



## Reconsidering Moral Realism and Unrealism in Light of Cognitive Neuroscience Findings: Richard Joyce's Perspective

Hossein Ebadaty,<sup>1</sup> Seyed Ahmad Fazeli <sup>2</sup>

Article info	Abstract
<p><b>DOI:</b> 10.30470/er.2024.2011545.1249</p> <p><b>Original Article</b></p> <p><b>Submission History</b> <b>Received:</b> 09/07/2024 <b>Revised:</b> 19/01/2025 <b>Accepted:</b> 17/03/2025 <b>Published:</b> 25/05/2025</p> <p><b>Conflict of Interests</b> The authors declare no conflict of interest.</p> <p><b>Funding/Support</b> This research has not received any financial support.</p> <p><b>Extraction</b> This article has been taken from the doctoral thesis with the title: "Analysis of Moral Realism in The Presence of Cognitive Neuroscience from The Perspective of Richard Joyce and its evaluation from the Perspective of Muslim Moral Philosophers," University of Qom, Student: Hossein Ebadaty, first supervisor: Seied Ahmad Fazeli, &amp; second supervisor: Mohammad Legenhausen.</p>	<p>The conflict between realism and non-realism was and is one of the most important fundamental issues of metaethics. In the meantime, rationalism has been introduced as the full representative of realism and emotionalism as the main symbol of unrealism. One of the new fields that can play a role in this controversy is neuroscience, which by empirically examining the function of reason and emotion in the process of moral judgment and action, may enter the field for or against each of these two. Richard Joyce is the one who tried to show that these findings neither support sentimentalism nor seriously harm rationalism. He answers the critics' attacks by examining the types of rationalism. Meanwhile, the discussions of Jonathan Hyde and Joshua Green as defenders of emotionalism and as a result of non-realism under the findings of cognitive neuroscience on the one hand and Joyce's analysis of the possibility of adhering to realism from the path of rationalism, on the other hand, provide a new approach to express a constructionist view of realism which is coincidentally in line with the views of Muslim philosophers (or at least some of them).</p> <p><b>Keywor :</b> Rationalism, Richard Joyce, neuroscience, realism, emotionalism.</p>

1. **Corresponding author**, Ph.D Student in Ethics, University of Qom, Qom, Iran, [h.ebadaty@stu.qom.ac.ir](mailto:h.ebadaty@stu.qom.ac.ir)

2. Associate professor, Department of Ethics, Qom University, Qom, Iran, [ahmad.fazeli@qom.ac.ir](mailto:ahmad.fazeli@qom.ac.ir)

## Introduction

The field of metaethics has been an important part of moral discussions throughout the history of mankind. If we place thinking about what a person should do morally in normative ethics, then thinking about "what a person who is looking for what he should do morally is actually doing?" has to do with meta-ethical thoughts (Miller, 2003, pp. 1-3). Therefore, whether a set of empirical data can have meta-ethical consequences or not is different from whether it can have normative moral consequences. And our problem in this article is meta-ethical consequences.

It should be noted that meta-ethical claims are not moral "must" statements. It is more about how we should use the word "ought" in our moral discussions. Therefore, the famous fallacy of inferring "must" from "is" does not apply here (Fisher, 2011, pp. 1-10).

Among the meta-ethical debates, the conflict between rationalism and emotionalism, or the conflict between moral realism and moral non-realism, is one of the most important issues. Because if the basis of our moral reasoning and judgment is rational reasoning, we can speak of an external moral matter independent of our individual mind, which is the basis of moral realism. But if feelings and emotions are called the basis of our moral reasoning and judgment, then we can no longer defend the moral externality, and moral concepts are considered our individual mental affairs, and this is the main skeleton of unrealism.

Michael Smith emphasizes in his *The Problem of Ethics* that in order to preserve the original meaning of ethics, we need to remain faithful to realism. Because when we make a moral judgment, our expression is as if we are talking about a reality that is independent of our subjective and personal affairs (Smith, 1994, pp. 1-13).

At the same time, unrealism can be effective regarding the motivation for action. If the moral concepts are my mental affairs, naturally, I will have the motivation to do it just by accepting the goodness of an action (Smith, 1994, p. 12).

There are different narratives of realism, but the common feature of all of them is that there is a moral reality independent of the individual mind that people refer to when making moral judgments about whether something is good or bad. However, there may be a difference of opinion among realists about the nature of this reality (Shafer-Landau, 2003, p. 13).

Let us reread the main metaethical question in another way. Should the mental states of people, which are usually accompanied by moral statements, be interpreted as beliefs intended to represent the world? Here we have no escape from entering the psychology of ethics (Kirchin, 2017, pp. 37-38).

In the last century, neuroscience also entered this field and tried to take a position regarding this controversy from the perspective of its experimental studies.

### **The Role of Emotionalism in Moral Judgments**

Many contemporary research findings in the field of psychology and neuroscience show that emotions play the main role in the style of moral burdens. As Moll writes, “feelings play a central role in moral experiences” (Moll, 2002b, pp. 2730-2736). Also, Green and Hyatt conclude that contemporary evidence indicates that moral judgment is more a matter of emotion and instinct than thought-based reasoning (Greene & Hyatt, 2002, pp. 517-523)

The experimental studies of Moll and his colleagues show that the prefrontal cortex (PFC) plays a role in processes such as planning complex cognitive behaviors, expressing personality, making decisions, and adjusting social behavior, and damage to the anterior parts of the PFC at a young age prevents the acquisition of moral attitudes and values. It leads to gross disorders in social behavior (Anderson, 1999, pp. 1032–1037). Also, damage to the ventral part of the PFC disrupts stereotypes and social attitudes and associations of oneself or others with negative or positive characteristics, and therefore will distort moral judgment (Milne & Grafman, 2001, p. 2).

### **Joyce's Response to Sentimentalist Arguments**

Joyce's response to these defenses is based on several points:

First of all, it should be clear to every person familiar with the metaethical tradition that the use of the term "emotionalism" by experimental scientists and philosophers is different. Psychologists may use this word as they want. It is very important to clear our minds of any misconception that empirical findings support what philosophers call "emotionalism" (Joyce, 2008, pp. 372-373).

The next point is the difference between causation and simultaneity in explaining the emotional approach. If we ask a person to think about moral values when we have connected his brain to a brain imaging device, and when he does this, if we witness the presence of activities related to emotions in the brain, emotionalism is not necessarily proven.

Regarding the possibility of violating rationalism in the face of neuroscience findings (in three versions of it, Joyce has tried to separate different claims that may come under the title of "moral rationalism". He has examined three models of rationalism: psychological rationalism, perceptual rationalism and justificationist rationalism.

1. Psychological Rationalism: It refers to the view that moral decisions and deliberations causally flow from a "rational" faculty. It is associated with the idea that moral judgments are the product of the rational faculty alone. Joyce discusses the challenges to this form of rationalism posed by empirical evidence, including neuroscience research, concerning emotional activity during moral judgment.

2. Conceptual Rationalism: It is the view that a reference to practical rationality will appear in any adequate explication of our moral concepts. It is concerned with the claim that moral transgressions are

those of practical rationality. Joyce examines the implications of empirical findings and philosophical arguments on Conceptual Rationalism, particularly in the context of motivational internalism.

3. Justificatory Rationalism: This is the view that moral transgressions are rational transgressions; moral villains are irrational. It focuses on the claim that the principles of rationality favor a certain degree of impartiality in our dealings with each other. Joyce discusses the compatibility of Justificatory Rationalism with empirical data and the potential impact of neuroscience on the theory.

Richard Joyce presents a nuanced and comprehensive analysis of moral rationalism, addressing various forms of rationalism and their potential implications. While Joyce critically evaluates the exposure of moral rationalism to empirical evidence, including findings from cognitive neuroscience, he also discusses arguments in defense of moral rationalism. Some of the key arguments in defense of moral rationalism presented by Joyce include:

1. Nuanced Interpretation: Joyce emphasizes the need for a nuanced interpretation of moral rationalism. He highlights the complexity of Psychological Rationalism and the distinction between strong and weak versions of the theory. By acknowledging the historical perspectives of rationalists like Plato, Aquinas, and Kant, Joyce suggests that cognitive neuroscience studies, while revealing emotional activity during moral deliberation, do not necessarily undermine the core principles of Psychological Rationalism.

2. Rational Faculty: Joyce discusses the concept of the rational faculty and its role in moral judgment. He acknowledges that while cognitive neuroscience studies may reveal an emotional activity during moral thinking, they do not necessarily refute the idea that moral judgments are the product of the rational faculty alone. By addressing the challenges posed by cases of individuals with intact rational faculties who appear unable to engage properly in moral thinking, such as psychopaths, Joyce presents a defense of the role of the rational faculty in moral judgment.

3. Impartiality and Rationality: In the context of Justificatory Rationalism, Joyce discusses the principles of rationality favoring a certain degree of impartiality in our dealings with each other. He presents the argument that empirical data, including findings from cognitive neuroscience, may not necessarily challenge the core principles of Justificatory Rationalism, as the theory is compatible with a broad range of empirical discoveries concerning the foundations of morality.

### **Conclusion**

Joyce's attempt was to show that some of the ambiguities are actually the confusion of interdisciplinary terms that may divert academic research. Although the dominant tone of his speech was that the possibility of cognitive neuroscience contributing to metaethics is negative, in his opinion, there is no absolute reason for this pessimism. He gives the possibility that this companionship will happen in the future from paths that were not discussed by him (Joyce, 2006, p. 211).

Neuroscience may also play a role in proving the inherent nature of human moral powers. It is not impossible that an image of an innate moral power will appear that assumes that moral thinking has not evolved to discover a realm of moral truths, but such thinking has increased the fertility readiness of our ancestors by soothing and strengthening social relations (Joyce, 2006, pp. 2–3).

In a critique of Joyce, Sean Nichols argues that experiments on psychopaths and popular beliefs about them undermine psychological and perceptual versions of moral rationalism. Joyce criticizes Nichols' argument and concludes that neuroscience cannot undermine perceptual moral rationalism, let alone the claim that moral judgments can be rationally justified. Finally, Joyce agrees that empirical research can be related to philosophical moral theory, but not as directly as is often assumed. Joyce argues that Nichols experiments may reveal ordinary opinions without clarifying conceptual contention that rationalists need not appeal to moral intuitions in the way Nichols assumes and that Katz's attempt to justify rationalism fails to cross the interpersonal gap and show why there are no facts about pain and other hedonic states that would give me a reason not to cause you pain.

## References

- Anderson, Steven, Bechara, Antoine, Damasio, Hanna, Tranel, Daniel, & Damasio, Antonio Rosa. (1999). Impairment of social and moral behavior related to early damage in human prefrontal cortex. *Nature Neuroscience*, 2(11), 1032–1037. <https://doi.org/10.1038/14833>
- Aquinas, Thomas. (2015). *Summa Theologica* (Fathers of the English Dominican Province, Trans.). New York: Christian Classics.
- Audi, Robert (Ed.). (2015). *The Cambridge Dictionary of Philosophy* (3rd ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Ayer, Alfred Jules. (1971). *Language, Truth and Logic*. Harmondsworth: Penguin.
- Blackburn, Simon. (1984). *Spreading the Word*. Oxford: Clarendon Press.
- Bunge, Mario. (1398SH). *Falsafeh-ye Akhlāq*. Tehran: Nashr-e Ney. [In Persian].
- Damasio, Antonio Rosa, Tranel, Daniel, & Damasio, Hanna. (1990). Individuals with sociopathic behavior caused by frontal damage fail to respond autonomically to social stimuli. *Behavioural Brain Research*, 41(2), 81–94. [https://doi.org/10.1016/0166-4328\(90\)90101-N](https://doi.org/10.1016/0166-4328(90)90101-N)
- Fessler, Daniel. (2004). Shame in two cultures: Implications for evolutionary approaches. *Journal of Cognition and Culture*, 4(2), 207–262. <https://doi.org/10.1163/1568537041725097>
- Fisher, Andrew. (2011). *Metaethics: An Introduction*. London & New York: Routledge.
- Gibbard, Allan. (1992). *Wise Choices, Apt Feelings: A Theory of Normative Judgment*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Glannon, Walter. (2007). *Bioethics and the Brain*. Oxford: Oxford University Press.
- Greene, Joshua David. (2002). The terrible, horrible, no good, very bad truth about morality and what to do about it. *Princeton University Cognitive Science Technical Report #02-01*. Princeton University.
- Greene, Joshua. (2013/1400 SH). Moral Tribes: Emotion, Reason, and the Gap between Us and Them. Translated by Giti Qāsemzādeh. Tehran: Hurmuzd. [In Persian]
- Greene, Joshua David. (2008). The secret joke of Kant's soul. In Walter Sinnott-Armstrong (Ed.), *Moral Psychology, Vol. 3: The Neuroscience of Morality* (pp. 35–80). Cambridge, MA: MIT Press.
- Greene, Joshua David, Nystrom, Leigh E., Engell, Andrew D., Darley, John M., & Cohen, Jonathan D. (2004). The neural bases of cognitive conflict and control in moral judgment. *Neuron*, 44(2), 389–400. <https://doi.org/10.1016/j.neuron.2004.09.027>
- Greene, Joshua David, Sommerville, R. Brian, Nystrom, Leigh E., Darley, John M., & Cohen, Jonathan D. (2001). An fMRI investigation of emotional engagement in moral judgment. *Science*, 293(5537), 2105–2108. <https://doi.org/10.1126/science.1062872>
- Haidt, Jonathan. (2001). The emotional dog and its rational tail: A social intuitionist approach to moral judgment. *Psychological Review*, 108(4), 814–834. <https://doi.org/10.1037/0033-295X.108.4.814>
- Haidt, Jonathan. (2003). The moral emotions. In Richard J. Davidson, Klaus R. Scherer, & H. Hill Goldsmith (Eds.), *Handbook of Affective Sciences* (pp. 852–870). Oxford: Oxford University Press.
- Hume, David. (1978). *A Treatise of Human Nature* (L. A. Selby-Bigge & P. H. Nidditch, Eds.). Oxford: Clarendon Press.

- Hume, David. (1983). *An Enquiry Concerning the Principles of Morals* (J. B. Schneewind, Ed.). Indianapolis: Hackett.
- Hume, David. (1739/1395 SH). *A Treatise of Human Nature. Book III: Of Morals*. Translated by Jalāl Peykāni. Tehran: Qoqnūs. [In Persian].
- Hume, David. (1751/1395 SH). *An Enquiry concerning the Principles of Morals*. Translated by Morteżā Mardihā. Tehran: Minuyi Kherad. [In Persian].
- Ibn Sina. (1397SH). *Al-Nijāt min al-Gharq fī Bahr al-Dilālāt*. Tehran: University of Tehran. [In Arabic].
- Joyce, Richard. (2002). *The Myth of Morality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Joyce, Richard. (2006). *The Evolution of Morality*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Joyce, Richard. (2008). Moral fictionalism. In Mark Kalderon (Ed.), *Fictionalism in Metaphysics* (pp. 287–313). Oxford: Oxford University Press.
- Joyce, Richard. (2010). Is human morality innate? In M. Ruse (Ed.), *Philosophy after Darwin: Classic and Contemporary Readings* (pp. 452–463). Princeton: Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9781400831296-047>
- Kennett, Jeanette. (2008). Internalism and the evidence from psychopaths and “acquired sociopaths.” In Walter Sinnott-Armstrong (Ed.), *Moral Psychology, Vol. 3: The Neuroscience of Morality* (pp. 220–231). Cambridge, MA: MIT Press.
- Kiehl, Kent A. (2008). A cognitive neuroscience perspective on psychopathy: Evidence for paralimbic system dysfunction. *Psychiatry Research, 142*(2–3), 107–128. <https://doi.org/10.1016/j.psychres.2005.09.013>
- Kirchin, Simon. (2017). Metaethics. Translated by Moslem Ghorbāniān Bābāei. Qom: Tāha. [In Persian].
- Mackie, John Leslie. (1977). *Ethics: Inventing Right and Wrong*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Mikhail, John. (2007). Universal moral grammar: Theory, evidence, and the future. *Trends in Cognitive Sciences, 11*(4), 143–152. <https://doi.org/10.1016/j.tics.2006.12.007>
- Miller, Christian. (2013). *Moral Character: An Empirical Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Milne, Elizabeth, & Grafman, Jordan. (2001). Ventromedial prefrontal cortex lesions in humans eliminate implicit gender stereotyping. *Journal of Neuroscience, 21*(12), RC150. <https://doi.org/10.1523/JNEUROSCI.21-12-j0003.2001>
- Moll, Jorge. (2002). The neural correlates of moral sensitivity: A functional magnetic resonance imaging investigation of basic and moral emotions. *Journal of Neuroscience, 22*(7), 2730–2736. <https://doi.org/10.1523/JNEUROSCI.22-07-02730.2002>
- Moll, Jorge; de Oliveira-Souza, Ricardo; Eslinger, Paul J.; Bramati, Ivanei E.; Mourão-Miranda, Janaina; Andreiuolo, Pedro A.; & Pessoa, Luiz. (2002). The neural correlates of moral sensitivity. *Journal of Neuroscience, 22*(7), 2730–2736. <https://doi.org/10.1523/JNEUROSCI.22-07-02730.2002>
- Moll, Jorge; de Oliveira-Souza, Ricardo; Garrido, Griselda; & Bramati, Ivanei. (2007). The cognitive neuroscience of moral emotions. In Walter Sinnott-Armstrong (Ed.), *Moral Psychology, Vol. 3: The Neuroscience of Morality* (pp. 1–17). Cambridge, MA: MIT Press.

- Moll, Jorge; de Oliveira-Souza, Ricardo; Zahn, Roland; & Grafman, Jordan. (2008). Functional networks in emotional moral and nonmoral social judgments. *NeuroImage*, 39(4), 2527–2537. <https://doi.org/10.1016/j.neuroimage.2007.09.001>
- Moll, Jorge; Zahn, Roland; de Oliveira-Souza, Ricardo; Krueger, Frank; & Grafman, Jordan. (2005). The neural basis of human moral cognition. *Nature Reviews Neuroscience*, 6(10), 799–809. <https://doi.org/10.1038/nrn1768>
- Motahhari, Morteza. (1366 SH). *Majmu'e-ye Āṣār* [Collected Works], Vol. 1. Tehran: Sadra. [In Persian].
- Mulla Sadra. (1340 SH). *Risāla-ye Seh Aṣl* [Treatise on the Three Principles]. Tehran: University of Tehran. [In Persian].
- Mulla Sadra. (1390 SH). *Majmu'e-ye Rasā'el-e Falsafī* [Collected Philosophical Treatises]. Qom: Bustān-e Ketāb. [In Persian].
- Nichols, Shaun. (2002). Norms with feeling: Toward a psychological account of moral judgment. *Cognition*, 84(2), 221–236. [https://doi.org/10.1016/S0010-0277\(02\)00048-3](https://doi.org/10.1016/S0010-0277(02)00048-3)
- Nichols, Shaun. (2003). Mindreading and the cognitive architecture underlying altruistic motivation. *Mind & Language*, 18(5), 560–579. <https://doi.org/10.1111/1468-0017.00244>
- Nichols, Shaun. (2004). *Sentimental Rules: On the Natural Foundations of Moral Judgment*. New York: Oxford University Press.
- Nichols, Shaun. (2004). The genealogy of norms: Examining alternative explanations of normative judgment. *Philosophical Perspectives*, 18(1), 221–241. <https://doi.org/10.1111/j.1520-8583.2004.00030.x>
- Price, Henry Habberley. (1969). *Belief*. London: George Allen & Unwin.
- Ricciardi de Oliveira-Souza, Ricardo; Moll, Jorge; Bramati, Ivanei E.; & Grafman, Jordan. (2008). Moral sentiments and the ventromedial prefrontal cortex: Evidence from frontotemporal dementia. *Neuropsychiatry, Neuropsychology, and Behavioral Neurology*, 21(2), 124–132. <https://doi.org/10.1097/WNN.0b013e3181729a9f>
- Roskies, Adina. (2003). Are ethical judgments intrinsically motivational? Lessons from “acquired sociopathy.” *Philosophical Psychology*, 16(1), 51–66. <https://doi.org/10.1080/0951508032000067798>
- Roskies, Adina. (2008). Neuroethics beyond will: Thinking about responsibility. In Walter Sinnott-Armstrong (Ed.), *Moral Psychology, Vol. 4: Free Will and Responsibility* (pp. 13–36). Cambridge, MA: MIT Press.
- Schaich Borg, Jana; Hynes, Caitlin; Van Horn, John; Grafton, Scott; & Sinnott-Armstrong, Walter. (2008). Consequences, action, and intention as factors in moral judgments: An fMRI investigation. *Journal of Cognitive Neuroscience*, 18(5), 803–817. <https://doi.org/10.1162/jocn.2006.18.5.803>
- Shafer-Landau, Russ. (2003). *Moral Realism: A Defence*. New York: Oxford University Press.
- Shirvani, Mohammad. (1399 SH). *Akhlaq va 'Erfān: Barrasī-ye Mabānī-ye Akhlāqī dar Andīshe-ye 'Erfānī* [Ethics and Mysticism: A Study of Ethical Foundations in Mystical Thought]. Qom: Bustān-e Ketāb. [In Persian].
- Singer, Peter. (1995). *Practical Ethics* (2nd ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Sinnott-Armstrong, Walter. (2006). *Moral Skepticisms*. Oxford: Oxford University Press.
- Smith, Michael. (1994). *The Moral Problem*. Oxford: Blackwell.

- Takahashi, Hidehiko; Kato, Megumi; Matsuura, Masato; Mobbs, Dean; Suhara, Tetsuya; & Okubo, Yoshiro. (2009). When your gain is my pain and your pain is my gain: Neural correlates of envy and schadenfreude. *Science*, 323(5916), 937–939. <https://doi.org/10.1126/science.1165604>
- Timmons, Mark. (2008). *Moral Theory: An Introduction* (2nd ed.). Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Warnock, Mary. (1960/1387 SH). *Ethics since 1900*. Translated by Abolqāsem Fanāyi. Qom: Būstān-e Ketāb. [In Persian].
- Zahavi, Dan. (2014). *Self and Other: Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame*. Oxford: Oxford University Press.
- Zahavi, Dan; & Overgaard, Søren. (2016). Empathy. In Edward N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2016 Edition). Stanford: Metaphysics Research Lab, Stanford University.
- Zahn, Roland; Moll, Jorge; Paiva, Mateus; Garrido, Griselda; Krueger, Frank; Huey, Edward D.; & Grafman, Jordan. (2009). The neural basis of human social values: Evidence from functional MRI. *Cerebral Cortex*, 19(2), 276–283. <https://doi.org/10.1093/cercor/bhn080>
- Zahavi, Dan. (2005). *Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-Person Perspective*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Zahavi, Dan. (2010). Empathy, embodiment, and interpersonal understanding: From Lipps to Schutz. *Inquiry*, 53(3), 285–306. <https://doi.org/10.1080/00201741003784663>
- Zalla, Tiziana; Barlassina, Luca; Buon, Mauro; & Leboyer, Marion. (2011). Moral judgment in adults with autism spectrum disorders. *Cognition*, 121(1), 115–126. <https://doi.org/10.1016/j.cognition.2011.06.004>
- Zamir, Tzachi. (2007). *Ethics and the Beast: A Speciesist Argument for Animal Liberation*. Princeton: Princeton University Press.
- Zimbardo, Philip George (2007). *The Lucifer Effect: Understanding How Good People Turn Evil*. New York: Random House.





## تأملات اخلاقی

دوره ششم، شماره اول (پیاپی ۲۱)، بهار ۱۴۰۴، صفحات ۵۳-۹۱  
شاپا الکترونیکی: ۱۱۵۹-۲۷۱۷ / شاپا چاپی: ۴۸۱۰-۲۶۷۶  
<https://jer.znu.ac.ir>

## تأملات اخلاقی

نشریه علمی دانشگاه زنجان

### بازخوانی واقع‌گرایی و ناواقع‌گرایی در پرتو یافته‌های علوم اعصاب شناختی از منظر ریچارد جويس

حسین عبادتی<sup>۱</sup>، سیداحمد فاضلی<sup>۲</sup>

چکیده	اطلاعات مقاله
<p>مناقشه واقع‌گرایی و ناواقع‌گرایی یکی از مهم‌ترین مسائل اساسی فرااخلاق بوده و هست. در این میان عقل‌گرایی به عنوان نماینده تمام‌قد واقع‌گرایی و احساس‌گرایی به عنوان نماد اصلی ناواقع‌گرایی معرفی شده‌اند. یکی از عرصه‌های نوین که در این مناقشه می‌تواند نقش ایفا کند علوم اعصاب شناختی است که با بررسی تجربی کارکرد عقل و احساس در جریان قضاوت و عمل اخلاقی، ممکن است به نفع یا بر ضد هریک از این دو وارد میدان شود. ریچارد جويس کسی است که تلاش کرده نشان دهد این یافته‌ها نه از احساس‌گرایی حمایت کرده و نه به عقل‌گرایی خدشه جدی وارد می‌کند. او با بررسی انواع عقل‌گرایی، به حملات منتقدان پاسخ می‌دهد. در این میان مباحث جانانان هاید و جاشوا گرین به عنوان مدافعان احساس‌گرایی و در نتیجه ناواقع‌گرایی تحت یافته‌های علوم اعصاب شناختی از یک سو و تحلیل‌های جويس از امکان پایبند ماندن به واقع‌گرایی از مسیر عقل‌گرایی باب جدیدی را برای ابراز روایتی برساخت‌گرایانه از واقع‌گرایی می‌دهد که اتفاقاً با دیدگاه فیلسوفان مسلمان (یا حداقل برخی از آنان) بسیار سازگار است.</p>	<p><b>DOI:</b> 10.30470/er.2024.2011545.1249</p> <p><b>مقاله پژوهشی</b> تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۴/۱۹ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۱۰/۳۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۲۷ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۳/۰۳</p> <p><b>نقش نویسندگان</b> حسین عبادتی: نویسنده مسئول، ایده پرداز اصلی مقاله، جمع‌آوری داده، نگارش اولیه مقاله، نگارش نهایی مقاله، تحلیل و نقادی، انجام اصلاحات، مسئول مکاتبات با نشریه، ذکر پیشنهادات و نکات اصلاحی، خوانش و تأیید نهایی مقاله. سیداحمد فاضلی: مشارکت در جمع‌آوری داده‌ها، ذکر پیشنهادات و نکات اصلاحی، خوانش و تأیید نهایی مقاله.</p> <p><b>حمایت مالی و تعارض منافع</b> مقاله حامی مالی و تعارض منافع ندارد.</p> <p><b>استخراج</b> این مقاله متخذ از رساله دکتری با عنوان: «تحلیل واقع‌گرایی اخلاقی در حضور علوم اعصاب شناختی از منظر ریچارد جويس و ارزیابی آن» است. دانشجو: حسین عبادتی، استاد راهنمای اول: سیداحمد فاضلی و راهنمای دوم: محمد لگنهاوزن، دانشگاه قم.</p>

**واژه‌های کلیدی:** عقل‌گرایی، ریچارد جويس، علوم اعصاب، واقع‌گرایی، احساس‌گرایی.

۱. نویسنده مسئول، دانشجوی دکتری، رشته اخلاق، دانشگاه قم، قم، ایران. [h.ebadaty@stu.qom.ac.ir](mailto:h.ebadaty@stu.qom.ac.ir)

۲. دانشیار گروه اخلاق، دانشگاه قم، قم، ایران. [ahmad.fazeli@qom.ac.ir](mailto:ahmad.fazeli@qom.ac.ir)

## ۱. مقدمه

بشریت در طول تاریخ تلاش وافر را برای ارزشیابی اعمال انسانی صرف نموده است. بخش قابل توجهی از این تلاش‌ها معطوف به حوزه فرااخلاق<sup>۱</sup> است. اگر تفکر درباره اینکه فرد از لحاظ اخلاقی چه کاری را می‌بایستی انجام بدهد، در اخلاق هنجاری جای بدهیم، پس تفکر درباره اینکه فردی که به دنبال این است که از لحاظ اخلاقی چه کاری را می‌بایستی انجام بدهد، در اصل در حال انجام چه کاری هست، در اندیشه‌های فرااخلاقی جای دارد (Miller, 2013, pp. 1-3). بنابراین، این موضوع که آیا مجموعه‌ای از داده‌های تجربی می‌تواند پیامدهای فرااخلاقی داشته باشد یا نه، با این موضوع که آیا می‌تواند پیامدهای هنجاری<sup>۲</sup> اخلاقی داشته باشد متفاوت است. مسئله ما در این مقاله پیامدهای فرااخلاقی است.

برخی ممکن است با استناد به مغالطه مشهور استنتاج «باید» از «هست»، بر ضد دخالت داده‌های صرفاً تجربی بر اخلاق موضع بگیرند؛ اما حتی اگر این مغالطه درست به کار برده شده باشد، تنها می‌تواند به حوزه اخلاق هنجاری مرتبط شود؛ زیرا که ادعاهای فرااخلاقی جمله‌های «باید»ی اخلاقی نیستند؛ بلکه بیشتر درباره این هستند که ما چگونه می‌بایست از کلمه «باید» در مباحثه‌های اخلاقی مان استفاده کنیم. (Fisher, 2011, pp. 1-10)

در میان مباحث فرااخلاقی، مناقشه عقل‌گرایی و احساس‌گرایی شاید یکی از مهم‌ترین‌ها باشد. البته این مناقشه با ادبیاتی دیگر، همان مناقشه واقع‌گرایی اخلاقی<sup>۳</sup> و ناواقع‌گرایی اخلاقی<sup>۴</sup> است؛ زیرا اگر مبنای استدلال و قضاوت اخلاقی ما استدلال عقلی باشد، می‌توان از امر اخلاقی بیرونی مستقل از ذهن فردی ما سخن گفت که به عبارتی مبنای واقع‌گرایی اخلاقی است؛ اما اگر احساس و عواطف مبنای استدلال و قضاوت اخلاقی ما لقب بگیرد، دیگر نمی‌توان از امر بیرونی اخلاقی دفاع کرد و مفاهیم اخلاقی امور ذهنی فردی ما محسوب می‌شود و این استخوان‌بندی اصلی ناواقع‌گرایی است.

مایکل اسمیت<sup>۵</sup> در کتاب مسئله اخلاق<sup>۶</sup> تأکید دارد که برای حفظ معنای اصلی اخلاق، باید به واقع‌گرایی وفادار باشیم؛ زیرا وقتی یک قضاوت اخلاقی انجام می‌دهیم، نوع بیان ما به گونه‌ای است که گویا از یک واقعیت مستقل از امور صرفاً ذهنی و شخصی مان سخن می‌رانیم (Smith, 1994, pp. 1-13). یکی از دلایل آن این است که در بیان مفاهیم اخلاقی و قضاوت‌های اخلاقی، ما انتظار همراهی و توافق داریم، در حالی که در امور ذهنی صرف چنین نیست. در چنین شرایطی یا باید به مثابه جان لسللی مکی<sup>۷</sup>

- 
1. Meta ethics
  2. Normative
  3. Moral realism
  4. Moral objectivism
  5. Michael Smith
  6. The moral problem
  7. John Leslie Mackie

فیلسوف شهیر استرالیایی، به نظریه خطا<sup>۱</sup> قائل شویم (Mackie, 1977, pp. 15-49) و یا با تبیینی منسجم و مستدل به واقع‌گرایی وفادار بمانیم.

در عین حال ناواقع‌گرایی هم می‌تواند در انگیزش برای عمل، موثر واقع شود. اگر مفاهیم اخلاقی امور ذهنی من باشند، به‌طور طبیعی به صرف پذیرش خوبی یک عمل، برای انجام آن انگیزه هم خواهیم داشت (Smith, 1994, p. 12).

هرچند چنان‌که اشاره شد، روایت‌های مختلفی از واقع‌گرایی وجود دارد، اما وجه مشترک همه آنها این است که یک واقعیت اخلاقی مستقل از ذهن فردی وجود دارد که انسان‌ها هنگام قضاوت اخلاقی در خصوص خوب یا بد بودن یک امر، به آن ارجاع می‌دهند؛ هرچند ممکن است درباره ماهیت این واقعیت بین واقع‌گرایان اختلاف نظر باشد (Shafer-Landau, 2003, p. 13).

اجازه دهید سؤال اصلی فرااخلاق را به نوعی دیگر بازخوانی کنیم. آیا حالات ذهنی انسان‌ها که نوعاً همراه با گفته‌های اخلاقی هستند، باید به صورت باورهایی که قصد بازنمایی جهان را دارند، تفسیر گردند؟ مثلاً باور ما مبنی بر عادلانه بودن تقسیم مقداری میوه بین چند نفر گزارشی از رخدادی بیرونی است یا نظیر رضایت از طعم یک تکه توت‌فرنگی خواهد بود؟ اینجا‌گریزی از ورود به روانشناسی اخلاق<sup>۲</sup> نداریم (کرچین، ۱۳۹۷، ص. ۳۷-۳۸).

روانشناسی اخلاق که امروزه یک شاخه میان‌رشته‌ای است، به واسطه ردیابی رشد استدلال و عقاید اخلاقی در طول زمان در زندگی افراد با بسیاری از مسائل فرااخلاق مرتبط شده است. ناواقع‌گرایی معتقد است درک برخی از ابرازهای احساسی یا توصیه‌ها، نیازمند برخی مؤلفه‌های روانشناختی است که لازمه معناداری گزاره‌های اخلاقی خواهد بود. از سویی دیگر، واقع‌گرایی مدعی است که حقایق اخلاقی واقعیات روانشناختی هستند و لذا درک پدیده‌های روانشناختی مانند احساسات، بر اساس انواع خاصی از پروجکتیویسم<sup>۳</sup> (فراکنی) حیاتی است. برخی از نظریه‌های حس اخلاقی سنتی و برخی اشکال سنتی شهودگرایی معتقدند که توانایی‌های روانشناختی ویژه برای دسترسی معرفتی ما به حقیقت اخلاقی ضروری هستند (Audi, 2015, pp. 689-690).

در قرن گذشته علوم اعصاب نیز وارد این عرصه شده و تلاش کرده است از منظر مطالعات تجربی خود، در خصوص این مناقشه موضع‌گیری کند.

## ۲. پیشینه

عصب‌پژوهی اخلاق یک حوزه میان‌رشته‌ای نوظهور با مرزهایی ناشناخته است که به بررسی زیربنای عصبی رفتار اخلاقی می‌پردازد. محققان در این زمینه به بررسی درک عصبی ویژگی‌هایی می‌پردازند که اغلب برای رفتار اخلاقی ضروری تلقی می‌شوند (نظیر اراده آزاد) و یا به دنبال تبارشناسی مفاهیم اخلاقی و ارجاع آن به فعل و انفعالات شبکه عصبی هستند.

1. Error Theory

2. Moral psychology

3. Projectivism

برخی از نخستین مطالعات تصویربرداری مغز در مورد قضاوت اخلاقی توسط خورخه مول<sup>۱</sup> در برزیل انجام شده است. مول و همکارانش برای ساختن یک تئوری کلی از احساسات اخلاقی تلاش کرده‌اند (Moll et al., 2007, pp. 1-3). برخی دیگر عصب‌پژوهی اخلاق را به‌طور گسترده‌تری برای تعیین مسائل اخلاقی مربوط به اطلاعات مربوط به مغز تعریف کرده‌اند (Glannon, 2007, p. 4). گروهی از محققان نیز نقش احساسات را در استدلال اخلاقی ما مورد بررسی قرار داده‌اند و از این طریق دیدگاه غالب را مبنی بر اینکه اخلاق نتیجه بررسی عقلانی است، زیر سؤال برده‌اند (Greene, 2001, p. 2105). به‌طور کلی‌تر، از شواهد علوم اعصاب حتی برای داوری اختلافات طولانی‌مدت در نظریه‌های اخلاقی استفاده شده است، مانند آنچه گرین در مورد نتیجه‌گرایی و وظیفه‌گرایی انجام داده است (Greene, 2008, pp. 37-39).

جاشوا گرین<sup>۲</sup> از طریق فلسفه به علوم اعصاب اخلاقی رسید. او از پایه وسیعی از تحقیقات تجربی در علوم اعصاب و روانشناسی اخلاقی، از جمله کارهای جانانان بارون<sup>۳</sup> و جانانان هایت<sup>۴</sup> درس‌های فلسفی می‌گیرد. گرین استدلال می‌کند که قضاوت‌ها و نظریه‌های اخلاقی وظیفه‌گرایانه که امانوئل کانت ادعا می‌کرد آنها بر پایه دلیل محض استوار هستند، در واقع عقلانیت‌های اخلاقی هستند که از پاسخ‌های احساسی ناشی می‌شوند. در مقابل، قضاوت‌ها و نظریه‌های اخلاقی نتیجه‌گرایانه احتمالاً شناختی بوده و شامل استدلال اخلاقی اصیل می‌شود. در نتیجه گرین ادعا می‌کند اگر یافته‌های تجربی صحیح باشند، به وظیفه‌گرایی اخلاقی خدشه جدی وارد خواهد شد. البته باید توجه داشت که موضع گرین یک موضع فرااخلاقی و نه هنجاری است. او در کتاب قبیله‌های اخلاقی با بهره‌گیری از علوم اعصاب برای تبیین نزاع‌های اخلاقی، مغز اخلاقی انسان را به دوربینی دوگانه تشبیه کرده که دارای تنظیمات خودکار و دستی است (گرین، ۱۴۰۰، ص. ۲۱۸-۲۳۸).

جان میخائیل<sup>۵</sup> در پاسخ به او نشان می‌دهد که چگونه نظریه محاسباتی<sup>۶</sup> او داده‌های گرین را توجیه می‌کند؛ بدون اینکه از اصول وظیفه‌گرایی بر اساس واقع‌گرایی اخلاقی دست بردارد. رویکرد «گرامر اخلاقی»<sup>۷</sup> میخائیل نسخه‌ای از فرضیه زبانی است که توسط هازر<sup>۸</sup> و همکاران نیز از آن دفاع شده است (Mikhail, 2007, pp. 143-144). مارک تیمونز<sup>۹</sup> سپس با حفظ

1. Jorge Moll

2. Joshua Greene

3. Jonathan Baron

4. Jonathan Haidt

5. John Mikhail

۶. انتقاد جان میخائیل به گرین این است که او در ریشه‌شناسی و تحلیل قضاوت‌های اخلاقی ضعیف و ناقص عمل کرده است. از نظر میخائیل در پردازش ادراک بشری مهم‌تر از الگوریتم‌های تجربی حاکم بر سخت‌افزار انسانی، محاسبه محوه‌بازنمایی مفاهیم وظیفه و ترک وظیفه در قضاوت‌های اخلاقی انسان است. او می‌گوید تحلیل گرین که مبتنی بر سه ویژگی فایده‌گرایانه حاکم بر قضاوت‌های اخلاقی است حتی از تبیین مثال‌های ساده رفتار متقابل عاجز است چون به ما نمی‌گوید انسان‌ها چگونه انگیزه اقدام به فعل یا ترک فعل را تفسیر می‌کنند.

7. moral grammar

8. Hauser

9. Mark Timmons

وظیفه‌گرایی واقع‌گرایانه کانتی به گرین پاسخ می‌دهد، اما از این عقیده عقل‌گرایانه که اخلاق مسئله‌ای صرفاً استدلالی است، دست می‌کشد. گرین در پاسخ خود، گزارش می‌خائیل را در مورد شواهد قدیمی، مورد انتقاد قرار می‌دهد و شواهد جدید و مستقلاً را برای ادعاهای خود ارائه می‌دهد (Timmons, 2008, p. 101-103).

اما یک رویکرد مهم در این عرصه تمرکز بر انواع اختلال شخصیت و آسیب‌های روانی است؛ زیرا می‌توانند به عنوان یک شاهد عینی به تحلیل اخلاقیات به فعل و انفعالات شبکه عصبی کمک کنند. کنت کیل<sup>۱</sup> روان‌ستیزی (سایکوپتی)<sup>۲</sup> را به عنوان یک اختلال شخصیت به گونه‌ای که فرد فاقد حس همدردی یا دلسوزی و نداشتن حس پشیمانی (نداشتن عذاب وجدان) پس از انجام کار ناشایست است، معرفی کرده است. معمولاً گفته می‌شود که فرد سایکوپات به دلیل نحوه عمل خود فاقد وجدان و اخلاق است، اما جای شگفتی است که فاقد هوش و توانایی بیان قضاوت‌های اخلاقی مناسب کلامی در مورد بسیاری از موقعیت‌های زندگی واقعی نیست. برای فهم این سندرم گیج‌کننده، کیل ادبیات علوم اعصاب را مرور می‌کند و نتیجه می‌گیرد که سایکوپات با اختلال در عملکرد پارالیمبیک<sup>۳</sup> همراه است. پس از نظر کیهل یک سایکوپات با این که دارای شناخت اخلاقی است، اما انگیزش اخلاقی ندارد و از این نتیجه می‌گیرد مفاهیم اخلاقی تنها نتیجه عملکرد مغز نیست<sup>۴</sup> (Kiehl, 2008, pp. 145-149).

ریکاردو د اولیویرا سوزا<sup>۵</sup>، فاتیما آزودو ایگناسیو<sup>۶</sup> و جورج مول در اظهار نظر خود، به کارشان با عنوان «ضداجتماعی‌های جامعه واقعی» استناد می‌کنند و می‌پرسند که آیا این جمعیت متمایز، با مدل کیهل که بر اساس جنایتکاران خشن است، مطابقت دارد یا خیر؟ (Ricardo de Oliveira-Souza et al., 2008, pp. 155-157). جانا شایچ بورگ<sup>۷</sup> می‌گوید که سایکوپات‌ها ممکن است در برخی قضاوت‌های اخلاقی شبیه به افراد عادی باشند، اما در برخی دیگر نه. او همچنین دوگانگی بین احساس و شناخت را که زیربنای ادعای کیهل است مبنی بر اینکه سایکوپات‌ها با وجود اختلال در عملکرد عاطفی، عقل دست‌نخورده‌ای از خود نشان می‌دهند، زیر سؤال می‌برد. (Jana Schaich Borg, 2008, pp. 159-162). کیهل در پاسخ خود پیچیدگی‌های بیشتری را هم در تمایز بین احساس و شناخت و هم در مطالعات ضداجتماعی‌های جامعه واقعی در مقابل سایکوپات‌های جنایتکار آشکار می‌کند. (Kiehl, 2008, pp. 165-171).

سایکوپاتی اغلب با به اصطلاح سایکوپاتی ناشی از جامعه، که به دلیل آسیب به لوب فرونتال بطنی است، یکجا استفاده

1. Kent Kiehl

2. psychopathy

3. paralimbic

۴. باید توجه داشت که دورویکرد درون‌گرایی و برون‌گرایی اینجا نقش ایفا می‌کند. از نظر درون‌گراها فردی که شناخت اخلاقی داشته باشد لزوماً انگیزش اخلاقی هم دارد وگرنه غیرعقلانی تفسیر می‌شود. ولی از منظر برون‌گراها یک فرد سالم ممکن است در عین داشتن شناخت اخلاقی فاقد انگیزش اخلاقی لازم باشد.

5 Ricardo de Oliveira-Souza

6 Fátima Azevedo Ignácio

7. Jana Schaich Borg

می‌شود، اما این سندرم با مواردی که برای قضاوت اخلاقی مهم هستند، تفاوت قابل توجهی دارند. ژانت کنت<sup>۱</sup> و کوردلیا فاین<sup>۲</sup> این تفاوت‌ها را مورد بحث قرار می‌دهند و استدلال می‌کنند که در واقع سایکوپات‌ها قضاوت اخلاقی نمی‌کنند، اما حداقل برخی از سایکوپاتی‌های ناشی از جامعه قادر به قضاوت‌های اخلاقی سوم شخص فرضی هستند. جایی که این‌ها به طور مشخص شکست می‌خورند، اعمال آن قضاوت‌های اخلاقی انتزاعی در موقعیت‌های خود در اول شخص است. بنابراین، برخلاف ادعای آدینا راسکیز<sup>۳</sup> شواهد سایکوپاتی ناشی از جامعه، درون‌گرایی اخلاقی<sup>۴</sup> را رد نمی‌کند (Kennett, 2008, pp. 173-176).

راسکیز با توضیح اینکه چگونه استدلال قبلی<sup>۵</sup> او بر ضد شکل خاصی از درون‌گرایی که هدف او بود، عمل می‌کند، پاسخ می‌دهد و سپس از استدلال کنت<sup>۶</sup> و فاین<sup>۷</sup> مبنی بر اینکه شواهد سایکوپاتی در واقع از درون‌گرایی حمایت می‌کند، انتقاد می‌کند. مایکل اسمیت استدلال می‌کند که کنت و فاین زمانی که ادعاهای خود را به قضاوت‌های موردی محدود ساخته‌اند، بیش از حد درون‌گرایی اخلاقی را تضعیف می‌کنند، و سپس اسمیت از درون‌گرایی انگیزشی اخلاقی مدنظر خود در برابر انتقادات راسکیز دفاع می‌کند. در پاسخ، کنت و فاین استدلال می‌کنند که دیدگاه هردو طرف به این بستگی دارد که حالات ذهنی به عنوان احکام اخلاقی به حساب می‌آیند یا نه؟ بنابراین درون‌گرایی اخلاقی را نمی‌توان به تنهایی با هیچ کشف تجربی رد کرد (Roskies, 2008, pp. 196-198).

نسبت موارد یاد شده با مناقشه واقع‌گرایی و ناواقع‌گرایی اخلاقی هم در مواضع ناظر به احساس‌گرایی و عقل‌گرایی است و هم در مواضع ناظر به برون‌گرایی و درون‌گرایی. اگر شواهد تجربی بتوانند به درون‌گرایی اخلاقی حمله کنند در واقع راه را برای واقع‌گرایی هموار کرده‌اند و البته برعکس. همچنین احساس‌گرایی به عنوان مبنا و مقوم ناواقع‌گرایی اگر بتواند با شواهد تجربی تقویت شود، این شواهد یک حمله جدی به واقع‌گرایی و یک پشتیبانی خوب از ناواقع‌گرایی است.

اما ریچارد جویس<sup>۸</sup> با هشدار آگاهانه می‌گوید که در استخراج درس‌های فلسفی از یافته‌های تجربی بیش از حد پرشور نشوید. جان‌اتان هایت و جاشوا گرین گاهی اوقات پیشنهاد کرده‌اند که علوم اعصاب و روان‌شناسی از احساس‌گرایی حمایت می‌کنند. اگر احساس‌گرایی به عنوان این ادعای فلسفی درک شود که افرادی که قضاوت‌های اخلاقی می‌کنند، نه باورها بلکه فقط

1. Jeanette Kennett

2. Cordelia Fine

3. Adina Roskies

۴. درون‌گرایی انگیزشی اخلاقی، انگیزش اخلاقی را یک امر ذهنی و وابسته به فرد می‌داند و لذا قضاوت اخلاقی را هم به آن وابسته می‌سازد. درون‌گرایی انگیزشی اخلاقی به طور جدی از احساس‌گرایی و ناواقع‌گرایی پشتیبانی می‌نماید. پس حمله به درون‌گرایی انگیزشی اخلاقی به نوعی حمله به ناواقع‌گرایی است.

۵. استدلال راسکیز مبتنی بر شواهدی تجربی است که نشان می‌دهد فرد علی‌رغم داشتن قضاوت اخلاقی، فاقد انگیزش اخلاقی است. مثال خاص او هم بیمارانی است که دچار آسیب قشر شکمی داخلی پیش‌پیشانی شده‌اند. قشر شکمی میانی پیش‌پیشانی یک بخش از قشر پیش‌پیشانی در مغز نخستی‌سانان می‌باشد که در لوب فرونتال و زیر نیم‌کره‌های مغز قرار گرفته است. منطقه‌ای برای اتصال شبکه‌های بزرگ مانند تصمیم‌گیری، پردازش احساسات، خودآگاهی است، همچنین در ارزیابی شناختی اخلاق درگیر است (Finger, Marsh, Mitchell, et al., 2008, p. 586).

6. Kennett

7. Fine

8. Richard Joyce

خواسته‌ها، عواطف یا ترجیحات را بیان می‌کنند، جویس این پیشنهاد را رد می‌کند (Joyce, 2008, p. 373).

جویس دو عنوان را بررسی می‌کند: آیا علوم مغز و اعصاب می‌توانند ناواقع‌گرایی اخلاقی را (که به‌طور عام در نظریه‌های احساس‌گرایی<sup>۱</sup> متعین شده) حمایت و واقع‌گرایی اخلاقی (که به‌طور عام در دیدگاه‌های عقل‌گرایی<sup>۲</sup> تبلور یافته است) را تضعیف کند؟ ما برای اخذ نتیجه به پاسخ هردو سؤال نیاز داریم؛ زیرا نسبت واقع‌گرایی و ناواقع‌گرایی چنین است که تقویت یکی منجر به تضعیف دیگری است و بالعکس. پس اگر بتوان نشان داد، علی‌رغم یافته‌های علوم اعصاب شناختی، نه احساس‌گرایی (به عنوان نماینده تمام قد ناواقع‌گرایی) تقویت و نه عقل‌گرایی (به عنوان نماینده تمام قد واقع‌گرایی) تضعیف می‌شود، می‌توان همچنان به واقع‌گرایی اخلاقی وفادار ماند.

### ۳. علوم اعصاب و احساس‌گرایی اخلاقی

احساس‌گرایی در فرااخلاق یک رویکرد ناواقع‌گرایانه به گزاره‌های اخلاقی و یک نظریه درباره زبان است که در رابطه با اظهارات اخلاقی عمومی شکل گرفته است. احساس‌گرایی عنوان می‌کند که وقتی ما قضاوت اخلاقی می‌کنیم، در حال بیان یک خبر نیستیم بلکه در حال بیان نوعی حالت ذهنی وابسته به میل و رغبت هستیم. شاید بتوان گفت کتاب زبان، حقیقت و منطق<sup>۳</sup> نوشته آیر<sup>۴</sup> مهمترین تأثیر را بر جریان احساس‌گرایی گذاشت. آیر با طرح بی‌معنایی گزاره‌های اخلاقی، همزمان ذهن‌گرایی و شهودگرایی را هم نقد نمود و چنین عنوان کرد که گزاره‌های اخلاقی مفهوم‌نما<sup>۵</sup> هستند و چون حاوی خبر نیستند، صدق و کذب به آنها تعلق نمی‌گیرد. او کارکرد گزاره‌های اخلاقی را بیان احساس و ترغیب به عمل عنوان نمود (Ayer, 1971, pp. 104-127)؛ البته سیزده سال قبل آیر، اوگدن<sup>۶</sup> و ریچاردز<sup>۷</sup> در کتاب معنای معنا<sup>۸</sup> نخستین بار برای گزاره‌های اخلاقی تعبیر احساسی را به کار برده بودند. هرچند احساس‌گرایی روی‌شانه‌های پوزیتیویسم منطقی قد بلند کرد، ولی سپس راه خود را به‌طور مستقل ادامه داد. پس از آیر، استیونسون<sup>۹</sup> در مقاله «معنای احساسی واژه‌های اخلاقی» و در کتاب اخلاق و زبان<sup>۱۰</sup> سعی در پیش‌برد و بهبود این نظریه داشت (وارنوک، ۱۳۸۷، ص. ۱۰۳-۱۳۸).

از نظر هیوم که به نوعی پرچمدار احساس‌گرایی تلقی می‌شود (این ادعا محل مناقشه است)، عواطف نقش مهم و اساسی را

1. Emotionalism
2. Rationalism
3. Language, Truth and Logic
4. Ayer
5. Pseudo-Concept
6. Ogden
7. Richards
8. The Meaning of Meaning
9. C. L. Stevenson
10. Ethics and Language



در قضاوت‌های اخلاقی دارند (هیوم، ۱۳۹۵، ص. ۲۵۳-۲۶۰)؛ لیکن به نظر می‌آید او تلاش دارد نشان دهد که کارکرد زبان اخلاقی بیان احساسات است؛ هرچند نظریه «میل-باور» هیوم بیشترین مستمسک احساس‌گرایان بوده است. جاناتان هایت ما را از این حیث با دفاع از تلقی احساس‌گرایانه دیوید هیوم از اخلاقیات، به پذیرش عنوان این بخش راغب می‌سازد (Haidt, 2001, p. 816) و در جایی دیگر جاشوا گرین و همکارانش به وضوح از دیوید هیوم یک احساس‌گرای تمام‌قد ساخته‌اند تا رویکرد احساس‌گرایانه را در اخلاق با این استنادها تقویت کنند (Greene, 2004, p. 397).

### ۱-۳. نقش احساس‌گرایی در قضاوت‌های اخلاقی

بسیاری از تحقیقات معاصر در حیطه روانشناسی و علوم اعصاب نشان می‌دهد که احساسات نقش اصلی را در سبک سنگین کردن‌های اخلاقی ایفا می‌کنند. چنان‌که مول می‌نویسد: احساس نقش محوری را در تجربیات اخلاقی ایفا می‌کنند (Moll et al., 2002, pp. 2730-2736). همچنین گرین و هایت نتیجه‌گیری می‌کنند که شواهد معاصر دال بر این است که قضاوت اخلاقی بیشتر مسئله احساس و غریزه تاثیرگذار است تا استدلال اندیشه‌محور (Greene, 2002, pp. 517-523).

بر اساس مطالعات تجربی مول و همکارانش و شواهد تجربی که گردآوری کردند، احساسات اخلاقی در دو دسته اصلی و

پنج زیر دسته به شرح زیر تنظیم می‌شود: (Moll et al., 2008, pp. 852-870)

	خودآگاه <sup>۲</sup>		دیگرآگاه <sup>۱</sup>		
	خودانتقادی	خودستایی	دیگران‌تقادی	دیگرستایی	رنج دیگری
احساس گناه <sup>۳</sup>	✓				
شرم <sup>۴</sup>	✓				
خجالت <sup>۵</sup>	✓				
غرور <sup>۶</sup>		✓			
خشم/عصبانیت <sup>۷</sup>			✓		
تحقیر/انزجار <sup>۸</sup>			✓		

1. Other-conscious
2. Self-conscious
3. Guilt
4. Shame
5. Embarrassment
6. Pride
7. Indignation / anger
8. Contempt/disgust

ترحم/شفقت <sup>۱</sup>					✓
هیبت/علو <sup>۲</sup>				✓	
حق شناسی				✓	

این دسته‌بندی‌ها حاکی از یک مکانیسم شناختی مشترک بین انسان‌ها دارد. از سویی دیگر، در مطالعات تصویرسازی تشدید مغناطیسی کارکردی<sup>۳</sup> داده‌ها حکایت از همپوشانی رفتار و عواطف اخلاقی با فعال شدن برخی نواحی مغزی در هنگام قضاوت اخلاقی دارند: مثلاً ترحم، خشم، احساس گناه و خجالت، نواحی قشری و زیر قشری مغز را در هنگام قضاوت اخلاقی فعال می‌کنند (Takahashi, 2004, pp. 967-974).

همچنین این مطالعات نشان می‌دهد قشر پیش‌پشانی<sup>۴</sup> (به اختصار PFC) در فرآیندهایی مثل برنامه‌ریزی رفتارهای شناختی پیچیده، بیان شخصیت، تصمیم‌گیری و تعدیل رفتار اجتماعی نقش دارد و آسیب به بخش‌های قدامی PFC در سنین پایین از کسب نگرش‌ها و ارزش‌های اخلاقی جلوگیری می‌کند و منجر به اختلالات فاحش در رفتار اجتماعی می‌گردد (Anderson, 1999, pp. 1032-1037). همچنین آسیب به بخش شکمی PFC، کلیشه‌ها و نگرش‌های اجتماعی و تداعی‌های خود یا افراد دیگر را که با ویژگی‌های منفی یا مثبت هستند، مختل می‌سازد و لذا قضاوت اخلاقی را مخدوش خواهد ساخت (Milne & Grafman, 2001, para. 2).

در واقع فعالیت در بخش‌های قدامی PFC همبستگی کاملی با امتیازهایی که در نگرش دوسوگرایانه (یعنی امتیاز به مولفه‌های مثبت و منفی ناظر به یک امر برای ارزیابی اخلاقی آن) اهدا می‌شود، دارد و لذا به نوعی یک حسابگر اخلاقی است. گرین مدافع این دیدگاه است، اما با رویکردی متفاوت از مول. او فرض می‌کند که PFC یک عملکرد کنترل شناختی را انجام می‌دهد، واکنش‌های هدایت‌شده عاطفی را مهار می‌کند و منجر به انتخاب منطقی‌تر با رویکردی فایده‌گرایانه می‌شود. در مقابل، مول معتقد است که PFC قدامی جنبه‌های مختلف دانش اجتماعی را نشان می‌دهد که به ارتباط عاطفی وابسته هستند. این بازنمایی‌ها سپس ارزیابی پیامدهای اجتماعی-عاطفی مرتبط با انتخاب‌های رفتاری را هدایت می‌کنند.

مول و همکارانش در یک طراحی منسجم بخش‌های سازنده عواطف اخلاقی در مغز را در شش مؤلفه اصلی معرفی کردند (Moll et al., 2008, pp. 563-573). گرین و همکارانش همچنین تحقیق خودشان را در زمینه علوم اعصاب با هدف اعتبار بخشی به این دیدگاه که «مسیری از ترکیب عقل‌گرایی سنتی و احساس‌گرایی نوین وجود دارد که بر روانشناسی اخلاق<sup>۵</sup> غالب

1. Pity/compassion

2. Awe/elevation

3. Functional Magnetic Resonance Imaging

4. Prefrontal cortex

5. moral psychology

شده است» انجام دادند (Haidt, 2003, p. 865). در این خصوص گرین با تمایز بین دوگانه «من و ما» و «ما و آنها» اولی را به تقابل خودخواه بودن با دیگرخواهی و دومی را به مثابه اختلاف‌های فرهنگی معرفی می‌کند که اولی تحت عملکرد خودکار مغز (اخلاق آنی) قابل حل است، اما دومی نیاز به نوعی عقل‌گرایی دارد (اخلاق با تاخیر) (گرین، ۱۴۰۰، ص. ۵۲-۲۱۸).

هایت، فروید<sup>۱</sup> را یک احساس‌گرا (یا حداقل یک هم‌پیمان کمیاب ولی فعال احساس‌گرایی) توصیف می‌کند؛ به این علت که او استدلال را تنها یک توجیه عقلانی برای نیازهای ناخودآگاه ذهن می‌داند. این تعبیر توسط دیگرانی که مدعی بودند احساس‌گرایی اخلاقی به این معنی است که واکنش‌های احساسی مقدم بر استدلال منطقی هستند، استفاده شد (Fessler, 2003, p. 31).

### ۳-۲. پاسخ جوئیس به استدلال‌های احساس‌گرایان

مواجهه جوئیس در پاسخ به این دفاع‌ها مبتنی بر چند نکته است:

۳-۲-۱. نخست این که به‌طور طبیعی بایستی برای هر فرد آشنا با سنت فرااخلاقی روشن باشد که استفاده دانشمندان علوم تجربی و فیلسوفان از واژه «احساس‌گرایی» باهم متفاوت است. روان‌شناسان ممکن است از این کلمه هر گونه که می‌خواهند استفاده کنند. خیلی مهم است ذهن مان را از هر گونه تصور غلط مبنی بر حمایت یافته‌های تجربی از چیزی که فیلسوفان آن را «احساس‌گرایی» می‌نامند، خالی کنیم (Joyce, 2008, pp. 372-373).

۳-۲-۲. نکته بعدی تفاوت علیت و همزمانی در تبیین رویکرد احساس‌گرایانه است. اگر هنگامی که مغز یک انسان را به دستگاه تصویربرداری مغزی متصل کرده‌ایم، از او بخواهیم راجع به ارزش‌های اخلاقی فکر کند، اگر شاهد حضور فعالیت‌های مربوط به احساسات در مغز بودیم، احساس‌گرایی به‌طور لازم اثبات نمی‌شود. وقتی ما درباره این صحبت می‌کنیم که یک اظهار نظر در واقع چه وضعیت روانی را ابراز می‌کند، باید به این توجه کنیم که منظور از «ابراز»<sup>۲</sup> چیست؟ بعضی وقتها از «ابراز» استفاده می‌شود تا یک رابطه سطحی را معنا دهد. اگر ما بگوییم امیلی با لگد زدن به قلعه شنی برادرش عصبانیت خود را ابراز کرد، شاید منظور ما این باشد که عصبانیت باعث این کردار او شد یا اینکه عصبانیت عنصری مهم در شرح متناسب برای آن کردار است. اگر مشخص شود که امیلی در حقیقت اصلاً عصبانی نیست، ما باید این تبیین را رد کنیم. هرچند که «ابراز» اغلب به گونه‌ای متفاوت استفاده می‌شود. وقتی امیلی بعداً به خاطر لگد زدن به قلعه شنی عذرخواهی می‌کند، او ابراز پشیمانی کرده است؛ با اینکه بر فرض عذرخواهی امیلی خالصانه نباشد، این حقیقت را که او عذرخواهی کرده است، تغییر نمی‌دهد. یک عذرخواهی بدون خلوص نیت از لحاظ عذرخواهی بودن چیزی کم و کسر ندارد؛ همان‌طور که یک پیمان بدون صداقت همچنان یک پیمان است و یک ادعای بدون صداقت نیز یک ادعاست. عدم خلوص نیت این حقیقت را که امیلی ابراز پشیمانی کرده است، تغییر نمی‌دهد؛ زیرا عذرخواهی ابراز پشیمانی است. اینجا «ابراز» به معنی برقراری ارتباط توصیفی بین اظهارات بیرونی و حالت روانی امیلی نیست،

1. Sigmund Freud

2. Expresse

بلکه حاکی از ارتباطی بسیار پیچیده‌تر است که بین امیلی و برادرش برقرار است؛ یک قرارداد زبانی که می‌گوید اگر فردی در شرایط متناسب گفت: «من متأسفم»، در واقع او ابراز پشیمانی کرده‌است. بنابراین، این کاملاً شدنی است که فردی برای موردی ابراز پشیمانی کند که اصلاً بابتش پشیمان نیست. این نشان می‌دهد هنگامی که احساس‌گرای فرااخلاقی ادعا می‌کند که قضاوت‌های اخلاقی احساسات را ابراز می‌کنند، او از «ابراز» به نحوه‌ای استفاده می‌کند که ما هنگامی که می‌گوییم عذرخواهی معنای پشیمانی می‌دهد، استفاده می‌کنیم (Joyce, 2008, pp. 373-377).

با درک این معنا روشن خواهد شد که بیشترین چیزی که کشفیات علوم اعصاب می‌تواند ثابت کند این است که قضاوت‌های اخلاقی عمومی توأم با احساسات هستند و یا برخاسته از احساسات. لیکن مباحثه‌های بیشتری نیاز خواهد بود تا نشان بدهد قضاوت‌های اخلاقی عمومی آن احساسات را ابراز می‌کنند. فلذا این به‌طور کلی امکان‌پذیر است که قضاوت‌های اخلاقی به‌طور معمول ناشی از فعالیت‌های احساسی باشند و در عین حال به‌عنوان گزاره‌های زبانی (به بیانی دیگر ابراز اعتقادات) کاربرد داشته باشند.

۳-۲-۳. **فراکنی (پروجکتیویسم):** هیوم در باب پدیدارشناسی اخلاق، طرفدار نوعی پروجکتیویسم<sup>۱</sup> بود. او از میل طبیعی فوق‌العاده ذهن برای تحمیل کردن خودش بر پدیدارهای بیرونی یاد کرده (Hume, 1978, p. 167) و ادعا کرده که «میل» (برخلاف استدلال عقلی) مستعد این است که با استعانت از احساسات درونی، طبیعت بیرون را رنگ‌آمیزی کند به گونه‌ای که یک موجود نو بسازد (Hume, 1983, p. 88).

ایده هیوم این است که حوادث یا حالات خاصی باعث می‌شوند عواطفی چون خشم، انزجار یا تحسین در ما ایجاد شوند و ما با انعکاس آن بر روی تجربیاتمان، دنیای بیرون‌مان را حاوی صفات و ویژگی‌هایی می‌بینیم که در واقع وجود ندارد. چنین نیست که عواطف ما باعث شوند که ما اتفاقات بیرونی را همانند داشتن آن عواطف احساس کنیم (که در آن صورت می‌توانست خیلی عجیب و غریب باشد) لیکن بیشتر می‌تواند اینطور باشد که عواطف ما سبب می‌شوند ما اتفاقات بیرونی را به گونه‌ای حس کنیم که انگار ویژگی‌هایی هنجاری نظیر نادرستی یا لزوم ابراز خشم دارند. معمولاً این‌گونه فرض می‌شود که پروجکتیویسم اخلاقی و احساس‌گرایی اخلاقی دست در دست هم داشته باشند (در حقیقت، این دو اصطلاح گاهی به‌طور مترادف به کار می‌روند)، لکن این اشتباه است. از این نکته که امری بیرونی دارای ویژگی‌هایی است که این احساس را در من ایجاد می‌کند که نسبت به آن مثلاً مشمئز شوم، چنین بر نمی‌آید که کاربرد عبارت «آن چیز مشمئز کننده است» ابراز اشمئزار باشد. در واقع این خیلی دشوار است که متوجه شویم چگونه پروجکتیویسم و احساس‌گرایی می‌توانند به راحتی با یکدیگر همراهی کنند.

مورد مهمی که باید به آن توجه شود این است که پروجکتیویسم می‌گوید دنیای بیرونی برای فرد دارای ویژگی‌هایی می‌نماید

۱. Projectivism در اصطلاح یعنی نسبت دادن برخی کیفیات به یک شیء به گونه‌ای که گویی واقعا آن کیفیات را دارد. هیوم این دیدگاه را داشت که انسان‌ها برداشت و تجربه شخصی خودشان از جهان را به عنوان واقعیت تفسیر می‌کنند. هیوم به یک فرآیند ذهنی مرموز متوسل می‌شود تا توضیح دهد که چگونه به نظر می‌رسد جهان دارای ویژگی‌هایی است که در ادراکات حسی وجود ندارد، یعنی ویژگی‌های علی، اخلاقی و زیبایی شناختی. او می‌نویسد که ذهن خود را در جهان بیرونی گسترش می‌دهد و ما اشیاء طبیعی را با احساسات خود رنگ‌آمیزی می‌کنیم.

که به واسطه آن وقتی فرد می‌گوید: فلان مسئله نادرست است، در واقع باور خود را ناظر به آن مسئله ابراز می‌کند و چنین حالتی متفاوت از ابراز عواطف و امیال است.

ما اینجا به دنبال دفاع از پروجکتیویسم نیستیم و حتی نمی‌خواهیم پذیرش آن را ملازم با نفی احساس‌گرایی بدانیم لیکن شاید بتوان گفت که پروجکتیویسم با شناخت‌گرایی قرابت بیشتری دارد. تنها راهی که می‌توانیم با آن به این مسئله سر و سامان بدهیم، مکاشفه مستقیم ماهیت قراردادهای زبانی حول محور سخنان اخلاقی مان است نه ماهیت تبارشناسی در علم مغز و اعصاب. پرده‌برداری از چنین قراردادهای زبانی ممکن است یک پرس و جوی تجربی باشد که می‌توان از آن به عنوان «زبان‌شناسی اجتماعی» یاد کرد. تا این جا، شاید بتوان گفت که احساس‌گرایی می‌تواند توسط شواهد تجربی پشتیبانی شود، اما این شواهد مربوط به نحوه استفاده ما از زبان اخلاقی است. توسل به این نوع شواهد - بررسی شیوه‌های زبانی، کشف شهودهای مشترک در مورد آزمایش‌های فکری دور از ذهن، و غیره - در فرااخلاق و در واقع در فلسفه به‌طور کلی نسبتاً فراگیر است. در مورد سایر اشکال شواهد تجربی (به ویژه شواهد علوم اعصاب و روانشناسی) که نشان می‌دهد هنگام قضاوت‌های اخلاقی در مغز ما چه می‌گذرد، این یافته‌ها نباید پشتیبانی خاصی از احساسات‌گرایی اخلاقی داشته باشد.

#### ۴. علوم اعصاب و عقل‌گرایی اخلاقی

##### ۱-۴. حمله به عقل‌گرایی

این سؤال نیز در همان سردرگمی اصطلاحات میان رشته‌ای قرار دارد. از آن جایی که بسیاری از روانشناسان بسته به اینکه بین عقل و احساس کدام یک قضاوت اخلاقی را شکل دهد، «احساس‌گرایی» و «عقل‌گرایی» را دو سر یک زنجیر عنوان می‌کنند. یک بار دیگر، جان‌اتان هایت در جایگاه مدعی بر ضد مدل‌های عقل‌گرایانه قضاوت‌های اخلاقی، قرار می‌گیرد و در همین مسیر، گرین و همکاران نیز درباره یافته‌هایشان در به چالش کشیدن عقل‌گرایی صحبت می‌کنند (گرین، ۲۰۰۴، ص. ۳۹۷). در سوی مقابل برای فیلسوفان فرااخلاق، در عین حالی که احساس‌گرایی و عقل‌گرایی به‌طور کلی متضاد به‌شمار می‌آیند، دو نظریه کاملاً متفاوت هستند. یکی یک نظریه درباره کاربرد کلامی بیان اخلاقی است (زبان اخلاق)، در حالی که دیگری معمولاً برای مبانی توجیهی کرداری استفاده می‌شود. در واقع این فقط یکی از مواردی است که در آن دو رشته دانشگاهی از یک کلمه مشترک برای دو کاربرد متفاوت استفاده می‌کنند و لذا چندان قابل اهمیت نیست.

با این وجود، نگران‌کننده است که دانشمندان مذکور علم تجربی معمولاً قصد دارند که یافته‌های خود را به عقل‌گرایی اخلاقی که در فلسفه وجود دارد پیوند دهند، برای مثال آن‌ها از کانت، رالزو دیگران نام می‌برند و صد البته برای رد کردن بعضی از تفاسیر خاص از عقل‌گرایی (که توسط فیلسوفان قاعده‌گذاری و شرح داده شده) با استفاده از یکسری یافته‌های تجربی تلاش‌هایی می‌کنند (Nichols, 2004, pp. 159-164).

## ۴-۲. بررسی امکان خدشه بر عقل‌گرایی در مواجهه با یافته‌های علوم اعصاب (در سه روایت از آن)

جوینس سعی کرده بیشتر به تفکیک ادعاهای مختلفی که ممکن است زیر عنوان «عقل‌گرایی اخلاقی» قرار گیرند، بپردازد. او سه مدل عقل‌گرایی را مورد مذاقه قرار داده است: عقل‌گرایی روانشناختی،<sup>۱</sup> عقل‌گرایی ادراکی<sup>۲</sup> و عقل‌گرایی توجیه‌گرا<sup>۳</sup>.

### ۴-۲-۱. عقل‌گرایی روان‌شناختی

عقل‌گرایی روان‌شناختی می‌گوید تصمیم‌ها و مشورت‌های اخلاقی به طور علی از یک قوه عقلانی سرچشمه می‌گیرند. این نظریه سابقه طولانی و برجسته‌ای در فلسفه دارد. افلاطون احکام اخلاقی را محصول قوه عقلانی می‌دانست که حقایق اخلاقی ابدی را درک می‌کند (افلاطون، ۱۳۶۷، ص ۱۰۲۲). آکویناس فکر می‌کرد که انسان‌ها یک قوه عقلانی ذاتی به نام «سیندرزیس»<sup>۴</sup> دارند که ما را از تعهدات اخلاقی ما آگاه می‌کند (Aquinas, 2015, p.11426). تقسیم بندی معروف هیوم بر این موضوع متمرکز بود که آیا اخلاق «محصول عقل» است یا «محصول احساس»؟ (هیوم، کاوش در مبانی اخلاق، ۱۳۹۵، ص ۴). در روانشناسی نیز سنت عقل‌گرایی اخلاقی وجود دارد که توسط شخصیت‌هایی مانند پیازه و کولبرگ طرح شده که عقل‌گرایی روانشناختی ایده اصلی آن است (بونزه، ۱۳۹۸، ص ۴۹۴).

جوینس ابتدا این ادعا را که فعالیت قوه عقلانی برای قضاوت اخلاقی لازم است، از ادعای قوی‌تر که چنین فعالیتی هم لازم و هم کافی است، متمایز می‌سازد. بر اساس عقل‌گرایی قوی روانشناختی، قضاوت‌های اخلاقی تنها محصول قوه عقلانی است. ما همچنین باید نسخه‌های همزمان عقل‌گرایی روان‌شناختی را از نسخه‌های دیاکرونیک (تکاملی تدریجی)<sup>۵</sup> تفکیک دهیم. اولی معتقد است که هر داوری اخلاقی ناشی از فعالیت قوه عقلانی فرد عامل در زمان قضاوت اخلاقی است. نسخه دیاکرونیک اجازه می‌دهد که قضاوت اخلاقی با چنین فعالیت عقلانی به طور لازم در زمان رخ دادن قضاوت اخلاقی همراه نباشد، اما چنین فعالیتی در مقطعی از رشد فرد در گذشته ضروری بوده است.

جوینس اصراری بر بدهت معنایی اصطلاحات «قوه عقلانی»<sup>۶</sup> و «قوه عاطفی»<sup>۷</sup> ندارد، هر چند اذعان دارد در این خصوص باید بحث جدی صورت پذیرد. این امکان وجود دارد که علم تجربی (از جمله علوم اعصاب) ایده وجود یک قوه عقلانی و یک قوه عاطفی را زیر سؤال ببرد. اگر چنین شد، آنگاه نشان داده خواهد شد که تمام نسخه‌های عقل‌گرایی روان‌شناختی بر اساس یک تصور اشتباه تجربی بنا شده‌اند. از سوی دیگر، اگر دوگانگی قوه عقلانی-عاطفی به طور کلی از نظر علمی قابل احترام باشد، در

1. psychological rationalism

2. conceptual rationalism

3. justificatory rationalism

4. Synderesis

5. diachronic

6. rational faculty

7. emotional faculty

این صورت این سؤال یک موضوع تجربی و تا حدی یک موضوع عصب‌شناسی است که آیا سنجش اخلاقی به طور علی شامل یک یا هر دوی این قوا می‌شود یا نه؟

تضعیف عقل‌گرایی روانشناختی دشوار است، چون حامیان عقل‌گرایی روانشناختی (به هر دو روایت قوی و ضعیف آن) مشکلی با این که تفکر اخلاقی، احساسات ما را درگیر می‌کند، ندارند. چنان‌که ریچارد پرایس<sup>۱</sup>، عقل‌گرای اخلاقی قرن هجدهم می‌گوید: برخی تأثیرات لذت و درد، رضایت یا انزجار، عموماً بر ادراک ما از فضیلت و رذیلت تأثیر می‌گذارند، اما اینها صرفاً آثار و همراه ادراک هستند و نه خود ادراکات (Price, 1969, p. 44).

اما یکی از شیوه‌هایی که می‌توان برای نفی دخالت قوه عقلانی در قضاوت‌های اخلاقی به کار برد، مطالعه آزمون‌شوندگانی است که دچار اختلالات مغزی شده‌اند، ولی همچنان تفکر اخلاقی دارند. اما باید کمی درنگ کرد. آن‌چه ضروری است نشان دادن عدم فعالیت قوه عقلانی در هنگام تفکر اخلاقی است؛ زیرا هیچ اشکالی ندارد یک سیستم عقلانی هرچند مختل، در مواردی فعالیت عقلانی از خود نشان دهد. چنان‌که افراد دچار فراموشی شدید در مواردی گذشته را به خوبی به یاد می‌آورند.

از سوی دیگر، ممکن است ما نمونه نوع دومی را پیدا کنیم؛ نمونه‌ای که دارای قوای عقلانی سالم است، اما به نظر می‌رسد قادر به مشارکت صحیح در تفکر اخلاقی نیست. به نظر می‌رسد چنین مواردی نشان می‌دهد که فعالیت عقلانی (حداقل به طور همزمان) برای قضاوت اخلاقی کافی نیست، بنابراین عقل‌گرایی روان‌شناختی قوی را رد می‌کند. ظاهراً ما حداقل این نوع شواهد را داریم. نیکلاس<sup>۲</sup> می‌گوید که سایکوپات‌ها<sup>۳</sup> نماینده طبقه‌ای از افراد هستند که قوای عقلانی آنها به ظاهر سالم است، اما قوای عاطفی آنها آسیب دیده و در نتیجه، ظرفیت آنها برای درگیر شدن در بحث‌های اخلاقی معیوب است (Nichols, 2002, pp. 290-295). این چالشی جدی برای عقل‌گرایی روان‌شناختی قوی ایجاد می‌کنند. با این حال، عقل‌گرای روان‌شناختی ضعیف با این شواهد سازگار است. تا این‌جا جویس می‌پذیرد که عقل‌گرایی روان‌شناختی قوی، متأثر از یافته‌های علوم اعصاب، مخدوش می‌شود و در این خصوص هیچ دفاعی ارائه نمی‌دهد مگر این‌که عقل‌گرایی روان‌شناختی ضعیف را همچنان حفظ می‌کند.

## ۲-۲-۴. عقل‌گرایی ادراکی

عقل‌گرایی ادراکی می‌گوید هرگونه توضیح کافی از مفاهیم اخلاقی نیازمند ارجاع به عقل عملی است و هرگونه سرپیچی از دستورهای اخلاقی در واقع سرپیچی از دستور عقل عملی است. هرچند احتمال تأثیر نتایج علوم اعصاب شناختی بر این مدل عقل‌گرایی صفر نیست، اما باید پذیرفت که کشف این تعامل بسیار دشوار است. شاید مسئله زبان اخلاق و کشف مفاهیم اخلاقی از عبارات مورد استفاده در این حوزه، بتواند ما را کمک کند. به طور قطع، فهم نحوه بهره‌گیری از عبارات اخلاقی یک امر تجربی

1. Richard Price

2. Shaun Nichols

3. psychopaths

است، پس کشف محتوای مفاهیم اخلاقی را می‌توان تجربی قلمداد کرد.

نیکولز یک بررسی تجربی انجام داده که شاید به درد ما بخورد. او ادعا می‌کند شهودهای عمومی، عقل‌گرایی ادراکی را زیر سؤال خواهد برد. استدلال او دو بخش دارد: نخست او می‌گوید که قائلین به عقل‌گرایی ادراکی، به طور طبیعی بایستی قائل به درون‌گرایی انگیزشی ساده<sup>۱</sup> باشند، یعنی اگر کسی قبول داشت که از نظر اخلاقی ملزم به انجام کاری است، بایستی انگیزه لازم برای این عمل را هم داشته باشد. پس اگر بتوان نشان داد که درون‌گرایی انگیزشی نادرست است، حمله خوبی به عقل‌گرایی ادراکی کرده‌ایم؛ اما اولویت نیکولز این نیست. او در بخش دوم استدلال خود نشان می‌دهد قاطبه مردم عادی وجود افرادی که علی‌رغم پذیرش الزام اخلاقی نسبت به آن انگیزخته نیستند را به راحتی می‌پذیرند؛ مثلاً او یک فرد سایکوپات را مورد آزمایش قرار داد که ادعا می‌کند تفاوت بین خوب و بد را می‌داند و در عین حال انگیزه‌ای نسبت به فعل خوب ندارد. سپس از جامعه آماری خود پرسید که آیا آن فرد به واقع قضاوت اخلاقی کرده است؟ قاطبه مردم تایید کرده‌اند. او نتیجه می‌گیرد که یک باور عمومی<sup>۲</sup> وجود دارد که سایکوپات می‌داند چه کاری درست است، اما به آن اهمیتی نمی‌دهد. البته نیکولز نمی‌خواهد بپذیرد که سایکوپات‌ها یک نمونه برای نقض درون‌گرایی انگیزشی هستند؛ چون اعتقاد دارد ظرفیت آنها برای این اقدام مخدوش است. لیکن او می‌گوید قاطبه مردم چنین باور دارند و لذا درون‌گرایی انگیزشی یک حقیقت ادراکی برای آنها نیست (Nichols, 2004, pp. 159-168).

هرچند استدلال نیکولز مربوط به علوم اعصاب شناختی نیست، اما لازم است کمی دقیق‌تر به آن نگاه کنیم. عقل‌گرایی ادراکی مورد انتقاد نیکولز در واقع مربوط به مایکل اسمیت است. ما باید به دقت به روایتی از درون‌گرایی اخلاقی که اسمیت تأیید می‌کند نگاه کنیم. اسمیت هم قائل به عقل‌گرایی ادراکی و هم قائل به نوعی درون‌گرایی اخلاقی است و اعتقاد دارد اولی از دومی پشتیبانی می‌کند. روایت او از درون‌گرایی انگیزشی کاملاً هنجاری است. او می‌گوید اگر کسی باورداشت که یک امر از لحاظ اخلاقی درست است، ولی نسبت به آن انگیزخته نبود، فردی غیر منطقی است. تعبیری که فیشر<sup>۳</sup> در کتاب فرااخلاق خود آن را با عنوان انسان ضد اخلاقی<sup>۴</sup> توصیف نموده است (Fisher, 2011, P.117).

در جای دیگر اسمیت می‌گوید شخصی که قضاوت اخلاقی می‌کند، فارغ از تأثیر ضعف اراده و سایر اشکال مشابه، دارای انگیزه خواهد بود (Smith, 1994, p. 61). او این اشکال دیگر را تحت عنوان اجبارهای روانی، اعتیادهای جسمی، اختلالات عاطفی، افسردگی، خستگی روحی، اسیدپاشی، بیماری و مانند آن فهرست نموده است (Smith, 1994, p. 154).

مشکل اصلی آزمون تجربی نیکولز در مورد دیدگاه مردم در مورد بیماران روانی این است که ظاهراً هیچ یک از روایت‌های اسمیت از درون‌گرایی انگیزه را هدف قرار نمی‌دهد. از آزمودنی‌ها سؤال نشد که آیا ممکن است فرد سایکوپت مورد نظر از ضعف

1. Simple motivation internalism

2. folk platitude

3. Andrew Fisher

4. Amoralist

اراده، اجبارهای روانی، اعتیادهای فیزیکی، اختلالات عاطفی، افسردگی، خستگی روحی، مستی، بیماری و مواردی از این دست رنج ببرد یا اینکه ممکن است بتوان او را به دلیل بی‌تفاوت ماندن از قضاوت‌های اخلاقی‌اش به غیر منطقی بودن متهم کرد؟ تمام آنچه آزمون نیکولز نشان می‌دهد این است که مردم به راحتی نادرستی درون‌گرایی انگیزشی ساده را تأیید می‌کنند، ولی اسمیت هرگز این را انکار نکرد.

نکته دومی که می‌توان در دفاع از اسمیت گفت این است که او دیدگاه نسبتاً متمایزی از حقیقت ادراکی دارد. از نظر اسمیت، حقایق ادراکی به‌طور لازم چندان شفاف نیستند که در ابراز به تمامی منتقل شوند. مثل این که از یک قهرمان شنا بخوایم تکنیک خود را بیان کند و معلوم نیست این بیان منتقل‌کننده تمامی آن تکنیک باشد. از این رو، اسمیت تحت تأثیر پرسشنامه‌هایی قرار نمی‌گیرد که برای آشکار کردن پاسخ‌های شهودی افراد به سؤالات طراحی شده‌اند. چنین پرسشنامه‌هایی ممکن است بر محتوای ادراکی تأثیر بگذارند، اما تا حل موضوع فاصله زیادی دارند. از نظر اسمیت اگر می‌خواهید محتوای یک ادراک را بدانید، بهترین کسی که می‌توانید پرسید متخصصی است که الگوهای استفاده از زبان اخلاقی را که در زندگی واقعی به کار می‌رود، بررسی کرده است. بنابراین، اسمیت مجبور نیست در برابر شواهد تجربی نیکولز از عقل‌گرایی ادراکی خود عقب نشینی کند.

اما شکل دیگری از حمله به عقل‌گرایی ادراکی وجود دارد که آن هم ابتدا با در نظر گرفتن ضرورت درون‌گرایی انگیزشی برای عقل‌گرایی ادراکی، به درون‌گرایی انگیزشی حمله می‌کند؛ زیرا به یافته‌هایی از علوم اعصاب شناختی استناد می‌کند که درون‌گرایی انگیزشی را زیر سؤال می‌برند. آدینا راسکیز<sup>۱</sup> شواهدی از بیمارانی ارائه می‌دهد که از آسیب موضعی به قشر شکمی میانی پیش‌پیشانی<sup>۲</sup> رنج می‌برند و به نظر می‌رسد قضاوت‌های اخلاقی عادی را انجام می‌دهند و در عین حال تمایلی به عمل مطابق آن ندارند (Roskies, 2003, pp. 56-57). آنتونیو داماسیو<sup>۳</sup> نشان داد بیماران دچار آسیب در قشر پیش‌پیشانی شکمی-میانی، با وجود توانایی عقلانی، در واکنش به محرک‌های اجتماعی رفتارهای سوشیوپاتیک بروز می‌دهند و از خطاهای اجتماعی خود نمی‌آموزند. وی این وضعیت را «رفتار سوشیوپاتیک ناشی از آسیب مغزی» توصیف کرد؛ پدیده‌ای که بعدها در ادبیات فلسفی-عصبی به «سایکوپاتی اکتسابی»<sup>۴</sup> شهرت یافت (Damasio, 1990, pp.83-84).

باید تأکید کرد که راسکیز قصد حمله به عقل‌گرایی ادراکی را ندارد. هدف او فقط درون‌گرایی انگیزشی ساده<sup>۵</sup> است. با این حال، اگر پیوند عقل‌گرایی ادراکی با درون‌گرایی انگیزشی وجود داشته باشد، می‌توان از نتایج او برای انجام چنین حمله‌ای استفاده کرد؛ اما در ادامه مقاله نشان خواهیم داد که پیوند عقل‌گرایی مفهومی به درون‌گرایی انگیزشی ساده را می‌توان قطع کرد و همچنین، شواهد تجربی بر ضد درون‌گرایی انگیزشی ساده نیز ناقص است، پس هر دو ادعا شکست خواهند خورد.

1. Adina Roskies

2. Ventromedial prefrontal cortex

3. Antonio Damasio

4. acquired sociopathy

۵. یعنی اگر کسی قبول داشت که اخلاقاً ملزم به انجام کاری است، بایستی انگیزه لازم برای این عمل را هم داشته باشد.

نیکولز می‌گوید برجسته‌ترین و تأثیرگذارترین نسخه‌های عقل‌گرایی ادراکی به درونگرایی انگیزشی گره خورده است (Nichols, 2004, p. 72)؛ اما این فرضیه را نباید بدون استدلال قبول کرد؛ زیرا بدیهی است که برای حرکت از عقل‌گرایی ادراکی به عنوان یک مقدمه به درونگرایی انگیزشی به عنوان نتیجه، یک پل ارتباطی اضافی لازم است. پلی که الزامات عقلانی را به انگیزه پیوند می‌دهد. این نگاه را «درونگرایی عقلانی»<sup>۱</sup> می‌نامیم:

مقدمه (۱): عقل‌گرایی ادراکی دلالت می‌کند بر اینکه اگر فرد از نظر اخلاقی ملزم به  $\Phi$  است، از نظر عقلی به  $\Phi$  الزام دارد.  
فرض (۲): درونگرایی عقلانی ساده دلالت می‌کند بر اینکه هرکه بپذیرد عقلاً ملزم به  $\Phi$  است، انگیزه خواهد داشت که از آن پیروی کند.

بنابراین، درونگرایی انگیزشی ساده دلالت خواهد کرد بر اینکه هر کسی که قضاوت کند از نظر اخلاقی ملزم به  $\Phi$  است، انگیزه پیروی خواهد داشت.

اما اسمیت هوشمندانه قیدی را بر این نتیجه می‌زند که دست نیکولز را برای رد مطلق عقل‌گرایی ادراکی می‌بندد. اسمیت می‌گوید انسان در شرایط ایده‌آل (یعنی ایده‌آل شده در رابطه با اعطای اطلاعات کامل و قدرت تفکر کامل) به خود غیرایده‌آل واقعی توصیه می‌کند که چنان رفتار کند. فلذا اگر کسی در چنین شرایطی انگیزه نشود، برچسبی جز نامعقول بودن به او نمی‌توان زد. پس شکل استدلال به شرح زیر اصلاح می‌شود:

مقدمه (۱): عقل‌گرایی ادراکی دلالت دارد بر این که اگر فرد بپذیرد از نظر اخلاقی ملزم به  $\Phi$  است، پس پذیرفته از نظر عقلی به  $\Phi$  ملزم است.

فرض (۲): درونگرایی عقلانی هنجاری دلالت دارد بر اینکه هرکسی که بپذیرد عقلاً به  $\Phi$  ملزم است، انگیزه پیروی از آن را خواهد داشت و در غیر این صورت فردی نامعقول است.

بنابراین: درونگرایی انگیزشی هنجاری چنین خواهد بود که هر که بپذیرد از نظر اخلاقی ملزم به  $\Phi$  است، انگیزه پیروی خواهد داشت و در غیر این صورت فردی نامعقول است.

این نوع درونگرایی انگیزشی هنجاری چیزی است که راسکیز اذعان می‌کند که شواهد تجربی آن را رد نمی‌کنند؛ اما نیکولز مدل درونگرایی انگیزشی اسمیت را با تعبیر «بیش از حد ضعیف برای افشای ماهیت قضاوت اخلاقی» تحقیر می‌کند؛ زیرا به عقیده او راه نامعقول بودن را کاملاً باز می‌گذارد! (Nichols, 2003, p. 53)

چنان که قبلاً هم ذکر شد، این اتهام نسبت به اسمیت کمی ناعادلانه است؛ زیرا او فهرستی از پدیده‌هایی را ارائه می‌کند که می‌توانند منجر به نامعقول بودن فرد گردند. در هر صورت، افراد مبتلا به سایکوپاتی اکتسابی نمی‌توانند نمونه‌های متضادی برای

درونگرایی انگیزشی اسمیت باشند، زیرا مشکوک است که آنها را عاری از «اختلال عاطفی»<sup>۱</sup> یا بیماری توصیف کنیم. همچنین بعید است که اسمیت مایل باشد «مغز آسیب دیده»<sup>۲</sup> را به لیست خود اضافه کند.

اگر بخواهیم از درون‌گرایی انگیزشی ساده دفاع کنیم، ناگزیر باید نوعی از درون‌گرایی عقلانی ساده را به عنوان پیش‌فرض یا مقدمه‌ای پُل‌زننده بپذیریم. با این حال، مشکل اصلی آن است که چنین نسخه‌ای از درون‌گرایی عقلانی، در جایگاه یک نظریه بدیل، چندان قانع‌کننده به نظر نمی‌رسد؛ به‌ویژه آنکه خود اسمیت نیز استدلال روشنی در دفاع از آن ارائه نمی‌کند.

افزون بر این، بسیاری از دلایلی که ما را نسبت به درون‌گرایی انگیزشی ساده دچار تردید می‌کنند، به همان اندازه در مورد درون‌گرایی عقلانی ساده نیز محل تأمل‌اند. اگر بپذیریم که گاه افراد دچار چنان اختلالی در نظام انگیزشی خود می‌شوند که می‌توانند صادقانه بگویند: «می‌دانم از نظر اخلاقی باید  $\Phi$  را انجام دهم، اما هیچ انگیزه‌ای برای این کار ندارم»، چرا نتوان پذیرفت که فردی به همان اندازه صادقانه بگوید: «می‌دانم که از نظر عقلانی باید  $\Phi$  را انجام دهم، اما هیچ انگیزه‌ای برای انجام آن ندارم»؟ اگر مورد نخست را می‌پذیریم، چه دلیلی برای رد مورد دوم وجود دارد؟

به عبارت دیگر، به نظر می‌رسد درون‌گرایی انگیزشی و درون‌گرایی عقلانی یا با هم خواهند ایستاد یا با هم سقوط خواهند کرد. این خبر خوبی برای عقل‌گرایان ادراکی است. نادرستی درون‌گرایی انگیزشی ساده ممکن است آسیبی به عقل‌گرایی ادراکی نزند، اما اگر درون‌گرایی عقلانی منطبق با آن نیز نادرست باشد، پیوند با عقل‌گرایی ادراکی قطع می‌شود. همچنین درست بودن درون‌گرایی عقلانی هنجاری در صورتی که تنها نسخه درون‌گرایی انگیزشی که ممکن است به این ترتیب مشتق شود، نوع واقعی آن نیز باشد، باز هم به عقل‌گرایی ادراکی خللی وارد نمی‌کند. حداقل، زمانی که اذعان کنیم که عقل‌گرایی ادراکی به تنهایی دلالت بر درون‌گرایی اخلاقی ندارد، بلکه مستلزم یک مقدمه پل‌زدن ماهوی دیگر است، پس باید بپذیریم که نادرستی درون‌گرایی اخلاقی برای فروکش کردن عقل‌گرایی ادراکی کافی نیست؛ زیرا این نظریه همیشه با قطع اتصال قابل نجات است.

اشاره شد که هدف راسکیز عقل‌گرایی ادراکی نیست، بلکه درون‌گرایی انگیزشی ساده است. در ضمن، معلوم نیست شواهد تجربی او بتواند بر مناقشه فرااخلاقی ریشه‌دار در مورد درون‌گرایی انگیزه تأثیر داشته باشد. برای آن دسته از سوژه‌هایی که از سایکوپاتی اکتسابی رنج می‌برند - که راسکیز مدعی است شاهدهی برای نفی درون‌گرایی انگیزشی هستند - دو چیز باید صادق باشد: اول آنها باید قضاوت اخلاقی داشته باشند و دوم باید تصدیق کنند که هیچ انگیزه‌ای برای رعایت کردن آن قضاوت اخلاقی‌شان ندارند (Roskies, 2003, p. 51). شرط دوم چیزی است که تا حد معقولی می‌تواند به صورت تجربی عملیاتی شود. نمونه‌هایی که راسکیز آورده توسط مطالعات بالینی تأیید می‌شوند، اما مشکل این است که معیارهای انجام یک قضاوت اخلاقی به طور مشابه عملیاتی نشده است. شاید همین عدم تعیین است باعث شده فرااخلاق در رابطه با درون‌گرایی انگیزه برای

1. emotional disturbance

2. brain damaged

مدت طولانی در این بن‌بست خسته‌کننده حبس شود.

اگر قضاوت اخلاقی را از اساس به‌عنوان نوعی عملکرد زبانی و یک کنش رفتاری در نظر بگیریم، در واقع منطقی است که فرض کنیم این بیماران قادر به قضاوت اخلاقی هستند (Kennett, 2008, pp. 213-216). البته وقتی با قضاوت اخلاقی این گونه رفتار می‌کنیم، به سختی نیازی به توسل به علوم اعصاب مدرن برای رد نظریه درون‌گرایانه داریم؛ زیرا چنین قضاوت‌های اخلاقی تفاوت چندانی با عذرخواهی‌های غیر صادقانه ندارند. وضعیت شخصی را در نظر بگیرید که سعی می‌کند برای تحت تأثیر قرار دادن نامزد گیاهخوار خود از وضعیت اسفبار حیوانات مزرعه نکوهش کند، علیرغم این واقعیت که او واقعاً نمی‌توانست اهمیتی به موضوع بدهد. اگر قضاوت‌های اخلاقی را فقط به‌عنوان اعمال گفتاری در نظر بگیریم، آن‌وقت مورد آزمایش ما بی‌تردید قضاوت‌های اخلاقی را انجام داده است، در حالی که هیچ انگیزه‌ای برای اطاعت ندارد. وجود چنین پدیده‌ای قابل توجه نیست. از سوی دیگر، اگر ترجیح دهیم قضاوت اخلاقی را بیشتر به عنوان یک رویداد روانشناختی، به عنوان نوعی «توافق ذهنی»<sup>۱</sup> درونی به یک گزاره ارزشی تلقی کنیم، در آن صورت تردید جدی در مورد اینکه آیا سوژه‌های مبتلا به سایکوپاتی اکتسابی واقعاً در حال انجام دادن قضاوت‌های اخلاقی هستند یا خیر، به وجود می‌آید.

این معضل را می‌توان با مقایسه مجدد با مورد عذرخواهی غیرصادقانه که توسط افرادی انجام می‌شود که هیچ پشیمانی‌ای ندارند، روشن کرد. با این حال، ممکن است گاهی ترجیح دهیم از عذرخواهی به معنای دیگری صحبت کنیم. ممکن است بخواهیم از این اصطلاح برای اشاره به یک نوع رویداد ذهنی استفاده کنیم که در ذهن اشخاص رخ می‌دهد، زمانی که او واقعاً عذرخواهی خود را می‌پذیرد یا زمانی که او واقعاً پشیمان است و مسئولیت عمل خود را به‌طور حقیقی می‌پذیرد. شواهدی مبنی بر اینکه مردم می‌توانند بدون پشیمانی به معنای اول عذرخواهی کنند، به وضوح به منزله مدرکی نیست که نشان دهد مردم می‌توانند بدون پشیمانی به معنای دوم عذرخواهی کنند. به اصطلاح سنت فلسفه اسلامی ما «اثبات شیء نفی ماعدا نمی‌کند». اگر نوعی آسیب مغزی وجود داشت که باعث می‌شد افراد نتوانند احساس پشیمانی واقعی کنند، این لزوماً مفهوم عذرخواهی را در آن‌ها تهی نمی‌کرد. چنین افرادی ممکن است بدانند معذرت‌خواهی چیست و حتی ممکن است یاد بگیرند که در شرایط مناسب چه زمانی بگویند: «متأسفم» تا از طرد اجتماعی جلوگیری کنند، اما می‌توان گفت که آنها نقص مهمی دارند که به واسطه آن نمی‌توانند صادقانه عذرخواهی کنند.

این که راسکیز در واقع کدام معنا از قضاوت اخلاقی را در مد نظر دارد، برای ما معلوم نیست. او بر مهارت‌های زبانی آزمودنی‌ها تأکید می‌کند (Roskies, 2003, p. 60) و این ممکن است به این معنا باشد که او فکر می‌کند قضاوت اخلاقی به عنوان یک عملکرد زبانی قابل تعبیر است، که در آن صورت درون‌گرایی انگیزشی بی‌گمان رد می‌شود.

از سوی دیگر، شاید او با این شایستگی زبانی صرفاً به عنوان شاهدهی بر نوعی قضاوت اخلاقی ذهنی برخورد می‌کند. اگر این

باشد، ما چرا باید بپذیریم این یک سند به سود اوست؟ شاید کسی بگوید صلاحیت زبانی مدرکی بر صلاحیت ادراکی است و بنابراین افراد مبتلا به سایکوپاتی اکتسابی تسلط خود را بر مفاهیم اخلاقی حفظ می‌کنند؛ یعنی وقتی می‌گویند «کشتن از نظر اخلاقی اشتباه است» می‌دانند چه می‌گویند و بنابراین اگر چنین افرادی بتوانند مفاهیم اخلاقی را برای انواع مناسب به کار ببرند، آنگاه علیرغم آسیب‌هایشان توانایی قضاوت اخلاقی را دارند.

با این حال، این امکان‌ها فقط برای کسانی جذاب خواهد بود که قبلاً تمایلات شناختی دارند. در مقابل، ناشناخت‌گرایی اخلاقی تحت تأثیر قرار نمی‌گیرد. ناشناخت‌گرایی سنتی (که یکی از شاخه‌های آن احساس‌گرایی است) انکار می‌کند که قضاوت اخلاقی شامل کاربرد مفاهیم است، و در واقع تا حدی که ادعا می‌کند که تعابیری نظیر «از نظر اخلاقی خوب است» یا «از نظر اخلاقی ممنوع است» تنها محمول‌های دستوری هستند و نه محمولات منطقی. در نتیجه ممکن است حتی وجود مفاهیمی مانند اشتباه اخلاقی، الزامات اخلاقی و غیره را انکار کند. برای مثال، فرض کنید که قراردادهای زبانی کاملاً ریشه‌داری وجود دارد که بر اساس آن‌ها وقتی فردی قضاوت اخلاقی عمومی می‌کند، از این طریق به چارچوب هنجاری مربوطه رضایت می‌دهد (Gibbard, 1992, pp. 18-22).

اگر این درست باشد، قضاوت اخلاقی به معنای روانشناختی مستلزم پذیرش صادقانه هنجارهایی است که توسط قضاوت عمومی نشان داده شده است. در نتیجه قضاوت اخلاقی به این معنا دلالت بر انگیزه دارد. بر این اساس، چنین ناشناخت‌گرایی با سوژه‌هایی که از سایکوپاتی اکتسابی رنج می‌برند، نه به‌عنوان نمونه‌ای متضاد برای درونگرایی انگیزشی، بلکه به‌عنوان نمونه‌های متضاد این گزاره که تسلط بر زبان اخلاقی برای وقوع قضاوت اخلاقی کافی است، رفتار خواهد کرد.

به نظر می‌رسد راسکیز با کنار گذاشتن این احتمال که قضاوت‌های اخلاقی ممکن است برای انجام هر کاری غیر از بیان عقاید عمل کند، خود را از چنین نقدهایی مصون نگه داشته است. او می‌گوید که در راستای نیل به اهدافش، شناخت‌گرایی اخلاقی را درست فرض نموده است (Roskies, 2003, p. 53) و اعتراف می‌کند که استدلال‌های ارائه شده در اینجا برای رد درونگرایی در چهارچوب نگاه یک ناشناخت‌گرا کافی نیست (Roskies, 2003, p. 60). با توجه به اینکه بزرگترین طرفداران درون‌گرایی انگیزشی در فرااخلاق به‌طور سنتی ناشناخت‌گرایان بوده‌اند و در واقع بسیاری از علاقه‌فلسفی به این نظریه در این فرض نهفته است که حل و فصل آن وعده روشن کردن مناقشه شناخت‌گرا-ناشناخت‌گرا را می‌دهد (فارغ از این که چقدر این وعده معقول باشد) (Joyce, 2002, p. 336).

اکثر فیلسوفان اخلاقی که شناخت‌گرایی محض را پذیرفته‌اند، درونگرایی انگیزشی را یک دیدگاه غیرجذاب و غیرضروری می‌دانند. این ارزیابی از هیچ تحقیق عصب‌شناسی ناشی نمی‌شود، بلکه عموماً از تأمل در نظریه روان‌شناختی هیومی ناشی می‌شود که باورها و امیال فقط موجودیت‌هایی هستند که به‌طور تصادفی به هم مرتبط هستند. به عبارت دیگر، با برجسته شدن مشروط بودن استدلال راسکیز، دیگر جای چندانی برای تعلق خاطر فرااخلاقی به دیدگاه او نمی‌ماند.

در چند پاراگراف گذشته، این فرض جويس را مطرح کردیم که شواهد علم اعصاب بحث ریشه‌دار فرااخلاقی را درباره درونگرایی انگیزشی ساده روشن می‌کند. بحث او درباره صدق و کذب این دیدگاه نبود. تنها خواسته روشن سازد که مفهوم قضاوت اخلاقی به اندازه کافی قابل انعطاف است که هر دو وجه را بتوان بر اساس آن منطقی پذیرفت. این بستگی به این دارد که آیا پذیرش صادقانه یک قضاوت اخلاقی مستلزم ساختارهای انگیزشی است یا خیر؟ که به نوبه خود به وجود قراردادهای زبانی بستگی دارد که بر اساس آن قضاوت‌های اخلاقی عمومی برای بیان نگرش‌های متعارف عمل می‌کنند. تا جایی که این یک موضوع تجربی است، برای زبان‌شناسی اجتماعی به زمینه فعالیت پژوهشی است، اما هیچ روزنه آشکاری برای کمک علوم اعصاب شناختی به چشم نمی‌خورد. این نتیجه‌گیری در نوع خود قابل توجه است، اما هدف اصلی ما تضعیف این ادعا بوده است که شواهد علوم اعصاب مقدمه‌ای را ایجاد می‌کند (نادرستی درونگرایی انگیزشی ساده) که ممکن است در حمله به عقل‌گرایی مفهومی مورد استفاده قرار گیرد.

### ۳-۲-۴. عقل‌گرایی توجیه‌گرا

طبق این دیدگاه، تخلفات اخلاقی تخلفات عقلی است. شرورهای اخلاقی غیر منطقی هستند. تمایز دادن این رویکرد با عقل‌گرایی ادراکی نکته مهمی است، زیرا به وضوح نشان می‌دهد که جمع‌بندی شهودی مردم در مورد این موضوع (به روش آزمایش فوق‌الذکر نیکولز) تأثیر چندانی ندارد.

جويس برای این منظور به اختصار دیدگاه پيتر سينگر را بررسی کرده است. سينگر یک فایده‌گراست. او معتقد است که فرایند انتخاب طبیعی منجر به تمایل ذاتی انسان‌ها به اعمالی شده که به نفع آنها و اطرافیان‌شان است. با این حال، سينگر در ادامه استدلال می‌کند که انتخاب طبیعی به ما یک قوه عقلانی نیز داده است. عقلانیت به فرد این امکان را می‌دهد که بفهمد من فقط یکی از موجودات هستم، با علائق و خواسته‌هایی هم‌ارزش دیگران. در دیدگاه فرد علائق شخصی‌اش پیش‌رویش ایستاده و علائق خانواده و دوستان در پشت سر (کنایه از اولویت دوم داشتن) و علائق غریبه‌ها به کنار رانده می‌شود. اما عقل به فرد این امکان را می‌دهد که ببیند در نگاه کلان، علائق او برتری‌ای نسبت به علائق دیگران ندارد (Singer, 1995, p. 229).

به‌طور طبیعی معنای حرف سينگر یک بی‌طرفی مطلق نیست. چون همین شاید تبعات خوبی نداشته باشد؛ اما مسئله اصلی این است که در هر عمل اخلاقی بایستی یک تقاضای عقلی به سود یکی از طرف عمل کردن یا نکردن باشد تا عمل کردن یا نکردن معقول باشد. منصفانه است که بگوییم این شهود اصلی است که بسیاری از عقل‌گرایان اخلاقی مانند: مایکل اسمیت، کریستین کورسگارد، توماس نیگل، آلن گویورث، و در واقع ایمانوئل کانت را برانگیخته است. تا جایی که شاید بتوان آن را ریسمان غالب عقل‌گرایی اخلاقی غربی نامید. سایمون بلکبرن<sup>۱</sup> هدف عقل‌گرایان را از یافتن یک استدلال مستحکم مبنی بر اینکه افراد بد و ناخوشایند، بیش از هر چیز غیر منطقی هستند، این می‌داند که چنین شرورهایی فقط خودخواه، بی‌فکر، بدخیم یا بی‌احتیاط نیستند،

بلکه بد استدلال می‌کنند و از این استدلال به عنوان جام مقدس فلسفه اخلاق یاد می‌کند (Blackburn, 1984, p. 222).

نکته اصلی که جوئیس بر آن تأکید دارد، تمایز بین عقل‌گرایی توجیه‌گرا و عقل‌گرایی روان‌شناختی است. ساده‌ترین راه برای دستیابی به این امر این است که اشاره کنیم که عقل‌گرایی توجیه‌گرا در اصل به عمل مربوط می‌شود، نه قضاوت؛ در حالی که عقل‌گرایی روان‌شناختی به منابع قضاوت اخلاقی مربوط می‌شود. ما می‌گوییم فلان شخص از نظر اخلاقی موظف است به فلانی صدقه بدهد و فرض کنید این کار را می‌کند. حوزه اختیارات عقل‌گرای توجیه‌گرا تنها به این ادعا می‌رسد که اگر از کمک به خیریه خودداری می‌کرد، غیر منطقی بود. در مورد این سؤال که چه چیزی ممکن است انگیزه اقدام او شده باشد، عقل‌گرا توجیه‌گر ساکت است. شاید او اصلاً برای ملاحظات اخلاقی این کار را انجام نداده است یا حتی اگر این کار را به این دلیل انجام داده که از نظر اخلاقی آن را واجب می‌داند، عقل‌گرای توجیه‌گر درباره منشأ این قضاوت اخلاقی سکوت می‌کند.

این امکان وجود دارد که سینگر یک رابطه علی بین قوه عقلانی و قضاوت اخلاقی در شرایط تکاملی ببیند. شاید اگر اجداد ما هرگز توانایی‌های عقلانی پیچیده‌ای را که انسان‌ها در حال حاضر از آن‌ها بهره می‌برند تکامل نمی‌دادند، هرگز از دوست داشتن اعمالی که به خود و خویشاوندان مان کمک می‌کند و از اعمالی که به آنها آسیب می‌زند، بیزار نبودیم، در این صورت شاید هرگز شروع به قضاوت اخلاقی نمی‌کردیم. از این منظر، سینگر را می‌توان به عنوان نوعی عقل‌گرای روان‌شناختی تفسیر کرد. نیکولز نیز او را چنین تفسیر می‌کند (Nichols, 2004, p. 68).

اما توجه به این نکته حیاتی است که این تفسیر تا جایی معقول است که یک تفسیر تاریخی - تکاملی از عقل‌گرایی روان‌شناختی باشد که سینگر بر آن تأکید دارد. سینگر نمی‌گوید که همه (یا حتی بسیاری از) قضاوت‌های اخلاقی ناشی از عملیات قوه عقلانی شخصی است که قضاوت می‌کند؛ حتی برای آن دسته از افرادی که قوای عقلانی خود را به درستی اعمال نمی‌کنند، مثلاً خودخواهانه عمل کرده و یا نسبت به خویشاوندان خود جانبداری شدید نشان می‌دهند (با در نظر گرفتن این که ممکن است تقریباً همه ما به‌طور عام چنین باشیم)، میزانی از خیرخواهی بی‌طرفانه در اعمالشان عقلاً لازم است و بنابراین چنین افرادی غیر منطقی هستند.

این ادعای سینگر یک عقل‌گرایی توجیه‌گراست و همین ملاحظه است که آشکار می‌سازد که صحت یا نادرستی عقل‌گرایی توجیهی، تحت تأثیر تحقیقات عصب‌شناسی در مورد آن‌چه در مغز افراد هنگام قضاوت اخلاقی می‌گذرد، قرار نخواهد گرفت؛ زیرا این نظریه تقریباً با هر نتیجه‌ای در خصوص سرچشمه قضاوت و عمل اخلاقی سازگار است. تنها چیزی که از روان‌شناسی انسان برای معقول شدن عقل‌گرایی توجیه‌گرا لازم است این است که ما حداقل، حداقل الزامات را برای فاعل عقلانی بودن برآورده کنیم؛ زیرا به نظر بعید است کسی بپذیرد موجوداتی که از نظر قانونی قادر به رعایت ملاحظات عقلانی نیستند، همچنان بایستی مشمول الزامات عقلایی باشند؛ به عنوان مثال، گرگ‌ها را نمی‌توان به دلیل عدم توجه کافی به رفاه گوسفندان به غیر منطقی (یا غیر اخلاقی) بودن متهم کرد! ما می‌توانیم به‌طور نسبی مطمئن باشیم که این جمع‌بندی تحت تأثیر پیشرفت‌های علوم اعصاب قرار نخواهد گرفت؛ حتی اگر علوم اعصاب این ایده را که چیزی شبیه به یک قوه عقلانی در مغز وجود دارد را کنار بگذارد، باز هم می‌توانیم ادعا کنیم که مهارت‌های کافی برای موجودات منطقی بودن را داریم؛ حتی اگر داده‌های تجربی نشان دهند که غیر عقلانی

بودن تصمیم‌های ما را فرا می‌گیرد، این پیش‌فرض را می‌دهد که انسان‌ها پیش‌نیازهای عقلانی بودن را در معنای وسیع‌تر این واژه برآورده می‌کنند؛ زیرا فقط موجوداتی که با ظرفیت عقلانیت می‌توانند به درستی عمل کنند، به عنوان رفتار و تفکر غیرمنطقی مورد انتقاد قرار می‌گیرند (به همین دلیل است که ما گرگ‌ها را به غیرمنطقی بودن متهم نمی‌کنیم).

برخی توصیف‌های کلی از عقل‌گرایی اخلاقی ممکن است ما را به این سمت سوق دهد که تفاوت اساسی بین عقل‌گرایی روان‌شناختی و عقل‌گرایی توجیهی را نادیده بگیریم. اما صرف ادعای اینکه احکام اخلاقی ناشی از عقلانیت است مبهم می‌نماید. از منظر علت‌شناختی می‌توان آن را مربوط به مکانیسم‌های واقعی مولد احکام اخلاقی خواند، کاری که جان‌اتان هاید با توصیف عقل‌گرایی به این که «دانش اخلاقی و قضاوت اخلاقی اساساً از طریق فرآیند استدلال و تأمل به دست می‌آید» انجام می‌دهد. (Haidt, 2001, p. 814)، یا می‌توان آن را به صورت هنجاری توصیف نمود. یک مدل هنجاری در مورد اصولی که مفاد احکام اخلاقی را بدون توجه به منبع سببی آن احکام، تضمین و توجیه می‌کند.

هر دو نوع عقل‌گرا می‌توانند ادعا کنند که در جستجوی «مبانی» اخلاق هستند، اما در واقع درگیر تعقیب‌های متفاوتی هستند. شواهد تجربی ممکن است عقل‌گرایی روان‌شناختی را رد کند و علوم اعصاب ممکن است به سقوط آن کمک کند، بدون اینکه این به هیچ وجه کلیت پروژه عقل‌گرای اخلاقی را برای یافتن پایه‌ای عقلانی برای اخلاق به خطر بیندازد.

## ۵. نتیجه‌گیری

تلاش جویس بر این بود که نشان دهد برخی از ابهام‌ها در واقع سردرگمی اصطلاح‌های بین رشته‌ای هستند که ممکن است تحقیقات آکادمیک را منحرف کنند. هرچند لحن غالب کلام او این بود که احتمال کمک علوم اعصاب شناختی به فرااخلاق منفی است؛ اما به نظر او دلیلی بر این بدبینی به صورت مطلق وجود ندارد. او این احتمال را می‌دهد که این همراهی در آینده از مسیرهایی رخ دهد که مورد بحث او نبوده است. او اضافه می‌کند حتی شاید بتوان احتمال داد که یافته‌های علوم اعصاب شناختی در حوزه معرفت‌شناسی اخلاقی کمک شایانی خواهد نمود. هرچند شاید نتایج آن چندان جذاب نباشد! (Joyce, 2006, pp. 209-210)

به عنوان مثال والتر سینوت آرسترانگ می‌گوید که روان‌شناسی تجربی نشان می‌دهد بسیاری از قضاوت‌های اخلاقی دارای ویژگی‌هایی هستند که طبق معیارهای معرفتی معمولی، آنها را نیازمند تأیید مستقل جداگانه می‌کند. هر موقعیت متمایزی که ممکن بود در غیر این صورت به یک باور متداول (مثلاً بر اساس یک اصل محافظه‌کاری معرفتی) قائل شده باشیم، اگر متوجه شویم که این باور جزئی، بحث برانگیز، مبهم از احساسات، در معرض توهم یا قابل توضیح توسط منابع نامعتبر یا نامعتبر است، تضعیف می‌شود. به طور مسلم عصب‌شناسی و روان‌شناسی اجتماعی نشان داده‌اند که تفکر اخلاقی غالباً تحت تأثیر احساسات قرار می‌گیرد (حتی در مواردی که ما معمولاً چنین فکر نمی‌کنیم)، بنابراین این نمونه‌ای از داده‌های تجربی است که بازدهی فرااخلاقی مستقیم دارد (Sinnott-Armstrong, 2006, p. 279).

علوم اعصاب همچنین ممکن است در اثبات ذاتی بودن قوای اخلاقی انسان (به نوعی از کلمه) نقش داشته باشد. بعید نیست

که تصویری از یک قوه اخلاقی فطری پدیدار شود که فرض کند تفکر اخلاقی برای کشف قلمروی از حقایق اخلاقی تکامل نیافته است، بلکه چنین تفکری با تسکین و تقویت روابط اجتماعی، آمادگی باروری اجداد ما را افزایش داده است (Joyce, 2010, p. 312). از آنجایی که چنین فرضیه‌ای در مورد شجره‌نامه قضاوت اخلاقی انسان در هیچ کجا پیش فرض نمی‌گیرد که چنین قضاوتی درست باشد، به خوبی می‌توان ادعا کرد که این امر به منزله تأیید تجربی است که احکام اخلاقی معیار نهایی سینوت-آرمسترانگ، یعنی ناشی از یک غیرقابل اعتماد را برآورده می‌کند.

چنان که جویس اشاره کرد نیازی به بدبین بودن در مورد امکان کمک علوم تجربی به فرااخلاق وجود ندارد، اگرچه ممکن است شخص این نوع خاص مشارکت مثبت را بدبینانه (به معنایی دیگر) بداند، اگر از جهتی که استدلال ما را به آن سوق می‌دهد خوشش نیاید. نگرانی کلی این است که اکتشافات تجربی در مورد تبارشناسی احکام اخلاقی ممکن است وضعیت معرفتی آنها را تضعیف کند و در نهایت از نقش معتبر آنها در گفتگوهای عملی ما کم کند. این امکانی است که باید جدی گرفته شود و با دقت بررسی شود. اما در نقد جویس، شان نیکولز<sup>۱</sup> استدلال می‌کند که آزمایش‌ها روی روان‌پزشک‌ها و باورهای عمومی درباره آنها، نسخه‌های روان‌شناختی و ادراکی عقل‌گرایی اخلاقی را تضعیف می‌کند. جویس استدلال نیکولز را مورد انتقاد قرار می‌دهد و نتیجه می‌گیرد که علوم اعصاب نمی‌تواند عقل‌گرایی اخلاقی ادراکی را تضعیف کند، چه رسد به این ادعا که قضاوت‌های اخلاقی را می‌توان به طور عقلانی توجیه کرد. در پایان، جویس موافق است که تحقیقات تجربی می‌تواند با نظریه اخلاقی فلسفی مرتبط باشد، اما نه به طور مستقیم که اغلب تصور می‌شود.

شان نیکولز با این استدلال پاسخ می‌دهد که عقل‌گرایان ادراکی در توضیح نتایج تجربی او بیش از آنچه جویس اذعان می‌کند مشکل خواهند داشت و سپس با نشان دادن اینکه چگونه نتایج تجربی می‌توانند نیروی برخی از تلاش‌های عمومی برای توجیه عقلانی قضاوت‌های اخلاقی را تضعیف کنند، به جویس پاسخ می‌دهد. لئونارد کاتز نیز راهی را ترسیم می‌کند که در آن عصب‌شناسی لذت و درد، همراه با سایر نظریه‌های علمی، ممکن است منبعی از دلایل نهایی و عینی توجیه‌کننده هنجاری را آشکار کند. جویس پاسخ می‌دهد که آزمایش‌های نیکولز ممکن است نظرات معمولی را بدون روشن کردن محتوای مفهومی آشکار کند، که عقل‌گرایان توجیه‌گر نیازی به توسل به شهودهای اخلاقی به روشی که نیکولز فرض می‌کند، ندارند. و اینکه تلاش برای توجیه عقل‌گرایانه کاتز نمی‌تواند از شکاف بین فردی عبور کند و نشان دهد که چرا حقایق در مورد درد و سایر حالات لذت‌گرایانه وجود ندارد که دلیلی به من بدهد که باعث درد تو نشوم.

در پایان باید گفت که با ریشه‌یابی این بحث در رساله‌های افلاطون به خصوص در رساله فایدروس می‌توان نشان داد هرچند مفاهیم علوم اعصاب شناختی مربوط به دوران معاصر است، اما این نوع نگاه با ادبیات اسطوره‌ای در یونان طرح شده و ارسطو نیز در کتاب درباره نفس، تبیین خوبی در پاسخ به اسطوره گردش ارواح افلاطون ارائه نموده است. در همین راستا مباحث ابن‌سینا در

خصوصاً نسبت لذت و ادراک فضیلت در انتهای اشارات (نمط هشتم)، (شیروانی، ۱۳۹۹، ص. ۴۸۶-۴۸۹) و (مطهری، ۱۳۶۶، ص. ۵۷-۱۴۰) و نوع نفس‌شناسی او در النجاة من الغرق فی بحر الضلالت در خصوص نحوه تحقق نفس فضیلت‌مند (ابن‌سینا، ۱۳۹۷، ص. ۳۳۰-۳۳۶) که ملهم نوعی رویکرد برساخت‌گرایانه است، می‌تواند راه‌حلی برای این مناقشه ارائه دهد. ابن‌سینا لذت را نوعی نشانه برای درک فضایل اخلاقی می‌داند، لکن نه لذت هرکسی بلکه لذت کسی که به واسطه تسلط قوه عاقله بر نفسش، دارای عقل عملی نیرومندی است که قدرت تشخیص پیدا نموده. فلذا فرد نه به واسطه درک وجودی فضیلت بلکه به واسطه درک لذت ناشی از فضیلت، به آن نیل پیدا می‌کند و این یک تعبیر برساخت‌گرایانه است. همچنین ملاصدرا نیز نوعی نگاه را در رساله سه اصل (ملاصدرا، ۱۳۴۰، ص. ۹۵-۱۰۸) و اکسیرالعارفین<sup>۱</sup> (ملاصدرا، ۱۳۹۰، ص. ۱۷۸-۱۸۴) طرح می‌کند که تطبیق جالبی با برساخت‌گرایی دارد. البته تفاوت جدی برساخت‌گرایی صدرایی با برساخت‌گرایی فیلسوفان غربی، در تأکید ملاصدرا بر اخلاص در مقابل تأکید فیلسوفان غربی بر آزادی است. البته نظریه اعتباریات علامه نیز در این عرصه قابل بهره‌برداری است. این موارد را نه به عنوان دستاورد این مقاله که به عنوان پیشنهاد امتداد این پژوهش طرح نمودم تا نشان دهم علی‌رغم یافته‌های علوم اعصاب شناختی، شاید باز هم بتوان به آن چه ضرورت ما برای وفاداری به واقع‌گرایی را پشتیبانی می‌کرد، یعنی امکان مفاهیم اخلاقی مشترک، پایبند بود؛ گرچه این واقع‌گرایی یک واقع‌گرایی برساخت‌گرایانه باشد.

۱. در این کتاب ملاصدرا بحث علاج نفس را ضرورت ادراک فضیلت و خوبی مطرح نموده و لذا خوبی فعل از لحاظ شرافت ذاتی آن درک نمی‌شود بلکه از جهت تاثیر آن بر نفس ماست و آن هم به شرط خلاصی نفس از سه ریشه اصلی رذایل تحقق می‌یابد پس کسی نمی‌تواند فاعل اخلاقی کامل باشد تا آن سه رذیلت ریشه‌ای در او وجود دارد. و یا او با بیان تمثیلی طرح می‌کند چنان که پنج مانع می‌تولند مانع انعکاس نور از آینه گردد، به مثابه آن مزاج معنوی ما هم دچار چنین موانعی خواهد بود.

## منابع

- ابن‌سینا. (1397). النجاة من الغرق فی بحر الضلالات. تهران: دانشگاه تهران.
- شیروانی، محمد. (1399). اخلاق و عرفان: بررسی مبانی اخلاقی در اندیشه عرفانی. قم: بوستان کتاب.
- کرچین، سایمون. (1397). فرااخلاق. مترجم: مسلم قربانیان بابایی. قم: نشر طه.
- گرین، جاشوا. (1400). قبیله‌های اخلاقی. مترجم: گیتی قاسم‌زاده. تهران: هورمزد.
- ملاصدرا. (1340). رساله سه اصل. تهران: دانشگاه تهران.
- ملاصدرا. (1390). مجموعه رسائل فلسفی. قم: بوستان کتاب.
- مطهری، مرتضی. (1366). مجموعه آثار ج ۱. تهران: انتشارات صدرا.
- هیوم، دیوید. (1395). رساله‌ای درباره طبیعت آدمی، کتاب سوم در باب اخلاق. مترجم: جلال پیکانی. تهران: ققنوس.
- هیوم، دیوید. (1395). کاوش در مبانی اخلاق. مترجم: مرتضی مردیها. تهران: مینوی خرد.
- وارنوک، مری. (1387). فلسفه اخلاق در قرن بیستم. مترجم: ابوالقاسم فنایی. قم: بوستان کتاب.
- Anderson, Steven, Bechara, Antoine, Damasio, Hanna, Tranel, Daniel, & Damasio, Antonio Rosa. (1999). Impairment of social and moral behavior related to early damage in human prefrontal cortex. *Nature Neuroscience*, 2(11), 1032–1037. <https://doi.org/10.1038/14833>
- Aquinas, Thomas. (2015). *Summa Theologica* (Fathers of the English Dominican Province, Trans.). New York: Christian Classics.
- Audi, Robert (Ed.). (2015). *The Cambridge Dictionary of Philosophy* (3rd ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Ayer, Alfred Jules. (1971). *Language, Truth and Logic*. Harmondsworth: Penguin.
- Blackburn, Simon. (1984). *Spreading the Word*. Oxford: Clarendon Press.
- Damasio, Antonio Rosa, Tranel, Daniel, & Damasio, Hanna. (1990). Individuals with sociopathic behavior caused by frontal damage fail to respond autonomically to social stimuli. *Behavioural Brain Research*, 41(2), 81–94. [https://doi.org/10.1016/0166-4328\(90\)90101-N](https://doi.org/10.1016/0166-4328(90)90101-N)
- Fessler, Daniel. (2004). Shame in two cultures: Implications for evolutionary approaches. *Journal of Cognition and Culture*, 4(2), 207–262. <https://doi.org/10.1163/1568537041725097>
- Fisher, Andrew. (2011). *Metaethics: An Introduction*. London & New York: Routledge.
- Gibbard, Allan. (1992). *Wise Choices, Apt Feelings: A Theory of Normative Judgment*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Glannon, Walter. (2007). *Bioethics and the Brain*. Oxford: Oxford University Press.
- Greene, Joshua David. (2002). The terrible, horrible, no good, very bad truth about morality and what to do about it. *Princeton University Cognitive Science Technical Report #02-01*. Princeton University.
- Greene, Joshua. (2013/1400 SH). *Moral Tribes: Emotion, Reason, and the Gap between Us and Them*. Translated by Giti Qāsemzādeh. Tehran: Hurmuzd. [In Persian]

- Greene, Joshua David. (2008). The secret joke of Kant's soul. In Walter Sinnott-Armstrong (Ed.), *Moral Psychology, Vol. 3: The Neuroscience of Morality* (pp. 35–80). Cambridge, MA: MIT Press.
- Greene, Joshua David, Nystrom, Leigh E., Engell, Andrew D., Darley, John M., & Cohen, Jonathan D. (2004). The neural bases of cognitive conflict and control in moral judgment. *Neuron, 44*(2), 389–400. <https://doi.org/10.1016/j.neuron.2004.09.027>
- Greene, Joshua David, Sommerville, R. Brian, Nystrom, Leigh E., Darley, John M., & Cohen, Jonathan D. (2001). An fMRI investigation of emotional engagement in moral judgment. *Science, 293*(5537), 2105–2108. <https://doi.org/10.1126/science.1062872>
- Haidt, Jonathan. (2001). The emotional dog and its rational tail: A social intuitionist approach to moral judgment. *Psychological Review, 108*(4), 814–834. <https://doi.org/10.1037/0033-295X.108.4.814>
- Haidt, Jonathan. (2003). The moral emotions. In Richard J. Davidson, Klaus R. Scherer, & Hill Goldsmith (Eds.), *Handbook of Affective Sciences* (pp. 852–870). Oxford: Oxford University Press.
- Hume, David. (1978). *A Treatise of Human Nature* (L. A. Selby-Bigge & P. H. Nidditch, eds.). Oxford: Clarendon Press.
- Hume, David. (1983). *An Enquiry Concerning the Principles of Morals* (J. B. Schneewind, ed.). Indianapolis: Hackett.
- Joyce, Richard. (2002). *The Myth of Morality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Joyce, Richard. (2006). *The Evolution of Morality*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Joyce, Richard. (2008). Moral fictionalism. In Mark Kalderon (Ed.), *Fictionalism in Metaphysics* (pp. 287–313). Oxford: Oxford University Press.
- Joyce, Richard. (2010). Is human morality innate? In M. Ruse (Ed.), *Philosophy after Darwin: Classic and Contemporary Readings* (pp. 452–463). Princeton: Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9781400831296-047>
- Kennett, Jeanette. (2008). Internalism and the evidence from psychopaths and “acquired sociopaths.” In Walter Sinnott-Armstrong (Ed.), *Moral Psychology, Vol. 3: The Neuroscience of Morality* (pp. 220–231). Cambridge, MA: MIT Press.
- Kiehl, Kent A. (2008). A cognitive neuroscience perspective on psychopathy: Evidence for paralimbic system dysfunction. *Psychiatry Research, 142*(2–3), 107–128. <https://doi.org/10.1016/j.psychres.2005.09.013>
- Mackie, John Leslie. (1977). *Ethics: Inventing Right and Wrong*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Mikhail, John. (2007). Universal moral grammar: Theory, evidence, and the future. *Trends in Cognitive Sciences, 11*(4), 143–152. <https://doi.org/10.1016/j.tics.2006.12.007>
- Miller, Christian. (2013). *Moral Character: An Empirical Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Milne, Elizabeth, & Grafman, Jordan. (2001). Ventromedial prefrontal cortex lesions in humans eliminate implicit gender stereotyping. *Journal of Neuroscience, 21*(12), RC150. <https://doi.org/10.1523/JNEUROSCI.21-12-j0003.2001>
- Moll, Jorge. (2002). The neural correlates of moral sensitivity: A functional magnetic resonance imaging investigation of basic and moral emotions. *Journal of Neuroscience, 22*(7), 2730–2736. <https://doi.org/10.1523/JNEUROSCI.22-07-02730.2002>

- Moll, Jorge; de Oliveira-Souza, Ricardo; Eslinger, Paul J.; Bramati, Ivanei E.; Mourão-Miranda, Janaina; Andreiuolo, Pedro A.; & Pessoa, Luiz. (2002). The neural correlates of moral sensitivity. *Journal of Neuroscience*, 22(7), 2730–2736. <https://doi.org/10.1523/JNEUROSCI.22-07-02730.2002>
- Moll, Jorge; de Oliveira-Souza, Ricardo; Garrido, Griselda; & Bramati, Ivanei. (2007). The cognitive neuroscience of moral emotions. In Walter Sinnott-Armstrong (Ed.), *Moral Psychology, Vol. 3: The Neuroscience of Morality* (pp. 1–17). Cambridge, MA: MIT Press.
- Moll, Jorge; de Oliveira-Souza, Ricardo; Zahn, Roland; & Grafman, Jordan. (2008). Functional networks in emotional moral and nonmoral social judgments. *NeuroImage*, 39(4), 2527–2537. <https://doi.org/10.1016/j.neuroimage.2007.09.001>
- Moll, Jorge; Zahn, Roland; de Oliveira-Souza, Ricardo; Krueger, Frank; & Grafman, Jordan. (2005). The neural basis of human moral cognition. *Nature Reviews Neuroscience*, 6(10), 799–809. <https://doi.org/10.1038/nrn1768>
- Nichols, Shaun. (2002). Norms with feeling: Toward a psychological account of moral judgment. *Cognition*, 84(2), 221–236. [https://doi.org/10.1016/S0010-0277\(02\)00048-3](https://doi.org/10.1016/S0010-0277(02)00048-3)
- Nichols, Shaun. (2003). Mindreading and the cognitive architecture underlying altruistic motivation. *Mind & Language*, 18(5), 560–579. <https://doi.org/10.1111/1468-0017.00244>
- Nichols, Shaun. (2004). *Sentimental Rules: On the Natural Foundations of Moral Judgment*. New York: Oxford University Press.
- Nichols, Shaun. (2004). The genealogy of norms: Examining alternative explanations of normative judgment. *Philosophical Perspectives*, 18(1): 221–241. <https://doi.org/10.1111/j.1520-8583.2004.00030.x>
- Price, Henry Habberley. (1969). *Belief*. London: George Allen & Unwin.
- Ricciardi de Oliveira-Souza, Ricardo; Moll, Jorge; Bramati, Ivanei E.; & Grafman, Jordan. (2008). Moral sentiments and the ventromedial prefrontal cortex: Evidence from frontotemporal dementia. *Neuropsychiatry, Neuropsychology, and Behavioral Neurology*, 21(2): 124–132. <https://doi.org/10.1097/WNN.0b013e3181729a9f>
- Roskies, Adina. (2003). Are ethical judgments intrinsically motivational? Lessons from “acquired sociopathy.” *Philosophical Psychology*, 16(1): 51–66. <https://doi.org/10.1080/0951508032000067798>
- Roskies, Adina. (2008). Neuroethics beyond will: Thinking about responsibility. In Walter Sinnott-Armstrong (ed.), *Moral Psychology, Vol. 4: Free Will and Responsibility* (pp. 13–36). Cambridge, MA: MIT Press.
- Schaich Borg, Jana; Hynes, Caitlin; Van Horn, John; Grafton, Scott; & Sinnott-Armstrong, Walter. (2008). Consequences, Action, and Intention as Factors in Moral Judgments: An fMRI Investigation. *Journal of Cognitive Neuroscience*, 18(5), 803–817. <https://doi.org/10.1162/jocn.2006.18.5.803>
- Shafer-Landau, Russ. (2003). *Moral Realism: A Defense*. New York: Oxford University Press.
- Singer, Peter. (1995). *Practical Ethics* (2nd ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Sinnott-Armstrong, Walter. (2006). *Moral Skepticisms*. Oxford: Oxford University Press.
- Smith, Michael. (1994). *The Moral Problem*. Oxford: Blackwell.

- Takahashi, Hidehiko; Kato, Megumi; Matsuura, Masato; Mobbs, Dean; Suhara, Tetsuya; & Okubo, Yoshiro. (2009). When your gain is my pain and your pain is my gain: Neural correlates of envy and schadenfreude. *Science*, 323(5916), 937–939. <https://doi.org/10.1126/science.1165604>
- Timmons, Mark. (2008). *Moral Theory: An Introduction* (2nd ed.). Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Zahavi, Dan. (2014). *Self and Other: Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame*. Oxford: Oxford University Press.
- Zahavi, Dan; & Overgaard, Søren. (2016). Empathy. In Edward N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2016 Edition). Stanford: Metaphysics Research Lab, Stanford University.
- Zahn, Roland; Moll, Jorge; Paiva, Mateus; Garrido, Griselda; Krueger, Frank; Huey, Edward D.; & Grafman, Jordan. (2009). The neural basis of human social values: Evidence from functional MRI. *Cerebral Cortex*, 19(2), 276–283. <https://doi.org/10.1093/cercor/bhn080>
- Zahavi, Dan. (2005). *Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-Person Perspective*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Zahavi, Dan. (2010). Empathy, embodiment, and interpersonal understanding: From Lipps to Schutz. *Inquiry*, 53(3), 285–306. <https://doi.org/10.1080/00201741003784663>
- Zalla, Tiziana; Barlassina, Luca; Buon, Mauro; & Leboyer, Marion. (2011). Moral judgment in adults with autism spectrum disorders. *Cognition*, 121(1): 115–126. <https://doi.org/10.1016/j.cognition.2011.06.004>
- Zamir, Tzachi. (2007). *Ethics and the Beast: A Speciesist Argument for Animal Liberation*. Princeton: Princeton University Press.
- Zimbardo, Philip George (2007). *The Lucifer Effect: Understanding How Good People Turn Evil*. New York: Random House.