

خوب و خواستی: تقدی بر فلسفه اخلاق هیل

مرتضی مردیما*

استادیار دانشگاه علامه طباطبائی

چکیده:

در این مقاله نکته‌ای را به بررسی و تقد می‌گذاریم که در بحث 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 مبهم، یعنی استنتاج منطقیاً ناهجاز باید اخلاقی از است، باشد، آیا استیوارت هیل در پوزیتی اخلاق فایده‌گرا و مساوی قرار دادن خوب یا خواستی، مرتکب آن شده است؟ پاسخ نگارنده به این پرسش منفی است. خواهیم کوشید تا با تحلیل روش و شیوه نزدیک شدن هیل به بحث معنا و معنای خوب و بد، نشان دهیم که او لا چرا معادله فوق استنتاجی مغالطی نیست و ثانیاً چگونه هیل از "خواستی" به معنای "خواسته شده" به "خواستی" به معنای "شایسته خواستن" نزدیک می‌شود. از نظر هیل، تمرین حساسیت دوران‌دیشانه نفع شخصی و، مهم‌تر از آن، پرورش احساس اجتماعی و گسترده کردن دایره "خود"، که هر دو به هوارات رشد آموزش رخ می‌دهد، راهی است که در چارچوب فایده‌گرایی، "است" توصیفی را به "باید" اخلاقی متصل می‌کند.

کلواژه‌ها : فایده‌گرایی، خوب و خواستی، است- باید، مغالطه طبیعت‌گرایی

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 قسر، تصویری بوده است که مطابق آن فایده‌گرایی نه یک اخلاق که یک ضداخلاق است؛ و قسر دیگر، تصویری بوده است که مطابق آن فایده‌گرایی از اتقان فلسفی حتمی در سطوح پائین آن هر بیهوده است. از نگاه بسیاری از فیلسوفان و روشنفکران، سودانگاری با خصیصه 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؛ با ابدتولوژی نظام سرمایه‌داری و سنت لیبرالی است که موضوع حمله و غلبه است نه فهم و نقد. از همین گاه چنین می‌نماید که فیلسوفانی مثل هبل و کتبی مثل *فایده‌گرایی* اساساً با دقت و احتمال صحت کمتر خوانده شده‌اند. در حالی که از منظری دیگر به نظر می‌رسد فایده‌گرایی نه فقط یک نظریه اخلاقی و سیاسی قابل بررسی که یک الگوی طبیعی رفتار است؛ تا حدی شبیه منطبق که از ذهنیت عمود و عوام انسان‌ها استخراج شده و البته سپس، در شکل پرداخته و تدقیق شده، ابزار اعیان اهل فکر قرار گرفته است. پس به عنوان منطبق رفتار شایسته 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 به سختی می‌توانیم باور کنیم کارهای آنها کاملاً هیدانه و با همدلی خوانده شده، یا حتی در این شک می‌کنیم که این منتقدان و مفسران همه آن آثار را خوانده باشند. از نظر آرمسون از جمله

برجسته‌ترین این افراد یکی هم جان استوارت هبل است که بسی از این معضل رنج برده است. آرمسون اضافه می‌کند: «اما هن 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 نوبسده 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 مفهولات خلاقیتی به کار می‌گیرند.» (برانت، ۱۳۷۹: ۲۲۸)

خواهر کوشید با احتراز از این نگاه‌های درآمیخته با تردید و تحقیر، فقره بحث برانگیزتر کتاب، یعنی خوب به مثابه خواستی، را به حکم بازبینی و واکاوی بزنم.

۲. مغالطه طبیعت‌گرا

فلسفه اخلاق در پی تحلیل پرسش و پاسخ هائی بوده است که پیرامون معنا و هیئتی 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 هبومر 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، منطقیاً به این که چگونه باید باشد راهی نیست. گفشی است که در ملاحظاتی اخیرتر فلسفی در چند و چون این اصل تأملاتی صورت گرفته است، (پاتنام، 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. هری وارنک در این باره می‌گوید کار به جایی رسیده است که گوئی فیلسوفان اخلاق کاری ندارند جز این که بیستد آیا یک نظریه مرتکب این مغالطه شده است یا نه.

برخی فایده‌گرایی استیوارت هیل را مشمول همین مغالطه دانسته‌اند چرا که هیل 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 بحث که جستجوی این مغالطه به کار همبر فیلسوفان اخلاق تبدیل شده است، بلکه از این نظر که در مورد هیل 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 خواهر پرداخت. عقیده من این است که در این جا مغالطه‌ای صورت نگرفته است، و استدلال در دام استنتاج باید از است به روایت هبومر درنخلته‌ده است.

۳. معنای خوب نزد فایده‌گرا

بنام در جملات آغازین کتاب خود که بنیادگذار روایت مدرن فایده‌گرایی محسوب است، می‌نویسد: «هیچ چیز را نمی‌توان به معنای دقیق کلمه، خوب یا بد دانست، مگر اینکه با فبی نسخه 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 بنام در اینجا کشف عینی معیار ارزشها یا یافتن منشأ متعالی یا دما 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 ابراد و ابهامی نیست که فایده‌گرایان و لذت‌باوران رهبافتی تجربی و استقرائی به اخلاق دارند و به حینا و منشأ استعلائی حق‌دور بر تجربه یا فراتجربی برای آن باور ندارند. بنام معتقد بود که شهودگرایان به احساسات ناورزیده و نیندبشده خود لباسی از زبان گنگ فلسفی می‌پوشانند به این امید که دیگران را به صحت عقیده خود متقاعد کنند و هیل در این مورد با او توافق می‌به کمال داشت. حمله

هیل به شهودگرایی در کتاب *نظام منطقی روی دیگر حمله* او به این رهیافت در کتاب *فایده‌گرایی* است. در هر دو مورد هیل در مقام دفاع از این موضع است که عقاید و نظرات، در همه جا از جمله در اخلاق، باید منطقی و مستند به مشاهده و تجربه باشد. این هردو در این ابدۀ پیرو اسلاف هموطن خود به‌ویژه مهور 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 محاسبۀ موارد جزئی به موفقیت برسیم». (Hume, 1998:77) در عین حال، مهور استنتاج باید از است را عقب‌می‌داند. مشکلی که در اینجا رو می‌کند این است که گویا اخلاق با تجربی نیست با اگر هست شامل استنتاجی مغالطی است که اخلاق و روانشناسی را به هم برمی‌آمیزد.

۴. هور و نقد هیل

جورج ادوارد هور، فیلسوف برجستۀ تحلیلی و مستند مشهور هیل، در کتاب *کلاسک شدۀ خود، مادی/اخلاق*، می‌گوید که کار فیلسوف اخلاق این نیست که بگوید 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 وظیفۀ 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 تعادل و تفکر مردم و اقتضات روحی و جسمی آنان، چه چیزی اخلاقاً خوب است و مردم، ولو به‌رغم هیل و باورشان، باید آن را بخواهند و گزینۀ مرتکب خلاف اخلاق شده‌اند. او می‌گوید: «سروران عزیزم، آنچه ما از شما معلمان اخلاق انتظار داریم بدانیم این نیست که مردم چگونه کلماتی را به‌کار 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."» (هور، 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 استوارت هیل می‌گوید که ما باید چیزی را طلب کنیم (یک قضیۀ اخلاقی)، چون واقعاً آنرا طلب می‌کنیم. ولی اگر ادعایش که معنای "من باید طلب کنم" چیزی به‌جز "من طلب می‌کنم نیست"، درست می‌بود، در این صورت، او فقط حق دارد که بگوید "ما فلان شیء را طلب می‌کنیم، چون آن را طلب می‌کنیم" و این هرگز یک قضیۀ اخلاقی نیست، بلکه فقط یک همان‌گوئی است. از نظر هور، تعارض هدف کتاب هیل این است که ما را در کشف آن چه باید انجام دهیم، باری 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.» (هور، ۱۳۸۵: ۲۲۰) وارناک می‌گوید که ظاهراً این بخش از استدلال هور، فیلسوفان اخلاق را حات و بیموت کرده است و ابان از آن چنان المام گرفته‌اند که گویا هیچ فضیلتی در فیلسوف اخلاق نیست، به جز این که باید از مغالطۀ طبیعت‌گرایان دوری گزیند، در حالی که در استدلال هیل اصلاً مغالطه‌ای در کار نیست. (وارناک، ۱۳۸۰: ۵۹ و ۶۰)

۵. پاسخ به هور

هور می‌خواهد اثبات کند که *desirable* نمی‌تواند در معنایی توصیفی یعنی "خواستی" بکار رود بلکه معنای آن منحصر در "بایسته خواستن" یا "شایسته خواستن" است. اما می‌توان این‌طور ملاحظه کرد که هیل *desirable* را با *visible* از این جهت هشایه ندانسته است که روانشناسی و اخلاق را به‌جای هم گرفته و خلط کرده باشد، گرچه به ضرورت با 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، هم‌بسا که چیزی بیش از یک ایمان یا یک استحسان ذوقی نباشد. از نظر هیل، امکان فلسفی این که اثبات کنیم، وراء تنها چیزی که برای عموم مردم، به‌شکلی بدیمی 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 *راهی نیست* جز این که بین مردم غالباً با عموماً در عمل چه چیزی را ترجیح می‌دهند و اخلاق را در حین آن تأسیس کنیم. دقت کنید، نمی‌گویم اخلاق را از آن استنتاج کنیم، بلکه می‌گویم اخلاق را با توجه به آن برپا کنیم. اگر هور بپرسد پس فرق روانشناسی و اخلاق چه می‌شود، پاسخ این است که هیل می‌کوشد بیند "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، با خروج کرده از خود، باشند، بلکه کافی است اولاً به درک این نائل شوند که برآورد دوران‌باشنده 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 مثبت به حدود فزاینده‌تری توسعه یابد به گونه‌ای که فرد لذت جامعه را لذت خود بداند. روش هیل در این جا، همانند 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 می‌بایم؛ و این روش چندان تفاوتی با روش خود هور در فصل آخر کتاب *مبانی اخلاق*، که به مسئله چیزهایی که ذاتاً خوبند می‌پردازد، ندارد.

هیل، همچون هور، تأکید می‌کند که غایبات واپسین قابل برهان قاطع و مستقبر نیستند. سخن او این است که همان‌طور که در اثبات قابل‌دین بودن چیزی راهی جز ارجاع به این که افراد آن را می‌بینند وجود ندارد، برای اثبات این که چیزی خواستی 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 نخواستند، باور ندارد. اگر منظور هیل 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 اخلاقی مردم توجه کند، این نه با ایستمولوژی او و نه با ابدت هدایت اخلاقی او تناسب ندارد. پس او سعی می‌کند اخلاق را بر تنها جنبه‌ای 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 هبشی کرد. به تعبیر دیگر، استوارت هیل "خواستی" به معنای شایسته خواستن را با "خواستی" به معنای غالباً و عموماً خواسته شده خلط نکرده است، بلکه کوشیده است برای نزدیک شدن به اولی از حس بر دومی

حرکت کند. فرق است میان از یکی به دیگری رسیدن یا از یکی به طرف دیگری حرکت کردن. شایسته خواستن از خواسته شده به سادگی استیجاب نمی‌شود، اما (اهائی که مهم است)، شایسته خواستن بدون توجه به خواسته شده احتمالاً بیشتر می‌تواند نوعی اخلاق خصوصی (چیزی شبیه زبان خصوصی وبتگشتاین) بنا کند.

می‌توان پرسید تکلیف اخلاقی را چگونه باید شناخت؟ مور همچون هیل اعتراف می‌کند که غایت نمائی زندگی انسان‌ها با استدلال خالص معلوم‌شدنی نیست، ولی گمان دارد که خوبی عینی و شهودی است. از نظر استوارت هیل خوبی و بدی غائی و مستقل را نمی‌توان اثبات کرد، ولی بدیمی با شهودی هم نیست. پس راهی نمی‌ماند جز این که ببینیم مردم چه را خوب نمائی 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 خواستی می‌دانند (یعنی شایسته خواستن) مطابق آن است که عملاً می‌خواهند، برای تأسیس اخلاق ناگزیر به بادی مزعوم می‌رسیم، که با گرده‌برداری از قواعد مرسوم اخلاق متعارف است که همان اخلاق توصیفی است، اما از سوی شهودگرایی چون مور، شهود باستگی ناگزیری شده، با تکلیفی عام در معنای کانتی کلمه است که از نظر تجربه‌گرایی مثل هور- هیل 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 هیل حلقه اتصال است که خواسته‌شده را به شایسته خواستن وصل می‌کند. می‌توان سخن هیل این‌گونه بازسازی کرد:

- غایت، خوب، باستانی، 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 هیل فراتر می‌رود و می‌گوید:
- از آنجا که انسان‌ها دارای عقل احساس‌گر 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 خواستی است، پس لذت مجموعه افراد هم خواستی، 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 حنیت صرف و بهینه‌سازی آگاهانه وضعیت انسانی بیشتر شود؛ طالب کنبد 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 دوا و امنیت و افزایش لذت خود بهتر است خواهان افزایش لذت دیگران هم باشند.

از نگاه تجربه‌گرایانی چون هیل (از منظر فلسفی و نه با اتکا به وحی) خوبی و بایستی را مستقل از طبع بشر و رفتار اخلاقی 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 سؤالی کشفی اگر تلقی کنیم برای کشف معنا و مصداق آن غیر از باور و رفتار هر دگر به کدام مرجعی مراجعه باید کرد؟ به شهود؟ به طبیعت؟ به امر مطلق؟ از نظر هیل هیچ‌کدام از این‌ها از قابلیت درک و دفاع عام برخوردار نیست؛ و اگر تعریف تأسیسی و از جنس جعل است که هر چه گفته شود من‌عندی و دلخواه است؛ لایذ با از منافع گروهی مابیه می‌گیرد با از پرورش‌های فرهنگی با 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 هیل و هدف آن لذت است. ممکن است بیرسبر پس این چه فرقی با خودآئینی و خودمهوری 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 دیرپایی خواهد بود. در عین حال، هنر نظریه اخلاقی این است که تفسیری از خودمهوری عرضه کند که با خروج‌های روشنند از خود قابل جمع باشد و بتأمل و استیوارت هیل 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 می‌نامند، 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 هیل 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 هیل به خواستن آنها داریم" قضیه ما ممکن است کاملاً معقول به نظر برسد، ولی اگر این پژوهش را بیشتر ادامه دهیم و از خودمان بیرسبر که "آیا هیل به خواستن الف خوب است؟" یا اندک تأمل، به‌نظر برسد 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 رشته خوبی یک چیز لذت‌بخش بودن آن است، هر چند در جاهائی این ربط غیرمستقیم و مشکوک و مبهم باشد و، در نتیجه، به‌نظر آید که چنین نیست؛ و جستجو در همین ایماز 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 ظواهر، 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

عجالتاً 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 پرسیم که آیا واقعاً چنین است. از این گذشته، می‌توان این‌طور انگاشت که این استدلال خود حاوی مغالطه است. هور در این استدلال بساطت خوب و نیز غلط بودن تعریف استیوارت هیل از آن را مفروض گرفته است. اگر خوب تحلیل‌پذیر باشد چرا امکان پرسش از صحت عکس قضیه تعریفی تقض صحت آن باشد؟ «هور 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 [معرف] 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 هیل می‌گوید خوب یعنی خواستی، منظور 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، ناگزیر رو کردیم پینبره آیا خاصیتی هست که مردد هر وقت آن را در چیزی محقق ببیند، آن را خوب بشمارند، و نهایتاً چگونه می‌توان از چنین هیئتی 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 خواستی می‌کند؛ و همین امور خواستی هستند که خوب می‌شماریمشان. حال هور می‌گوید «آیا خواستی خوب است؟» در اینجا دوباره به همان معنای هیمر مفروض اشاره دارد. سخنش این است که «آیا امر خواستی 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 رودرپایست‌های نظری نه رفتار عملی) چنان می‌کند که غالباً گمان بر این است که جستجوی مصلوبات نمی‌تواند اخلاقی باشد یا بشود. هور گمان دارد علت این است که چیزهای متعددی می‌توانند خوب باشند که به صورت شهودی باید شناخته شوند. در حالی که یک فرض دیگر هر هست که خوب خواستی باشد ولی فقط در بعضی موارد این آشکار و مسلط باشد و در مواردی دیگر (از جمله مواردی که باعث می‌شود به این سؤال که «آیا امر خواستی واقعاً خوب است؟» جواب مردد داده شود) هیمر و نیازمند ابضاح. مضافاً به این که بدیل پیشنهادی هور، یعنی بدیمی و شهودی بودن مصادیق عینی خوب، مسئله را از دایره ایمار و اختلاف بیرون نمی‌برد.

حک اینتا بر می‌گوید اگر هدف استنتاج هور بحث، یعنی استنتاج شایسته خواستن از خواسته‌شده که منسوب به استیوارت هیل است، این بود که استنتاجی استزاجی باشد حق با مستقدان است که آن را مغالطه‌آمیز می‌دانند. ولی آنها صرفاً در قرائت هیل دچار اشتباه شده‌اند. زیرا گفته هیل 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 مغالطه، انتقاد خاص خود را مطرح می‌کند از نگاه او این‌که 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 پائینی واقع‌گرو است که موفقیت‌ها را در توسل به آن علیه کسی که هنر نتیجه است، و آن هر توسل به عواطف و نه عقل او، تضمین می‌کند. «اگر کسی انکار کند که لذات خواستی است، در آن صورت می‌توان از او پرسید ولی آیا تو آن را نمی‌خواهی؟ و پیشاپیش می‌دانی که او باید پاسخ آری بدهد و در نتیجه باید بپذیرد که لذات خواستی است. ولی این قرائت و در واقع هر قرائت از هیل باید او را به گونه‌ای تفسیر کند که او این گفته را که همه انسان‌ها خواهان لذت‌اند، همچون یک بیان واقع‌گویی امکانی تلقی کرده است.» (مک‌اِنتایر، ۱۳۷۹: ۴۶۷) تلقی نمائی حک‌اِنتایر، مبنی بر رد اصالت لذت، با محور تفاوتی ندارد، الا این که به هزینه کاستن از اهمیت سخن، دامن آن را از شائبه مغالطه می‌پیراید. صورت استدلال استوارت هیل، یک نحوه قرائت او که، به‌گمان من، با متن اصالت فایده تناسب بیشتر دارد، همان است که گفته شد: پذیرفتن احتمال آنچه انسان‌ها واقعاً می‌خواهند بر آنچه وسیعاً اخلاقی دانسته می‌شود، به توسط حک و اصلاحی که حس و تربیت اجتماعی و دوازدهمی مصلحت‌جوایه بر خودخواهی کوتاه‌بین فردی اعمال می‌کند. به عبارت دیگر، برداشتن ناسازگاری ذاتی میان لذت‌طلبی و آنچه عرف اخلاقی می‌داند، به کمک برآورد اجتماعی لذت و فایده. از نظر هیل، 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 مستقدان مذکور برشمرده‌اند، آسب نمی‌بند. هیوم، که وجه فیلسوف اخلاق بودن او کمتر مورد توجه بوده است، از بائنان فلسفه فایده‌گرایی و لذت‌باوری است، گرچه در مطلقاً اینها تردیدهایی دارد. او در باره غایت قصوای اعمال آدمی می‌گوید که واضح به نظر می‌رسد که هدف نمائی اعمال انسان را، به هر شکلی، هرگز نمی‌تواند به مدد عقل توجه شود، بلکه این غایبات تماماً بر احساسات و عواطف بشر است که پرکشش و خواستی جلوه می‌کند، بدون اینکه به قوه عقل و درک بستگی داشته باشند. هیوم مثال می‌زند که از هرچی بی‌رسید: چرا ورزش می‌کنی؟ پاسخ خواهد داد: چون می‌خواهم تندرست بمانم. سپس اگر سؤال کنی: چرا تندرستی را می‌خواهی؟، فوراً جواب خواهد داد: چون بیماری دردناکست. اگر سوالات خود را بیشتر دنبال کنی، و بر اینکه چرا از درد بیزار است، از او دلیل بخواهی بحال است بتواند دلیلی ارائه کند. «این از غایبات بنیادین و اهداف نمائی است و هرگز به چیزی و هدف دیگری ارجاع داده نمی‌شود.» هیوم اضافه می‌کند که شاید به پرسش دودر شما: چرا تندرستی را می‌خواهی؟ این پاسخ را نیز بدهد که: تندرستی شرط لازم انجام دادن کار است. حال اگر بی‌رسید: چرا برای کار خود نگرانی؟، جواب خواهد داد: چون می‌خواهم پول به‌دست بیاورم. و اگر بی‌رسید چرا؟ خواهد گفت: پول وسیله لذت است. «از این بیشتر، دیگر دلیل خواستن کار بپموده‌ای است. امکان ندارد بتوان تا پنهانیت پیش رفت، به‌طوری‌که همواره چیزی پیدا شود که دلیل خواستی بودن چیز دیگری باشد. باید به چیزی برسید که به اختیار خود، و به این جهت که با احساسات و عواطف انسان سازگاری دارد، خواستی باشد.» (Hume, 1998: 163) این سخن یک انگلیسی‌تجربه‌گراست؛ و حینای فایده‌گرایی هر همین نوع تجربه‌گرایی است.

کانت هر بر این عقیده است که «فقط تجربه می‌تواند به ما بپاموزد چه چیزی برای ما لذت‌بخش 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 «تعالیم اخلاق

دارای شرایط دیگری هم هست. این تعالیر به هر کس بدون توجه به تعاللات او فرهاد 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 اقبال انسان دستورات اخلاقی از جمله حقوق بشری می‌دهد، یک ابدتال 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 دلخواه و متغیر نباشد؛ به همین دلیل است که از ضرورت مابعدالطبیعه اخلاق سخن می‌گوید که نقطه مقابل طبیعت‌گرایی تجربی است. از نگاه او عملی اخلاقی است که حکم مطلق باشد یعنی مشروط به هیچ شرطی و مقدمه نبل به هیچ مطلوبی و ابزار برآوردن هیچ مبل 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، دو مبنای رقیب مهم (پس از شهودگرایی مور) فایده‌گرایی مبل، یعنی حکم مطلق کانتی، از پشتوانه استدلالی قابل قبولی، لافل به شکلی که در پارادایم تجربه‌گرایی مفهوم باشد، برخوردار نیست، اگرچه البته باشکوه و نیک‌اندشانه است. دیوید راس در شرح مابعدالطبیعه اخلاقی 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 یمنه 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 یاور کرد که شواهد تجربی سخن فوق را تقویت کند.

مور نیز اگرچه مستعد فایده‌گرایی است اما، با اتخاذ موضع پیامدگرایی، با مطلق‌گرایی کانت پیشتر 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 هن می‌رسد، مطلقاً هیچ راهی برای رد کردن آن وجود ندارد، مگر به پداهت این اصل توسل بچوبیم 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 مطلقاً 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، مطلقاً 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 هن، بدبمی است که عاذاً عاذاً 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 دهم با از انجام دادن آنها پرهیز کنم.» (هور، ۱۳۸۲: ۱۳۲) این فقره اخیر حرف هور، که تعض فرمان مطلق کانت است برای بحث ما هنگامی است، اما وجهی از آن که بر عینی بودن تشخیص خوب اخلاقی بنا می‌کند، قابل دفاع نمی‌نماید. برخلاف هور 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، به معنای دقیق کلمه، نمی‌یابیم، بلکه باید به یک چیز مصنوع یا مجعول یا فراقینی شده - به چیزی که گویی اختراع شده است - قناعت ورزیم. کشف را به استاد 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 با اهمیت به امور اخلاقی می‌توان انتظار برد.» (ویگنر، ۱۳۸۵: ۱۱۵)

۶. لذت به عنوان مبانی خواستن

استیوارت هیل معتقد است خواستی بودن هنگامی به لذت بودن است. ادعای هیل در مورد لذت دو قسمت است: یکی این که، در عمق احساس هردم، هر امر لذت‌بخش خوب است و دیگر این که هیچ چیز خوب نیست مگر این که لذت‌بخش باشد. بعضی با هر دو قسمت مخالفت کرده‌اند و برخی با جزء دوم. هور می‌گوید که کاملاً آشکار است که، در جهان واقعی، لذت و امر به هیچ وجه تنها نتایج اعمال ما نیستند؛ اعمال ما نتایج بسیار دیگری هم به بار می‌آورند، و مادام که ما صرفاً ادعا می‌کنیم که به بار آمدن حداکثر لذت نشانه درستی فعل است، باب این احتمال را باز می‌گذاریم که شاید چنین است صرفاً به این علت که این نتیجه، در واقعیت زندگی، همواره معیار نتیجه 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 که این‌که 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 نمی‌کنم که این دلیل عمده این معنی است که چرا بسیاری از مردمی که حاضر به قبول گزاره نخست‌اند در قبول گزاره دوم تردید می‌کنند. این رأی متضمن آن است که مثلاً بگوئیم که جهانی که در آن مطلقاً هیچ چیز به جز لذت وجود نداشته باشد - نه دانشی، نه حقیقی، نه بهره‌مندی از زیبایی‌های و نه سجاوای اخلاقی‌ای - با این همه، باید ذاتاً بهتر - یعنی خلق آن بهتر - از جهانی باشد که در آن همه این چیزها علاوه بر لذت وجود داشته باشد، فقط به شرط آنکه لذت در آن اندک‌ها به‌ای پیش از مقدار کل لذت در این جهان دوم باشد.» (هور، ۱۳۸۲: ۱۷۵)

این انتقاد به هیل که چیزهایی غیر از لذت هم، مثلاً فضیلت، غایت فعل تواند بود، انتقادی مهم و شایع بوده است. پاسخ هیل این است که بنا بر قاعده تداعی، دو چیز که همواره همراه هم با 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 رباکارند یا شرمگین و با اخلاق مرسوم، به دلایل گفتمانی، رودرپاست دارند؟ از نگاه هک‌اپنتایر، هر قرائتی از استیوارت هیل «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 تماثل در میان متعلقات دیگر تلقی کنیم. زیرا اگر این گفته، صرفاً پابندی باشد معادل "هر چیزی که انسان‌ها می‌خواهند"، در آن صورت یک همان‌گویی تمبی است و استدلال هیل از آن طرفی نمی‌نهد. مع‌الوصف اگر لذت نام یک متعلق خاص تماثل (شراب، جفت و آواز) باشد - همانطور که اغلب هست - در آن صورت بقیماً کاذب خواهد بود که همه انسان‌ها خواهان لذت‌اند (پیرایشگران خواهان آن نیستند) با لذت تنها چیز خواسته شده است. بدین‌سان، هیل نتیجه خود را بر ایماز مضموم اصلی‌اش [بعنی مضموم لذت] و نه بر انتقال از هست به باید حیثی می‌سازد.» (هک‌اپنتایر، ۱۳۷۹: ۴۷۵)

این ایماز البته نه خاص کلمه لذت است و نه خاص بحث استیوارت هیل. کمر نیستند واژه‌هایی که تحدید حدود معنایی آن‌ها دشوار است. تقریباً مثل هر واژه دیگر، برای لذت هم می‌توان یک طیف معنا در نظر گرفت که در مرکز میرز است و در محیط قدری به ایماز و اضطراب دچار می‌شود. در بحث لذت اگر معنای این واژه منعطف‌تر گرفته شود می‌تواند هر چیزی حتی هیزاره انتحاری را هم دربر گیرد، که ظاهراً نفی نظریه است. اما لزوماً این‌طور نیست؛ برخی گمان می‌کنند که اگر مدعائی ابطال‌ناپذیر شد، باطل با پیموده است. نه فقط در فلسفه که در علم هر گاه گزاره‌های ابطال‌ناپذیر لایز می‌آید و تعریف قطعی علم به عنوان قضاوی ابطال‌پذیر هم یک فلسفه 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 محضان تردید قرار می‌دهد اما علمیت و تجربیت آنها را نه. فلسفه و علم مردم به اصل علمیت متکی هستند، ولی این اصل (حتی در معنای حداقلی آن) ابطال‌ناپذیر است. هرچند علمتی بافت نشود، ما بنا را بر این می‌گذاریم که حتماً علمتی درکار است و این را ناشی از یک بداهت می‌دانیم. بنا بر یک تفسیر، هیل در باره 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 با اکثر نظریات با هشامدات 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 با اعانت دیگران که غالباً چون انتقام با تعالی معنوی دارند، در قالب واژه‌ای چون لذت‌طلبی قرار نگیرند، می‌تواند استثناً 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، لاقابل به عنوان یک نظریه 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 هر محدود استثنائاتی است که به آسانی از پس خلع یک قاعده کثراً تأیید شده بر نمی‌آید. اما در هر حال یک چیز مسلم است و آن این که لذت و فایده در فلسفه اخلاق هیل، شایسته سانسوتالیسم را نمی‌پذیرد. لذت در این فلسفه امر از هادی و معنوی، کمی و کیفی است.

۷. نتیجه

ست فلسفه اخلاق قرن بیستم به شدت از مور متأثر و لذا با هیل ناسازگار است. مخالفت با منطبق تجربی فایده‌گرایی هیل گاه پیش 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 حیانی اخلاق بسیاری از فیلسوفان پیرو او را از دقت در کتاب فایده‌گرایی هیل ظاهراً بی‌نیاز نموده است. تفسیر نادرست مور از "خوب به مثابه خواستی" فایده‌گرایی هیل را عامیانه جلوه داده است. در حالی که به نظر می‌رسد دقت کافی حاکی از این است که این نظریه از منظر استدلالی لاقابل‌ضعف‌تر از بدیهی‌های خود نیست. هیل در مقام تعریف خوب به خواسته‌شده نیوده است؛ بلکه روش تجربی او حقیقتی 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 هماسیة دوران‌دیشانه منفعت شخصی تأکید می‌گذارد. در بدیهی 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 هر چیز دیگر مشهور ساخت، در مورد هیل هر اتفاق افتاده است. البته نقد فلسفی بیشتر بر سر قوت استدلالی است، و ما هر 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.
- پاتنر 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 هنوچمر صانعی دره‌پدی، نشر نقش و نگار، تهران.
- کانت ایمانوئل (۱۳۸۰)، *فلسفه فضیلت*، ترجمه هنوچمر صانعی دره‌پدی، نشر نقش و نگار، تهران.
- مک اینتایر السدر (۱۳۷۹)، *تاریخچه فلسفه اخلاق*، ترجمه: انشاءالله رحیمی، انتشارات حکمت، تهران.
- هور جورج ادوارد (۱۳۸۵)، *مبانی اخلاق*، ترجمه غلامحسین توکلی و علی عسگری یزدی، نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، تهران.
- هور جورج ادوارد (۱۳۸۲)، *اخلاق*، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران.
- وارنوک هری (۱۳۸۰)، *فلسفه اخلاق در قرن بیستم*، ترجمه ابوالقاسم فنائی، نشر بوستان، قم.
- ویگنر (۱۳۸۵)، "حقیقت، جعل و معنای زندگی" در: مصطفی ملکبان، *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.

