

دانشنامه فلسفه استنفورد

(۹۸)

دبیر مجموعه: مسعود علیا

تقدیم به محسن جوادی

اخلاق ورز، اخلاق پژوه و اخلاق گستر واقعی روزگار ما

۱۰م

-
- سرشناسه: جویس، ریچارد، ۱۹۶۶ - م.
عنوان و نام پدیدآور: ضد واقع گرایی اخلاقی / ریچارد جویس؛ ترجمه مهدی اخوان.
مشخصات نشر: تهران: ققنوس، ۱۳۹۶.
مشخصات ظاهری: ۱۳۲ ص.
فروست: دانشنامه فلسفه استنفورد؛ ۹۸/ دبیر مجموعه مسعود علیا.
شابک: ۰-۳۸۲-۲۷۸-۶۰۰-۹۷۸
وضعیت فهرست نویسی: فیپا
یادداشت: کتاب حاضر ترجمه مقاله ای با عنوان «Moral Anti-Realism» از دایرةالمعارف «The Stanford Encyclopedia of Philosophy» است.
یادداشت: واژه نامه.
یادداشت: کتابنامه.
یادداشت: نمایه.
موضوع: واقع گرایی
موضوع: Realism
موضوع: اخلاق
موضوع: Ethics
شناسه افزوده: اخوان، مهدی، ۱۳۵۶ -، مترجم
شناسه افزوده: علیا، مسعود، ۱۳۵۴ -، دبیر
رده بندی کنگره: ۱۳۹۶ ۴ض ۹ج/ B۸۳۵
رده بندی دیویی: ۱۴۹/۲
شماره کتاب شناسی ملی: ۴۹۷۶۶۰۶
-

دانشنامهٔ فلسفهٔ استنفورد (۹۸)

ضد واقع‌گرایی اخلاقی

ریچارد جویس

ترجمهٔ مهدی اخوان



این کتاب ترجمه‌ای است از:

Moral Anti-Realism

The Stanford Encyclopedia of Philosophy

Richard Joyce, Feb 11, 2015

این مجموعه با کسب اجازه از گردانندگان دانشنامه
فلسفه استنفورد (SEP) منتشر می‌شود.



انتشارات ققنوس

تهران، خیابان انقلاب، خیابان شهدای ژاندارمری،

شماره ۱۱۱، تلفن ۴۰ ۸۶ ۴۰ ۶۶

* * *

دانشنامه فلسفه استنفورد (۹۸)

دبیر مجموعه: مسعود علیا

ضد واقع‌گرایی اخلاقی

ریچارد جویس

ترجمه مهدی اخوان

چاپ اول

۱۱۰۰ نسخه

۱۳۹۶

چاپ پڑمان

حق چاپ محفوظ است

شابک: ۰ - ۳۸۲ - ۲۷۸ - ۶۰۰ - ۹۷۸

ISBN: 978 - 600 - 278 - 382 - 0

www.qoqnoos.ir

Printed in Iran

۹۰۰۰ تومان

فهرست

- پیشگفتار دبیر مجموعه ۷
- درآمد ۱۱
۱. توصیف ضدواقع‌گرایی اخلاقی ۱۳
- تکمله ۱: عینیت اخلاقی و نسبی‌انگاری
- اخلاقی ۱۷
۲. بار برهان بر دوش کیست؟ ۲۳
- تکمله ۲: ضدواقع‌گرایی اخلاقی در مقابل
- واقع‌گرایی اخلاقی: شهودها ۲۵
- تکمله ۳: ضدواقع‌گرایی اخلاقی در مقابل
- واقع‌گرایی اخلاقی: قدرت تبیینی ۳۱
۳. ناشناختی‌انگاری ۴۱
- تکمله ۴: فرافکنی‌گرایی و شبه‌واقع‌گرایی ... ۵۱
۴. نظریه خطاانگاری [در باب اخلاق] ۶۳
- تکمله ۵: استدلال‌های مکی در تأیید
- نظریه خطاانگاری در باب اخلاق ۷۳
۵. ناعینی‌انگاری ۸۵
۶. نتیجه‌گیری ۱۱۱

- ۱۱۴.....کتابنامه.
- ۱۲۵.....واژه‌نامه انگلیسی به فارسی.
- ۱۲۷.....نمایه.

پیشگفتار دبیر مجموعه

بسیاری از کسانی که در ایران به نحوی از انحا کار فلسفی می‌کنند و با فضای مجازی اینترنت نیز بیگانه نیستند نام دانشنامه فلسفه استنفورد^۱ را شنیده‌اند و چه بسا از این مجموعه کم‌نظیر بهره نیز برده باشند. این دانشنامه حاصل طرح نیکویی است که اجرای آن در سال ۱۹۹۵ در دانشگاه استنفورد آغاز شد و همچنان ادامه دارد. به لطف کمک‌هایی که گردانندگان این مجموعه از آن‌ها برخوردار شده‌اند، متن کامل تمامی مقالات این دانشنامه در اینترنت به رایگان و به آسان‌ترین شکل در دسترس خوانندگان علاقه‌مند قرار گرفته است.

نگاهی به ساختار و مندرجات مقاله‌ها و مرور کارنامه نویسندگان آن‌ها، که عموماً در حیطه کار خویش صاحب نام و تألیفات درخور اعتنا هستند، گواهی می‌دهد که با مجموعه‌ای خواندنی مواجهیم، مجموعه‌ای که غالباً مدخل‌های مناسبی برای ورود به گستره‌های متنوع تأمل فلسفی به دست می‌دهد. به این اعتبار، می‌توان به جرئت گفت کسی که می‌خواهد اولین بار با مسئله یا مبحثی در فلسفه آشنا شود، یکی از گزینه‌های راهگشایی که پیش رو دارد این است که ابتدا به سراغ مدخل یا مدخل‌های مربوط به آن در این دانشنامه برود.

دانشنامه فلسفه استنفورد (به سرپرستی دکتر ادوارد ن. زالتسا^۲)

1. *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (SEP)

2. Edward N. Zalta

افزون بر این‌که پیوندی فراگیر میان فضای دانشگاهی و عرصه عمومی برقرار کرده، ویژگی‌های درخور توجه دیگری هم دارد. حجم بسیاری از مقاله‌های این دانشنامه چشمگیر است. ظاهراً دست نویسندگان در شرح و بسط کثیری از موضوعات و مباحث باز بوده است. دیگر این‌که در کنار مدخل‌های نام‌آشنا گاه به موضوعات و مسائل کم و بیش بدیعی پرداخته شده است که شاید در نظر اول ورودشان به دانشنامه‌ای فلسفی غریب بنماید و در عین حال خواننده را به بازاندیشی دربارهٔ دامنهٔ تفکر فلسفی و نسبت آن با زیست‌جهان خویش فراخواند. کتابنامه‌های مندرج در پایان مقاله‌ها نیز، که معمولاً به‌دقت تدوین شده‌اند، یکی از محسنات این دانشنامه است که به‌ویژه به کار دانشجویان و محققانی می‌آید که می‌خواهند در زمینه‌ای خاص پژوهش کنند. این را هم نباید از نظر دور داشت که خاستگاه این دانشنامه به هیچ روی موجب نشده است که متفکران و مباحث فلسفهٔ قاره‌ای نادیده گرفته شوند.

انتشار تدریجی این دانشنامه به زبان فارسی و فراهم کردن امکان مواجههٔ شمار هرچه بیشتری از خوانندگان علاقه‌مند با آن، چه بسا استمرار همان غایتی باشد که مورد نظر بانیان این طرح بوده است. بر این اساس، در گام نخست انتخابی اولیه از میان مدخل‌های پرشماری که در دانشنامه آمده است صورت گرفته و کار ترجمهٔ آن‌ها به سعی مترجمانی که با این طرح همکاری دارند به تدریج پیش می‌رود. ترجمهٔ کل دانشنامه البته غایتی بلندپروازانه است، به‌ویژه با توجه به این‌که هنوز همهٔ مقاله‌های آن به نگارش درنیامده‌اند. با این حال، تلاش بر این است که، در صورت فراهم بودن شرایط، انتشار این مجموعه استمرار پیدا کند و به سرنوشت مجموعه‌هایی دچار نیاید که آغازی چشمگیر داشته‌اند ولی دولتشان چندان پاینده نبوده است.

روال غالب این است که هر کدام از مدخل‌ها در یک مجلد منتشر شود، اما در مواردی که حجم یک مدخل از حداقل لازم برای این‌که به

هیئت مجلدی مستقل منتشر شود کمتر باشد، آن مدخل همراه با مدخل دیگری که با آن قرابت موضوعی دارد انتشار می‌یابد. به توصیهٔ دکتر زالتا، نسخهٔ اساس ترجمه‌ها آخرین ویراستی خواهد بود که در بخش آرشیو دانشنامه درج شده است، و همین امر در چاپ‌های مجدد ترجمه‌ها مبنای قرار خواهد گرفت. در مرحلهٔ ویرایش، تمامی ترجمه‌ها سطر به سطر با متن انگلیسی مقابله خواهند شد تا عیار کار درخور این مجموعه باشد. در این میان تلاش می‌شود توازن شایسته‌ای میان احترام به سبک و زبان هر مترجم از یک سو و اقتضائات مجموعه از سوی دیگر به دست آید. طرح انتشار این مجموعه شاید فردی بوده باشد، اما اجرا و اتمام آن البته کاری جمعی است و با تلاش مشترک و همراهی دوستانی میسر می‌شود که به این کار دل می‌سپارند. افزون بر ترجمانی که در این طرح همکاری می‌کنند، سپاسگزار دیگرانی هستم که مساعدتشان پشتوانهٔ اجرای شایستهٔ آن است. به‌ویژه از آقای دکتر زالتا و سایر گرداندگان دانشنامه قدردانی می‌کنم که اجازه دادند مجموعه حاضر به زبان فارسی منتشر شود. همچنین، باید یاد کنم از آقای امیر حسین زادگان، مدیر انتشارات ققنوس، که زمینهٔ اجرای طرح را فراهم کردند؛ آقای دکتر سید نصرالله موسویان، که یاری بی‌دریغشان برای این مجموعه بسیار مغتنم بوده است؛ آقای احمد تهوری، که در تسهیل ارتباطات نقش مؤثری داشته‌اند؛ و آقای جهانگیر ملک‌محمدی و یکایک همکاران ایشان در بخش فنی انتشارات، که می‌کوشند این مجموعه با شکل و شمایلی درخور منتشر شود.

مسعود علیا

زمستان ۱۳۹۲

[درآمد]

شاید انتظار داشته باشیم که مدخل «ضدواقع‌گرایی اخلاقی» تنها حاوی ارجاعاتی به مدخل‌هایی دیگر در همین دانشنامه باشد و همین برایش کفایت کند. ممکن بود این مدخل [صرفاً] حاوی ارجاعی به «واقع‌گرایی اخلاقی» باشد و بر نقیض دیدگاهی که در آن‌جا توصیف شده است تصریح کند؛ یا ممکن بود [صرفاً] ارجاعاتی به مدخل‌های «ضدواقع‌گرایی» و «اخلاق» داشته باشد و بر عطف مطالب مندرج در آن‌ها تصریح کند [بی‌آن‌که حاوی چیزی بیش از این باشد]. این‌که هیچ‌یک از این رویکردها کافی نیست – و از آن جالب‌تر، این‌که این دو رویه به نتایج اساساً نایکسانی می‌انجامند – نشان‌دهنده ماهیت بحث‌انگیز و نامعلوم این مبحث است.

«ضدواقع‌گرایی»،^۱ «ناواقع‌گرایی»^۲ و «غیرواقع‌گرایی»^۳ را برای غالب مقاصد ممکن است مترادف بدانند. گاه به جهت آموزشی مقطعی تمایزاتی مطرح شده است (مثلاً، بنگرید به Wright 1988a, Dreier 2004) اما عموماً چنین تمایزی

1. anti-realism 2. non-realism 3. irrealism

برقرار نکرده‌اند. («شبه‌واقع‌گرایی»^۱ به امری بسیار متفاوت اطلاق می‌شود که در ادامه در تکمله^۱: فرافکنی‌گرایی^۲ و شبه‌واقع‌گرایی از آن بحث می‌شود.) باید این سه اصطلاح را در مقابل واقع‌گرایی تعریف کرد، اما چون اجماعی در این باب وجود ندارد که «واقع‌گرایی» را چگونه باید فهمید، وضع «ضدواقع‌گرایی» هم بهتر از این نیست. کریسپین رایت (Wright 1992, 1) معتقد است: «اگر هم زمانی در باب فهم 'واقع‌گرایی' به عنوان اصطلاحی فلسفی اجماعی وجود داشته، بدون شک تحت فشار بحث‌های متعدد چندپاره شده است، تا آن حد که فیلسوفی که اظهار می‌دارد، مثلاً، در باب علوم نظری یا اخلاق واقع‌گراست، احتمالاً، نزد اغلب مخاطبان فلسفی، کاری بیش از صاف کردن گلویش انجام نداده است.»^۳ مدخل حاضر مدعی نیست که حق غموض و ظرافت مبحث واقع‌گرایی را ادا می‌کند؛ در همین ابتدا باید تصدیق کرد که چندپارگی‌ای که رایت از آن دم می‌زند این امر را نامحتمل می‌سازد که عنوان «ضدواقع‌گرایی اخلاقی» حتی در مشخص ساختن موضع خاصی موفق باشد. در عین حال، شاید بتوانیم لااقل در صاف کردن گلویمان کمی پیشرفت کنیم.

1. quasi-realism 2. projectivism

۳. به دلیل تعدد و چندپارگی معانی واقع‌گرایی، مخاطبان متوجه نمی‌شوند مقصود گوینده کدام نوع واقع‌گرایی است و، در نتیجه، چیزی جز شنیدن صدایی نامفهوم شبیه صدای صاف کردن گلو عایدشان نمی‌شود! -م.

توصیف ضدواقع‌گرایی اخلاقی

بر حسب سنت، عقیده به موضعی واقع‌گرایانه در مورد الف عبارت است از این‌که معتقد باشیم الف به نحوی مستقل از ذهن (به معنای مربوط «مستقل از ذهن») وجود دارد. بر اساس این دیدگاه، ضدواقع‌گرایی اخلاقی نفی این رأی است که ویژگی‌های اخلاقی – یا واقعیات، اعیان، نسبت‌ها، رویدادهای اخلاقی و نظایر این‌ها (هر مقوله‌ای که کسی بخواهد تصدیق کند) – به نحوی مستقل از ذهن وجود دارند. این رأی ممکن است متضمن آن باشد که (۱) وجود ویژگی‌های اخلاقی به نحو مطلق نفی می‌شود یا متضمن آن‌که (۲) تصدیق می‌شود که آن‌ها وجود دارند اما وجودشان وابسته به ذهن (به معنای مربوط این عبارت) است. صرف‌نظر از پیچیدگی‌های گوناگونی که در ادامه درباره آن‌ها بحث می‌شود، به طور کلی به دو طریق (۱) را تأیید می‌کنند: ناشناختی‌انگاری اخلاقی^۱ و نظریه خط‌انگاری در باب اخلاق.^۲ درباره مدافعان (۲) تصورات مختلفی می‌توان داشت: می‌توان آن‌ها را ناعینی‌انگار

1. moral noncognitivism 2. moral error theory

اخلاقی،^۱ یا ایدئالیست، یا برساخت‌گرا [یا اعتبارگرا]^۲ دانست. استفاده از چنین عناوینی نه حاکی از شناختی دقیق است و نه مطلبی است بی‌مناقصه؛ فعلاً فقط برای این‌که به نحوی اجمالی موقعیت خودمان را مشخص کنیم، این تعبیر را به کار می‌بریم. بر حسب این فقدان دقت یا مسامحه ابتدایی، دیدگاه‌های مذکور را می‌توان چنین توصیف کرد:

ناشناختی‌انگاری اخلاقی بر آن است که احکام اخلاقی معطوف به صدق نیستند. مثلاً، آ. ج. ایر اظهار می‌کرد که وقتی می‌گوییم «دزدیدن پول نادرست است»، قضیه‌ای را بیان نمی‌کنیم که بتواند صادق یا کاذب باشد، بلکه انگار با لحنی که حاکی از بیان احساس خاصی از ناپسند شمردن است می‌گوییم «دزدیدن پول!!» (Ayer [1936] 1971, 110). توجه کنید که در شاکله ترجمه و تعبیری که ایر به دست می‌دهد محمول «... نادرست است» حذف شده است؛ به همین جهت، این پرسش‌ها هم محو می‌شوند که آیا ویژگی نادرست بودن وجود دارد یا نه، و آیا وجود آن وابسته به ذهن است یا خیر.

قایلان به نظریه خطا‌انگاری در باب اخلاق معتقدند که احکام اخلاقی ما هرچند معطوف به صدق‌اند، به نحوی نظام‌مند از تأمین و تضمین صدق ناتوان‌اند. موضع آن‌ها درباره اخلاق مانند موضع خداناباوران درباره دین است. در مورد گفتار خداباورانه، ناشناختی‌انگاری چندان معقول نیست (با وجود این، بنگرید به Lovin 2005)، بلکه ظاهراً وقتی خدا‌باوری

1. moral non-objectivist 2. constructivist

(مثلاً) می‌گوید «خدا وجود دارد»، سخنی را بیان می‌کند که مدعی صدق است. اما به زعم خداناباور، این مدعا ناصداق^۱ است؛ در واقع، به زعم او، گفتار خداناباورانه کلاً به خطا مبتلاست. به همین ترتیب، قایلان به نظریه خطانگاری در باب اخلاق مدعی‌اند که وقتی می‌گوییم «دزدی نادرست است»، اظهار می‌کنیم که عمل دزدی مصداقی از ویژگی نادرست بودن است، اما در واقع هیچ چیزی مصداق این ویژگی نیست (یا اصلاً چنین ویژگی‌ای در کار نیست) و، بنابراین، چنین اظهاری ناصداق است (برای اطلاع از این‌که چرا به عوض «کاذب»، می‌گوییم «ناصداق»، بنگرید به بخش ۴) در واقع، به نظر او، گفتار اخلاقی کلاً دچار خطاست.

ناعینی‌انگاری^۲ (آن‌گونه که این‌جا به کار می‌رود) وجود واقعیات اخلاقی را روا می‌دارد، اما بر آن است که آن‌ها، به نحوی که باید مشخص شود با فعالیت ذهنی شکل می‌گیرند. هملت صورت شعارگونه آن را چنین بیان می‌کند: «هیچ چیز خوب یا بدی وجود ندارد، بلکه اندیشه است که آن را چنین می‌کند.» البته مفهوم «استقلال از ذهن»^۳ به نحو غامضی، مبهم و نامعین است: ممکن است چیزی به یک معنا مستقل از ذهن باشد و به معنای دیگری وابسته به ذهن. مثلاً، ماشین‌ها را مخلوقاتی دارای ذهن طراحی می‌کنند و می‌سازند، و در عین حال به معنای دیگری ماشین‌ها به‌وضوح موجوداتی ملموس و غیرذهنی‌اند. پیش از آن‌که دریابیم چگونه باید محدوده

1. untrue 2. non-objectivism 3. mind-independence

ناعینی‌انگاری را مشخص کرد به ابهام‌زدایی دقیق‌تری [در مورد این تعبیر] نیاز داریم، و فلاسفه گوناگون به انحای گوناگونی ابهام‌زدایی می‌کنند. بسیاری از فلاسفه در این‌که «بند^۱ ناعینی‌انگاری» اساساً مؤلفه سودمندی از ضدواقع‌گرایی باشد تردید می‌ورزند. بسیاری، از دیدگاه‌هایی حمایت می‌کنند که طبق آن‌ها، ویژگی‌های اخلاقی به شکل حایز اهمیت و وابسته به ذهن‌اند، ولی میل ندارند آن‌ها را صورت‌هایی از ضدواقع‌گرایی اخلاقی توصیف کنند. این نگرانی وجود دارد که مندرج ساختن بند ناعینی‌انگاری [در ضدواقع‌گرایی] باعث شود ضدواقع‌گرایی به شکل پیش‌پاافتاده‌ای صادق باشد، چون مجال اندکی برای تردید در این امر وجود دارد که منزلت اخلاقی اعمال معمولاً (اگر نگوییم همیشه) به نحوی بستگی دارد به پدیده‌های ذهنی‌ای همچون نیاتی که عمل با آن‌ها انجام می‌شود یا رویدادها یا لذت و دردی که در پی عمل می‌آید. این موضوع در ادامه مورد بحث واقع می‌شود بی‌آن‌که ادعا شود مسئله به شیوه‌ای حل و فصل می‌گردد.

(در بحث حاضر به جای عنوان صاف و ساده «ذهنی‌انگاری»، از «ناعینی‌انگاری» استفاده می‌کنیم، چون اصطلاح اول در فرااخلاق به شکل جاافتاده‌ای دال بر این رأی به کار می‌رود که وقتی کسی حکمی اخلاقی صادر می‌کند، طرز تلقی‌های ذهنی^۲ خود را گزارش می‌کند (در مقابل بیان یا ابراز کردن) (مثلاً، «دزدی نادرست است» یعنی «من دزدی را نمی‌پسندم»). با این تعبیر، ذهنی‌انگاری

1. clause 2. mental attitudes

گونه‌ای نظریه ناعینی‌انگارانه است، اما، چنان‌که در ادامه خواهیم دید، بسیاری گونه‌های دیگر نیز از آن وجود دارد.)
ناعینی‌انگاری نباید با نسبی‌انگاری خلط شود. به تکمله ۱ بنگرید.

تکمله ۱: عینیت اخلاقی و نسبی‌انگاری اخلاقی

بنا بر نسبی‌انگاری، مدعیات اخلاقی واجد مؤلفه اشاره‌گرانه‌ای^۱ است که از آن‌گیری نیست؛ به نحوی که صدق هر مدعایی از این دست مستلزم نسبت داشتن آن با فرد یا گروهی است. مطابق این دیدگاه، امکان دارد که وقتی تقی اظهار می‌کند «دزدی نادرست است» او در حال بیان چیزی صادق باشد، اما وقتی نقی اظهار می‌کند «دزدی نادرست است»، وی در حال بیان چیزی کاذب باشد. کسی که به نسبی‌انگاری فردگرایانه^۲ قایل است، تفاوت اساسی را در اشخاصی که حکم را صادر می‌کنند یا در اشخاصی که حکم در مورد آن‌ها صادر می‌شود می‌بیند؛ اما نسبی‌انگاری فرهنگی تفاوت را ناشی از فرهنگی می‌داند که گوینده در آن زندگی می‌کند یا فرهنگ کسانی که حکم در مورد آن‌ها صادر می‌شود. (امکان‌های پیچیده‌تری نیز وجود دارد. مثلاً، گیلبرت هارمن اظهار را بر حسب بافتی که هم متکلم و هم شنونده در آن شریک‌اند نسبی می‌گرداند (Harman 1975, Harman & Thomson 1996).) در تمامی موارد ممکن است این‌گونه باشد که آنچه تفاوت در بافت‌های ذی‌ربط را معین می‌کند امری «وابسته به ذهن»^۳ باشد – که در این صورت با نسبی‌انگاری ضدواقع‌گرایانه مواجهیم – اما لزوماً این‌گونه نیست؛ شاید آنچه تفاوت ذی‌ربط را تعیین می‌کند امری کاملاً مستقل از ذهن باشد – که در این صورت نسبی‌انگاری عینی‌انگارانه (و بالقوه واقع‌گرایانه) حاصل می‌شود.

1. indexical element 2. individualistic relativism
3. mind-dependent

(توجه کنید: بلندی مفهومی نسبی است – تقی مرد بلندقدی است اما نسبت به بازیکن بسکتبال کوتاه‌قد است – ولی این‌گونه نیست که «این امر محصول اندیشه باشد».) برعکس، ناعینی‌انگار لزوماً نسبی‌انگار نیست. فرض کنید واقعیات اخلاقی به طرز تلقی^۱ها یا عقاید گروه یا فردی خاص وابسته باشد (مثلاً، «الف خوب است» بدین معناست که «سینا الف را می‌پسندد» یا «دیوان عالی کشور به نفع الف حکم می‌کند» و ...). و بدین ترتیب، صدق اخلاقی امری کاملاً وابسته به ذهن باشد. از آن‌جا که در این مورد تمامی اظهارات اخلاقی گوینده‌مان بر اساس فعالیت ذهنی یکسانی صادق یا کاذب می‌شوند، این رأی به معنای دقیق کلمه، صورتی از نسبی‌انگاری نیست، بلکه شرحی نسبت‌گزين^۲ از اصطلاحات اخلاقی است (در خصوص این تمایز بنگرید به Stevenson 1963, 74). در شرحی نسبت‌گزين از خوبی اخلاقی (مثلاً، نظریه ناظر آرمانی رادریک فرث^۳ که در بخش ۵ همین مدخل از آن بحث می‌شود)، ممکن نیست که وقتی نقی می‌گوید «دزدی نادرست است»، در حال بیان امری صادق باشد، اما وقتی تقی می‌گوید «دزدی نادرست است» در حال بیان امری کاذب باشد. چه بسا نسبت وابستگی به ذهن که در نظریه‌ای ناعینی‌انگار تقرر یافته است به تبیینی نسبت‌گزين از صدق اخلاقی دامن زند، نه تبیینی نسبی‌انگارانه.

به‌اجمال می‌توان گفت دو قطبی‌های ناعینی‌انگاری در مقابل عینی‌انگاری و نسبی‌انگاری در مقابل مطلق‌انگاری مستقل از یکدیگرند، و به‌هنگام توصیف ضدواقع‌گرایی معمولاً جفت نخست است که اهمیت پیدا می‌کند. نسبی‌انگاری اخلاقی گاه صورتی از ضدواقع‌گرایی دانسته می‌شود، اما (وقتی که نحوه کاربرد آن تصریح نشده باشد) بنیادی برای این طبقه‌بندی وجود ندارد؛ بهتر است بگوییم برخی صورت‌های نسبی‌انگاری ممکن است ضدواقع‌گرایانه و برخی دیگر واقع‌گرایانه باشد.

1. attitude 2. *relation-designating* account

3. Roderick Firth

پس، به عنوان تقریبی اولیه، می‌توانیم ضدواقع‌گرایی اخلاقی را ترکیب فصلی^۱ این سه رأی بدانیم [دست‌کم یکی از این سه فقره را شامل می‌شود]:

(۱) ناشناختی‌انگاری اخلاقی

(۲) نظریه‌خطا‌انگاری در باب اخلاق

(۳) ناعینی‌انگاری اخلاقی

یکی از پرسش‌هایی که برخی فیلسوفان را به خود مشغول داشته این است که آیا واقع‌گرایی (و بر همین قرار، ضدواقع‌گرایی) را باید رأیی متفاوتی دانست یا زبان‌شناختی (برای آشنایی با دفاعی از این دو دیدگاه به ترتیب بنگرید به Devitt 1991 و Dummett 1978). چنان‌که پیش‌تر گذشت، «دیدگاه سنتی» قویاً قضیه را متفاوتی می‌سازد: پروای وجود و شأن‌هستی‌شناختی وجود مورد نظر را دارد. اما زمانی که اصطلاحات سنتی این مناقشه طرح می‌شدند، فیلسوفان نازک‌اندیشی‌های قرن بیستمی همچون ناشناختی‌انگاری را – که عموماً رأیی در باب زبان اخلاق تعریف می‌شود – در ذهن نداشتند. بدین ترتیب، غالب تقریرهای معاصر تمایز واقع‌گرایی اخلاقی و ضدواقع‌گرایی اخلاقی کار خود را با تمایزاتی زبانی آغاز می‌کنند: در ابتدای پرسند «آیا گفتار اخلاقی اخباری^۲ است؟» یا «آیا احکام اخلاقی قابل صدق [و کذب] است؟» معلوم نیست آغازیدن از امور زبانی به وجهی اساسی با تلقی تمایز واقع‌گرایی / ضدواقع‌گرایی به عنوان

1. disjunction 2. assertoric

تمایزی متافیزیکی تعارض داشته باشد. هرچه باشد، اگر کسی رأیی ناشناختی‌انگارانه در باب زبان اخلاق را تصدیق کند، برانگیختن این رأی متافیزیکی که ویژگی‌های اخلاقی (واقعیات اخلاقی و ...) وجود دارند دشوار می‌شود. ترکیب حاصل از آن سه رأی حتی اگر درون‌سازگار^۱ باشد، کم و بیش غریب خواهد بود. حتی می‌توان استدلال کرد که ناشناختی‌انگاری مستلزم آن است که ویژگی‌های اخلاقی وجود نداشته باشند: ناشناختی‌انگار چه بسا بر آن باشد که حتی طرح این پرسش که «آیا نادرستی اخلاقی وجود دارد؟» درافتادن به خلط مفهومی است و صرف ایده وجود چنین ویژگی‌ای مخدوش است.

منزاعه کلی دیگری که توصیف مذکور به وجود می‌آورد این است که آیا «بندناعینی‌انگاری» در این جا شایسته است. مثلاً، به نظر جفری سیر-مکورد، واقع‌گرایی اخلاقی عبارت است از تأیید صرفاً دو ادعا: [۱] احکام اخلاقی قابل صدق [و کذب] اند (شناختی‌انگاری) و [۲] آن‌ها اغلب صادق‌اند (نظریه توفیق^۲) (بنگرید به Sayre-McCord 1986 و نیز مدخل او در باب «واقع‌گرایی اخلاقی» در همین دانشنامه). انگیزه وی در ابراز این رأی آن است که مقرر کردن شرط «استقلال از ذهن» برای واقع‌گرایی، علی‌العموم موجب لوازمی می‌شود که خلاف شهود است. «وقتی درباره اعیان فیزیکی کلان^۳ سخن می‌گوییم، استقلال از امر ذهنی می‌تواند شرط معقولی برای واقع‌گرایی باشد، اما وقتی پای واقع‌گرایی در قلمرو روان‌شناختی در میان است، چنین

1. consistent 2. success theory 3. macro-physical

شرطی ناممکن و مهمل است (واقعیات روان‌شناختی مستقل از امر ذهنی نیستند)» (3, 1986). میل به «الگو»ی واقع‌گرایی/ضدواقع‌گرایی است که سیر-مکورد را برانگیخته است، الگویی که ممکن است، با انسجامی یکسان، در مورد هر قلمروی به کار بسته شود.

می‌توانیم به دو نکته علیه طرح سیر-مکورد اشاره کنیم. نخست، توجه کنید که ما توقع نداریم در تمامی کاربردهای «واقع‌گرایی» تلقی تک‌معنایی از آن در کار باشد. مثلاً، جنبش هنری واقع‌گرایی در فرانسه قرن نوزدهم را در نظر بگیرید؛ چه وجه مشترکی با واقع‌گرایی افلاطونی در باب کلیات دارد؟ ما توقع نداریم که (مثلاً) کوربه^۱ و افلاطون به امور مشترکی ملتزم باشند؛ در عین حال، وقتی هر دو را «واقع‌گرا» می‌خوانیم، دچار سردرگمی نمی‌شویم. شاید همین امر در رشته فلسفه نیز برقرار باشد. شاید واقع‌گرایی اخلاقی دیوید برینک^۲ و واقع‌گرایی انتقادی ادراکی ر. و. سلرز^۳ وجه مشترک اندکی داشته باشند، و در عین حال مجاز باشیم هر دو را «واقع‌گرا» بخوانیم. هزینه‌های سردرگمی گاه‌به‌گاه در مباحثاتی که فلاسفه اخلاق با سایر فیلسوفان در باب «واقع‌گرایی» دارند، ممکن است در قیاس با اختلالی که حذف کامل بند سنتی استقلال [از ذهن] در بسیاری رشته‌ها پیش می‌آورد، اندک باشد. نکته دوم این است که معلوم نیست حفظ بند «استقلال از ذهن» به عنوان یک ویژگی معرف تفکیک واقع‌گرایی از ناواقع‌گرایی واقعاً موجب شود که واقع‌گرایی روان‌شناختی

۱. Courbet: نقاش واقع‌گرای فرانسوی. - م.

2. David Brink 3. R. W. Sellars

«ناممکن» شود. شاید فقط باید نوع رابطه استقلالی را که مورد بحث است دقیق‌تر بفهمیم. مطمئناً به معنایی پیش‌پا افتاده صدق یا کذب ادعایی روان‌شناختی همچون «مریم معتقد است که p» به واقعیتی ذهنی وابسته است: این‌که مریم معتقد باشد که p یا خیر. از سوی دیگر، به معنای دیگری این‌که مریم این اعتقاد را داشته باشد یا نه امری مستقل از ذهن است: این واقعیت که مریم معتقد است که p به موجب این امر تعیین یا تقویم نمی‌شود که ما چنین حکم می‌کنیم. ممکن است همه ما حکم کنیم که مریم معتقد است که p، ولی برخلاف باشیم. غالب افراد قبول دارند که حتی ممکن است مریم در این باب خطا کند – یعنی خودش به اشتباه حکم کند که معتقد است که p. به همین ترتیب، هرچند مدعای اخلاقی «عمل مریم اخلاقاً نادرست بود»، ممکن است تنها به موجب رنجی که عمل مریم ایجاد کرده است (یا به جهت نیات شریانه او) صادق باشد، شاید این نوع درست استقلال از ذهن که مطلوب بند ناعینی‌انگاری را برآورده سازد نباشد.

به احترام تأثیر آرای سیر-مکورد در فرااخلاق متأخر، شاید تقسیم صواب از جهت اصطلاح‌شناسی، این باشد که واقع‌گرایی اخلاقی حداقلی را – که (۱) و (۲) را نفی می‌کند – از واقع‌گرایی اخلاقی حداکثری^۱ – که علاوه بر آن‌ها (۳) را هم انکار می‌کند – تفکیک کنیم (در مورد این تمایز بنگرید به Rosen 1994). اما در ادامه، «واقع‌گرایی اخلاقی» همچنان در اشاره به صورت حداکثری‌اش به کار می‌رود.

بار برهان بر دوش کیست؟

این فرض رایجی است که واقع‌گرایی اخلاقی از نوعی احتمال صدق برخوردار است که ضدواقع‌گرایان باید بر آن غلبه کنند. جاناتان دنسی می‌نویسد: «تلقی ما از ارزش اخلاقی به گونه‌ای است که آن را بخشی از تار و پود جهان می‌دانیم؛ ... و در نبود ملاحظات مخالف، باید بپذیریم که افعال و فاعلان آن انواع ویژگی‌های اخلاقی را که در آن‌ها تجربه می‌کنیم دارا هستند» (Dancy 1986, 172). به همین منوال، دیوید مک‌ناتن مدعی است: «دعوی واقع‌گرا این است که برای دفاع از موضعش صرفاً باید ادله‌ای را که طرح شده‌اند تا ما را متقاعد کنند که واقع‌گرایی اخلاقی به لحاظ فلسفی نظریه‌ای غیرقابل دفاع است رد کند» (McNaughton 1988, 40-41). دیوید برینک نیز در این باره همداستان است: «ما در آغاز در خصوص اخلاق (به نحو ضمنی) شناختی‌انگار و واقع‌گرا هستیم. ... واقع‌گرایی اخلاقی باید نقطه آغاز ما در فرااخلاق باشد، و تنها در صورتی باید از آن دست بکشیم که متضمن تعهدات متافیزیکی و معرفت‌شناسانه غیرقابل قبول باشد» (Brink 1989, 23-24). البته هر کسی می‌تواند چالش بار برهان [به دوش کیست] را به

راه بیندازد؛ حریفان فلسفی اغلب به همین نحو با هم منازعه می‌کنند؛ هر یک از طرفین سعی دارد بار برهان را بر دوش دیگری بیندازد. اما چنین چالش‌هایی هر از گاهی پذیرفته می‌شوند؛ هر دو طرف تصدیق می‌کنند که یک نظریه با چالش خاصی روبه‌روست و کار اضافه‌ای باید انجام دهد. در این جا می‌خواهیم بدانیم به این معنای اخیر بار برهان بر دوش کدام یک است: واقع‌گرایی اخلاقی یا ضدواقع‌گرایی اخلاقی – به عبارت دیگر، آیا یکی از آن‌ها، بنا به تصدیق گسترده هم مدافعان و هم مخالفان، احتمال صدق دارد یا خیر.

یقیناً برخی از شرکت‌کنندگان در این بحث، چنین بار در بادی نظری^۱ را بر دوش می‌گیرند (و آن‌گاه تلاش می‌کنند آن را از دوش خود بردارند). مثلاً، جان مکی تصدیق می‌کند که چون نظریهٔ خطاانگار وی در باب اخلاق، «برخلاف مفروضاتی است که در اندیشهٔ ما ریشه دارند و در نحوه‌های کاربرد زبان نزد ما تنیده شده‌اند، [یعنی] از آن جا که این نظریه با آنچه گاهی فهم عرفی خوانده می‌شود در تعارض است، به پشتوانهٔ بسیار متقنی نیازمند است» (Mackie 1977, 35). ظاهراً مراد او این است که صرف همین واقعیت که نظریهٔ مذکور با فهم عرفی تعارض دارد ضعفی روش‌شناختی را در این نوع شکاکیت اخلاقی که از آن اوست نشان می‌دهد، و بدین ترتیب، اگر قرار است استدلال‌های مؤید این نظریه مقتضی قبول باشند، باید از استدلال‌های مخالفان قانع‌کننده‌تر باشند. اما معلوم نیست که

1. prima facie

مکی ملزم بوده باشد شانه‌اش را زیر بار [این برهان] برد. ظاهراً در هر موردی از ادعای این‌که یک طرف بار برهان را بر دوش دارد، مجال استدلال‌های فراوانی برای رد این ادعا وجود دارد. لازم است بپردازیم به شرح دو طریقی که ممکن است موضعی فلسفی «بار برهان» را به دوش گیرد. نخست این‌که ممکن است اجماعی عام از دیدگاه‌ها (یا «شهود») باشد که از دیدگاه مخالف حمایت کند. دوم این‌که شاید پدیده‌ای، یا طیفی از پدیدارها، باشد که موضع مورد بحث علی‌الظاهر، در تبیین آن دچار نقصان آشکار باشد. این‌که دو طریق مذکور متمایزند با ملاحظه این امر آشکار می‌شود که نظریه الف در تبیین پدیده پ ممکن است بسیار بیشتر از نظریه ب کارآیی داشته باشد، حتی اگر الف بیشتر از ب «خلاف شهود» باشد. شاید فیزیک نیوتون شهودی‌تر از فیزیک آینشتاین باشد، اما داده‌هایی قابل مشاهده - مثلاً، داده‌های گردآمده در آزمایش‌های مشهور خورشیدگرفتگی سال ۱۹۱۹ - وجود دارند که نظریه دوم بسیار بیشتر مهبای تبیین آن‌هاست.

تکمله ۲: ضدواقع‌گرایی اخلاقی در مقابل

واقع‌گرایی اخلاقی: شهودها

این فرضی رایج است که شهودهای عرفی مؤید واقع‌گرایی اخلاقی است و به این جهت، بار برهان بر دوش ضدواقع‌گراست. اما نه این فرض و نه لازمه مفروض آن رانمی‌توان بدون تأمل دقیق پذیرفت. البته هیچ‌کس به عنوان یک اصل روش‌شناختی عام ادعا نمی‌کند که واقع‌گرایی در قیاس با ضدواقع‌گرایی در بادی نظر ترجیح دارد، چون امور بسیاری هست که

همه ما می‌خواهیم درباره آن‌ها ناواقع‌گرا باشیم اما در مورد آن‌ها تصور نمی‌کنیم که این جایگاه تنها پس از غلبه بر مفروضات واقع‌گرایانه اولیه حاصل آمده است (مثلاً ضدواقع‌گرایی در باب اسب تک‌شاخ). بلکه باید چنین تصویری در کار باشد که به طور خاص اخلاق به گونه‌ای است که واقع‌گرا بودن در باب آن موضع شهودی‌تر است. اما این که آیا چنین تصویری معقول است یا نه، محل بحث است.

نخست این که آیا شهودهای عرفی واقعاً مؤید واقع‌گرایی اخلاقی‌اند؟ به نظر محتمل می‌رسد که بسیاری از تقسیمات برقرارشده در تفکیک یک گزینه فرااخلاقی از گزینه‌ای دیگر آن قدر ظریف و غامض‌اند که عامه مردم نمی‌توانند عقیده مشخص درباره آن‌ها داشته باشند. مثلاً، اساساً نامعلوم است که تا چه حد فهم عرفی موضع مستقل از ذهن بودنِ واقعیات (ویژگی‌ها و ...) اخلاقی را در بادی نظر ترجیح می‌دهد. حتی اگر پژوهش تجربی در باب افکار عمومی نشان دهد شهودهایی قوی به سود اخلاق مستقل از ذهن است (مثلاً، بنگرید به Goodwin & Darley 2008)، ممکن است شهودهایی با همان قوت وجود داشته باشند که مؤید وابستگی اخلاق به ذهن باشند (مثلاً، این واقعیت که به هنگام شکل دادن به آرای اخلاقی مایل نیستیم تابع متخصصان باشیم، علیه واقع‌گرایی به نظر می‌رسد؛ بنگرید به McGrath 2008. به همین ترتیب، این واقعیت که از کسی انتظار نداریم ضرورتاً ادله دیگران در تأیید آرای اخلاقی‌شان را بپذیرد ظاهر‌گرایش‌های ضدواقع‌گرایانه را آفتابی می‌کند؛ برای بحث در این باره بنگرید به Foot 1958). چنین پیامد غیرقطعی‌ای چه بسا به این دلیل باشد که شهود انسانی می‌تواند میان انواع گوناگونی از روابط ظریف (نا)وابستگی تمییز نهد، یا به این دلیل که پاسخ‌ها و واکنش‌های اشخاص مورد آزمایش در معرض گونه‌های مختلف اثر صورت‌بندی^۱ در

۱. framing effect: نمونه‌ای از انحرافات شناختی است که بر اساس آن، افراد در قبال انتخابی واحد واکنش‌های متفاوتی از خود نشان می‌دهند، آن

شرایط آزمایشگاهی است (مثلاً، بنگرید به Kahneman & Tversky 1979, Horowitz 1998)، یا صرفاً به این دلیل که شهودهای انسانی مغشوش‌اند. به علاوه، حتی اگر بتوان نشان داد که شهود آدمیان آشکارا و قاطعانه از نوع کلی یا غیرظرفی از استقلال اخلاق از ذهن استقبال می‌کند، ممکن است برخی روایت‌های نظری خاص از وابستگی به ذهن، به آن صورتی که فیلسوفان شرح و بسط داده‌اند، آن قدر غامض و مبهم باشند که با شهود عرفی تعارض پیدا نکنند. مثلاً، هرچند فهم عرفی قطعاً و به صراحت مخالف هر نوع ناعینی‌انگاری نسبی‌انگارانۀ فردگرایانه محض به نظر می‌رسد که بر اساس آن، عقاید اخلاقی هر فرد (هر قدر هم که بلهوسانه باشد) واقعیات اخلاقی را (برای آن فرد) تعیین می‌بخشد، ولی این امر کمتر واضح است که فهم عرفی صورتی از ناعینی‌انگاری را نفی کند که معتقد است واقعیات اخلاقی را عقاید ناظری بی‌طرف، کاملاً اهل تأمل و دارای آگاهی تام و تمام (و غیره) معین می‌کند. با توجه به این‌گونه مشکلات مربوط به تعیین و بیان گویای این‌که دقیقاً چه نوع رابطۀ (نا)وابستگی به تقسیم‌بندی واقع‌گرایی/ضدواقع‌گرایی اخلاقی مرتبط است، و با فرض طیف و ظرافت بالقوۀ عقاید، عجولانه است که ادعا کنیم فهم عرفی دربارهٔ این یا آن طرف نزاع عقیدۀ روشنی دارد.

دوم این‌که جای بحث است که آیا شهودهای قاطع به سود واقع‌گرایی اخلاقی (اگر اصلاً چنین شهودهایی در کار باشند) بار برهان را بر دوش ضدواقع‌گرا می‌گذارند. البته چه‌بسا نتوان با اطمینان این را اصلی روش‌شناختی قرار داد که اگر غالب مردم به چیزی باور داشتند، پس آن باور احتمالاً صادق است (برای دفاعیه‌ای از این اصل در قلمرو اخلاق بنگرید به Huemer 2005, Lycan 1986). برای نقدی در باب اثر اخیر بنگرید به Joyce 2009a). این واقعیت که در هر ملت مدرنی خداناباوری موضع اقلیت است، نوعاً خداناباور را ملزم نمی‌کند که این

→ هم به دلیل اختلافی که در نحوهٔ صورت‌بندی یا طرح آن انتخاب وجود دارد. — م.

امر را آماره‌ای علیه دیدگاهش بدانند. وقتی سنگی از دکل کشتی‌ای در حال حرکت به زمین می‌افتد، اغلب افراد انتظار دارند سنگ در فاصله‌ای از پایه دکل فرود آید، اما این واقعیت در محاسبات فیزیکدان در باب این‌که واقعاً سنگ کجا می‌افتد هیچ نقشی ندارد: فیزیکدان در بادی نظر ملزم نیست نظریه‌اش را با شهود سازگار کند. این‌که آیا نوعی اعتبار اولیه باید به شهود آدمیان داده شود یا نه، بستگی زیادی دارد به این‌که از پیش انتظار داریم انسان‌ها چقدر باهوش باشند، اما این انتظاری است که در قلمروهای گوناگون متغیر است. ما از آدمیان معمولی انتظار نداریم که از رفتار ذرات زیراتمی آگاهی ویژه‌ای داشته باشند. به همین ترتیب، در مورد آرای دینی، فرد در هر موضعی که باشد (خدانا‌باور، هندو، مسیحی، عضو فرقه علم‌گرایی^۱ و ...) باید به میلیون‌ها یا میلیارد‌ها انسان باورهای اساساً کاذبی نسبت دهد. (چه بسا کسی انتقاد کند که بسیاری از نظام‌های عقیدتی دینی در واقع همسان‌اند - مثلاً، آیین هندو و مسیحیت مغایر با هم نیستند - اما در این صورت میلیون‌ها یا میلیارد‌ها انسان وجود دارند که با این [ادعا] مخالف‌اند.) آگاهی از این‌که انسان‌ها ممکن است به نحوی گسترده و نظام‌مند خطا کنند ضدواقع‌گرایی اخلاقی را ترغیب می‌کند که نپذیرد نظر عموم در تأیید واقع‌گرایی اخلاقی باری بر دوش او می‌گذارد که باید بر آن فایق آید.

وقتی در باب نقش بایسته شهودهای رایج علیه رأی فلسفی می‌پرسیم، مهم است که در مورد چنین شهودهایی باید میان دو مقام پیش و پس [یا امر پیشین و امر پسین]^۲ تفاوت بگذاریم. فرض کنید - ولو تنها برای پیشبرد بحث - که این اصل روش‌شناختی معقولی باشد که پیش از این‌که در باب موضوعی هر گونه قرینه‌ای را بررسی کنیم یا تأملی کنیم، اگر شهود گسترده‌ای در تأیید دیدگاهی وجود داشته باشد، این امر در بادی نظر مزیت معرفت‌شناختی به آن دیدگاه می‌بخشد. فرض کنید (باز هم برای پیشبرد بحث) در مورد واقع‌گرایی اخلاقی چنین چیزی برقرار است.

1. scientologist 2. intuition ex ante and ex post

اما زمانی که ضدواقع‌گرای اخلاقی، به زعم خودش، ادله‌ای در تأیید دیدگاهش اقامه کرده است، چه بسا بر این باور باشد که بار برهان را از دوش خود برداشته، و این واقعیت اجتماعی را که مردم هنوز دیدگاهش را خلاف شهود می‌دانند نمی‌توان ملاحظه‌ی مستمر موجهی علیه او دانست. یک راه برداشتن بار برهان چه بسا این باشد که ضدواقع‌گرا بتواند به تبیین آنچه از نظر او آرای خطاآمیز عامه است بپردازد. اگر او بتواند تبارشناسی‌ای از باورهای اخلاقی به دست دهد – تبارشناسی‌ای که هیچ‌جا مستلزم آن نیست یا فرض نمی‌گیرد که باورهای مورد بحث صادقانه – و اگر برای این تبارشناسی بتوان تأییدی تجربی هم دست و پا کرد (چون، هرچه باشد، امری اساساً پسینی^۱ خواهد بود) در آن صورت هر باری که از پیش بر دوشش بوده باشد، برداشته می‌شود (برای آگاهی از این نوع استدلال تبارشناسانه برانداز علیه واقع‌گرایی اخلاقی بنگرید به Ruse 1986 & Street 2006. همچنین، بنگرید به Joyce 2006). موضع ضدواقع‌گرایانه در باب اخلاق کماکان برخلاف شهود خواهد بود، اما این شهودهای جاری دیگر عاملی علیه آن نظریه نخواهند بود. اگر هم تحت شرایطی این شهودها (به نحو پیشین) چنین عاملی بوده باشند، آن‌گاه ضدواقع‌گرا با طرح تبارشناسی مذکور، پاسخگوی آن اتهام خواهد بود. البته واقع‌گرای اخلاقی می‌تواند نقدهایی علیه استدلال ضدواقع‌گرا اقامه کند – مثلاً، اعتراض کند که تبارشناسی مذکور، برخلاف ادعای ضدواقع‌گرا، با کذب بودن سازگار نیست (مثلاً، بنگرید به Brosnan 2011, Wielenberg 2010). با این حال نکته این‌جاست که این امر مبین تغییر مسیری در احتجاج است: واقع‌گرای اخلاقی دیگر صرفاً به خلاف شهود بودن ضدواقع‌گرایی اخلاقی به عنوان یک عامل ذی‌ربط استناد نمی‌کند.

ممکن است تمییز امور پیشین از امور پسین چندان آسان نباشد. نظریه‌ی خطانگاری جان مکی در باب اخلاق را در نظر بگیرید. به نظر او،

1. a posteriori

حکم اخلاقی نتیجه‌گرایی ما انسان‌ها به «عینی‌سازی»^۱ عواطف و ترجیحات محدود خویش است، و از طریق این فرایند جهان را به نحوی می‌بینیم که گویی واجد ویژگی‌های ارزشی است، اما در واقع چنین نیست (Mackie 1977, 42–46). (بدین ترتیب مکی قایل به فرافکنی‌گرایی اخلاقی^۲ است، انگاره‌ای که در تکمله^۳ بیشتر بررسی می‌شود.) مطلب مهمی که باید در این‌جا در باب تصور مکی از «عینی‌سازی» گفت آن است که این تصور مستلزم انگاره‌ای در باب پدیدارشناسی اخلاق^۴ است: نزد کسی که حکمی اخلاقی صادر می‌کند این‌گونه به نظر می‌رسد که دارد به واقعیات اخلاقی‌ای واکنش نشان می‌دهد که در جهان خارج حاضرند (در حالی که در واقع او به نحو علی در ایجاد تجربه اخلاقی خویش فعال است) (بنگرید به Joyce 2009b, 2010). با فرض این انگاره در پدیدارشناسی اخلاق – که آکنده از کیفیت «در-بیرون-بودن»^۴ است – و با فرض این‌که شهودهای اخلاقی ما همخوان با تجربه اخلاقی ما هستند (فرضی که معقول به نظر می‌رسد)، نتیجه می‌شود که نظریه عینی‌سازی اخلاقی خلاف شهود محسوب خواهد شد. اما اگر انگاره عینی‌سازی اخلاقی بنا به فرض خلاف شهود باشد، این خلاف شهود بودن را نمی‌توان به عنوان ملاحظه‌ای جدلی علیه این نظریه مطرح کرد. پاسخ به این پرسش دشوار است که آیا (۱) این انگاره فرافکنی‌گرایانه نشان‌دهنده آن است که خلاف شهود بودن نظریه خطاانگاری در باب اخلاق حتی آماره‌ای پیشین علیه این نظریه نیست یا (۲) موردی است از این‌که فرد قایل به نظریه خطاانگاری آن بار در بادی نظر را به زمین می‌افکند بدین طریق که با اقامه استدلالی نشان می‌دهد که عموم افراد این نظریه را خلاف شهود می‌یابند. این مسئله ظریف چیزی نیست که در این‌جا بتوان بیشتر به آن پرداخت.

1. objectify 2. moral projectivist 3. moral phenomenology
4. out-there-ness