

## بررسی امکان برون رفت از مغالطه‌ی طبیعت‌گرایانه در اخلاق از دیدگاه مایکل روس

مریم عسگر پورعلی<sup>۱</sup>  
حسین شیخ رضایی<sup>۲</sup>

### چکیده

رویکردهای طبیعت‌گرایانه به اخلاق درصدد هستند تا از یافته‌های علوم تجربی در مباحث فلسفه‌ی اخلاق بهره‌گیرند. از معروف‌ترین رویکردهای طبیعت‌گرایانه به اخلاق رویکرد تکاملی است. اخلاق تکاملی همواره به ارتکاب مغالطه‌های طبیعت‌گرایانه متهم بوده است. مغالطه‌ی طبیعت‌گرایانه دو قرائت هیومی و موری دارد. قرائت هیومی که به قرائت استنتاجی مغالطه‌ی طبیعت‌گرایانه نیز موسوم است استنتاج «بایدها» از «استها» را ارتکاب به‌نوعی مغالطه می‌داند. قرائت موری که به قرائت تعریفی مغالطه‌ی طبیعت‌گرایانه موسوم است تعریف ویژگی‌های اخلاقی به ویژگی‌های نا اخلاقی و به‌ویژه ویژگی‌های طبیعی را مغالطه در نظر می‌گیرد. در این مقاله پس از معرفی اخلاق تکاملی روس دلایل وی برای آنکه دچار مغالطه‌های طبیعت‌گرایانه نشده است آورده می‌شوند. سپس به این پرسش پاسخ می‌دهیم که آیا روس واقعاً از مغالطات اجتناب کرده است یا

❖ تاریخ دریافت: ۹۶/۱۲/۲۸؛ تاریخ پذیرش ۹۷/۴/۱۶

۱. دکترای فلسفه علم دانشگاه آزاد واحد علوم و تحقیقات تهران، [Maryam.asgarpoor@gmail.com](mailto:Maryam.asgarpoor@gmail.com)

۲. استادیار موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران (نویسنده مسئول)، [sheykhrezaee@gmail.com](mailto:sheykhrezaee@gmail.com)

خیر. پاسخ ما به این پرسش مثبت است؛ اما همگام با منتقدانی مانند روتشیفر و مارتینسن نشان خواهیم داد که هزینه‌ی اجتناب از این مغالطه‌ها از عینیت انداختن اخلاق بوده است. سپس به این پرسش می‌پردازیم که آیا روس می‌توانست بدون آنکه اخلاق را از عینیت بیندازد و آن را موهومی بپندارد دچار مغالطه‌ها نشود؟ و نشان خواهیم داد که با دادن نقش بیشتری به فرهنگ می‌توانست چنین قرائتی ارائه دهد؛ بنابراین هدف مقاله مخالفت با قرائت ذهنی روس از اخلاق و دفاع از قرائتی است که عینی‌گرایانه باشد. به نظر ما عناصری از این قرائت را در آراء خود روس نیز می‌توان یافت که در انتهای مقاله آورده شده‌اند.

**واژگان کلیدی:** طبیعت‌گرایی اخلاقی، مغالطه‌ی طبیعت‌گرایانه، داروین‌یسم اجتماعی، اخلاق تکاملی.



## مقدمه

مایکل روس<sup>۱</sup> یکی از فیلسوفان و مورخان علم انگلیسی (متولد ۱۹۴۰) است که با انتشار کتاب *داروین را جدی بگیرد: رویکردی طبیعت‌گرایانه به فلسفه*،<sup>۲</sup> در سال ۱۹۸۶ آغازگر دوره‌ی جدیدی از رویکردهای طبیعت‌گرایانه به فلسفه شد. عنوان کتاب، کوتاه‌نوشته‌ی است بر کل فعالیت فلسفی او. روس آراء تکاملی را در توضیح اخلاق بکار گرفته است. از زمان ارائه‌ی کتاب *داروین را جدی بگیرد* توسط وی، بحث پُردامنه‌ای پیرامون مغالطه‌ی طبیعت‌گرایانه<sup>۳</sup> در باب اخلاق تکاملی به وجود آمده است.

## ۱. معرفی دو شکل هیومی و موری مغالطه‌ی طبیعت‌گرایانه

طبیعت‌گرایی اخلاقی<sup>۴</sup> نظریه‌ای فرا اخلاقی<sup>۵</sup> است. <sup>۶</sup> مطابق با قرائت شایع، طبیعت‌گرایان اخلاقی احکام اخلاقی را زیرمجموعه‌ای از احکام تجربی می‌دانند و معتقدند این احکام مربوط به بخشی از واقعیات عالم طبیعت‌اند (نیلسن، ۱۳۹۲: ۱۰۰؛ Lenman, 2014:1). مخالفان این قرائت معتقدند که احکام اخلاقی از جنس «بایدها» هستند و بنابراین متفاوت‌اند از احکام تجربی که ناظر به «است‌ها» هستند. این مخالفان در گام بعدی، از این رأی هیوم<sup>۷</sup> بهره می‌برند که از «است‌ها» نمی‌توان «بایدها» را استنتاج کرد. قرائتی

1. Micheal Ruse

2. Taking Darwin Seriously: A Naturalistic Approach to Philosophy

3. naturalistic fallacy

4. moral naturalism

5. metaethical theory

<sup>۶</sup> برای طبیعت‌گرایی در علم ببینید:

میرباباپور، سید مصطفی "مفهوم‌شناسی طبیعت‌گرایی روش‌شناختی به مثابه یک ابر پارادایم برای علم مدرن"

تأملات فلسفی، شماره‌ی ۱۹ پاییز و زمستان ۱۳۹۶، صفحات ۲۱۳-۲۴۲.

7. David Hume

دیگر از طبیعت‌گرایی اخلاقی این است که ویژگی‌های اخلاقی<sup>۱</sup> قابل تقلیل<sup>۲</sup> به ویژگی‌های طبیعی هستند و می‌توان آن‌ها را در قالب مفاهیم طبیعی تعریف کرد (ویرینن، ۱۳۹۲: ۸۳۸؛ دباغ، ۱۳۹۲: ۲۲). مخالفان طبیعت‌گرایی در این قرائت، با بهره‌گیری از آرای مور،<sup>۳</sup> از عدم امکان تعریف واژگان اخلاقی به واژگان نا اخلاقی سخن می‌گویند؛ بنابراین مخالفان طبیعت‌گرایی اخلاقی ادعا می‌کنند که طبیعت‌گرایان اخلاقی در تعریف مفاهیم ارزشی و در توجیه آموزه‌های اخلاقی، به دو شکل از مغالطه رسیده‌اند: مغالطه‌ی موری و مغالطه‌ی هیومی. دسته‌ای دیگر از طبیعت‌گرایان اخلاقی، از جمله مایکل روس و ویلیام روتشایفر<sup>۴</sup> و دیوید مارتینسن،<sup>۵</sup> وجود دارند که ویژگی‌های اخلاقی را زیرمجموعه‌ی تقلیل‌ناپذیری از ویژگی‌های طبیعی می‌دانند و معتقدند که مانند سایر علوم می‌توان در مورد آن‌ها حکم کرد (همان). از آنجا که دسته‌ی اخیر برای پرهیز از مغالطه‌های طبیعت‌گرایانه نظریه‌ی خود را صورت‌بندی کرده‌اند مدعی‌اند که دچار دو مغالطه‌ی یادشده نمی‌شوند. در ادامه‌ی این مقاله به دعاوی آنان اشاره خواهیم کرد.

### ۱-۱. مور و مغالطه‌ی طبیعت‌گرایانه

جرج ادوارد مور، فیلسوف انگلیسی نیمه‌ی اول قرن بیستم از منتقدان طبیعت‌گرایی اخلاقی است. مهم‌ترین اثر مور کتاب *مبانی اخلاق*<sup>۶</sup> است که در ۱۹۰۳ نوشته شد. او در این کتاب به نقد طبیعت‌گرایی پرداخته و اشکال مختلف طبیعت‌گرایی را متهم به مغالطه می‌کند.

به عقیده‌ی مور، فیلسوفان اخلاق قبل از آنکه به رفتارها و کنش‌های خوب بپردازند باید بدانند که «خوب» چیست زیرا تا زمانی که ندانیم خوب چیست نمی‌توانیم بدانیم که رفتار خوب کدام است (مور، ۱۳۹۵: ۱۰۸). وقتی می‌گوییم «چیزی خوب است» اگر

1. moral properties
2. reducible
3. George Edward Moore
4. William Rottschaefer
5. Daivid Martinsen
6. Principa Ethica

منظور از خوب کیفیتی باشد که به آن چیز تعلق دارد، در آن صورت قادر به ارائه‌ی تعریفی از «خوب» نخواهیم بود که بهترین فهم را برایمان ایجاد کند؛ منظور تعریفی است که اجزای ثابت تشکیل دهنده‌ی آن را بیان کند؛ زیرا «خوب» مانند «زرد» یک مفهوم بسیط و تعریف ناپذیر است و خود می‌تواند مرجعی برای مفاهیم تعریف پذیر باشد (همان: ۱۰۹). بنا به ادعای مور، طبیعت گرایان اخلاقی بسیط بودن خوب را نادیده گرفته‌اند و آن را بر مبنای خصیصه یا خصیصه‌های طبیعی تعریف می‌کنند و بدین ترتیب مرتکب خطایی موسوم به مغالطه‌ی طبیعت گرایانه می‌شوند. از نظر او مغالطه‌ی طبیعت گرایانه زمانی صورت می‌گیرد که یک چیز غیر طبیعی مانند «خوب» با هر چیز طبیعی خلط شود. مور خاطر نشان می‌کند که حتی اگر «خوب» طبیعی فرض شود باز هم ماهیت مغالطه تغییر نمی‌کند و از اهمیت آن نیز کاسته نمی‌شود. به عقیده‌ی مور «خوب» را نمی‌توان بر اساس مفاهیم طبیعی و حتی ماوراء طبیعی تعریف کرد، زیرا یک مفهوم بسیط است (همان: ۱۱۷؛ آبلسون و دیگران، ۱۳۹۲: ۱۷۱). مور برای دفاع از ادعایش در مورد طبیعت گرایان، استدلال پرسش باز<sup>۱</sup> را مطرح می‌کند.

## ۲-۱-۱. استدلال پرسش باز

فرض کنیم طبیعت گرا «خوب» را با یک ویژگی طبیعی مانند «لذت بخش بودن» تعریف کند، از آنجا که به طور معقول و به نحو معناداری می‌توان پرسید «آیا لذت بخش بودن، خوب است؟»، معقول بودن و معناداری این پرسش سبب می‌شود که آن را با پرسش نامعقولی مانند «آیا لذت بخش بودن، لذت بخش بودن است؟» معادل ندانیم. باز بودن پرسش اول نشان می‌دهد که خوب بودن، چیزی بیش از لذت بخش بودن است؛ زیرا اگر «خوب بودن» همان «لذت بخش بودن» باشد، پرسش مذکور نیز پرسش نامعقول و بی‌معنایی می‌شود (مور، ۱۳۹۵: ۱۲۵؛ آبلسون و دیگران، ۱۳۹۲: ۱۷۲).

## ۲-۱. هیوم و مغالطه‌ی است - باید

شکاف بین اخلاق و واقعیت چیزی است که توسط دیوید هیوم، تجربه‌گرای مشهور قرن هجدهم، مطرح شده بود و اکنون به عنوان «قانون هیوم» شناخته می‌شود. هیوم در رساله‌ای در باب طبیعت آدمی<sup>۱</sup> می‌نویسد:

در هر نظام اخلاقی که تاکنون با آن برخورد کرده‌ام، پیوسته شاهد بوده‌ام که اندیشمندان بنیانگذار آن نظام با یک روش متداول و معمولی استدلال می‌کنند؛ وجود یک خدا را فرض می‌گیرند و یا به مشاهدات امور مربوط به انسان می‌پردازند. من آنجایی شگفت‌زده می‌شوم که به جای گزاره‌های است و نیست، با گزاره‌های بایدونباید مواجه می‌شوم. این تغییر گزاره‌ها [از است به باید] تدریجی و نامحسوس است. این بایدها و نبایدها چیزهایی در خصوص روابط قطعی جدیدی هستند و این روابط جدید باید مشاهده و تبیین شوند. همچنین باید مشخص شود که چگونه این روابط جدید می‌توانند از چیزهایی که با آنها به‌طور کامل متفاوت‌اند به نحوی قیاسی استنتاج شوند (Hume, 2009: 715).

از گفتار هیوم چنین برمی‌آید که پیشروی از زبان واقعیت‌ها (زبان است) به زبان اخلاق (زبان باید) از طریق استنتاج اشتباه است. این دو زبان به لحاظ منطقی از هم متمایزند، بنابراین هرگونه تلاش برای پیوند منطقی آنها مغالطه خواهد بود. «است» به‌طور قیاسی «باید» را نتیجه نمی‌دهد (Priest, 2007: 177-78). قانون هیوم بر مبنای این ایده تنظیم شده است که جملات اخلاقی، راهنمای‌کنش‌ها هستند و جنبه‌ی هدایت‌گری دارند درحالی‌که جملات مربوط به امور واقع، فاقد این ویژگی هستند؛ بنابراین جملات اخلاقی و جملات نا اخلاقی از هم متمایزند و به‌طور منطقی نمی‌توان یک نتیجه‌ی اخلاقی را از مقدمات نا اخلاقی به دست آورد. برای مثال اگر شخصی بگوید، «کودک آزاری سبب درد و رنج است پس نباید کودکان را آزار داد»؛ دچار مغالطه خواهد شد.

مغالطه‌ی است-باید، باز کشف مهمی در اخلاق قرن بیستم است. برخی از فیلسوفان، طبیعت‌گرایی اخلاقی را محکوم به این مغالطه یا به عبارتی محکوم به نقض قانون هیوم می‌دانند؛ زیرا طبیعت‌گرایان در تبیین اخلاق از یافته‌های علوم طبیعی بهره می‌برند و از

۱. A Treatise of Human Nature

گزاره‌های مربوط به واقعیت‌های طبیعی (گزاره‌های ناظر به است و نیست)، گزاره‌های اخلاقی (گزاره‌های ناظر به باید و نباید) را استنتاج می‌کنند.

## ۲. داروینیسیم اجتماعی در برابر مغالطه‌های طبیعت‌گرایانه

چارلز داروین<sup>۱</sup> با انتشار کتاب منشأ انواع<sup>۲</sup> نظریه‌ی تکاملی نوینی را مطرح کرد. بعد از این کتاب افراد متوجه شدند که به وجود آمدن گونه‌های زیستی و تکامل آن‌ها، علل فرا طبیعی ندارد. او در این کتاب عنوان کرد که تعداد موجودات زنده‌ی متولد شده، بیش از تعدادی است که بقا می‌یابند و به سن تولیدمثل می‌رسند؛ بنابراین به‌طور مسلم تنازع برای بقا<sup>۳</sup> به میان خواهد آمد، در این تنازع برخی باقی می‌مانند و تولیدمثل می‌کنند و اینجاست که انتخاب طبیعی<sup>۴</sup> رخ می‌دهد. بسیاری از مدافعان نظریه‌ی تکاملی، سعی کردند این نظریه را در حوزه‌های دیگر، از جمله اخلاق بکار گیرند و اخلاق را نیز محصول فرایند تکاملی بدانند. نتیجه‌ی تلاش‌های اولیه‌ی نظریه‌پردازان اخلاق تکاملی با عنوان داروینیسیم اجتماعی<sup>۵</sup> شناخته شد (روس، ۱۳۹۲: ۴۳۱).

### ۲-۱. داروینیسیم اجتماعی

داروین به‌تنهایی اخلاق تکاملی را پیش نراند. موضعی که تحت عنوان داروینیسیم اجتماعی نام گرفت، در واقع توسط یکی از طرفداران داروین به نام هربرت اسپنسر<sup>۶</sup> پی‌ریزی شد. اسپنسر تکامل را نه تنها یک علم، بلکه شیوه‌ای از زندگی، از جمله زندگی اخلاقی می‌دانست. او باور داشت که تکامل خوب است و ما انسان‌ها باید نیروهای تکاملی را ارتقاء دهیم و یا دست کم در برابر پیامدهایش مقاومت نکنیم (Spencer).

1. Charles Darwin
2. Origin of Species
3. struggle for survival
4. natural selection
5. Social Darwinism
6. Herbert Spencer

19:194; Pittenger, 1994: 74; 1896) داروینی‌های اجتماعی یا همان نظریه پردازان اخلاق تکاملی سنتی، با تمسک به ایده‌ی پیشرفت<sup>۱</sup> ادعا می‌کردند که نباید سد راه تکامل شد. از نظر آنان تغییرات تکاملی ممکن است کند و بی‌معنی به نظر برسد اما وقتی به مثابه‌ی یک کل به آن نگریسته شود، اساساً پیش‌رونده و رو به‌تر شدن است (Spencer, 1874: 346). این پیشروی از بد و غیراخلاقی به سوی خوب و اخلاقی صورت می‌پذیرد و فی‌نفسه خوب است. اسپنسر مانند سایر طرفداران داروینیسم اجتماعی، تکامل را گذار از وضعیت همگن و ساده به وضعیتی ناهمگن و پیچیده می‌دید؛ ایده‌ای که با نگاه امروزی، بیشتر لامارکی است تا داروینی.<sup>۲</sup> از نظر اسپنسر، جایگاه انسان در آخرین و پیچیده‌ترین مرحله‌ی پیشرفت تکاملی است. پیشرفتی که او از آن سخن می‌گفت، تنها پیشرفت زیستی و اجتماعی نبود، بلکه پیشرفتی همه‌جانبه بود. به‌طور کلی از نظر داروینی‌های اجتماعی، این الگوی پیشرفت است که انسان‌ها را منحصر به فرد می‌سازد و در اوج قلّه‌ی تکامل قرار می‌دهد. به‌زعم آنان، پیشرفت در مسیر تکامل باعث می‌شود که فرایند تکاملی ارزش‌ها را در خود خلق کند (Spencer, 1981: 235; Offer, 2010: 277).

## ۲-۲. داروینیسم اجتماعی و اتهام مغالطه‌ی طبیعت‌گرایانه

برخی از فیلسوفان ادعا می‌کنند که تمام فلسفه‌هایی که بنیان اخلاق را در وضعیت طبیعی جهان می‌دانند به دلیل آنکه مرتکب مغالطه‌های هیومی و موری می‌شوند محکوم به شکست هستند. داروینیسم اجتماعی و هر نظام اخلاقی مبتنی بر نظریه‌ی تکامل نیز چنین عاقبتی دارند؛ زیرا طرفداران آن‌ها، علاوه بر آنکه مفهوم «خوب» را در قالب مفاهیم طبیعی مربوط به واقعیت‌های تکاملی تعریف می‌کنند و دچار مغالطه‌ی موری می‌شوند، شکاف میان است و باید را نیز نادیده گرفته و از این واقعیت که «انتخاب طبیعی رخ

### 1. progress

۲. در نگاه لامارک (Lamarck) فرایند تکامل جهت‌دار و غایت‌مند است و غایت این فرایند، انسان است. در حالی که از منظر داروین غایتی جز بقا و تولید مثل وجود ندارد و فرایند تکاملی فاقد جهت است و همه‌ی موجودات زنده‌ی کنونی، هم‌ردیف با هم و در شمار گونه‌های حذف نشده قرار دارند.



می‌دهد» به این حکم اخلاقی می‌رسند که «انتخاب طبیعی رخدادی درست است و ما باید به وقوع آن کمک کنیم» و بدین ترتیب دچار مغالطه‌ی هیومی نیز می‌شوند؛ بنابراین داروین‌سبم اجتماعی و سایر اخلاق‌های تکاملی مانند آن، فرومی‌پاشند (Hudson, 1983: 124; Ruse, 1986: 88).

### ۳. اخلاق تکاملی مایکل روس و مغالطه‌ی طبیعت‌گرایانه

روس اخلاق و معرفت‌شناسی را باهم مرتبط می‌داند. به عقیده‌ی او همان‌طور که در معرفت‌شناسی به‌قصد آنکه جایی برای صدق باز کنیم به‌ناچار از مفهوم نامشروع پیشرفت استفاده کرده‌ایم، در اخلاق نیز برای آنکه بتوانیم ارزش‌های عینی را وارد بحث کنیم به ایده‌ی نامشروع پیشرفت متوسل شده‌ایم. در واقع هم در معرفت‌شناسی و هم در اخلاق اسپنسری بوده‌ایم و نه داروینی. به نظر روس همان‌گونه که در معرفت‌شناسی بهتر است بجای آنکه تکامل را به‌عنوان راهنمایی برای رشد معرفت علمی بدانیم، با تکامل ظرفیت‌های شناختی شروع کنیم، در اخلاق نیز بهتر است بجای آنکه تکامل را به‌عنوان راهنمایی برای زندگی اخذ کنیم، با تکامل ظرفیت‌های اخلاقی شروع کنیم. او معتقد است آراء داروین ما را به فهم بهتری از ظرفیت‌های اخلاقی می‌رساند و اخلاق داروینی، ضعف‌ها و مشکلات سایر نظام‌های اخلاقی را نخواهد داشت. مطابق با نظریه‌ی داروین، تمام موجودات، نتیجه‌ی فرایند تکامل تدریجی و درازمدت از یک یا چند صورت حیاتی ساده‌اند؛ فرایندی تصادفی و فاقد جهت، نه آن‌گونه که اسپنسری‌ها می‌پندارند پیش‌رونده و رو به‌تر شدن. از نظر داروین انسان‌ها نیز اعضای یک‌گونه‌ی تکامل یافته‌اند که با سایر گونه‌ها، نیای مشترکی دارند. روس سعی دارد در فلسفه‌ی اخلاقی که خود آن را اخلاق داروینی می‌نامد، آراء داروین را جدی بگیرد و مانند نظریه‌پردازان سنتی اخلاق تکاملی، به ایده‌ی پیشرفت اسپنسری متوسل نشود تا مانند آنان دچار مشکل نگردد (Ruse, 2003: 109-112).

#### ۳-۱. اخلاق تکاملی مایکل روس: اخلاق داروینی

رویکرد طبیعت‌گرایانه به اخلاق که البته به قبل از داروین بازمی‌گردد، با پیشرفت

زیست‌شناسی جدید قوی‌تر شده است. مطابق با قرائتی جدید از طبیعت‌گرایی، هر چیزی که به انسان مربوط است، از جمله ذهن و فرهنگ، بنیان مادی دارد و طی تکامل ساختار ژنتیکی انسان و تعاملش با محیط شکل گرفته است. روس حدود دو دهه به نفع طبیعت‌گرایی استدلالت می‌کند که اخلاق هنجاری را مبتنی بر تکامل می‌داند و ادعا می‌کند تفاوتی بین یافته‌های زیست‌شناس و فیلسوف وجود ندارد. زیست‌شناسی تکاملی جدید به سازوکارهای علی می‌پردازد که مطابق آن‌ها فواید ژنتیکی، سبب ایجاد همکاری‌های مرتبط با رفتارهای اخلاقی می‌شوند. انتخاب خویشاوندی<sup>۱</sup> و دگر دوستی‌های متقابل<sup>۲</sup> از این قسم سازوکارها هستند. روس در کتاب *دروین را جدی بگیرید* به پاره‌ای از شواهد تجربی اشاره می‌کند تا نشان دهد احساسات اخلاقی، در حیوانات و خصوصاً در شامپانزه‌ها (که به لحاظ تکاملی به ما نزدیک‌ترند) نیز وجود دارد و سپس نتیجه می‌گیرد که اخلاق، محصول فرایند انتخاب طبیعی داروینی است و خاستگاه ژنی دارد (Ruse, 1986: 223-230).

بنا به گفته‌ی روس در مباحث فلسفی مربوط به اخلاق، با دو سطح از اخلاق مواجه هستیم: اخلاق اساسی یا هنجاری، به «آن چیزهایی که باید انجام دهیم» مربوط می‌شود (به‌عنوان نمونه: همسایه‌ات را مانند خودت دوست بدار)؛ و فرا اخلاق، به این می‌پردازد که «چرا باید آن چیزها را انجام دهیم» (به‌عنوان نمونه: خداوند می‌خواهد که شما همسایه-تان را دوست بدارید). روس ادعا می‌کند اخلاق اساسی، یک نوع توهم است که توسط ژن‌ها در ما قرار داده شده است. این توهم یک سازش موفق است زیرا نه تنها سبب باور ما به اخلاق اساسی می‌شود بلکه باعث می‌شود اخلاق اساسی را دارای بنیان‌های عینی بدانیم. از نظر روس توهم عینی بودن اخلاق، از انسان‌ها همکاران اجتماعی بهتری می‌سازد. به‌جاست قدری دعوی روس را واکاوی کنیم. روس می‌گوید حکم اخلاقی مانند «همسایه‌ات را مانند خودت دوست بدار» به هیچ واقعیتی در جهان اشاره ندارد که آن واقعیت بتواند درستی این حکم را نتیجه دهد؛ بنابراین اخلاق اساسی، ذهنی است و ما توهم

1. kin selection

2. reciprocal altruism

آن را داریم که این احکام عینی‌اند و به نحوه‌ی نگرش انسان‌ها به آن‌ها بستگی ندارند. به عقیده‌ی روس، توهم عینی‌انگاشتن اخلاق اساسی، ریشه‌های ژنی دارد. به عبارتی عمده‌ی انسان‌ها در این توهم شریک‌اند و اشتراک چنین ژن‌هایی در بین آنان باعث می‌شود معنای یکسانی از احکام اخلاقی داشته باشند؛ بنابراین اخلاق اساسی در معنا عینی است. درحالی‌که اگر عینی بودن اخلاق را به معنای متعارف آن در نظر بگیریم و تصور کنیم واقعیت‌های اخلاقی وجود دارند که متضمن احکام اخلاق اساسی‌اند، از نظر روس دچار توهم شده‌ایم. زیرا به‌زعم وی چنین واقعیت‌های تضمین‌کننده‌ای وجود ندارند. قبل از روس، جان مکی<sup>۱</sup> نیز به این نکته اشاره کرده بود که بخش مهمی از تجربه‌ی اخلاقی، عینیت‌بخشی به اخلاق است. نه تنها احساس می‌کنیم باید کارهای درست و مناسب را انجام دهیم بلکه تصور می‌کنیم این کارها به‌راستی درست هستند. اگر دزدی را اشتباه می‌دانیم تنها به این دلیل نیست که این عمل را دوست نداریم بلکه تصور می‌کنیم به‌راستی کار نادرستی است؛ بنابراین به نظر روس، اخلاق، ذهنی است درحالی‌که معنای آن عینی است (Ruse, 2010: 309).

بنا به نظریه‌ی تکاملی داروین، احساسی که نسبت به درست یا نادرست بودن رفتاری داریم و آن احساس را برتر از آرزوهای شخصی می‌دانیم و بعضاً آن را خارج از حوزه‌ی زیستی در نظر می‌گیریم، نهایتاً از فرایندهای زیستی مان نشأت می‌گیرد و امروزه می‌دانیم که بنیان‌های ژنی دارد. روس معتقد است عملکرد موجودات انسانی زمانی بهتر خواهد شد که توسط ژن‌هایشان فریب داده شوند تا تصور کنند که اخلاق عینی وجود دارد و آنان ملزم به پیروی از آن هستند (Ruse et-al, 1986: 179). بنا به ادعای روس، باورهای انسان تحت تأثیر قواعدی قرار می‌گیرند که ریشه‌های ژنتیکی دارند. این قواعد که او آن‌ها

---

۱. John Mackie فیلسوف استرالیایی قرن بیستم که نظریه‌ی خطا را مطرح کرد. او از ذهنی بودن ارزش‌های اخلاقی و غیرمعرفتی بودن آنها دفاع می‌کند. مکی بر این عقیده است که هرگونه داوری در مورد احکام اخلاقی خطاست.

را قواعد اپی ژنتیک<sup>۱</sup> می نامد در فرایندهای فیزیولوژیکی ریشه دارند و بر فرایندهای رشد روانی اثر می گذارند و همچنین افراد را مستعد می کنند که برخی از رفتارها را در مقابل برخی دیگر بپذیرند. به عبارتی دیگر، ما اخلاقی فکر می کنیم زیرا سوژه‌ی قواعدی هستیم که بنیان ژنی دارند و مستعدمان ساخته‌اند تا برخی کنش‌ها را درست و برخی دیگر را نادرست بدانیم (ibid: 180).

البته از نظر روس موجبیت‌گرایی<sup>۲</sup> ژنی نادرست است. ما انسان‌ها با حشرات اجتماعی فرق داریم؛ اگر مثل آن‌ها برای آنچه انجام می‌دهیم به‌طور کامل برنامه‌ریزی شده بودیم، در آن صورت آزادی انتخاب نداشتیم؛ اما ما موجودات آگاهی هستیم، هم نسبت به فرمان‌هایی که از طریق قواعد مبتنی بر ژن به ما تحمیل می‌شوند و هم نسبت به تجویزی بودن اخلاق آگاهی داریم. روس با بهره‌گیری از استعاره‌ای، آزادی انتخاب انسان را با رفتارهای به‌طور کامل ژنتیکی مورچه‌ها، مقایسه می‌کند: مورچه‌ها به‌سان موشک‌هایی هستند که محل هدفشان تغییر نمی‌کند و رفتارهای اجتماعی‌شان به‌طور ژنتیکی مهار می‌شود. منافع مورچه‌ها در همان چیزی است که انجام می‌دهند. معمولاً چنین موشک‌ها/مورچه‌هایی خوب کار می‌کنند؛ اما انسان‌ها شبیه به موشک‌هایی هستند که درون خودشان رادارهای ردیاب دارند. وقتی موضع هدفشان تغییر می‌کند، از عهده‌ی تغییرات برمی‌آیند زیرا آنان می‌توانند اطلاعات را به دست آورند و مطابق با آن مسیرشان را اصلاح کنند. رفتارهای اجتماعی در انسان‌ها، از طریق ژن‌ها به‌طور سخت و محکم، مهار نمی‌شوند.

۱. قواعد اپی ژنتیک (epigenetic rules) قیدهایی بر رویه‌های رشد انسان هستند که خاستگاهشان نیازهای تکاملی است و بنیان ژنتیکی دارند. این قیده‌ها باعث می‌شوند نحوه‌ی رشد جسمی و یا رشد فکری و عملی انسان از مجرای خاصی بگذرد و رها نباشد. روس، منع ازدواج خواهر و برادر را نمونه‌ای از قواعد اپی ژنتیک می‌داند. به عقیده‌ی او، یک قاعده‌ی اپی ژنتیک، انسان را از رابطه‌ی جنسی با نزدیکانش، خصوصاً با خواهر و برادرش، دور می‌کند. دلایل تکاملی بسیاری وجود دارد که نشان می‌دهد چنین روابطی بسیار بد هستند. فرزندی که محصول چنین روابطی هستند به دلیل همسانی ژن‌های مشابه (هموزیگوت)، احتمالاً دچار بیماری‌های سخت و گُشنده خواهند شد؛ بنابراین ازدواج با نزدیکان مورد انتخاب واقع نمی‌شود. پس قاعده‌ی اخلاقی به محارمت نزدیک نشو یک قاعده‌ای است که ریشه‌ی ژنتیکی داشته و سبب می‌شود تا انسان‌ها از این عمل اجتناب کنند (Ruse, 1986: 7-146).

انسان‌ها برنامه‌ریزی نشده‌اند که کورکورانه عمل کنند؛ بلکه برنامه‌ریزی شده‌اند تا به راهنمایی‌های معینی پاسخ دهند و منافعشان نیز در این شیوه‌ی انجام امور است. از نظر روس انسان‌ها و مورچه‌ها، به لحاظ زیستی موفق هستند. نکته در اینجا است که انسان‌ها (برخلاف مورچه‌ها) به نوعی دارای بُعد آزادی اراده‌اند و همانند موشک‌هایی که مجهز به رادارهای ردیاب هستند (برخلاف موشک‌هایی با مسیر ثابت)، عمل می‌کنند (Ruse, 1986: 261). همان‌طور که در ابتدای این بخش آورده شد فلسفه‌ی اخلاق روس بر مبنای شواهد تجربی بنا شده است. شواهدی که به باور روس وجود رفتارهای اخلاقی در میان حیوانات را تأیید می‌کنند و سبب می‌شوند تا او اخلاق را محصول فرایند تکاملی و دارای خاستگاه ژنی بدانند. در اینجا دو نکته‌ی قابل تأمل وجود دارد. اول اینکه روس رفتارهای اجتماعی حیوانات را رفتارهای اخلاقی می‌انگارد و از مدل‌های علی مربوط به تبیین رفتارهای اجتماعی آن‌ها، برای تبیین رفتارهای اخلاقی انسان‌ها نیز استفاده می‌کند. در حالی که رفتارهای اجتماعی حیوانات، رفتارهای اخلاقی محسوب نمی‌شوند زیرا محصول کنش‌های قصدمند و آگاهانه نیستند. به سختی بتوان عملی که آگاهانه و باهدف نباشد را اخلاقی یا غیر اخلاقی دانست. فردی که ناآگاهانه دست بر روی اهرمی قرار می‌دهد که به موجب آن فرایندی آغاز می‌شود و انسانی به قتل می‌رسد را به لحاظ حقوقی بازخواست می‌کنند اما کمتر کسی عمل وی را غیر اخلاقی ارزیابی می‌کند. دوم این که به نظر می‌رسد در فلسفه‌ی اخلاق روس، منشأ هنجارها و قوانین اخلاقی با منشأ گرایش‌ها و ظرفیت‌های اخلاقی (از جمله گرایش به ارزش‌گذاری و قضاوت‌های اخلاقی) یکسان انگاشته شده است. روس از این فرض که گرایش‌ها و احساسات اخلاقی، ریشه و علل ژنی دارند به این نتیجه می‌رسد که اخلاق اساسی نیز توهمی با ریشه‌های ژنتیکی است؛ سازشی<sup>۱</sup> مفید است که منشأ عینی و بیرونی ندارد. از دعاوی روس چنین برداشت می‌شود که وی در شکل‌گیری هنجارهای اخلاقی نقش فرهنگ را جدی نگرفته است؛ از نظر او فرهنگ نیز منطبق با قواعد اپی ژنتیک است و مانند اخلاق بنیان‌های ژنی دارد (Ruse, 1986: 147).

این ایده‌ی روس به سختی پذیرفته می‌شود زیرا تکامل فرهنگی وجه مشخصی از تکامل است که از تکامل زیستی پیشی می‌گیرد. یک جهش فرهنگی (برخلاف جهش ژنی) می‌تواند در مدت کوتاهی به جمعیت زیادی انتقال پیدا کند؛ بنابراین از آنجا که هنجارهای اخلاقی متأثر از عوامل فرهنگی و مذهبی هستند اخلاق ریشه‌های غیر زیستی پیدا می‌کند. درست است که هنجارهای اخلاقی، غالباً رفتارهایی را توسعه می‌دهند که موجب افزایش شایستگی<sup>۱</sup> زیستی افراد می‌شوند، مانند مراقبت از کودکان و پرهیز از قتل و غارت، اما همبستگی میان هنجارهای اخلاقی و شایستگی ضروری نیست: در برخی جوامع انسانی، برخی از احکام و هنجارهای اخلاقی نه تنها ارتباط کمی با شایستگی زیستی دارند یا اصلاً ارتباطی ندارند، بلکه ممکن است با منافع شایستگی زیستی در تضاد نیز باشند. فردی که در استرالیا زندگی می‌کند اما برای گرسنگان آفریقا کمک مالی می‌فرستد عملی اخلاقی انجام می‌دهد که ربطی به شایستگی زیستی خودش ندارد، چراکه اصلاً انتظار مقابله به مثل را در آینده‌ای دور نیز ندارد.

### ۲-۳. اخلاق داروینی و مغالطه‌های طبیعت‌گرایانه

روس نیز مانند بسیاری از فیلسوفان، اخلاق داروینی‌های اجتماعی را به مغالطه‌های طبیعت‌گرایانه (به این دلیل که خوب را بر مبنای واقعیت‌ها و مسیر تکاملی تعریف می‌کنند و از واقعیت‌های تکاملی به هنجارها می‌رسند) متهم می‌کند؛ اما به نظر او کنار گذاشتن اخلاق تکاملی به‌طور کامل، آن‌هم بهانه‌ی نقض قانون هیوم و مغالطه‌ی موری تصمیم بسیار عجولانه‌ای است؛ و ادعا می‌کند اخلاق تکاملی که وی با تکیه بر آراء داروین و با برداشت درست از آن صورت‌بندی کرده است دچار مغالطه‌های طبیعت‌گرایانه نخواهد شد (ibid: 78).

### ۳-۲-۱. اخلاق داروینی و پرهیز از مغالطه‌ی موری:

روس مغالطه‌ی طبیعت‌گرایانه‌ی مور را یک استدلال فلسفی دقیق نمی‌داند و معتقد است

1 - fitness

برای نقد نظریه‌های فرا اخلاقی، باید بنیان‌های این نظریه‌ها را بررسی کرد. در نقد استدلال پرسش باز می‌توان گفت که نه تنها در تعریف مفهوم اخلاقی «خوب»، بلکه در تعریف اغلب مفاهیم دچار مشکل هستیم. شکست در ارائه‌ی تعریف «خوب» دلیلی برای غیرطبیعی بودن آن نیست. مفهوم اخلاقی «خوب»، مفهومی است که با گذشت زمان دستخوش تغییر می‌شود (منسوخ شدن بسیاری از هنجارهای گذشته و یا شکل‌گیری هنجارهای جدید نشان‌دهنده‌ی تغییرات این مفهوم است). ما در شرایط مختلف، چیزهای مختلفی را بنا به دلایل مختلف «خوب» می‌نامیم؛ بنابراین باز بودن و معنادار به نظر رسیدن پرسش مذکور بیش از آنکه به غیرطبیعی بودن «خوب» مربوط شود به ثابت نبودن این مفهوم ارتباط پیدا می‌کند. علاوه بر این، حتی اگر استدلال پرسش باز را بپذیریم، مغالطه‌ی طبیعت‌گرایانه، نقدی بر فلسفه‌ی طبیعت‌گرایان تقلیل‌گراست و موضع طبیعت‌گرایان نا تقلیل‌گرا را تهدید نمی‌کند؛ و روس آشکارا تقلیل‌گرایی را انکار می‌کند (Ruse, 1995: 287). بعلاوه روس در هیچ‌کجای آثارش درصدد تعریف «خوبی» بر نیامده است. اگر چنین کرده بود آنگاه این پرسش مطرح می‌شد که آیا دچار مغالطه‌ی مور شده است یا نه. به‌طور خلاصه دلیل‌های روس بر آنکه طبیعت‌گرایی اخلاقی وی دچار مغالطه‌ی طبیعت‌گرایانه‌ی تعریفی یا موری نشده است چنین ساختاری دارد:

مور نشان می‌دهد که تعریف مفاهیم اخلاقی به مفاهیم نا اخلاقی (از جمله مفاهیم طبیعی) ناممکن است. روس می‌گوید اولاً این مشکل برای عمده‌ی مفاهیم طبیعی نیز وجود دارد و مثلاً به‌راحتی نمی‌توان مفهومی طبیعی مانند ژن را تعریف کرد؛ ثانیاً مفاهیم طی زمان تغییر می‌کنند و مفاهیم اخلاقی از این قاعده مستثنا نیستند؛ و ثالثاً و مهم‌تر اینکه وی اصلاً درصدد تعریف مفاهیم اخلاقی نبوده است که دچار این مغالطه شود. دو دلیل نخست باعث می‌شوند که روس مغالطه‌ی سنخ مور را چندان جدی نگیرد و سومی می‌گوید که حتی اگر مغالطه را جدی بگیرد مشکل برای تقلیل‌گرایان است، یعنی کسانی که درصدد فرو گاهی اخلاق به زیست‌شناسی اند اما از آنجا که روس ویژگی‌ها و مفاهیم اخلاقی را عینی نمی‌داند، قصد تقلیل و فرو گاهی آن‌ها را نیز ندارد.

### ۳-۲-۲. اخلاق داروینی و پرهیز از مغالطه‌ی هیومی

رد امکان استنتاج منطقی «باید» از «است» تهدیدی برای موضع طبیعت‌گرایان محسوب نمی‌شود زیرا اثبات جز در ریاضیات، امکان‌پذیر نیست. طبیعت‌گرایان اخلاقی می‌توانند و قصد دارند که خاستگاه طبیعی استعدادها و هنجارهای اخلاقی را (به کمک واقعیت‌ها و علوم طبیعی) از طریق استدلال حدسی بیان کنند و بهترین تبیین را از رفتارهای اخلاقی ارائه دهند؛ بنابراین دلیل روس بر آنکه طبیعت‌گرایی اخلاقی وی دچار مغالطه‌ی طبیعت‌گرایانه‌ی استنتاجی یا هیومی نشده است چنین ساختاری دارد: هیوم امکان استنتاج منطقی گزاره‌های مربوط به «باید» را از گزاره‌های ناظر به «است» منتفی می‌داند؛ اما روس در طبیعت‌گرایی داروینی خود چنین گذاری انجام نداده است. او ادعا می‌کند در طبیعت‌گرایی اخلاقی‌اش، خاستگاه زیستی‌گرایی اخلاقی را معرفی کرده است و به‌هیچ‌وجه به تکامل به‌عنوان مبنایی برای توجیه اخلاق متوسل نشده است؛ زیرا او مبنایی برای اخلاق، به‌عنوان چیزی که ضامن درستی احکام اخلاقی باشد، قائل نیست؛ بنابراین وی دچار مغالطه‌ی هیومی نشده است (Ruse, 2006: 20). برای فهم بهتر این استدلال، روس مورد رنگ‌بینی را نمونه می‌آورد. فیزیولوژیستی که در مورد سازوکارهای ایجاد رنگ پژوهش می‌کند از چگونگی ایجاد حس رنگ‌بینی سخن می‌گوید. درحالی‌که رنگ‌ها در جهان خارج وجود ندارند و ما توهم عینی بودن آن‌ها را داریم. به‌عنوان نمونه همه با دیدن میزی آن را قهوه‌ای می‌نامیم. «این میز قهوه‌ای است» نتیجه‌ی منطقی دسته‌ای از دیگر گزاره‌ها نیست بلکه محصول دسته‌ای از فرایندهای علی است که البته عینی هستند. به نحو مشابه گزاره‌های اخلاقی ناظر به «باید»ها محصول فرایندهای علی زیستی هستند اما نتیجه‌ی منطقی دسته‌ای از گزاره‌های ناظر به «است» نیستند و بنابراین مغالطه‌ی هیوم رخ نداده است (Ruse, 1995: 286).

بعلاوه، اول اینکه مشخص نیست هیوم امکان پل زدن شکاف «است» و «باید» را به‌طور کامل انکار کرده باشد. وی تنها امکان استنتاج منطقی را به چالش می‌کشد و نه امکان هر نوع پل زدن را. روس معتقد است که تکامل به شیوه‌ی منحصر به فردی می‌تواند این فاصله



را پل بزند؛ تنها از این طریق است که می‌توان از «نحوه‌ی بودن امور» به «نحوه‌ای که باید باشند» رسید (ibid: 88). همان‌گونه که مثال رنگ‌ها در بالا نشان می‌دهد دسته‌ای از فرایندهای علی می‌توانند ما را وادار به صحنه‌گذاردن بر این گزاره کنند که «این میز قهوه‌ای است»؛ درحالی‌که گزاره‌ی موردنظر را به نحوی منطقی از گزاره‌های ناظر به توصیف فرایندهای علی‌ای که منجر به این صحنه‌گذاردن می‌شوند، استنتاج نکرده‌ایم. به نحوی مشابه، دسته‌ای از گزاره‌ها که در توصیف واقعیت‌های تکاملی مربوط به وجود آمدن گرایش‌های اخلاقی، ارائه شده‌اند وجود دارند. همان‌طور که هیوم گفته است از این گزاره‌ها نمی‌توان گزاره‌های اخلاقی را استنتاج کرد؛ اما پذیرش آن گزاره‌ها می‌تواند بهترین تبیین برای پذیرش گزاره‌های اخلاقی باشد. در اینجا با توسل به استنتاج بهترین تبیین‌گذار رخ داده است و نه با توسل به استدلالی قیاسی. دوم اینکه حتی اگر هیوم انکار کند که شما می‌توانید هست را به باید برسائید، برای همدلی با او به استدلال‌های بیشتری نیاز داریم. درواقع هیوم برای آنکه نشان دهد تنها راه پل زدن میان است‌ها و باید‌ها استنتاج قیاسی است باید علیه دیگر صور استنتاج از جمله استنتاج بهترین تبیین و استقراء دلایلی اقامه کند. البته می‌دانیم که این کار را درباره‌ی استقراء بهترین نحو انجام داده است؛ اما چنانکه مشهور است در همان نقد استقراء نیز درصدد برمی‌آید مسأله استقراء را در سطح روان‌شناسی حل کند. به عبارتی هرچند امکان پل زدن به شیوه‌ای قیاسی از گزاره‌های جزئی به کلی وجود ندارد اما ساختار روان‌شناختی ما به گونه‌ای است که این پل را می‌زند. به نحوی مشابه انتظار آن می‌رود که پل زدن از «است» به «باید» نه به لحاظ قیاسی، بلکه به معنای پذیرش برخی اصول اخلاقی به علت وجود برخی گرایش‌های رفتاری برآمده از ساختارهای زیستی تکاملی ممکن باشد.

روس معتقد است فرا اخلاق داروینی‌اش مرتکب مغالطه نمی‌شود و آن را دور می‌زند؛ زیرا از نظر او اخلاق بنیان و توجیهی ندارد. او خود می‌داند که پاسخش منجر به شک‌گرایی اخلاقی می‌شود اما این شک‌گرایی را مربوط به مبانی اخلاق می‌داند و نه به دستورات هنجاری آن (Ruse, 2006: 20). مثال رنگ بینی در فهم بهتر این رأی روس

راهگشا است. افراد موجود در یک فرهنگ در نام گذاری رنگ‌ها اختلاف‌های فاحشی ندارند. اگر دانشجویی رنگ میز موجود در کلاس را قهوه‌ای تشخیص دهد معمولاً سایر دانشجویان نیز همان نام رنگ را بر میز می‌گذارند و بعید است یکی از دانشجویان بگوید «اما به نظر من این میز سبز رنگ است». چنین اجماعی راه را بر شک گرایي در سطح نام نهادن بر رنگ‌ها می‌بندد. این در حالی است که همان دانشجویان در درس اپتیک با این نظر مواجه می‌شوند که رنگ‌ها در جهان خارج وجود ندارند. در واقع در آن کلاس نسبت به وجود رنگ‌ها در جهان خارج موضعی شک‌گرایانه اتخاذ می‌کنند؛ اما این شک‌گرایي باعث نخواهد شد که در سطح نامیدن رنگ‌ها شک‌گرا شوند. به نحوی مشابه روس از این رأی حمایت می‌کند که اصول اخلاقی بر مبنایی عینی استوار نیستند و بنابراین موضعی شک‌گرایانه اتخاذ می‌کند؛ اما این شک‌گرایي راه را بر شک‌گرایي در سطح اخلاق اساسی نمی‌گشاید و کماکان افراد مختلف بر این اصل اخلاقی که دزدی بد است صحه می‌گذارند.

#### ۴. نقدی به آراء روس

اخلاق تکاملی که روس از آن حمایت کرده و آن را اخلاق داروینی می‌نامد از جانب برخی از فیلسوفان مورد انتقاد قرار گرفته است. با توجه به موضوع مقاله از میان منتقدان، تنها به آراء ویلیام روتشیفر و دیوید مارتینسن می‌پردازیم. روتشیفر و مارتینسن در مقاله‌ای (در ۱۹۹۰) به نقد روس پرداختند. آنان معتقدند اخلاق تکاملی می‌تواند عینی باشد و ترس از ارتکاب مغالطه‌های طبیعت‌گرایانه باعث شده است که روس به خطای اخلاق را توهم بداند. از دید ایشان عدم توجه به سطح فرهنگ توسط روس علت خطای وی است.

#### ۴-۱. نقد روتشیفر و مارتینسن

روتشیفر و مارتینسن بر این باورند که روس از ترس آنکه مبدا دچار مغالطه‌های طبیعت‌گرایانه شود در چندین مورد خطا می‌کند. نخست آنکه خودش داروین را به اندازه

کافی جدی نگرفته است وقتی از او سخن می‌گوید به گزارشی تاریخی بسنده می‌کند و نه آنکه درصدد گسترش آراء وی برای فهم بهتری از اخلاق باشد. دوم اینکه از ترس شق موری مغالطه، اخلاق را از عینیت انداخته است. به عبارتی از ترس اتهام فروگاهی مفاهیم اخلاقی (مانند خوبی) به سطح ژن‌ها، به طور کل از ارتباط مفاهیم اخلاقی با مفاهیم طبیعی چشم‌پوشی کرده است و این قطع کردن رابطه، مبنای عینی اخلاق را از بین برده است. سوم اینکه از ترس شق هیومی مغالطه از توجیه اخلاق دست‌شسته است (Rottcheafer et-al, 1999: 150).

هری فرانکفورت<sup>۱</sup> فیلسوف معاصر آمریکایی تمایزی میان دودسته از خواست‌ها قائل است: خواست‌های اولیه که مورفی<sup>۲</sup> آن‌ها را احساسات متعارف<sup>۳</sup> می‌نامد و خواست‌های ثانویه که مورفی به آنان احساسات اخلاقی می‌گوید. خواست‌های ثانویه خواست‌هایی در باب خواست‌های اولیه هستند. روتشیفر و مارتینسن معتقدند روس میان این دو خلطی انجام داده است. احساسات اخلاقی معرفی شده توسط روس از سنخ خواست‌های اولیه هستند اما خود او ویژگی‌های خواست‌های ثانویه را برای آنان قائل است. از دید ایشان احساسات اخلاقی معرفی شده توسط روس باید توسط خواست‌های سطح دوم که از طریق فرهنگ و آموزش فراگرفته می‌شوند هدایت شوند (ibid: 156).

ایراد دیگر روتشیفر و مارتینسن به دعوی توهمی بودن اخلاق است. آنان معتقدند طبیعت‌گرا ملتزم به پذیرش این رأی روس نیست که عینی بودن اخلاق توهم است. می‌توان طبیعت‌گرا بود و درعین حال اخلاق را عینی دانست. اخلاق به این معنا ذهنی است که درست و نادرست توسط سرشت انسان تعیین می‌شود و بدون سرشت انسان درست و نادرست وجود ندارند، اما به این معنا که هنجارها از خارج بر انسان تحمیل می‌شوند، عینی است. به عبارتی اخلاق مستقل از سرشت انسان نیست اما توسط عوامل اجتماعی و فرهنگی

- 
1. Harry Frankfurt
  2. Murphy
  3. normal feeling

از بیرون بر انسان بار می‌شود. اخلاق از کارکردهای سرشت انسان است بدون آنکه توسط آن متعین شود. از دید این دو، روس از ترس آنکه مبدا با عینی دانستن هنجارها دچار معضل هیوم شود آن‌ها را توهمی در نظر می‌گیرد. وی می‌پندارد اگر ارزش‌ها مانند واقعیت‌ها عینی باشند در آن صورت با مشکل مشخص کردن رابطه‌ی آن‌ها مواجه خواهیم بود؛ بنابراین برای فرار از این مشکل است که عینی بودن عوامل فرهنگی در اخلاق را انکار می‌کند. روتشیفر و مارتینسن معتقدند یک طبیعت‌گرای داروینی باید نقطه‌ی آغازش مشخص باشد و با مشکلات نیز بجنگد. نقطه‌ی آغاز وی نیز دو چیز است: طبیعت‌گرایی و داروینیسم؛ اما نقطه‌ی شروع روس اجتناب از مغالطه‌های طبیعت‌گرایانه در هر دو شکل ارائه‌شده توسط مور و هیوم است (ibid: 159).

روتشیفر و مارتینسن پاسخ احتمالی روس را نیز مطرح می‌کنند: همان‌طور که رنگ‌ها را به اشیاء که در واقع فاقد رنگ هستند نسبت می‌دهیم ارزش‌های اخلاقی را نیز به وضعیت اموری که فاقد ویژگی اخلاقی اند نسبت می‌دهیم؛ بنابراین وقتی ارزش‌های اخلاقی واقعاً در جهان خارج وجود ندارند نگاه واقع‌گرایانه حکم می‌کند که بگوییم وجود ندارند، نه اینکه تنها از ترس مغالطه‌ی طبیعت‌گرایانه چنین کرده‌ایم. اشیایی در جهان هستند که مواجهه‌ی با آن‌ها توهم واقعی بودن رنگ را به وجود می‌آورد. به نحو مشابه وضعیت‌های اموری در جهان هستند که مواجهه‌ی با آن‌ها احساس اخلاقی را در ما ایجاد می‌کند. روتشیفر و مارتینسن می‌گویند مثال رنگ‌ها نشان می‌دهد که رنگ‌ها در جهان خارج مرجع ندارند ولی منبع دارند. به‌علاوه موارد دیگری هم داریم که هم مرجع دارند و هم منبع، به‌عنوان نمونه شکل برگ و نه رنگ آن. روس ابتدا باید نشان دهد که اخلاق مانند رنگ است و نه مانند شکل. حتی اگر این را هم نشان دهد به معنای آن نیست که ویژگی‌هایی در جهان وجود ندارند که به نحوی غیرمستقیم احساسات اخلاقی را در ما به وجود نمی‌آورند. این ویژگی‌ها رابطه‌ای<sup>۱</sup> هستند؛ رابطه‌هایی از امور در جامعه؛ و بنابراین خارج از ما وجود دارند (ibid: 160).

روتشیفر و مارتینسن معتقدند طبیعت‌گرای ضد تقلیل‌گرا می‌تواند بدون آنکه اخلاق را از عینیت بیندازد از مغالطه‌ها اجتناب کند. از منظر ایشان ویژگی‌های اخلاقی وجود دارند اما قابل تقلیل به ویژگی‌های نا اخلاقی نیستند؛ بنابراین قابل تعریف به آن‌ها هم نیستند (اجتناب از مغالطه‌ی طبیعت‌گرایانه به قرائت مور). ویژگی‌های اخلاقی مانند شایستگی در نظریه‌ی تکامل هستند. شایستگی یک ویژگی‌گرایشی است. گرایش‌ها هم وجوه درونی دارند و هم در محیط تعریف می‌شوند. ویژگی‌های اخلاقی نیز چنین‌اند. روتشیفر و مارتینسن می‌گویند احساسات اخلاقی مورد اشاره‌ی روس به قسمت اول اشاره دارند اما به بخش محیطی، یعنی اجتماعی و فرهنگی، اشاره‌ای ندارند. همان‌طور که شایستگی بر ویژگی‌های ارگانیک، ابتناء<sup>۱</sup> دارد اما تنها به آن ویژگی‌ها محدود نمی‌شود؛ اخلاق نیز چنین است (ibid). روتشیفر و مارتینسن، توجیه طبیعت‌گرایانه‌ی اخلاق را (که به شکل استنتاجی مغالطه‌ی طبیعت‌گرایانه بازمی‌گردد) بهره‌گیری از مقدمات تجربی برای رسیدن به نتایج اخلاقی می‌دانند. بنا به ادعای ایشان، در اشیاء ویژگی‌های اخلاقی و خصیصه‌های خوب-ساز<sup>۲</sup> یا درست-ساز<sup>۳</sup> [همتای صادق‌سازها در بحث صدق] وجود دارند که می‌توانند باورهای اخلاقی را صادق یا کاذب کنند. اگر از نظریه‌ی تکامل در تبیین این ویژگی‌ها استفاده کنیم طبیعت‌گرایی اخلاقی داروینی قوی را اخذ کرده‌ایم. روتشیفر و مارتینسن می‌گویند حتی اگر طبیعت‌گرایی اخلاقی داروینی قوی را نپذیرفتیم لازم نیست به سراغ روس بروید زیرا طبیعت‌گرایی داروینی حداقلی نیز در اختیار شماست. به این معنا که باورهای اخلاقی می‌توانند بسته به اینکه متعلق بهترین نظام توجیهی منسجمی باشند که

---

۱. ابتناء یا سوپروینینس (supervenience) نظریه‌ای است که مطابق قرائت رایج آن وقتی الف به ب مبتنی است بدان معنا است که هر تغییری در ب برآمده از تغییری در الف است و البته امکان دارد تغییری در ب رخ دهد بدون آنکه تغییری در الف رخ دهد. به‌عنوان نمونه حالات و خواص ذهنی بر اثر خواص فیزیکی پدید می‌یابند و هر خاصیت ذهنی در یک شیء به خواص فیزیکی آن بستگی دارد و با آن خواص فیزیکی تعیین می‌یابد اما هر تغییری در سطح مغزی ضرورتاً به تغییری در سطح ذهنی نمی‌انجامد.

2. good- making  
3. right- making

برای فعالیت‌ها و قراردادهایمان پذیرفته‌ایم، صادق و یا در غیر این صورت کاذب باشند (ibid: 169-170).

## ۵. پاسخ روس به منتقدان

برخلاف آنچه روتشیفر و مارتینسن ادعا می‌کنند روس مدعی است که نقش آموزش و فرهنگ را نادیده نمی‌گیرد از نظر او انسان‌ها به مدد فرهنگ و آموزش، گرایش‌های مرتبه‌ی دومی پیدا می‌کنند که از طریق آن‌ها احساس‌های اولیه‌شان را مهار و تنظیم می‌کنند. او به‌صراحت اعلام می‌کند که هرگز وجود یا اهمیت آموزش اخلاق را انکار نخواهد کرد. انسان‌ها موجوداتی هستند که به‌واسطه‌ی تعاملات، گرایش‌های درونی‌شان رشد پیدا می‌کند؛ ضمن اینکه از طریق آموزش، پرورش می‌یابند. از نظر روس، احساسات اخلاقی، وضعیتی مشابه زبان دارند؛ زبان علاوه بر اینکه ریشه‌های ژنتیکی دارد به‌واسطه‌ی آموزش و فرهنگ غنی می‌شود. البته روس ادعا نمی‌کند که هرگونه آموزشی موجودات اخلاقی بیار خواهد آورد و یا هر انحراف اخلاقی به آموزش ناکافی مربوط می‌شود (Ruse, 1995: 261).

روس معتقد است روتشیفر و مارتینسن از وضعیت صوری فراتر می‌روند؛ آنان از اخلاقی حرف می‌زنند که دارای ویژگی‌ها و هستمندی‌هایی باوجود واقعی هستند و ادعا می‌کنند ترسی از مغالطه‌های طبیعت گرایانه ندارند. از نظر روتشیفر و مارتینسن ویژگی‌های اخلاقی بر روی ویژگی‌های نا اخلاقی می‌نشینند همان‌گونه که ویژگی‌های رنگ بر روی ویژگی‌های غیر رنگی. ایشان از ابتداء سخن می‌گویند و از این طریق راهی برای درک ویژگی‌های اخلاقی به‌مثابه‌ی ویژگی‌های عینی اشخاص و پدیده‌ها باز می‌کنند و روس که با عینیت ویژگی‌های اخلاقی مخالف است در پاسخ به آنان می‌گوید وقتی از اخلاق به‌مثابه‌ی توهم حرف می‌زند منظورش این نیست که اخلاق به‌هیچ‌وجه وجود ندارد. او خنجر مکبث را مثال می‌زند؛ به‌رغمی که می‌دانیم مکبث موجودی خیالی است اما نمی‌گوییم که خنجر مکبث اصلاً وجود ندارد. اخلاق و خنجر مکبث هر دو به‌نوعی وجود دارند زیرا در غیر این صورت هیچ‌یک نمی‌توانستند تأثیری را که اکنون دارند داشته باشند

(ibid:288) و البته همان گونه که وجود داشتن خنجر مکبث متفاوت از وجود داشتن خنجری واقعی است که در بازار خرید و فروش می‌شود، اخلاقی که وی آن را به نوعی واقعی می‌داند به نحوی متفاوت از آنچه واقع گرایان اخلاقی معتقدند (یعنی به واسطه‌ی وجود واقعیت‌های اخلاقی) وجود دارد.

روس در توضیح و تکمیل مقایسه‌ی رنگ و اخلاق (که روتشیر و مارتینسن او را در این زمینه مورد انتقاد قرار داده بودند) اذعان می‌کند، درست است که چگونگی ادراک ما از رنگ‌ها به دستگاه بصری مان مربوط می‌شود- کور رنگ‌ها فقط خاکستری و سایه‌ها را می‌بینند- اما تعویض یک سر طیف با سر دیگر آن صورت نمی‌گیرد. به عبارتی یک شخص آبی را قرمز نمی‌بیند و برعکس؛ اما در مورد اخلاق، وضعیت متفاوت است. انعطاف‌پذیری و دامنه‌ی وسیعی از امکان‌ها وجود دارد (ibid: 289).

## نتیجه‌گیری

آنچه گفته شد می‌توان فصل مشترکی میان آراء روس و مارتینسن و روتشیر یافت: اخلاق، مانند پدیده‌ی رنگ بینی، علاوه بر زمینه‌های زیستی و طبیعی، زمینه‌های فرهنگی دارد. هیچ کدام از این دودسته از زمینه‌ها به تنهایی اخلاق را متعین نمی‌کنند؛ اما بدون این دودسته از زمینه‌ها نیز اخلاق ناممکن است (البته روس نقش فرهنگ را به اندازه‌ی منتقدانش جدی نمی‌گیرد). در اجرای پروژه‌ی طبیعی سازی اخلاق، روتشیر و مارتینسن نیز مانند روس، تلاش می‌کنند تا مرتکب مغالطه‌های طبیعت گرایانه نشوند؛ اما برای فرار از مغالطه‌های نام‌برده شیوه‌های مختلفی را پیش می‌گیرند. در اینجا باید ببینیم کدام یک در رسیدن به هدفشان موفق بوده‌اند.

روتشیر و مارتینسن برای فرار از مغالطه‌ها، ایده‌ی ابتدای ویژگی‌های اخلاقی به ویژگی‌های طبیعی را مطرح می‌کنند. به‌طور واضح، آنان دچار مغالطه‌ای که مور از آن سخن می‌گوید، نمی‌شوند زیرا ویژگی‌های اخلاقی را قابل تقلیل به ویژگی‌های نا اخلاقی نمی‌دانند؛ اما به نظر می‌رسد در دعوی ابتدای ویژگی‌های اخلاقی به ویژگی‌های نا اخلاقی‌شان، شکل هیومی مغالطه‌ی طبیعت گرایانه نهفته است؛ زیرا وقتی از این نوع ابنا

سخن می‌گوییم، در واقع از یکسان بودن ویژگی‌های نا اخلاقی دو رویداد، یکسان بودن ویژگی‌های اخلاقی آن‌ها را نتیجه می‌گیریم. به عبارتی دیگر از گزاره‌های ناظر به «است» (یعنی گزاره‌های مربوط به یکسان بودن ویژگی‌های نا اخلاقی دو رویداد) گزاره‌های ناظر به «باید» (یعنی گزاره‌های مربوط به یکسان بودن ویژگی‌های اخلاقی) را استنتاج می‌کنیم و این همان شکل هیومی مغالطه‌ی طبیعت‌گرایانه است.

روس نیز برای گریز از شکل تعریفی یا موری مغالطه، عینی بودن ویژگی‌های اخلاقی را انکار می‌کند تا از این طریق، نیازی به تعریف پیدا نکند. انکار عینیت ویژگی‌های اخلاقی به وی اجازه می‌دهد تا به راحتی اخلاق را فاقد توجیه بداند. وقتی با توجیه سروکاری نداشته باشیم از مباحث مربوط به استنتاج گزاره‌های اخلاقی از گزاره‌های طبیعی و به عبارت دیگر از شکل استنتاجی مغالطه نیز به دوریم. به طور مشخص روس دچار شکل موری مغالطه‌ی طبیعت‌گرایانه نمی‌شود زیرا پروژهی وی ربطی به تعریف مفاهیم اخلاقی بر حسب مفاهیم نا اخلاقی ندارد. وی مرتکب شکل هیومی یا استنتاجی مغالطه‌ی طبیعت‌گرایانه نیز نمی‌شود زیرا به هیچ وجه قصد ندارد از جملات مربوط به واقعیت‌ها جملات اخلاقی را استنتاج کند. البته اگر به جای استنتاج از راهنمایی سخن بگوییم و این قرائت از شکل هیومی مغالطه را در نظر بگیریم که بگویید گزاره‌های ناظر به «است» راهنمایی برای رسیدن به گزاره‌های «باید» نیستند و هر کس واقعیت‌ها را راهنمای اخلاق بداند دچار مغالطه شده است، در این صورت باید بگوییم که روس نیز دچار مغالطه شده است؛ اما به نظر می‌رسد به جای آنکه بخواهیم روس را برای این مغالطه سرزنش کنیم باید نشان دهیم که اولاً این قرائت را می‌توان به هیوم نسبت داد و ثانیاً مغالطه‌ای رخ داده است؛ زیرا به طور متعارف انسان‌ها از گزاره‌های مربوط به واقعیت به عنوان راهنمایی برای بایدهای اخلاقی استفاده می‌کنند.

هرچند روس دچار مغالطه‌های طبیعت‌گرایانه نشده است اما می‌توان گفت راه اجتناب وی از مغالطه‌ها نه تنها بی‌وجه است، بلکه مشکلاتی نیز دارد. برخلاف ادعای روس، بنا به دلایلی ویژگی‌های اخلاقی می‌توانند عینی باشند. (۱) ژن‌ها به شکلی عینی وجود دارند. وقتی احساسات اخلاقی ریشه‌های ژنی داشته باشند پس این احساسات نیز به نحوی عینی



وجود دارند. ۲) نکته‌ی روس آن است که به ازای احکام اخلاقی موجود در هر جامعه وضعیت اموری در جهان خارج وجود ندارد که آن احکام را صادق سازد؛ اما وقتی بر سر پذیرش آن احکام وارد گفت‌وگو می‌شویم از احساسات اخلاقی بهره می‌گیریم که ریشه‌های ژنی دارند و بنابراین عینی‌اند. این بدان معنا است که احکام اخلاقی بر پایه‌ی دسته‌ای احساسات اخلاقی مبتنی بر ژن که عینی است، پذیرفته یا رد می‌شوند. اگر به اهمیت نقش فرهنگ توجه بیشتری نشان دهیم دو دلیل دیگر نیز رخ می‌نمایند: ۳) از ملاک‌های عینی بودن یک پدیده در دسترس بودن همگانی در سطح فرهنگی است. همگان می‌توانند درباره‌ی احکام اخلاقی نظر دهند وارد فرایند استدلال برای پذیرش یا عدم پذیرش آن‌ها شوند. این بدان معناست که این احکام به معنایی عینی‌اند. ۴) دلیل دیگری که می‌توان در نقد این سخن روس آورد آن است که صادق سازهای احکام اخلاقی می‌توانند در سطح فرهنگ وجود داشته باشند. تورم در سطح فرهنگ وجود دارد؛ برای آنکه چیزی وجود داشته باشد، ضرورتی ندارد که آن چیز از ماده یا انرژی ساخته شده باشد کافی است آن چیز توان علی داشته باشد و در زمان و مکان وجود داشته باشد. تورم علاوه بر آنکه واجد توان علی است، در محدوده‌ی جغرافیایی خاصی و در زمان خاصی وجود دارد. مثلاً می‌توانیم از عینی بودن این گزاره که «تورم در شهر تهران در سال ۱۳۹۶، ۱۵٪ است» سخن بگوییم. به نحوی مشابه می‌توان از عینی بودن گزاره‌های اخلاق سخن گفت؛ زیرا هستمندهای موجود در گزاره‌های اخلاق که در سطح فرهنگ وجود دارند دارای توان علی‌اند. هرچند در سطح جهان فیزیکی وجود ندارد. به نحوی مشابه صادق سازهای احکام اخلاقی می‌توانند در سطح فرهنگ وجود داشته باشند.

روس در مواردی سخنانی نیز می‌گوید که بر مبنای آن می‌توان نظری را موافق تحلیل ارائه شده در اینجا دانست. مثال خنجر مکبث را که در بالا از آن یاد شد، در نظر بگیرد. در آن مثال روس می‌گوید خنجر مکبث نیز به معنایی وجود دارد. وی نمی‌گوید به چه معنایی اما در فحوای مثال نهفته است که خنجر مکبث در سپهر فرهنگی وجود دارد. اگر چنین برداشتی درست باشد می‌توان گفت وی موضع اولیه‌ی توهمی انگاشتن اخلاق را تعدیل کرده است. در غیر این صورت وی باید در جهت

ایضاح مفهوم توهم بکوشد و به این پرسش پاسخ دهد که آیا خنجر مکبث را هستومندی توهمی می‌داند یا خیر. پاسخ مثبت روس به این پرسش مؤید تغییر موضع اولیه‌ی وی در باب توهمی انگاشتن اخلاق است و پاسخ منفی وی این پرسش را ایجاد می‌کند که چه تفاوتی میان خنجر مکبث ویژگی‌های اخلاقی وجود دارد که اولی را واقعی و دومی را توهمی می‌داند.

به نظر می‌رسد ریشه‌ی مشکلات اخلاق تکاملی روس، عدم توجه کافی وی به فرهنگ است. درست است که انسان‌ها به واسطه‌ی سرشتشان، رفتارهای اخلاقی را از خود بروز می‌دهند و آرایش زیستی‌شان سبب می‌شود تا واجد شرایط لازم برای داشتن رفتار اخلاقی شوند؛ اما هنجارهای اخلاقی‌ای که بر اساس آن‌ها کُش‌های انسان‌ها ارزیابی می‌شوند، ریشه‌های فرهنگی دارند. منافع زیستی از قبیل بقا و تولیدمثل، تعیین‌کننده‌ی تمامی هنجارهای اخلاقی مربوط به یک جامعه یا فرهنگ آن جامعه نیستند.

می‌توان همگام با روس ظرفیت‌های اخلاقی را به تکامل ربط داد البته نه به‌عنوان یک سازش، بلکه به‌عنوان نتیجه‌ای ضروری از توانایی‌های ذهنی و عقلی انسان؛ توانایی‌هایی که خود به‌طور مستقیم و از طریق انتخاب طبیعی ترویج پیدا می‌کنند؛ اما همان‌طور که گفته شد، باید بدانیم که هنجارهای اخلاقی محصول تکامل فرهنگی هستند، تکاملی که برخلاف تکامل زیستی تصادفی و فاقد جهت نیست. بدین ترتیب با این نوع نگاه به اخلاق، بدون سلب عینیت از آن، می‌توان از مغالطه‌ها اجتناب کرد: از آنجا که ویژگی‌های اخلاقی را ویژگی‌های عقلانی و محصول فرعی انتخاب طبیعی می‌دانیم دچار مغالطه‌ی موری نمی‌شویم (زیرا ویژگی‌ها و مفاهیم اخلاقی را به ویژگی‌ها و مفاهیم طبیعی تقلیل نداده‌ایم) وقتی برای پذیرش هنجارهای اخلاقی از تکامل فرهنگی بهره می‌بریم (و نه تکامل زیستی) از مغالطه‌ی هیومی نیز اجتناب خواهیم کرد.

## منابع

- آبلسون، رازیل و نیلسن، کی. (۱۳۹۲). "تاریخ فلسفه اخلاق". در *دانشنامه‌ی فلسفه‌ی اخلاق*. ویراسته پل ادوارد و دونالد ام بورچرت. ترجمه‌ی ا. رحمتی. تهران: سوفیا.
- دباغ، سروش. (۱۳۸۸). *درس گفتارهایی در فلسفه‌ی اخلاق*. تهران: موسسه فرهنگی صراط، چاپ دوم.
- روس، مایکل. (۱۳۹۲). "اخلاق تکاملی". در *دانشنامه‌ی فلسفه‌ی اخلاق*. ویراسته پل ادوارد و دونالد ام بورچرت. ترجمه‌ی ا. رحمتی. تهران: سوفیا.
- میرباباپور، سید مصطفی. (۱۳۹۶). "مفهوم‌شناسی طبیعت‌گرایی روش‌شناختی به‌مثابه یک ابر پارادایم برای علم مدرن". *تأملات فلسفی*، ۷(۱۹): ۲۱۳-۲۴۲.
- مور، جورج ادوارد. (۱۳۹۵). *مبانی اخلاق*. ترجمه‌ی غ. توکلی و ع. عسگری یزدی. تهران: انتشارات سمت.
- نیلسن، کی. (۱۳۹۲). "مسائل فلسفه‌ی اخلاق". در *دانشنامه‌ی فلسفه‌ی اخلاق*. ویراسته پل ادوارد و دونالد ام بورچرت. ترجمه‌ی ا. رحمتی. تهران: انتشارات سوفیا.
- ویرینن، پیکا. (۱۳۹۲). "واقع‌گرایی اخلاقی". در *دانشنامه‌ی فلسفه‌ی اخلاق*. ویراسته پل ادوارد و دونالد ام بورچرت. ترجمه‌ی ا. رحمتی. تهران: انتشارات سوفیا.
- Hudson, William Donald. (1983). *Modern Moral Philosophy*. London: Macmillan.
- Hume, David. (2009). *A Treatise of Human Nature*. Auckland: The floating Press.
- Lenman, Jimmy. (Spring 2014). "Moral Naturalism". The Stanford Encyclopedia of Philosophy.
- Moore, Edward. (1988). *Principia Ethica*. New York: Prometheus Book.
- Offer, John. (2010). *Herbert Spencer and Social Theory*, London: University of Ulster.

- Pittenger, Mark. (1994). *American Socialist and Evolutionary Thought 1870-1920*, Chicago: University of Wisconsin Press.
- Priest, Stephen.(2007). *The British Empiricists*. London: Routledge.
- Rottscheafer, william.& Martinsen, David. (1990). "Really Taking Darwin Seriously: An Alternative to Micheal Ruses Darwinian Metaethics". *Biology and Philosophy*. Newyork: Springer.5(2): 149-173.
- Ruse, Michael. (1986). *Taking Darwin Seriously: A Naturalistic Approach to Philosophy*. UK: Oxford.
- Ruse, Michael.& wilson, Edward. (1986). "Moral Philosophy as Applied Science". *Philosophy*. London: Cambridge University:61 (236), 173-192.
- Ruse, Michael. (1995). *Evolutionary Naturalism*. London: Routledge.
- Ruse, Michael. (2003). "Evolutionary Naturalism", In: *The Nature and Limits of Human Understanding*. London:T&T Clark, pp. 109-162.
- Ruse, Michael. (2006). "Is Darwinian Methaethics Possible?" In: *Evolutionary Ethics and Contemporary biology*, Etied by Boniolo, G.& Anna, G. London: Cambridge University Press.
- Ruse, Michael. (2010). "The Biological Sciences Can Act as A Ground for Ethics", In: *The Contemporary Debates in Philosophy of Biology*. Edited by F.J. Arp & F. Ayala. New Jersey: Wiley Blackwell.
- Spencer, Herbert. (1874).*The Study of Sociolog*. London:Williams and Norgate.
- Spencer, Herbert. (1981). *Progress: Its Laws and Cause* , London: Fitzgerald.6(17), 234-283.
- Spencer, Herbert. (1896). *The Principles of Ethics*. NewYork: D. Apletton and Company.