

همیشه من یا گاهی او «تأملی در خودگرایی روان‌شناختی»

مهدی علیزاده*

چکیده

از آنجایی که عمده ادله خودگرایی از سنخ ادله عقلی و فلسفی است؛ نمی‌توان با اقامه شواهد تجربی به نقض آنها پرداخت. نظریه خودگرایی مدعی است تنها انگیزه افعال انسان را نفع خود او تشکیل می‌دهد، ولی دیگرگرایی مدعی تکثر انگیزه‌هاست و ادعای عمومیت انگیزه‌های خودگروانه را رد می‌کند، بدین ترتیب دیگرگرایی روان‌شناختی برخلاف خودگرایی، ادعایی غیرفراگیر و محدود دارد و برای اثبات مدعای خود کافی است موارد معدودی از اعمال یا امیال دیگرگروانه اصیل را تبیین کند. برای خودگرایی روان‌شناختی ادله چهارگانه‌ای مطرح شده است که پس از بررسی این ادله روشن می‌شود که برخی از آنها مغالطه‌آمیز هستند و برخی دیگر ناتمام. در نهایت می‌توان گفت خودگرایی روان‌شناختی ادعایی بی‌دلیل است و از این رو مهم‌ترین دلیل نظریه خودگرایی اخلاقی ابطال می‌شود.

واژگان کلیدی

امیال، خودگرایی روان‌شناختی، دیگرگرایی روان‌شناختی، خودگرایی اخلاقی، ماشین تجربه، لذت‌گرایی، میل‌غایی.

alizadeh@isca.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۰/۹/۲۵

*. استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۵/۲۰

طرح مسئله

با تتبع در تاریخ تفکر اخلاقی و تاریخچه فلسفه اخلاق با سه نوع متفاوت از «خودگرایی» روبه‌رو می‌شویم:

۱. خودگرایی اخلاقی^۱: نظریه‌ای است هنجاری از سنخ نظریه‌های پیامدگرا که حداکثر رساندن خیر شخصی را از منظر اخلاقی توصیه می‌کند.
۲. خودگرایی عقلانی^۲: این نظریه که به «تئوری انتخاب عقلانی^۳» نیز موسوم شده، دیدگاهی تجویزی است که به حداکثر رساندن منافع شخصی را از منظر عقلانی توصیه می‌کند.
۳. خودگرایی روان‌شناختی^۴: نظریه‌ای توصیفی است که تنها هدف نهایی هر تلاش انسانی و غایت ذاتی هر مطلوب ارادی را منافع شخصی افراد می‌داند. (See: Campbell, 2001, Vol 1, P. 446 - 450)

پیش از ورود به بحث اصلی، در ابتدا تبیین جغرافیای بحث و نحوه رابطه و تأثیر این سه مقوله و مقایسه آنها با یکدیگر بایسته است؛ در باب نسبت میان نظریه اول و دوم باید گفت: چنانچه عقل را منبع معرفت اخلاقی بدانیم، میان خودگرایی عقلانی و خودگرایی اخلاقی نسبت تساوی برقرار خواهد بود، اما چنانچه احساس و عاطفه یا اراده الهی یا هر چیزی ورای عقل را منبع معرفت اخلاقی بدانیم، میان خودگرایی عقلانی و خودگرایی اخلاقی برحسب مبانی مختلف یکی از نسبت‌های تباین، عام و خاص مطلق و یا عام و خاص من وجه برقرار خواهد بود؛ اما در مقایسه خودگرایی اخلاقی و خودگرایی روان‌شناختی به‌مثابه دو نظریه هنجاری و توصیفی می‌توان گفت، چنانچه بتوان به‌نحو معقول فاصله میان «باید» و «هست» را پر کرد (که از نگاه ما این امر امکان‌پذیر است)، نظریه هنجاری به‌عنوان ذی‌المقدمه از نظریه توصیفی، به‌مثابه مقدمه به نحو موجه جزئی‌ه تأثیر خواهد پذیرفت.

اکنون در نوشتار پیش‌رو بر «خودگرایی روان‌شناختی» که پایه استدلال بسیاری از فیلسوفان

-
1. Egoism.
 2. Rational egoism.
 3. Rational choice theory.
 4. Psychological egoism.

اخلاق طرفدار «خودگرایی اخلاقی»، از توماس هابز^۱ و برنارد دی مندویل^۲ در سده هفدهم تا جان کلارک^۳ در سده بیستم قرار گرفته است، متمرکز می‌شویم. (شنیوند، ۱۳۷۸، ص ۱۳۵-۱۳۳)

تلقی مورد وفاق درباره اخلاق در میان فیلسوفان اخلاق فقط شامل اخلاق اجتماعی می‌شود. (هرچند عده‌ای که معمولاً متألهان و فیلسوفان اخلاق مسلمان جزو آنهایند، گستره اخلاق را فراتر از «امر اجتماعی» می‌دانند) این بدان معناست که اخلاق در مناسبات بین افراد معنا می‌یابد. در این تلقی بحث از اخلاق فردی به میان نمی‌آید. براساس تمرکز بر اخلاق اجتماعی می‌توان گفت، بحث بر سر اینکه آیا انسان به صورت ذاتی خودگراست یا عناصر دیگرگروانه نیز در سرشت او وجود دارد، مبحثی اخلاق‌شناسانه است. اگر ثابت شود که انسان در هیچ عملی از اعمال خود، از چنگال خودگرایی رها نمی‌شود، در اخلاقی بودن انسان تردید خواهیم کرد. البته ممکن است این اشکال به ذهن برسد که خودخواه بودن با خودگرایی اخلاقی به‌عنوان یک نظریه هنجاری تفاوت دارد؛ چراکه یک خودگرای اخلاقی می‌تواند اعمال دیگرگروانه داشته باشد، به خلاف انسان خودخواه که فقط به منافع خود می‌اندیشد. هرچند این سخن کمابیش درست است، نمی‌توان آن را به همه انواع خودگرایی تعمیم داد. اگر خودگرایی در قالب سودگرایی^۴ تعین یابد، می‌توان آن را به‌صراحت با روح اخلاق منافی دانست. به‌هرحال، روشن است که اگر چنین فردی حتی اگر اعمال دیگرگروانه به نمایش بگذارد، ارزش واقعی اخلاقی نخواهد داشت؛ زیرا او به‌صورت آگاهانه به‌دنبال سود خود است. چنین فردی اگر به‌خاطر لطفی که در حق ما کرده است بخواهد بر ما منت بگذارد، به او خواهیم گفت، «جایی برای منت‌گذاری نیست، تو به فکر خودت بودی و از من به‌عنوان وسیله برای سود خودت استفاده کردی». خودگرایی لذت‌گروانه مستقیماً در معرض این انتقاد است. به نظر می‌رسد خودگرایی تنها در صورتی از این نقد دور خواهد بود که یکی از مصادیق سودی که دنبال می‌کند، خدمت صادقانه به دیگران باشد؛ یعنی در تجزیه و تحلیل غایتی که

1. Thomas Hobbes.
2. B. D. Moundville.
3. John Clarke.

۴. مراد از سود در این عبارت، نفع مادی است نه اموری مانند تحقق نفس.

خودگرا در پی آن است، در کنار عناصر خودمحورانه مانند رفاه، خرسندی و امنیت، عناصر دیگرگروانه نیز مشاهده شود. تنها در این صورت است که می‌توان خودگرایی را نظریه‌ای اخلاقی دانست. در غیر این صورت، خودگرایی به سطح مصلحت‌اندیشی سقوط خواهد کرد و گفتمان مصلحت‌اندیشی گفتمان اخلاق نیست. همان‌طور که فرانکنا اشاره می‌کند:

خودگروی اخلاقی^۱ مصلحت‌گروی را کل داستان زندگی اخلاقی می‌داند و از آن حمایت می‌کند. (فرانکنا، ۱۳۸۳: ۵۵)

روشن است که بحث بر سر خودگرایی و دیگرگرایی مربوط به اخلاق اجتماعی است و حوزه اخلاق فردی خارج از این بحث است و تنها در صورت بُعد اجتماعی بخشیدن به وظایف اخلاق فردی مباحث اخلاق فردی داخل در بحث خواهد بود؛ یعنی یکی از وظایف اخلاقی فرد در قبال اجتماع این باشد که به وظایف اخلاقی‌اش در قبال خودش عمل کند، ولی به‌هرحال بهتر است حوزه اخلاق اجتماعی را از اخلاق فردی جدا دانسته، بحث را بر اخلاق اجتماعی متمرکز کنیم.

ابعاد روش‌شناختی مسئله

قبل از ورود به بحث پاسخ به این پرسش که اساساً بررسی توصیفی خودگرایی و دیگرگرایی بحثی فلسفی است یا بحثی روان‌شناختی، ضروری است. به عبارت دیگر آیا می‌توان بحث را با تأملات فلسفی انتزاعی صرف به نتیجه رساند یا نیازمند شواهد تجربی است؟ این سؤال به پرسش اساسی‌تر رابطه فلسفه اخلاق و روان‌شناسی باز می‌گردد. به نظر می‌رسد در یک وضعیت ایدئال هم روان‌شناسی به فلسفه اخلاق نیازمند است و هم فلسفه اخلاق حق ندارد فارغ از مشاهدات روان‌شناختی مباحث اخلاق را به سامان برساند.^۲ به نظر می‌رسد پاره‌ای از مطالب این بحث از حوزه مباحث تجربی خارج، و صرفاً با

۱. اینجا خودگرایی یک نظریه هنجاری است نه توصیفی.

۲. مقاله «From is to ought» اثر لارنس کلبِرگ نمونه کلاسیکی از ارتباط دوجانبه تأملات فلسفه اخلاقی و بررسی‌های روان‌شناختی بشمار می‌رود.

تأملات عقلانی و انتزاعی قابل بررسی است. فرض کنید گزاره «هر موجودی به کمال نهایی خود گرایش دارد» با تأملات عقلی اثبات شده باشد؛ در این صورت چه مشاهده تجربی‌ای می‌تواند آن را نقض کند؟ آیا تجربه می‌تواند این گزاره را ابطال کند؟ به نظر نمی‌رسد این گزاره به روش تجربی ابطال‌پذیر باشد؛ به عبارت دیگر، این گزاره آن قدر انعطاف دارد که هر شاهد تجربی بر نقضش را توجیه می‌کند. اما اگر گزاره‌ای از دل شواهد تجربی به دست آمده باشد، نباید به لحاظ تجربی ابطال‌ناپذیر باشد.

حال سؤال این است که خودگرایی و دیگرگرایی به‌مثابه نظریه‌های توصیفی در باب «انسان آنچه‌ان که هست» چه نوع ادعایی‌اند؛ آیا ادعاهایی فلسفی‌اند که در برابر هر شاهد تجربی‌ای، انعطاف‌پذیرند یا ادعاهایی تجربی‌اند که می‌توان با شواهد تجربی نقضشان کرد؟ به عبارت دیگر آیا امکان دارد خودگرایی و دیگرگرایی به صورت پیشینی (ماقبل‌التجربه) اثبات شوند؟ شاید به نظر برسد این امکان فقط برای خودگرایی وجود داشته باشد، ولی می‌توان فرض کرد کسانی مانند دورکیم که به اصالت اجتماع در برابر اصالت فرد معتقدند، بتوانند براساس اصول موضوعه و کمابیش به صورت پیشینی به نفع دیگرگرایی استدلال کنند و امیال دیگرگروانه را یک میل اصیل در سرشت انسان قلمداد کنند.

به‌هرحال پاسخ پرسش فوق از توجه به ادله خودگرایی و دیگرگرایی به دست می‌آید. ادله اثبات خودگرایی بر دو دسته‌اند؛ برخی صبغه فلسفی دارند و برخی صبغه تجربی. مهم‌ترین دلیلی که بر دیگرگرایی اقامه می‌شود، اساساً تجربی است.^۱ در بررسی هریک از این دو باید به فراخور دلیل اقامه‌شده، شواهدی برای آن اقامه کرد؛ از این رو اگر دلیلی فلسفی به نفع خودگرایی اقامه شده باشد، هیچ آزمایش تجربی‌ای نمی‌توان برای رد آن طراحی کرد.

با توجه به ماهیت توصیفی این بحث می‌توان ادعا کرد بحث خودگرایی و دیگرگرایی باید به‌عنوان یک بحث میان‌رشته‌ای شمرده و به ابعاد فلسفه اخلاقی و روان‌شناختی آن توجه شود.

عقل یا عاطفه

انسان برای انجام عمل افزون بر علم و اطلاعات، نیاز به انگیزه دارد. چه بسا کسانی به‌رغم

۱. در ادامه ذیل عنوان ادله خودگرایی روان‌شناختی بدان خواهیم پرداخت.

آگاهی از مفید بودن عملی خاص، بدان اقدام نمی‌کنند. دلیل این مسئله ضعف انگیزه و در رتبه بالاتر، ضعف اراده است. شاید بتوان این بحث را شاخه‌ای از بحث اساسی دیگری به نام ضعف اخلاقی^۱ دانست.

چنین می‌نماید که پرسش از چرایی ضعف اخلاقی اساساً به سؤال از منشأ اخلاق بازگشته، پی بردن به منشأ اخلاق منوط به تحلیل معناشناختی الزامات اخلاقی است. گزاره‌ای مانند «بدون اجازه دیگران نباید در اموال آنها تصرف کرد» از کجا ناشی شده است؟ پاسخ این پرسش بدون اتخاذ موضع در معناشناسی الزامات اخلاقی ممکن نیست. اگر ما مفاد «باید و نباید» اخلاقی را چیزی بیش از رابطه «ضرورت بالقیاس الی الغیر» میان فعل اختیاری و هدف مطلوب ندانیم، روشن است که منشأ این گزاره عقل خواهد بود؛ زیرا شأن عقل کشف واقع است و محتوای گزاره فوق چیزی بیش از بیان واقع نیست؛ یعنی وجود رابطه تعاند بین «تصرف در اموال دیگران بدون اجازه آنها» و «وصول به کمال غایی انسان». اما اگر محتوای «باید و نباید» اخلاقی را صرفاً یک ابراز احساسات دانستیم، منشأ گزاره اخلاقی فوق، امیال و هیجانات خواهد بود.

به نظر می‌رسد آنچنان که مشهور است نزاع معروف بین کانت و هیوم بر سر الزامات اخلاقی نیست، بلکه مربوط به مقام عمل است. بحث بر سر این است که انگیزه لازم برای عمل اخلاقی از کجا ناشی می‌شود. آیا عقل انگیزه‌بخش است یا این وظیفه از حیطة عقل خارج بوده، امیال عهده‌دار آن‌اند؟

کانت معتقد است انگیزه «عمل اخلاقی ناب و راستین» باید از خود عقل برخیزد. اگر عواطف منشأ انگیزه باشند، «حیث اخلاقی» عمل که تأمین‌کننده ارزش اخلاقی آن است، از بین می‌رود. امیال و عواطف صرفاً اطلاعاتی را برای قضاوت نهایی عقل فراهم می‌کنند و آنچه انگیزه را ایجاد می‌کند، تشخیص و حکم عقل است نه امیال و عواطف. اما هیوم معتقد است، نه تنها لازم نیست انگیزه عمل اخلاقی از عقل ناشی شود، بلکه اساساً عقل فاقد چنین شأنی است. عقل صرفاً مُدْرِک بوده، وظیفه و کارکردش تنها کشف امور ناظر به واقع است،

1. Moral weakness.

ولی انگیزه و تمایل به انجام عمل حاکی و ناظر به هیچ چیزی ورای خودش نیست تا عقل بخواهد در آن دخالت داشته باشد. براساس نظر هیوم:

اگر ما پیش‌تر گرایش یا کشش یا رمندگی و تنفیری نسبت به شیئی نداشته باشیم، کشف علل یا معلول‌های آن شیء تأثیری بر ما نخواهد گذاشت.
(شیدان شید، ۱۳۸۳: ۱۹۸)

با این بیان ابتدا عواطف و امیال تعیین می‌کنند چه چیزی مطلوب و متعلق میل است، آنگاه عقل به‌عنوان کارشناس خبره در ابزارشناسی، وسایل دستیابی به آن را تعیین می‌کند؛ از این‌رو، بنابر نظر هیوم:

عقل فقط برده انفعالات است و باید باشد، و هرگز مدعی هیچ منصب دیگری جز خدمت و اطاعت آنها نیست. (همان: ۲۰۱)

البته هیوم معتقد است فقط لذت و الم انگیزه‌بخش انسان‌اند. به‌عبارتی هیوم به‌صراحت در جرگه لذت‌گرایان قرار می‌گیرد. به‌هرحال، از آنجا که احکام اخلاقی دارای ویژگی برانگیزاننده‌اند، هیوم نتیجه می‌گیرد گزاره‌های اخلاقی نمی‌توانند از عقل ناشی شوند. قضاوت بین کانت و هیوم خارج از وظیفه این نوشتار است، ولی می‌توان به‌اجمال گفت، اگر بتوان با تحلیل سرشت انسان به‌صورت پیشینی ثابت کرد که انسان میل اصیلی به کمال خود دارد و نیز بتوان نشان داد که اخلاقیات جزئی از کمال انسان‌اند، می‌توان خطوط کلی کلام هیوم را بر کانت ترجیح داد. بدین‌معنا که تمایل به کمال از عقل ناشی نمی‌شود و به‌صورت اصیل در سرشت انسان وجود دارد. این تمایل به هر چیزی که مقدمه آن کمال باشد نیز سرایت می‌کند. به‌عبارتی، عقل فقط متعلق امیال انسان را شناسایی می‌کند نه اینکه خود میل را ایجاد کند. از این‌رو بحث از اخلاقیات رابطه مستقیمی با «فلسفه حیات» دارد. به‌عبارتی گفتمان اخلاق گفتمان کمال است.

این حرف به این معنا نیست که عقل صرفاً برده عواطف است؛ چراکه عواطف کورند و امیال انسان صرفاً گرایشی نسبت به کمال مبهم ایجاد می‌کنند، اما تبیین اینکه آن کمال چیست از عهده امیال خارج است و این عقل است که ماهیت کمال را تعیین می‌کند. به بیان

دیگر، عقل تعین بخش متعلق امیال است؛ بنابراین بدون عقل نه تنها لوازم تحصیل هدف غایی، بلکه خود هدف غایی مبهم است.

یکی دیگر از اصلی‌ترین کارکردهای عقل، در موارد تعارض امیال است. به دلیل وجود امیال متعدد و گاه متعارض در سرشت انسان، گاهی تمایلات متعارضی در انسان بروز می‌کند که رفع تعارض مزبور و ترجیح یکی از آنها از موارد روشن سلطه عقل و اراده بر امیال است. اساساً بدون وجود گرایش‌های متعدد و گاه ناسازگار، اراده محلی برای ظهور ندارد. وجود اراده در انسان او را از سلطه کامل عواطف و امیال خارج می‌کند؛ از این رو نه عقل برده محض امیال و عواطف، و نه سازکار شکل‌گیری اراده در آدمی معلول و تابع امیال است. البته این ادعای هیوم که لذت و الم تنها محرک انسان‌اند، قابل نقد است که در ادامه به آن خواهیم پرداخت.

بدین ترتیب ما بحث خود را با این اصل مبنایی آغاز می‌کنیم که «امیال مستقلاً و رأساً در اعمال انسان نقش دارند و صرف علم به مفید بودن یا خوب بودن برای عمل کافی نیست».

خودگرایی و دیگرگرایی؛ صورت‌بندی کانون اختلاف

قبل از پرداختن به استدلال خودگرایی تبیین ادعای اصلی خودگرایی ضروری است. اگر ادعای اصلی خودگرایی را چنین تصور کنیم که «اساساً هیچ میلی برای خیرسانی به دیگران در سرشت انسان‌ها وجود ندارد»، به راحتی می‌توان با شواهدی روشن از زندگی خود یا دیگران آن را رد کرد. بی‌شک، هریک از ما مواردی را سراغ داریم که فاعل اخلاقی بدون آنکه نفعی برای خودش داشته باشد، درصدد نفع‌رسانی به دیگران است. چنین برداشتی از ادعای خودگرایی سطحی است و نمی‌تواند محل اصلی نزاع باشد. می‌توان ادعای اصلی خودگرایی اخلاقی را این‌گونه صورت‌بندی کرد:

تنها چیزی که «به‌منزله یک هدف فی نفسه» هرکس قادر به خواستن یا طلبیدن آن است در نهایت همان منافع شخصی خود اوست.

در این بیان تأکید اصلی بر عبارت «هدف فی نفسه» است؛ یعنی ممکن است از انسان

رفتارهای به‌ظاهر دیگرگروانه سربزند، اما آنچه پشت این ظاهر قرار دارد، نفع شخصی است. در این نگره هدف غایی نمی‌تواند جز نفع خود شخص باشد، پس چنانچه بخواهیم شواهدی تجربی در رد چنین مطلبی اقامه کنیم، افزون بر ضرورت ارائه شواهد دیگرگروانه، باید نشان دهیم توجه به دیگران، هدف غایی است نه ابزاری برای رسیدن به اهداف غایی شخصی. همان‌طور که فرانکنا توضیح می‌دهد، یک خودگرا می‌تواند هر چیزی را به‌عنوان هدف در نظر بگیرد؛ و آنچه اهمیت دارد این است که آن هدف معطوف به خود شخص باشد. (فرانکنا، ۱۳۸۳: ۵۳) یکی از اشکال رایج خودگرایی، لذت‌گرایی است. می‌توان لذت‌گرایی خودگروانه روان‌شناختی^۱ را به بیان فاینبرگ این‌گونه تنسیق کرد:

تنها میل غایی، میل به‌دست آوردن یا طولانی کردن تجارب خوشایند (لذت‌بخش) و پرهیختن یا متوقف کردن تجارب ناخوشایند برای خویشتن است. (فاینبرگ، ۱۳۸۴: ۵۲)

در طرف مقابل ادعای دیگرگرایی قرار دارد. دیگرگرایی مدعی این نیست که ما هیچ انگیزه و میلی ناظر به منافع شخصی نداریم، بلکه ادعای اصلی او این است که «در کنار اهداف و امیال خودگروانه، اهداف و امیال غایی دیگرگروانه نیز داریم». به‌عبارت‌دیگر، خودگرایی یک ادعای وحدت‌گرا در باب امیال و انگیزه‌های انسان است و نفع خود را تنها انگیزه موجود می‌داند، ولی دیگرگرایی ادعایی تکثرگراست؛ یعنی در کنار عناصر خودگروانه، عناصر دیگرگروانه را نیز اثبات می‌کند. بدین ترتیب، از نگاه دیگرگرایان اعمال انسانی به‌لحاظ انگیزش در یکی از سه حالت ذیل قرار خواهد گرفت:

الف) هدف فقط تأمین نفع شخصی باشد.

ب) هدف فقط تأمین نفع دیگری باشد.

ج) هم نفع شخصی و هم نفع دیگری انگیزه عمل باشد.

ادله خودگرایی روان‌شناختی

ظاهراً چهار استدلال برای خودگرایی ارائه شده است که عبارت‌اند از: (همان: ۵۵)

1. Psychological egoistic hedonism.

۱. هر عمل انسان مسبوق به امیال خود اوست؛ یعنی تا شخص به عملی میل نداشته باشد به سمت آن حرکت نمی‌کند. انسان دائماً طبق میل خودش عمل می‌کند و انگیزه او دائماً امیال خودش است، حتی اگر فرد به اموری که ظاهراً آنها را خطا می‌داند اقدام کند، در لحظه اقدام به‌هرحال آنها را مثبت جمع‌بندی کرده، به سمت آن شوق پیدا می‌کند. اینکه هر عمل انسان ناظر به ارضای میلی از خود اوست، بهترین دلیل بر خودگرایی است.
۲. انسان از تأمین خواسته‌های خود احساس لذت می‌کند، همین لذت تأمین‌کننده انگیزه اصلی او برای اعمالش است؛ یعنی انسان در هر عملی خواهان لذت خودش است.
۳. در مواردی که تصور می‌کنیم عملی را به نیت خیررسانی به دیگری انجام داده‌ایم، درحقیقت دچار خودفریبی شده‌ایم و اگر بتوانیم به لایه‌های عمیق وجود خود دست یابیم، متوجه می‌شویم که منافع شخصی مطرح بوده است.
۴. کودک در اعمال خود جز رسیدن به لذت یا فرار از درد انگیزه دیگری ندارد. این مسئله در تربیت اخلاقی به‌کار گرفته می‌شود و شکل‌گیری شاکله اخلاقی انسان، ناظر به لذت و درد شخصی است. این تلقی از اخلاق تا آخر زندگی باقی می‌ماند؛ بنابراین، دقت در فرایند شکل‌گیری بُعد اخلاقی در جان انسان‌ها، خودگرایی را ثابت می‌کند.

نقد و بررسی ادله خودگرایی

نقد اجمالی دلیل سوم و چهارم

از بین ادله مزبور تنها دو دلیل اول حائز اهمیت‌اند و می‌توانند تعیین‌کننده باشند؛ زیرا دلیل سوم نسبت به ادعای خودگرایی حالت پسینی دارد؛ یعنی قبل از اینکه خودگرایی به‌صورت عام اثبات شده باشد، نمی‌توان ادعای دلیل سوم را پذیرفت. صحت دلیل سوم منوط به صحت خودگرایی روان‌شناختی است؛ چنانچه در مرحله قبل خودگرایی روان‌شناختی ثابت شود، در مرحله بعد تظاهر به دیگر دوستی اصیل را باید یک «خودفریبی» تحلیل کرد، پس می‌توان دلیل سوم را مصادره به مطلوب تلقی کرد یا حداکثر پاسخی به یکی از ادله دیگرگرایان دانست؛ درباره دلیل چهارم نیز می‌توان گفت،

اولاً: بحث از خودگرایی و دیگرگرایی، بحثی ایستاست نه رشدی و تحولی. بحث بر سر این است که در وضعیت بزرگسالی که مسئولیت اخلاقی متوجه انسان است، انگیزه‌های اصیل انسان در افعال اخلاقی چیست نه مراحل شکل‌گیری اخلاق و رشد اخلاقی انسان. ثانیاً: چه‌بسا علت آغاز فعلی مغایر با علت استمرار آن باشد؛ چراکه می‌توان فرض کرد جوان مجردی با انگیزه جنسی تن به ازدواج دهد، ولی پس از ازدواج امور دیگری مانند آرامش، انس و الفت، اعتمادبه‌نفس و استقلال برایش موضوعیت یابد و مسائل جنسی به حاشیه رانده شود؛ از این رو، حتی اگر پذیرفته شود که مراحل اولیه شکل‌گیری اندیشه و انگیزش اخلاقی در انسان در دوران کودکی براساس منطق جذب لذت و رفع درد است، نمی‌توان از آن نتیجه گرفت که سرشت اخلاقی انسان بر مدار لذت‌محوری سامان یافته است. افزون بر این باید گفت، دلیل چهارم خودگرایی روان‌شناختی با نظریه‌های تحولی در حوزه روان‌شناسی اخلاق منافات دارد. هیچ‌یک از نظریه‌پردازان رشد اخلاقی مانند ژان پیاژه،^۱ لارنس کلبرگ،^۲ دابلیو دامون،^۳ جی. آر. رست،^۴ آیزنبرگ^۵ و نظریه‌پردازان رشد روانی - اجتماعی مانند: اریک اریکسون،^۶ مضمون دلیل چهارم خودگرایان را تأیید نمی‌کنند. (بنگرید به: لاپسلی، ۱۳۸۹: ۱ / ۱۹۰ - ۱۲۹)

نقد دلیل اول

تعلق انگیزه انسان به افعال برپایه دو شرط صورت می‌گیرد:

یک. آن عمل برای اهداف غایی فرد سودمند باشد؛

دو. فرد نسبت به آن تعلق خاطر داشته باشد.^۷ (شمالی، ۱۳۸۶: ۲۳۰ - ۲۲۸)

1. J. Piaget.

2. L. Kohlberg.

3. W. Damon.

4. J.R. Rest.

5. N. Eisenberg.

6. E. Erikson.

۷. شایان ذکر است که برای گذار از مرحله انگیزش به مرحله عزم و تصمیم بر اقدام، برآورد فرد از امکان‌پذیر بودن عمل مورد نظر، شرط سوم تلقی می‌شود.

درباره شرط نخست این نکته شایان توجه است که سودمندی واقعی مدنظر نیست، بلکه کافی است در نظر فاعل، عمل در راستای اهدافش باشد؛ یعنی مقام ثبوت مدنظر نیست، بلکه مقام اثبات در نظر فاعل اهمیت دارد. شرط دوم ناظر به این است که اموری که متعلق امیال خود ما نباشند، نمی‌توانند برای ما برانگیزاننده باشند. اگر من فعلاً سیراب هستم و فرد دیگری به شدت تشنه است، دیدن لیوان آب خنک برای من برانگیزنده نیست، هرچند در راستای هدف شخص دیگری است. بدین ترتیب حتی اگر برانگیخته شویم که آب را به آن فرد تشنه برسانیم، این انگیزش محصول میل به سیرابی و از سر تشنگی نیست، بلکه از باب نوع‌دوستی است. امیال تا زمانی که متعلق به خود ما نباشند، برای ما برانگیزنده نخواهند بود؛ از این رو، بسیاری از افراد در قبال نوامیس خود احساس غیرت می‌کنند، ولی در قبال نوامیس دیگران حساسیت چندانی نشان نمی‌دهند. بدین ترتیب چنین احساساتی حتی اگر درخصوص دیگران برانگیخته شوند، حتماً به صورت غیرمستقیم به ما منسوب‌اند، مثلاً در قبال اموال و نوامیس برادرمان احساس تعهد می‌کنیم، اما در مورد اموال و نوامیس یک غریبه عادتاً چنین حسی نداریم.^۱ به هر حال، تعلق خاطر به فعلی خاص، شرط لازم برانگیزندگی آن است.

به طور خلاصه می‌توان گفت، چیزی برای ما برانگیزنده است که در راستای اهداف خودمان باشد و برای ما سودمند تلقی شود. کاری که به اهداف ما ربطی نداشته باشد، نمی‌تواند ما را برانگیزد.

مطلوب اصیل انسان همان کمال حقیقی اوست و مطلوب بودن اشیای دیگر، فرعی و به حسب دخالتی است که در حصول کمال حقیقی دارند. (مصباح یزدی، ۱۳۸۶: ۳۸)

با توجه به این نکته، دلیل نخست خودگرایی بیان می‌دارد که در همه افعال انسان، سود

۱. شایان توجه اینکه رینهولد نیبور، متأله پروتستان و متفکر اجتماعی آغاز سده بیستم بر این باور بود که سبترترین و پایدارترین نوع خودگرایی، خودگرایی گروهی است که صورت تعمیم‌یافته همان خودگرایی روان‌شناختی فردی است. برای آشنایی با تحلیلی مبسوط از این مقوله، بنگرید به: انسان اخلاقی و جامعه غیر اخلاقی، رینهولد نیبور، ترجمه رستم فلاح.

خود فرد مطرح است و هدف غایی فعل، ارضای امیال شخص فاعل است؛ زیرا میل اصیل در انسان تنها به هدف و کمال خود او تعلق گرفته است.

دو نکته درخور توجه درباره این استدلال عبارت‌اند از:

یک. انسان دارای امیال متعددی است، اما همه آنها اصیل نیستند. میل اصیل میلی است که قابل ارجاع به میل دیگر نیست. گاهی میل به شیء یا فعلی خاص، میل به شیء دیگر را ایجاد می‌کند. کودکی را در نظر بگیرید که از خوردن آجیل لذت می‌برد و چندبار در مهمانی منزل خاله آجیل خورده است. تکرار این مسئله باعث می‌شود او ناخودآگاه به رفتن به منزل خاله میل پیدا کند. تمایل او برای رفتن به منزل خاله اصیل نیست، بلکه میل او به خوردن خوراکی لذیذ (آجیل) اصالت داشته، به تبع آن به امور دیگر سرایت کرده است. از منظر روان‌شناختی این مسئله را می‌توان با شرطی‌سازی کلاسیک تبیین کرد و به بیان فلسفی می‌توان گفت، تمایل به امری، به اموری که مقدمه آن هستند نیز سرایت می‌یابد. پس تمایل به مقدمات نمی‌تواند میل اصیل تلقی شود.

محبت اصیل به موجودی تعلق می‌گیرد که اصالتاً مطلوب انسان است و در پرتو آن، علاقه‌های جزئی و فرعی به مقدمات و متعلقات آن نیز حاصل می‌شود که رسیدن به هریک، لذتی فرعی دارد و متناسب است با ارتباط آن با مطلوب و لذت اصیل. (همان)

اگر فرض شود که تنها متعلق میل انسان لذت است، با دقت معلوم می‌شود میل به خوردن غذا نمی‌تواند میلی اصیل باشد، بلکه میل به لذت حاصل از خوردن غذا اصیل است. همچنین میل به اجرای هر عمل لذت‌بخشی نمی‌تواند میلی اصیل باشد، بلکه آنچه اصالت خواهد داشت، میل به لذت است. با توجه به این توضیح، استدلال اول خودگرایی درصدد بیان این مطلب است که چون در هر عملی از اعمال انسان امیال خود او مطرح‌اند، لاجرم اعمال انسان خودگروانه خواهد بود.

دو. همان‌گونه که روشن است دلیل نخست خودگرایی دلیلی پیشینی (ماقبل‌التجربه) است؛ یعنی با تجربه و احصای امیال انسان به‌دست نیامده است. چنین دلیلی آن‌قدر انعطاف

دارد که بتواند هر شاهد مخالف خود را برتابد و این بدین معناست که نمی‌توان با اقامه شواهد تجربی آن را باطل کرد. مانند اینکه ما عدل الهی را با دلیل عقلی پیشینی اثبات کنیم؛ در این صورت، همه امور عالم را عادلانه خواهیم دانست ولو اینکه به صورت خاص نتوانیم از تک‌تک پدیده‌های عالم تبیینی عدالت‌محورانه به دست دهیم. در این صورت برداشت و تفسیر عادلانه از نظام عالم را با هیچ شاهدی از عالم واقع نمی‌توان نقض کرد. دلیل نخست خودگرایی نیز از این قبیل است؛ در نتیجه تلاش برای یافتن دلیل نقض تجربی برای آن تلاشی بی‌ثمر است. حتی اگر خودگرا نتواند به صورت خاص بُعد خودگروانه شواهد خصم را تبیین کند، دست از ادعای خود برنخواهد داشت.

اما آیا دلیل نخست می‌تواند ادعای خودگرا را اثبات کند؟ توجه به دو نکته روشن می‌کند که این دلیل از اثبات خودگرایی عاجز است:

یک. همان‌طور که گفته شد اصلی‌ترین عنصر در دلیل نخست، یک گزاره همان‌گویانه^۱ است. (فاینبرگ، ۱۳۸۴: ۵۷-۵۶) مانند اینکه گفته شود «انگیزه من برای انجام عمل، امیال خودم است». بیان دیگر این است که «میل من برای انجام عمل، میل من است»؛ چراکه انگیزه چیزی غیر از میل و کشش نیست، البته باید توجه داشت که گاهی انگیزه با تسامح عرفی هم‌معنای دلیل انگاشته می‌شود، اما مفهوم دقیق انگیزه که برآمده از واقعیت هستی‌شناختی آن است، همان میل و خواست است.

با تجزیه و تحلیل ساختمان دلیل نخست روشن می‌شود که استدلال‌گر کوشید از گزاره همان‌گوی «انگیزه من برای انجام عمل، امیال من است» گزاره ترکیبی «تنها انگیزه من نفع خودم است» را استنباط کند. بدیهی است به لحاظ منطقی نمی‌توان از یک گزاره تحلیلی^۲ گزاره‌ای ترکیبی^۳ به دست آورد.

دو. در استدلال نخست عدم تفکیک خودمیل و متعلق‌میل مشکل‌ساز شده است. اینکه من مطابق میل خودم عمل می‌کنم نسبت به اینکه میل من به چه چیزی تعلق گرفته، ساکت

-
1. Tautological.
 2. Analytic.
 3. Synthetic.

است. اینکه «میل متعلق و منسوب به من است» با اینکه «متعلق میل، خودم هستم» متفاوت است. نباید میان اینکه «میل متعلق به کیست» با اینکه «متعلق میل، کیست / چیست» خلط شود. اگر من میل به شنا داشته باشم، میل متعلق به من است، ولی متعلق میل من شناسست؛ از این رو همان‌طور که نگل^۱ اشاره کرده است، (شمالی، ۱۳۸۶: ۲۳۶) اینکه گفته شود انسان در هر عملی امیال خودش را دنبال می‌کند، نسبت به اینکه امیال او به چه چیزی تعلق گرفته ساکت است. چه بسا میل من به «خدمت به برادرم» تعلق گرفته باشد. در اینجا پی‌گیری این میل به معنای پی‌گیری نفع خود نیست. آنچه میل را خودگروانه می‌کند این است که متعلق میل، نفع خودمان باشد نه اینکه صاحب آن میل ما باشیم. فرض کنید در منزل گاوصندوقی داشته باشید و دوستان اشیای ارزشمندی را برای محافظت به شما سپرده است تا در آن نگهداری کنید. آیا اینکه گاوصندوق متعلق به شماست، باعث می‌شود مراقبت شما از گاوصندوق معطوف به خودتان باشد یا محتوای گاوصندوق است که مهم است؟ روشن است که مراقبت شما از گاوصندوق تعیین‌کننده خودگرایی شما نیست، بلکه محتوای گاوصندوق تعیین می‌کند مراقبت شما معطوف به خودتان است یا معطوف به دیگری. در امیال هم این‌گونه است. اینکه میل متعلق به شماست، تعیین‌کننده خودگرایی یا دیگرگرایی نیست، بلکه متعلق میل است که تعیین‌کننده جهت‌گیری خودگروانه یا دیگرگروانه فرد است.

شاید تصور شود همین که میلی از امیال خودمان را ارضا کنیم، لذتی نصیب ما می‌شود و این لذت برای خود ما حاصل می‌شود؛ به عبارت دیگر، فارغ از اینکه متعلق میل ما چه بوده است، لذت حاصل از آن برای ما خواهد بود، پس در نهایت نفع خود ما (لذت) مطرح است. از این رو، این مسئله ما را به استدلال دوم خودگرایی می‌کشاند که به تفصیل بررسی خواهد شد. در یک جمع‌بندی می‌توان گفت، استدلال نخست از اثبات ادعای خودگرایی ناکام است. از این توضیح روشن می‌شود که بیان برخی از اندیشمندان مسلمان که انسان ذاتاً فقط به کمال خود گرایش اصیل دارد، به معنای خودگرایی نیست؛ زیرا هنوز نسبت به محتوای کمال انسان ساکت است. این نظریه هنگامی خودگروانه خواهد بود که همه عناصر کمال را معطوف

1. T. Nagel.

به خود شخص تفسیر کند؛ اما اگر در تحلیل نقطه ایدئال و کمال انسانی به این نتیجه برسیم که عناصری از دیگرگرایی نیز در آن وجود دارند، نمی‌توان آن را یک نظریه خودگروانه دانست.

نقد دلیل دوم

درباره استدلال دوم خودگرایی چه می‌توان گفت؟ این استدلال لذت حاصل از اعمال را تنها انگیزه اعمال انسان می‌داند. این استدلال افزون بر اینکه مدعی خودگرایی است، شکل خاصی از خودگرایی، یعنی لذت‌گرایی را مدنظر دارد. این استدلال، میل به لذت را تنها میل اصیل در انسان می‌داند و سایر امیال را به آن فرو می‌کاهد. البته از آنجاکه لذت‌گرایی تنها یکی از آشکال خودگرایی است، با ابطال آن خودگرایی باطل نمی‌شود، ولی اصلی‌ترین شکل آن باطل شده، خودگرایی با چالش جدی مواجه خواهد شد.

لذت‌گرایی خودگروانه روان‌شناختی مشتمل بر دو ادعاست:

اولاً: انسان فقط برای انجام اموری که برایش لذت‌بخش یا رنج‌زداست، انگیزه دارد؛

ثانیاً: تنها بُعد این امور که برای او برانگیزنده است، لذت‌بخش یا رنج‌زدا بودن آنهاست.

با زیر سؤال رفتن هریک از این دو گزاره، این شکل از خودگرایی (لذت‌گرایی خودگروانه روان‌شناختی) ابطال خواهد شد.

شاید ابتدا به نظر برسد این دلیل یک دلیل ناظر به واقع و مابعد تجربه است؛ زیرا هر دو ادعای آن باید با تجربه به‌دست آمده باشد. اگر این‌گونه باشد، می‌توان با اقامه شاهدی تجربی به ابطال آن پرداخت، اما توجه به تحلیلی که از لذت در این نظریه ارائه می‌شود، روشن می‌کند که نمی‌توان این نظریه را با شواهد تجربی ابطال کرد. این نظریه نیز مانند دلیل نخست نسبت به تجربه ابطال‌ناپذیر است.

می‌توان در یک دسته‌بندی کلی لذت را بر دو نوع تقسیم کرد:

الف) لذت‌های مادی‌ای که حاصل تماس یکی از اعضای انسان با شیء خارجی‌اند؛ مانند

حس حاصل از نوشیدن شربت یا احساس ناشی از شنیدن موسیقی دلپذیر و یا تجربه خوشایند

حاصل از بویدن گلی خوشبو. این نوع لذت‌ها ارتباط مستقیمی با یکی از اعضا دارند؛ لذت

نوشیدن مربوط به زبان و اندام‌های قوهٔ چشایی، لذت موسیقی مربوط به سیستم عصبی شنوایی و لذت بوی خوش، مربوط به اندام‌های قوه بویایی است.^۱ در همه این موارد، لذت عنوان مشیری است برای حالات خوشایند خاصی که در هر کدام از تجارب مزبور درک می‌شوند. به عبارتی همان تجربه خاص، خود، مصداقی از لذت، و متفاوت با مصداق دیگر است. (ب) لذت‌هایی که حالت انتزاعی دارند و نمی‌توان آنها را به عضوی خاص و اساساً به ساحت بدنی وجود انسان نسبت داد؛ مثل لذت قدرت، لذت آزادی و لذت عزت نفس. این قبیل لذت‌ها وجه مشترکی دارند که شاید بتوان آن را حالت خرسندی نامید. این نوع لذت ملایم، گسترده و همراه با آرامش است، به‌خلاف لذت‌های نوع نخست که معمولاً تند و سریع و همراه با هیجان‌اند. یکی از مصداق این نوع لذت، لذت رسیدن به خواسته‌ها و امیال است. اگر انسان تمایل به خرید خانه‌ای داشته باشد و تمام تلاش خود را برای رسیدن به آن به‌کار گیرد، هنگام خرید آن خانه از اینکه به خواسته خود رسیده، حس خرسندی و بهجت خواهد داشت. این حس خوشایند ربطی به این ندارد که با زندگی در آن خانه از رفاه موجود در آن بهره‌مند شود. خود خرید خانه و رسیدن به خواسته لذت‌بخش است و خرسندی ایجاد می‌کند. با این بیان روشن می‌شود که لذت‌گرایی خودگروانه لزوماً درصداً اثبات نوع نخست لذت برای افعال انسان نیست تا بخواهیم با اقامه مواردی که عمل شخص برایش هیچ لذت ملموسی به همراه نداشته است، موضع لذت‌گرا را تضعیف کنیم. همین که شخص به عملی میل داشته باشد - این در همه اعمال انسان برقرار است - خرسندی حاصل از ارضای آن میل، برای لذت‌باوری خودگروانه کافی است. اگر بپذیریم که هر عمل انسان برای ارضای میلی از امیال خود اوست، باید پذیرفت که لااقل نوع دوم لذت در همه اعمال انسان وجود دارد. روشن است که در اینجا نمی‌توان اشکال دوم بر دلیل اول خودگرا را مطرح کرد و با تمایز بین صاحب میل و متعلق میل، این دلیل را از دست لذت‌گرا درآورد؛ زیرا بدون شک لذت

۱. البته روشن است که در همه موارد مزبور لذت برای روح مجرد حاصل می‌شود، ولی بحث بر سر این است که لذت از چه چیزی و با چه واسطه‌ای ناشی شده است.

حاصل از ارضای میل نصیب خود فاعل می‌شود، هرچند، متعلق میل او خدمت‌رسانی به غیر باشد. لذت حاصل از ارضای میل نصیب صاحب میل می‌شود نه نصیب آن که متعلق میل است. اگر ادعای لذت‌باوری خودگروانه فقط شامل لذت نوع نخست بود، به‌راحتی می‌شد نمونه‌هایی ارائه کرد که در آنها لذتی نصیب فاعل نمی‌شود؛ شواهد نقضی همچون دویدن مادر به سمت اتومبیل در حال حرکت برای نجات جان کودک، یا وارد شدن در شعله‌های آتش. اما اگر لذت نوع دوم هم حدّ نصاب مدنظر لذت‌گرا را تأمین کند، چنین می‌نماید که دیگر نمی‌توان با شواهد تجربی آن را ابطال کرد. شاید بتوان با تفکیک علت غایی و غایت به نقد موضع اول پرداخت؛ با این استدلال که «حصول لذت بر اثر ارضای میل» با «توجه آگاهانه فاعل به ترتب آن لذت بر اقدام خود» تلازمی ندارد؛ یعنی خرسندی، حاصل ارضای میل است نه لزوماً انگیزه ارضای آن. در مقابل این اشکال ما لذت‌گرا می‌تواند پاسخ دهد که این ملاحظه لذت و محاسبه برآیند لذت‌ها و رنج‌ها به‌صورت ارتکازی و ناهشیار در جان انسان اتفاق می‌افتد. مادری که ظاهراً هنگام پرستاری از کودک، هیچ توجهی به لذت حاصل از ارضای حس مادری ندارد، درواقع به‌صورت ناهشیار به آن لذت توجه دارد و یا به‌خاطر تجربه‌های قبلی می‌داند که اگر به وظیفه مادری خود عمل نکند، دچار عذاب‌وجدان می‌شود و این تجربه‌های تلخ به‌صورت ناخودآگاه انگیزه او برای پرستاری از کودک را شکل می‌دهند تا دیگر تجربه تلخ عذاب‌وجدان تکرار نشود. این توجه را می‌توان در دشوارترین مثال‌های نقض نیز بیان کرد. سربازی که برای نجات همسنگرهایش خود را روی نارنجک می‌اندازد، به‌ظاهر با پایان دادن به زندگی خود، موضوع خرسندی مورد بحث را از بین می‌برد، ولی در اینجا نیز می‌توان گفت، او با تصور اینکه اگر این کار را نکند تا آخر عمر دچار عذاب وجدان خواهد شد، مرگ را برای فرار از این درد انتخاب می‌کند. این محاسبه لذت‌ها و رنج‌ها و تصمیم‌گیری براساس برآیند آنها به‌صورت ناخودآگاه و ارتکازی صورت می‌گیرد.

به نظر می‌رسد با این بیان، هیچ شاهد تجربی‌ای برای ابطال موضع لذت‌گرا کارآمد نیست. نکته درخور توجه اینکه آنچه مدنظر لذت‌گراست، تصور لذت قبل از عمل است نه تحقق واقعی آن بعد از عمل. چه‌بسا فاعل اخلاقی در محاسبه لذت و رنج اشتباه کرده باشد یا بر اثر عوامل

دیگر نتیجه‌ای غیر از انتظار او حاصل شود، اما این نکته موضع لذت‌گرایی را مخدوش نمی‌کند. به نظر می‌رسد با این توسعه در معنای لذت، ادعای نخست لذت‌گرایی اثبات می‌شود؛ زیرا هیچ عملی از انسان سر نمی‌زند مگر اینکه نسبت به آن میل داشته باشد و هر میلی مستلزم لذت هنگام برآورده شدن آن یا لااقل هنگام پی‌گیری آن است؛ پس هر عمل ارادی‌ای مستلزم لذتی برای فاعل است و همه اعمال انسان، اعمال لذت‌بخش یا رنج‌زدا هستند. اما درباره ادعای دوم چه می‌توان گفت؟ آیا انگیزه اصیل انسان در همه اعمالش رسیدن به لذت است؟ ظاهراً برای این ادعا دلیل خاصی ارائه نشده است. البته جان استوارت میل^۱ در کتاب *سودگرایی*^۲ خود با ارائه تعریفی خاص از «میل»، کوشیده ادعای فوق را اثبات کند. او معتقد است «میل داشتن به چیزی» و «لذت‌بخش یافتن آن» دو عبارت برای یک چیزند. (برآود، ۱۳۸۴: ۱۴۵-۱۴۳)

با این تلقی، گزاره «هرکس به پدیده‌های لذت‌بخش تمایل دارد» بنابر تعریف، صادق و موجه و بلکه اساساً بدیهی خواهد بود. با این حال به نظر نمی‌رسد بتوان این گزاره را بنابر تعریف اثبات کرد. روشن است طبق تعریف مزبور، گزاره فوق همان‌گویانه خواهد بود. بنابر فرض، مفاد این گزاره این چنین است: «هرکس به چیزی که تمایل دارد، به آن تمایل دارد». اما آیا ادعای لذت‌گرایی صرفاً ابراز چنین گزاره همان‌گویانه‌ای است؟! این شیوه حل مسئله، بحث را در حد نزاع لفظی فرو می‌کاهد. گذشته از اینکه منشأ این اشتباه میل چه بوده است، باید گفت، اگر ملاک «پرسش گشوده»^۳ برای ارزیابی یک تعریف معتبر باشد، می‌توان پرسید «آیا ما به امور لذت‌بخش میل داریم؟» مثبت یا منفی بودن پاسخ این پرسش اهمیتی ندارد؛ بلکه اگر خود سؤال لغو و بی‌معنا نباشد، نشان می‌دهد که تعریف پیش‌گفته صحیح نیست؛ زیرا اگر «مورد میل بودن» و «لذت‌بخش بودن» عیناً یک چیز باشند، دیگر این سؤال ما قطعاً بی‌معنا خواهد بود؛ در این فرض شکل واقعی پرسش این‌گونه خواهد بود: «آیا ما به اموری که متعلق میل‌مان قرار گرفته‌اند، میل داریم؟» البته ممکن است در مواردی دو مفهوم به کار رفته

1. J.S. Mill.
2. Utilitarianism.
3. Open question.

در تعریف، عیناً یکسان باشند و سؤال مزبور نیز صحیح باشد و این در مواردی است که لااقل بین دو مفهوم، تغایر اعتباری مانند اجمال و تفصیل یا ابهام و وضوح برقرار باشد. روشن است که این خصوصیت در تعریف مزبور وجود ندارد. به عبارتی حتی اگر گزاره «امور لذت‌بخش مورد میل انسان‌اند» صحیح باشد، بی‌تردید به حمل شایع صحیح است نه به حمل اولی.

بنابراین ادعای دوم لذت‌گرایی دلیل محکمی نخواهد داشت. روشن است این ادعا را می‌توان به صورت جزیی پذیرفت، ولی قید کلیت آن دلیلی تجربی یا عقلی ندارد؛ یعنی قدر متیقن این است که آدمی در پاره‌ای از موارد صرفاً به‌خاطر لذت اقدام به کاری می‌کند، ولی نمی‌توان گفت در همه اعمال انسان تنها انگیزه وی لذت‌طلبی است.

البته ممکن است گفته شود، به دلیل مسئله «پارادوکس لذت»^۱ حتی به صورت جزیی نیز نمی‌توان این ادعا را پذیرفت. سیجویک^۲ بر آن است که تمرکز زیاد بر لذت مترتب بر یک هدف باعث کاهش میل به خود هدف شده، لذت به‌دست آوردن آن را کاهش می‌دهد و بدین ترتیب تمرکز بر خود لذت باعث کاهش لذت خواهد شد. سیجویک این پدیده را «پارادوکس لذت‌گرایی» نامید. (همان: ۱۵۳ - ۱۵۱)

آیا پارادوکس لذت‌گرایی موضع لذت‌گرایان را ابطال می‌کند؟ به نظر نمی‌رسد چنین باشد؛ زیرا، اولاً پارادوکس لذت‌گرایی بیشتر ناظر به لذت‌گرایی هنجاری است نه توصیفی؛ ثانیاً یک لذت‌گرا می‌تواند ادعا کند به دلیل وجود همین پارادوکس انسان برای جلب لذت بیشتر بر خود لذت متمرکز نمی‌شود، حتی در مواردی که هدفی جز لذت ندارد، هوشمندانه بر هدفی که تحصیل آن لذت به‌بار خواهد آورد متمرکز می‌شود، نه لذت مورد انتظار. توصیه‌ای که از این گزاره توصیفی ممکن است حاصل شود این است که «اگر خواهان کسب لذت بیشتر هستی، لذت را فراموش کن و بر خود هدف لذت‌بخش متمرکز شو».

بدین ترتیب، پارادوکس لذت نافی لذت‌گرایی نیست، بلکه تکمله‌ای برای مهارت‌افزایی در نحوه پی‌جویی تضمین‌شده‌تر لذت‌هاست.

1. The paradox of hedonism.
2. H. Sidgwick.

ماشین تجربه

عده‌ای با بیان مثال «ماشین تجربه» درصدد ابطال ادعای دوم لذت‌گرایی برآمدند. (سوبر، ۱۳۸۴: ۱۲۰ - ۱۱۲) ماشین تجربه ماشینی فرضی است که قابلیت برنامه‌ریزی برای شرایط زندگی مورد نظر را دارد. بعد از برنامه‌ریزی، الکترودهای دستگاه به بدن فرد مورد آزمایش وصل می‌شود و دستگاه او را به خوابی مصنوعی فرو می‌برد و او در فضایی مانند عالم خواب، زندگی برنامه‌ریزی شده را به صورت مجازی تجربه می‌کند. سؤال این است که آیا کسی حاضر می‌شود تمام پارامترهای زندگی ایدئال خود را ترسیم کند تا دستگاه مطابق آن برنامه‌ریزی شود و او برای ادامه زندگی (تا آخر عمر) به آن دستگاه وصل باشد و زندگی ایدئال خود (با حداکثر لذت و خرسندی) را به صورت مجازی تجربه کند؟ آنچه واقعیت خواهد داشت این است که او تا آخر عمر روی تخت آزمایشگاه در حالت خواب مصنوعی خواهد بود و درعین حال، تمام عمر را در خواب مطلوب و ایدئال خود با حداکثر لذت سپری خواهد کرد. واقعاً چند نفر حاضر خواهند بود به چنین شرایطی تن دهند؟ به نظر می‌رسد تعداد افرادی که حاضر به این کار باشند، قابل توجه نخواهد بود. آیا این آزمایش نشان نمی‌دهد تنها چیزی که برای انسان اهمیت دارد لذت نیست؟ اگر لذت تنها هدف اصیل انسان است، چه چیزی باعث می‌شود تا او از تن دادن به ماشین تجربه سرباز زند؛ ماشین تجربه‌ای که قرار است تجربه زندگی را به حداکثر لذت برساند؟

شاید به نظر برسد غیر واقعی بودن تجربه مزبور، خود، برای انسان دردآور و ناراحت‌کننده است و همین باعث می‌شود در تزاخم لذت‌ها و دردها جانب دفع الم ترجیح داده شود؛ ولی باید گفت، قرار نیست او در فضای تجربه متوجه غیر واقعی بودن تجربه شود، او تجربه را واقعی تصور خواهد کرد. فرض بر این است که لذت واقعی بودن تجربه نیز جزو لذت‌های برنامه‌ریزی شده ماشین خواهد بود.

آیا مثال ماشین تجربه موضع لذت‌گرایی را ابطال یا تضعیف می‌کند؟ به نظر نمی‌رسد چنین باشد؛ چراکه لذت‌گرا می‌تواند ادعا کند آنچه مانع تن‌دادن به ماشین تجربه است، مربوط به شرایط بعد از وصل شدن نیست، بلکه مربوط به لحظه تصمیم‌گیری است. تصور اینکه قرار است انسان تا

آخر عمر زندگی واقعی را از دست بدهد، برای او رنج‌آور است؛ زیرا از این جهت شبیه مرگ است؛ همین رنج در لحظه تصمیم‌گیری مانع تصمیم برای وصل شدن به ماشین تجربه خواهد شد. خواه این توجیه لذت‌گرایی را بپذیریم و خواه نپذیریم، باید بپذیریم که اگر لذت‌گرایی بتواند با ادله‌ای پیشینی (ماقبل‌التجربه) موضع خود را تثبیت کند، نمی‌توان با شواهد تجربی ادعای او را نقض کرد؛ مثلاً اگر لذت‌گرا بتواند با پیوند دلیل نخست خودگرایی با نخستین ادعای دلیل لذت‌گرایی موضع خود را تثبیت کند،^۱ می‌تواند به صورت موجه کلیه حکم کند که همه اعمال انسان به انگیزه لذت صادر می‌شوند؛ هرچند، نتواند به صورت خاص از تک‌تک موارد، تبیینی لذت‌گروانه به دست دهد؛ پس نمی‌توان با اقامه شواهد تجربی لذت‌گرایی را رد کرد. آنچه باعث می‌شود ادعای لذت‌گرایی مقبول واقع نشود، مثال‌هایی مانند ماشین تجربه نیست، بلکه بی‌دلیل بودن این ادعاست.

کشیش باتلر و لذت‌گرایی

تلاش دیگری که برای ابطال ادعای دوم لذت‌گرایی صورت گرفت، بیشتر منسوب به کشیش باتلر است؛ (فرانکنا، ۱۳۸۳: ۵۸) هرچند پیش از این خطوط کلی آن در آرای ارسطو انعکاس یافته بود. (همان: ۱۸۴) از نظر باتلر^۲ اینکه ما از چیزهایی لذت می‌بریم، مستلزم این است که به صورت پیشینی نسبت به آنها میل داشته باشیم؛ یعنی اگر هیچ میلی نسبت به خوردن سیبی آبدار نداشته باشیم، بلعیدن آن با بلعیدن یک تکه سنگ نباید فرق داشته باشد، پس چرا باید اولی لذت‌بخش و دومی دردآور باشد؟ لذت محصول ارضای امیال است نه فرآورده انگیزه ارضای امیال.

همه هیجان‌ها و گرایش‌های خاص، معطوف به خود امور بیرونی‌اند که متمایز از لذت برآمده از آنها هستند. اگر تناسب پیشینی میان شیء و شوق یا احساسات ما نباشد، این لذت قابل تحقق نخواهد بود؛ یعنی اگر فرد به یک چیز بیش‌از

۱. البته با رد شدن دلیل خودگرایی، این امکان از لذت‌گروان سلب شده است.

2. Joseph Butler.

چیز دیگر دل‌بستگی یا گرایش نداشته باشد، حصول لذت یا خوشی از یک چیز، بیش از چیز دیگر (مثلاً خوردن غذا بیش از فرو بردن یک سنگ) ممکن نخواهد بود. (سوبر، ۱۳۸۴: ۱۰۶)

مثال ذیل برای درک بهتر این استدلال ارائه شده است: فردی را تصور کنید که هیچ میلی به هیچ چیز ندارد؛ نه میلی به نوشیدن شربت‌های خوشمزه، نه میلی به دراز کشیدن در ساحل و آفتاب گرفتن، نه میلی به خوردن، نه میلی به شنا و نه هیچ میل دیگر. روزی او تصمیم می‌گیرد از فردا فقط و فقط دنبال لذت خود باشد و به هیچ چیز دیگر فکر نکند. او از فردا کار خود را شروع می‌کند، ولی با شگفتی متوجه می‌شود به هیچ چیز تمایلی ندارد؛ واقعاً او چگونه می‌تواند لذت خود را دنبال کند؟ آیا او در دسترسی به تنها هدف خود (لذت) موفق خواهد بود؟ بعید به نظر می‌رسد. این مثال نشان می‌دهد لذت‌ها محصول ارضای امیال‌اند؛ یعنی باید غیر از تمایل به لذت، تمایلات دیگری نیز وجود داشته باشند تا بتوان با ارضای آنها، میل به لذت را ارضا کرد. این مسئله می‌تواند ادعای لذت‌گرایی را مخدوش کند؛ زیرا واقعیت گویای آن است که تنها میل و گرایش انسان، میل به لذت نیست.

این استدلال از طرف عده زیادی تلقی به قبول شده است، اما آیا واقعاً بدون وجود امیال خاص، التذاذ غیر ممکن خواهد بود؟ به نظر نمی‌رسد چنین باشد. ما از بوییدن گل سرخ لذت می‌بریم، آیا تمایلی درونی به بوییدن آن داریم؟ تصور کنید کسی تاکنون گل سرخی را نبوییده باشد، مسلماً چنین کسی نمی‌تواند میلی به بوییدن آن داشته باشد. اگر گل سرخی مقابل بینی او بگیریم، آیا او از بوی آن لذت نخواهد برد؟ پس می‌توان همچون کلارک معتقد شد که لذت بردن مسبوق به وجود میل نیست، بلکه خلقت انسان این‌گونه است که از برخی چیزها لذت می‌برد. (فرانکنا، ۱۳۸۳: ۶۱)

البته با تعریفی خاص از لذت می‌توان آن را به میل وابسته نمود؛ از جمله اینکه:

[لذت] حالتی است ادراکی که هنگام یافتن شیء دلخواهی برای ما حاصل می‌شود؛ به شرط اینکه شیء را مطلوب خود بدانیم و نیز از یافتن آن آگاه و به آن توجه داشته باشیم. (مصباح یزدی، ۱۳۸۶: ۳۹)

با توجه به مثال گل سرخ به نظر نمی‌رسد این تعریف رضایت‌بخش باشد. ما در طول زندگی خود و نیز نزدیکان - مثلاً کودکانمان - به تجربه دریافته‌ایم که التذاذهای غافل‌گیرانه و پیش‌بینی‌ناپذیر متعددی برای افراد رخ می‌نماید که فرد هرگز نه میل کلی به آن‌ها و نه شناختی از مصادیق لذت‌بخش آن داشته است؛ بنابراین، حصول حالت خوشایندی، به‌هیچ‌وجه توقفی بر مطلوب (مورد تمایل) دانستن آن برای خود ندارد و چنین اشتراطی ناموجه است.

اگر لذت‌گرا فقط لذت را هدف اصلی انسان در همه اعمالش بداند و منکر وجود عناصر دیگرگروانه در سرشت انسان شود، ادعای او درباره این قبیل لذتها مستلزم نقض خودش خواهد بود؛ چراکه طبق نظر لذت‌گرا در اعمالی مانند ایثارگری‌های سربازان که به‌ظاهر هیچ نفع شخصی‌ای برای آن متصور نیست، ساختار وجودی ما طوری است که از این اعمال لذت می‌بریم نه اینکه از قبل میلی اصیل به این قبیل اعمال داشته باشیم. همین که او اعتراف کند ساختار وجودی انسان چنان است که از اعمال دیگرگروانه لذت می‌برد، خواسته دیگرگرا را تأمین کرده است. دیگرگرا به چیزی بیش از این نیاز ندارد. لازم نیست وجود امیال پیشین نسبت به اعمال دیگرگروانه ثابت شود تا ادعای دیگرگرا تأیید شود، بلکه صرف پذیرش اینکه انسان بر پایه ساختار وجودی خود از چنین اعمالی لذت می‌برد، برای دیگرگرا کافی است؛ بنابراین جواب کلارک به باتلر به‌نوعی تأیید موضع دیگرگرایی است.

نکته شایان توجه اینکه گفته شد باتلر اساساً با بیان مطلب فوق (حصول لذت مستلزم امیال پیشینی است) درصدد نفی لذت‌گرایی نبوده است، بلکه می‌خواسته یکی از لوازم ادعای لذت‌گرایی را بیان کند. (سوبر، ۱۳۸۴: ۱۰۹ - ۱۰۷)

شاید حرف باتلر درباره لذت‌هایی مانند خوردن و آشامیدن صحیح به نظر برسد؛ بدین معنا که ما بدون وجود امیال پیشین به خوردن و آشامیدن، لذتی از آنها نمی‌بریم، اما نوزادی را تصور کنید که برای نخستین بار گرسنه شده باشد. او نمی‌داند غذا چیست و به‌هیچ‌وجه تجربه غذا خوردن ندارد و هم از این‌رو به خوردن آن تمایلی ندارد. تنها میلی که دارد، رفع حالت ناخوشایند گرسنگی است. با برطرف شدن حالت ناخوشایندش با خوردن غذا و تکرار این

تجربه، میل به رفع گرسنگی به میل به غذا تغییر شکل می‌دهد؛ یعنی میل به ذی‌المقدمه (رفع رنج گرسنگی) به مقدمه (خوردن غذا) سرایت می‌کند، پس نمی‌توان میل به خوردن را میلی اصیل دانست. آنچه اصالت دارد، میل به لذت یا میل به برطرف ساختن درد و رنج است. این بدان معناست که حتی لذتهایی مانند خوردن و آشامیدن مستلزم وجود میل پیشین نیستند:

اشتباه اصلی این استدلال^۱ ناشی از خلط دو مقوله کاملاً متفاوت است: نخست لذتی که از برآورده شدن میل به دست می‌آید و دیگری میل به لذت. حتی در صورتی که تحقق لذت مستلزم آن باشد که عامل علاوه بر لذت به چیز دیگری میل پیدا کند، از این نکته چیزی درباره ارتباط میان میل به لذت و میل به چیز دیگر نتیجه نمی‌شود. لذت‌گرایی منکر آن نیست که مردم به امور بیرونی میل پیدا می‌کنند، بلکه درصدد تبیین علت این امر است. (همان: ۱۰۸)

از این نکته نباید غفلت کرد که اگرچه با این بیان مجدداً به لذت اصالت بخشیده‌ایم، اما این نگاهی تجربی به نسبت امیال و لذت است و اگر لذت‌گرا این روش را قبول داشته باشد، دیگر نمی‌تواند از توجیه لذت‌گروانه تک‌تک شواهد خلاف شانه خالی کند و باید برای همه شواهد خلاف تبیینی لذت‌گروانه فراهم کند؛ زیرا این شیوه استدلال نسبت به تجربه پیشینی نیست. البته اگر محل بحث را از شکل فرایندی به حالت ایستا منتقل کنیم، هنوز می‌توان ادعا کرد میل به خوردن، خود، اصیل است و می‌تواند زمینه لذت خوردن را فراهم کند، هرچند در فرایند تکوین میل به خوردن، دفع رنج دخیل بوده باشد.

نکته نهایی‌ای که خط بطلانی بر ادعای دوم لذت‌گرایی است اینکه هرچند مسلماً از ارضای امیال، لذتی نصیب فرد می‌شود؛ یعنی لذت محصول ارضای امیالی مانند میل به خوردن، میل به نوشیدن، میل به کوهنوردی و ... است، اینکه دستیابی به همین لذت انگیزه پی‌گیری آن امیال باشد، لازمه این مطلب نیست. دو گزاره «لذت محصول پاسخ‌گویی به یک میل است» و «لذت‌جویی تنها انگیزه پیگیری آن میل است»، با هم متفاوت‌اند.

قبول داریم که میل به لذت یکی از امیال اصیل انسان است، ولی اینکه هیچ میل دیگری

۱. منظور استدلال باتلر در مقابل لذت‌گرایی است.

غیر از آن وجود نداشته باشد، دلیلی ندارد. به راحتی می‌توان فرض کرد، امیال اصیل دیگری در کنار میل به لذت در سرشت انسان وجود داشته باشند؛ به عنوان نمونه میل به دانستن (حقیقت‌جویی) می‌تواند اصیل باشد. البته گاهی وجود یک پرسش در ذهن، انسان را به تشویش می‌اندازد و او برای رفع این حالت درصدد یافتن پاسخ آن برمی‌آید. در این موارد اگرچه لذت‌گرا هنوز ممکن است بر موضع خود اصرار داشته باشد، مواردی وجود دارد که هیچ سوآلی در ذهن فرد وجود ندارد؛ باین حال، تصادفاً برای او علمی حاصل می‌شود و این دانایی برای او بهجت و خرسندی به همراه می‌آورد. چنین مواردی نمی‌تواند به انگیزه لذت‌جویی صورت گرفته باشد؛ چون اساساً با قصد و انتخاب نبوده است. این موارد نشان می‌دهد که ساختار وجودی ما چنین است که از حصول علم، خرسندی و بهجت می‌یابد. اگر ساختار وجودی ما چنین باشد، چه منعی دارد که امیالی متناسب با این امور بهجت‌آور داشته باشیم؟

نتیجه

در نهایت می‌توان همراه با ارسطو و لذت‌گرایان و تقریباً همه اندیشمندان اسلامی اصرار کرد که هدف اصیل و غایی انسان، سعادت و بهروزی است. حال چگونه می‌توان از این سخن درست استنتاج کرد که لذت تنها هدف اصیل انسان است؟ واقعیت این است که می‌توان در کنار لذت‌گرایی هر نظر دیگری را درباره ماهیت سعادت انسان انتخاب کرد. به تعبیر فرانکنا به وضوح می‌توان بین لذت و سعادت تمایز قائل شد:

به گمان من باید میان لذت و سعادت تمایز قائل شویم؛ «لذت» دال بر احساسات نسبتاً خاصی است درحالی که «سعادت» چنین نیست. ما می‌توانیم درباره «لذت‌ها» سخن بگوییم، اما درباره «سعادت‌ها» نمی‌توانیم. همچنین «لذت» بیشتر از «سعادت» بر لذات مادی یا پست‌تر دلالت دارد. به علاوه «لذت» به خوشی و شادمانی سطحی و زودگذر اشاره دارد تا به ارضای درازمدت‌تر و عمیق‌تری که «سعادت» دلالت بر آن دارد؛ و سرانجام عباراتی مانند «زندگی خوش» و «زندگی لذت‌بخش» چیزی نسبتاً متمایز از عبارت «زندگی سعادت‌مند» به ذهن می‌آورد. (فرانکنا، ۱۳۸۳: ۱۹۰)

در یک جمع‌بندی باید گفت، خودگرایی دلیل موجهی ندارد و نمی‌توان آن را نظریه مقبولی در باب انگیزش، امیال و خاستگاه افعال اختیاری انسان تلقی کرد. بدین ترتیب نظریه هنجاری خودگرایی اخلاقی اصلی‌ترین دلیل پشتیبان خود (بنگرید به: همان: ۵۷) را از دست می‌دهد.

منابع و مأخذ

۱. براود، سی. دی، ۱۳۸۴، نکاتی درباره لذت‌گرایی روان‌شناختی، ترجمه منصور نصیری، در: جستارهایی در روان‌شناسی اخلاق، قم، معارف.
۲. سوپر، الیوت، ۱۳۸۴، خودگرایی روان‌شناختی، ترجمه منصور نصیری، در: جستارهایی در روان‌شناسی اخلاق، قم، معارف.
۳. شمالی، محمدعلی، پاییز ۱۳۸۶، «پایه‌های اخلاق؛ سرشت، نیاز و افعال اختیاری»، مجله معرفت فلسفی، ش ۱۷.
۴. شنیوند، جی. بی، ۱۳۷۸، [تاریخچه فلسفه اخلاق مغرب زمین در] قرون هفدهم و هجدهم، ترجمه محمود فتحعلی، در: تاریخ فلسفه اخلاق غرب، ویراسته: لارنس سی. بکر، قم، مؤسسه امام خمینی (ع).
۵. شیدان‌شید، ۱۳۸۳، حسینعلی، عقل در اخلاق از نظرگاه غزالی و هیوم، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۶. فاینبرگ، جول، ۱۳۸۴، خودگرایی روان‌شناختی، ترجمه منصور نصیری، در: جستارهایی در روان‌شناسی اخلاق، قم، معارف.
۷. فرانکنا، ویلیام کی، ۱۳۸۳، فلسفه اخلاق، ترجمه هادی صادقی، قم، طه.
۸. لاپسلی، دانیل، ۱۳۸۹، نظریه‌های مرحله‌ای اخلاق، در: رشد اخلاقی؛ کتاب راهنما، ترجمه محمدرضا جهانگیرزاده، ج ۱، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

۹. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۶، *خودشناسی برای خودسازی*، قم، مؤسسه آموزشی و

پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

۱۰. نیبور رینهولد، ۱۳۸۹، *انسان اخلاقی و جامعه غیر اخلاقی*، ترجمه رستم فلاح، تهران،

پژوهشکده مطالعات اجتماعی.

11. Campbell, Richmond, 2001, *Egoism, in: Encyclopedia of Ethics*, Edited by Lawrence C. Becker, Vol. 1, Routledge.

12. Kohlberg, L., 1981, *From Is to Ought*, in: *The Philosophy of Moral Development*, Harper & Row Publishers,.