

## عینیت مفاهیم و داوری‌های اخلاقی در دیدگاه فیلیپا فوت؛ فهم‌های متفاوت از نظریه خیر طبیعی و مسائل پیش روی آن

ستاره عزت‌آبادی<sup>۱</sup>

دانش آموخته کارشناسی ارشد فلسفه غرب دانشگاه تهران

سعیده کوکب

استادیار گروه فلسفه دانشگاه تهران

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۹/۱۹ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۲/۲۰

### چکیده

تبیین عینیت مفاهیم و داوری‌های اخلاقی، از جمله مهم‌ترین دغدغه‌های فیلیپا فوت در طول عمر فلسفه‌ورزی‌اش بوده است و دیدگاه او در این باب در آثار متأخرش، به عنوان اثری مهم و تأثیرگذار شناخته می‌شود. فوت در این دوره معتقد است که داوری‌های اخلاقی، به دسته‌ای از داوری‌ها تعلق دارند که بر مبنای خیر طبیعی شکل می‌گیرند. در این دیدگاه، خیر طبیعی هر موجود زنده، با توجه به سبک زندگی گونه‌ای که بدان تعلق دارد بدست می‌آید. در مقاله حاضر، ضمن شرح اجمالی دیدگاه فوت در تبیین عینیت احکام و داوری‌های اخلاقی، با طراحی گفت و گویی میان منتقدان و مدافعان فوت، به بررسی قوت و ضعف نظریه خیر طبیعی خواهیم پرداخت و نشان خواهیم داد که نزاع میان مدافعان و مخالفان فوت، بر اختلاف میان دو رویکرد تفسیری از «زندگی انسانی» بنا شده است؛ رویکرد مبتنی بر سعادت و رویکرد مبتنی بر فاعلیت. گرچه رویکرد مبتنی بر فاعلیت می‌تواند تا حدی به نقدهای مطرح پاسخ دهد، اما خود اشکالات دیگری را پدید خواهد آورد.

**واژه‌های کلیدی:** فیلیپا فوت، عینیت مفاهیم و داوری‌های اخلاق، خیر طبیعی، زیست‌شناسی تکاملی، سوژه‌محوری اخلاقی.

## ۱. مقدمه

عینیت مفاهیم و داوری‌های اخلاقی، همواره از جمله مسائل مهم پیش روی فیلسوفان بوده است. سوژه‌محوری اخلاقی، به عنوان دیدگاهی که گزاره‌های اخلاقی را بیانی از احساس و طرز تلقی گوینده می‌داند، برای مدت زیادی، رویکرد غالب فیلسوفان مدرن در نسبت با این مسائل بوده است. در برابر در دوران معاصر، فیلسوفان دیگری کوشیده‌اند اخلاق را بر مبنایی عینی و الزام‌آور قرار دهند. فیلیپا فوت، از جمله این فیلسوفان است و دیدگاه متأخر او در این باب، که در کتاب *خیر طبیعی* شرح داده شده است، از جمله مهم‌ترین این تلاش‌ها در قرن اخیر است.

فوت در کتاب *خیر طبیعی*، می‌کوشد تبیینی غیرسوژه‌محورانه از مفاهیم و داوری‌های اخلاقی و نیروی انگیزشی آنان برای عمل بدست دهد. از این رو پروژه فوت را می‌توان ذیل این سوال اصلی بازخوانی کرد: آیا مفاهیم و داوری‌های اخلاقی از عینیت برخوردارند؟ به عبارت دیگر، آیا اطلاق ارزش‌های اخلاقی به امور واقع، مستقل از اراده و طرز تلقی ما صورت می‌گیرد؟ یا صدق داوری‌های اخلاقی را باید بسته به تمایلات و طرز تلقی فاعل اخلاقی دانست؟

در ادامه، ضمن شرح اجمالی دیدگاه متأخر فوت در باب عینیت مفاهیم و داوری‌های اخلاقی، می‌کوشیم به یکی از مهم‌ترین اشکالاتی که بر این نظریه وارد شده است، بپردازیم. این نقد که بر مبنای مطالعات تجربی و زیست‌شناسانه بنا شده، ادعا می‌کند که دیدگاه طبیعت‌گرایانه فوت، در برخی موارد ناچار است ردایل اخلاقی را به عنوان فضایل برسمیت شناسد. با بررسی برخی پاسخ‌های ممکن به این نقد، نشان خواهیم داد که دیدگاه مخالف و مدافع فوت، بر تفسیرهای مختلف از خیر مبتنی است و بررسی خواهیم کرد که هر یک از این تفاسیر، چه مسائلی را پیش روی دیدگاه طبیعت‌گرایانه فوت قرار خواهند داد.

## ۲. خیر طبیعی و عینیت داوری‌های اخلاقی

برای شرح تلاش فوت در تبیین عینیت داوری‌های اخلاقی، باید از این نکته شروع کنیم که فوت دعوت ویتگنشتاین برای بازگرداندن کلمات از کاربرد متافیزیکی به کاربرد روزمره را جدی می‌گیرد و از ما می‌خواهد که اصطلاحات اخلاقی را در کاربرد روزمره‌ای که از آنان داریم بررسی کنیم و ویژگی‌های منطقی آنها را استخراج کنیم. برای مثال در کاربرد روزمره، کلمات ارزشی مانند «خوب» و «بد»، به موصوف خود وابسته‌اند. به

عبارت دیگر، برای اطلاق این صفات نیاز است که طبیعت موصوف را در نظر بگیریم. حال اگر موصوف مورد نظر ما، موجودات زنده، اعم از گیاه و حیوان و انسان یا اجزاء، خصوصیات و عملکردهایشان باشد، می‌توان آن‌ها را صرفاً بر اساس «سبک زندگی» گونه‌آی که آن موجود بدان تعلق دارد بسنجیم و برای مثال بگوییم دویدن این آهو، با توجه به سبک زندگی گونه‌ی آهوها خوب است. در این صورت، می‌توانیم خوبی ذاتی<sup>۲</sup> یا خودمحور<sup>۴</sup>ی را استخراج کنیم که فوت آن را خوبی طبیعی<sup>۵</sup> می‌نامد. (فوت، ۲۰۰۱: ۲۵-۲۷)

اما ساخت گزاره‌های ارزشی مبتنی بر خوبی طبیعی در جانداران (به غیر از انسان) چگونه ممکن است؟ فوت برای توضیح این مسئله، از ایده‌ی مطرح شده در مقاله‌ی مایکل تامسون<sup>۶</sup> با عنوان «بازنمایی زندگی»<sup>۷</sup> استفاده می‌کند. موضوع تامسون در این مقاله، توصیف موجودات زنده است. ما برای توصیف موجودات زنده، از گزاره‌هایی حملی استفاده می‌کنیم. برای مثال در باب انسان‌ها می‌گوییم که «انسان‌ها سی و دو دندان دارند.» (تامسون، ۱۹۹۵: ۲۳۴) تامسون گزاره‌های مورد نظر را، تبیینی می‌داند که بر اساس تاریخ طبیعی یگ گونه شکل گرفته و مشخص می‌کند که جاندارانی از آن نوع چطور زندگی می‌کنند. او این گزاره‌ها را با نام گزاره‌های تاریخ طبیعی<sup>۸</sup> می‌خواند. (همان)

اما این وضع طبیعی چه ارتباطی به قضاوت‌های هنجاری ما درباره‌ی جانداران (غیر از انسان) دارد؟ مدعای تامسون آن است که قضاوت‌های هنجاری ما در باب گیاهان و جانوران، به گزاره‌های تاریخ طبیعی بسیار وابسته است. اگر ما یک قضیه‌ی درست از تاریخ طبیعی یک گونه در قالب «الف‌ها، ب هستند» داشته باشیم، در این صورت، اگر یک الف، ب نباشد، پس بیمار، ضعیف و به نحوی معیوب<sup>۹</sup> خواهد بود. برای مثال، یک گزاره‌ی حملی ارسطویی در باب گرگ‌ها چنین است: «گرگ‌ها دندان تیز دارند.» در این

<sup>۲</sup> species

<sup>۳</sup> intrinsic

<sup>۴</sup> autonomous

<sup>۵</sup> Natural goodness

<sup>۶</sup> Michael Thompson

<sup>۷</sup> The representation of life (1995)

<sup>۸</sup> Natural-history sentence

<sup>۹</sup> defective

صورت اگر گرگ باغ وحش تهران دندان تیز نداشته باشد، می‌توان حکم کرد که ناقص و ضعیف است.

البته فوت اشاره می‌کند که برای آنکه بتوانیم از گزاره‌های حملی ارسطویی به قضاوت‌های ارزشی برسیم، لازم است قدم دیگری برداریم و صرفاً گزاره‌هایی را مبنای کار خود قرار دهیم که غایت‌مند هستند. این گزاره‌های غایت‌مند در مورد جانداران غیر از انسان، باید به نحوی مستقیم یا غیر مستقیم با حفاظت از خود<sup>۱۰</sup> یا تولید مثل<sup>۱۱</sup> ارتباط داشته باشد. (همان: ۳۱) برای مثال داشتن دمی زیبا در طاووس‌های نر، به جذب طاووس‌های ماده و تولید مثل ارتباط مستقیم دارد، اما داشتن خال بزرگ سفید بر پیشانی یک اسب، دارای چنین ارتباط غایت‌شناسانه‌ای نیست. با توجه به آنچه بیان شد، بنا بر نظر فوت می‌توان شیوه ساخت احکام مربوط به خوبی طبیعی در جانداران به غیر از انسان را به این صورت خلاصه کنیم:

- چرخه‌ی حیاتِ گونه‌ی مورد نظر را در نظر می‌گیریم. حفاظت از خود و تولید مثل در این چرخه‌ی حیات نقش مهمی دارند.
  - بر اساس تاریخ طبیعی این گونه، مجموعه گزاره‌هایی را که می‌گوید این موارد (یعنی حفاظت از خود و تولید مثل)، برای این گونه‌ی خاص چطور به دست می‌آید، به دست می‌آوریم. برای مثال: آهوها برای محافظت از خود سریع می‌دوند.
  - از این گزاره‌ها، هنجارها استخراج می‌شوند: آهوها باید سریع بدونند.
  - هنجارهای به دست آمده را در مورد یک فرد خاص به کار می‌بریم و می‌بینیم که آیا آن فرد خاص آن‌طور که باید باشد هست یا نه: این آهو سریع نمی‌دود، پس ضعیف است. به عبارت دیگر این آهو خوب نمی‌دود.
- تا اینجا دیدیم که می‌توان «الگویی برای هنجارمندی طبیعی<sup>۱۲</sup>» در گیاهان و حیوانات یافت. اما آیا این الگو در مورد انسان نیز صادق است؟ فوت معتقد است همین روند را می‌توان در مورد انسان نیز پی گرفت. زیرا واژه‌ی «خوب» در کاربردش نسبت به گیاه و حیوان و کاربردش نسبت به انسان، تغییر معنایی ندارد. به عبارت دیگر، واژه‌ی «خوب» در عبارت «ریشه‌ی خوب» و «گرایش خوب اراده‌ی انسان» معنای یکسانی

<sup>10</sup> Self-maintenance

<sup>11</sup> reproduction

<sup>12</sup> Patterns of natural normativity

دارد. (همان: ۳۹) البته این ثبات معنایی، به معنای ثبات زمینه و اهدافی نیست که با توجه به آنان احکام ارزشی شکل می‌گیرند. به عبارت دیگر، برای ارزیابی خیر انسان، ارجاع صرف به چرخه‌ی بیولوژیکی کافی نیست و با تغییر سوژه، تعداد جنبه‌های ممکن برای قضاوت کردن افزایش می‌یابد. فوت برای بررسی این جنبه‌های مختلف، جزئیات را کنار می‌گذارد و می‌کوشد ساختار مفهومی<sup>۱۳</sup> موجود در این ارزیابی‌ها را بررسی کند. پس اکنون پرسش این است که آیا همانند الگویی که در گیاهان و حیوانات به‌دست آوردیم، در انسان نیز می‌توانیم خصوصیات افراد را در نسبت با نقشی که آن خصوصیات در زندگی بشر ایفا می‌کنند ارزیابی کنیم یا خیر. فوت برای پاسخ دادن به این پرسش، از مثال آنسکوم درباره نقش و خوبی وفای به عهد در زندگی بشری استفاده می‌کند.

آنسکوم در مقاله‌ی «درباره‌ی عهد و پیمان و درستی آن»<sup>۱۴</sup> بیان می‌کند که در زندگی بشری، خیر بسیاری به وسیله‌ی توانایی ما در متعهد کردن اراده‌ی دیگران به انجام یک کار به‌دست می‌آید. اما انسان برای این متعهد کردن اراده‌ی دیگران، امکانات زیادی در اختیار ندارد. در نتیجه، این متعهد کردن می‌تواند از طریق قرارداد یا وعده و پیمان باشد. پس وفای به عهد در زندگی بشری ضروری است. (آنسکوم، ۱۹۶۹: ۶۸)

به نظر می‌رسد که گام‌هایی که آنسکوم برای نشان دادن ضرورت وفای به عهد در زندگی بشری طی کرده است مطابق با گام‌هایی است که پیش از این برای داوری ارزشی در مورد گیاهان و حیوانات طی کردیم. زیرا در هر دو مورد، ابتدا با توجه به مفهوم چرخه حیات در جانداران و مفهوم زندگی خوب انسانی در مورد انسان، عناصر خیر را برای هر یک شناسایی کردیم. سپس امکانات پیش روی آنها را برای برآوردن عناصر خیر استنتاج شده سنجیدیم و در نهایت بر این اساس حکمی ارزشی استنباط کردیم.

پس چنان که پیداست، گرچه خیر انسان، متفاوت با خیر گیاهان و حیوانات است، اما ساختار استنتاج خیر در انسان و گیاهان و حیوانات مشترک است. (فوت، ۲۰۰۱: ۴۵-۴۷) به باور فوت، خوبی طبیعی در انسان در نسبت با «زندگی انسانی خوب»<sup>۱۵</sup> و در گیاهان و حیوانات در نسبت با «شکوفای شدن»<sup>۱۶</sup> مشخص می‌شود.

---

<sup>13</sup> Conceptual structure

<sup>14</sup> on promising and its justice (1969)

<sup>15</sup> good human life

<sup>16</sup> flourishing

در اینجا ممکن است اعتراضی به امکان استنتاج خیر طبیعی در زندگی بشری شکل بگیرد. تنوع فرهنگ‌ها در جوامع بشری به حدی است که ممکن است بپنداریم اساساً نمی‌توان از خیر طبیعی در انسان سراغ گرفت. اما فوت بر این عقیده است که با وجود این تنوع‌ها، باز هم می‌توان تبیینی عام از نیازهای انسان به‌دست داد و ضرورت‌هایی عام را در زندگی بشر مشخص کرد. برای مثال اگر از نیازهایی مانند تهیه غذا و پوشاک و ... صرف‌نظر کنیم، می‌توانیم ویژگی‌ها و ظرفیت‌هایی را ببینیم که در حیوانات و گیاهان لازم نیست. برای مثال توانایی ذهنی و حافظه، توانایی تولید صدا با حنجره برای صحبت کردن و ... بدون این موارد گرچه بشر زنده می‌ماند و تولید مثل می‌کند، اما «محروم»<sup>۱۷</sup> است. به عبارت دیگر، یک حیات کامل انسانی را تجربه نخواهد کرد. علاوه بر این، نیازهایی مانند توانایی تشکیل خانواده، دوستی و ... وجود دارد و چطور می‌توان این نیازها را بدون فضایی مانند مهربانی، وفاداری و انصاف برآورده ساخت؟ (همان: ۴۴-۴۵)

تا اینجا دیدیم که می‌توان از چیزی با عنوان خیر طبیعی در انسان هم سراغ گرفت. اما چنان که فوت اشاره می‌کند، باید در نظر داشته باشیم که کاربرد واژه‌ی خوب نزد ما به این صورت است که وقتی آن را در مورد انسان به کار می‌بریم، تنها به جنبه‌ی خاصی می‌پردازیم و این امر مختص انسان است. به باور فوت، عبارت «انسان خوب» در مورد یک انسان، قضاوتی درباره‌ی اراده‌ی عقلانی اوست. (همان: ۶۶) موضوع این قضاوت‌ها، فعل و هدفی داوطلبانه است؛ یعنی فعلی که به نحوی ارادی و آگاهانه انجام پذیرد. (همان: ۷۲-۷۳) قضاوت‌های اخلاقی ما هم، عضوی از مجموعه‌ی «قضاوت‌های مربوط به اراده عقلانی انسان» است. حاصل سخن آن است که قضاوت‌های اخلاقی ما نیز، همانند سایر قضاوت‌هایی که برگرفته از هنجارهای طبیعی است، مبتنی بر خیر طبیعی انسان‌ها انجام می‌گیرد.

### ۳. فوت و چالش زیست‌شناسی تکاملی

دیدیم که فوت، برای تبیین عینیت احکام ارزشی در مورد جانداران، از ایده‌ی خیر طبیعی و گزاره‌های تاریخ طبیعی تاسون استفاده می‌کند. اما او گام‌های تاسون را کافی نمی‌داند و تأکید می‌کند که برای ساخت احکام ارزشی، فقط باید گزاره‌هایی را در

<sup>17</sup> deprived

نظر گرفت که به ویژگی‌هایی می‌پردازند که کارکردی غایت‌گرایانه در بقای نوع و سبک زندگی گونه‌ی مورد نظر ما ایفا می‌کنند. با در نظر گرفتن ارتباطی که فوت میان کارکرد ویژگی‌ها و رفتارهای خاص افراد یک گونه و بقا و تولید مثل در آن گونه قائل می‌شود، شاید طبیعی باشد که نگاهی داشته باشیم به زیست‌شناسی تکاملی، به عنوان رویکردی که روشی برای تعیین ویژگی‌های زیستی گونه‌های مختلف که در بقا و تولید مثل آنان نقش دارند بدست می‌دهد. ژوزف میلوم<sup>۱۸</sup> در مقاله‌ی خود با عنوان «خیر طبیعی و شر طبیعی»<sup>۱۹</sup>، می‌کوشد برتری دیدگاه تکاملی را در تبیین این گزاره‌های تاریخ طبیعی نشان دهد. پیشنهاد میلوم آن است که مفهوم کارکردی که فوت و تامسون در دیدگاه خود استفاده کرده‌اند، باید با مفهوم «کارکرد خاص»<sup>۲۰</sup> میلیکان<sup>۲۱</sup> جایگزین شود.

### ۱-۳. کارکرد خاص و برتری تبیینی آن

میلیکان کارکرد خاص را به این صورت تعریف می‌کند:

برای آنکه *الف*، کارکرد خاص *ک* را داشته باشد، لازم است (و تقریباً کافی است) که یکی از این دو شرط برآورده شده باشند:

(۱) *الف* به عنوان چیزی که از تولید مثل نشأت گرفته است، حاصل تولید مثل موجوداتی باشد که در گذشته *ک* را انجام داده‌اند و *الف* به خاطر کاربست همین امر به وجود آمده باشد.

(۲) *الف* محصول چیزی باشد که آن چیز، با در نظر داشتن شرایطش، کارکرد *ک* را به عنوان کارکرد خاص داشته و تحت آن شرایط، به طور نرمال، به وسیله‌ی تولید چیزی همانند *الف*، سبب بروز *ک* می‌شود (میلیکان، ۱۹۹۳: ۱۳ به نقل از میلوم، ۲۰۰۶: ۲۰۳)

برای درک این تعریف پیچیده، می‌توان مثالی را در نظر گرفت. گنجشکی را در نظر بگیرید که پرهای قهوه‌ای دارد. پرهای این گنجشک قهوه‌ای است زیرا این گنجشک فرزند گنجشک‌های قبلی‌ای است که پرهای قهوه‌ای داشته‌اند و این پرها سبب استتار آنان شده و میزان مرگ و میر ناشی از شکارشان را کاهش داده است. در نتیجه این

<sup>18</sup> Joseph Millum

<sup>19</sup> Natural Goodness and Natural Evil

<sup>20</sup> Proper Function

<sup>21</sup> Ruth Garrett Millikan

گنجشک‌ها از میان سایر گنجشکان انتخاب شده‌اند. پس با توجه به این تحلیل، می‌توان ادعا کرد که الگوی رنگ پرها در گنجشکان، کارکرد خاص استتار را دارد. میلوم بر این باور است که استفاده از مفهوم کارکرد خاص، برتری تبیینی چشم-گیری نسبت به مفهوم معادلی دارد که در دیدگاه فوت و تامسون به کار رفته است. ارجحیت اول آن است که تبیین بر اساس کارکرد خاص، می‌تواند راه و معیاری برای مشخص کردن ویژگی‌های کارکردی ارگانیس‌ها به‌دست دهد. اما در غیاب چنین معیاری، صرفاً می‌توان بر حدس تکیه کرد و ملاکی برای تشخیص گزاره‌های کارکردی درست از گزاره‌های نادرست وجود ندارد. به باور میلوم، یکی از نواقص دیدگاه غیر تکاملی فوت و تامسون آن است که تبیینی معرفت‌شناسانه از این امر که ما چگونه قادر خواهیم بود حقیقت را درباره‌ی احکام تاریخی-طبیعی دریابیم ارائه نمی‌دهد. (همان: ۲۰۴-۲۰۵)

برتری دوم آنکه به کمک رویکرد تکاملی می‌توان تبیین کرد که چرا سبک‌های مختلف زندگی، کارکردهای خاص و متفاوتی نسبت به سایر سبک‌ها دارند و چرا چیزهایی هست که می‌توان از آنان احکام تاریخی-طبیعی ساخت. بر اساس این رویکرد، ما انتظار داریم که گونه‌ها به سمت تطابق هر چه بیشتر با محیط پیش روند. در این تطابق‌یابی، ارگانیس‌ها ویژگی‌های خاص خود را که آنان را برای بقای بیشتر و تولید مثل کثیرتر توانمند می‌سازد بسط می‌دهند. مجموعه‌ی این ویژگی‌هاست که در بردارنده‌ی شیوه‌ی خاص زندگی آن ارگانیس‌هاست. (همان: ۲۰۵) در نتیجه تبیین تکاملی، توان تبیینی بالاتری دارد و انتخاب آن نسبت به بدیل‌های موجود، ارجح است. با توجه به همین برتری تبیینی، میلوم از فوت انتظار دارد تا تبیین تکاملی را در دیدگاه خود بپذیرد و گزاره‌های تاریخ طبیعی مورد نیاز خود را با این رویکرد تکاملی به‌دست آورد. این گزاره‌های تاریخی طبیعی، ما را قادر می‌سازند که اولاً برخی از رفتارهای ارگانیس‌ها را پیش‌بینی کنیم؛ برای مثال پیش‌بینی کنیم که یک آهو، در زمان دیدن شیر درنده، شروع به دویدن خواهد کرد. ثانیاً رفتار نرمال را از رفتار غیرنرمال تمیز دهیم. برای مثال بگوییم که آهویی که در زمان دیدن شیر، شروع به دویدن نمی‌کند، رفتار نرمالی را از خود بروز نداده است.

در برابر این انتقاد، می‌توانیم پاسخ‌هایی را برای فوت تصور کنیم. اولین پاسخ ممکن را میلوم، خود در مقاله‌اش پیشنهاد می‌دهد. چنان که میلوم می‌گوید، ممکن است



بگوییم فوت ادعا خواهد کرد که مفهوم کارکرد مورد نظر او و مفهوم کارکرد تکاملی، مصداق یکسانی خواهند داشت و گزاره‌های تاریخ طبیعی مشابهی را به دست خواهند داد. زیرا او نیز تأکید کرده بود که ویژگی‌های کارکردی مد نظر، باید غایت‌مند باشند؛ به عبارت دیگر، در بقا و تولید مثل آن سبک زندگی خاص مشارکت داشته باشند. اما آیا پذیرش دیدگاه تکاملی برای نظریه فوت مشکلی ایجاد نمی‌کند؟

### ۲-۳. مشکل رویکرد تکاملی برای نظریه فوت

به باور میلوم، در صورتی که فوت خوبی طبیعی مد نظر خود را، با استناد به رویکرد تکاملی به دست آورد، به نتایجی در حوزه‌ی اخلاق خواهد رسید که غیرقابل قبول است. توضیح مطلب چنین است:

دیدیم که فوت، ساختار استنتاج داوری‌های ارزشی در گیاهان و جانوران و انسان را مشترک می‌داند و معتقد است که فضایل همان نقشی را در زندگی خوب انسانی دارند که برای مثال ریشه‌های قوی در زندگی درخت بلوط دارد. بر این اساس، به نظر می‌رسد که دیدگاه طبیعت‌گرایانه‌ی فوت ادعا می‌کند که رفتارهای فضیلت‌مندان، ویژگی‌هایی کارکردی در زندگی انسان هستند. پس می‌توان با استفاده از رویکرد تکاملی نسبت به زیست اخلاقی انسان‌ها، مشخص کرد که تا چه حد می‌توان از یک انسان انتظار داشت که فضایل را در خود محقق سازد.

برای آنکه بتوانیم حد فضیلت‌مند بودن در انسان را به عنوان یک ویژگی کارکردی بسنجیم، اجازه دهید که مثالی را در نظر بگیریم. فرض کنید کشاورزانی داریم که به نحو مشترک روی یک زمین کار می‌کنند و نهایتاً محصول را میان خود تقسیم می‌کنند. در این صورت، سود هر کشاورز در این است که خود کمتر کار کند و بکوشد به نحوی از حاصل کار سایرین استفاده کند. اما اگر هیچ یک از کشاورزان کاری نکنند، در نهایت محصولی برای درو کردن هم به دست نخواهد آمد. پس لزوماً باید میزان مشخصی از کار انجام گیرد. در این میان، هر کشاورز باید بکوشد شیوه‌ای بیابد تا در زمانی که دیگران همکاری نمی‌کنند، توسط آنان بهره‌کشی نشود و از طرف دیگر، عدم همکاری‌اش نیز چندان آشکار نباشد که سبب شود از جمعی که برای همکاری شکل گرفته است، اخراج گردد. به نظر می‌رسد این شیوه و استراتژی، باید در جایی میان همیشه همکاری کردن و همیشه همکاری نکردن قرار بگیرد.

میلوم از این مثال، دو نکته را نتیجه می‌گیرد. نخست آنکه این حکم که «همکاری کردن، خوب و سازوارانه<sup>۲۲</sup> است»، به شرایط و کارها بستگی دارد و دوم آنکه عموم استراتژی‌های سازوارانه در زمینه‌ی همکاری، جایی میان «همیشه همکاری کردن» و «همیشه از همکاری کردن در رفتن» قرار دارد. (همان: ۲۱۱ - ۲۱۲)

به باور میلوم، اگر بپذیریم که رفتار اخلاقی، نتیجه‌ی انتخاب طبیعی در انسان‌هاست، با توجه به این مثال و مثال‌های مشابه، به نتیجه‌ی مهمی خواهیم رسید: بنا بر انتخاب طبیعی، یک انسان با عملکرد خوب<sup>۲۳</sup>، باید نه همیشه و کاملاً فضیلت‌مند باشد و نه همیشه و کاملاً ردیلت‌مند. این وضع در مورد سایر جانداران نیز قابل مشاهده است. برای مثال سریع دویدن گرچه برای یک آهو ضروری است، اما آهویی که همواره و فارغ از شرایط سریع بدود، انرژی مورد نیاز برای رشد و زندگی خود را از دست خواهد داد و توسط انتخاب طبیعی، برگزیده نمی‌شود. پس وضعیت بهینه‌ی دویدن برای آهوها، در حدی میانه قرار دارد؛ نه همیشه سریع دویدن و نه همیشه کند قدم برداشتن.

ممکن است در برابر این اشکال، فوت پاسخ دهد که او نیز این نکته را پذیرفته و صریحاً اعلام کرده که فضیلت‌مند بودن، لزوماً و در تمام موارد، نقش کارکردی خود را در بهبود وضع انسانی ایفا نمی‌کند و انسان فضیلت‌مند گاهی با شکست مواجه می‌شود. اما باید توجه داشت سخن میلوم، نکته‌ی متفاوتی را بیان می‌کند که با این پاسخ رفع نخواهد شد. چنان که دیدیم، میلوم نشان می‌دهد که «همیشه فضیلت‌مند بودن»، اساساً تناسب کلی نوع بشر را بهبود نمی‌دهد و در نتیجه توسط انتخاب طبیعی، برگزیده نمی‌شود. به عبارت دیگر، بنا بر رویکرد تکاملی، «انسان با کارکرد خوب»، یک «انسان همیشه فضیلت‌مند» نیست. در نظریه‌ی فوت نیز، «انسان با کارکرد خوب» مبنای داوری‌های ارزشی و اخلاقی ماست. در نتیجه، با تلفیق رویکرد فوت و رویکرد تکاملی به این نتیجه خواهیم رسید که «انسان همیشه فضیلت‌مند»، انسان خوب نیست.

راه حل دیگر فوت آن است که بپذیرد برای مثال فضیلت راست‌گویی نیازمند آن نیست که فرد همواره سخن راست بگوید؛ بلکه در شرایطی، مانند زمانی که جان کسی در خطر است، انسان فضیلت‌مند باید دروغ بگوید. در نتیجه می‌توان گفت که حدی از دروغ‌گویی، با فضیلت راست‌گویی سازگار است و «همیشه فضیلت‌مند بودن» فاعل را

<sup>22</sup> adaptive

<sup>23</sup> A well-functioning human

نقض نمی‌کند. اما در این پاسخ هم نکته‌ی میلوم به درستی درک نشده است. از نظر میلوم، انسان با کارکرد خوب، در مواقعی باید به اعمالی روی آورد که شهودا عملی فضیلت‌مندانه تلقی نمی‌شوند. برای مثال، انسان با کارکرد خوب در برخی مواقع باید برای دستیابی به منافع خود دروغ بگوید و دروغ‌گویی برای منافع، شهودا با فضیلت‌مند بودن در تضاد است.

حاصل سخن آن است که به باور میلوم، فوت با پذیرش دیدگاه تکاملی، دو راه بیشتر در پیش پای خود ندارد: او یا باید بپذیرد که هنجار طبیعی در انسان‌ها، اعمال فضیلت‌مندانه‌ی صرف را تأیید نخواهد کرد، بلکه تعادلی میان فضیلت و ردیلت را می‌پذیرد یا باید اقرار کند که ساختار ارزیابی اخلاقی ما، با ارزیابی‌هایی که در حوزه‌های غیر از اخلاق انجام می‌دهیم متفاوت است و این‌همانی ساختاری‌ای که او میان این دو حوزه از داوری‌ها در نظر گرفته است، اشتباه است. (همان: ۲۱۳)

اما آیا فوت باید زیست‌شناسی تکاملی را بپذیرد و آن را در مورد انسان به کار گیرد؟ هکر رایت در مقاله‌ی «چه چیز در طبیعت‌گرایی اخلاقی فوت، طبیعی است؟»<sup>۲۴</sup> می‌کوشد به این سوال پاسخ دهد.

### ۳-۳. اولین پاسخ بر مبنای فوت‌گرایی منطقی

پیش از آنکه پاسخ هکر رایت را به اشکال تکامل‌گرایان بررسی کنیم، بهتر است تمایزی را که تامسون میان سه سطح اندیشه‌ی فوت قائل شد در نظر بگیریم. تامسون در نظریه‌ی خیر طبیعی فوت، سه لایه را از یکدیگر تفکیک می‌کند: فوت‌گرایی منطقی که مبنای منطقی مورد نیاز فوت را شرح می‌دهد، فوت‌گرایی محلی که امکانات موجود در گونه‌ی بشر را بررسی می‌کند و فوت‌گرایی محتوایی که متضمن تبیین دیدگاهی است که فوت به نحو درونی نسبت به سبک زندگی بشر اتخاذ کرده است. تامسون فهم خاص فوت از زندگی و قواعد بازنمایی را در لایه فوت‌گرایی منطقی قرار می‌دهد. (تامسون، ۲۰۰۳: ۱-۲) این فهم خاص، در حقیقت برگرفته از دیدگاه خود تامسون است که در مقاله‌ی «بازنمایی زندگی» شرح داده شده است. بر اساس این دیدگاه، برای شناخت هر چیز به عنوان ارگانسیم، باید آن را از منظرگاهی هنجاری ببینیم. این نکته بر دو پیش‌فرض استوار است:

<sup>24</sup> What is Natural about Foot's Ethical Naturalism? (2009)

- «پیش‌فرض نخست آنکه برای آنکه بخواهیم موجودی را به مثابه‌ی یک ارگانیسم درک کنیم، لازم است آن را در پس‌زمینه‌ی گونه و سبک زندگی خاص آن گونه قرار دهیم.
- و پیش‌فرض دوم آنکه قرار دادن یک ارگانیسم در پس‌زمینه‌ای از کارکرد خاص گونه‌اش، در واقع همان نگاه کردن به آن ارگانیسم از منظرگاهی هنجاری است.» (هکر رایت، ۲۰۰۹: ۳۱۰)

برای آنکه مدعای این دو پیش‌فرض را بهتر دریابیم، فرایند تقسیم سلولی را در یک باکتری و یک فیل در نظر بگیرید. تقسیم سلولی در یک باکتری، در واقع همان فرایند تولید مثل است. اما همین عمل در یک فیل، بخشی از فرایند رشد و نمو را تشکیل می‌دهد. کارکرد این فرایند در موجودات انضمامی مختلف، تنها با در نظر گرفتن آن موجودات در پس‌زمینه‌ی سبک زندگی‌شان قابل فهم است. اما برای آنکه ما بتوانیم موجودی را به عنوان ارگانیسم بازشناسیم، لازم است برخی فرایندهای خاص حیاتی مانند غذا خوردن، تولید مثل کردن و ... به طور مداوم بر آن بگذرد. چنان که گفتیم، این کارکردهای حیاتی، با در نظر گرفتن موجود در بستر سبک زندگی خاص گونه‌اش به فهم در می‌آید. در نتیجه فهم یک موجود به مثابه‌ی ارگانیسم نیز تنها در این بستر میسر است.

از سویی دیگر، باید توجه داشت که وقتی ارگانیسم را در پس‌زمینه‌ی گونه و سبک زندگی خاصش قرار می‌دهیم، در حقیقت عملکردهای آن را در نسبت با ویژگی‌هایی در نظر می‌گیریم که برای ارگانیسمی از آن نوع، طبیعی و نرمال است. این عمل در حقیقت نوعی ارزیابی و برآورد هنجاری است. برای این کار لازم است ما برخی از نیازها و کارکردهای غایت‌مند این گونه را بشناسیم.

مشخص است که تامسون، و به تبع او فوت، ادعایی منطقی را در برابر ما قرار می‌دهند. به عبارت دیگر معتقدند که فهم ما از یک چیز به عنوان یک ارگانیسم، صرفاً با قرار دادن آن چیز در پس‌زمینه‌ی گونه‌ای که بدان تعلق دارد میسر است و ما اساساً به شیوه‌ای دیگر، قادر به فهم ارگانیسم‌ها نیستیم. این ادعای منطقی، در واقع ساختار فهم ما را بیان می‌کند و پیش از اتخاذ هر نوع نظریه‌ی تجربی در باب ارگانیسم قرار دارد. یعنی فارغ از آنکه ما چه رویکردی را در شناخت ارگانیسم‌ها پی بگیریم، باید توجه داشته باشیم که تنها با قرار دادن آن ارگانیسم در پس‌زمینه‌ی گونه‌اش، فهم ما از او

قابل شکل‌گیری خواهد بود. با توجه به این نکته می‌توان دریافت که اتخاذ یک دیدگاه غایت‌مندانه بر اساس نقشه‌ی پیشین خداوند یا تبیینی تکاملی بر اساس فرایند انتقال ژن، منطقی در سطحی متفاوت با این ادعای منطقی قرار دارد. چنان که هکر رایت تأکید می‌کند، «نگاه فوت به کارکرد، از هر نظریه‌ی تجربی درباره‌ی این موضوعات مستقل است.» (همان)

با در نظر گرفتن نکات بالا، به پاسخ هکر رایت باز می‌گردیم. هکر رایت اشتباه دیدگاه میلوم را در این امر می‌داند که نظریه‌ی فوت را به حوزه‌ی نادرستی تعمیم داده است. هدف فوت آن نیست که رویکرد تکاملی به مفهوم کارکرد را کنار بزند و رویکرد خودش را جایگزین آن نماید. مفهوم کارکردی که فوت در دیدگاه خود استفاده کرده، نقش تئوریک مجزایی را ایفا می‌کند. این مفهوم در دیدگاه فوت، نقش توضیحی یا تبیینی بر عهده ندارد. به عبارت دیگر، نظریه‌ی فوت، یک نظریه‌ی زیست‌شناسانه نیست؛ بلکه یک نظریه‌ی منطقی در باب گزاره‌هایی است که درباره‌ی موجودات زنده می‌سازیم. بنابراین این اعتراض که فوت و تامسون نتوانسته‌اند به ما تبیین معرفت‌شناسانه‌ای از این امر ارائه دهند که چطور باید حقیقت را درباره‌ی احکام تاریخی-طبیعی دانست، اعتراضی بی‌مورد است. هدف فوت صرفاً آن است که نشان دهد برای ساخت ادعاهایی درباره‌ی ارگانیس‌ها، یک مبنای هنجاری لازم است. در نتیجه او می‌تواند با آسودگی خاطر، بناکردن چنین معرفت‌شناسی‌ای را به دیگران بسپارد. (همان: ۳۱۶)

#### ۳-۴. بازسازی نقد

به نظر می‌رسد که میلوم همچنان می‌تواند با کمی تغییر، اعتراض خود را بازسازی کند. فرض کنید که میلوم دو نکته را از هکر رایت می‌پذیرد: نخست آنکه مفهوم کارکرد در نظریه‌ی فوت، در سطحی منطقی طرح شده است، نه در سطح استخراج گزاره‌های تاریخ طبیعی مورد نیاز و دوم آنکه فوت، برای استخراج گزاره‌های تاریخ طبیعی مورد نیاز خود، هنوز هیچ نظریه‌ی تجربی‌ای را اتخاذ نکرده است. پس دیدگاه فوت نسبت به نظریه‌ی تجربی‌ای که این گزاره‌ها را به‌دست می‌دهد باز است و با در نظر گرفتن برتری تبیینی دیدگاه تکاملی، فوت باید این نظریه را در قدم بعدی خود، یعنی در استخراج گزاره‌های تاریخ طبیعی بپذیرد و چنان که ذکر شد، کاربست رویکرد تکاملی در مورد سبک زندگی انسان‌ها به نتایج غیر قابل قبولی در حوزه اخلاق می‌انجامد.

### ۵-۳. رویکرد تجربی به طبیعت انسانی؛ یک اشکال مشابه

اشکال نسبتاً مشابهی را اسکات وودکاک<sup>۲۵</sup> به دیدگاه طبیعت‌گرایانه فوت وارد می‌داند. به باور او، اگر فوت حقیقتاً بخواهد به حقایق طبیعت انسان وفادار بماند، نمی‌تواند تضمین کند که این طبیعت لزوماً به فضایل انسانی مرتبط خواهد بود. زیرا ضرورت‌های ارسطویی در مورد طبیعت انسان‌ها، از حقایق تصادفی‌ای برآمده‌اند که به وسیله‌ی تکامل زیست‌شناسانه و تکامل فرهنگی چرخه‌ی حیات بشر شکل گرفته‌اند. پس بسیار خوش‌بینانه است اگر بپنداریم این حقایق حتماً ما را به داوری‌هایی راهنمایی می‌کنند که اخلاقاً پسندیده‌اند. (وودکاک، ۲۰۰۶: ۴۵۶)

وودکاک به عنوان شاهد سخن خود، دو مثال را شرح می‌دهد. مثال نخست درباره‌ی نوع‌دوستی<sup>۲۶</sup> به عنوان یکی از فضایل انسانی است. به باور وودکاک، قطعاً نوع‌دوستی در گونه‌ی بشر وجود دارد؛ اما این ویژگی بشری، درون محدودیت‌های بسیاری قرار گرفته که اثرات جانبی چشم‌گیری دارند. مطالعاتی که در باب دامنه و شیوه همکاری میان انسان‌ها انجام شده است، نشان می‌دهد که نوع‌دوستی اعضای یک گروه بسته، می‌تواند در برخی مواقع به بیگانه‌هراسی<sup>۲۷</sup> نسبت به کسانی که در آن گروه قرار ندارند منجر شود و این گرایش به هراس و کناره‌گیری از بیگانگان، می‌تواند بر کیفیت نوع‌دوستی ما تأثیر قابل توجهی بگذارد. پس چنان که پیداست، مطالعات تجربی موجود، ابداً گرایش نوع‌دوستی در انسان‌ها را به طور ساده و بدون محدودیت در نظر نمی‌گیرند و با «عمومیت‌بخشی ساده»ی این ویژگی در زندگی بشری مخالفند.

با در نظر گرفتن این واقعیت، دیدگاه فوت باید معیاری به‌دست ما دهد که بتوانیم بر اساس آن نوع‌دوستی را بپذیریم، اما آفات آن را، مانند بیگانه‌هراسی، طرد کنیم. اما دیدگاه کنونی فوت، چنین معیاری را برای تفکیک ارائه نمی‌دهد. در نتیجه فوت ناچار است به یک نتیجه‌ی ناپسند تسلیم شود و آن این است که حالات انگیزشی بیگانه‌هراسی نیز در انسان‌ها، فضیلتی اخلاقاً ارزشمند هستند. زیرا در وضع طبیعی و سبک زندگی خاص گونه‌ی بشری حضور دارند. (وودکاک، ۲۰۰۶: ۴۵۷-۴۵۸)

<sup>25</sup> Scott Woodcock

<sup>26</sup> altruism

<sup>27</sup> Xenophobia

مثال دوم، در باب خصیصه‌ای است که به آن همگان‌گرایی یا همگون‌گردی<sup>۲۸</sup> می‌گوییم. انسان‌ها گرایش طبیعی به همنوایی با جمع دارند و این ویژگی، در کل یک تمایل مفید است. زیرا می‌تواند به نوع‌دوستی در گروه‌های بزرگی که اعضای غیرهمگون دارند کمک کند. اما این همگون‌گرایی و تمایل به همنوایی با قدرت حاکم بر جامعه در برخی مواقع می‌تواند به نتایج زنده‌ای منجر شود. مثال آشکار این وضع را می‌توان در دوران نازی دید. همنوایی آلمانی‌ها با حزب حاکم سبب شد مرزهای اخلاقی جامعه فرو ریزد و انگیزشی در افراد برای ارتکاب اعمال صریحا خلاف اخلاق به وجود آید. پس نیاز است که به نحوی، همنوایی و همگون‌گرایی را در انسان‌ها تأیید کنیم، اما مواردی را که در آنها این ویژگی از کنترل خارج شده و به نتایج مخربی ختم شده است را طرد و نفی نماییم. اما دیدگاه فوت، معیاری برای تفکیک حقایق ستودنی زندگی بشر از واقعیت‌های زیان‌بار موجود در آن ارائه نمی‌دهد. (همان: ۴۵۸-۴۶۰)

### ۳-۶. دومین پاسخ بر مبنای خوانش شهودی از نظریه فوت

در برابر این انتقاد، هکر رایت مجدداً پاسخی را طرح می‌کند. به باور او، خوانش میلوم و وودکاک از دیدگاه فوت، نادرست است و این دو متفکر نتوانسته‌اند رویکردی را که فوت در استنتاج گزاره‌های تاریخ طبیعی انسان پیش گرفته است، به درستی درک کنند. گفتیم که فوت برای ارزیابی جانداران اعم از انسان و گیاه و حیوان، از ایده‌ی هنجار طبیعی استفاده می‌کند. به باور او این هنجار طبیعی، به سبک زندگی گونه‌ی مورد بررسی بستگی دارد. در مورد جانداران غیر از انسان، خیر طبیعی در نسبت با ویژگی‌هایی تعریف می‌شود که در چرخه‌ی حیات گونه مشارکت دارند و این چرخه‌ی حیات شامل رشد، حفاظت از خود و تولید مثل است. اما در نسبت با انسان، ارجاع صرف به چرخه‌ی بیولوژیکی کافی نیست و معیارها پیچیده‌تر می‌شوند. به باور فوت، عناصر خیر را در مورد انسان باید به کمک مفهوم زندگی خوب انسانی، شناسایی کرد. یکی از ویژگی‌های انسانی که در سبک زندگی ما تأثیر چشم‌گیری دارد، عقلانیت عملی است. عقلانیت عملی، از هیچ یک از کنش‌های ما جدا نیست. بنا بر نگاه فوت، انسان خوب، خوب عمل می‌کند و خوب عمل کردن، یعنی مطابق عقلانیت عملی

زیستن. پس اگر فردی، به نحوی ناقص از عقلانیت عملی استفاده کند، در واقع انسان خوبی نیست.

می‌دانیم که نظریه‌های متعددی در باب عقلانیت عملی ارائه شده است. اما به چه نحو می‌توان میان این نظریه‌های رقیب داوری کرد و یکی را برگزید و سایرین را کنار گذاشت؟ آیا لازم است برای این قضاوت، به مطالعات تجربی یا زیست‌شناسی تکاملی متوسل شویم؟

فوت در مقاله مهمی به نام «عقلانیت و خیر»<sup>۲۹</sup> ادعا می‌کند که نمی‌توان تعریفی از عقل عملی ارائه داد و در آن، معطوف به خیر بودن اراده را در نظر نگرفت. به عبارت دیگر، هر معیاری که برای عقل عملی ارائه دهیم، باید از خیر اراده<sup>۳۰</sup> مشتق شده باشد. (فوت، ۲۰۰۴: ۵) چنان که هکر رایت متذکر می‌شود، به نظر می‌رسد در اینجا یک دور<sup>۳۱</sup> شکل گرفته است. ظاهراً فوت می‌گوید که «از طرفی خیر انسان، نیازمند عقلانیت عملی است و از طرف دیگر، عقلانیت عملی به خیر انسان معطوف است». (هکر رایت، ۲۰۰۹: ۳۱۴) ممکن است برخی اعتراض کنند که این دور و ابتدای متقابل، می‌تواند به مشکلی معرفتی ختم شود. زیرا ظاهراً بنا بر این نظر، برای آنکه بدانیم چه انسانی خوب است و خیر برای نوع انسان چیست، باید اقتضات عقل عملی را بشناسیم و دریابیم که چه انسانی، عاقل است. اما از طرف دیگر، برای آنکه بدانیم چه انسانی عاقل است و حکم نهایی عقلانیت عملی در موارد گوناگون چیست، باید عناصر خیر انسان را شناسایی کرده باشیم. در نتیجه، دیدگاه فوت نمی‌تواند معیاری برای شناسایی عمل عقلانی ارائه دهد.

هکر رایت معتقد است که می‌توان این دور معرفتی را به کمک دیدگاه تامسون برطرف کرد. تامسون بر این عقیده است که فوت، ادعایی را که درباره‌ی عقلانیت عملی انسان دارد، به نحو درونی توجیه می‌کند. به عبارت دیگر، درک ما از عقلانیت عملی، بر تبیین زیست‌شناسانه و مطالعه‌ی تجربی و بیرونی در باب زیست انسان مبتنی نیست. بلکه بر این حقیقت تکیه دارد که ما ملاحظات خاصی را به عنوان دلیل برای عمل به رسمیت می‌شناسیم و بر اساس آنان عمل خود را تنظیم می‌کنیم. درک ما از این ویژگی، از درون به ما داده شده است. «زیرا این واقعیت که ما این اندیشه‌ها را

<sup>29</sup> Rationality and Goodness(2004)

<sup>30</sup> Goodness of the will

<sup>31</sup> circularity



دلیل‌دهنده تلقی می‌کنیم، بخشی از چیزی است که گونه‌ی ما را آن چیزی کرده که اکنون هست. همچنین این واقعیت که ما بر اساس چنین اندیشه‌هایی عمل خود را تنظیم می‌کنیم، بخشی از چیزی است که به این اندیشه‌ها اعتبار داده است.» (تامسون، ۲۰۰۳: ۷) پس به باور تامسون و هکر رایت، «فوت بر اساس آنکه انسان‌ها به طور نرمال چطور رفتار می‌کنند، عملی را پیشنهاد نمی‌دهد.» (هکر رایت، ۲۰۰۹: ۳۱۹) به نظر می‌رسد که «فوت در جایی توقف می‌کند که بی‌شک برای بسیاری از خواننده‌ها غیرطبیعی‌گرایانه است.» (همان: ۳۱۵) زیرا فوت از هیچ معیار تجربی یا تکاملی‌ای برای مشخص کردن آنکه چه انسانی خوب است کمک نمی‌گیرد. بلکه او معتقد است که یک انسان عاقل، از پیش خود می‌داند که چه کاری خوب و چه کاری نادرست است. پس ابتدای متقابل خیر انسان و عقلانیت عملی، به دور معرفتی ختم نمی‌شود.

شاید بتوان در اینجا، پاسخ هکر رایت را که به کمک دیدگاه تامسون بیان شده است، بدین نحو بسط داد. به نظر می‌رسد که فوت در استنتاج هنجار طبیعی در مورد انسان‌ها و جانداران غیر از انسان، معیار دوگانه‌ای را به کار برده است. در مورد جانداران غیر از انسان، ما به واسطه‌ی عدم دسترسی بی‌واسطه به آنان، ناچاریم رویکردی بیرونی اتخاذ کنیم و آنان را به مثابه‌ی یک کل در نظر بگیریم. در این صورت هدف اصلی این کل، بقای نوع است. بقای نوع، شامل عناصر گوناگونی است که از میان آنان می‌توان به رشد، بقای فردی و تولید مثل اشاره کرد. در این مورد، یک رویکرد زیست‌شناسانه‌ی تجربی یا تکاملی می‌تواند ویژگی‌هایی را که به این هدف اصلی خدمت می‌کنند استنباط کند و برشمارد.

اما در مورد نوع بشر، ما خود به نحو بی‌واسطه می‌توانیم این ویژگی‌ها را استنباط کنیم. یکی از مهم‌ترین این ویژگی‌ها آن است که ما اندیشه‌ی مفهومی داریم و می‌توانیم چیزهایی را به مثابه‌ی هدف و ملاحظاتی را به مثابه‌ی دلیل برای انجام عمل در نظر بگیریم و از این ویژگی در سراسر زندگی انسانی خود بهره می‌بریم. در این حالت می‌توان حوزه‌ای از زندگی بشری را، بر حسب به‌کارگیری آگاهانه و داوطلبانه‌ی اراده تفکیک کرد و ارزیابی ویژه‌ای را در باب این حوزه انجام داد. چنان که فوت می‌گوید، قضاوت‌های اخلاقی ما در این حوزه قرار دارد و عقلانیت عملی، معیاری است که در این حوزه حاکم است. طبعاً ملاحظات و اندیشه‌های مفهومی‌ای را که راهنمای عمل و معیاری برای عقلانیت عملی ما هستند، نمی‌توان به نحو تجربی و با مطالعه‌ی

زیست‌شناسانه استنباط کرد. بلکه برای درک و دریافت آنان، باید دید چه ملاحظاتی جایگاهی ذاتا معتبر و دلیل‌دهنده در این ساختار دارند. ملاحظات اخلاقی، همانند ملاحظات مبتنی بر میل و سود شخصی، از چنین جایگاهی برخوردارند. پس در پاسخ به انتقادات میلوم و وودکاک، فوت می‌تواند به دو نکته اشاره کند. نخست آنکه ما در استنباط هنجار طبیعی در انسان‌ها به مطالعات زیست‌شناسانه‌ی تجربی و تکاملی نیازی نداریم. نکته‌ی دوم آنکه در شرایطی مانند هم‌نوایی مخرب میان انسان‌ها یا بیگانه‌هراسی ناپسند، می‌توان افراد را محکوم کرد که به ملاحظات اخلاقی، به عنوان ملاحظاتی ذاتا دلیل‌آور توجهی نداشته‌اند و در نتیجه عقلانیت عملی خود را به نحوی ناقص به کار گرفته‌اند.

#### ۴. دو خوانش از شکوفایی انسان

تا اینجا دیدیم که فوت، طبیعت‌گرایی ارسطویی را مجددا احیا می‌کند و می‌کوشد آن را با اقتضائات جهان جدید همراه و سازگار سازد. رابطه‌ی فضایل با شکوفایی انسان، محور اصلی دیدگاه فوت در دوران متأخر او را تشکیل می‌دهد. اما این ارتباط به دو طریق عمده مورد تفسیر قرار گرفته است. این دو طریق، از دو رویکرد متفاوت در طبیعت‌گرایی اخلاقی نوارسطویی<sup>۳۲</sup> حکایت می‌کند. این مسئله که دیدگاه فوت به کدام یک از این دو رویکرد تعلق دارد، محل نزاع است. قائل شدن به هر یک از این دو رویکرد می‌تواند مسائلی را در پیشگاه اندیشه‌ی فوت قرار دهد. در ادامه می‌کوشیم ضمن تفکیک این دو رویکرد، نگاهی کلی به شیوه‌های تفسیری دیدگاه فوت و مسائل بازمانده در این پروژه‌ی فلسفی داشته باشیم.

چنان که هکر رایت در مقاله‌ی خود با عنوان «طبیعت‌گرایی اخلاقی و بنیان فاعلیت»<sup>۳۳</sup> می‌نویسد، می‌توان میان دو نسخه از طبیعت‌گرایی نوارسطویی تمایز قائل شد. نسخه‌ی اول، رویکردی است که شکوفایی انسان را به معنای سعادت‌مند شدن آن در نظر می‌گیرد. در این دیدگاه، زیست اخلاقی، مسیری است که می‌تواند ما را به سعادت و خوشبختی برساند. روزالین هرست‌هوس، با الهام از رویکرد فوت، در این مسیر گام بر می‌دارد. او بر این باور است که «فضیلت، ویژگی‌ای است که نوع بشر برای رسیدن به سعادت، شکوفا شدن و خوب زیستن بدان نیاز دارد.» (هرست‌هوس، ۱۹۹۹:

<sup>32</sup> Neo-Aristotelian ethical naturalism

<sup>33</sup> Ethical Naturalism and the Constitution of Agency(2012)

۱۲۷) بنا بر این تعریف، می‌توان معیاری برای تعیین مصادیق فضایل ارائه داد: اگر بشر برای رسیدن به سعادت، به ویژگی خاصی نیاز داشت، آن ویژگی یکی از فضایل بشری خواهد بود.

البته اگر بخواهیم میان فضایل و رسیدن به سعادت رابطه‌ای ضروری ترسیم کنیم، با دشواری‌هایی مواجه می‌شویم. بسیار اتفاق می‌افتد که فرد فضیلت‌مند، سعادت‌مند نیست یا فرد سعادت‌مند، زندگی فضیلت‌مندانه‌ای را پی نگرفته است. به نظر می‌رسد که برای رهایی از این مشکل، هرست‌هوس می‌پذیرد که فضایل برای رسیدن به سعادت‌مندی در زندگی، نه شرطی لازم و نه شرطی کافی‌اند. زیرا برای مثال در شرایطی، شجاع بودن باعث می‌شود که به من در زندگی آسیبی وارد شود. (همان: ۱۳۰) اما او مدعی می‌شود که فضیلت‌مندی، «قابل اعتمادترین مسیر» برای رسیدن به سعادت است. (همان: ۱۳۴) برای درک این نظر، فردی را در نظر بگیرید که سیگار می‌کشد. گرچه سیگار کشیدن برای سالم بودن، نه شرطی لازم است و نه شرطی کافی، اما دکتر به او خواهد گفت که برای سالم ماندن، قطعاً سیگار نکشیدن نسبت به سیگار کشیدن، مسیر بسیار مطمئن‌تری است.

در برابر این دیدگاه، انتقادات زیادی مطرح شده است و به نظر می‌رسد پاسخ دادن به آن انتقادات، به آسانی میسر نباشد. نخست آنکه گرچه مفهوم اودیمونیا، سعادت و شکوفایی، نقشی محوری را در این دیدگاه ایفا می‌کند، اما هرگز تعریف مشخص و واضحی از آن ارائه نمی‌شود (کپ و سوپل، ۲۰۰۴: ۵۲۶) و مشخص نیست که با چه ملاک و معیاری می‌توان این سعادت‌مندی را در انسان‌ها تعریف کرد. مسئله‌ی دوم آن است که می‌توان شرایطی را تصور کرد که در آن فضیلت‌مندی ابداً مسیر مطمئنی برای رسیدن به سعادت نیست. برای مثال در دوران نازی، مسیر مطمئن‌تر آن است که افراد انزواطلبی و بی‌توجهی به هم‌نوع را پی بگیرند. همچنین چنان که پیشتر دیدیم، گرچه «کمی فضیلت‌مند بودن» می‌تواند عموماً به نفع فاعل فضیلت‌مند باشد، اما «کاملاً فضیلت‌مند بودن» این شرط را برآورده نمی‌کند.

مسئله‌ی بعدی، تعیین مصادیق فضیلت است. چنان که کپ و سوپل می‌گویند، می‌توان پذیرفت که مهربان بودن و راستگو بودن عموماً به دارنده‌شان سود می‌رسانند، اما به همین نسبت نیز می‌توان پذیرفت که صفاتی مانند خودخواه بودن و منزوی بودن

هم چنین‌اند. در نتیجه طبق این معیار، باید این دسته از صفات را نیز به عنوان فضیلت تلقی کرد. (همان: ۵۳۰)

بسیاری از مخاطبان فوت، دیدگاه او در خیر طبیعی را در این رویکرد از طبیعت‌گرایی نوارسطویی قرار داده‌اند و بر این اساس به نقد او پرداخته‌اند. اما می‌توان تفسیر دیگری از فوت داشت که قادر است بخشی از این مشکلات را کنار بگذارد. این تفسیر، همان رویکرد دوم از طبیعت‌گرایی نوارسطویی است.

نسخه‌ی دوم از طبیعت‌گرایی نوارسطویی، «شکوفایی» و «زندگی خوب انسانی» را نه به معنای سعادت‌مندی، بلکه به عنوان رسیدن به وضعیت نرمال و غیرناقص انسانی تفسیر می‌کند. دیدگاه هکر رایت این رویکرد را دنبال می‌کند. در این نسخه از طبیعت‌گرایی نوارسطویی، انسان خوب بودن و زیستن بر اساس فضایل و اقتضائات اخلاقی، شرطی لازم برای به‌دست آوردن «فاعلیت نرمال انسانی» است. انسانی که فاعلیت نرمال انسانی ندارد، انسانی ناقص است و فرد برای آنکه انسانی ناقص نباشد، لازم است به اقتضائات اخلاقی بها دهد و آن‌ها را به عنوان دلیل برای عمل به رسمیت بشناسد. (هکر رایت، ۲۰۱۲: ۱۳ - ۱۴) مشخص است که در این دیدگاه هیچ ادعایی درباره‌ی رابطه میان خوشبختی و فضایل وجود ندارد؛ هیچ تضمینی نیست که به فرد فضیلت‌مند اطمینان دهد که لزوماً به کامیابی و سعادت خواهد رسید. اما می‌توان به او این اطمینان را داد که با عمل به فضایل، چیزی می‌شود که برای انسان بودن لازم است باشد.

چنان که هکر رایت می‌گوید، رویکرد دوم می‌تواند از مشکلاتی که مطالعات تجربی، زیست‌شناسانه یا آماری در باب شرایط خوشبختی و کامیابی در زیست انسانی در برابر رویکرد نخست قرار می‌دهند، رهایی یابد. زیرا دیگر این حقیقت که در عمل، برخی از فضایل با خوشبختی و کامیابی ما در تناقض قرار می‌گیرند یا این دیدگاه تکاملی که سعادت بشر و بقای نوع او، نه به واسطه‌ی زیست فضیلت‌مندانه، بلکه به واسطه‌ی پیروی از غرایز و امیال به‌دست آمده است، نمی‌تواند امری مهم تلقی شود.

همچنین چنان که هکر رایت تأکید می‌کند، این عبارت که «انسان‌ها به طور نرمال، فاعل هستند»، یک عبارت تجربی نیست و از مطالعه‌ی تجربی بشر به‌دست نیامده است. بلکه تفسیری است که بشر از خود دارد. زیرا «ما برای آنکه عملی انجام دهیم، لازم است تأیید کنیم که فاعل هستیم. ما باید خودمان را به عنوان بخشی از گونه‌ای ببینیم که

افراد آن به طور نرمال فاعل هستند و این حقیقت دلالت‌های هنجاری مهمی را به همراه دارد.» (همان: ۱۴) فرد برای آنکه فاعلیت نرمال انسانی را داشته باشد، باید هنجارهای عامی را بپذیرد و اخلاق، بخشی از این هنجارها را تشکیل می‌دهد.

## ۵. نتیجه

دیدیم که رابطه فضایل و شکوفایی انسان در دیدگاه فوت، به دو طریق عمده مورد تفسیر قرار گرفته است. اما میان این دو رویکرد تفسیری، کدام یک قابل قبول است و اندیشه‌ی فوت به سمت کدام یک از این دو متمایل بوده است؟ به نظر می‌رسد که فوت در اثر متأخر خود، تمایز این دو نوع طبیعت‌گرایی اخلاقی را به نحوی واضح مد نظر نداشته و در جایی میان هر دو رویکرد گام برداشته است. چنان که دیدیم، او برای استخراج گزاره‌های خیر طبیعی در انسان و جانداران غیر از انسان، از معیاری دوگانه استفاده می‌کند. فوت در مورد جانداران غیر از انسان، اهدافی بیولوژیکی را مبنای کار خود قرار می‌دهد. تأکید بسیار بر رشد، تولید مثل و بقای فردی، شاهد این سخن است. طبعاً فهم شیوه‌ی برآورده شدن این اهداف در گیاهان و حیوانات، به کمک مطالعات تجربی یا دیدگاه‌های تکاملی میسر است. اما به نظر می‌رسد که وقتی به استنتاج گزاره‌های تاریخ طبیعی انسان می‌رسیم، اهداف، زمینه و رویکرد تغییر می‌کند. فوت صراحتاً اعلام می‌کند که نمی‌توان شکوفایی انسان را به اهداف بیولوژیکی صرف تقلیل داد و در این مورد باید به اهداف پیچیده‌تری روی آورد. البته او هرگز لیستی پیشنهادی برای چنین اهداف پیچیده‌ای بیان نمی‌کند و صرفاً تأکید می‌کند که هدف اصلی در مورد انسان، «داشتن زندگی خوب انسانی» است. به عبارت دیگر، در ارزیابی انسان‌ها باید به ویژگی‌هایی توجه کنیم که لازم است داشته باشیم تا آن چیزی که باید باشیم، بشویم. به باور هکرایت، از جمله عناصر مقوم انسان را در دو چیز می‌توان یافت: نخست آنکه ما، برخلاف حیوانات، توانایی اندیشه‌ورزی مفهومی در باب دلایل انجام اعمال داریم و دوم آنکه ما فاعل‌هایی هستیم که می‌توانیم به نحوی ارادی به انجام کنش‌ها روی آوریم. در نتیجه، فاعلیت عقلانی، از عناصر مهمی است که لازم است هر فرد انسانی داشته باشد تا بتواند فردی غیرمعیوب از گونه‌ی خود باشد. چنان که تامسون و هکرایت بیان می‌کنند، این ویژگی نه با مطالعه‌ای بیرونی، بلکه با رویکردی درونی به دست آمده است. ما برای آنکه به عملی روی آوریم، لازم است خودمان را به عنوان یک فاعل تأیید کنیم و این تأیید، برای ما التزامات هنجاری را به دنبال می‌آورد.

باید توجه داشت که این رویکرد دوگانه، نمی‌تواند از دیدگاه فوت در برابر تمام انتقادات محافظت نماید و هنوز مسائلی وجود دارد که حل نشده باقی مانده‌اند. نخست آنکه شاید بتوان به کمک مطالعات تجربی در مورد گیاهان و حیوانات، عناصر خیر طبیعی را در آنان کم و بیش مشخص کرد، اما در غیاب چنین معیاری در مورد انسان، قضاوت در میان آراء متفاوت موجود در مورد عناصر خیر انسانی می‌تواند به بن‌بست برسد؛ زیرا درک بی‌واسطه و درونی ما از خود و هنجارهای عقلانیت عملی، می‌تواند در موارد گوناگونی با یکدیگر تفاوت داشته باشد. چنان که تامسون می‌گوید، فوت بر این عقیده است که فردی با عقلانیت عملی خوب، بر اساس ملاحظاتی که فضایی چون عدالت، خیرخواهی و ... در برابر او قرار می‌دهد، عمل می‌کند؛ حتی اگر در شرایطی این ملاحظات با سایر اهداف و منافع او در تقابل قرار گیرد. اما کسانی مانند تراسیماخوس، هابز و تا حدی نیچه، درک دیگری از سبک زندگی بشر دارند و برای چنین ملاحظاتی، ارزش قائل نیستند. پس این سوال پیش خواهد آمد که مشاهده درونی و خود-تفسیری چه کسی قابل اعتماد است؟ برای پاسخ به این سوال، دو راه پیش روی ماست: راه نخست آن است که ما فرد یا گروهی از افراد را به عنوان جمعیتی نخبه در نظر بگیریم که شهود یا مشاهده درونی آنان، آشکارکننده زیست انسانی حقیقی و اصیل باشد. اما به نظر می‌رسد هر فرد یا گروه انتخابی، یک انتخاب سلیقه‌ای و بدون مبنا خواهد بود، مگر آنکه ما اعتبار ارزش‌ها یا ملاحظات خاصی را به طریقی فارغ از مفهوم زیست خوب انسان از پیش ثابت کرده باشیم. راه دوم آن است که به کمک مطالعات تجربی و آماری، مانند پیمایش‌ها و مصاحبه‌های رایج روان‌شناسانه و جامعه‌شناسانه که آشکارکننده ارزش‌ها و باورهای افرادند، بکوشیم دریابیم که چه نوع مشاهده درونی و خودتفسیری‌ای، در میان انسان‌ها رواج دارد تا بتواند به عنوان گزاره‌های تاریخی طبیعی درست در مورد گونه انسان‌ها به کار رود و مبنای استخراج هنجار طبیعی قرار گیرد. در این صورت باز هم می‌توان امکانی برای نقدی که میلوم و وودکاک طرح کرده‌اند در نظر گرفت و قائل شد که تضمینی نیست که طبیعت انسان، ولو طبیعی که با مشاهده درونی شناخته شده است، به اخلاق و ملاحظات اخلاقی پایبند باشد و ملاحظات رایج اخلاقی را همان ملاحظاتی بیابد که برای عقل عملی انسان‌ها ذاتا دلیل‌دهنده است. اشکال دیگر در این خوانش آن است که این رویکرد نمی‌تواند در منازعات اخلاقی که اقتضا و حکم عقل عملی به وضوح قابل دستیابی نیست، مانند مسئله‌ی سقط جنین و

... راهکاری ارائه دهد. به عبارت دیگر، قدرت استدلال‌پذیری و ملاک سنجش بین‌الذهانی که بتواند سنگ محکی برای استدلالات اخلاقی قرار گیرد، از دست می‌رود و این مسئله، با یکی از دغدغه‌های مهم فوت، که تبیین استدلال‌پذیری در وادی اخلاق بوده ناسازگار است.

نهایتاً به نظر می‌رسد که به کمک دیدگاه فوت، می‌توان اساسی فراهم کرد که بر مبنای آن، عقلانیت اخلاق بتواند جایگاهی مطمئن‌تر بیابد. اما برای حل مسائلی که همچنان باز مانده‌اند، به بسط و ایضاح بیشتر این دیدگاه نیاز است.

#### منابع

- Anscombe, G. E. M., 1969, "On Promising and Its Justice", *Crítica: Revista Hispanoamericana de Filosofía*, Vol. 3, No. 7/8, pp.61-83.
- Copp, David & Sobel, David, 2004, "Morality and Virtue: An Assessment of Some Recent Work in Virtue Ethics", *Ethics*, Vol. 114, No. 3, pp. 514-554.
- Foot, Philippa, 2001, *Natural Goodness*, New York: Oxford University Press Ink.
- Foot, Philippa, 2004, "Rationality and Goodness" in *Modern Moral Philosophy*, edited by O'Hear, Anthony. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hacker-Wright, John, 2009, "What is Natural about Foot's Ethical Naturalism?", *Ratio (new series)* XXII: pp. 308- 321.
- Hacker-Wright, John, 2012, "Ethical Naturalism and the Constitution of Agency", *Journal of Value Inquiry* 46, no. 1, pp. 13-23.
- Hursthouse, Rosalind, 1999, *On Virtue Ethics*, Oxford: Oxford University Press.
- Millum, Joseph, 2006, "Natural Goodness and Natural Evil", *Ratio*, XIX: pp. 199-213.
- Thompson, Michael, 1995, "The representation of life", In *Virtues and Reasons: Philippa Foot and Moral Theory*, edited by Hursthouse, Rosalind, Lawrence, Gavin & Quinn, Warren. New York: Oxford University Press, pp. 206-246.

Thompson, Michael, 2003, “Three Degrees of Natural Goodness”, Retrieved September, 12, 2015, from [www.pitt.edu/~mthomps/three.pdf](http://www.pitt.edu/~mthomps/three.pdf).

Woodcock, Scott, 2006, “Philippa Foot's Virtue Ethics Has an Achilles' Heel”, *Dialogue*, 45, pp. 445-468.