

ردیبه‌ای بر نظریه‌ی خطا در فلسفه‌ی اخلاق براساس تکامل زیستی

حسن میانداری*

چکیده

نظریه‌ی خطا را در فلسفه‌ی اخلاق جدید جان مکی مطرح کرد. بر اساس این نظریه، تمام قضایای اخلاقی کاذب‌اند. از دهه‌ی ۱۹۷۰ به این سو، تلاش گسترده‌ای برای تبیین اخلاق با استفاده از نظریه‌ی تکامل زیستی شده است. مایکل روس، اول بار از تبیین تکاملی اخلاق برای دفاع از نوعی نظریه‌ی خطا استفاده کرد. بر اساس این نظریه، انتخاب طبیعی در تمام انسان‌ها توهم عینی بودن اخلاق را نهاده است. کارکرد این توهم همگانی، افزایش «تناسب شامل» افراد است. ریچارد جوین در ابتدا بر اساس تعریفی خاص از اخلاق، و با استفاده از انتخاب طبیعی، دلیل آورد که گفتمان اخلاقی‌ای که باید اخلاقی را به افعال و دیگر امور، حمل می‌کند، صادق نیست. اما بعد تعریفش از اخلاق را گسترده و این بار با استفاده بیشتر از شواهد تجربی، به ویژه تبیین تکاملی اخلاق، نتیجه گرفت که باید باورهای اخلاقی را به حال تعلیق درآورد. من بیشتر بر اساس نوعی فضیلت‌گرایی در اخلاق، علیه این نظریات استدلال می‌کنم.

کلیدواژه‌ها: نظریه‌ی خطا، تکامل زیستی، فضیلت‌گرایی

*. استادیار مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، miandari@irip.ir

[تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۰۹/۲۹؛ تاریخ تأیید: ۱۳۹۰/۰۲/۰۵]

۱) مقدمه

جان مکی (Mackie) اول بار در سال ۱۹۷۷، تعبیر «نظریه خطا» (error theory) را به کار برد. مراد او این است که بیشتر مردم وقتی حکمی (judgment) اخلاقی می‌کنند، تلویحاً مدعی‌اند که حکمشان در مورد چیزی است که به نحو عینی (objective)، تجویزی (prescriptive) است. ولی او استدلال می‌کند که هیچ واقعیتی نیست که به نحو عینی تجویزی باشد، لذا نتیجه می‌گیرد که تمام مدعیات اخلاقی، کاذب‌اند (Mackie, 1990 [1977], p.35).^۱ پس از او برخی از فیلسوفان با استفاده از تبیین اخلاق انسان براساس نظریه تکامل زیستی، از نوعی نظریه خطای اخلاقی دفاع می‌کنند.

اجمال نظریه تکامل زیستی از این قرار است:^۲ «تکامل» (evolution) زیستی، یعنی تغییر فراوانی ژنی در جمعیت در طول زمان. جمعیت، افراد یک گونه است که در یک مکان تقریباً مشخص جغرافیایی زندگی می‌کنند. گونه در این تعریف (تعریف زیستی) به معنی مجموعه این جمعیت‌هاست که از نظر تولیدمثلی از جمعیت‌های گونه‌های دیگر مجزا هستند. بیشتر تولیدمثل افراد یک گونه، درون جمعیت‌ها رخ می‌دهد. جمعیت خزانه ژنی دارد که از تمام ژن‌های سلول‌های زایشی افراد جمعیت تشکیل یافته است. تغییر فراوانی ژنی در خزانه ژنی جمعیت، دو علت مهم دارد. اول رانش ژنتیکی است که ناشی از محدود بودن افراد جمعیت است. این تغییر موجب سازش در ارگانیسم‌ها نمی‌شود. دوم انتخاب طبیعی است. برای آنکه انتخاب طبیعی رخ دهد باید تفاوت *توارثی تناسب* وجود داشته باشد. جهش و نوترکیبی، علت‌های تفاوت‌اند. تناسب، تولید مثل موفق است. انتخاب طبیعی علت سازش است. سازش صفتی است که نسبت به صفات بدیل در محیطی خاص، سازش‌آور است؛ یعنی تناسب دارنده‌اش را می‌افزاید. ژن یا فرد و کمتر از آنها گروه، واحد انتخاب طبیعی هستند. ژن یا فرد «خودخواه» هستند؛ یعنی به قیمت کمتر کردن رقبا، فراوانی خود را می‌افزایند (Futuyma, 2005, pp.10-11 and p.257).

بر این اساس اخلاق انسان برای نظریه تکامل، مسئله‌انگیز است؛ چون در بسیاری یا بیشتر اوقات، اخلاق حداقل در ظاهر، موجب کاهش تناسب می‌شود. از دهه ۱۹۷۰ به این سو، پنج رویکرد تکاملی به رفتار انسان پدید آمده که بر اساس آنها، تلاش می‌شود، اخلاق انسان با نظریه تکامل تبیین شود:

۱. زیست‌شناسی اجتماعی انسان (human sociobiology)
۲. بوم‌شناسی رفتاری انسان (human behavioural ecology)
۳. روان‌شناسی تکاملی (evolutionary psychology)

۴. میمیتیک (memetics)

۵. تکامل توأم ژن-فرهنگ (gene-culture coevolution) (Laland and Brown, 2002).

در این زمینه دو نظریه، محوریت دارند:

الف. انتخاب خویشاوند (kin selection)،

ب. از خودگذشتگی متقابل (reciprocal altruism).

ویلیام همیلتون در دو مقاله (Hamilton, 1964) از خودگذشتگی نسبت به خویشان را با استفاده از انتخاب طبیعی توضیح داد. او گفت که اگر هزینه‌ای که فرد از تناسب خودش می‌پردازد، کمتر از فایده‌ای باشد که گیرنده با توجه به درصد اشتراک ژنتیکی‌اش با دهنده می‌برد، آنگاه انتخاب طبیعی آن از خودگذشتگی را انتخاب می‌کند. بعدها این نظریه، *انتخاب خویشاوند نامیده شد. همیلتون واضح اصطلاح تناسب شامل (inclusive fitness) بود. یعنی تناسب، فقط موفقیت در تولیدمثل خود فرد نیست، بلکه شامل موفقیت تولیدمثل خویشان او هم می‌شود. رابرت تریورس (Trivers, 1971)، از خودگذشتگی متقابل را مطرح کرد. او گفت که اگر دو فرد که خویشاوند نیستند در زمان بلندی، تعامل داشته باشند، از خودگذشتگی بین آنها می‌تواند، انتخاب شود. از خودگذشتگی که در ابتدا مضر به حال فرد و مفید به حال دیگری بوده، اگر احتمال بالایی داشته باشد که در آینده بین آنها متقابل شود، استفاده هر دو فرد بیش از حالتی است که اصلاً با هم همکاری نمی‌کردند.*

اولین فیلسوفی که از این نظریات برای تبیین اخلاق انسان و دفاع از نظریه خطا استفاده کرد، مایکل روس (Ruse) بود. روس ریشه اخلاقی را در از خودگذشتگی و ریشه از خودگذشتگی را در از خودگذشتگی زیستی می‌داند. «ریشه اخلاق» یعنی ما قابلیت‌هایی با ریشه ژنتیکی برای پسندیدن برخی افعال و نپسندیدن برخی دیگر داریم؛ اما اینها فراتر از صرف پسندیدن یا نپسندیدن می‌روند. «از خودگذشتگی» یعنی احساسات و باورهای ما به گونه‌ای است که برخی کارها را واقعاً درست یا نادرست می‌دانیم. «از خودگذشتگی زیستی» یعنی کاسته شدن تناسب فرد و در نتیجه آن افزوده شدن تناسب دیگران. دو مکانیسم اساسی برای تبیین از خودگذشتگی زیستی عبارت‌اند از: از خودگذشتگی متقابل و انتخاب خویشاوند.^۳ با این دو مکانیسم، احتمال افزایش فراوانی ژن‌های فرد در نسل‌های بعد، بیشتر می‌شود و این هدف اصلی انتخاب طبیعی است (Ruse, 1986, pp.219-221).

حال روس مدعی است که با تبیین تکاملی‌ای که در دست داریم می‌توانیم بگوییم که اخلاق در واقع تابعی از احساسات ماست. اما به تعبیر مکی، ما مدعیات اخلاقی را «عینی می‌سازیم». اخلاق یک توهم همگانی است که ژن‌های ما بر ما تحمیل کرده‌اند. توهم در عینی دانستن اخلاق است. اخلاق از دیدگاه زیستی بدون آنکه ما معتقد باشیم که عینی است، اصلاً عمل نمی‌کند. نظریه داروینی نشان می‌دهد که ما توهم عینیت داریم و باید داشته باشیم

(Ibid, p.253). استدلال‌های روس، هم در زمینه تبیین تکاملی اخلاق و هم در زمینه دفاع فلسفی از نظریه خطا به نظر من بسیار سست هستند؛ لذا آنها را در این مقاله طرح نمی‌کنم.

اما ریچارد جویس (Joyce) در دو کتاب، به تفصیل از نظریه خطا دفاع می‌کند. استدلال‌های اصلی او در کتاب اول، مستقل از انتخاب طبیعی هستند. ما به آنها نخواهیم پرداخت، اما به گزارش مقدمات و استدلال‌های جویس با استفاده از انتخاب طبیعی می‌پردازیم و در انتهای مقاله آراء جویس را نقد می‌کنیم.

۲) از صادق نبودن تا شک

جویس در دو کتاب *The Myth of Morality* (2001) و *The Evolution of Morality* (2006) از دو نوع نظریه خطا دفاع می‌کند.^۴ او در *Myth* می‌گوید: دلیل داریم که نوع خاصی از گفتمان اخلاقی را صادق ندانیم. اما در *Evolution* می‌گوید: دلیلی برای کاذب یا صادق دانستن باورهای اخلاقی نداریم. به تعبیری که از الهیات است، نوع اول *الحادی* است و نوع دوم *لاادری*.

۱-۲. تعریف نظریه خطا

جویس در *Myth* نظریه خطا را در مورد یک گفتمان (discourse) می‌داند و آن را چنین تعریف می‌کند: گفتمان نوعاً برای اظهار به کار می‌رود، اما آن اظهارات عمدتاً صادق نیستند. شاید کاذب باشند، اما ممکن است نه صادق باشند، نه کاذب (2001, p.9).^۵ اظهارات به صورت «*a*، *F* است» در گفتمان محل نظر، که بنا بر ادعای نظریه خطا، *F* مدلولی ندارد، خطا هستند.

اظهار (assertion) *p* ابراز باور *p* است. لازم نیست گوینده باور *p* را داشته باشد، او ممکن است دروغ بگوید. اظهار بودن سخن، بر اساس برآوردن انتظاراتی است که از آن سخن می‌رود و مبنای آن انتظارات، یک سلسله قراردادهای زبانی هستند (Ibid, p.12). ابراز باور به ویژه در برابر ابراز پسند یا ابراز امر (حتی در قالب اخبار) است و مبنای بودن انتظارات و قراردادهای زبانی برای اظهار، به ویژه در برابر مینا بودن قصد گوینده است؛ چون گوینده ممکن است قراردادهای زبانی را چنان بد فهمیده باشد که به رغم قصد صادقانه برای اظهار چیزی، نتواند موفق شود (Ibid, p.8 and p.12).

حال جویس استدلال می‌کند که جملات اخلاقی به صورت «*a*، *F* است»، نوعاً اظهار می‌شوند. او برای این مقصود، ۹ خصوصیت می‌شمرد که نشان می‌دهند، قراردادهای زبانی حاکم بر گفتمان اخلاقی، قراردادهای اظهارند:

۱. سخنان اخلاقی در قالب اخباری بیان می‌شوند
 ۲. آنها را می‌توان به جملات تبدیل کرد
 ۳. آنها در زمینه‌های گرایش‌های گزاره‌ای وارد می‌شوند
 ۴. آنها صادق یا کاذب، درست یا خطا دانسته می‌شوند
 ۵. آنها غیر شخصی و عینی دانسته می‌شوند
 ۶. محمول‌های اخلاقی را می‌توان به اصطلاحات مفرد و انتزاعی بدل کرد که نشان می‌دهد قصد از آنها، دلالت بر ویژگی‌هایی است
 ۷. بر سر آنها مجادله می‌شود که تمام نشانه‌های اختلاف بر سر امور واقعی را دارند
 ۸. آنها در زمینه‌های پیچیده منطقی ظاهر می‌شوند (مانند مقدم شرطی)
 ۹. آنها به عنوان مقدمه در استدلال‌هایی که معتبر دانسته می‌شوند، می‌آیند...
- اگر تبیینی نداشته باشیم که چرا گفتمانی غیراظهاری مانند امر، تمام نشانه‌های گفتمان اظهاری را دارد، در حالی که ابزارهای زبانی کاملاً خوبی برای ابراز امر داریم، باید فرض کنیم که اظهاری است (Ibid, pp. 13-14).
- جویس می‌گوید: که اگر در اظهار «a، F است»، F مدلولی نداشته باشد، آنگاه آن اظهار نه صادق است، نه کاذب. دلیل او دو مقدمه دارد. مقدمه اول این است که اگر موضوع یک جمله مدلول نداشته باشد، آن جمله نه صادق است، نه کاذب. مقدمه دوم این است که در جملات به صورت «a، F است»، تعیین موضوع کاملاً اختیاری است. در چنین جملاتی می‌شود، محمول را به صورت اسمی درآورد و آن را موضوع قرار داد. بنا بر مقدمه دوم می‌توان در اظهار «a، F است»، F بودن را موضوع قرار داد و بنا بر مقدمه اول چون F بودن، مدلولی ندارد، آن اظهار نه صادق است، نه کاذب (Ibid, pp.6-7).
- جویس با این تعریف، یک تعریف متداول نظریه خطا را رد می‌کند. در تعریف رقیب، تمام احکام تشکیل دهنده گفتمان، کاذب/ند. اولین اشکال جویس این است که بسیاری از جملات گفتمان می‌توانند صادق باشند. مانند جملاتی که گزارش می‌کنند، کسانی به وجود F باور داشتند، یا باور دارند. ممکن است، طرفدار تعریف رقیب، بخواهد جملات کاذب را محدود کند، مثلاً بگوید که جملات محوری گفتمان کاذب‌اند و جملات صادق، محوری نیستند. به نظر جویس تدقیق «محوری» و آوردن دلیل قابل دفاع برای محوری نبودن جملات صادق، نشدنی است. اشکال دوم این است که ممکن است جملات، کاذب نباشند و البته صادق هم نباشند. طرفدار نظریه رقیب، ممکن است بگوید که کاذب نبودن و صادق نبودن جملات اخلاقی، ممیز نظریات ناشناخت‌گرا (non-cognitivist) است نه نظریات خطاگرا. جویس ترجیح می‌دهد از اظهار برای تمییز این دو دسته نظریه استفاده کند. نظریات ناشناخت‌گرا، اظهار جملات اخلاقی به صورت «a، F است» را نمی‌پذیرند ولی نظریات خطاگرا می‌پذیرند (Ibid, p.6 and p.8).

جوینس در *Evolution* این نظر را که احکام اخلاقی، صرف اظهار هستند، رد می‌کند و آنها را ترکیبی از اظهار و ابراز حالات کنشی (conative) مانند تعهد و عاطفه می‌داند. ابراز وابسته به قراردادهای زبانی است، مانند ابراز تأسف با گفتن «متأسفم». او برای دفاع، چند حکم اخلاقی را مثال می‌زند که نشان می‌دهند، ابراز باور هستند؛ بنابراین ناشناخت‌گرایی خالص را رد می‌کند. برای دفاع از ابراز حالات کنشی هم این مثال‌ها را می‌زند: «هیتر به نحو نفرت‌انگیزی شرور بود، ولی من متعهد به هیچ معیار اخلاقی‌ای نیستم که خلیات و افعال او را محکوم کند» و «فلانی آدم بدی است». جمله اول مثال اول، اظهار است و جمله دوم آن نشان می‌دهد که برای آن اظهار، تعهد به معیاری لازم است. مثال دوم، این دو عنصر (اظهار و کنش) را با هم دارد. فرد باور خودش را در مورد خصوصیات آن فرد و احساسش را در مورد آن خصوصیات و فرد مذکور بیان می‌کند (2006, pp.54-57).

بر این اساس و دلایل تجربی‌ای که در ۲-۳ می‌آوریم، جوینس از نوعی فرافکن‌گرایی (projectivism) دفاع می‌کند. این فرافکن‌گرایی می‌گوید که عالم واجد ویژگی‌های اخلاقی به نظر افراد می‌آید و احکام اخلاقی، باور افراد هستند، نه صرف ابراز عواطف آنها. بنابراین او مخالف بسیاری است که فرافکن‌گرایی را با ناشناخت‌گرایی، نزدیک یا حتی مترادف می‌دانند (Ibid, pp.125-126). چنانکه گفتیم جوینس در اینجا از نوع دوم نظریه خطا دفاع می‌کند. او می‌گوید این نوع به معنای کلاسیک کلمه، شک‌گرایی (skepticism) است. یعنی شواهد به نفع قضایای اخلاقی یا نقیض آنها نیست و فرد باید از باور بپرهیزد، حداقل تا زمانی که شواهد جدید به دست آید. او می‌افزاید که «نظریه خطا» را به چنین نظری هم می‌توان نسبت داد، علاوه بر نظر مکی که باورهای اخلاقی را کاذب می‌دانست (Ibid, p.223).

۲-۲. تعریف اخلاق

جوینس در *Myth*، برای «اخلاق» تعریفی براساس شروط لازم و کافی می‌دهد. اما در *Evolution* «اخلاق» را چنین قابل تعریف نمی‌داند. بلکه هفت خصوصیت می‌شمارد که اگر نظامی ارزشی تعدادی کافی از آنها داشته باشد، نظامی اخلاقی خواهد بود. او تصریح نمی‌کند که چرا تغییر عقیده داده است. حدس من این است که چون او برای تعریف مفاهیمی که در اجتماع به کار می‌رود، مقاصد جامعه را قید مهمی می‌شمارد، به تعبیر او دست ما نیست که تصمیم بگیریم که «... خوب است» یعنی «... صورتی با راه زرد است» و نتیجه بگیریم که واقع‌گرایی اخلاقی اثبات شد. البته راه مشخص کردن مقاصد جامعه این نیست که اگر از مردم سؤال شود، آنها در واقع چه خواهند گفت. بلکه آنچه مهم است این است که کدام فهم از اخلاق، اکثریت روال‌های اخلاقی را بهتر تبیین می‌کند و قابل فهم می‌سازد (2001, pp.96-97). او در *Evolution* برای دفاع از نظرش به شواهد تجربی متوسل می‌شود که نشان

می‌دهند در جوامع مختلف، «اخلاق» برای دلالت به چه چیز به کار می‌رود و این‌ها به او نشان داده‌اند که نظر اولش بسیار محدود است.

او در *Myth*، برای «اخلاق» دو شرط لازم قائل است که با هم کافی می‌شوند. شرط لازم اول، بر اساس «باید»های خاصی است. این بایدها بنا بر تعریف، مستقل از امیال، مصالح و اهداف فردی هستند که باید ناظر به اوست. فرد در هر شرایطی که باشد، گریزی از این باید ندارد. مثالی که ذهن جویس را بسیار مشغول می‌کند، ژیزس (Gyges) است چوپانی که افلاطون نقل می‌کند (افلاطون، ۱۳۸۳، صص ۹۷-۹۵؛ جمهر ۶۰-۳۵۹). ژیزس حلقه‌ای نامرئی‌کننده می‌یابد. او در این شرایط هم موظف به رعایت کردن بایدهای اخلاقی مانند منع شکنجه است.

جویس «باید» اخلاقی را با بایدهای عاقبت‌اندیشانه (prudential) به ویژه اجتناب از ضرر، مقایسه می‌کند. به نظر او بایدهای عاقبت‌اندیشانه چنین گریزناپذیر نیستند. می‌شود، برای هر باید عاقبت‌اندیشانه، شرایط نامعمولی را تصور کرد که فرد از زیر بار «باید»، بگریزد. برای رفع این اشکال، یک استراتژی مرسوم، توسل به ماوراء طبیعت بوده است. همه اعمال دیده می‌شوند و متناسب با آنها در این دنیا یا آخرت، پاداش یا مجازات داده خواهد شد. علی‌الظاهر جویس مخالفتی ندارد که اگر واقعاً چنین بود، باید عاقبت‌اندیشانه گریزناپذیر بود، ولی آن را واقعی نمی‌شمارد. استراتژی دیگر از هیوم است؛ او به امور درونی مانند آرامش و احساس رضایت از خود متوسل می‌شود (See: Hume, 1983 [1751], p.82). اما جویس این ملاحظات را برای متقاعد کردن افراد، مفید می‌شمارد نه اینکه کار بد به فاعل ضرر بزند. بایدهای دیگر، ناشی از مجموعه قواعد خاص، مانند آداب و رسوم و انواع بازی‌هاست و این‌ها هم گریزپذیرند (2001, pp.31-37).

بایدهای اخلاقی علاوه بر گریزناپذیری، دلیل عمل برای فردی هستند که باید ناظر به اوست. «دلیل عمل» مفهومی است که خاستگاه آن عقل عملی است. اما جویس معتقد است که دلایل عقل عملی متفاوت با دلایل اخلاقی است. چون منطقی نمی‌شود پرسید، چرا باید به دلایل عقل عملی عمل کرد. زیرا عقل عملی چارچوبی است که دلایل اعمال ما را به ما می‌گوید. ولی می‌شود پرسید که چرا باید به دلایل اخلاقی عمل کرد (Ibid, pp.48-49).

جویس مفاهیم اخلاقی دیگر مانند «فضیلت» را تابع منطقی «باید» می‌داند، به نحوی که دفاع از نظریه خطا بر اساس «باید»، دفاع از نظریه خطا بر اساس مفاهیم دیگر هم خواهد بود. او می‌گوید: بسیاری از فضایل، خلقیاتی هستند که فرد باید آنها را در خود بیورود؛ یا فضیلت‌مند کسی است که علاوه بر امور دیگر، به وظایف اخلاقی‌اش حساس است و به آنها عمل می‌کند؛ یا «مجاز بودن» اخلاقی یعنی: باید کاری را کرد، اگر و تنها اگر انجام ندادن آن مجاز نباشد و «ایثار» به این معناست که مطلوب است اما وظیفه نیست (Ibid, pp.174-176).

شرط لازم دوم «اخلاق»، در مورد محتوای اخلاق است. آنچه ما «باید» انجام ندهیم، لازم است شامل اجتناب از نقض عهد برای دلایل پیش پا افتاده، خشونت برای نفع شخصی و مانند این‌ها باشد. اگر بایدها از این جنس باشند که «هر کس تو را اذیت کرد، باید او را بکشی» یا «هرگاه توانستی باید بدزدی»، آنگاه آنها «اخلاق» نخواهند بود (Ibid, p.67).

جویس در *Evolution*، در قالب هفت خصوصیت حکم اخلاقی، «اخلاق» را تشریح می‌کند.

اول، حکم اخلاقی ابراز باور در زمینه پذیرش معیارهای جمعی است.

دوم، حکم اخلاقی مستقل از مصالح/اهداف کسانی است که حکم درباره آنهاست.

سوم، حکم اخلاقی گریزناپذیر است.

چهارم، حکم اخلاقی وراء قراردادهای انسانی است.

پنجم، محوریت در حکم اخلاقی با روابط میان افراد است، به ویژه برای مهار کردن خودخواهی‌های لگام‌گسیخته.

ششم، حکم اخلاقی دلالت دارد بر سزواری و عدالت، نظامی از مجازات و پاداش.

هفتم، احساس گناه (وجدان اخلاقی) مکانیسمی مهم برای تنظیم رفتارهای اخلاقی آدمیان است (2006, pp.70-71).

به‌رغم سخنانی از او که موهم شرط لازم بودن خصوصیت دوم است (Ibid, p.61)، تصریح می‌کند که لازم‌دانستن یک یا چند خصوصیت، ادعای گستاخانه‌ای است (Ibid, p.71).

۲-۳. انتخاب طبیعی علت خطا

جویس معتقد است که انتخاب طبیعی از امیال - مانند میل به آسیب ندیدن فرزند فرد یا میل همدلی، برای رسیدن به هدف انجام برخی افعال (مانند مراقبت از فرزند و کمک به بیگانگان ژنتیکی) - استفاده نکرده است. هرچند در جانوران از این راه استفاده کرده و انتخاب طبیعی محافظه‌کار است (2001, p.136; 2006, p.114). مهم‌ترین عامل به نظر او این است که امیال قابل اعتماد نیستند. مشغول شدن به چیزی دیگر، ضعف اخلاقی یا صرف خستگی ممکن است مانع مثلاً رسیدن به بچه شود. یا امیال قوی‌تر مخالف آنها مانند عصبانیت، آنها را بی‌اثر سازند. نیز میل قوی به امری آنی ممکن است امیال آرام‌تر به امور دراز مدت را کم‌ارزش جلوه دهد. ممکن است کسی فکر کند که انتخاب طبیعی می‌توانست امیال را وفادارتر و قابل اعتمادتر بسازد. اما انعطاف‌پذیری و سازش‌پذیری امیال در زمینه‌های بسیاری در زندگی، حسن بزرگ آنهاست (2001, pp.136-137).

به علت این محدودیت‌های امیال، با افزوده شدن حس *الزام* مثلاً رسیدن به اعضاء خانواده، تناسب فرد بهتر تأمین می‌شود. نه اینکه او می‌خواهد کمک کند، بلکه باید کمک کند (Ibid.). اگر کاری باید به لحاظ اخلاقی انجام شود، احتمال نادیده گرفتن آن کمتر

می‌شود تا اینکه صرفاً میلی به آن کار باشد. حکم صادقانه اخلاقی، عمل اخلاقی را حتمی یا محتمل می‌سازد. عمل اخلاقی در خیلی از موارد تناسب فرد را می‌افزاید. لذا انتخاب طبیعی مکانیسم روان‌شناختی‌ای را انتخاب می‌کند که با حس الزام، عمل اخلاقی را حتمی یا محتمل سازد (2006, p.109 and p.112).

به نظر جوینس توانایی حکم اخلاقی در ما فطری (innate) است. فطری به این معنا که وجود این صفت در حال حاضر، باید با ژنوتیپی تبیین شود که برای تولید مثل اجداد ما سودمند بوده است. به تعبیر دیگر این مکانیسم، یک سازش است. این مانع آن نیست که محیط نقشی در ظهور این صفت داشته باشد. وجود «ژنی برای اخلاق» هم نتیجه نمی‌شود. این نتیجه متافیزیکی هم به دست نمی‌آید که این صفت ذاتی انسان است. براین اساس ممکن است درصد بالایی از رفتارهای مشاهده‌پذیر انسان از نظر تکاملی «تصادفی» باشد. یعنی مکانیسم فطری در محیط‌های جدید آنها را ایجاد کرده است. این هم ممکن است که رفتارهای انسان از بسیاری جهات، قابل دستکاری باشد. محتوای حکم اخلاقی هم ممکن است فطری باشد، مانند احکام ما در مورد غذا و روابط جنسی (Ibid, pp.2-8).

او برای دفاع از این نظر شواهدی می‌آورد، از جمله اینکه اخلاق چون زبان بسیار قدیمی و فراگیر است؛ در تک‌تک افراد وجود دارد؛ برای کسب آن به آموزش رسمی، تلاش عمدی، و آگاهی از محتوا نیازی نیست؛ سیر رشد اخلاقی در کودک یک سلسله فوق‌العاده قابل اعتمادی را نشان می‌دهد، خیلی زود آغاز می‌شود، مستقل از مهارت‌های دیگر است و بلوغ سریعی دارد (Ibid, pp.134-136).

جوینس این سخن را که انسان‌ها توانایی فطری حکم اخلاقی دارند، به دو معنا می‌گیرد. اول اینکه تمایل به استفاده از مقولات عام ارزیابی اخلاقی، فطری است. به تعبیر دقیق‌تر در ما گرایشی عمیق وجود دارد که باور کنیم، وظایف اخلاقی وجود دارند؛ و دوم که از اولی قوی‌تر است، این است که ما تمایل طبیعی داریم که نوع کارهای خاصی، این اوصاف اخلاقی را دارند؛ چیزهایی مانند مراقبت از کودکان، دغدغه اعضای خانواده را داشتن، پرهیز از زنا با محارم، آغاز نکردن خصومت با اعضای جامعه، بازگرداندن قرض یا امانت، منصفانه بازی کردن و ضدیت نسبت به سوء استفاده‌کنندگان. فرهنگ می‌تواند، علت انتقال این حس الزام به هر نوع عمل دیگری شود، یا موجب گردد، الزام از آن انواع فطری برداشته شود (2001, p.146).

بحث جوینس در *Evolution* درباره اینکه انتخاب طبیعی، چطور مکانیسم حکم اخلاقی را ایجاد کرده است، برای نظر فلسفی دومش تعیین‌کننده است. به نظر او شواهد تجربی اخیر نشان می‌دهد که انتخاب طبیعی با دستکاری ساختار عواطف، حکم اخلاقی را در انسان شکل داده است.^۷

اولین شاهد، از بیماران مبتلا به جامعه‌سستی‌زی اکتسابی (acquired sociopathy) است. در این افراد قسمتی از کورتکس مغز، صدمه می‌بیند. این‌ها به ویژه در مورد تصمیمات اجتماعی نامعقول و نامسئول می‌شوند. به‌عنوان مثال بدون دلیل موجه دروغ می‌گویند، نمی‌توانند روابط عاطفی با دیگران برقرار کنند، نمی‌توانند شغلشان را حفظ کنند، نمی‌توانند برای آینده برنامه‌ریزی معقولی کنند و از کارهای به وضوح بدشان پیشیمان یا متأسف نمی‌شوند. در آزمایش‌هایی که بر روی آنها انجام شده، معلوم شده که قادر نیستند نفع بلندمدت خودشان را به ارضاء کوتاه‌مدت امیالشان ترجیح دهند و وقتی عکس‌هایی به آنها نشان داده می‌شود که در آدمیان طبیعی، واکنش‌های پوستی خاصی را ایجاد می‌کنند (مانند عکس مردگان یا زخمیان)، در آنها ایجاد نمی‌شود. صاحب‌نظران معتقدند که این مشکلات ناشی از خلل‌های عاطفی است، نه عقلی.

شاهد دوم از نوعی تصویربرداری به نام fMRI است. وقتی از آزمودنی‌ها خواسته می‌شود که در مورد مسائل حساس اخلاقی فکر کنند، به ویژه آنها که در مورد افراد است (مثلاً اندیشیدن دربارهٔ صدمه رساندن به آنها)، فعالیت قابل توجهی در مناطقی از مغز که مربوط به عواطف‌اند، دیده می‌شود (2006, pp.124-125).

این سخنان به نظر جویس، مانع محوریت حکم اخلاقی نیستند؛ چون جهت ارتباط، از عواطف به احکام اخلاقی است. باز شواهد بسیاری برای این نظر آورده شده است. او یک شاهد را نقل می‌کند: افرادی که به قوت هیپنوتیزم می‌شدند، پس از هیپنوتیزم به آنها چنین القا شد که وقتی کلمهٔ خاصی را (مانند "often" یا "take") می‌خوانند، احساس کنند که حالشان به هم می‌خورد. سپس داستان‌هایی به آنها داده شد که بخوانند. در برخی داستان‌ها، خلافی اخلاقی رخ داده بود و در برخی نه. در مواردی که فردی احساس حال به هم‌خوردن می‌کرد، بیش از کسانی که چنین احساسی نداشتند، خلاف اخلاقی را تقبیح می‌کردند. در مواردی که خلافی اخلاقی رخ نداده بود، کسانی که احساس حال به هم‌خوردن می‌کردند، فکر می‌کردند که از نظر اخلاقی کار بدی صورت گرفته است (Ibid, p.130). البته ادعای او در مورد هر حکم اخلاقی نیست، بلکه ادعایی در مورد ریشهٔ این احکام در اجداد ماست. الان به نظر او می‌شود از راه‌های دیگر حکم اخلاقی کرد و حتی بسیار چنین کرد (Ibid, p.132).

اینکه جهت ارتباط از عواطف به احکام اخلاقی است، مانع این نیست که انسان‌ها امور اخلاقی را واقعی بدانند، نه عاطفی. او برای دفاع از این نظر، باز به شواهد تجربی متوسل می‌شود. یک تحقیق بر روی کودکان بین چهار تا شش سال نشان داد که آنها ویژگی‌هایی مانند خوشمزگی و خسته‌کننده را وابسته به انسان‌ها می‌دانند، مثلاً انگور پیش از آنکه انسانی باشد، خوشمزه نیست. ولی خوب بودن را مستقل از انسان‌ها می‌دانند، مثلاً کمک کردن میمون‌ها به هم، پیش از آنکه انسانی باشد، خوب است.

در تحقیقی دیگر بر برخی کودکان و نوجوانان مسیحی، اکثریت قاطعی گفته‌اند که خدا نادرستی اخلاقی را معین نمی‌کند. مثلاً در پاسخ به این سؤال که اگر خدا بگوید دزدی اشکالی ندارد، آیا بی‌اشکال می‌شود؟ ۸۰٪ پاسخ منفی داده‌اند. اما همه قبول داشتند که اگر خدا بگوید، کار کردن در روزهای یکشنبه بی‌اشکال می‌شود. یعنی آزمودنی‌ها ارزش‌ها و دستورهای اخلاقی را به هیچ مرجع تصمیم‌گیرنده‌ای وابسته نمی‌دانستند و به این معنا آنها را عینی تلقی می‌کردند (Ibid, pp.129-130).

۲-۴. انتخاب طبیعی دلیل نظریه خطا

جوینس معتقد است که انتخاب طبیعی به تنهایی، نظریه خطا از نوع دوم را نتیجه می‌دهد. یعنی فرد نسبت به وجود وظایف اخلاقی، لادری می‌شود. او در *Myth* با استفاده از تبیین تکاملی‌اش، دلیلی برای رسیدن به نظریه خطای نوع اول ارائه می‌دهد.

۲-۴-۱. دلیل به نفع شک

جوینس با توجه به تبیینی که از او نقل کردیم، می‌گوید انتخاب طبیعی در درجه اول، از راه حک کردن فطری باورهای اخلاقی خاص، حتی اگر کاذب باشند، عمل نکرده است. به نظر جوینس تکامل به ما نظامی برای باورسازی داده که بر اساس شواهد موجود، باور می‌سازد و بیشتر احتمال دارد که این باورها صادق باشند. اما او بین باورهای اخلاقی و باورهای ناظر به امور واقع، تفاوتی مهم می‌بیند. در مورد مثلاً «پاریس پایتخت فرانسه است» ما در ضمن تجربه به نحوی مفهوم پاریس، مفهوم فرانسه، و مفهوم نسبی ... پایتخت ... است را کسب می‌کنیم. ما هیچ میل یا قابلیت طبیعی برای باورهایی که این عناصر را داشته باشد، نداریم. اما در مورد باورهای اخلاقی، مفهوم «باید» محصول انتخاب طبیعی است. باور ما که برخی افعال ممنوع/ند (یا اینکه ممنوعیت وجود دارد) چنین ایجاد می‌شود. البته تربیت و زبان خاص برای اطلاق آن مفهوم لازم‌اند.

نتیجه‌ای که جوینس می‌گیرد این است که فرآیندهایی که در انسان‌ها باورهای اخلاقی را ایجاد می‌کند، قابل اعتماد نیستند؛ زیرا آنها به رغم شواهد در دسترس، تمایل به آن دارند. چه عالم واقعی واجد بایدهای مطلق واقعی باشد، یا نباشد، انتخاب طبیعی ما را چنان می‌سازد که تمایل به چنان احکامی داشته باشیم. بنابراین اگر هیچ شاهد دیگری را بررسی نکنیم و فقط به این واقعیت نظر کنیم که انسان‌ها چنین حکم اخلاقی می‌کنند، آنگاه هیچ شهادتی به نفع یا ضرر صدق احکام نداریم. در چنین مواردی باید مانند شکاکان کهن، تصدیق را در این زمینه تعلیق کنیم (2001, pp.161-163).

جوئیس دو اشکال را طرح می‌کند و به آنها پاسخ می‌دهد. اولین اشکال این است که او مرتکب مغالطه منشأ (genetic fallacy) شده است. اشکال این است که شرایط ایجاد یک باور، تأثیری بر احتمال صدق آن ندارد. جوئیس برای پاسخ از آراء سوبر (Sober, 1993, pp.205-8 & 1995, pp.110-20) استفاده می‌کند. مغالطی بودن استنتاج قیاسی صدق یا کذب یک حکم از منشأ آن، درست است. اما اگر نسبت میان مقدمه و نتیجه را احتمالی یا تأییدی بگیریم، استدلال لزوماً مغالطی نیست. یک باور احتمالاً صادق است اگر محصول فرآیندی باشد که به نحو قابل اعتمادی به شواهد حساسیت نشان دهد. سوبر این را «رابطه وابستگی» (dependence relation) میان راهی که به حکم می‌انجامد و صدق حکم می‌نامد. اگر بین این دو وابستگی وجود نداشته باشد، آنگاه می‌توانیم، نتیجه بگیریم که حکم محل تردید است.

«محل تردید» یا این است که ما هیچ شهادی به نفع صدق یا کذب حکم نداریم، یا حکم مورد نظر احتمالاً کاذب است؛ معمولاً اولی گزینه درست است. از این مقدمه که «باور تقی که نقی به دنبال اوست، نتیجه پارانوئید بودن اوست»، به این نتیجه رسیدن که احتمالاً «نقی به دنبال تقی نیست»، یک مقدمه دیگر لازم دارد، اینکه «کمتر کسی به دنبال کس دیگری است». بدون این مقدمه، به صرف اینکه باور تقی محصول فرآیندی غیر قابل اعتماد است که وابستگی به واقعیات ندارد، نتیجه نه محتمل است، نه نامحتمل. شاید منظور از مغالطه منشأ همین باشد؛ چون معمولاً شرایط ایجاد باور، به واقعیات وابسته نیست؛ و ادعای جوئیس هم همین است که انتخاب طبیعی بدون وابستگی به واقعیت باید‌های اخلاقی، در ما باور وجود آنها را ایجاد می‌کرد (Joyce, 2001, pp.159-161).

اشکال دوم از رابرت نوزیک است (Nozick, 1981, pp.342-8). او می‌گوید که توانایی ابتدایی در حساب، احتمالاً از راه تکامل ایجاد شده، اما این نشان نمی‌دهد که باورهای ریاضی ناموجه‌اند. اگر آنها را انتخاب طبیعی داده باشد، باید برای اجداد ما مفید بوده باشند. صدق باورهای ریاضی است که تبیینگر مفید بودن آنهاست. به نظر او این در مورد باورهای اخلاقی هم صادق است. او می‌گوید: که رفتارهای اخلاقی از راه کمک به دیگران و آسیب نرساندن به آنها، تناسب شامل را می‌افزاید. اینکه این رفتار کمک‌کننده است نه مضر، (براساس بیشتر نظرهای اخلاقی) با اخلاقی بودن آنها بی‌ارتباط نیست. رفتار اخلاقی از راه اخلاقی بودن، تناسب شامل را می‌افزاید نه از راه خصوصیتی که به نحو تصادفی با اخلاقی بودن آنها مرتبط‌اند.

پاسخ جوئیس این است که ما نمی‌توانیم موجوداتی را تصور کنیم که چون باور $2+2=4$ برای آنها به لحاظ تکاملی مفید بوده، به آن معتقد شده‌اند، در حالی که حاصل این جمع، در واقع ۵ می‌شود؛ چون حاصل ضرورتاً ۴ می‌شود، تصور مذکور محال است. اما تصور موجودی که باور به لزوم بازگرداندن قرض دارد، حتی اگر لازم نباشد، ممکن است. نوزیک ممکن است بگوید که در اخلاق هم تصور ممکن

نیست، چون رابطه میان بازگرداندن قرض و لزوم آن، امکانی نیست. اما چنین ادعایی نیاز به دلیل دارد (Joyce, 2001, pp.163-164).

دلیل جویس در *Evolution* هم اجمالاً همین است. او می‌گوید برای تکامل، موفقیت عملی مهم است نه صحت نظری. البته در زمینه‌هایی بهترین راه موفقیت عملی، صحت نظری است. اما در زمینه اخلاق، هیچ‌جا لازم نبوده که انتخاب طبیعی قوه‌ای برای کشف واقعیات اخلاقی بدهد، بلکه لازم بوده که رفتار موفق اجتماعی را میسر سازد (2006, pp.127-130).

۲-۴-۲. دلیل به نفع صادق نبودن

جویس برای رسیدن به این نتیجه که احکام اخلاقی احتمالاً صادق نیستند، دلیلی می‌آورد که نشان دهد هیچ شهادتی به نفع وجود الزامات ناگزیر برای افعال نیست. دلیل او براساس مقایسه کفایت دو چارچوب تبیینی اخلاقی و غیر اخلاقی، و برتر بودن دومی نسبت به اولی است. برتری از این جهت که هر چه اولی تبیین می‌کند، آن هم تبیین می‌کند اما ساده‌تر است، خردپسندتر است، آزمون‌پذیر است و مهم‌تر از همه، از امور مرموز^۸ می‌پرهیزد (2001, p.168).

او می‌گوید عالمی را تصور کنید که در آن موجودات عاقلی زندگی می‌کنند و از بیشتر جهات شبیه ما هستند، ولی اصلاً مفاهیم اخلاقی به کار نمی‌برند. شاید بر اساس خودخواهی و زور حاکم قدرتمندی همکاری می‌کنند. از چه پدیده‌ای در آن عالم می‌توان به نفع «واقعیات اخلاقی» استفاده کرد؟ ما از طریق تلسکوپ، نسل‌کشی دیکتاتور آنها را می‌بینیم و می‌گوییم شرارت اخلاقی او بخشی مهم از تبیین نسل‌کشی اوست. اما این تبیین ماست، خود آنها چنین تبیینی نخواهند کرد. آنها به امیال/مقاصد (ترساندن) و باورهای او (نسل‌کشی راهی برای ترساندن است) متوسل می‌شوند. آنها برای تبیین و توجیه افعالشان صرفاً از ملاحظات خودخواهانه استفاده می‌کنند.

حال ادعای جویس این است که تبیین آنها بهتر از تبیین ماست. بهتر است چون خودش را به اموری محدود می‌کند که (به نحو قابل‌تحملی) مرموز نیستند: باور، قصد و میل. تبیین اخلاقی ما به چیز بسیار عجیبی متوسل می‌شود: شرارت اخلاقی. عجیب از این جهت که چیزی است که ما نباید باشیم. نسل‌کشی مانند دزدی و نقض عهد به نحو مطلق نباید انجام شود، هر قصدی در میان باشد یا نباشد؛ و امر مطلق به این شکل به لحاظ فلسفی قابل دفاع نیست (Ibid, pp.166-167).

۳) تصور نادرست از انسان و اخلاق

من در نقد آراء جویس به تعریف او از نظریهٔ خطا نمی‌پردازم. به نظرم تعریف او نقاط قوتی نسبت به تعاریف رقیب دارد. نقد من به ترتیب گزارش آراء او، دربارهٔ تعریف او از اخلاق، تبیین تکاملی او از اخلاق و دلایلی که به نفع نظریهٔ خطا خواهند بود.

۳-۱. غفلت از فضیلت

به نظر من نظریه‌پردازی در زمینهٔ اخلاق، بدون داشتن تصویری دقیق از فضایل (ردایل)، دلیل اصلی بد طرح کردن سؤال از چیستی اخلاق و جواب نادرست جویس شده است. نه در *Myth* و نه در *Evolution* (که تصور گسترده‌تری از اخلاق ارائه می‌شود) چنین تصویری را نمی‌بینیم. در *Myth* فضیلت در واقع فرع بر وظیفه تعریف شده است. فضیلت یا باید کسب شود یا فرد را حساس به وظایف (و/یا انجام وظایف) می‌کند. اما در فضیلت‌گرایی، عکس این گفته می‌شود، وظایف و انجام آنها وابسته به فضایل هستند.

من با این مبنا چند اشکال به تعریف اخلاق جویس می‌گیرم. اول اینکه ادعای او در *Myth* این است که معنای اخلاق را به دست می‌دهد. با این وصف، کسان بسیاری (اعم از فیلسوفان اخلاق و عموم مردم) که معنای دیگری را از اخلاق (به ویژه معنای فضیلت‌گرایانه) در طول تاریخ مراد می‌کرده‌اند (که به نظرم اکثریت افراد چنین بوده‌اند)، در مورد موضوعی غیر از اخلاق سخن می‌گفته‌اند؛ و این تالی فاسدی است. در *Evolution* که او محتاطانه‌تر سخن گفته، باز جای فضیلت در هفت خصوصیت حکم اخلاقی خالی است.

دوم، با این دید، اخلاق در برابر خودخواهی قرار نمی‌گیرد. خودخواهی (به آن معنایی که او مراد می‌کند) یک رذیلت مهم اخلاقی است. همچنین باید اخلاقی در برابر باید عقل عملی قرار نمی‌گیرد. اولاً اخلاق است که دلیل به نفع یا ضرر تبعیت از عقل عملی (به معنای عامی که او در نظر دارد) می‌دهد نه بالعکس. عقل عملی ممکن است به علت خودخواهی فرد، دستورهای غیر اخلاقی بدهد. در این شرایط دلایل عقل عملی زیر سؤال می‌رود و معلوم می‌شود نادرست است. ثانیاً (با توجه به نکتهٔ قبل) عقل عملی موضوع اخلاق است، یعنی باید تحت تعلیم و تربیت اخلاقی قرار گیرد.

سوم، اخلاق چنان تعریف می‌شود که امیال، مصالح و اهداف افراد بیرون از اخلاق هستند؛ در صورتی که از نظر فضیلت‌گرایی، این‌ها درون اخلاق هستند. امیال را (مانند عقل عملی در بند پیش) باید به لحاظ اخلاقی مورد تعلیم و تربیت قرار داد. این برای من عجیب است که جویس درمان ضعف اخلاقی را یکی از کارکردهای اصلی اخلاق قرار می‌دهد ولی برای این مقصود هیچ نقشی به پرورش اخلاقی امیال نمی‌دهد. مادام که امیال خلاف اخلاق در ما قوی هستند، هر چه حکم اخلاقی گریزناپذیر علیه آنها صادر کنیم، در بسیاری موارد با شکست روبه‌رو خواهیم شد. مصالح و اهداف هم می‌توانند

خلاف اخلاق باشند و بنابراین باید در آنها تجدید نظر کرد. اهداف والای اخلاقی، به ویژه کسب فضایل، مختارانه انتخاب می‌شوند و فرد در اوایل، خلاف امیالش و به تدریج موافق امیالش به سوی آنها حرکت می‌کند.

چهارم، با دید فضیلت‌گرایانه بایدهایی گریزناپذیر داریم؛ اما حداقلی از انسان‌ها به مرتبه‌ای از رشد اخلاقی می‌رسند که چنان احکامی را صادر کنند. من در اینجا به کار تجربی لارنس کلبِ برگ (Kohlberg) در کتابش *Essays on Moral Development*، که در دو جلد در سالهای ۱۹۸۱ و ۱۹۸۴ منتشر شد، استناد می‌کنم.^۹

کلبِ برگ معتقد است همه انسان‌ها سطوح و مراحل واحدی در زمینه رشد اخلاقی دارند. او به سه سطح و در هر سطح به دو مرحله قائل است. سطح A پیش از عرف (preconventional) است و شامل دو مرحله: در مرحله اول کار درست آن است که فرد به خاطرش پاداش بگیرد و کار نادرست آنکه به خاطرش مجازات شود. در مرحله دوم، کار درست آن است که نیازهای فرد را رفع کند. در صورت تعارض با رفع نیازهای افراد دیگر، مصالحه می‌شود. سطح B سطح عرفی است. در مرحله سوم آنچه عرفاً برای سن، جنسیت، شغل و جایگاه اجتماعی فرد درست دانسته می‌شود، از نظر او هم درست است. در مرحله چهارم عرف جامعه در کل مبنا می‌شود، به ویژه آنچه در قانون متبلور می‌شود. سطح C پس از عرف و اصل‌مدار (principled) است. مرحله پنجم نوعی سودگرایی است، یعنی کار خوب آن است که به مصلحت اجتماع باشد، ولو خلاف قانون از آب درآید. مرحله ششم هم نوعی وظیفه‌گرایی است، یعنی کار خوب آن است که مطابق اصول کلی اخلاقی باشد. برای رسیدن به سطوح و مراحل بالاتر، حتماً باید از سطوح و مراحل پایین‌تر گذر کرد. به نظر او بیشتر مردم در سطح ۴ متوقف می‌شوند، یعنی دغدغه واقعی نسبت به سود دیگران در اکثریت مردم پدید نمی‌آید و محدودی به مرحله ششم می‌رسند (Thomas, 1993, pp.464-475).

پنجم، احکام گریزناپذیر، حداقل اخلاق را تشکیل می‌دهند. آنها کارهایی‌اند که هیچ کس در هیچ شرایطی نباید انجام دهند.^{۱۰} این‌ها ناگزیر به شکل سلبی‌اند. تمام مثال‌های جوینس هم سلبی‌اند. تکلیف کارهای سلبی دیگر یا کارهای ایجابی اخلاقی چه می‌شود؟ آنها گریزناپذیر نیستند و در اکثر موارد به شرایط فردی به ویژه امیال، مصالح و اهداف فرد و شرایط محیطی او وابسته هستند. به عنوان مثال می‌گوییم دروغ‌گویی خوب نیست یا نجات جان افراد خوب است. این‌ها به معنایی که جوینس مراد می‌کند، گریزناپذیر نیستند و وابسته به شرایط فردی و محیطی هستند. به عنوان مثال در برخی شرایط (مانند نجات جان افراد بی‌گناه از دست جانپان) دروغ‌گویی نه تنها بد نیست بلکه لازم است؛ و تلاش برای نجات جان دیگران، اگر جان خود فرد را در معرض خطر جدی قرار دهد، لازم نیست.

۳-۲. انتخاب طبیعی علت ضعف اخلاقی

استفاده‌ای که جوینس از انتخاب طبیعی می‌کند در درجه اول برای چاره کردن ضعف اخلاقی است. ولی او توضیح نمی‌دهد که علت ضعف اخلاقی چیست. به نظر می‌رسد، اتفاقاً انتخاب طبیعی برای این تبیین مناسب‌تر باشد تا آنچه جوینس می‌گوید. انتخاب طبیعی افراد را خودخواه می‌کند و کارهای اخلاقی معمولاً خلاف خودخواهی است؛ از اینجا ضعف اخلاقی پدید می‌آید.

در مورد استفاده جوینس، باید گفت که چنین تبیینی از نظر تکاملی بسیار بعید است. چون او مدعی است که توانایی حکم اخلاقی، سازش است؛ و علی‌القاعده می‌پذیرد که این سازش از نظر زیستی، بسیار پیچیده است و مثلاً با یک یا چند جهش ساده ژنی ممکن نیست. در چنین مواردی سازش‌های ساده‌تر پیشین در انسان یا جانوران پیش از انسان باید باشند، تا پیدایش سازش پیچیده‌تر ممکن شود و انتخاب طبیعی بتواند آن را حفظ کند؛ ولی او مدعی است که فقط انسان توانایی چنین حکمی دارد.

۳-۳. معرفت‌شناسی فضیلت‌گرا

جوینس در *Evolution* برای صادق نبودن احکام اخلاقی دلیل نمی‌آورد و تنها به دفاع از شک در آنها بسنده می‌کند. او دلیل عقب‌نشینی‌اش را بیان نمی‌کند. شاید یکی از دلایل این باشد که چون حوزه اخلاق را گسترده‌تر کرده است، دلیل برای صادق نبودن تمام آنها ندارد. به هر صورت من تنها به نقد دلیل او برای شک در باورهای اخلاقی می‌پردازم.

جوینس بر اساس نوعی /اعتمادگرایی (reliablism) معرفت‌شناختی^{۱۱}، از شکاکیت معرفتی در زمینه اخلاق دفاع می‌کند. من وارد بحث‌های فنی معرفت‌شناختی نمی‌توانم بشوم. ولی براساس نوعی معرفت‌شناسی فضیلت‌گرا (virtue epistemology) چند اشکال را طرح می‌کنم.^{۱۲}

اول اینکه استدلال او را می‌توان در مورد کل فلسفه به کار گرفت. تاریخ فلسفه نشان می‌دهد که انسان‌ها در این زمینه به شکل سیستماتیک خطا می‌کنند؛ بنابراین این قوه دلیل‌آوری فلسفی غیر قابل اعتماد می‌شود. بنابراین کل باورهای فلسفی خویش را باید به حال تعلیق درآوریم؛ از جمله جوینس هم باید رأی خویش را به حال تعلیق درآورد. در زمینه نظریات علمی نیز بنا بر نظریه تکامل و شواهد تاریخی در مورد کاذب بودن همه یا اکثر نظریات علمی، قوای شناختی انسان غیر قابل اعتماد است؛ و باز جوینس باید باورش را به نظریه تکامل به حال تعلیق درآورد. فضیلت‌گرا در این زمینه خواهد گفت اینکه قوای ما در بیشتر موارد، باورهای صادق ایجاد نمی‌کنند، درست است؛ ولی چون این باورها از نظر معرفتی مهم‌اند، حتی اگر درصد کمی هم باور صادق ایجاد کنند،

لازم نیست در تمام باورهای خویش شکاک شویم.

دوم، باور کردن هم نوعی فعل است و تحت ارزیابی اخلاقی قرار می‌گیرد. اگر اخلاق محل تردید قرار گیرد، معرفت‌شناسی هم محل تردید قرار خواهد گرفت و انتظار ناگفته جویس که افراد باید باورهای خویش را با توجه به دلایل او، مورد بازنگری قرار دهند، بی‌منا خواهد شد.

سوم، ممکن است قوه‌ای شناختی در حال طبیعی قابل اعتماد نباشد. اما با تربیت و کسب فضیلت مربوط، قابل اعتماد شود. به عنوان مثال خودخواهان دغدغه نیازهای دیگران را ندارند و در نتیجه، شواهدی را که نشان از نیاز افراد دارند، نمی‌بینند. حال اگر فضیلت مهربانی را کسب کنند به این شواهد حساس می‌شوند و آنها را می‌بینند.

این اشکالات معرفت‌شناختی را باز می‌شود ادامه داد، اما با چند اشکال دیگر، به نقد آراء جویس خاتمه می‌دهیم. رأی او به یک معنا ناقض خود است. او از طرفی می‌گوید که انسان‌ها حکمی اخلاقی با آن خصوصیات می‌کنند و از طرف دیگر استدلال می‌کند که انسان‌ها باید به لحاظ معرفتی باورهای اخلاقی‌شان را به حال تعلیق آورند. یعنی می‌گوید که آنچه را به قول او انتخاب طبیعی در ما نهاده تا به لحاظ اخلاقی قوی‌تر و بهتر عمل کنیم، باید از خود سلب کنیم.

خصوصیت ششم حکم اخلاقی این بود که حکم اخلاقی دلالت دارد بر سزاواری و عدالت، نظامی از مجازات و پاداش. یعنی اگر کسی اخلاق را رعایت نکند، سزاوار واکنش منفی از سوی جامعه است (2006, pp.66-67). او در مقام نقد نظریات ناشناخت‌گرایی که امیال را مبنای اخلاق قرار می‌دهند، می‌گوید که این نظریات نمی‌توانند این سزاواری را تبیین کنند (Ibid, p.117). حال این اشکال به طور اولی به خود او وارد است؛ بر اساس باورهای بی‌پایه، کسی سزاوار مجازات نمی‌شود.

توسل او به حکم اخلاقی برای چاره کردن ضعف اخلاقی است. در صورتی که اولاً بیشتر انسان‌ها به جایی نمی‌رسند که چنان حکمی کنند. ثانیاً با وجود آن حکم، ضعف اخلاقی چاره نمی‌شود. چون هنوز به تعبیر ارسطو ناخویشتنداری (incontinence) ممکن است؛ یعنی فرد خلاف حکم صادقانه خودش عمل می‌کند. چاره همان است که ارسطو گفت؛ یعنی فرد با تربیت و عادت، چنان عوض شود که برای انجام افعال حسن، مقاومتی در خود احساس نکند؛ به تعبیری فضیلتمند شود.

پی‌نوشت‌ها

۱. او سابقه آرائش را به دهه‌های سی و چهل قرن بیستم، هیوم، هابز و سوفسطائیان یونان بازمی‌گرداند (Mackie, 1990 [1977], p.20).

۲. اگر امکانش بود خوب بود که در مورد نظریه تکامل و اصطلاحاتی که در آن به کار می‌رود، توضیحاتی می‌آوردم. خوشبختانه این مطالب در حد کتب دبیرستانی ما هستند و خواننده علاقه‌مند می‌تواند به آنها و کتب دیگر بنگرد.

۳. ادعای او تنها درباره تمایلات اساسی اخلاقی است و تکمیل آن را کار فرهنگ می‌داند. اما به فرهنگ و تکامل فرهنگی نمی‌پردازد (Ruse, 1986, pp.234-235). به علاوه او معتقد است که تکنولوژی می‌تواند، بر دو مکانیسم اصلی اثر بگذارد. لذا ادعایش در مورد جوامعی است که چنین تأثیری وجود ندارد (Ibid, p.230).

۴. از این پس برای اشاره به کتاب اول از *Myth* و برای اشاره به کتاب دوم از *Evolution* استفاده می‌کنم.

۵. از این پس در مراجعی که تنها سال انتشار آمده، اشاره به جویس بوده است.

۶. شاید بشود شرط لازم سومی را هم به فهرست جویس افزود. او می‌گوید: احساس گناه برای هر سیستم ارزشی که قابل نام اخلاق باشد، لازم و مهم است. (2001, pp. 137-138).

۷. من به علت محدودیت حجم مقاله، نمی‌توانم منابع شواهد تجربی جویس را که بسیار زیاد است، بیاورم.

۸. جویس در فصول ۵-۲ *Myth* برای مستدل کردن اینکه ویژگی‌های اخلاقی مرموزند، استدلال کرده است.

۹. به لحاظ تجربی و فلسفی اشکالاتی به کلبرگ گرفته شده است. حتی اگر این اشکالات وارد باشند، ایده کلی کلبرگ به نظرم درست است.

۱۰. فکر می‌کنم حتی یک اصل کلی اخلاق که هیچ قیدی نداشته باشد و نتوان قیود دیگری برایش فکر کرد، وجود نداشته باشد. یعنی اصول کلی باید صوری باشند و اگر محتوا داشته باشند، به این اشکال برمی‌خورند.

۱۱. برای توضیح اعتمادگرایی در معرفت‌شناسی، به عنوان مثال بنگرید به (Goldman, 2008).

۱۲. معرفت‌شناسی فضیلت‌گرا رویکرد نسبتاً جدیدی در معرفت‌شناسی است. من از (Zagzebski, 1996) برای این نقدها استفاده کرده‌ام.

۴) نتیجه

جان مکی نظریه خطا را با صورت‌بندی و دلایلی جدید در فلسفه اخلاق مطرح کرد. پس از تلاش برای تبیین تکاملی اخلاق، فیلسوفانی با استفاده از این تبیین‌ها و افزودن مقدماتی از خودشان، به نفع نوعی نظریه خطا استدلال کرده‌اند. دلایل این فیلسوفان هم

از نظر تبیین تکاملی اخلاق اشکال دارد، هم از نظر فلسفه اخلاق. مهم‌ترین اشکال آنها تصور نادرست از اخلاق انسان است. اگر اخلاق فضیلت‌گرا را مبنا قرار دهیم، می‌توان دلایل آنها به نفع نظریه خطا را رد کرد.

فهرست منابع

افلاطون. **جمهور**. ۱۳۸۳ [۱۳۳۵]. ترجمه فؤاد روحانی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

- Futuyma, D.J. (2005). *Evolution*. Sinauer Associates, Sunderland, Massachusetts.
- Goldman, A. (2008). "Reliabilism". In *Stanford Encyclopedia of philosophy*. online edition: <http://plato.stanford.edu/entries/reliabilism>.
- Hamilton, William D. (1964). "The Genetical Evolution of Social Behavior". I and II, *Journal of Theoretical Biology* 7: 1–16 and 17–52.
- Hume, D. (1983 [1751]). *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*. Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Joyce, R. (2001). *The Myth of Morality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . (2006). *The Evolution of Morality*. MIT Press
- Laland, Kevin N. and Brown, Gillian R. (2002). *Sense and Nonsense: Evolutionary Perspectives on Human Behaviour*. New York: Oxford University Press.
- Mackie, J. L. (1990 [1977]). *Ethics: Inventing Right and Wrong*. Harmondsworth: Penguin.
- Nozick, R. (1981). *Philosophical Explanations*. Oxford: Clarendon Press.
- Ruse, M. (1986). *Taking Darwin seriously: A naturalistic approach to philosophy*. Oxford: Blackwell.
- Sober, E. (1993). *The Philosophy of Biology*. San Francisco: Westview Press.
- . (1995). "Prospects for an Evolutionary Ethics." In L. Pojman (ed.), *Ethical Theory: Classical and Contemporary Readings*. Belmont, Calif.: Wadsworth Publishing Company.
- Thomas, L. (1993). "Morality and Psychological Development". In P. Singer ed. *A Companion to Ethics*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Trivers, R. L. (1971). "The Evolution of Reciprocal Altruism". *Quarterly Review of Biology* 46: 35–57.
- Zagzebski, L. (1996). *Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of*

Knowledge. Cambridge: University Press, 1996 (hardback and paperback; reprinted 1998).

