

## خوب و خواستنی: نقدی بر فلسفه اخلاق میل

مرتضی مردیها\*

استادیار دانشگاه علامه طباطبائی

### چکیده:

در این مقاله نکته‌ای را به بررسی و نقد می‌گذاریم که در مبحث سودانگاری یا فایده‌گرایی مهم‌تر و مسئله‌آمیخته‌تر جلوه کرده است؛ و آن نکته این است که اگر مغالطه طبیعت‌گرایی مورد نظر جورج ادوارد مور شکل دیگری از همان مسئله هیوم، یعنی استنتاج منطقی نامجاز باید اخلاقی از است، باشد، آیا استیوارت میل در پی‌ریزی اخلاق فایده‌گرا و مساوی قرار دادن خوب با خواستنی، مرتکب آن شده است؟ پاسخ نگارنده به این پرسش منفی است. خواهیم کوشید تا با تحلیل روش و شیوه نزدیک شدن میل به بحث معنا و مینای خوب و بد، نشان دهیم که اولاً چرا معادله فوق استنتاجی مغالطی نیست و ثانیاً چگونه میل از "خواستنی" به معنای "خواسته شده" به "خواستنی" به معنای "شایسته خواستن" نزدیک می‌شود. از نظر میل، تمرین محاسبه دوراندیشانه نفع شخصی و، مهم‌تر از آن، پرورش احساس اجتماعی و گسترده کردن دایره "خود"، که هر دو به موازات رشد آموزش رخ می‌دهد، راهی است که در چارچوب فایده‌گرایی، "است" توصیفی را به "باید" اخلاقی متصل می‌کند.

**کلیدواژه‌ها:** فایده‌گرایی، خوب و خواستنی، است-باید، مغالطه طبیعت‌گرایی

\* E-mail : mardihamortaza @ yahoo.com

## ۱. مقدمه

بحث فایده‌گرایی و حضور و هستی و اهمیت آن گاه از سوی برخی به‌سادگی مورد انکار قرار گرفته است. علت اصلی این انکار، یک قسم، تصویری بوده است که مطابق آن فایده‌گرایی نه یک اخلاق که یک ضد‌اخلاق است؛ و قسم دیگر، تصویری بوده است که مطابق آن فایده‌گرایی از اتقان فلسفی حتی در سطوح پائین آن هم بی‌بهره است. از نگاه بسیاری از فیلسوفان و روشنفکران، سودانگاری یا خصیصهٔ عوام است که محل اعتنا نیست، بلکه باید این افراد به کمک خواص هدایت شوند و به جای جستجوی لذت و سود، رو به سوی معنویت و معقولیت آورند؛ یا ایدئولوژی نظام سرمایه‌داری و سنت لیبرالی است که موضوع مجاهده و غلبه است نه فهم و نقد. از همین گاه چنین می‌نماید که فیلسوفانی مثل میل و کتبی مثل فایده‌گرایی اساساً با دقت و احتمال صحت کمتر خواننده شده‌اند. در حالی که از منظری دیگر به نظر می‌رسد فایده‌گرایی نه فقط یک نظریهٔ اخلاقی و سیاسی قابل بررسی که یک الگوی طبیعی رفتار است؛ تا حدی شبیه منطق که از ذهنیت عموم و عوام انسان‌ها استخراج شده و البته سپس، در شکل پرداخته و تدقیق شده، ابزار اعیان اهل فکر قرار گرفته است. پس به عنوان منطق رفتار شایستهٔ مطالعه و تأمل است.

آرمسون می‌گوید که موضوعی وجود دارد که از سوی آنها که روان‌شناسی فیلسوفان را بررسی می‌کنند باید بیشتر مورد توجه قرار گیرد و آن این است که نظریه‌های پاره‌ای از بزرگترین فیلسوفان پیشین با کمال دقت و صحت پژوهشی مورد بررسی قرار می‌گیرد در حالی که آثار برخی دیگر از آن بزرگان چنان از سوی منتقدان و مفسران مسخره و تحقیر می‌شود که حتی به‌سختی می‌توانیم باور کنیم کارهای آنها کاملاً مجدانه و با همدلی خواننده شده، یا حتی در این شک می‌کنیم که این منتقدان و مفسران همهٔ آن آثار را خوانده باشند. از نظر آرمسون از جملهٔ

برجسته‌ترین این افراد یکی هم جان استیوارت میل است که بسی از این معضل رنج برده است. آرمسون اضافه می‌کند: «اما من اصرار دارم که تفسیرهای رایج از کتاب *فایده‌گرایی* چنان غیر همدلانه و نادرست هستند که اکثریت انتقادها که نظر خود را بر این تفسیرهای قرار داده‌اند نامربوط و بی‌ارزش به شمار می‌آیند.» (Urmson, 1953)

سخن بر سر استواری تا حدی پارادایمی و تا حدی عقل سلیمی فایده‌گرایی است، که قابل دفاع می‌نماید. برخی معتقدند بسیاری از فیلسوفان که با شدت و حدت در کار نقد این تفکر وارد نشده‌اند تا حد زیادی آن را قانع‌کننده یافته‌اند. برانت می‌نویسد: «به تازگی نویسنده مقاله‌ای در نشریه *Yale Law Review* گمان کرده نظریه فایده‌گرایی تقریباً از بین رفته است و طرفداران بسیار اندکی دارد. چنین قضاوتی درباره نابودی این نظریه کاملاً عجولانه و ناپخته است. به عقیده من، برخی از شکل‌های فایده‌گرایی احتمالاً برای «اکثریت ساکت» فلاسفه قانع‌کننده است. بگذریم از غیرفلاسفه که به طور گسترده چارچوب نظریه سودانگاری عام را در مقام اندیشه درباره مقولات خلاق به کار می‌گیرند.» (برانت، ۱۳۷۹: ۲۲۸)

خواهم کوشید با احتراز از این نگاه‌های درآمیخته با تردید و تحقیر، فقره بحث‌برانگیزتر کتاب، یعنی خوب به مثابه خواستنی، را به محک بازبینی و واکاوی بزنم.

## ۲. مغالطه طبیعت‌گرا

فلسفه اخلاق در پی تحلیل پرسش و پاسخ هائی بوده است که پیرامون معنا و مبنای و ماهیت خوب و بد می‌چرخند. فلاسفه زیادی از قدیم تا جدید به این مسئله در پیچیده‌اند، اما بحث جدی در این باب در عصر مدرن با بزرگترین فیلسوف این دوران یعنی هیوم آغاز شد. نظریه‌پرداز فلسفه تجربه‌گرا نقد عامی بر دسته‌ای از نظریات اخلاقی وارد کرد که می‌توان از آن به مغالطه دانش و ارزش تعبیر کرد و در

نگاه برخی همان مغالطه طبیعت‌گرایانه است. مطابق این اصل، هر نظام اخلاقی که خوب یا باید خود را از واقعیتی، یعنی گزاره‌ای استدار، استنتاج کند، مرتکب این مغالطه شده است. زیرا از این که چه چیز چگونه است، منطقاً به این که چگونه باید باشد راهی نیست. گفتنی است که در ملاحظات اخیرتر فلسفی در چند و چون این اصل تأملاتی صورت گرفته است، (پاتام، ۱۳۸۵) اما در هر حال می‌توان چنین انگاشت که مغالطه مذکور به‌طور گسترده در فضای فلسفه تجربی-تحلیلی پذیرفته شده است. شاید آنچه بیشتر محل چون و چرا قرار می‌گیرد این باشد که کدام نظریه مشمول و مرتکب این مغالطه انگاشته شود. مری وارناک در این باره می‌گوید کار به جایی رسیده است که گوئی فیلسوفان اخلاق کاری ندارند جز این که ببینند آیا یک نظریه مرتکب این مغالطه شده است یا نه.

برخی فایده‌گرایی استیوارت میل را مشمول همین مغالطه دانسته‌اند چرا که میل می‌گوید "مطلوب" را باید از این طریق شناخت که مردم چه چیزی را طلب می‌کنند: به عبارتی از این که مردم چه می‌خواهند، استنتاج می‌کند که چه باید خواست. نگارنده نه از این حیث که جستجوی این مغالطه به کار مهم فیلسوفان اخلاق تبدیل شده است، بلکه از این نظر که در مورد میل و فایده‌گرایی، این مسئله‌انگیزترین بحث بوده است، و به گمانم بسیاری از آن تفسیری نامناسب به‌دست داده‌اند که کل نظریه و ارزش آن را عرضه اضطراب کرده است، در ابتدا به آن خواهم پرداخت. عقیده من این است که در این جا مغالطه‌ای صورت نگرفته است، و استدلال در دام استنتاج باید از است به روایت هیوم درنقلتیده است.

### ۳. معنای خوب نزد فایده‌گرا

بنتام در جملات آغازین کتاب خود که بنیانگذار روایت مدرن فایده‌گرایی محسوب است، می‌نویسد: «هیچ چیز را نمی‌توان به معنای دقیق کلمه، خوب یا بد دانست، مگر اینکه یا فی نفسه خوب یا بد باشد، - که مصداق آن فقط در لذت یا رنج

منحصر است، یا به اعتبار آثار و نتایجش خوب یا بد باشد - که مصداق آن فقط در اموری است که عامل یا مانع لذت و رنج باشند.» (Bentham, 1970) سیاق این جملات شبیه فرمولهای ماوراءالطبیعی اخلاق است، اما این شباهت صوری است. منظور بنتام در اینجا کشف عینی معیار ارزشها یا یافتن منشأ متعالی بایدها نیست؛ سخن او این است که مردم این واژه‌ها را در این معانی استعمال می‌کنند، و فارغ از این کاربرد معنای قابل دفاعی برای کلمات "خوب" و "بد" وجود ندارد. بنابراین، در این ایراد و ابهامی نیست که فایده‌گرایان و لذت‌باوران رهیافتی تجربی و استقرائی به اخلاق دارند و به مبنا و منشأ استعلائی مقدم بر تجربه یا فراتجربی برای آن باور ندارند. بنتام معتقد بود که شهودگرایان به احساسات ناورزیده و نیندیشده خود لباسی از زبان گنگ فلسفی می‌پوشانند به این امید که دیگران را به صحت عقیده خود متقاعد کنند و میل در این مورد با او توافقی به کمال داشت. حملهٔ میل به شهودگرایی در کتاب *نظام منطقی* روی دیگر حملهٔ او به این رهیافت در کتاب *فایده‌گرایی* است. در هر دو مورد میل در مقام دفاع از این موضع است که عقاید و نظرات، در همه جا از جمله در اخلاق، باید متکی و مستند به مشاهده و تجربه باشد. این هردو در این ایدهٔ پیرو اسلاف هموطن خود به‌ویژه هیوم بودند که می‌گفت «نظر به این که علم اخلاق تحقیق در امر واقع است و نه یک علم انتزاعی، انتظار ما این است که با پیروی از روش آزمونی-تجربی و استنتاج اصول کلی از مقایسهٔ موارد جزئی به موفقیت برسیم. (Hume, 1998:77) در عین حال، هیوم استنتاج باید از است را عقیم می‌دانست. مشکلی که در اینجا رو می‌کند این است که گویا اخلاق یا تجربی نیست یا اگر هست شامل استنتاجی مغالطی است که اخلاق و روانشناسی را به هم برمی‌آمیزد.

#### ۴. مور و نقد میل

جورج ادوارد مور، فیلسوف برجستهٔ تحلیلی و منتقد مشهور میل، در کتاب کلاسیک شدهٔ خود، *مبادی اخلاق*، می‌گوید که کار فیلسوف اخلاق این نیست که

بگویند مردم غالباً چه چیز را خوب می‌دانند بل این است که خوب چیست. از نگاه او همچون بسیاری دیگر، توضیح این که مردم چه را خوب می‌شمارند اخلاق توصیفی است، و توضیح و تبیین آن لابد وظیفه جامعه‌شناسان و روانشناسان است. آنها به ما می‌گویند که انسانها در چه شرایطی چگونه رفتار می‌کنند و این چه نسبتی با ساخت روحی و جسمی آنان دارد. عالم اخلاق کاری از سنخ دیگر دارد و آن این که بگوید، فارغ از تمایل و تفکر مردم و اقتضات روحی و جسمی آنان، چه چیزی اخلاقاً خوب است و مردم، ولو به‌رغم میل و باورشان، باید آن را بخواهند و گرنه مرتکب خلاف اخلاق شده‌اند. او می‌گوید: «سروران عزیزم، آنچه ما از شما معلمان اخلاق انتظار داریم بدانیم این نیست که مردم چگونه کلمه‌ای را به کار می‌برند، حتی این نیست که مردم چه رفتاری را می‌پسندند که استعمال این کلمه "خوب" ممکن است قطعاً از آن حکایت کند: آنچه ما می‌خواهیم بدانیم فقط همین است که "خوب چیست."» (مور، ۱۳۸۵: ۱۳۸) او معتقد است که "مطلوب" به معنای "شایسته طلب" است، یعنی آنچه که مردم اخلاقاً باید طلب کنند، نه آنچه که مردم عملاً طلب می‌کنند. بنا بر تفسیر او استیوارت میل می‌گوید که ما باید چیزی را طلب کنیم (یک قضیه اخلاقی)، چون واقعاً آن را طلب می‌کنیم. ولی اگر ادعایش که معنای "من باید طلب کنم" چیزی به جز "من طلب می‌کنم نیست"، درست می‌بود، در این صورت، او فقط حق دارد که بگوید "ما فلان شیئی را طلب می‌کنیم، چون آن را طلب می‌کنیم" و این هرگز یک قضیه اخلاقی نیست، بلکه فقط یک همان‌گوئی است. از نظر مور، تمام هدف کتاب میل این است که ما را در کشف آن چه باید انجام دهیم، یاری کند، ولی در واقع، او با تلاش، برای تعریف معنای این "باید"، کاملاً خودش را از برآوردن آن هدف محروم کرده است: «او خود را فقط محدود به این کرده که به ما بگوید که چه انجام می‌دهیم.» (مور، ۲۲۰: ۱۳۸۵) وارناک می‌گوید که ظاهراً این بخش از استدلال مور، فیلسوفان اخلاق را مات و مبهوت کرده است و اینان از آن چنان الهام گرفته‌اند که گویا هیچ فضیلتی در فیلسوف اخلاق نیست، به جز این که باید از مغالطه

طبیعت‌گرایان دوری‌گزیند، در حالی که در استدلال میل اصلاً مغالطه‌ای در کار نیست. (وارناک، ۱۳۸۰: ۵۹ و ۶۰)

## ۵. پاسخ به مور

مور می‌خواهد اثبات کند که *desirable* نمی‌تواند در معنایی توصیفی یعنی "خواستنی" بکار رود بلکه معنای آن منحصر در "بایسته خواستن" یا "شایسته خواستن" است. اما می‌توان این‌طور ملاحظه کرد که میل *desirable* را با *visible* از این جهت مشابه ندانسته است که روانشناسی و اخلاق را به‌جای هم گرفته و خلط کرده باشد، گرچه به ضرورت یا امکان جداسازی کامل اخلاق از روانشناسی هم اعتقادی ندارد. اخلاق روانشناسی نیست ولی اخلاق منفک از روانشناسی، یعنی باید منفک از گرایشها و تواناییهای انسان، هم بسا که چیزی بیش از یک ایمان یا یک استحسان ذوقی نباشد. از نظر میل، امکان فلسفی این که اثبات کنیم، وراء تنها چیزی که برای عموم مردم، به‌شکلی بدیهی و شهودی، خوب بالذات است یعنی لذت، (در معنای عام شامل لذات فکری و معنوی) چه چیزی ذاتاً خوب است و شایسته انجام، وجود ندارد؛ پس ظاهراً/هی نیست جز این که ببینیم مردم غالباً یا عموماً در عمل چه چیزی را ترجیح می‌دهند و اخلاق را در متن آن تأسیس کنیم. دقت کنید، نمی‌گوییم اخلاق را از آن استنتاج کنیم، بلکه می‌گوییم اخلاق را با توجه به آن برپا کنیم. اگر مور بپرسد پس فرق روانشناسی و اخلاق چه می‌شود، پاسخ این است که میل می‌کوشد ببیند "چه می‌کنند" چقدر با "چه باید بکنند" فاصله دارد و چگونه کاستن این فاصله ممکن است. او نشان می‌دهد که لازم نیست افراد در پی لذت خود نباشند، تا اخلاقی، یا خروج کرده از خود، باشند، بلکه کافی است اولاً به درک این نائل شوند که برآورد دوراندیشانه لذت خود، به‌خودی‌خوی، به مرز مراعات دیگران می‌رسد، که اخلاق است؛ ثانیاً با پرورش احساس اجتماعی که بنیاد آن در همه هست، سعی شود دایره تنگ منیت به حدود فراختری توسعه یابد به گونه‌ای که

فرد لذت جامعه را لذت خود بداند. روش میل در این جا، مانند روش هیوم است که استدلال می‌کند اوصافی که ما به عنوان فضیلت در نظر می‌گیریم، اوصافی است که در واقع به دلیل خوشبختی عمومی جامعه آنها را مطلوب می‌یابیم؛ و این روش چندان تفاوتی با روش خود مور در فصل آخر کتاب *مبانی اخلاق*، که به مسئله چیزهایی که ذاتاً خوبند می‌پردازد، ندارد.

میل، همچون مور، تأکید می‌کند که غایات واپسین قابل برهان قاطع و مستقیم نیستند. سخن او این است که همانطور که در اثبات قابل‌دیدن بودن چیزی راهی جز ارجاع به این که افراد آن را می‌بینند وجود ندارد، برای اثبات این که چیزی خواستنی است راهی جز این که به افراد رجوع کنیم بینیم واقعاً آن را می‌خواهند یا نه نیست. چون به امکان اثبات امری که بالذات شایسته خواستن باشد ولو مردم آگاه آن را نخواهند، باور ندارد. اگر منظور میل این بوده است که *desirable* بودن چیزی را به معنای اخلاقی آن، یعنی شایسته خواسته شدن بودن آن را، صرفاً و به‌سادگی از طریق مراجعه به رفتار اغلبی مردم توجیه کند، این نه با ایستمولوژی او و نه با ایده هدایت اخلاقی او تناسب ندارد. پس او سعی می‌کند اخلاق را بر تنها مبنای عینی یعنی خواست انسان‌ها بنا کند، ولی نه به این معنا که هر چه مردم می‌خواهند خوب است، بلکه به این معنا که بایسته‌های اخلاقی را می‌توان با وسائلی بر لذت‌خواهی فردی غریزی مبتنی کرد. به تعبیر دیگر، استیوارت میل "خواستنی" به معنای شایسته خواستن را با "خواستنی" به معنای غالباً و عموماً خواسته شده خلط نکرده است، بلکه کوشیده است برای نزدیک شدن به اولی از مسیر دومی حرکت کند. فرق است میان از یکی به دیگری رسیدن یا از یکی به طرف دیگری حرکت کردن. شایسته خواستن از خواسته شده به‌سادگی استنتاج نمی‌شود، اما (امائی که مهم است)، شایسته خواستن بدون توجه به خواسته شده احتمالاً بیشتر می‌تواند نوعی اخلاق خصوصی (چیزی شبیه زبان خصوصی ویتگنشتاین) بنا کند.



می‌توان پرسید تکلیف اخلاقی را چگونه باید شناخت؟ مور همچون میل اعتراف می‌کند که غایت نهائی زندگی انسان‌ها با استدلال خالص معلوم‌شدنی نیست، ولی گمان دارد که خوبی عینی و شهودی است. از نظر استیوارت میل خوبی و بدی غائی و مستقل را نمی‌توان اثبات کرد، ولی بدیهی یا شهودی هم نیست. پس راهی نمی‌ماند جز این که ببینیم مردم چه را خوب نهائی و به‌ذاته می‌دانند؛ البته این قطعاً پایان کار تأسیس اخلاق نیست ولی مسلماً آغاز آن هست. مغالطه است و باید پایان دادن تأسیس اخلاق با رجوع به مردم یا طبیعت است، نه شروع کردن از آن. اگر مطابق نظر مور فرض کنیم آنچه مردم خواستنی می‌دانند (یعنی شایسته خواستن) مطابق آن است که عملاً می‌خواهند، برای تأسیس اخلاق ناگزیر به بایدی من‌عندی می‌رسیم، که یا گرت‌برداری از قواعد مرسوم اخلاق متعارف است که همان اخلاق توصیفی است، اما از سوی شهودگرایانی چون مور، شهود بایستگی نام‌گذاری شده، یا تکلیفی عام در معنای کانتی کلمه است که از نظر تجربه‌گرایانی مثل هیوم - میل راهی به اثبات ماهیت تکلیفی آن نیست. لاجرم "خواستنی" قابل اتکا به چیزی جز "خواسته‌شده" نیست، ولی این پایان کار نیست، که در این صورت اخلاقی در کار نخواهد بود. بخش اخلاقی سخن میل حلقه اتصال است که خواسته‌شده را به شایسته خواستن وصل می‌کند. می‌توان سخن میل این‌گونه بازپردازی کرد:

- غایت، خوب، بایستنی، در شکل غائی و بنیادین آن، قابل تعریف و اثبات مستقل نیست؛ (Mill, 1988: 81)

- پس ابتدائاً راهی به جز مراجعه به زندگی و رفتار مردم برای فهم این که چه را می‌خواهند و خوب می‌دانند نیست؛ (Mill, 1988: 81)

- تجربه نشان می‌دهد که مردم هر چه را می‌خواهند از جهت لذت‌بخشی آن است، مردم چیز لذتبخش را می‌خواهند و جز آن چیزی نمی‌خواهند. (Mill, 1988: 85)

- پس لذت را می‌خواهند و لذا لذت را خوب می‌شمارند.

تا اینجا البته چیزی جز روان‌شناسی اخلاق نیست. اما میل فراتر می‌رود و می‌گوید:

- از آنجا که انسانها دارای عقل محاسبه‌گر هستند و چون اجتماعی بودن جزء ذات آنان است، این لذت‌خواهی را مطلقاً فردگرایانه و خودخواهانه دنبال نمی‌کنند؛ می‌فهمند (و می‌توان به کمک آموزش به آنان بیشتر فهماند) که برآورد لذت ناگزیر اجتماعی است. (Mill, 1988:78)

- چون لذت هر فرد امری خواستنی است، پس لذت مجموعه افراد هم خواستنی، خوب، است (Mill, 1972 p. 1414)

- بر اساس این واقعیت عینی، می‌توان چیزی را توصیه کرد تا با تقویت این دریافت عقلی- غریزی شانس خروج از منیت صرف و بهینه‌سازی آگاهانه وضعیت انسانی بیشتر شود: طلب کنید بیشترین لذت برای بیشترین تعداد را؛ و این هم اخلاقی است هم شدنی.

البته می‌توان بر این افزود که:

- به موازات رشد فرهنگی و آموزشی، انسانها درمی‌یابند که برای دوام و امنیت و افزایش لذت خود بهتر است خواهان افزایش لذت دیگران هم باشند.  
از نگاه تجربه‌گرایی چون میل (از منظر فلسفی و نه با اتکا به وحی) خوبی و بایستی را مستقل از طبع بشر و رفتار اغلبی او در متن تاریخ به دشواری می‌توان تعریف یا تأسیس کرد؛ مگر شاید برای افزودن موردی به ترجیحات خصوصی. امر خوب را چگونه تعریف کنیم؟ "خوب چیست؟" را سوالی کشفی اگر تلقی کنیم برای کشف معنا و مصداق آن غیر از باور و رفتار مردم به کدام مرجعی مراجعه باید کرد؟ به شهود؟ به طبیعت؟ به امر مطلق؟ از نظر میل هیچکدام از این‌ها از قابلیت درک و دفاع عام برخوردار نیست؛ و اگر تعریفاً تأسیسی و از جنس جعل است که هرچه گفته شود من‌عندی و دلخواه است؛ لابد یا از منافع گروهی مایه می‌گیرد یا از پرورش‌های فرهنگی یا از ترجیحات عقیدتی که هیچ کدام را حجت فلسفی نیست. پس راهی که

می‌ماند این است که خوب را ابتدا با معیاری مشترک میان انسانها تعریف کنیم: و این معیار میل و هدف آن لذت است. ممکن است بپرسیم پس این چه فرقی با خودآئینی و خودمحموری دارد؛ و تکلیف اخلاق چه می‌شود، در حالی که بسیاری از آنچه می‌خواهیم و از آن لذت می‌بریم، به درک عرفی، غیراخلاقی یا ضداخلاقی است؟ پاسخ این است که این امری دشوار و بغرنج است، و به همین علت است که رشد اخلاق تا این پایه با سختی و کندی همراه بوده است. اگر رکن اخلاق خروج از خود باشد و رکن انسان چرخیدن دور خود، انسان اخلاقی امر دشوار و دیربایی خواهد بود. در عین حال، هنر نظریه اخلاقی این است که تفسیری از خودمحموری عرضه کند که با خروج‌های روشمند از خود قابل جمع باشد و بتنام و استیوارت میل همین کار را کرده‌اند؛ این که خوب را ابتدا با معیاری مشترک میان انسانها تعریف کرده‌اند و آنگاه برای تحقق اخلاق، از خوب خودخواهانه به سوی خوب اجتماعی حرکت کرده‌اند.

آنچه تحت عنوان پرسش مفتوح مورد استفاده مور برای نشان دادن آنچه مغالطه طبیعت‌گرایانه می‌نامد، بوده بیانی از این قرار دارد: «در بادی نظر، ممکن است به‌سادگی گمان شود که ممکن است مراد از خوب بودن چیزی این باشد که ما میل به خواستن آن داریم. حال اگر این تعریف را به مورد خاصی اطلاق کنیم و بگوئیم "وقتی گمان می‌کنیم که الف خوب است، گمان می‌کنیم که الف یکی از اشیائی است که ما میل به خواستن آنها داریم" قضیه ما ممکن است کاملاً معقول به‌نظر برسد، ولی اگر این پژوهش را بیشتر ادامه دهیم و از خودمان بپرسیم که "آیا میل به خواستن الف خوب است؟" با اندک تأمل، به‌نظر میرسد که خود این سؤال به اندازه سؤال اصلی که "آیا الف خوب است؟" معقول است.» و نتیجه این که قضیه نخست کاذب است. (مور، ۱۳۸۵: ۱۴۳) ولی بنا به درک نگارنده، وقتی گفته می‌شود معنای خوب لذت‌بخش است، پرسش از این که آیا واقعاً لذت‌بخش خوب است مشکلی بیار نمی‌آورد، زیرا کسی که می‌گوید معنای خوب لذت‌بخش است، منظورش این است که اساس و ریشه خوبی یک چیز لذت‌بخش بودن آن است، هرچند در جاهائی این ربطاً

غیرمستقیم و مشکوک و مبهم باشد و، در نتیجه، به نظر آید که چنین نیست؛ و جستجو در همین ابهام است که بحث را فلسفی می‌کند و نه صرفاً روان‌شناختی. روشن است که این موارد مشکوک و مبهم به چنین سؤالی که آیا واقعاً لذت‌بخش خوب است، فضا می‌دهد، و جا دارد که مدافع "خوب لذت‌بخش است"، بکوشد نشان دهد چگونه به‌رغم ظاهر، در آن موارد مشکوک هم لذت‌بخش خوب است و خوب همان لذت‌بخش است. این هم افزودنی است که آنچه مور تعریف می‌نامد یک تعریف ساده نیست مثل وقتی که برای شروع یک بحث عجلتاً تعریفی از مفاهیم اصلی ارائه می‌کنیم که فقط کارکرد وضوح دارد، و شامل نظریه اصلی نیست. در این‌جا وقتی خوبی مثلاً به لذت‌بخشی تعریف می‌شود این یک توضیح تعریفی مقدماتی نیست، اصل مدعا است که باید نشان داده شود. بنابراین اصلاً اشکالی ندارد که در همان ابتدا از صحت آن نامطمئن باشیم و بررسی کنیم که آیا واقعاً چنین است. از این گذشته، می‌توان این‌طور انگاشت که این استدلال خود حاوی مغالطه است. مور در این استدلال بساطت خوب و نیز غلط بودن تعریف استیوارت میل از آن را مفروض گرفته است. اگر خوب تحلیل‌پذیر باشد چرا امکان پرسش از صحت عکس قضیه تعریفی نقض صحت آن باشد؟ «مور مدعائی را که در صدد اثبات آن است، یعنی بساطت و تحلیل‌ناپذیری خوبی، در رتبه سابق مفروض می‌گیرد. اگر مرکب بودن مفهوم خوبی روا باشد، نه تنها می‌توانیم آن را تحلیل کنیم، بلکه طبیعتاً معقول و بامعنا است که قضیه معرفی را معکوس کرده و تحقیق کنیم که آیا مفهومی که خوبی را به آن تحلیل کرده‌ایم، خوب است یا نه.» (وارنوک، ۱۳۸۰: ۵۵)

به نظر می‌رسد مطلب از این قرار است که وقتی میل می‌گوید خوب یعنی خواستنی، منظورش این است که چون هر چه تلاش کردیم معنائی برای خوب که نوعی فضیلت ذاتی و ضروری مابعدالطبیعی که شامل و عام باشد و شایسته خواستن بودن آن قابل اثبات باشد، نیافتیم، ناکزیر رو کردیم ببینیم آیا خاصیتی هست که مردم هر وقت آن را در چیزی محقق ببینند، آن را خوب بشمارند، و نهایتاً چگونه می‌توان از

چنین مبنائی به سمت اخلاق حرکت کرد. تأمل در احوال خود و نگاه تجربی به دیگران حکایت از این دارد که این خاصه چیزی جز فایده‌مندی و لذت‌بخشی نیست که اموری را مطلوب و خواستنی می‌کند؛ و همین امور خواستنی هستند که خوب می‌شماریمشان. حال مور می‌گوید "آیا خواستنی خوب است؟"؛ در اینجا دوباره به همان معنای مبهم مفروض اشاره دارد. سخنش این است که "آیا امر خواستنی واقعاً خوب است؟"؛ و شک در این را دلیل کافی برای غلط بودن آن گزاره می‌داند. در حالی که این شک عمدتاً ناشی از این است که گفتار مسلط اخلاق وظیفه و اخلاق فضیلت (مسلط در رودر بایست‌های نظری نه رفتار عملی) چنان می‌کند که غالباً گمان بر این است که جستجوی مطلوبات نمی‌تواند اخلاقی باشد یا بشود. مور گمان دارد علت این است که چیزهای متعددی می‌توانند خوب باشند که به صورت شهودی باید شناخته شوند. در حالی که یک فرض دیگر هم هست که خوب خواستنی باشد ولی فقط در بعضی موارد این آشکار و مسلم باشد و در مواردی دیگر (از جمله مواردی که باعث می‌شود به این سؤال که "آیا امر خواستنی واقعاً خوب است؟" جواب مردد داده شود) مبهم و نیازمند ایضاح. مضافاً به این که بدیل پیشنهادی مور، یعنی بدیهی و شهودی بودن مصادیق عینی خوب، مسئله را از دایره ابهام و اختلاف بیرون نمی‌برد.

مک اینتا بر می‌گوید اگر هدف استنتاج مورد بحث، یعنی استنتاج شایسته خواستن از خواسته‌شده که منسوب به استیوارت میل است، این بود که استنتاجی استلزامی باشد حق با منتقدان است که آن را مغلطه‌آمیز می‌دانند. ولی آنها صرفاً در قرائت میل دچار اشتباه شده‌اند. زیرا گفته میل درباره برهان‌ناپذیری بنیان اخلاق روشن می‌سازد که هدفش این نیست که از "است" "باید" استخراج کند و این واقعیت را که همه انسان‌ها به واقع خواهان لذت‌اند، همچون مقدمه‌ای استعمال کند که مستلزم این نتیجه است که آنها باید آن را بخواهند. او البته در کنار رد اتهام مغلطه، انتقاد خاص خود را مطرح می‌کند از نگاه او این که صورت استدلال او چیست، شاید کاملاً روشن نباشد ولی یک نحوه قرائت او که با متن کتاب فایده‌گرایی تناسب بیشتر دارد، این

است: نزد او این پیشنهاد که همه انسان‌ها خواهان لذت‌اند بیانی واقعگو است که موفقیت ما را در توسل به آن علیه کسی که منکر نتیجه است، و آن هم توسل به عواطف و نه عقل او، تضمین می‌کند. «اگر کسی انکار کند که لذات خواستنی است. در آن صورت می‌توان از او پرسید ولی آیا تو آن را نمی‌خواهی؟ و پیشاپیش می‌دانیم که او باید پاسخ آری بدهد و در نتیجه باید بپذیرد که لذات خواستنی است. ولی این قرائت و در واقع هر قرائت از میل باید او را به گونه‌ای تفسیر کند که او این گفته را که همه انسان‌ها خواهان لذت‌اند، همچون یک بیان واقعگوی امکانی تلقی کرده است.» (مک‌این‌تایر، ۱۳۷۹: ۴۶۷) تلقی نهائی مک‌این‌تایر، مبنی بر رد اصالت لذت، با مور تفاوتی ندارد، الا این که به هزینه کاستن از اهمیت سخن، دامن آن را از شائبه مغالطه می‌پیراید. صورت استدلال استیوارت میل، یک نحوه قرائت او که، به گمان من، با متن اصالت فایده تناسب بیشتر دارد، همان است که گفته شد: پذیرفتن اشتغال آنچه انسان‌ها واقعاً می‌خواهند بر آنچه وسیعاً اخلاقی دانسته می‌شود، به توسط حک و اصلاحی که حس و تربیت اجتماعی و دوراندیشی مصلحت‌جویانه بر خودخواهی کوتاه‌بین فردی اعمال می‌کند. به عبارت دیگر، برداشتن ناسازگاری ذاتی میان لذت‌طلبی و آنچه عرف اخلاق اخلاقی می‌داند، به کمک برآورد اجتماعی لذت و فایده. از نظر میل، رشد فرهنگی و تمدنی چنان می‌کند که انسانها وابستگی متقابل خود را در امر لذت بیشتر درک و قبول کنند و همین است که فایده‌گرایی را اخلاقی می‌کند. (West, 2007:24). و این از مشکلاتی که منتقدان مذکور برشمردند، آسیب نمی‌بیند.

هیوم، که وجه فیلسوف اخلاق بودن او کمتر مورد توجه بوده است، از بنیان فلسفه فایده‌گرایی و لذت‌باوری است، گرچه در مطلقیت اینها تردیدهایی دارد. او در باره غایت قصوای اعمال آدمی می‌گوید که واضح به نظر می‌رسد که هدف نهائی اعمال انسان را، به هر شکلی، هرگز نمی‌تواند به مدد عقل توجیه شود، بلکه این غایات تماماً بر احساسات و عواطف بشر است که پرکشش و خواستنی جلوه می‌کند.

بدون اینکه به قوه عقل و درک بستگی داشته باشند. هیوم مثال می‌زند که از مردی پرسید: چرا ورزش می‌کنی؟ پاسخ خواهد داد: چون می‌خواهم تندرست بمانم. سپس اگر سؤال کنید: چرا تندرستی را می‌خواهی؟، فوراً جواب خواهد داد: چون بیماری دردناکست. اگر سؤالات خود را بیشتر دنبال کنید، و بر اینکه چرا از درد بیزار است، از او دلیل بخواهید محال است بتواند دلیلی ارائه کند. «این از غایات بنیادین و اهداف نهائی است و هرگز به چیزی و هدف دیگری ارجاع داده نمی‌شود.» هیوم اضافه می‌کند که شاید به پرسش دوم شما: چرا تندرستی را می‌خواهی؟ این پاسخ را نیز بدهد که: تندرستی شرط لازم انجام دادن کارم است. حال اگر پرسید: چرا برای کار خود نگرانی؟، جواب خواهد داد: چون می‌خواهم پول به‌دست بیاورم. و اگر پرسید: چرا؟ خواهد گفت: پول وسیله لذت است. «از این بیشتر، دیگر دلیل خواستن کار بیهوده‌ای است. امکان ندارد بتوان تا بینهایت پیش رفت، به طوری که همواره چیزی پیدا شود که دلیل خواستنی بودن چیز دیگری باشد. باید به چیزی برسیم که به اعتبار خود، و به این جهت که با احساسات و عواطف انسان سازگاری دارد، خواستنی باشد.» (Hume, 1998: 163) این سخن یک انگلیسی تجربه‌گراست؛ و مبنای فایده‌گرایی هم همین نوع تجربه‌گرایی است.

کانت هم بر این عقیده است که «فقط تجربه می‌تواند به ما بیاموزد چه چیزی برای ما لذیذ است... و فقط همین تجربه‌ها می‌توانند تعلیم دهند که هر کس به چه وسیله‌ای می‌تواند به این اهداف دست یابد.» اما تفاوت در این است که از نگاه کاملاً متفاوت اخلاق کانتی «تعلیم اخلاق دارای شرایط دیگری هم هست. این تعلیم به هر کس بدون توجه به تمایلات او فرمان می‌دهد؛ صرفاً به این دلیل و از این جهت که او موجودی است آزاد و دارای عقل عملی.» (کانت، ۱۳۸۰: ۴۷ و ۴۸) اما این ادعای مابعدالطبیعی برای تجربه‌گرایان به دشواری قابل قبول است. عقل عملی کانتی که بی‌توجه به امیال انسان دستورات اخلاقی از جمله حقوق بشری می‌دهد، یک ایدئال است که با حس مشترک و رفتار عمومی انسان‌ها تناسبی ندارد. کانت به

ضرورت یک مابعدالطبیعه برای اخلاق اشاره می‌کند، اما گویا نگران این نیست که ماهیت تکلیفی امر مطلق را چگونه باید اثبات کرد. ظاهراً نیت کانت این است که با استعلائی شمردن رفتار اخلاقی یک شکل عالی از رفتار غیرخودخواهانه را مدار اخلاق قرار دهد که دلبخواه و متغیر نباشد؛ به همین دلیل است که از ضرورت مابعدالطبیعه اخلاق سخن می‌گوید که نقطه مقابل طبیعت‌گرائی تجربی است. از نگاه او عملی اخلاقی است که حکم مطلق باشد یعنی مشروط به هیچ شرطی و مقدمه نیل به هیچ مطلوبی و ابزار برآوردن هیچ میل و نیازی نباشد. «این تکلیف، یک تکلیف محض اخلاقی است، یعنی دارای الزام گسترده است» (کانت، ۱۳۸۰، ب، ۴۸) اما در این صورت، مبنای چنین حکمی چیست و کجاست؟ و چرا هرگز حتی در میان خواص هم جاری نبوده است؟ بر این مبنای دومین رقیب مهم (پس از شهودگرائی مور) فایده‌گرائی میل، یعنی حکم مطلق کانتی، از پشتوانه استدلالی قابل قبولی، لاقلاً به شکلی که در پارادایم تجربه‌گرائی مفهوم باشد، برخوردار نیست، اگرچه البته باشکوه و نیک‌اندیشانه است. دیوید راس در شرح *مابعدالطبیعه اخلاق* بر این پرسش انکارآمیز کانت تأکید می‌کند که «آیا اصول اخلاقی را باید در شناخت طبیعت انسانی جستجو کرد؟» و به دنبال این می‌گوید «یک مابعدالطبیعه اخلاق نه تنها به لحاظ نظری ضروری است، بلکه در عمل هم بسیار مؤثر است؛ صرف مفهوم تکلیف تأثیر بسیار قوی‌تری بر دل انسان دارد تا همه منابع دیگری که ممکن است از پهنه تجربه فراهم آمده باشند.» (راس، ۱۳۸۶: ۶۴) ولی نکته مهم این است که آیا کانت بنا دارد مدعای مؤثرتر بودن تأثیر اخلاق مابعدالطبیعی را هم با روش مابعدالطبیعی نشان دهد یا با تجربه؟ به دشواری می‌توان باور کرد که شواهد تجربی سخن فوق را تقویت کند.

مور نیز اگرچه منتقد فایده‌گرائی است اما، با اتخاذ موضع پیامدگرائی، با مطلق‌گرائی کانت بیشتر مخالف است. او می‌گوید که برخی ممکن است بر این عقیده باشند که درستی اخلاقی ربطی به خوبی نتیجه یک عمل ندارد. اگر این رأی به روشنی تمام مورد اعتقاد باشد، تا آنجا که به عقل من می‌رسد، مطلقاً هیچ راهی برای



رد کردن آن وجود ندارد، مگر به بدهاقت این اصل توسل بجویم که اگر ما بدانیم که نتیجه یک فعل معین واقعاً این باشد که جهان را به عنوان یک کل بدتر از وقتی خواهد کرد که ما فعل دیگری به جای آن انجام دهیم، انجام دادن آن فعل مطمئناً کار نادرستی خواهد بود. از نظر مور کسانی که می‌گویند که از بعضی قواعد، صرف‌نظر از نتایجی که به بار می‌آورند، باید مطلقاً همواره اطاعت کرد، منطقاً ناگزیر از انکار آن هستند؛ زیرا با گفتن "صرف‌نظر از نتایجی که به بار می‌آورند" مقصودشان به‌طور ضمنی این است که "حتی اگر جهان، به عنوان یک کل، به سبب فعل ما، بدتر شود". «به گمان من، بدیهی است که عالماً عامداً فعلی را انجام دادن که جهان را، در کل آن، بدتر از وقتی خواهد کرد که فعل دیگری را به جای آن انجام دهیم، باید همواره نادرست باشد. و اگر این معنی پذیرفته شود، آن‌گاه این نظر را مطلقاً رد می‌کند که انواع فعل‌هایی هستند که، صرف‌نظر از نتایجی که به بار می‌آورند، همواره وظیفه ما خواهد بود که آنها را انجام دهیم یا از انجام دادن آنها پرهیز کنیم.» (مور، ۱۳۸۲: ۱۳۳) این فقرة اخیر حرف مور، که نقض فرمان مطلق کانت است برای بحث ما متکای متینی است، اما وجهی از آن که بر عینی بودن تشخیص خوب اخلاقی بنا می‌کند، قابل دفاع نمی‌نماید. برخلاف مور که شناخت‌گرا و عینی‌گرا است، رأی فیلسوفانی که به عینی و قابل شناخت عام بودن اخلاق باور ندارند این است که ما برای زندگی معنایی کشف نمی‌کنیم یا، به معنای دقیق کلمه، نمی‌یابیم، بلکه باید به یک چیز مصنوع یا مجعول یا فرافکنی شده - به چیزی که گویی اختراع شده است - قناعت ورزیم. کشف را به استناد حقیقت می‌توان رد کرد، ولی اختراع و جعل را نمی‌توان. «از این مطلب فیلسوفان غیرمعرفتی نتیجه می‌گیرند که نوعی عینی بودن محدود و مختصر، که همان مبانی احساسی تمایلات ارزشی است، بهترین عینیتی است که در اسناد معنا یا اهمیت به امور اخلاقی می‌توان انتظار برد.» (ویگینز، ۱۳۸۵:

## ۶. لذت به عنوان مبنای خواستن

استیوارت میل معتقد است خواستنی بودن متکی به لذیذ بودن است. ادعای میل در مورد لذت دو قسمت است: یکی این که، در عمق احساس مردم، هر امر لذیذی خوب است و دیگر این که هیچ چیز خوب نیست مگر این که لذیذ باشد. بعضی با هر دو قسمت مخالفت کرده‌اند و برخی با جزء دوم. مور می‌گوید که کاملاً آشکار است که، در جهان واقعی، لذت و الم به هیچ وجه تنها نتایج افعال ما نیستند: افعال ما نتایج بسیار دیگری هم به بار می‌آورند، و مادام که ما صرفاً ادعا می‌کنیم که به بار آمدن حداکثر لذت نشانه‌ی درستی فعل است، باب این احتمال را باز می‌گذاریم که شاید چنین است صرفاً به این علت که این نتیجه، در واقعیت زندگی، همواره مقارن نتیجه‌ی دیگر حاصل می‌شود. پس می‌شود نتیجه گرفت که درستی اخلاقی فعل تا اندازه‌ای تابع این نتایج دیگر هم هست. اما اگر ادعا کنیم که اعمال درست بدان سبب درست‌اند که حداکثر لذت را به بار می‌آورند، این احتمال را از میان برمی‌داریم، و حکم می‌کنیم به این که اعمالی که حداکثر لذت به بار می‌آورند درست‌اند، ولو هیچ یک از نتایج دیگری را که همواره، به بار می‌آورند به بار نیاورند. «من گمان می‌کنم که این دلیل عمده‌ی این معنی است که چرا بسیاری از مردمی که حاضر به قبول گزاره‌ی نخست‌اند در قبول گزاره‌ی دوم تردید می‌کنند. این رأی متضمن آن است که مثلاً بگوییم که جهانی که در آن مطلقاً هیچ چیز به جز لذت وجود نداشته باشد - نه دانشی، نه محبتی، نه بهره‌مندی از زیبایی‌ای و نه سجایای اخلاقی‌ای - با این همه، باید ذاتاً بهتر - یعنی خلق آن بهتر - از جهانی باشد که در آن همه‌ی این چیزها علاوه بر لذت وجود داشته باشد، فقط به شرط آنکه لذت در آن اندک مایه‌ای بیش از مقدار کل لذت در این جهان دوم باشد.» (مور، ۱۳۸۲: ۱۷۵) این انتقاد به میل که چیزهایی غیر از لذت هم، مثلاً فضیلت، غایت فعل تواند بود، انتقادی مهم و شایع بوده است. پاسخ میل این است که بنا بر قاعده‌ی تداعی، دو چیز که همواره همراه هم یا متعاقب هم پدید می‌شوند این عادت روانی را ایجاد می‌کنند که با دیدن یا تصور کردن یکی تصور

دیگری هم در ذهن ایجاد شود. اموری چون فضیلت به این دلیل خوب محسوب می‌شوند که فرد از آن‌ها انتظار رسیدن به لذت را دارد. یعنی فی‌نفسه مطلوب نیست، اما چون همواره به لذت، یعنی لذت احساس فضیلت‌مند و لذا برتر بودن، منتهی می‌شود به تدریج ارزش غایت به وسیله‌ای که همواره به آن منتهی می‌شود، نیز سرایت می‌کند. به این ترتیب، این وسیله خود بخشی از غایت می‌شود، چون تصور آن لذت‌بخش است. مثلاً پول و نیز فضیلت. از نظر مور «بسیار واضح است، هر چند زیاد متداول نیست، که ما همیشه چیزی را که از آن لذت می‌بریم، تحسین نمی‌کنیم.» (مور، ۱۳۸۵: ۲۰۳) او می‌خواهد با چنین تردیدی لذت را به عنوان معیار منحصر تحسین و خوب شمردن منکر شود. اما جای سؤال است که آیا این غالباً به این دلیل نیست که مردم بسا که ریاکارند یا شرمگین و با اخلاق مرسوم، به دلایل گفتمانی، روبری‌بایست دارند؟

از نگاه مک‌این‌تایر، هر قرائتی از استیوارت میل «باید او را به گونه‌ای تفسیر کند که او گزاره همه انسان‌ها خواهان لذت‌اند، را همچون یک بیان واقعگویی امکانی تلقی کرده است. اما فقط زمانی می‌توان چنین تلقی‌ای از آن داشت که لذت را همچون نام یک متعلق ممکن تمایل در میان متعلقات دیگر تلقی کنیم، زیرا اگر این گفته، صرفاً بیانی باشد معادل "هر چیزی که انسان‌ها می‌خواهند"، در آن صورت یک همانگویی تهی است و استدلال میل از آن طرفی نمی‌بندد. مع الوصف اگر لذت نام یک متعلق خاص تمایل (شراب، جفت و آواز) باشد - همانطور که اغلب هست - در آن صورت یقیناً کاذب خواهد بود که همه انسان‌ها خواهان لذت‌اند (پیرایشگران خواهان آن نیستند) یا لذت تنها چیز خواسته شده است. بدین‌سان، میل نتیجه خود را بر ابهام مفهوم اصلی‌اش [یعنی مفهوم لذت] و نه بر انتقال از هست به باید مبتنی می‌سازد.» (مک‌این‌تایر، ۱۳۷۹: ۴۷۵)

این ابهام البته نه خاص کلمه لذت است و نه خاص بحث استیوارت میل. کم نیستند واژه‌هائی که تحدید حدود معنائی آن‌ها دشوار است. تقریباً مثل هر واژه دیگر.

برای لذت هم می‌توان یک طیف معنا در نظر گرفت که در مرکز مبرز است و در محیط قدری به ابهام و اضطراب دچار می‌شود. در بحث لذت اگر معنای این واژه منعطف‌تر گرفته شود می‌تواند هر چیزی حتی مبارزهٔ انتحاری را هم دربر گیرد، که ظاهراً نفی نظریه است. اما لزوماً این‌طور نیست؛ برخی گمان می‌کنند که اگر مدعائی ابطال‌ناپذیر شد، باطل یا بیهوده است. نه فقط در فلسفه که در علم هم گاه گزاره‌های ابطال‌ناپذیر لازم می‌آید و تعریف قطعی علم به عنوان قضایای ابطال‌ناپذیر هم یک فلسفهٔ علم دستوری خواهد بود که به دلیل عدم انطباق با فرآیند عملی تحقق علم، من‌عندی و غیرقابل دفاع است. بخشهایی از فیزیک اتمی و فیزیک نجومی و بیولوژی تکاملی و روانکاوی مشتمل بر گزاره‌های ابطال‌ناپذیرند و این گرچه حتمیت و قطعیت آنها را در مظان تردید قرار می‌دهد اما علمیت و تجربیت آنها را نه. فلسفه و علم هر دو به اصل علیت متکی هستند، ولی این اصل (حتی در معنای حداقلی آن) ابطال‌ناپذیر است. هرچند علتی یافت نشود، ما بنا را بر این می‌گذاریم که حتماً علتی در کار است و این را ناشی از یک بداهت می‌دانیم. بنا بر یک تفسیر، میل در بارهٔ لذت هم همین سخن را می‌گوید. از نگاه او بدیهی است که اگر عملی لذتی در خود نداشته باشد نمی‌تواند نظر ما را به خود جلب کند. در عین حال، اگر کسی مصر باشد که تجربی‌تر مواجه شود، می‌توان گفت این تحلیل روانشناختی از لذت‌طلبی، مثل عموم یا اکثر نظریات یا مشاهدات علوم انسانی، اگر در موارد اغلبی و اکثری تأیید شود، قابل دفاع است. اگر مواردی بسیار محدودی از قبیل آنچه به عنوان غایت نالذت‌طلبانه مطرح می‌شود، همچون عملیات انتحاری یا کف نفس یا اعانت دیگران که غایاتی چون انتقام یا تعالی معنوی دارند، در قالب واژه‌ای چون لذت‌طلبی قرار نگیرند، می‌توانند استثنا تلقی شوند. این‌گونه، گرچه مطلقیت اصل به نفع عمومیت آن بر هم می‌خورد، ولی باز هم فایده‌گرایی و لذت‌باوری اگر نه در قامت یک اصل مطلق فلسفی، لااقل به عنوان یک نظریهٔ علوم انسانی از شواهد بسیار گسترده (اکثریت نزدیک به تمام انسانها در اغلب اوقات) برخوردار خواهد ماند. به گمان من هیچ کدام

از اینها مشکل لاینحلی درست نمی‌کند. مورد اول ابطال ناپذیر می‌شود که ضرورتاً و همواره ضایعه نیست. مورد دوم هم معدود استثناهائی است که به آسانی از پس خلع یک قاعده کثیراً تأیید شده برنمی‌آید. اما در هر حال یک چیز مسلم است و آن این که لذت و فایده در فلسفه اخلاق میل، شائبه سانسونالیسم را نمی‌پذیرد. لذت در این فلسفه اعم از مادی و معنوی، کمی و کیفی است.

## ۷. نتیجه

سنت فلسفه اخلاق قرن بیستم به شدت از مور متأثر و لذا با میل ناسازگار است. مخالفت با منطق تجربی فایده‌گرایی میل گاه بیش از این که محصول مذاقه فلسفی باشد، نتیجه همراهی پارادایم مسلط در فلسفه اخلاق یعنی نگاه مور است. مور البته فیلسوف بزرگی است و محقق فلسفه اخلاق بدون مطالعه کتب او خسارت خواهد دید، اما نقد تند مور خصوصاً در کتاب مبانی اخلاق بسیاری از فیلسوفان پیرو او را از دقت در کتاب فایده‌گرایی میل ظاهراً بی‌نیاز نموده است. تفسیر نادرست مور از "خوب به مثابه خواستنی" فایده‌گرایی میل را عامیانه جلوه داده است. در حالی که به نظر می‌رسد دقت کافی حاکی از این است که این نظریه از منظر استدلالی لااقل ضعیف‌تر از بدیل‌های خود نیست. میل در مقام تعریف خوب به خواسته‌شده نبوده است؛ بلکه روش تجربی او مقتضی این است که برای رسیدن به خوب به معنای "شایسته خواستن" از خوب به معنای "خواسته شده" آغاز کند. او برای رسیدن از روانشناسی به اخلاق، بر دو عنصر تربیت حس اجتماعی و توسعه شعاع "خود" و محاسبه دوراندیشانه منفعت شخصی تأکید می‌گذارد.

در بدینی به اخلاق فایده‌گرا، گوئی طنز تاریخی که دامن اپیکور را گرفت و فلسفه لذت قناعت‌مدار و تا حدی معنوی او را به خوشباشی بی‌توجه به هرچیز دیگر مشهور ساخت، در مورد میل هم اتفاق افتاده است. البته نقد فلسفی بیشتر بر سر قوت استدلالی است، و ما هم به همین فقره پرداختیم، در عین حال، بسیاری از مخالفتها با فلسفه اخلاق فایده‌گرا نگران نتایج اجتماعی تفسیر شادخواری خودمدار از آن است.

## منابع

## الف. فارسی

- برانت ریچارد (۱۳۷۹)، "اشکال‌های واقعی و ادعایی نظریه سودگرایی"، محمود فتحعلی، فصلنامه *ارغنون*، فلسفه اخلاق، شماره ۱۶، تابستان.
- پاتنام هیلری (۱۳۸۵)، *دوگانگی واقعیت / ارزش*، ترجمه فریدون فاطمی، نشر مرکز، تهران.
- راس د. (۱۳۸۶)، *نظریه اخلاقی کانت*، ترجمه محمد کمالی‌نژاد، نشر حکمت، تهران.
- کانت ایمانوئل (۱۳۸۰)، *فلسفه حقوق*، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، نشر نقش و نگار، تهران.
- کانت ایمانوئل (۱۳۸۰)، *فلسفه فضیلت*، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، نشر نقش و نگار، تهران.
- مک اینتایر السدر (۱۳۷۹)، *تاریخچه فلسفه اخلاق*، ترجمه: انشاءالله رحمتی، انتشارات حکمت، تهران.
- مور جورج ادوارد (۱۳۸۵)، *مبانی اخلاق*، ترجمه غلامحسین توکلی و علی عسگری یزدی، نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، تهران.
- مور جورج ادوارد (۱۳۸۲)، *اخلاق*، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران.
- وارنوک مری (۱۳۸۰)، *فلسفه اخلاق در قرن بیستم*، ترجمه ابولقاسم فنائی، نشر بوستان، قم.
- ویگینز (۱۳۸۵)، "حقیقت، جعل و معنای زندگی" در: مصطفی ملکیان، *مهر ماندگار*، نشر نگاه معاصر، تهران.

## ب. انگلیسی

Bentham Jeremy (1970), *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, London, University of London: Athlone Press.

Hume David (1998), *An Enquiry concerning the Principles of Morals*, Oxford-New York, Oxford University Press.

Hume David (1998), *An Enquiry concerning the Principles of Morals*, Oxford-New York, Oxford University Press.

Mill John Stuart, (1998), *Utilitarianism* Oxford-New York, Oxford University Press.

Mill John Stuart (1972), *Letter to Henry Jones*, 1868, in: *Collected Works Of John Stuart Mill*, Toronto, University of Toronto Press, Vol. 9.

Urmson James Opy (1953), "The Interpretation of the Moral Philosophy of J. S. Mill", *Philosophical quarterly*, N. 3.

West Henry R. (2007), *Mill's Utilitarianism*, Continuum.





شروېشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی