

فیلیپا فوت و واقع‌گرایی اخلاقی نوارسطویی

مجید ملایوسفی^۱

مسعود صادقی^۲

چکیده

یکی از انواع واقع‌گرایی اخلاقی، واقع‌گرایی وجودشناختی است که خود به طبیعی‌گرایی اخلاقی و طبیعی‌ناگرایی اخلاقی تقسیم می‌شود. طبیعی‌گرایی اخلاقی نیز به سه قسم کلی قابل تقسیم است: طبیعی‌گرایی اخلاقی فروکاهش‌گرایانه، طبیعی‌گرایی اخلاقی نافروکاهش‌گرایانه و طبیعی‌گرایی اخلاقی نوارسطویی که از سوی کسانی همچون فیلیپا فوت مطرح شده است. از نظر فوت خوبی اخلاقی در انسان‌ها همانند خوبی طبیعی در گیاهان و حیوانات است؛ در نتیجه از آنجا که خوبی طبیعی در گیاهان و حیوانات به عنوان امری واقعی شرط لازم شکوفندگی آنهاست، خوبی اخلاقی (فضیلت اخلاقی) در انسان‌ها نیز به عنوان امری واقعی و عینی شرط لازم شکوفندگی انسانی است. بنابراین، ارزش‌گذاری در باب گیاهان و حیوانات از یک سو و انسان‌ها از سوی دیگر از حیث منطقی ساختار واحدی دارد. فوت برای رهایی از این اشکال که خوبی اخلاقی در انسان‌ها بر خلاف حیوانات از طریق به کارگیری عقل و عقلانیت تعیین می‌یابد، مفهوم جدیدی از عقلانیت عملی را مطرح می‌کند که طبق آن نه تنها عقلانیت عملی تعیین‌بخش خوبی اخلاقی نیست، بلکه برعکس خوبی اخلاقی شرط ضروری عقلانیت عملی در ما انسان‌ها محسوب می‌شود. کلیدواژه‌ها: فیلیپا فوت، واقع‌گرایی اخلاقی، عینیت‌گرایی اخلاقی، عقل عملی، طبیعی‌گرایی اخلاقی، شکوفندگی انسانی، فضایل اخلاقی.

۱. استادیار دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره).

۲. استادیار دانشگاه تهران.

مقدمه

هرچند امروزه واقع‌گرایی اخلاقی یکی از مهم‌ترین مسائل فلسفه اخلاق قلمداد می‌شود، با این حال این مسئله از وضوح و روشنی لازم برخوردار نیست. دلیل مهم این امر فقدان توافقی عام بر سر معنا و مضمون واقع‌گرایی اخلاقی از سوی فیلسوفان اخلاق است. از این حیث لازم است قبل از هر گونه بحثی در باب دیدگاه فوت در این خصوص، وجوه مختلف واقع‌گرایی اخلاقی روشن شود.

در باب واقع‌گرایی اخلاقی برخی میان چهار وجه تمایز فائل شده‌اند که عبارت‌اند از: واقع‌گرایی اخلاقی معناشناختی (semantic moral realism)، واقع‌گرایی اخلاقی وجودشناختی (ontological moral realism)، واقع‌گرایی اخلاقی مابعدالطبیعی (metaphysical moral realism) و واقع‌گرایی اخلاقی هنجاری (normative moral realism). (Finlay, 2007, pp. 1-2)

واقع‌گرایی اخلاقی معناشناختی ضعیف‌ترین و به یک معنا معتدل‌ترین نوع از واقع‌گرایی اخلاقی است که طبق آن دعاوی اخلاقی (احکام، اظهارات، باورها یا گزاره‌ها) مستقل از نگرش افراد، دارای ارزش صدق و کذب‌اند، یعنی می‌توانند صادق یا کاذب باشند. (Ibid., p. 3)

قوی‌ترین گونه از ضد واقع‌گرایی اخلاقی (moral antirealism) مستلزم رد و طرد واقع‌گرایی اخلاقی معناشناختی است که در سنت عاطفه‌گرایی اخلاقی (moral expressivism) کسانی مثل ایر و استیونسن و نیز توصیه‌گرایی عام (universal prescriptivism) هر یافت می‌شود. ایر به کمک اصل تحقیق‌پذیری (verifiability) پوزیتیویسم منطقی اثبات می‌کند که احکام اخلاقی دارای معنای شناختی (cognitive) نبوده و صرفاً دارای معنای عاطفی (emotive) هستند. او حتی بر این باور است که عاطفه گروهی اخلاقی به خودی خود و جدای از الهامات پوزیتیویسم منطقی نیز معتبر است. (Ayer, 1952, p. 20)

استیونسن که نظریه‌اش از نظریه ایر دقیق‌تر است، بر این باور است که جملات اخلاقی نوعاً برای ابراز نگرش‌های (attitudes) ما به کار می‌روند و در ضمن دیگران را دعوت می‌کنند تا در نگرش ما سهیم شوند. استیونسن نگرش را تمایل (tendency) به چیزی یا علیه چیزی می‌داند که مشخصه آن دوست داشتن یا نداشتن، تأیید کردن یا نکردن، حمایت کردن یا نکردن و غیره است. (Stevenson, 1937, p. 21)

هر نیز به رد نظریه‌های اخلاقی توصیفی طبیعی‌گرایی اخلاقی و شهودگرایی اخلاقی می‌پردازد که طبق آنها معانی الفاظ و مفاهیم اخلاقی درست همانند معانی الفاظ و مفاهیم توصیفی در نظر گرفته شده‌اند. هر با تمایز نهادن میان طبیعی‌گرایی اخلاقی و شهودگرایی^۱ اخلاقی به طور جداگانه به رد هر

۱. برای اطلاع بیشتر از نقد هر بر طبیعی‌گرایی اخلاقی و نیز شهودگرایی اخلاقی به ترتیب نگاه شود به:

Hare, P.M. (1997), p.69.
Hare, P.M. (1991), p.454.

یک از این دو دیدگاه می‌پردازد. (Hare, 1997, p. 65) از نظر هر احکام اخلاقی از سنخ توصیف (prescription) نیستند بلکه از سنخ توصیه و تجویز (prescription) هستند و از این رو جزء اوامر و فرامین هستند، ولی ویژگی منحصر به فردی دارند که آنها را از سایر اوامر و فرامین غیر اخلاقی جدا می‌کند. در عین حال هر بر خلاف عاطفه‌گرایان بر این باور است که به کمک الفاظ و مفاهیم اخلاقی می‌توان استدلال‌های عقلانی کرد و صرف غیر توصیه‌ای بودن آنها دلیل بر این نیست که در حوزه اخلاق نمی‌توان استدلال عقلانی داشت. به عبارت دیگر، در اخلاق نیز می‌توان به کمک مقدمات توصیه‌ای و تجویزی (غیر توصیفی) استدلال و برهان داشت، یعنی اینکه میان الفاظ و مفاهیم اخلاقی روابط منطقی وجود دارد. (Ibid., p. 455)

طبق واقع‌گرایی اخلاقی وجودشناختی، دعاوی اخلاقی توصیف‌گر واقعیت‌های (Facts) اخلاقی شامل خاصه‌ها، نسبت‌ها یا هویت اخلاقی‌اند. علاوه بر توصیف‌ناگرایی اخلاقی (moral non-descriptivism) نظریه‌های اخلاقی قائل به خطای کسانی مثل مکی نیز مخالف با این گونه از واقع‌گرایی اخلاقی‌اند. (Finaly, 2007, p. 6) از نظر مکی همه احکام اخلاقی ایجابی ما بر خطا هستند، زیرا خاصه‌ها یا واقعیت‌های اخلاقی‌ای وجود ندارند که این احکام و اسناد را صادق سازند. به عبارت دیگر، در ساختار و تار و پود عالم چیزی وجود ندارد که بتواند دعاوی اخلاقی را تأیید کرده یا معتبر کند. (Mackie, 1977, p. 22)

واقع‌گرایی اخلاقی وجودشناختی در یک تقسیم‌بندی کلی به طبیعی‌گرایی اخلاقی (moral naturalism) و طبیعی‌ناگرایی اخلاقی (moral non-naturalism) تقسیم می‌شود. طبیعی‌گرایی اخلاقی بر این باور است که خاصه‌های اخلاقی خاصه‌هایی طبیعی هستند در حالی که طبیعی‌ناگرایی اخلاقی منکر آن است. در واقع طبیعی‌ناگرایی اخلاقی دارای دو مدعا است: یکی مدعای معناشناختی (semantic) مبنی بر اینکه مفاهیم اخلاقی نمی‌توانند به مفاهیم طبیعی تحویل برده شوند و دیگری مدعایی مابعدالطبیعی (metaphysical) مبنی بر اینکه خاصه‌ها یا هویت اخلاقی نمی‌توانند به خاصه‌ها یا هویت طبیعی تقلیل یابند. بنا بر این مدعای مهم، طبیعی‌ناگرایی اخلاقی این است که مفاهیم و خاصه‌های اخلاقی از حیث معناشناختی و مابعدالطبیعی مستقل و قائم به خود هستند.

اما واقع‌گرایی اخلاقی مابعدالطبیعی چیست؟ در پاسخ باید گفت که برخی از فیلسوفان به واقع‌گرایی اخلاقی معناشناختی و نیز واقع‌گرایی اخلاقی وجودشناختی اذعان دارند، یعنی می‌پذیرند که دعاوی اخلاقی، توصیفی بوده و بعضاً به واسطه وجود هویت یا خاصه‌های اخلاقی صادق‌اند، ولی در عین حال منکر آن هستند که این هویت یا خاصه‌ها از حیث مابعدالطبیعی مستقل از نگرش عامل یا فاعل اخلاقی‌اند. برای مثال می‌توان به طبیعی‌گرایی ذهنی (subjective naturalism) کسانی مثل مایکل اسمیت اشاره کرد که طبق آن دعاوی اخلاقی توصیف‌گر نگرش عامل یا فاعل اخلاقی‌اند و صدقشان نیز منوط به آن است. در مقابل این گروه قائلین به واقع‌گرایی اخلاقی مابعدالطبیعی قرار دارند که معتقدند خاصه‌های اخلاقی مستقل از نگرش فاعل یا عامل اخلاقی‌اند. واقع‌گرایی اخلاقی مابعدالطبیعی هم شامل

طبیعی‌گرایی اخلاقی غیر ذهنی (non-subjective moral naturalism) و هم طبیعی‌ناگرایی اخلاقی (moral non naturalism) است. دیدگاه‌های نو ارسطویی کسانی همچون فیلیپا فوت و بلومفیلد^۱ از مصادیق طبیعی‌گرایی اخلاقی غیر ذهنی محسوب می‌شوند. (Finlay, 2007, pp. 7-11) چهارمین وجه از واقع‌گرایی اخلاقی، واقع‌گرایی هنجاری است. توضیح اینکه در میان فیلسوفان اخلاق توافقی عام وجود دارد مبنی بر اینکه در میان "بایدهای" (oughts) مختلفی که ما در زندگی به کار می‌بریم "بایدهای اخلاقی" از ویژگی خاصی برخوردارند. بایدهای اخلاقی بر خلاف بایدهای دیگری همچون بایدهای ابزاری، مطلق و عام‌اند. مطلق بودن بایدهای اخلاقی اشاره به دو ویژگی مهم آنها دارد، یکی اجتناب‌ناپذیری (inescapability) آنها بدین معنی که بایدهای اخلاقی برخلاف بایدهای ابزاری بدون توجه به خواسته‌ها یا نیات ما در خصوص همگی انسان‌ها کاربرد دارند، و دیگری وثاقت ذاتی ناشی از عقل آنها، بدین معنی که بایدهای اخلاقی مستلزم ادله علمی (practical reasons) اند. بنابراین، اگر فاعلی به لحاظ اخلاقی می‌باید کاری را انجام دهد، در این صورت او حتماً دلیلی بر انجام آن کار دارد. این ادله عملی مستقل از امیال یا نیات فاعل یا عامل اخلاقی‌اند، برخلاف بایدهای مربوط به آداب و رسوم و نیز بازی‌هایی همچون شطرنج که ادله‌ای را برای عامل یا فاعل اخلاقی فراهم می‌آورند که کاربرد آنها صرفاً منوط به نگرش‌های آنان است. (Ibid., p. 16-17) در مباحث مربوط به واقع‌گرایی اخلاقی تمرکز فیلسوفان اخلاق عمدتاً بر پرسش‌های مابعدالطبیعی است، در حالی که اخلاق به یک معنا فلسفه‌ای عملی است، یعنی به چیزهایی می‌پردازد که باید انجام بگیرد. از این حیث برخی بیان می‌دارند که واقع‌گرایی در حیطه اخلاق به طور خاص مربوط به پرسش‌های عملی در باب نحوه عمل کردن ما انسان‌ها است. واقع‌گرایی اخلاقی هنجاری به عنوان وجهی از واقع‌گرایی اخلاقی بر این باور است که فاعل‌های اخلاقی برای انجام افعال اخلاقی، مستقل از نگرش‌هایشان خصوصاً امیالشان واجد ادله عملی و به عبارت دیگر تابع الزامات اخلاقی‌اند.

همان‌طور که پیداست طبیعی‌گرایی اخلاقی هم از مصادیق واقع‌گرایی اخلاقی وجودشناختی تلقی شده و هم از مصادیق واقع‌گرایی اخلاقی مابعدالطبیعی. این امر ناشی از معانی مختلف طبیعی‌گرایی است که باعث پدید آمدن اقسام گوناگون طبیعی‌گرایی اخلاقی شده است. مقاله حاضر به بحث از طبیعی‌گرایی اخلاقی فیلیپا فوت اختصاص یافته است که امروزه به طبیعی‌گرایی اخلاقی نو ارسطویی شهرت یافته است.

۱. اقسام طبیعی‌گرایی اخلاقی

برخی طبیعی‌گرایی اخلاقی معاصر را به سه قسم کلی تقسیم کرده‌اند: طبیعی‌گرایی

۱. برای اطلاع بیشتر از دیدگاه بلومفیلد مراجعه شود به :

Bloomfield Paul (2001), *Moral Reality*, Oxford University Press.

فروکاهش گرایانه، طبیعی گرایانی نافروکاهش گرایانه پساپوزیتیویستی و طبیعی گرایانی نوارسطوی (داروال و دیگران، ۱۳۸۱، ص ۹۴). طبق طبیعی گرایانی اخلاقی فروکاهش گرایانه، خاصه‌ها و واقعیت‌های اخلاقی قابل تحویل به خاصه‌ها و واقعیت‌های طبیعی بوده و با آنها یکی هستند. مهم‌ترین نظریه‌پردازان طبیعی گرایانی فروکاهش گرایانه عبارت‌اند از ریچارد برانت، دیوید لوئیس و پیتر ریلتن.^۱ ریلتن به عنوان یک طبیعی‌گرای اخلاقی بر این باور است که خاصه‌ها و واقعیت‌های اخلاقی، خاصه‌ها و واقعیت‌هایی طبیعی هستند که می‌توان آنها را از طریق علم تجربی شناسایی و کشف کرد.

اما طبیعی‌گرایانی اخلاقی نافروکاهش گرایانه بر این باور است که خاصه‌های اخلاقی فروکاستنی به خاصه‌های طبیعی نیستند، ولی در عین حال خاصه‌های اخلاقی، نوع خاصی از خاصه‌های طبیعی هستند. به عبارت دیگر، خاصه‌های طبیعی را می‌توان به دو قسم تقسیم کرد: یکی خاصه‌های طبیعی اخلاقی و دیگری خاصه‌های طبیعی غیر اخلاقی. اما پرسش این است که طبق طبیعی‌گرایانی اخلاقی نافروکاهش گرایانه، خاصه‌های اخلاقی به چه معنایی طبیعی تلقی می‌شوند؟ در پاسخ باید گفت که طبیعی معنایی مختلفی دارد که از آن میان سه معنا از اهمیت بیشتری برخوردارند. معنای اول طبیعی، معنایی است که جورج ادوارد مور در نظر داشت. از نظر مور خاصه‌های طبیعی است که موضوع علوم طبیعی و نیز روانشناسی قرار گیرد. (مور، ۱۳۸۵، ص ۱۷۶) معنای دوم این است که گفته شود خاصه طبیعی، خاصه‌ای است که از طریق روش تجربی قابل شناخت باشد.^۲ (Lacey, 1995, p. 603) معنای سوم این است که خاصه طبیعی، خاصه‌ای است که بخشی از تار و پود عالم طبیعت را تشکیل دهد، بدین معنی که در روابط علی- معلولی موجود در این عالم نقش داشته باشد. حال با توجه به این سه معنای مختلف از خاصه‌های طبیعی، مراد قائلین به طبیعی‌گرایانی اخلاق نافروکاهش گرایانه از طبیعی بودن خاصه‌های اخلاقی، معنای سوم است. بنابراین، طبق طبیعی‌گرایانی نافروکاهش گرایانه از آنجا که خاصه‌های اخلاقی در روابط علی- معلولی عالم نقش دارند، خاصه‌های طبیعی تلقی می‌شوند. نیکلاس استرچن بر این باور است که تبیین‌های زیادی را می‌توان یافت که از طریق خاصه‌های اخلاقی صورت پذیرفته‌اند. بنابراین، خاصه‌های اخلاقی می‌توانند علت برای حوادث مختلفی باشند، یعنی می‌توانند بر چگونگی اشیاء عالم تأثیر بگذارند. (Sturgeon, 1988, p. 234)

طبق طبیعی‌گرایانی اخلاقی نوارسطوی کسانی همچون فیلیپا فوٹ^۳ خوبی اخلاقی (moral

۱. ریلتن از ۱۹۹۵ در مقاله‌های خود از دیدگاه طبیعی‌گرایانی اخلاقی نافروکاهش گرایانه دفاع کرده است.

۲. در مقاله معروف "به سوی پایان اخلاق این قرن: پاره‌ای از گرایش‌ها" نوشته استیون داروال و دیگران که توسط استاد ملکیان ترجمه شده است، ظاهراً این معنای دوم از طبیعی مفروض گرفته شده است.

۳. برخی طبیعی‌گرایانی اخلاقی فوٹ را نوعی طبیعی‌گرایانی فروکاهش گرایانه تلقی کرده‌اند چراکه طبق

(goodness همان خوبی طبیعی (natural goodness) است که در مورد گیاهان و حیوانات به کار می‌رود. در این نوع از طبیعی‌گرایی اخلاقی اثبات عینیت ارزش‌های اخلاقی بر مفهوم هنجاریت طبیعی^۱ (natural normativity) ابتناء دارد بدین معنی که ارزش‌گذاری‌های ما در خصوص موجودات زنده اعم از انسان و غیر انسان ریشه در واقعیت‌های عینی دارد نه عکس‌العمل‌های عاطفی ما انسان‌ها آن‌گونه که قائلین به ذهنیت‌گرایی اخلاقی بیان می‌دارند. در طبیعی‌گرایی نوارسطویی کسانی چون فیلیپا فوت به تأسی از ارسطو، خوبی اخلاقی یا فضیلت اخلاقی با مفهوم سعادت (eudemonia) یا شکوفندگی (flourishing) انسانی ارتباط می‌یابد.^۲ (Prior, 2001, p. 325)

۲. فضائل و شکوفندگی انسانی

قدما علاوه بر طرح سؤال از ماهیت فضیلت و چگونگی حصول آن، این پرسش را مطرح می‌کردند که آیا فضیلت برای انسان سودمند است؟ به عبارت دیگر آیا فضیلت سعادت انسان را به دنبال دارد یا نه؟ پرسش ایشان در واقع پرسش از ارتباط میان سعادت و فضیلت بود بدین معنی که آیا برای رسیدن به سعادت، فضایل امری واجب و گریزناپذیرند یا خیر؟

افلاطون فضیلت را برای حصول سعادت نه تنها شرط لازم بلکه شرط کافی نیز می‌دانست. ارسطو برخلاف افلاطون فضیلت را همواره ضامن سعادت نمی‌دانست. در واقع او در اینکه فضیلت شرط لازم برای رسیدن به سعادت است با افلاطون موافق بود ولی بر خلاف او فضیلت را شرط کافی برای حصول سعادت نمی‌دانست. در هر حال از نظر ارسطو فضیلت برای حصول سعادت امری لازم و ضروری بود. (هولمز، ۱۳۸۲، ص ۱۰۹ و ۱۱۰) ارسطو در فصل ششم از کتاب یکم/اخلاق نیکوماخوس در تعریف سعادت چنین بیان می‌دارد: فعالیت نفس در انطباق با فضیلت. (ارسطو، ۱۳۸۵، ص ۳۱) طبق این تعریف برای اینکه سعادت‌مند شویم باید به زیور فضایل آراسته شویم. در واقع بدون فضایل نمی‌توان به سعادت

این دیدگاه نیز واقعیت‌ها و خاصه‌های اخلاقی به واقعیت‌ها و خاصه‌های طبیعی فروکاسته می‌شوند. برای اطلاع بیشتر ر.ک.: Dreier, James, 1992, p.18.

۱. گیلبرت هارمن در تبیین اخلاق فضیلت فوت اصطلاح کارکردگرایی هنجاری (normative functionalism) را به کار می‌برد. برای اطلاع بیشتر ر.ک.: Harman, 2009, p.7.

۲. برخی یکی از دلایل نامیده شدن نظریه‌های اخلاق فضیلت نوارسطویی به طبیعی‌گرایی اخلاقی را قائل شدن به ارتباط میان فضایل و سعادت از سوی قائلین به این نظریه‌ها می‌دانند. البته وجوه محتمل دیگری نیز بیان شده است از جمله اینکه نامیده شدن این نظریه‌ها به طبیعی‌گرایی مربوط به این مدعاست که برای تحقق طبیعت انسانی ضروری است که فضایل اخلاقی پرورش یابند. برای اطلاع بیشتر مراجعه شود به:

Gavertsson, Frits, 2006, *Virtue Ethics*, <http://www.fil.lu.se>.p.15.

دست یافت. بنابراین، می‌توان گفت از نظر ارسطو ارزش ذاتی بنیادی در اخلاق خیر انسان یا سعادت است. این دیدگاه که مورد پذیرش تمامی فیلسوفان اخلاق باستان بود "سعادت‌گروی" (eudemonism) نامیده می‌شود. (Prior, 2001, p. 325)

برخی بر این باورند که در برداشت ارسطو از سعادت، شش مؤلفه یا ویژگی را می‌توان از هم تمییز و تشخیص داد. از نظر ارسطو سعادت عینی (objective)، فراگیر و کلی (inclusive)، فردی (individualized)، وابسته به فاعل (agent- relative)، خودمختار (self- directed) و اجتماعی (social) است. از نظر ارسطو سعادت یا شکوفندگی انسان امری عینی است. در واقع هرچند که امیال و خواسته‌ها (desires) نقشی اساسی در سعادت انسان دارند، با این حال سعادت یا شکوفندگی انسان مورد خواست و میل انسان قرار می‌گیرد به این دلیل که فی‌نفسه مطلوب و درخور انتخاب است نه صرفاً به این دلیل که مورد خواست و میل انسان قرار گرفته است. از این حیث سعادت یا شکوفندگی انسان می‌باید در بافت و زمینه‌ای زیست‌محور فهم شود. البته باید توجه داشت که شکوفندگی انسان چیزی بیش از صرف زنده ماندن است. (Plache, 2007, pp. 5-6)

دیدگاه ارسطو در باب فضایل را می‌توان از جهات و حیثیت‌های مختلف مورد بررسی قرار داد.^۱ یکی از این جهات "مبنای غایت‌شناخت" فضایل است، بدین معنا که فضایل بیانگر رشد تمام‌عیار گونه‌ای خاص از مخلوقات طبیعی یعنی انسان مذکر بی نقص است. البته امروزه هیچ کس با ارسطو موافقت ندارد در اینکه مخلوقاتی باشند که از حیث زیست‌شناختی انسان تلقی شوند ولی به دلیل زن بودن یا چیزی که ارسطو "بردگان طبیعی" می‌نامید از این رشد تمام‌عیار بهره‌مند نباشند. (Williams, 1995, p. 572)

اما وجه مهم دیگری که در بحث از فضایل نزد ارسطو مطرح است، واقعیت داشتن فضایل است. ارسطو فضایل را به عنوان ویژگی‌های خلقی انسان‌ها، اموری عینی تلقی می‌کند، یعنی ویژگی‌هایی که مستقل از ارزشگذاری‌های بشری هستند. از نظر او فضایل برای انسان‌ها همانند نیروی جاذبه برای آهن ربا هستند جز اینکه انسان‌ها بر خلاف آهن ربا فضایل را از طریق اعمال ناشی از عادت اکتساب می‌کنند. (Ibid., p. 572)

فوت همانند ارسطو فضایل را به عنوان ویژگی‌هایی عینی و واقعی جهت دستیابی به شکوفندگی انسانی اموری ضروری می‌داند. وی بر این باور است که فضایل برای انسان‌ها سودمند بوده و انسان‌ها نمی‌توانند بدون وجود فضایی همچون شجاعت، اعتدال، حکمت، عدالت و احسان به کامیابی دست یابند. البته در اینجا این پرسش مطرح می‌شود که فضایل برای چه کسی سودمندند؟ آیا برای شخص واجد فضایل یا برای کسانی که با شخص صاحب فضایل در ارتباط و تعامل‌اند؟ فوت معتقد است در

۱. برای اطلاع بیشتر مراجعه شود به:

Williams, Bernard, 1995, *Ethics*, pp. 572-75.

خصوص برخی فضایل پاسخ روشن است. شجاعت، اعتدال و حکمت، هم برای کسی که واجد آنها هستند سودمند است و هم برای دیگران. از سوی دیگر عیوب اخلاقی یا رذایلی همچون غرور، خودبینی، دنیادوستی و طمع هم به صاحب این رذایل و هم به دیگران آسیب می‌رسانند. در خصوص برخی دیگر از فضایل همچون احسان و عدالت از زمان افلاطون یا حتی قبل از او اختلاف نظر وجود داشته است. اما آنچه که می‌توان گفت این است که فضایل فی‌الجمله برای انسان‌ها جهت دستیابی به سعادت یا شکوفندگی مفیدند. (Foot, 1978, p. 1-3)

اما مسئله این است که ویژگی‌های زیاد دیگری وجود دارند که برای انسان‌ها مفیدند؛ برای مثال ویژگی‌هایی بدنی مثل سلامت یا توان بدنی، و یا قوای ذهنی‌ای مثل حافظه و تمرکز ذهن؛ حال پرسش این است که چه چیزی فضایل را از این گونه ویژگی‌ها متمایز می‌سازد؟ برای اینکه بتوان به پاسخ این پرسش نزدیک شد، شاید بتوان گفت که هرچند سلامت و توان بدنی کمالات بدن و حافظه و تمرکز ذهن کمالات ذهن ما هستند، فضایل با اراده (will) ما انسان‌ها در ارتباط هستند. معنای این سخن این است که از طریق نیت (intentions) یک شخص است که ما خصلت‌های اخلاقی او را مورد ارزیابی قرار می‌دهیم. بنابراین اگر شخص کاری انجام دهد که از سر اراده نباشد در این صورت به ارزیابی ما از فضایل او ارتباطی نخواهد داشت. (Ibid., p. 3)

از نظر فوت این ملاک که فضایل ویژگی‌هایی هستند که با اراده ما در ارتباط‌اند، می‌تواند در تمایز نهادن فضایل اخلاقی از فضایل عملی مثل هنرها و مهارت‌ها نیز به کار آید. (Ibid., p. 6) بنابراین، به طور کلی می‌توان گفت که از نظر فوت فضایل عموماً اما نه به طرز اجتناب‌ناپذیر سودمندند، بدین معنا که هدفشان دستیابی به خیر انسان و اجتناب از ضرر و زیان اوست.

۳. خوبی اخلاقی و خوبی طبیعی

فوت مدعی است که اطلاق خوبی بر فضایل انسانی همانند اطلاق خوبی (goodness) بر گیاهان و حیوانات است. از نظر فوت زمانی می‌توان بر گیاهان و حیوانات خوبی را اطلاق کرد که ناقص نباشند. فوت برای اثبات مدعای خویش از تحلیل مایکل تامپسون در خصوص احکام مطلق ارسطویی (Aristotelian Categoricals) سود می‌جوید. توضیح اینکه ما در خصوص موجودات زنده‌ای همچون حیوانات احکامی چون "گربه‌ها دارای چهار پا هستند" یا "گرگ‌ها دسته جمعی شکار می‌کنند" را داریم. این احکام و گزاره‌ها هرچند در خصوص نوع گربه و نوع گرگ صادقند ولی لزومی ندارد که در خصوص همه اعضاء این دو نوع هم صادق باشند. در واقع این گزاره که "گربه‌ها دارای چهار پا هستند" صادق است ولو اینکه گربه من دارای سه پا باشد. بنابراین، اینکه گربه من فاقد یک پا هست این حکم کلی را نقض نمی‌کند، بلکه حتی می‌توان نتیجه گرفت که در خصوص گربه من خطا یا نقصی وجود دارد، یعنی اینکه گربه من آن‌طور که باید باشد نیست. معنای این سخن این است که احکام مطلق ارسطویی موجد احکامی هنجاری در خصوص رفتار اعضای یک نوع به عنوان خوب یا بد طبیعی هستند. (Hendley, p.

2) به عبارت دیگر، موجودات زنده می‌توانند به عنوان خوب یا بد (ناقص) ارزیابی شوند تنها در پرتو علم ما به نوع و گونه‌ای که این موجودات زنده تحت آنها قرار دارند.

اما چه چیزی به ما اجازه می‌دهد که در موجودات زنده یک ویژگی خاص را خوب تلقی کنیم. پاسخ فوت این است که در موجودات زنده می‌توان به برخی از ویژگی‌ها، توانایی‌ها و فعالیت‌های آنها اطلاق "خوب" کرد. وی این ویژگی‌ها را "ضروریات ارسطویی" می‌نامد؛ برای مثال برخورداری از آب برای گیاهان، ساختن آشیانه برای پرندگان، شکار و صید برای گرگان و آموزش شکار به توله‌ها برای شیران امری ضروری است. (Foot, 2001, p. 15) در مقابل زمانی یک موجود زنده ناقص تلقی می‌شود که ویژگی و رفتاری را فاقد باشد که آن ویژگی و رفتار خاص آن نوع بوده و در رشد، صیانت ذات یا فرایند تولید مثل آن موجود زنده یا اجتماعی که عضوی از آن است مثل گل، رمه و دسته و امثال آن نقش داشته باشد. (Ibid., p. 30) هنگامی که موجودی فاقد ویژگی‌ای باشد که مختص به نوعی که تحت آن قرار دارد نبوده و برای آن ضروری نباشد، به موجب آن ناقص تلقی نمی‌شود؛ برای مثال از جمله ویژگی‌های درخت بلوط این است که برگ‌هایش در باد خش خش کند، اما اگر یک درخت بلوط در باد خش خش نکرد این نقص برای او نیست. در مقابل درختان بلوط بنا بر خصلت، ریشه‌های ضخیم و محکمی دارند. در نتیجه نداشتن این ویژگی‌ها برای یک درخت بلوط نقص محسوب می‌شود چرا که درختان بلوط برای رشد، صیانت ذات و نظایر آن نیازمند چنین ریشه‌هایی هستند. (Ibid., p. 33) پس به طور کلی می‌توان گفت که خوبی و بدی (نقص) طبیعی در خصوص گیاهان و حیوانات اساساً بستگی به فرم و شکل حیات آنها دارد. (Ibid., p. 34)

حال اگر بیان احکام هنجاری طبیعی در خصوص گیاهان و حیوانات امکان‌پذیر باشد چرا در خصوص انسان‌ها نباشد. یقیناً در خصوص انسان‌ها می‌توان از این حکم که "انسان‌ها دارای دو پا هستند" نتیجه گرفت که یک شخص یک پا ناقص است. اما آیا می‌توان گفت انسانی که تمایل ندارد اخلاقی عمل نماید "ناقص" است؟

پاسخ فوت مثبت است، چرا که برای مثال می‌توان گفت وفای به عهد نیازی ضروری برای حیات حیواناتی اجتماعی همچون ما انسان‌هاست و در نتیجه وجهی ضروری برای اشکال اجتماعی حیات ما انسان‌هاست که بقاء، تولید مثل و قابلیت زیست بهتر را به شیوه‌ای طبیعی برای ما فراهم می‌سازند. از این حیث می‌توان گفت شخصی که تمایل ندارد وفای به عهد کند به نحوی از انحاء ناقص است؛ یعنی در خصوص او امور آن گونه که باید باشند نیست همچنان که در خصوص یک گربه سه پا نیست. پس به طور خلاصه می‌توان گفت که معنای واژه‌های خوب و بد در مورد گیاهان، حیوانات و انسان‌ها هیچ تفاوتی با یکدیگر ندارد. (Ibid., pp. 42-46) در واقع می‌توان گفت خوبی اخلاقی زیر مجموعه‌ای از خوبی طبیعی است که با اراده، عقلانیت عملی و فضایل ما انسان‌ها در ارتباط است. (Ibid., p. 39)

۱. این اصطلاح را فوت از استادش الیزابت آنسکوم وام گرفته است.

اما همان‌طور که فوت اشاره دارد این ایده که ویژگی‌ها و عملکردهای انسان‌ها باید دقیقاً به همان شیوه‌ای مورد ارزیابی قرار گیرند که ویژگی‌های گیاهان و حیوانات مورد ارزیابی قرار می‌گیرند، می‌تواند مورد مخالفت قرار گیرد. (Ibid., p. 37) این مخالفت به حیثیت عقلانی ما انسان‌ها ارتباط می‌یابد. در واقع می‌توان گفت این مسئله مربوط به عقلانیت انجام چیزی است که فضایل ما آن را لازم می‌دارند. از نظر فوت این اشکال متوجه هر کسی است که در باب ارزشگذاری اخلاقی نظریه‌ای عینیت‌گرا همچون نظریه او را داراست. فوت چنین بیان می‌دارد که گری واتسون، فیلسوفی که خود با عینیت‌گرایی اخلاقی همدلی دارد، این اشکال را برای کسی همچون من در قالب دو پرسش مطرح کرده است:

(۱) آیا یک نظریه عینیت‌گرا می‌تواند اثبات کند که در ما انسان‌ها گانگستر بودن با خوب بودن ناسازگار است؟

(۲) اگر می‌تواند، در این صورت آیا می‌تواند ارتباطی منطقی و روشن را میان ارزشگذاری و آنچه را که ما دلیل بر انجام آن داریم اثبات کند؟

فوت با دادن پاسخ مثبت به پرسش اول، به سراغ پرسش دوم می‌رود. با این حال، در وهله اول به توضیح در باب عقلانی بودن انسان‌ها در برابر حیوانات می‌پردازد. از نظر فوت بهترین راه برای فهم این امر توجه به آن چیزی است که آکوئیناس در این خصوص بیان داشته است مبنی بر اینکه انسان‌ها برخلاف حیوانات دارای گزینش عقلانی اند. البته دیدگاه آکوئیناس ریشه در آراء کسانی همچون ارسطو دارد. ارسطو در کتاب *اخلاق نیکوماخوس* وقت زیادی را صرف توضیح و تبیین این مسئله کرده است.^۱ آکوئیناس نیز به تاسی از ارسطو به تبیین این امر از طریق تقابل نهادن میان انسان‌ها و حیوانات پرداخته است. از نظر آکوئیناس حیوانات همچون کودکان قابلیت گزینش و انتخاب را ندارند. در عین حال آکوئیناس بر این باور است که حیوانات برخلاف نباتات به خاطر داشتن ادراک، چه بسا آنچه را که انجام می‌دهند به خاطر غایتی باشد که به ادراک در می‌آورند. با این حال او تأکید دارد بر اینکه حیوانات برخلاف انسان‌ها قادر نیستند غایات را به عنوان غایات به ادراک در آورند. در واقع علم کامل به یک غایت، نه تنها شامل ادراک یک چیز به عنوان غایت بلکه عبارت از علم به ارتباط میان آن چیز به عنوان غایت و نیز ابزار رسیدن به آن غایت است که حیوانات فاقد آن هستند.

فوت در عین اینکه سخن آکوئیناس را جالب و مهم تلقی می‌کند ولی در این خصوص معتقد است آنچه که در ادراکات ما نسبت به حیوانات اضافی می‌نماید امری ذهنی (mental) است یعنی چیزی در ذهن ما که همراه هر فعل یا فعالیتی است. البته ایده چنین ملازمتی ابداعی است شبیه آن چیزی که ویتگنشتاین اغلب در نوشته‌هایش در باب ذهن به نمایش می‌گذارد. (Ibid., pp. 53-4) در نتیجه نباید امید داشته باشیم که از طریق یک درون‌نگری از آن نوعی که لاک مطرح می‌کرد، چیزی اضافی - یعنی آگاهی‌مان از یک نسبت، از یک غایت یا ارتباط میان ابزار و غایات - را در درون خود بیابیم. در عوض

۱. برای اطلاع بیشتر نگاه شود به: ارسطو، *اخلاق نیکوماخوس*، کتاب سوم، فصول ۲-۳.

همان‌طور که ویتگنشتاین به ما می‌آموزد، باید در پی زمینه گسترده‌تری باشیم که در آن با لحاظ کردن فعل و گفتار انسان‌ها بتوان آگاهی آنها را از غایات به عنوان غایات دریافت. در اینجا گفتار و کلام انسان‌ها در تمایز نهادن میان انسان‌ها و حیوانات نقشی اساسی دارد. ما از آنچه که یک حیوان در پی آن است تنها از طریق آنچه او انجام می‌دهد مطلع می‌شویم در حالی که یک کودک در حال رشد قادر است از آن با ما سخن بگوید. علاوه بر این، کودک زبانی را می‌آموزد که نمی‌توان برای آن هیچ نظیری را حتی در پیچیده‌ترین زبان حیوانات یافت. یک کودک به تدریج مبادرت به به‌کارگیری واژه‌ها می‌کند نه تنها به منظور دستیابی به آنچه که آن را طلب می‌کند، بلکه حتی برای سخن گفتن از آنچه که قرار است انجام دهد؛ همچنین شروع به فهم و به کارگیری اصطلاحات و عباراتی می‌کند که به واسطه آن‌ها گزینش‌ها و انتخاب‌های ما مورد بحث قرار گرفته و افعالمان تبیین، توجیه و توصیه می‌گردند. همین نحوه به‌کارگیری زبان است که به ما اجازه می‌دهد بیان داریم که غایات و وسایط آن‌ها در اذهانمان هستند بدون اینکه مجبور باشیم به یک ساحت ذهنی مکتوم در درونمان قائل شویم. بنابراین، هنگامی که بیان می‌داریم انسان‌ها بر خلاف حیوانات قادرند بر اساس مبنای عقلانی (rational ground) دست به گزینش بزنند، به این دلیل است که افعال انسان‌ها وابسته به چنین محیط و زمینه‌ای است و در نهایت به این دلیل است که انسان‌ها از زبان بهره‌مندند که نظیری را برای آن در حیات حیوانات نمی‌توان یافت. (Ibid., p. 55)

بدین‌قرار آنچه که آکوئیناس درباره حیوانات و کودکان بیان می‌دارد مبنی بر اینکه آنها قادرند غایاتی داشته باشند اما نمی‌توانند آن‌ها را به عنوان غایات به ادراک در آورند، قابل فهم و پذیرش است. همین نکته می‌تواند در باب آنچه که خوب و خیر به نظر می‌آید به کار رود، چرا که می‌توان گفت هرچند حیوانات در پی چیزهای خیری هستند که مشاهده می‌کنند، انسان‌ها در پی آن چیزهایی هستند که آن‌ها را خیر تلقی می‌کنند. به همین دلیل است که هرچند در خصوص هیچ حیوانی نمی‌توان گفت که قادر است چیزی را که بهتر است به ادراک در آورده ولی در عین حال چیز بدتر را بر گزیند، در خصوص انسان می‌توان به چنین امری معتقد شد. در نتیجه مسئله ضعف اراده (akrasia) وصفی است که تنها در خصوص ما انسان‌ها قابلیت اطلاق دارد. بنابراین، اختلاف زیادی میان انسان‌ها و حیوانات - حتی باهوش‌ترین آن‌ها - وجود دارد. انسان‌ها نه تنها توان استدلال در باب انواع اشیاء را دارند، بلکه همچنین توان مشاهده دلایل عمل کردن به یک شیوه در نسبت با شیوه دیگر را دارند و اگر به آن‌ها گفته شود که باید فلان چیز را انجام دهند نه همان چیز را، بلکه می‌توانند بپرسند که چرا باید چنین کنند. (Ibid., p. 56)

حال با توجه به این تفاوت بزرگ میان انسان و حیوان آیا نمی‌توان ایده یکی انگاشتن خوبی طبیعی در حیوان و انسان را منکر شد؟ به عبارت دیگر، چه بسا کسی چنین استدلال کند که خوبی اخلاقی در انسان‌ها از طریق به کارگیری عقل و عقلانیت تعیین می‌یابد در حالی که در حیوانات چنین نیست. فوت جهت پاسخ‌گویی به این اشکال، به بحث از عقلانیت عملی می‌پردازد.

۴. عقلانیت عملی

فوت در بحث از عقلانیت عملی ابتدا به تقسیم بندی دیویدسن از بایدهای عملی (practical shoulds) اشاره می‌کند که طبق آن بایدها به نسبی (relative) و نهایی (final) تقسیم می‌شوند. بایدهای نسبی به واسطه ملاحظه یک امر خاص مطرح می‌شوند در حالی که بایدهای نهایی در جایی مطرح می‌شوند که همه امور مورد لحاظ قرار گرفته باشند. برای مثال فرض کنید شخصی در ساعت یک بعد از ظهر دچار آنفولانزای سختی شده باشد و در عین حال لازم باشد که چکی را به حساب بگذارد. در این صورت او چه بسا با خود چنین بیندیشد که:

الف) من باید از خانه بیرون بروم، چرا که باید این چک را در بانک به حساب بگذارم.

ب) اما من باید در خانه بمانم، زیرا باید بیماری‌ام را درمان کنم.

از نظر دیویدسن تناقضی میان این دو عبارت وجود ندارد، چرا که این "دو باید" در اینجا با ملاحظات مختلفی مطرح شده‌اند. در واقع در اینجا شخص هم دلیل بر بیرون رفتن از خانه را دارد و هم دلیل بر بیرون نرفتن از خانه را. در حقیقت هیچ کدام از این دو عبارت، "بایدی" نهایی را در باب آنچه که عقلانی است انجام شود، بیان نمی‌دارند. اما اگر برای مثال این شخص دریابد که حرارت بدنش ۱۰۳ درجه است، در این صورت باید که در خانه بماند و این تنها کار عقلانی‌ای است که می‌باید انجام گیرد. فوت بر این باور است که ویژگی خاص "بایدهای" نهایی ارتباط مفهومی آن‌ها با عقلانیت عملی است. در واقع در پاسخ به چالشی که واتسون مطرح می‌کند بایدهای نهایی می‌باید مورد لحاظ قرار داد.

فوت با اشاره به مقاله "اخلاق همچون نظامی از اوامر مشروط" بیان می‌دارد که پرسش از عقلانیت افعال اخلاقی از طریق نشان دادن اینکه احکام اخلاقی همانند امر مطلق (Categorical Imperative) کانت هستند - در اینکه صدقشان مبتنی بر امیال یا منافع فاعل اخلاقی نیست - پاسخ داده نمی‌شود. (Ibid., pp. 57-60) کانت در پی این ادعا که اوامر اخلاقی متفاوت از اوامر مشروط‌اند، در صدد بر می‌آید که برای اوامر اخلاقی شأن و ضرورتی ویژه قائل شود. اما مشکل این است که اوامر غیر مشروط زیادی وجود دارند که به حوزه اخلاق ارتباطی ندارند، برای مثال در آداب و رسوم (etiquette)، ما کاربرد غیر مشروط بایدها را داریم؛ مثلاً در این احکام داریم که "شما باید به کسی که شما را با ضمیر سوم شخص دعوت کرده با ضمیر سوم شخص پاسخ دهید". به همین ترتیب بایدهای مربوط به ضوابط و قوانین کلوب‌ها نیز چنین‌اند. برای مثال اگر کسی عضو کلوبی باشد در این صورت نباید فلان یا بهمان کار را مرتکب شود. با این حال معنای این سخن این نیست که این شخص برای انجام اعمالی که ضوابط کلوب آن‌ها را مقرر می‌دارند، دلیل یا دلایلی دارد. (Ibid., p. 60)

از نظر فوت کانت بر این باور است که تمامی اوامر مشروط ما صرفاً با منافع شخصی‌مان در ارتباط‌اند و این ویژگی باعث می‌شود که آن‌ها فاقد اطلاق و عمومیت باشند؛ اما از نظر فوت اینجا جایی است که کانت به خطا رفته است، چرا که فضایل اخلاقی ما انسان‌ها می‌توانند با اوامر غیر مطلق نیز سازگار در آیند. فوت تأکید دارد بر اینکه عقلانیت افعال اخلاقی را به هیچ وجه این واقعیت که بایدهای

مرتبط با آنها مستقل از منافع یا امیال فاعل آن‌ها هستند، تقویت نمی‌کند. بلکه بر عکس تا زمانی که موضوع به نحو دیگری تبیین نشده است، باید گفت که تنها این منافع یا امیال ما هستند که می‌توانند به افعال اخلاقی مان عقلانیت را عطا کنند. (Ibid., p. 60) فوت بر این باور است آنچه که باعث شده بود او ولو به مدتی کوتاه این ایده را بپذیرد که اخلاق نظامی از اوامر مشروط است، این امر بوده است که مشکل است عقلانیت عملی را مستقل از امیال و خواسته‌ها در نظر گرفت. (Ibid., p. 61)

از نظر فوت جذابیت امیال و منافع در نسبت با امر مطلق کانت ناشی از امتزاج دو عامل است: یکی اینکه امیال و منافع می‌توانند عامل اصلی اعطای دلایل تلقی شوند و دیگری اینکه از نظر بسیاری از فیلسوفان هر یک از آنها توان خاص و منحصر به فردی در تبیین اعمال و افعال ما دارند. فوت این امر را توهمی رایج در میان فیلسوفان قلمداد می‌کند چرا که هر چه باشد یک فعل می‌تواند از طریق علل متعددی همچون عادت یا تقلید و غیره تبیین شود. (Ibid., p. 61)

فوت بیان می‌دارد که اگر فعلی اخلاقی همچون وفای به عهد را بتوان به عنوان خوبی طبیعی تلقی کرد، در این صورت می‌توان فهمید که چگونه وفای به عهد می‌تواند عقلانی تلقی شود. از نظر فوت استدلال اخلاقی، که در آن ما ملاحظات اخلاقی را به عنوان دلایل افعالمان در نظر می‌گیریم، شکلی از عقلانیت عملی است که همپایه استدلال مصلحت‌اندیشانه‌ای است که منافع شخصی بلند مدت یک فرد را دلیل خوبی بر انجام یک فعل تلقی می‌کند. بنابراین، برای مثال جایی که شخص ملاحظه‌ای اخلاقی مثل عادلانه بودن یک فعل را دلیل خوبی بر انجام آن فعل تلقی می‌کند، بی‌معناست که پرسش از عقلانیت چنین روشی بکنیم. (Handley, p. 3) بنابراین، می‌توان ملاحظات مربوط به صواب و خطا بودن افعال را به فهرست علل توجیه‌گر افعال افزود. در واقع می‌توان گفت شخصی که بد عمل کرده است ماهیتاً به شیوه‌ای عمل کرده که مخالف عقل عملی است. فوت بر این باور است که این دیدگاه را اولین بار وارن کوپین مطرح کرده و اکنون او در صدد اثبات آن و نشان دادن نتایج و لوازم آن است.

کوپین در مقاله "عقلانیت و خیر انسانی" دیدگاهی در باب عقلانیت را مورد حمله قرار می‌دهد که آن را "نوهیومی" نامیده و آن را دیدگاهی می‌داند که هدف از عقل عملی را ارضای حداکثری امیال و خواسته‌های شخص عامل می‌داند. طبق این دیدگاه عقل عملی که صرفاً به رابطه میان وسایل و غایات می‌پردازد، نسبت به ردالت نیات یک شخص خنثی است. از این رو پرسش کوپین این است که اهمیت عقلانیت عملی در چیست؟ از نظر فوت سخن کوپین در واقع اشاره به پیش‌فرض نه چندان محسوس و مسلم ما دارد که عقلانیت عملی منزلتی از نوع فضایل را داراست در اینکه نشان می‌دهد ما نمی‌توانیم بی‌هیچ تناقضی معتقد به درستی تبیین هیومی از عقلانیت عملی شویم. از نظر فوت کوپین ما را کسانی قلمداد می‌کند که سرنا را از سر گشاد آن می‌زنیم چرا که عقلانیت را تعیین‌بخش خوبی اخلاقی می‌دانیم در حالی که عکس این مطلب درست است، یعنی خوبی اخلاقی به عنوان یک واقعیت طبیعی شرط ضروری عقلانیت عملی در ما انسان‌ها است. (Foot, 2001, p. 63) در جایی فوت حتی بیان می‌دارد که شخص نباید گمان کند که اخلاق می‌باید آزمون عقلانیت را از سر بگذراند بلکه عکس این

مطلب درست است، یعنی عقلانیت است که می‌باید مورد آزمون اخلاق واقع شود. (Idem., 2003, p. 47)

فوت بر این باور است که به کمک دیدگاه کویین می‌توان به چالشی که خود او در مقاله "اخلاق به عنوان نظامی از اوامر مشروط" طرح کرده و در آن زمان از مواجهه با آن اجتناب ورزیده است پاسخ داد، یعنی اینکه بتوانیم عقلانیت یک عمل را نشان دهیم حتی اگر آن عمل بر خلاف میل یا نفع شخصی‌مان باشد. این کار با تغییر جهتی که کویین در رابطه میان خوبی اخلاقی و عقلانیت عملی پدید می‌آورد میسر می‌شود، یعنی اینکه خیر یا خوبی اخلاقی را شرط ضروری عقلانیت عملی تلقی کنیم. از نظر فوت این شیوه‌ای غیر معمول برای استدلال کردن نیست. بسیاری از ما در خصوص دلایل انجام افعالمان نظریه مبتنی بر امیال را نمی‌پذیریم چرا که فکر می‌کنیم شخصی که آگاهانه سلامت خود را به خاطر لذتی ناچیز در معرض خطر قرار می‌دهد احمقانه و بد رفتار کرده است. از آنجا که می‌توان اراده و خواست چنین فردی را ناقص تلقی کرد در نتیجه می‌توان گفت که او عملی را مرتکب شده است که دلیل بر انجام آن نداشته است. فوت به تاسی از کویین طبیعت و ماهیت عقل عملی را فضیلتمند تلقی کرده و این فضیلت‌مندی را ضرورتی پیشین تلقی می‌کند. از این حیث پی‌گیری چیزی غیر از فضیلت را خلاف عقل عملی می‌داند. فوت با توجه به امور ذکر شده به سراغ چالشی که واتسون در خصوص نظریه‌های اخلاقی عینیت‌گرایی همچون نظریه او مطرح می‌کند می‌رود. از نظر فوت پرسش واتسون این است که آیا بر اساس نظریه‌ای عینیت‌گرا در باب خوبی اخلاقی می‌توان ارتباطی ذاتی را میان خوبی اخلاقی و دلایل انجام فعل اثبات کرد. پاسخ فوت با توجه به بحثی که از عقلانیت عملی می‌کند مثبت است چرا که بحث از عقلانیت عملی در واقع بحث از طبیعت و منشأ دلایل انجام فعل است.

۵. نقد و بررسی

همان‌طور که دیدیم، از نظر فوت می‌توان از احکام مطلق ارسطویی احکامی هنجاری را در باب خوب و بد اخلاقی رفتار انسان‌ها استنتاج کرد. به عقیده او در موجودات زنده از جمله انسان ویژگی‌ها و رفتارهایی را می‌توان خوب تلقی کرد که برای انواعی که این موجودات زنده تحت آنها قرار می‌گیرند ضروری باشند. فوت فضایل اخلاقی مثل وفای به عهد را برای نوع انسان به عنوان حیوانی اجتماعی جهت شکوفندگی‌اش ضروری می‌داند. در نتیجه وفای به عهد از حیث اخلاقی خوب و در مقابل عدم وفای به عهد بد تلقی می‌شود. بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که وفای به عهد عقلانی است زیرا برای حیات انسان ضروری است و در مقابل عدم وفای به عهد غیر عقلانی و مخالف عقل عملی است. معنای این سخن این است که خوبی اخلاقی به عنوان یک واقعیت طبیعی شرط ضروری عقلانیت عملی در ما انسان‌ها محسوب می‌شود. به عبارت دیگر، عقلانیت عملی ما انسان‌ها ناشی از طبیعت ما انسان‌هاست. همان‌طور که برخی اشاره دارند چنین دیدگاهی را می‌توان واقع‌گرایی اخلاقی افراطی (hard) نامید چرا که طبق آن واقعیت‌های اخلاقی مستقلی وجود دارند که تبیین‌گر صواب یا خطای افعال و نیز خوبی یا بدی اوضاع امورند. (Lara, 2008, p. 340) و در واقع عقل ما هیچ نقشی جز کشف این ارزش‌های

اخلاقی ندارد.

دیدگاه فوت از زوایای مختلف مورد بررسی و نقد قرار گرفته است.^۱ یکی از نقدهای جدی در این خصوص به رابطه میان عقلانیت عملی و طبیعت در ما انسان‌ها مربوط است. جان مک داوول در این خصوص می‌گوید: درست همان‌طور که نمی‌توان از این حکم مطلق ارسطویی که "انسان‌ها دارای سی و دو دندان هستند" نتیجه گرفت که برای مثال "من دارای سی و دو دندان هستم" از احکام مطلق ارسطویی در باب نیازهای یک نوع نیز نمی‌توان نیازهایی را که یک فرد از آن نوع داراست، استنتاج کرد. در واقع من می‌توانم بگویم که نوع من نیازمند این یا آن ویژگی و آمادگی رفتاری است، بدون اینکه ضرورتاً آن را دلیل خوبی برای خود جهت داشتن آن ویژگی و آمادگی رفتاری تلقی کنم. مک داوول برای اثبات این مطلب گرگ عاقلی (rational) را فرض می‌گیرد که توان تفکر در باب عقلانیت مشارکت در شکار با بقیه گله را دارد. چنین گرگی نه نیازمند پرسش از صدق این حکم مطلق ارسطویی است مبنی بر اینکه گرگ‌ها دسته جمعی شکار می‌کنند و نه اینکه این حکم صادق است، زیرا شکار دسته جمعی چیزی است که گرگ‌ها برای بهتر زیستن نیازمند آنند. هیچ یک از این‌ها دلیل خوبی برای پیوستن این گرگ به گرگ‌های دیگر جهت شکار فراهم نمی‌آورند. از نظر داوول آنچه که باعث می‌شود یک حیوان عاقل نیازهای یک نوع حیوان را به عنوان دلایلی بالقوه در نظر گیرد، داشتن منظر و دیدگاهی نقدی است. یعنی عقلانیت نمی‌تواند خالی از قوه و توان نقد باشد. بنابراین، عقل ما تنها چشمان ما را به روی طبیعت مان باز نمی‌کند بلکه ما را قادر و حتی ملزم می‌سازد که از طبیعت خود روی برگردانیم. (McDowell, 1998, pp. 170-172) در واقع مک داوول به برداشت فوت از طبیعت اشکال وارد می‌کند. فوت مفهوم طبیعت را از عالم حیوانات بدون هیچ تغییری به عالم انسان‌ها می‌آورد و این آن چیزی است که مک داوول نمی‌پذیرد.

از نظر مک‌داوول ما انسان‌ها دارای دو گونه طبیعت هستیم، یکی طبیعت اولیه که در آن با حیوانات مشترک هستیم و دیگری طبیعت ثانویه^۲ که محمل عقلانیت عملی در ما انسان‌هاست. این عقلانیت که

۱. برای اطلاع از نقدهای مهم در این خصوص ر.ک.:

-Adams, Robert, 2006, *A Theory of Virtue*, Oxford: Oxford University Press.
 -Andreou, Chrisoula, 2006, "Getting On in a Varied World", *Social Theory and Practice*, Vol. 32.
 -Fitzpatrick, William, 2006, *Theology and the Norms of Nature*, New York, Garland Publishing.
 -Lemos, John, 2007, "Foot and Aristotle on Virtue and Flourishing", in; *Philosophia*, Vol. 33, pp. 43-62.
 -Millgram, Elijah, 2005, "Reasonably Virtuous", in: *Ethics Done Right*, Cambridge University Press.

۲. هر چند مک‌داوول اصطلاح طبیعت ثانویه را از عبارات ارسطو در *اخلاق نیکوماخوس* برداشت کرده است، با این حال این اصطلاح در عبارات ارسطو نیامده است. در دوره یونانی مابی ما اصطلاح altera natura را در آثار سیسرو داریم و نهایتاً نزد آگوستین عبارت secunda natura مطرح می‌شود که به

خالی از قوه نقد نیست ما را از طبیعت اولیه‌مان دور می‌سازد. از نظر او عقلانی شدن موضوع کسب طبیعت ثانویه ما است. این طبیعت ثانویه در انسان‌ها مستلزم تربیت اخلاقی است که به واسطه آن ملاحظات اخلاقی به عنوان ادله افعال و اعمال اخلاقی شخص مطرح می‌شوند. البته همان‌طور که مک‌داول اشاره دارد 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. (McDowell, 1998, p. 190)

همان‌طور که مشاهده می‌شود موضع مک‌داول در اینجا به یک معنا هم‌کانتی است و هم غیر کانتی. توضیح اینکه مک‌داول به پیروی از کانت عقل را از اینکه صرفاً به واسطه طبیعت محض تعیین 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 به عنوان چیزی خارج از طبیعت در نظر گرفت. (Tessman, Lisa, 2007, p. 4)

مک‌داول طبیعی‌گرایی فوت را به عنوان تعبیر و برداشتی نادرست از ارسطو قلمداد می‌کند که طبق آن عقلانیت عملی ما انسان‌ها در حوزه اخلاق ناشی از طبیعت اولیه ما است که در آن با حیوان‌ها مشترکیم. او این ادعای فوت را نمی‌پذیرد که از نظر ارسطو فضایل ویژگی‌هایی هستند که برای سعادت و خیر انسان ضروری‌اند، زیرا فضایل به خاطر خودشان اهمیت دارند و اگر گفته می‌شود که ارسطو فضایل را برای رسیدن به سعادت و خیر انسان ضروری می‌داند، تنها بدین معنا درست است که سعادت از نظر ارسطو فعالیتی مطابق با فضایل است. (McDowell, 1998, p. 168) در واقع 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 به خاطر خودشان مهم بدانیم می‌توانیم بفهمیم که چگونه می‌توان به خاطر فضایل حتی با خطرهای مواجه شد. مک‌داول حتی مدعی است در ارسطو مفهوم "ضرورت" در بحث از فضایل نیامده است (Ibid., p. 168)

مک‌داول در عین حال نوعی طبیعی‌گرایی اخلاقی را می‌پذیرد که معتقد است قابل استنتاج از دیدگاه ارسطو است. طبق این نوع طبیعی‌گرایی می‌توان عقل عملی را به طبیعت برگرداند. اما آنچه را که

معنای عادت بد بود، زیرا طبیعت ثانویه انحراف از طبیعت اولیه خداداد تلقی می‌شد. تا انتهای قرن هجدهم این اصطلاح در معنایی منفی یعنی انحراف از طبیعت اولیه به کار می‌رفت و تنها در ابتدای قرن نوزدهم بود که هگل اصطلاح طبیعت ثانویه را در معنایی جدید به کار برد. البته هگل بر خلاف مک‌داول طبیعت ثانویه را نه فعلیت یافتن توانایی‌های بالقوه طبیعت اولیه بلکه رهایی از طبیعت اولیه می‌دانست. (Gubeljic&others, 2000, p. 42) برای اطلاع بیشتر مراجعه شود به:

Funke, G., 1984, "Natur, Zweite (I)", in: Ritter, J. and Grunder, K.(ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 6, pp. 484-489, Schwabe, Basel, Stuttgart.

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 تایید قرار گیرد. این کار از طریق تامل در مفهوم طبیعت ثانویه امکان پذیر است که در شرح ارسطو از نحوه کسب فضایل آمده است.^۱ در واقع عقل عملی در ما انسان‌ها اکتساب طبیعت ثانویه‌ای است که مستلزم شکل‌گیری تمایلات انگیزشی و ارزشگذارانه در ماست. این فرایند در طبیعت رخ می‌دهد و از این حیث می‌توان چنین تبیینی از عقل عملی را طبیعی‌گرایی نامید.^۲ بنابراین، عقل عملی چیزی متمایز از منش و شخصیت شکل گرفته ما انسان‌ها نیست که از بیرون بر ما حکم براند. (Ibid., pp. 184-185)

در یک ارزیابی کلی باید گفت که یکی از مهم‌ترین مسائل مطرح در حوزه فلسفه اخلاق تبیین انگیزه اخلاقی (moral motivation) یا به یک معنا بررسی این پرسش اساسی است که چرا باید اخلاقی بود. طبق طبیعی‌گرایی اخلاقی فوت فضایل اخلاقی به عنوان ویژگی‌ها و واقعیت‌هایی طبیعی از منظری علمی و در نتیجه خنثی قابل بررسی هستند. در نتیجه این مشکل مطرح می‌شود که علم ما به فضایل انسانی به عنوان ویژگی‌های صرفاً طبیعی نمی‌تواند در ما ایجاد انگیزه کند که فضیلت‌مند شویم، زیرا واقعیت‌های طبیعی خالی از هنجاریت بوده و صرفاً جنبه توصیفی دارند. بنابراین، برای مثال می‌توان معتقد شد که عدالت یک فضیلت است بدون اینکه معتقد شویم ما می‌باید عادل باشیم. همان‌طور که دیدیم راه حل فوت این است که ما می‌توانیم هنجاریت اخلاقی را با طرح مفهوم شکوفندگی انسانی تبیین کنیم. به عبارت دیگر، ما انسان‌ها جهت شکوفندگی می‌باید اخلاقی شویم. در این صورت مجدداً این مشکل مطرح می‌شود که با چنین تبیینی، اخلاق فضیلت فوت که مدعی است تبیین جدیدی از هنجاریت اخلاقی و به یک معنا عقلانیت عملی را ارائه داده است که کاملاً متمایز از تبیین‌های مطرح در نظریه‌های اخلاقی سودگروی و وظیفه‌گرایی است به دام سودگروی اخلاقی می‌افتد و این چیزی نیست که فوت آن را بپذیرد. نتیجه اینکه طبیعی‌گرایی اخلاقی فوت نیازمند جرح و تعدیل است و این آن چیزی است که مک‌داول در صدد انجام آن است.

۱. برای اطلاع بیشتر به فصل اول از کتاب دوم اخلاق نیکوماخوس مراجعه شود.

۲. البته اینکه نظریه‌هایی همچون نظریه مک‌داول را می‌توان طبیعی‌گرایی نامید یا نه اختلاف نظر وجود دارد. برخی مخالف چنین اطلاقی هستند، برای نمونه مراجعه شود به:

-Held, Virginia, 2002, "Moral Subjects: The Natural and Tthe Normative", in: *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 76 (2):7-24.

-Rehg, William and Darin Davis, 2003, "Conceptual Gerrymandering? The Alignment of Hursthouse's Naturalistic Virtue Ethics with Neo-Kantian Non-Naturalism", in: *The Southern Journal of Philosophy*, XLI: 583-600.

در مقابل برخی بر این باورند که چنین اطلاقی جایز است، برای نمونه مراجعه شود به:

Julia, Annas, 2005, "Virtue Ethics: What Kind of Naturalism?", in: *Virtue Ethics Old and New*, ed. by Stephen Gardiner, Ithaca, NY: Cornell University Press.

فهرست منابع

۱. ارسطو، ۱۳۸۵، *اخلاق نیکوماخوس*، محمدحسن لطفی، تهران، طرح نو، چاپ دوم.
۲. استیون، داروال و دیگران، ۱۳۷۹، «به سوی اخلاق پایان این قرن: پاره‌ای از گرایش‌ها»، در: مصطفی ملکیان، *ارغنون*، ش ۱۶، ص ۱-۹۴.
۳. مور، جورج ادوارد، ۱۳۸۵، *میانی اخلاق*، غلامحسین توکلی و علی عسگری یزدی، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
4. Ayer, A. J., 1952, *Language, Truth and Logic*, second edition, New York, Dover Publications, CA: University of California Press.
5. Dreier, James, 1992, "The Supervenience Argument against Moral Realism", in: *The Southern Journal of Philosophy*, Vol.XXX, No.3, pp.13-38.
6. Finaly, Stephan, 2007, "Four Faces of Moral Realism", in: *Journal Compilation*, Blackwell Publishing Ltd.
7. Foot, Philippa, 1978, *Virtues and Vices*, Berkeley.
8. Foot, Philippa, 2001, *Natural Goodness*, oxford, oxford University Press.
9. Foot, Philippa, 2003, "The Grammar of Goodness: An Interview with, Philippa Foot", in: Interview Conducted by Alex Voorhoeve, *Harvard Review of Philosophy*, XI, pp.32-44.
10. Gavertsson, Frits, 2006, "Virtue Ethics", <http://www.fil.lu.se>.
11. Gubeljic, Mischa and others, 2000, "Nature and Second Nature in McDowell's Mind and World" in: Willaschek, Marcus (ed.).
12. John McDowell, 1999, *Reason and Nature*, Lecture and Colloquium in Munster.
13. Handley, Steven, *Reassuring Ourselves of the Reality of Ethical Reason: What McDowell Should Take from Foot's Ethical Naturalism*, Dialogue (forthcoming).
14. Hare, P. M., 1991, "Universal Prescriptivism" in: Singer, Peter (ed.), *a companion to Ethics*, Oxford. Blackwell.
15. Hare, P. M., 1997, *sorting out Ethics*, Oxford, Oxford University Press.
16. Harman, Gilbert, 2009, *Naturalism in Moral Philosophy*, an Unpublished Lecture.
17. Lacey, Alan, "Naturalism" in: Honderich, T. (ed.), *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, pp.604-606.
18. Lara, Amy, 2008, "Virtue Theory and Moral Facts", *The Journal of Value Inquiry* 42, pp.331-352.
19. Lemos, John, 2007, "Foot and Aristotle on Virtues and Flourishing", *Philosophia* 35, pp.43-62.
20. Mackie, J. L., 1977, *Ethics: Inventing Right and Wrong*, New York, Penguin.
21. McDowell, John, 1998, "Two Sorts of Naturalism" in: *Mind, Value and Realty*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London,

- England, pp.166-197.
22. Plauche, Geoffrey Allan, 2007, "Aristotelian Liberalism: Eudamonia, Virtue, and the Right to Liberty", *the 2007 Southern Political Science Association Annual Conference*, New Orleans, L. A., January 4-7.
 23. Prior, William J., 2001, "Eudamonism and Virtue", *The Journal of Value Inquiry* 35, pp.325-342.
 24. Stevenson, C. L., 1937, "The Emotive Meaning of Ethical Terms" in: *Mind*.
 25. Sturgeon, Nicholas I., 1988, "Moral Explanation" in: Sayre - McCord, *Essays on Moral Realism*, Ithaca, Cornell University Press, pp.229-255.
 26. Tessman, Lisa, 2007, "Morality on the Open Seas: Seeking a Naturalized Ethics that Authorizes Feminist Critique", Prepared for Discussion at Feminist Philosophy at UMass, Celebrating the Career and Legacy of Ann Ferguson.
 27. Williams, Bernard, 1995, "Ethics" in: Grayling, A. C. (ed.), *Philosophy, a guide through the Subject*, Oxford University Press, pp.545-82.
 28. Zhu, Xiaoyu, 2007, *Peter Railton's Moral Realism*, A Thesis in The Department of Philosophy, Concordia University, Montreal, Quebec, Canada.

