs and desires from natural facts, such as the possession of a certain number of teeth or biological capabilities. He believes that practical reason, which is indicative of human secondary nature, shapes moral processes. Consequently, moral attributes must be elucidated through an approach based on reflection and moral cultivation, rather than solely on the characteristics of animal life.

b) Critique of the Naïve Conception of Nature as the Source of Morality

McDowell points out that in Foot's view, morality is regarded as a set of natural rules that arise from vital structures. However, he believes that this approach cannot fully explain the distinction between humans and animals. From McDowell's perspective, humans, despite sharing certain biological characteristics with animals, possess a rational and critical dimension that distinguishes them from other creatures. In other words, human practical rationality enables them to arrive at moral decisions by evaluating moral situations that transcend purely natural patterns.

c) The Significance of Practical Reason and Moral Sensitivity

McDowell emphasizes that to possess a satisfactory understanding of moral values, it is necessary to refer to the moral sensitivity of the individual, in the sense that a human being, by utilizing practical reason and through their emotional and cognitive experiences, attains a comprehension of moral reality. He states that just as secondary qualities (such as colors) are discerned through sensory responses, moral values also arise through the interaction between the mind and reality. This point demonstrates that moral values are not entirely dependent on the human mind but rather necessitate a harmony between experience and rationality.

d) Critique of the Reductionist Approach

McDowell, arguing that if virtue is considered merely as an instrument for attaining happiness or improving living conditions, its intrinsic value will no longer be preserved, attempts to demonstrate that virtue must be valuable for its own sake. He opposes the view that confines morality solely to matters of survival and natural functioning, and believes that moral values necessitate the recognition of a rational and reflective dimension. In his view, the distinction between fact and value is acceptable solely due to the distinction between primary and secondary attributes; however, these two should not be considered entirely separate from one another.

e) The Role of Experience and Cognition in Moral Perception

McDowell also emphasizes the point that human experience and cognition, which

encompass direct interaction with the environment and the evaluation of moral situations, are effective in the formation of moral knowledge and moral sensitivity. In other words, the process of recognizing moral values simultaneously includes objective evaluations and subjective perceptions that together lead to an integrated understanding of moral reality.

f) Commonalities and Differences between the Two Perspectives

Although both approaches, whether Foot's neo-Aristotelian naturalism or McDowell's critique, emphasize the significance of the connection between morality and nature and human flourishing, fundamental differences exist between them: Foot considers moral values to originate from natural characteristics and inherent human functions; whereas McDowell emphasizes that moral values cannot be determined solely based on biological characteristics and that the rational dimension and moral sensitivity must be considered in their analysis. Furthermore, while Foot seeks to elucidate natural human functioning based on innate duties, McDowell emphasizes the point that human practical reason plays a decisive role in the formation of moral virtues, and this enables humans to react differently from other animals in moral situations.

Conclusion

Ultimately, the article demonstrates that the discussion concerning moral naturalism invariably necessitates contemplation of the various dimensions of human nature. Foot's neo-Aristotelian approach, seeking a return to the Aristotelian ethical tradition and relying on the natural functioning of beings, regards morality as the inherent actualization of virtue. On the other hand, John McDowell, by emphasizing the dual nature of humans—primary nature and secondary nature—critiques simplistic and reductionist conceptions of morality and emphasizes the role of practical reason, moral sensitivity, and the intrinsic value of virtue. Although both perspectives share certain points in common, including the acceptance that morality must be defined based on natural realities and the characteristics of beings, McDowell, by adding a rational and empirical dimension, attempts to respond to the genuine complexities of human morality. He demonstrates that to attain a comprehensive understanding of moral values, one must utilize a perspective that encompasses both the natural and the mental and rational characteristics of humans. In this regard, McDowell's critique of Foot's naturalism invites us to a deeper contemplation of moral principles, the manner of virtue formation, and the relationship between nature and practical reason. He argues that sole reliance on biological and natural characteristics cannot account for all dimensions of human morality, and that attention must also be paid to cognitive, emotional, and experiential dynamics.

References

- Anscombe, G. E. M. (1958) "Modern Moral Philosophy", *Philosophy*, Vol. 33, No. 124, pp. 1-19.
- Broadbent, Paul (2013) *McDowell's Realism*, University of Otago.
- Dancy, J. (1993) *Moral Reasons*, Blackwell.
- Dancy, Jonathan & Hookway, Christopher (1986) "Two Conceptions of Moral Realism", *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol. 6, pp. 167-187 + 189-205.
- Davidson, D. (1980) *Essays on Actions and Events*, Oxford University Press.
- Finlay, Stephan (2007) "Four Faces of Moral Realism", *Philosophy Compass*, Vol. 2, Issue 6, pp. 820-849.
- Fodor, J. A. (1987) *Psychosemantics: The Problem of Meaning in the Philosophy of Mind*, MIT Press.

- Foot, Philippa (2001) *Natural Goodness*, Oxford University Press.
- Geach, P. T. (1956) "Good and Evil", *Analysis*, Vol. 17, No. 2, pp. 33-42. Reprinted in Foot, P. (ed.), *Theories of Ethics*, Oxford University Press, pp. 64-73.
- Hosseini Ghal'eh Bahman, Seyyed Akbar (2004) *Moral Realism in the Second Half of the Twentieth Century*, Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute [in Persian].
- Hursthouse, Rosalind (1999) *On Virtue Ethics*, Oxford: Clarendon Press.
- Lara, Amy (2008) "Virtue Theory and Moral Facts", *Journal of Value Inquiry*, Vol. 42, pp. 331-352.
- Lutz, Matthew & Lenman, James (2018) "Moral Naturalism", <https://plato.stanford.edu/entries/naturalism-moral/>
- McDowell, John (1994) *Mind and World*, Cambridge: Harvard University Press.
- McDowell, John (1998) "Two Sorts of Naturalism", *Mind, Valu and Reality*, Harvard University Press.
- McDowell, John (2009) "Response to Dreyfus", *Inquiry*, Vol. 50, No. 4, pp. 366-370; DOI: 10.1080/00201740701489351.
- McNaughton, David (2004) *Moral Vision*, translated by Hassan Miyandari, Tehran: SAMT Publication [in Persian].
- Miller, R. W. (1992) "Moral Realism", *The Encyclopedia of Ethics*, ed. by Lawrence C. Becker; New York and London: Garland Publishing.
- Miyandari, Hassan (2007) "A Critique of Kant's Moral Philosophy from the Perspective of McDowell's Moral Realism", *Nameh-ye Hekmat*, Vol. 5, No. 2, pp. 120-139 [in Persian].
- Mollayousefi, Majid & Aflatouni, Hamideh (2012) "Human Flourishing from Philippa Foot's Perspective, with Reference to Aristotle's Views", *Philosophical Researches*, Issue 9, pp. 161-176 [in Persian].
- Mollayousefi, Majid & Sadeghi, Masoud (2010) "Philippa Foot and Neo-Aristotelian Moral Realism", *Ethical Research*, Issue 1, pp. 83-102 [in Persian].
- Mollayousefi, Majid (2005) "John McDowell and Moral Realism", *Nameh-ye Hekmat*, Issue 6, pp. 5-20 [in Persian].
- Parfit, Derek (2011) *On What Matters*, Vol. 2, Oxford: Oxford University Press.
- Thomson, Judith Jarvis (1996) "Moral Objectivity", *Moral Realism and Moral Objectivity*, ed. by Gilbert Harman and Judith Jarvis Thomson, Cambridge: Blackwell, pp. 65-154.
- Thomson, Judith Jarvis (1997) "The Right and the Good", *Journal of Philosophy*, Vol. 94, pp. 273-298.
- Thomson, Judith Jarvis (2008) *Normativity*, Chicago: Open Court.
- Thornton, Tim (2018) John McDowell: Mind and World, translated by Mohammad Hossein Khalaj. Tehran: Zendegi-ye Rouzaneh Publications [in Persian].
- Vogler, C. (2002) *Reasonably Vicious*, Harvard University Press.

بررسی و مقایسه طبیعت‌گرایی اخلاقی مک‌داول و فوت

حمیده افلاطونی^{۱*}، مجید ملایوسفی^۲

۱ دانش آموخته دکتری فلسفه اخلاق، دانشگاه قم، قم، ایران.

۲ دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران.

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	طبیعت‌گرایی از مهم‌ترین مباحث فلسفه تحلیلی است که فیلسوفان اخلاق هم با آن مواجه‌اند. مطابق این نوع طبیعت‌گرایی، ادراکات اخلاقی ما منشأ طبیعی دارند و حقایق و ارزش‌های اخلاقی، ریشه در طبیعت انسان دارند؛ بنابراین، واقعی هستند. فیلیپا فوت و جان مک‌داول، هر دو از فیلسوفان اخلاقی محسوب می‌شوند که دیدگاهی طبیعت‌گرایانه و واقع‌گرایانه نسبت به احکام و ارزش‌های اخلاقی دارند. با این حال و به‌رغم این ایده مشترک، دیدگاه‌های آنها اختلافاتی نیز با هم دارد. فوت معتقد است همان‌طور که طبیعت حیوانات راهنمای عمل آنهاست و آنها به‌واسطه عمل مطابق ذات و طبیعت‌شان، درست عمل می‌کنند، انسان هم اگر بر اساس طبیعت عقلانی خود عمل کند، همواره عمل صحیح انجام خواهد داد. مک‌داول با نقد فوت، معتقد است انسان‌ها بر خلاف سایر موجودات، طبیعت یکسان ندارند. انسان‌ها علاوه بر طبیعت اولیه عقلانی یکسان، دارای یک طبیعت ثانویه نیز هستند که اتفاقاً نقشی مهم‌تر در ادراکات اخلاقی وی دارد و مبنای قضاوت و عمل اخلاقی در انسان است. در این مقاله به مقایسه دیدگاه این دو فیلسوف و اختلاف‌نظر آنها پرداخته شده است.

کلمات کلیدی: فیلیپا فوت، جان مک‌داول، واقع‌گرایی، طبیعت‌گرایی اخلاقی.

استناد: افلاطونی، حمیده؛ ملایوسفی، مجید (۱۴۰۴). «بررسی و مقایسه طبیعت‌گرایی اخلاقی مک‌داول و فوت».

فصلنامه علمی فلسفه غرب. سال چهارم، شماره دوم (پیاپی ۱۴)، ص ۲۱-۴۲.

DOI: 10.30479/wp.2025.21127.1128



ناشر: دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) حق مؤلف © نویسندگان.

مقدمه

«طبیعت‌گرایی اخلاقی» (Moral Naturalism) شاخه‌ای از «واقع‌گرایی اخلاقی» (Moral Realism) است. البته مشخص کردن مرز بین رئالیسم یا واقع‌گرایی و ناواقع‌گرایی در حوزه فلسفه اخلاق، به‌سادگی ممکن نیست، چراکه منشأ و خاستگاه احکام اخلاقی، کاملاً مشخص نیست. بعضی فیلسوفان خاستگاه اخلاقیات را در احساسات، عواطف و هیجانات گذرا یا حتی حاصل تکامل و قراردادهای اجتماعی و... می‌دانند. این دیدگاه‌های ناواقع‌گرایانه، در نیمه اول قرن بیستم بسیار مورد توجه قرار گرفته بودند، اما واقع‌گرایی هم در آن زمان و هم بعد از آن، به‌ویژه در نیمه دوم قرن بیستم، همچنان دیدگاهی مطرح و پرطرفدار در فلسفه اخلاق بوده است. واقع‌گرایان معتقدند احکام اخلاقی بخشی از طبیعت بشر هستند و بنابراین، از امور ذاتی انسان محسوب می‌شوند.

بیشترین آثار نوشته‌شده در حوزه واقع‌گرایی اخلاقی مربوط به بحث‌های آکادمیک عصر حاضر است، اما بررسی آثار فیلسوفان پیشین نشان می‌دهد که بعضی نظریه‌پردازان اخلاقی معتقدند نخستین واقع‌گرای اخلاقی افلاطون بوده، به‌طوری‌که برخی واقع‌گرایی را افلاطونی‌گرایی اخلاقی (Moral Platonism) نامیده‌اند. بعد از افلاطون، ارسطو، کانت، پرایس (Price)، هاجسن (Hutcheson)، سجویک (Sedgwick) و میل (Mill) را واقع‌گرا می‌دانند، و سپس در قرن بیستم، مور (Moor) و نگل (Nagel) شهود گرا و واقع‌گرا بوده‌اند. مور و نگل معتقدند چون به منشأ امور اخلاقی دسترسی نداریم، شناخت احکام اخلاقی و واقعیت آنها، از طریق شهود و درک بی‌واسطه است، اما بعضی دیگر از واقع‌گرایان مانند دیوید برینک (David Brink)، پیتر ریلتن (Peter Railton)، ریچارد بوید (Richard Boyd) و نیکلاس استراجن (Sturgeon) که همگی در دهه هشتم قرن بیستم در دانشگاه کرنل تحصیل یا تدریس می‌کردند و واقع‌گرایی کرنل (Cornell Realism) را مطرح کرده و توسعه دادند، معتقدند احکام اخلاقی احکامی هستند که به‌شکل وسیع، به‌صورت تجربی و علمی قابل بررسی هستند. فوت (Philippa Foot) و جان مک‌داول (John McDowell) نیز از جمله واقع‌گرایان طبیعت‌گرا هستند که معتقدند منشأ احکام و گزاره‌های اخلاقی در طبیعت انسان است و با مراجعه به طبیعت و ذات انسان می‌توان به حکم اخلاقی وضعیت مورد نظر دست یافت.

واقع‌گرایی اخلاقی و انواع آن

در مباحث فلسفی سخن گفتن از واقع‌گرایی، گفتگو درباره واقعیت اشیاء و امور خاص است؛ واقع‌گرایی اخلاقی، مربوط به واقعیت و منشأ واقعی امور اخلاقی است. برای واقع‌گرایی اخلاقی تعاریف زیادی ارائه شده است: در دایرة‌المعارف فلسفه اخلاق استنفورد، واقع‌گرایی این‌گونه تبیین شده است:

واقع‌گرایان اخلاقی بر این باورند که احکام و گزاره‌های اخلاقی صادق‌اند.

آنان مدعی‌اند که آدمیان اغلب در مقام ارائه و بیان احکام اخلاقی هستند.

بعلاوه، واقع‌گرایان اخلاقی این عقیده که گزاره‌ها و احکام اخلاقی یا توجیه آنها به باورها و احساسات اظهارکننده آن احکام، و نیز آداب و رسوم جاری در فرهنگ آنان وابسته است، را نمی‌پذیرند. (Miller, 1992: 847-848)

مک کورد نیز در تعریف واقع‌گرایی آورده است: «واقع‌گرایی مستلزم پذیرش دو رأی است: یکی اینکه دعاوی مورد بحث، هنگامی که تحت‌اللفظی تعبیر شوند، صادق یا کاذب باشند و دوم اینکه برخی از دعاوی در حقیقت صادق باشند». طبق تعریف مک کورد از واقع‌گرایی، واقع‌گرایی اخلاقی شامل دو مؤلفه اصلی است: یکی اینکه جملات یا احکام اخلاقی ارزش صدق و کذب دارند، و دیگر اینکه برخی از جملات یا احکام اخلاقی به واسطه وجود ویژگی‌های اخلاقی صادق‌اند (ملائیوسفی، ۱۳۸۴). دیوید مکنون‌تن در کتاب نگاه اخلاقی می‌نویسد:

واقع‌گرایی اخلاقی اصرار دارد که واقعیات اخلاقی، مستقل از باورهای اخلاقی ما وجود دارند و تعیین می‌کنند که آن باورها صادق‌اند یا کاذب. این دیدگاه قائل است که صفات اخلاقی، صفات حقیقی چیزها یا کارها و به تعبیری، این صفات جزو اثاثیه و اجزای عالم هستند؛ ممکن است ما نسبت به برخی صفات حساس باشیم یا نباشیم، اما وجود یا عدم آن صفات، بستگی به اینکه ما چه فکر می‌کنیم، ندارد. (مکنون‌تن، ۱۳۸۳: ۲۵)

واقع‌گرا ادعا می‌کند که واقعیات اخلاقی وجود دارند، بنابراین، نظریه‌ای در هستی‌شناسی است. همچنین با وجود واقع‌گرایی اخلاقی، حل اختلافات اخلاقی ممکن می‌شود، زیرا اگر دو باور اخلاقی با یکدیگر مخالف باشند، واقع‌گرای اخلاقی بر خلاف برخی دیدگاه‌های ذهن‌گرایانه اخلاقی (Moral Subjectivism) می‌گوید آنها هر دو نمی‌توانند درست باشند و بنابراین باید راهی برای حل این مشکل وجود داشته باشد. مطابق واقع‌گرایی اخلاقی، بعضی گزاره‌های اخلاقی ممکن است تا حدی درست باشند (Finlay, 2007).

واقع‌گرایان اخلاقی همچنین تفکیک قاطع و مهم میان واقع و ارزش را انکار می‌کنند. در نگرش واقع‌گرایان، نظرات اخلاقی باورهایی هستند نظیر باورهای دیگر که با چگونگی امور در جهان، صدق یا کذبشان معلوم می‌شود. نتیجه این می‌شود که مسائل اخلاقی به همان اندازه واقعی‌اند که هر مسئله دیگر. واقع‌گرایان با رد تفکیک میان واقع و ارزش، تفکیک‌های دیگر نشئت گرفته از آن اختلاف اساسی، مانند تفکیک میان باورها و طرز تلقی‌ها، یا میان معنای توصیفی و معنای ارزیابانه، را هم رد می‌کنند. آنها همچنین برآنند که ساختار تفکر اخلاقی معمولی ما پشتوانه قول آنهاست و اظهارات اخلاقی، گزاره‌هایی کاملاً معمولی به نظر می‌رسند که قابلیت صدق یا کذب دارند. مطابق باور واقع‌گرایان، برخی نگرش‌های اخلاقی صحیح‌اند و برخی اشتباه، و در اخلاق نیز مانند حوزه‌های دیگر زندگی، ممکن است اشتباه کنیم

که چه چیز درست است و چه چیز نادرست (Dancy & Hookway, 1986).

از واقع‌گرایی بطور کلی، و واقع‌گرایی اخلاقی بطور خاص، تقسیم‌بندی‌هایی ارائه شده است؛ یکی از مهم‌ترین این تقسیم‌بندی‌ها، طبیعت‌گرایی اخلاقی (Moral Naturalism) و ناطبیعت‌گرایی اخلاقی (Moral Non-naturalism) است. واقع‌گرایی ناطبیعت‌گرایانه (Non-Naturalistic Realism) یا «شهودگرایی اخلاقی» (moral intuition) که با دیدگاه‌های مور آغاز شد، معتقد است گزاره‌ها و احکام اخلاقی، غیرقابل درک و دریافت هستند و اصولاً تعریف «خوب» با هر مفهوم طبیعی، نوعی مغالطه است و درک «خوب» به هر چیزی که نسبت داده شود، نوعی ادراک شهودی و در عین حال، واقعی خواهد بود. این دیدگاه‌های مور باعث این پرسش شد که اساساً ادراکات اخلاقی ما قابل شناختن هستند یا نه؟ برخی از فیلسوفان اخلاق که عمدتاً واقع‌گرا هستند، پاسخ مثبت به این پرسش دادند؛ واقع‌گرایی اخلاقی شکلی از شناخت‌گرایی اخلاقی (Moral Cognitivism) است که می‌پذیرد که گزاره‌های اخلاقی قضایایی را بیان می‌کنند و بنابراین، می‌توانند با عنوان درست یا غلط ارزیابی شوند.

بعضی دیگر از فیلسوفان اخلاق معتقدند ادراکات اخلاقی ما قابل شناسایی نیستند. اینان دیدگاه‌هایشان ناشناخت‌گرایی (non-cognitivism) اخلاقی نامیده می‌شود که نظریات ضدواقع‌گرایانه - که منکر آن‌اند که گزاره‌های اخلاقی به حقایق عینی اشاره می‌کنند؛ شامل ذهنیت‌گرایی اخلاقی (Moral Subjectivism) با انواع خود، مثل عاطفه‌گرایی (Emotionalism)، توصیه‌گرایی (Prescriptivism) و ابرازگرایی (Expressivism) - شکاکیت اخلاقی (Moral Skepticism) - که انکار می‌کند جملات اخلاقی، اصلاً قضایایی را بیان می‌کنند - و نظریه خطای مکی - که انکار می‌کند هر گونه حکم اخلاقی، درست است - را در بر می‌گیرد.

ناطبیعت‌گرایی اخلاقی دارای دو مدعا است: یکی مدعای معناشناختی، مبنی بر اینکه: مفاهیم اخلاقی نمی‌توانند به مفاهیم طبیعی فروکاسته شوند، و دیگری اینکه مفاهیم و خاصه‌های اخلاقی از حیث معناشناختی و مابعدالطبیعی مستقل و قائم به خود هستند. ناطبیعت‌گراها معتقدند حقایق اخلاقی حقایق غیرطبیعی هستند. این آموزه (که مدافع اصلی آن، مور است) معتقد است اظهارات اخلاقی قضایایی را بیان می‌کنند که نمی‌توانند به اظهارات غیراخلاقی فروکاسته شوند؛ مثلاً «خیر» نامشخص است، زیرا نمی‌تواند بر حسب هیچ اصطلاح دیگری تعریف شود. به نظر مور یک هر کس بخواهد یک ادعای اخلاقی را به واسطه تعریف بر حسب یک یا چند ویژگی طبیعی، اثبات کند، دچار یک مغالطه طبیعی شده است؛ مثلاً «خوب» را نمی‌توان بر حسب «دلپذیر»، «تکامل یافته»، «مطلوب و... تعریف کرد. شهودگرایی اخلاقی، نوعی ناطبیعت‌گرایی اخلاقی است که ادعا می‌کند ما گاهی اوقات، آگاهی شهودی از ویژگی‌های اخلاقی یا حقایق اخلاقی داریم که به نهادهای قابل مشاهده (مانند رفاه) ارجاع داده می‌شود. در مقابل، طبیعت‌گراها معتقدند حقایق اخلاقی یا حقایق طبیعی هستند یا ترکیبی از حقایق طبیعی. می‌توان «خوب» را با عنوان «دلپذیر»، «رضایت»، یک «میل» یا به عنوان «سازگاری با قوانین موجود در جامعه» یا «ارتقاء گونه‌ها

« تعریف کرد. هر یک از این تعاریف پیشنهاد شده، نشان می‌دهد که این حقایق، واقعی‌اند، چون مطابق با طبیعت و منافع بشر هستند.

طبیعت‌گرایی اخلاقی

واقع‌گرایی طبیعت‌گرایانه (Naturalistic Realism) معتقد است این واقعیت‌های اخلاقی عینی و مستقل از ذهن، واقعیت‌های برخاسته از ذات و طبیعت بشر هستند. امروز با پیشرفت علوم تجربی، بسیاری تنها چیزهایی را واقعی و حقیقی می‌دانند که علم می‌تواند در مورد آنها، چیزی بگوید. این نگرش متداول فزاینده، یک آموزه متافیزیکی - که تنها چیزهایی که طبیعی هستند، وجود دارند - را با یک آموزه معرفت‌شناختی ترکیب می‌کند؛ اینکه ما با استفاده از آزمایش و روش‌های تجربی، جهان را می‌شناسیم. با این وصف، طبیعت‌گرایی اخلاقی به هر نسخه‌ای از واقع‌گرایی اخلاقی اطلاق می‌شود که با طبیعت‌گرایی فلسفی عام سازگار باشد؛ در نتیجه، مطابق واقع‌گرایی اخلاقی، حقایق اخلاقی عینی و مستقل از ذهن وجود دارند. طبیعت‌گرایی همچنین می‌تواند به عنوان برچسبی برای دیدگاه‌هایی در اخلاق هنجاری استفاده شود که معتقدند فقط چیزهای طبیعی، خوب هستند. طبیعت‌گرایی اخلاقی برای بسیاری جذابیت دارد، زیرا مزایای طبیعت‌گرایی و واقع‌گرایی را با هم ترکیب می‌کند. بدین ترتیب، طبیعت‌گرای اخلاقی معتقد است به‌طور کلی می‌توان یک گزارش کامل فلسفی از اخلاق را با عباراتی ارائه داد که کاملاً با موضع طبیعت‌گرایانه در تحقیقات فلسفی سازگار باشد.

بنابراین، برای طبیعت‌گرای اخلاقی، حقایق اخلاقی عینی (objective) وجود دارند. این حقایق مربوط به چیزهای طبیعی هستند و ما با استفاده از روش‌های تجربی در مورد آنها به شناخت می‌رسیم. طبیعت‌گرایی در این معنا با کسانی مخالفت می‌کند که متافیزیک طبیعت‌گرایانه را رد می‌کنند و مایل‌اند به حوزه‌ای از حقایق غیرطبیعی یا فراطبیعی اجازه دهند نقش اساسی در درک ما از اخلاق داشته باشند. با این وصف، طبیعت‌گرایی، مخالف همه «ض واقع‌گرایان»، از جمله نظریه‌پردازان خطا (Error theorists)، بر ساخت‌گرایان (constructivists) نسبی‌گرایان (relativists) و ابرازگرایان (expressivists) است. از نظر نظریه‌پردازان خطا، هیچ نوع واقعیت اخلاقی وجود ندارد و از نظر بر ساخت‌گرایان، نسبی‌گرایان و ابرازگرایان، واقعیت‌های اخلاقی وجود دارند، اما این واقعیت‌ها ذهنی هستند، نه عینی. ضدواقع‌گرایان (anti-realists) معتقدند اگر حقایق اخلاقی وجود داشته باشند، این واقعیت‌ها صرفاً محصول نگرش‌های احتمالی ما هستند.

درواقع، طبیعت‌گرایی اخلاقی ترکیبی از سه ادعا است: الف) واقع‌گرایی اخلاقی: حقایق اخلاقی عینی و مستقل از ذهن وجود دارد. ب) طبیعت‌گرایی متافیزیکی (Metaphysical Naturalism): حقایق اخلاقی واقعیات طبیعی هستند. ج) طبیعت‌گرایی معرفتی (Epistemic Naturalism): ما می‌دانیم که ادعاهای اخلاقی درست‌اند، به همان صورتی که در مورد گزاره‌ها در علوم طبیعی می‌دانیم. اما طبیعت‌گرایی اخلاقی

گاهی با چهارمین ادعای زبانی در مورد ماهیت زبان اخلاقی همراه است. آن ادعا طبیعت‌گرایی تحلیلی (Analytic Naturalism) است: ادعاهای اخلاقی ما مترادف با ادعاهای معین در علوم طبیعی هستند.

از میان این چهار ادعا، طبیعت‌گرایی متافیزیکی اغلب به‌عنوان ادعایی در نظر گرفته می‌شود که بیشترین اهمیت را در آموزه طبیعت‌گرایی اخلاقی دارد. بحث بین طبیعت‌گرایان و غیرطبیعت‌گرایان معمولاً به‌عنوان بحثی در مورد ماهیت ویژگی‌های اخلاقی در نظر گرفته می‌شود. آیا این خصوصیات طبیعی هستند یا غیرطبیعی؟ به نظر می‌رسد این یک سؤال متافیزیکی ساده است. دشواری تعریف یک ویژگی «طبیعی»، که اغلب با شک و تردید هیومی یا کانتی در مورد توانایی فیلسوفان برای بررسی معناداری هرگونه سؤال متافیزیکی ترکیب می‌شود، باعث شده بسیاری از فیلسوفان، درمورد بحث مستقیم درباره طبیعت‌گرایی متافیزیکی احتیاط کنند.

بر این اساس، بسیاری طبیعت‌گرایی اخلاقی را از درجه طبیعت‌گرایی تحلیلی یا طبیعت‌گرایی معرفتی تعریف می‌کنند. ممکن است یک «واقعیت طبیعی» را نه بر اساس اصطلاحات متافیزیکی، بلکه بیشتر در قالب زبان‌شناختی تعریف کنیم؛ همانند نوع واقعیتهایی که در مورد آن ادعاهایی طبیعی یا توصیفی- داریم. ادعاها بسته به نوع اصطلاحی که استفاده می‌کنند، «طبیعی» هستند یا نیستند. ادعاهایی که از اصطلاحات هنجاری مانند «خوب»، «بد»، «درست»، «نادرست» و غیره استفاده می‌کنند، ادعاهای هنجاری هستند. ادعاهای طبیعی، ادعاهایی هستند که از استفاده از این اصطلاحات (به‌عنوان محمول قضیه)، و نیز از ارزیابی، اجتناب می‌کنند و در عوض، از اصطلاحات رایج در علوم طبیعی استفاده می‌کنند. اگر ادعاهای اخلاقی و ادعاهای طبیعی مترادف باشند، همان‌طور که طبیعت‌گرایان تحلیلی معتقدند، آنگاه ادعاهای اخلاقی و طبیعی باید به واقعیت‌های یکسان اشاره کنند (Lutz & Lenman, 2018). اگر ادعاهای اخلاقی ناظر به همان حقایقی باشد که ادعاهای طبیعی به آن اشاره می‌کنند، نتیجه این خواهد بود که دعاوی اخلاقی ناظر به حقایق طبیعی‌اند.

بنابراین، طبیعت‌گرایی تحلیلی می‌تواند توضیحی معقول در مورد اینکه چگونه حقایق اخلاقی می‌توانند واقعیت‌های «طبیعی» باشند به ما ارائه دهد (Parfit, 2011: ch. 24-25). از طرف دیگر، می‌توانیم «واقعیت‌های طبیعی» را براساس اصطلاح معرفتی به عنوان واقعیت‌هایی تعریف کنیم که فقط از طریق روش‌های تجربی قابل بررسی هستند. بنابراین، اگر ما طبیعت‌گرایی متافیزیکی را بپذیریم و معتقد باشیم که حقایق اخلاقی «طبیعی» هستند، این مستلزم طبیعت‌گرایی معرفتی است؛ که براساس آن حقایق اخلاقی انواع واقعیت‌هایی هستند که ما با استفاده از روش‌های تجربی آنها را می‌شناسیم. بدین ترتیب، طبیعت‌گرایی اخلاقی، به‌عنوان شکلی از واقع‌گرایی، مفهومی قوی از عینیت اخلاقی و دانش اخلاقی ایجاد می‌کند و اجازه می‌دهد برخی از گفته‌های اخلاقی به‌روش مستقیم صادق باشند و به‌عنوان شکلی از طبیعت‌گرایی، به‌طور گسترده به‌شکل‌های رقیب واقع‌گرایی اخلاقی ترجیح داده شوند. رئالیسم اخلاقی و

طبیعت‌گرایی فلسفی عام، هر دو در نوع خود دیدگاه‌هایی جذاب هستند. واقع‌گرایی اخلاقی به‌شکلی منصفانه برای درک درست و نادرست بودن یک موضوع یا عقیده، ضروری است، و طبیعت‌گرایی فلسفی اثبات کرده که تا به حال موفق‌ترین پروژه برای پیشبرد دانش و درک بشر بوده است. همچنین، درحالی‌که ناواقع‌گرایان و ناطبیعت‌گرایان، به‌ترتیب با واقع‌گرایی و طبیعت‌گرایی مخالفت می‌کنند، طبیعت‌گرایی اخلاقی ترکیبی قابل قبول از دو دیدگاه قابل قبول است (Lutz & Lenman, 2018).

طبیعت‌گرایی نوارسطویی فوت

ارسطو را نخستین طبیعت‌گرای اخلاقی می‌دانند که در نظریه اخلاقی خود «بر هماهنگی با طبیعت» بسیار تأکید داشته است. طبیعت‌گرایی اخلاقی ارسطویی، در فلسفه اخلاق غرب، در نظریه اخلاقی توماس آکویناس به بهترین نحو پرورش یافته و بار دیگر در قرن بیستم، بعد از انتشار مقاله الیزابت آنسکومب با عنوان «فلسفه اخلاق مدرن» (Anscombe, 1958)، فیلسوفان اخلاق غربی به اهمیت سنت طبیعت‌گرایی ارسطویی در اخلاق پی بردند و به آن بازگشتند؛ تاجایی که این نسخه‌های معاصر طبیعت‌گرایی را نسخه‌های نوارسطویی می‌نامند. بازگشت به تفکر ارسطویی در نوشته‌های الیزابت آنسکومب (Elizabeth Anscombe; 1919-2001) و پتر گیچ (Peter Geach; 1916-2013) مطرح شد؛ دیگر نمایندگان معاصر این دیدگاه عبارت‌اند از: فیلیپا فوت (Philippa Foot; 1920-2010)، روزالیند هرست‌هاوس (Rosalind Hursthouse; 1943-)، مارتا نوسبام (Martha Nussbaum; 1947-) و جودیت جارویس تامسون (Judith Jarvis Thomson; 1929-2020). همانطور که این فهرست نشان می‌دهد، این نظریه بسیار رسمی فرااخلاقی، در میان بسیاری از طرفداران اخلاق فضیلت‌محور معاصر محبوبیت دارد.

بر اساس اخلاق فضیلت (نو) ارسطویی، مفهوم اخلاقی اولیه، فضیلت است. فضیلت خاصیت مردم است؛ افراد بافضیلت انسان‌هایی خوب هستند. در پاسخ به این سؤال که: برای اینکه کسی آدم خوبی باشد، چه چیزی لازم است؟ ارسطو این پاسخ تأثیرگذار را می‌دهد: برای خوب بودن لازم است که آن چیز، عملکرد خوبی داشته باشد یا وظیفه خود را با موفقیت انجام دهد. ارسطو استدلال می‌کرد که همه موجودات زنده دارای عملکردی مناسبی هستند که طبیعت آنها تعیین می‌کند. همان‌طور که چکش و میخ کارکردهای متفاوت دارند که از طبیعت آن چیزها سرچشمه می‌گیرد، موجودات زنده نیز عملکردهایی دارند که براساس آن عملکرد، طبیعت آنها نیز تعیین می‌شود.

فیلیپا فوت پیش و بیش از سایر فیلسوفان اخلاق، بر این تعریف طبیعت‌گرایانه از خوبی یا خیر تأکید می‌کند. به‌عقیده وی، زنبورهای کارگر قرار است عسل جمع‌آوری کنند؛ زنبورهای کارگری که این کار را به‌خوبی انجام می‌دهند، زنبورهای خوب هستند. مگس‌گیرها قرار است مگس‌ها را شکار کنند؛ آنهایی که این کار را به‌خوبی انجام می‌دهند، مگس‌گیرهای خوب هستند. ارزیابی‌هایی از این نوع به ما این امکان را می‌دهد که بگوییم که گرگ آزاد که به‌تنهایی برای شکار اقدام می‌کند، یا زنبور سرگردانی که منبعی از

شاهد می‌یابد اما زنبورهای دیگر را نسبت به آن آگاه نمی‌کند، معیوب هستند (Foot, 2001: 96). بر همین قیاس، یوزپلنگ‌های نر که به جفت‌های باردار خود برای شکار غذا کمک می‌کنند، یا خرس‌های قطبی نر که بچه‌های خود را پرورش می‌دهند، هم به‌عنوان ناقص طبقه‌بندی می‌شوند (Hursthouse, 1999: 220-221). با توجه به ویژگی‌های طبیعت گونه‌های آنها، نقص در این زمینه یک موضوع کاملاً واقعی است.

تصور می‌شود که یک مشکل بزرگ در اینجا، تا حد زیادی زیست‌شناسی باشد. اخلاق ارسطویی دربرگیرنده مفهومی ذات‌گرایانه و غایت‌شناسانه از ماهیت یک گونه است که با علم مدرن هم‌خوانی ندارد و براساس دورنمای پایه‌گذاری اخلاق در زیست‌شناسی مدرن پساداروینی، ناامیدکننده به نظر می‌رسد: زیست‌شناسی تکاملی چیزی (مثبت) درباره فرااخلاق به ما نمی‌دهد. نوسبام ادعا می‌کند که درک بیرونی از طبیعت انسان، در واقع چیز کمی در مورد اخلاق به ما می‌گوید. بر اساس طبیعت‌گرایی اخلاقی نوارسطویی، انسان‌ها اگر کارکرد خود را، آن‌طور که طبیعتشان دیکته می‌کند، دنبال کنند، خوبند؛ پس یک انسان خوب، انسانی است که دارای ویژگی‌هایی باشد که به‌روش‌های مشخصاً انسانی، در جهت منافع جمعی، یعنی بقا، تولید مثل، کسب لذت و رهایی از درد و رنج، عملکرد خوب داشته باشد و در سطح فردی، فقط فضیلت‌مند باشد. اما انسان‌ها خاص هستند و یکی از ویژگی‌های بارز انسان، عقلانیت است. عقلانیت باعث می‌شود ارزیابی رفتار انسان با یوزپلنگ یا خرس قطبی بسیار متفاوت باشد. یک راه متمایز و مشخصاً انسانی برای بقا، استفاده از روش عقلانی است که ما خود را ملزم به دنبال کردن این روش می‌کنیم (Ibid).

فیلسوف اخلاق دیگر، جودیت تامسون از گیچ پیروی می‌کند که اصرار دارد «خوب» یک صفت اسنادی است، نه یک صفت اعتباری (Geach, 1956). برای توضیح مقصود وی باید گفت: «قهوه‌ای» اعتباری است، زیرا «هکتور یک موش قهوه‌ای است»، به‌طور مستقیم به‌عنوان «هکتور یک موش است و او قهوه‌ای است» تحلیل می‌شود. این اثر خنثی کردن استدلال «پرسش گشوده» (open question) باز است. در مورد خوبی هم، اگر چیزی به‌نام خوبی وجود نداشته باشد، بلکه فقط یک نوع خیر وجود داشته باشد، مسلماً نمی‌توانیم تحلیلی از خوبی یا خیر ارائه دهیم. شرح خوب تامسون را اگر از دریچه مفهوم «توستر خوب» در نظر بگیریم، بسیار منطقی است. توستر نوعی ابزار کاربردی است؛ خوبی یک توستر خوب، به‌هیچ‌وجه مرموز نیست؛ این کاملاً به این بستگی دارد که توستر به‌گونه‌ای ساخته و سازماندهی شود که عملکرد مشخص خود را به‌طور مؤثر و مفید انجام دهد؛ و اگر این ایده که برخی از توسترها خوب هستند و برخی دیگر بد، درست باشد، پس این ایده که چیزهای دیگر نیز می‌توانند خوب یا بد باشند، درست است (Thomson, 2008: 21).

با توجه به گزارش تامسون و نیز با در دست داشتن گزارشی از فضیلت، اکنون می‌توانیم تعریف اصطلاحات اخلاقی را آغاز کنیم. تامسون یک نظریه‌پرداز فضیلت است؛ در نظر او، اخلاقی بودن یعنی فضیلت‌مند بودن.

همان‌طور که چیزی به نام لکه خوب وجود ندارد، بلکه فقط لکه‌هایی وجود دارد که از برخی جهات خوب هستند (مثلاً برای استفاده در آزمون‌های رورشاخ)، چیزی به نام عمل خوب هم وجود ندارد، بلکه فقط اعمال از برخی جهات خوب هستند. اعمال زمانی از نظر اخلاقی خوب هستند که از صفات اخلاقی یک فاعل بافضیلت سرچشمه بگیرند، و یک فرد ممکن است آن فضیلت را داشته باشد یا نداشته باشد (Ibid, 79). خوبی اخلاقی، با مفاهیم فضیلت و رذیلت اخلاقی تبیین می‌شود. چیزی به نام خوبی اخلاقی وجود ندارد، بلکه خوب بودن از نظر اخلاقی فقط با شجاع بودن، سخاوتمند بودن، عادل بودن، محتاط بودن و... سنجیده می‌شود. داشتن فضیلت اخلاقی یک راه خوب بودن است، اما این یک راه «درجه دوم» برای خوب بودن است، زیرا خوبی اخلاقی بر حسب انواع دیگری از خوبی‌ها نیز تعریف می‌شود. چنانکه نمونه‌های توستر خوب و چاقوی خوب نشان می‌دهند، نزد تامسون، خوب اخلاقی فقط یک طبقه فرعی از چیزهای خوب است (و این یک طبقه فرعی خاص نیست؛ چیزهایی که به دلایل غیراخلاقی خوب‌اند، بسیار بیشتر از چیزهای اخلاقاً خوب هستند).

علاوه بر خوبی اخلاقی، چهار طبقه فرعی دیگر از خوبی وجود دارد: مفید بودن، ماهر بودن، لذت‌بخش بودن و سودمند بودن (Idem, 1996: 131-133). تامسون پیشنهاد می‌کند که فضیلت ویژگی‌ای است شبیه هر ویژگی دیگری که در میان کسانی که با آنها زندگی می‌کنیم، به شکل صادقانه یک فضیلت است و بهتر است آن را داشته باشیم. برای مثال، سخاوت یک فضیلت اخلاقی است، زیرا افراد سخاوتمند به گونه‌ای عمل می‌کنند که برای دیگران مفید است. این گزارشی زیبا و صریح است که تلاشی شجاعانه برای بازنمایی ادعاهای اخلاقی و درواقع، ادعاهای ارزشی و هنجاری به‌طور کلی‌تر، موضوعاتی ساده از واقعیت طبیعت‌اند (Idem, 1997: 282). البته هنوز این پرسش مطرح است که آیا می‌توان روایت طبیعی تامسون از «خوب بودن»، آن‌طور که برای توسترهای خوب به‌کار می‌رود را می‌توان برای افراد خوب به‌کار برد؟ (Lutz & Lenman, 2018). برخی فیلسوفان اخلاق نیز به نقش عملکرد (function) در ذات یا طبیعت تأکید دارند و شرح طبیعت‌گرایانه تامسون از «خوبی» را برای خوبی اخلاقی در انسان‌ها تاحدی قابل قبول می‌دانند.

فوت در نظریه اخلاقی طبیعت‌گرایانه خود، خوبی یا درستی یک عمل را به‌واسطه مفهوم فضیلت توضیح می‌دهد. او تلاش می‌کند الزامات فاعل‌محور را بر اساس نظریه‌های فضیلت‌محور توضیح دهد. او نشان می‌دهد چطور ما می‌توانیم یک فاعل فضیلت‌مند را تصور کنیم که در حال انجام عمل بر مبنای ادراک صحیح از موقعیت اخلاقی خاص است، بدون اینکه گرایشی به انجام عمل غیراخلاقی داشته باشد. اگر در یک نظریه فضیلت، زمینه‌هایی برای ادراک صحیح از طرف فاعل اخلاقی وجود داشته باشد، این پرسش پیش می‌آید که آن زمینه‌ها کدام‌اند؟ کدام دسته از ویژگی‌های اختصاصی هستند که ما را قادر می‌سازند بگوییم صاحب آن ویژگی‌ها، وقتی فعلی را انجام می‌دهد، درست عمل می‌کند؟ اگر بخواهیم درکی از عمل انجام شده داشته باشیم، بنا بر نظر فوت، باید از الگوهایی شروع کنیم که عمل ارادی را

شکل می‌دهند و همچنین شرایطی که باید با آنها مواجه شویم؛ ضمن اینکه از نظر فوت، عقلانیت احکام، با خوبی احکام گره خورده است (Vogler, 1998).

این گفته بدین معناست که فوت بیشتر بر منشأ نیروی هنجاریت طبیعی احکام اخلاقی تکیه می‌کند و درنهایت، وی منشأ این هنجاریت طبیعی را به مفهوم شکوفندگی بشری بازمی‌گرداند (ملایوسفی و صادقی، ۱۳۸۹). ما می‌توانیم درمورد شکوفندگی (flourishing) اعضای گونه‌ها، احکام هنجاری صادر کنیم و این احکام می‌توانند بطور عینی و واقعی، از منظری عملی مورد تحقیق و بررسی قرار گیرند. فوت بیان می‌دارد که احکام طبیعی با همان ساختار و مبنا می‌توانند در مورد یک تئوری فضیلت استفاده شوند، زیرا «هیچ تفاوتی وجود ندارد بین معنای «خوب» آن‌طور که این واژه در مورد «ریشه‌های خوب» ظاهر می‌شود و آن‌طور که در مورد موقعیت‌هایی که برای اراده بشری «خوب» است، ظاهر می‌شود (Foot, 2001: 39). فضیلت‌ها موقعیت‌های ارادی هستند که ما را قادر به شکوفا شدن می‌کنند، یا ما را قادر می‌سازند شکوفندگیمان را به‌عنوان موجود انسانی شکل دهیم. این احکام از این لحاظ که عامل شکوفایی موجود انسانی محسوب می‌شوند، یعنی از منظر طبیعت‌گرایانه، مشابه احکامی هستند که ما در مورد گونه‌های دیگر صادر می‌کنیم (ملایوسفی و افلاطونی، ۱۳۹۰).

فوت طبیعت‌گرا، دیدگاهی از فضیلت را پیشنهاد می‌کند که بر «گونه‌ها» (species) متمرکز است. او استدلال می‌کند که ما به‌طور مکرر احکامی را در مورد گونه‌های دیگر صادر می‌کنیم، که مبتنی بر احکامی در مورد شکل زندگی گونه‌هاست. این شیوه ارزیابی، به‌واسطه چیزهایی که برای رشد، بقا و تولید مثل نیاز است، یک «باید» فردی تعیین‌شده در اختیار ما قرار می‌دهد (Foot, 2001: 33). این تأکید بر واژه «باید» به این معنا اشاره دارد که احکام، هنجاری هستند، نه توصیفی. با این حال، این احکام می‌توانند به‌طور عینی صادق یا کاذب ارزیابی شوند، چراکه مبتنی بر واقعیت‌های طبیعی‌اند؛ مانند این واقعیت که مثلاً جغد در تاریکی نمی‌تواند ببیند (Ibid, 24). ممکن است این رویکرد به فضایل را رئالیسم سخت (واقع‌گرایی افراطی؛ Hard Realism) بنامیم. چنین رویکردی، حقایق طبیعی خاصی در مورد موجودات انسانی را فرض می‌گیرد تا به‌عنوان موجود انسانی، خوب زندگی کنیم. آنها حقایقی سخت هستند، زیرا هنجاریتشان به‌همان شیوه ارزیابی می‌شود که ما احکام را در مورد گونه‌های دیگر ارزیابی می‌کنیم و می‌گوییم اعضای گونه‌ها همانطوری هستند که باید باشند (Lara, 2008).

قوت و استحکام چنین دیدگاهی به این است که یک دلیل خوب برای اعتقاد به درستی اعمالی خاص ارائه می‌کند. این تصادفی نیست که شکوفندگی اعضای گونه‌های انسانی که وفای به عهد می‌کنند، جداً بیشتر است، زیرا انسان‌ها اجتماعی زندگی می‌کنند و نمی‌توانند بدون یک اصل حقوقی مانند احترام گذاشتن به حقوق دیگران یا وفای به عهد، خوب زندگی کنند. به‌نظر فوت، اخلاق در طبیعت اولیه انسان، یعنی طبیعت عقلانی او، ریشه دارد؛ احکام اخلاقی برای ادامه حیات نوع انسان ضروری‌اند و در واقع داشتن فضایل

اخلاقی نوعی توانایی برای انسان محسوب می‌شود که همانند توانایی شکار کردن برای گرگ‌ها، ضروری و مهم است. به نظر فوت و همفکرانش، خوبی اخلاقی باید در مقایسه با سلامت جسمانی فهم شود. می‌دانیم که بدن سالم این توانایی را دارد که به صورتی موفقیت‌آمیز، با کفایت و کارایی کافی، عملکردهای طبیعی خود را داشته باشد. همانطور که بدن سالم می‌تواند اهداف طبیعت که برای بدن سالم قرار داده شده را محقق سازد، خوبی طبیعی هم ویژگی واقعی برای انسان است که اگر انسان آن را دارا باشد، می‌تواند قوای ذهنی و بدنی خود را برای محقق کردن آن اهداف عالی به کار گیرد (Foot, 2001: 22-25).

فوت انسان خوب را انسانی می‌داند که مطابق قواعد اخلاقی عمل می‌کند، همانطور که زنبور خوب را زنبوری می‌داند که در کندو مطابق وظیفه معین خود عمل می‌کند؛ یا گرگ خوب که توانایی شکار کردن دارد، یا بلوط خوب، بلوطی است که ریشه‌های قوی دارد و... در همه این گونه‌ها، این ویژگی‌ای که موجب خوب شدن یک فرد از اعضای گونه می‌شود، همان ویژگی‌ای است که برای بقا و ادامه حیات فرد ضروری است. به نظر فوت به لحاظ اخلاقی، خوب بودن برای انسان ضروری است و به واسطه عقل (عملی) این ضرورت را درک می‌کنیم که رعایت قواعد اخلاقی برای حیات اجتماعی ما ضروری است. عقل ما می‌گوید ما نمی‌توانیم بدون رعایت قواعد اخلاقی، حیات اجتماعی خوب داشته باشیم، پس همانطور که خوب شکار کردن، یا ریشه‌های قوی داشتن، ویژگی‌هایی «واقعی» در موجودات هستند، راستگو بودن، درستکار بودن، داشتن روحیه همکاری و همه ویژگی‌های اخلاقی دیگر که ارزشها و احکام اخلاقی را می‌سازند، نیز «طبیعی» و «واقعی» هستند.

طبیعت‌گرایی اخلاقی مک‌داول

دیدگاه فوت از زوایای مختلف و توسط فلاسفه اخلاق مورد بررسی و نقد قرار گرفته است. یکی از کسانی که نقد جدی و قابل توجه به فوت وارد کرده، جان مک‌داول است. بر اساس نظر وی، درست همان‌طور که نمی‌توان از این حکم مطلق ارسطویی که «انسان‌ها دارای سی‌ودو دندان هستند» نتیجه گرفت که برای مثال «من سی‌ودو دندان دارم»، از احکام مطلق ارسطویی در باب نیازهای یک گونه یا نوع نیز نمی‌توان نیازهای یک فرد از آن نوع را استنتاج کرد. درواقع، مک‌داول به برداشت فوت از طبیعت اشکال وارد می‌کند. به نظر او، فوت مفهوم طبیعت را از عالم حیوانات، بدون هیچ تغییری، به عالم انسان‌ها آورده و این اشتباه است. از نظر مک‌داول، ما انسان‌ها دارای دو گونه طبیعت هستیم، یکی طبیعت اولیه که در آن با حیوانات مشترکیم و دیگری طبیعت ثانویه که محل عقلانیت عملی ما انسان‌ها است. این عقلانیت که خالی از قوه نقد نیست، ما را از طبیعت اولیه‌مان دور می‌سازد. از نظر او، عقلانی شدن موضوع طبیعت ثانویه ما است. این طبیعت ثانویه در انسان‌ها مستلزم تربیت اخلاقی است که به واسطه آن، ملاحظات اخلاقی به عنوان اعمال اخلاقی شخص مطرح می‌شوند.

البته به نظر مک‌داول، میان طبیعت اولیه و طبیعت ثانویه ارتباطی تنگاتنگ وجود دارد. طبیعت اولیه نه تنها در شکل‌گیری طبیعت ثانویه، حدود و تعینات خودش را تحمیل می‌کند، بلکه واقعیت‌های طبیعی اولیه می‌توانند بخشی از آن چیزی باشند که تأملات انسانی در ارائه دلایل افعال منظور می‌دارند. ظاهراً موضع مک‌داول در اینجا به یک معنا هم کانتی است و هم غیرکانتی (میانداری، ۱۳۸۶). توضیح اینکه مک‌داول به پیروی از کانت، عقل را از اینکه صرفاً به واسطه طبیعت محض تعین یابد رها کرده و آن را چیزی قلمداد می‌کند که نیازمند تأیید بیرونی نیست؛ اما از سوی دیگر، بر خلاف کانت بر این باور است که لزومی ندارد عقل عملی را چیزی خارج از طبیعت در نظر بگیریم (ملایوسفی، ۱۳۸۴). مک‌داول طبیعت‌گرایی فوت را متهم می‌کند که تعبیر و برداشتی نادرست از ارسطو ارائه می‌دهد که طبق آن، عقلانیت عملی ما انسان‌ها در حوزه اخلاق، ناشی از طبیعت اولیه ماست که در آن با حیوان‌ها مشترکیم. او این ادعای فوت را نمی‌پذیرد که فضایل، ویژگی‌هایی هستند که برای سعادت و خیر انسان ضروری‌اند، زیرا فضایل برای خودشان اهمیت دارند و اگر گفته می‌شود فضایل برای رسیدن به سعادت و خیر انسان‌اند، بدین معنا درست است که سعادت فعالیت مطابق با فضایل است.

درواقع اگر دلیل اینکه ما فضیلت‌مند هستیم این باشد که فضایل در سعادت ما یا به معنایی، در بهتر زیستن ما دخیل هستند، در این صورت اگر به کارگیری فضایل مستلزم به خطر افتادن حیات ما باشد، دیگر دلیلی بر فضیلت‌مند بودن خود نخواهیم داشت. تنها در صورتی که فضایل را به‌خاطر خودشان مهم بدانیم می‌توانیم بفهمیم که چگونه می‌توان به‌خاطر فضایل حتی با خطرهای مواجه شد (McDowell, 1998: 170-172).

مک‌داول حتی مدعی است که در ارسطو مفهوم «ضرورت» در بحث از فضایل نیامده است. او نوعی طبیعت‌گرایی اخلاقی را می‌پذیرد که معتقد است از دیدگاه ارسطو قابل استنتاج است. طبق این نوع طبیعت‌گرایی، می‌توان عقل عملی را به طبیعت برگرداند، اما آنچه را که ما به طبیعت بر می‌گردانیم گونه‌ای عقل عملی است که تا حدی به شیوه‌ای کانتی لحاظ شده است، یعنی چیزی که نیازمند آن نیست که از بیرون از خودش مورد تأیید قرار گیرد. عقل عملی در ما انسان‌ها، مستلزم شکل‌گیری تمایلات انگیزشی و ارزش‌گذارانه در ماست، پس چیزی متمایز از منش و شخصیت شکل گرفته ما انسان‌ها نیست که بخواهد از بیرون بر ما حکم براند (Ibib, 190).

درواقع، دیدگاه مک‌داول، پاسخی به نظریه خطای مکی هم هست. او در کتاب *اخلاق، جعل درست و نادرست*، معتقد بود ارزش‌های اخلاقی عینی در عالم وجود ندارند. به نظر مکی، وجود اختلافات اخلاقی دلیلی علیه واقعی بودن احکام اخلاقی است. مکی استدلال می‌کند که اگر ارزش‌های عینی اخلاقی در عالم وجود داشت، اختلافات اخلاقی نباید وجود می‌داشت، درحالی‌که وجود این اختلافات، بدیهی و پذیرفته شده است. پس ارزش‌های اخلاقی عینی در عالم وجود ندارند. همچنین به نظر مکی، ارزش‌های اخلاقی چون دارای عنصر توصیه‌اند، از سایر حقایق عالم متمایزند، زیرا چیزی در عالم وجود ندارد که

دارای عنصر توصیه باشد. بنابراین، گزاره‌های اخلاقی از حیث هستی‌شناختی و متافیزیکی عجیب‌اند. مکی با آوردن این دو استدلال (عجیب بودن ارزش‌های اخلاقی، و وجود اختلافات اخلاقی) منکر وجود ارزش‌های عینی اخلاقی می‌شود که سرانجام منجر به نسبیت اخلاقی می‌گردد (قلعه بهمن، ۱۳۸۳).

مک‌داول برای پاسخ به انتقاد مکی در مورد وجود اختلافات اخلاقی و دفاع از واقع‌گرایی، نظریه عدم اولویت (no-priority) را مطرح کرده و بر مبنای آن استدلال می‌کند که اگر ما ظرفیت‌های عصبی و حسی ادراکی مخصوص و متمایز نداشتیم، رنگ‌ها را به‌شکل متمایز ادراک نمی‌کردیم و هنگام مشاهده چیزها، هیچ رنگی بر رنگ دیگر اولویت نداشت. بر همین اساس، تصمیم و قضاوت اخلاقی ما در مورد هر موضوع، وابسته به وضعیت ادراک عاطفی ما نسبت به آن موضوع است؛ به‌همین سبب افراد در موقعیت اخلاقی واحد، قضاوت اخلاقی متفاوت می‌کنند.

مطابق یک دیدگاه، حالات ذهنی به باورها و امیال، یا به‌طور عام‌تر، حالات توصیفی و تجویزی تقسیم‌بندی شده‌اند. مک‌داول ادعا می‌کند این تقسیم‌بندی بر اساس تمایز اشتباه هیومی بین واقعیت و ارزش، بنا شده و باید کنار گذاشته شود. او برای توضیح این ادعا به مقایسه مفهوم ارزش و کیفیات ثانویه مثل رنگ می‌پردازد و استدلال می‌کند که ویژگی‌هایی واقعی همانند رنگ‌ها در جهان وجود دارند که فقط می‌تواند با توجه به تأثیر آنها بر روی مُدرک فهمیده شوند، و توضیح می‌دهد که تأثیر روش زندگی ما روی داوری‌های ارزشی ما، ممکن است درست مثل تأثیر داشتن ظرفیت‌های حسی خاص، روی داوری در مورد کیفیت ثانویه ما باشد. همه افراد در مورد احکام مربوط به کیفیت ثانویه یکسان نیستند، زیرا برخی از مردم فاقد برخی از ظرفیت‌های حسی خاص هستند. به همین ترتیب، همه افراد قضاوت ارزش یکسانی ندارند، زیرا مردم روش‌های زندگی مختلف دارند، اما این بدین معنی این نیست که آنها خواص واقعی جهان را تشخیص نمی‌دهند.

همچنین، پاسخ مک‌داول به استدلال عجیب بودن متافیزیکی گزاره‌های اخلاقی نیز شامل دیدگاه عدم اولویت و قیاس با رنگ‌ها است. اگر دیدگاه عدم اولویت، تبیینی صحیح از رنگ‌ها باشد، پس پاسخ‌های ذهنی ما به رنگ‌ها داشتن یک تجربه خاص- یک بخش اساسی از درک ما از چیزی است، برای اینکه آن چیز، یک رنگ خاص باشد. اگر رنگ‌ها جنبه‌های واقعی جهان هستند، پس جنبه‌های واقعی جهان وجود دارند که تنها می‌توانند با استناد به اینکه درک‌کننده‌ها چگونه پاسخ‌هایی به آنها اختصاص می‌دهند، فهمیده شوند. مکی استدلال کرد که حقایق ارزشی عجیب هستند، زیرا به‌گونه‌ای هستند که وقتی تشخیص داده می‌شوند که ذاتاً برای ادراک‌کننده‌های عاقل برانگیزاننده‌اند، اما مک‌داول قبلاً نشان داده که هیچ مشکلی با وجود واقعی ویژگی‌های جهان ندارد که بتواند تنها با توجه به تأثیر آنها بر ادراک‌کننده‌های عاقل فهمیده شود؛ رنگ‌ها ذاتاً به‌گونه‌ای هستند که باعث می‌شوند تجربه بصری خاص داشته باشیم. بنابراین، ما نباید گمان کنیم ارزش‌ها عجیب هستند، فقط به این دلیل که آنها ذاتاً برانگیزاننده‌اند.

در مورد دسترسی ما به حقایق اخلاقی، تصویر معرفت‌شناختی مک‌داول، استفاده از حساس بودن ما به دلایل را پیشنهاد می‌کند. به نظر مکی غیرقابل قبول است که فاعل فضیلت‌مند اخلاقی نه تنها می‌داند که عملی خوب یا بد است، بلکه همچنین می‌تواند بداند که چرا آن عمل خوب یا بد است. اما اگر تبیین مک‌داول از معرفت‌شناسی ارزش‌ها صحیح باشد، پس پاسخ به این مسئله سر راست و ساده است، زیرا این یک بخش اساسی برای ارزیابی منطقی، «حساسیت اخلاقی» (moral sensibility) است که ما می‌توانیم هر عمل خاص را در نظر بگیریم و دلائلمان را برای قضاوت در مورد اینکه آن خوب یا بد است، ارزیابی کنیم (Broadbent, 2013: 164-166).

مک‌داول کیفیات ثانویه را چنین تعریف می‌کند: «یک کیفیت ثانویه، خاصه‌ای است که اسناد آن به یک شیء در صورت صادق بودن، آن‌طور که باید و شاید، صدقش فهم نمی‌شود، مگر از طریق گرایش شیء به ارائه نوعی خاص از نمود ادراکی» (McDowell, 1998: 133). از نظر مک‌داول کیفیات ثانویه خاصه‌هایی از اشیاء هستند که اساساً پدیداری (phenomenal) هستند. البته مک‌داول بر این باور است که این امر منافاتی با تبیین مکی از کیفیات ثانویه ندارد: «شکی در این نیست که یک شیء خاص به واسطه یک خاصه ذره‌بینی مربوط به بافت سطح آن شیء، قرمز رنگ است، اما اسنادی که صرفاً از طریق اصطلاحاتی این چنین فهم شود، نه از این طریق که چگونه آن شیء به نظر می‌آید، اسناد کیفیت ثانویه قرمزی نیست» (Ibid, 134). در این دیدگاه، کیفیات اولیه، اوصاف و اموری‌اند که با ماهیت و ذات اشیاء سروکار دارند و در حاق ذات شی قرار گرفته‌اند؛ به‌طوری‌که اگر هیچ مشاهده‌گری در عالم وجود نداشته باشد، آن اوصاف در عالم وجود دارند. به عبارت دیگر، کیفیات اولیه اوصافی هستند که بدون لحاظ کردن حالات ذهنی خاص، قابل درک‌اند.

در مقابل، کیفیات ثانویه کیفیاتی هستند که از ارتباط حواس ما با ماهیت و طبیعت اشیاء حاصل می‌شوند (Dancy, 1993: 156). بنابراین ثانویه بودن به معنای وابسته به ذهن بودن و در ذهن محقق شدن است؛ به عبارت بهتر، کیفیات ثانویه، علاوه بر وجود شیء مورد ادراک، نیازمند شخص مُدرک و فاعل شناسا هم هست. یعنی کیفیات ثانویه از تعامل میان شیء مورد شناسایی و فاعل شناسا پدید می‌آیند؛ به‌گونه‌ای که اگر هر کدام از دو طرف وجود نداشته باشند، ادراک آن صفت محقق نخواهد شد. مک‌داول در تبیین وجود حقایق اخلاقی، آنها را شبیه کیفیات ثانویه معرفی می‌کند. او معتقد است ارزش‌های اخلاقی، همانند کیفیات اولیه نیستند و عینیت آنها را ندارند، زیرا این ارزش‌ها ذاتاً توصیه‌ای‌اند و به‌گونه‌ای به ذهن انسان مرتبط‌اند؛ هم کیفیات ثانویه و هم ارزش‌های اخلاقی، حالتی هستند که در ما واکنش‌هایی خاص به وجود می‌آورند. از نظر مک‌داول نه تنها تبیین علی مکی از کیفیات ثانویه در مورد رنگ‌ها کارساز نیست، بلکه اساساً چنین تبیینی، تبیینی رضایت‌بخش نیست و از مصادیق تبیین دوری و در نتیجه، خطاست. نتیجه اینکه، هرچند طبق نظر مکی ما می‌توانیم تبیینی علی از تجربه رنگ‌ها داشته باشیم، این تبیین نمی‌تواند

واقعی بودن تجربه رنگ‌ها را تضمین کند. به عبارت دیگر، از نظر مک‌داول اصولاً برداشت مکی از تجربه‌ای که ما را به واقعیت عینی می‌رساند، خطاست. مک‌داول بر این باور است که «اگر قرار باشد ما به فهمی رضایت‌بخش از گشودگی تجربه به واقعیت عینی دست یابیم، باید درباره ذهنیت ذاتی (essential subjectivity) تجربه، تعبیری اساسی‌تر ارائه دهیم» (McDowell, 1998: 141).

مک‌داول معتقد است خطای مکی در این بوده که میان دو معنا از «ذهنی» (subjective) که در برابر اصطلاح «عینی» (objective) قرار می‌گیرد، خلط کرده است. گاهی ما واژه «ذهنی» را برای اشاره به چیزی که غیرواقعی و صرف یک تصور است، به کار می‌بریم و گاهی «ذهنی» را به کار می‌بریم تا بیان داریم که متعلق برخی از تجاربمان را جز با ارجاع به ذهنیت‌مان، فهم نمی‌کنیم. مک‌داول بر این باور است که کیفیات ثانویه به معنای دوم، ذهنی و وابسته به واکنش (response-dependenc) ما هستند و این امر نافی واقعی بودن آنها نیست. خطای مکی در این است که میان این دو معنا از «ذهنی» تمییز قائل نمی‌شود. بنابراین، از نظر مکی برای اینکه تجربه ما از واقعیت، تجربه واقعی باشد، باید بدون ارجاع به هیچ حالت ذهنی، قابل تبیین باشد. به عبارت دیگر، برای اینکه چیزی واقعی و عینی باشد، باید بتواند آزمون تبیین علی را از سر بگذراند (ملايوسفی، ۱۳۸۴). بنابراین، تفاوت کیفیات اولیه و ثانویه، معرفت‌شناختی است و از این رو در واقعی بودن این کیفیات، شک و شبهه‌ای وجود ندارد. مک‌داول همچنین تصریح می‌کند که در طرح خود برای نشان دادن تصویری از انسان که به سبب داشتن طبیعت ثانوی قابلیت شناخت واقعیات را دارد، به اندیشه ارسطویی رجوع کرده است. او می‌نویسد: «لازم است ما این ایده ارسطویی را دوباره طرح کنیم که انسان طبیعی بالغ، حیوانی عقلانی است، بدون اینکه این ایده کانتی را کنار بگذاریم که عقلانیت در حوزه خود آزادانه عمل میکند» (McDowell, 1998: 85).

پس مک‌داول معتقد است اگرچه انسان‌ها حیوان صرف متولد می‌شوند، در جریان بلوغ و کمال، به فاعل‌های عقلانی و متفکر تبدیل می‌شوند. او در بیان طبیعی دانستن تفکر و شناختن تأکید می‌کند که تفکر و شناخت، شئون حیات ما هستند. مفهوم حیات همان مفهوم حیات و احوال شیء زنده و در نتیجه، همان مفهوم شیء طبیعی است. البته توصیف بعضی جنبه‌های حیات ما مستلزم مفاهیمی است که متعلق به حوزه دلایل‌اند، اما از آنجا که ما حیوانات عقلانی‌ایم، می‌توانیم تفکر و شناختن را متعلق به نحوه حیات خود و در واقع، یکی از شئون حیوان بودن خود بدانیم (Idem, 2009: 261). بنابراین، به عقیده مک‌داول، این واقعیت که ما شناسنده و متفکریم، سبب نمی‌شود موجوداتی باشیم که به نحوی عجیب دو شاخه‌ایم؛ بدین معنا که از طرفی دارای موقعیتی محکم در قلمرو حیوانی باشیم و از طرف دیگر، یک نقش اسرارآمیز مجزا در حوزه فراطبیعی روابط عقلانی داشته باشیم.

مک‌داول همچنین در کتاب ذهن و جهان (۱۹۹۴) از تعبیر قلمرو و قانون استفاده کرده تا این نوع از عقلانیت را که در علوم طبیعت یافت می‌شود توصیف کند، علومی که در آنها رویدادها با گنجانده شدن

ذیل قوانین طبیعت توضیح داده می‌شوند. او این ایده را مطرح می‌کند که در این تصویر علمی-متافیزیکی و «سطحی» طبیعت صرفاً با قلمرو قانون یکی شمرده می‌شود و این از یک تنش حکایت دارد؛ اگر قلمرو قانون، طبیعت را به تمامی موشکافی کند، به کارگیری مفاهیم به‌وسیله قوه خودانگیختگی که از ساحت دلایل ریشه می‌گیرد، غیرطبیعی به نظر می‌رسد، اما این سبب می‌شود که جایگاه ما در طبیعت به‌عنوان سوژه‌هایی که قادریم از حکم مفهومی استفاده کنیم، به جایگاهی مرموز بدل شود.

مک‌داول مدعی است سه نوع پاسخ به این مشکل وجود دارد: الف) طبیعت‌گرایی صریح که قصد دارد نشان دهد چگونه ممکن است ساحت دلایل از مفاهیمی که به قلمرو قانون تعلق دارند، ساخته شود (Fodor, 1987; McDowell, 1994: 73). ب) موضعی که افزون بر تأیید تمایز حقیقی قلمرو و قانون و ساحت دلایل، مدعی است که چیزهای یکسانی هر دوی این مفاهیم را برآورده می‌کنند. یگانه‌انگاری نامتعارف و غیر تقلیلی دیویدسون چنین موضعی است (Davidson, 1980). ج) موضع مطلوب مک‌داول که تمایز حقیقی قلمرو به قانون و ساحت دلایل را تأیید می‌کند و «در برابر این برداشت مشخصاً مدرن که بر اساس آن، راه طبیعی بودن یک چیز آن است که جایگاهی در قلمرو قانون داشته باشد، مقاومت می‌کند» (McDowell, 1994: 74). اما او در همان حال از یک نظریه این‌همانی مصداقی درباره مولفه‌هایی که هر دو این مجموعه مفاهیم را متمثل می‌کنند، جانبداری می‌کند. بنابراین، هر رویداد ذهنی صرفاً رویدادی فیزیکی است (تورنتون، ۱۳۹: ۴۵-۴۶).

نقد و بررسی دو دیدگاه

واقع‌گرایی از چالش‌برانگیزترین بحث‌های مربوط به فلسفه اخلاق در عصر حاضر بوده و طیف وسیعی از بحث‌های آکادمیک و غیرآکادمیک در اخلاق، مربوط به این حوزه است. زمانی فیلسوفانی مانند ایر، استیونسون و هیر، با اطمینان کامل از واقعی نبودن اخلاقیات صحبت می‌کردند و خاستگاه امور اخلاقی را به امیال و عواطف و ذهنیات بشر بر می‌گردانند و نظریه‌هایی مانند عاطفه‌گرایی، ابرازگرایی و توصیه‌گرایی را مطرح کردند. این نظریه‌ها با غیر واقعی دانستن اخلاق، آن را به امور ذهنی و ابراز عواطف فروکاستند و اخلاق در معرض تهدید جدی قرار گرفت. در چنین شرایطی، فیلسوفانی سعی کردند منشأ واقعی برای خاصه‌های اخلاقی پیدا کنند و اعتبار اخلاق را به آن بازگردانند.

این دسته از فیلسوفان، با بازگشت به سنت ارسطویی، منشأ و خاستگاه اخلاقیات را در طبیعت انسان که قاعداً واقعی است، دانستند. فیلیپا فوت، یکی از این فیلسوفان، با نوشتن کتاب *خوبی طبیعی* (Natural Goodness) نخستین و محکم‌ترین گام را در این زمینه برداشت و نظریه‌ای جالب توجه در این‌باره ارائه داد که مورد توجه بسیاری از متفکران و فیلسوفان معاصر قرار گرفت. فوت با تمرکز بر مفهوم هنجاریت طبیعت در مورد حیات «گونه‌ها»، بیان کرد که مفهوم «خوبی» همان معنایی را برای انسان دارد که در مورد سایر

جانداران دارد. پس با تأکید بر طبیعت عقلانی انسان، می‌توان تبیینی صحیح از واقعیت امور اخلاقی ارائه داد. مک‌داول این نقد را به دیدگاه فوت وارد کرد که انسان علاوه بر طبیعت اولیه که همان طبیعت عقلانی انسان است، دارای یک طبیعت ثانویه هم هست و این طبیعت ثانویه برای عواطف و احساسات بشری، جایگاهی بیشتر از آنچه ذهن‌گرایان در نظر داشتند، دارد. مک‌داول به‌درستی بر فقدان یک جایگاه مناسب برای عواطف و احساسات در دیدگاه فوت اشاره می‌کند، اما با توجه به اینکه طبیعت‌گرایی، دیدگاهی واقع‌گرایانه تلقی می‌شود، و امور واقعی باید قابلیت صدق و کذب داشته باشند، نمی‌توان ادراک عاطفی را مانند ادراک عقلانی از جهت صدق یا کذب، مورد ارزیابی قرار داد. این شاید مهمترین نقدی است که می‌توان به دیدگاه واقع‌گرایانه مک‌داول وارد کرد. همانطور که اشاره شد، مک‌داول ادراک اخلاقی را نوعی ادراک زیبایی‌شناسانه می‌داند و امور اخلاقی را مانند رنگ‌ها، از جنس کیفیات ثانویه و وابسته به فاعل شناسا و سوژه قلمداد می‌کند. این نوع ادراک، نوعی ادراک شهودی بر مبنای عقل عملی است؛ درحالی‌که ادراک امور واقعی در فلسفه، بر مبنای ادراک نظری است و به نظر می‌رسد دیدگاه مک‌داول نتوانسته تبیین فلسفی صحیحی از واقعی بودن ادراک اخلاقی ارائه دهد.

منابع

- تورنتون، تیم (۱۳۹۷) جان مک‌داول: ذهن و جهان، ترجمه محمدحسین خلیج، تهران: زندگی روزانه.
- حسینی قلعه بهمن، سیداکبر (۱۳۸۳) واقع‌گرایی اخلاقی در نیمه دوم قرن بیستم، قم: مؤسسه امام خمینی.
- مک‌ناتون، دیوید (۱۳۸۳) نگاه اخلاقی، ترجمه حسن میان‌داری، تهران: سمت.
- ملایوسفی، مجید (۱۳۸۴) «جان مک‌داول و واقع‌گرایی اخلاقی»، نامه حکمت، شماره ۶، ص ۵-۲۰.
- ملایوسفی، مجید؛ افلاطونی، حمیده (۱۳۹۰) «شکوفندگی انسانی از دیدگاه فوت، با نظر به آراء ارسطو»، پژوهش‌های فلسفی، شماره ۹، ص ۱۶۶-۱۶۱.
- ملایوسفی، مجید؛ صادقی، مسعود (۱۳۸۹) «فیلیپا فوت و واقع‌گرایی اخلاقی نوارسطویی»، پژوهش‌های اخلاقی، شماره ۱، ص ۸۳-۱۰۲.
- میان‌داری، حسن (۱۳۸۶) «نقد فلسفه اخلاق کانت، از منظر واقع‌گرایی اخلاقی مک‌داول»، نامه حکمت، سال ۵، شماره ۲، ص ۱۳۹-۱۲۰.
- Anscombe, G. E. M. (1958) "Modern Moral Philosophy", *Philosophy*, Vol. 33, No. 124, pp. 1-19.
- Broadbent, Paul (2013) *McDowell's Realism*, University of Otago.
- Dancy, J. (1993) *Moral Reasons*, Blackwell.
- Dancy, Jonathan & Hookway, Christopher (1986) "Two Conceptions of Moral Realism", *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol. 6, pp. 167-187 + 189-205.
- Davidson, D. (1980) *Essays on Actions and Events*, Oxford University Press.
- Finlay, Stephan (2007) "Four Faces of Moral Realism", *Philosophy Compass*, Vol. 2, Issue 6, pp. 820-849.

- Fodor, J. A. (1987) *Psychosemantics: The Problem of Meaning in the Philosophy of Mind*, MIT Press.
- Foot, Philippa (2001) *Natural Goodness*, Oxford University Press.
- Geach, P. T. (1956) "Good and Evil", *Analysis*, Vol. 17, No. 2, pp. 33-42. Reprinted in Foot, P. (ed.), *Theories of Ethics*, Oxford University Press, pp. 64-73.
- Hursthouse, Rosalind (1999) *On Virtue Ethics*, Oxford: Clarendon Press.
- Lara, Amy (2008) "Virtue Theory and Moral Facts", *Journal of Value Inquiry*, Vol. 42, pp. 331-352.
- Lutz, Matthew & Lenman, James (2018) "Moral Naturalism", <https://plato.stanford.edu/entries/naturalism-moral/>
- McDowell, John (1994) *Mind and World*, Cambridge: Harvard University Press.
- McDowell, John (1998) "Two Sorts of Naturalism", *Mind, Value and Reality*, Harvard University Press.
- McDowell, John (2009) "Response to Dreyfus", *Inquiry*, Vol. 50, No. 4, pp. 366-370; DOI: 10.1080/00201740701489351.
- Miller, R. W. (1992) "Moral Realism", *The Encyclopedia of Ethics*, ed. by Lawrence C. Becker; New York and London: Garland Publishing.
- Parfit, Derek (2011) *On What Matters*, Vol. 2, Oxford: Oxford University Press.
- Thomson, Judith Jarvis (1996) "Moral Objectivity", *Moral Realism and Moral Objectivity*, ed. by Gilbert Harman and Judith Jarvis Thomson, Cambridge: Blackwell, pp. 65-154.
- Thomson, Judith Jarvis (1997) "The Right and the Good", *Journal of Philosophy*, Vol. 94, pp. 273-298.
- Thomson, Judith Jarvis (2008) *Normativity*, Chicago: Open Court.
- Vogler, C. (2002) *Reasonably Vicious*, Harvard University Press.