

# ایینه پژوهش

سال سی و چهارم، شماره دوم  
خرداد و تیر ۱۴۰۲ ISSN: 1023-7992

دوماهنامه نقد کتاب، کتاب‌شناسی و  
اطلاع‌رسانی در حوزه فرهنگ اسلامی

۲۰۰

دوماهنامه  
ایینه پژوهش

سال سی و چهارم، شماره دوم  
خرداد و تیر ۱۴۰۲

## Ayeneh-ye- Pazhoohesh

Vol.34, No.2 Apr - May 2023

A bi-monthly journal exclusively  
review & information dissemination

# 200

dedicated to book critique, book  
in the field of Islamic culture

روایت یک تجربه شیرین | از اینجا و آنجا به مناسبت دویستمین شماره |  
تحلیلی بر پژوهش حوزوی معاصر | آینه داری | «خرق عادت» در «آینه»؛ به  
شادمانگی انتشار دویستمین شماره مجله آینه پژوهش | «ای کاش  
دستش بریده بود و کتاب را خراب نمی‌کرد» | چاپ نوشت (۷) | «بگاہ  
خوردن» یا «بگاہ خوردن»؟ | سخن از عشق در مجلس یحیای برمکی |  
یادداشت‌های شاهنامه (۵) | نسخه خوانی (۳۴) | نوشتگان (۱) |  
تصحیح انتقادی یا تزیین انتفاعی؟ | رباعیات اسیر شهرستانی در دیوان  
خاقانی | روان‌شناسی اخلاق و چالش‌های تازه | نکته، حاشیه، یادداشت

آسان آسان از ریض مسلمانی کی توان بیرون آوردن  
پایوست آینه پژوهش | فارسیات استفتاءات موجود در کتاب الحوادث و النوازل و الوقعات  
از احمد بن موسی کشی (متوفای ۵۵هـ)

محمدرضا آریان | مسئولیت‌دار نا | حمید  
واشقی | رسول جعفریان | آسان  
خوآنوش | سیدمحمدحسین  
حکیم | مجید حبیب  
محمد عمادی | آری  
موسوی عمادی | سید احمد رضا  
قائم مقامی | سیدالرضا  
عظایی | نظری | سیدعلی  
سیدحسین | اسامی | اردکانی

پرتال  
دوماهنامه  
آینه پژوهش  
Jap.isca.ac.ir



# روان‌شناسی اخلاق و چالش‌های تازه

سیدحسین اسلامی اردکانی  
استاد گروه دین‌پژوهی دانشگاه ادیان و مذاهب

| ۳۱۳ - ۳۲۳ |

Moral Psychology, Christian B. Miller, Cambridge  
Elements: Elements in Ethics, Cambridge University Press, 2021

Moral Psychology and New Challenges  
Seyyed Hasan Eslami Ardakani

**Abstract:** Different branches of ethics often start from the point that man has the possibility to choose and can take right or wrong behavior, so he is a «free agent». He can also make an ethical decision based on reason and rational «reflection» by examining various information and analyzing data. More importantly, by acquiring certain characteristics and cultivating a special character and virtue in ourselves, we can more or less maintain it throughout our life. These are some of the principles of ethics. But some findings and psychological experiments challenge all these beliefs and cause doubting their validity.

Moral Psychology is a new and fresh branch that reports and analyzes these findings and seeks to show their effectiveness and validity. In Moral Psychology, various issues such as the role of desire or belief in decision-making, the psychological reality of Egoism and Altruism, and the place of reason and rationality in moral decision-making are investigated.

The collection of elements or constructs of ethics published by the University of Cambridge is compact and well-read writings that explore different areas of ethics. One of these works is Moral Psychology written by Christian B. Miller, which was recently published (2021) and presents the main issues of this field in clear and simple language. In the following article, I have tried to give a comprehensive report of this book and finally make a short comparison with another work in this field by Valerie Tiberius.

**Keywords:** Moral Psychology, Egoism, Altruism, Virtue Ethics, Christian. B. Miller

**چکیده:** شاخه‌های مختلف اخلاق غالباً از این نقطه آغاز می‌کنند که انسان امکان انتخاب دارد و می‌تواند رفتار درست یا نادرستی در پیش بگیرد، پس «مختار» است. همچنین می‌تواند با بررسی اطلاعات مختلف و تحلیل داده‌ها تصمیمی اخلاقی بگیرد که مبتنی بر عقل و «تأمل» خردورزانه باشد. از آن مهم‌تر، با کسب برخی ویژگی‌ها و پرورش منش و فضیلتی خاص در خودمان می‌توانیم کمابیش آن را در سراسر عمر حفظ کنیم. این‌ها برخی از مُسَلّمات اخلاق است. اما برخی یافته‌ها و آزمایش‌های روان‌شناختی همه این باورها را به چالش می‌کشد و در اعتبار آنها تردید می‌کند.

روان‌شناسی اخلاق شاخه نوپا و شادابی است که به گزارش و تحلیل این یافته‌ها می‌پردازد و در پی نشان دادن میزان کارآمدی و اعتبار آنها است. در روان‌شناسی اخلاق مباحث گوناگونی چون نقش میل یا باور در تصمیم‌گیری، واقعیت روان‌شناختی خودگرایی یا دگرگروی، و جایگاه عقل و عقلانیت در تصمیم‌گیری اخلاقی بررسی می‌شود.

مجموعه عناصر یا سازه‌های اخلاق که از سوی دانشگاه کیمبریج منتشر می‌شوند، نوشته‌های فشرده و خوشخوانی هستند که عرصه‌های مختلف اخلاق را می‌کاوند. یکی از این آثار، روان‌شناسی اخلاق نوشته کریستین بی. میلر است که به تازگی (۲۰۲۱) منتشر شده است و به زبانی شفاف و ساده مسائل اصلی این عرصه را عرضه می‌کند. در مقاله پیش رو، کوشیده‌ام گزارشی تمام‌نما از این کتاب به دست دهم و سرانجام دست به مقایسه‌ای کوتاه با اثر دیگری در این زمینه از والری تیبیریوس بزنم.

**کلیدواژه‌ها:** روان‌شناسی اخلاق، خودگرایی، دگرخواهی، اخلاق فضیلت، کریستین بی. میلر



## آشنایی با این مجموعه

مجموعه سازه‌های اخلاق<sup>۱</sup> که از سوی دانشگاه کیمبریج منتشر می‌شود،<sup>۲</sup> می‌کوشد به شکلی آسان‌یاب و مختصر علاقه‌مندان را با مباحث مختلف اخلاق، شخصیت‌ها و روش‌های آن آشنا سازد. بیش از بیست عنوان در این مجموعه منتشر شده است که برخی از آن‌ها عبارتند از: معرفت‌شناسی و روش‌شناسی در اخلاق،<sup>۳</sup> تریسترم مک‌فرسن،<sup>۴</sup> اخلاق و دلایل عملی،<sup>۵</sup> داگلاس دلبلیو پورتمور،<sup>۶</sup> اخلاق فضیلت معاصر،<sup>۷</sup> آنسی ای. اسنو،<sup>۸</sup> اخلاق آکوئیناس،<sup>۹</sup> اخلاق‌شناسی نیچه،<sup>۱۰</sup> و اخلاق بودایی.<sup>۱۱</sup>

## نویسنده

کریستین بی. میلر استاد فلسفه در دانشگاه ویک فورست<sup>۱۲</sup> و متخصص اخلاق و فلسفه دین است. نسبتاً پرکار است و کتاب‌های متعددی نوشته است، از جمله منش اخلاقی: پژوهشی تجربی<sup>۱۳</sup> (۲۰۱۳)، منش و روان‌شناسی اخلاق<sup>۱۴</sup> (۲۰۱۴)، شکاف منش: ما چقدر خوب هستیم؟<sup>۱۵</sup> (۲۰۱۷)، و صداقت، فلسفه و روان‌شناسی فضیلتی فراموش شده<sup>۱۶</sup> (۲۰۲۱). همچنین وی مقالات متعددی در دستنامه‌ها و راهنماهای اخلاقی و فلسفی دارد. همچنین ویراستار راهنمای اخلاق کانتیوم<sup>۱۷</sup> است.<sup>۱۸</sup>

## ساختار و مباحث

روان‌شناسی اخلاق که طی چند دهه اخیر گسترش یافته است، مسائلی پیش روی اخلاق

1. Elements in Ethics.

۲. البته این سازه‌ها یا عناصر ناظر به رشته‌های دیگر نیز هستند.

3. Epistemology and Methodology in Ethics.

4. Tristram McPherson

5. Morality and Practical Reasons.

6. Douglas W. Portmore

7. Contemporary Virtue Ethics.

8. Nancy E. Snow.

۹. توماس ام. آزبورن، ترجمه سیده نرجس عمرانیان، تهران، آن سو، ۱۴۰۱.

۱۰. توماس استرن، ترجمه حمیده قمری، تهران، آن سو، ۱۴۰۱.

۱۱. ماریا هایم، ترجمه محمد دهقانی و مجید دهقانی، تهران، نشر آن سو، ۱۴۰۰.

12. Wake Forest University.

13. Moral Character: An Empirical Theory.

14. Character and Moral Psychology.

15. The Character Gap: How Good Are We?

16. Honesty: The Philosophy and Psychology of a Neglected Virtue.

17. The Continuum Companion to Ethics, 2011.

۱۸. مقدمه این راهنما با مشخصات زیر ترجمه و منتشر شده است:

درآمدی بر نظریه اخلاق هنجاری و فرا اخلاق معاصر، کریستین میلر، ترجمه محسن اسلامی، تهران، آن سو، ۱۳۹۸.

می‌گذارد که ناگزیرمان می‌سازد درباره اعتبار و امکان اخلاق و اخلاقی بودن به صورت جدی تأمل کنیم. پیش‌فرض اخلاق و احکام اخلاقی، غالباً، آن است که اولاً ما آزادی عمل داریم و ثانیاً بر اساس عقل و باورهای درست تصمیم می‌گیریم و از آن مهم‌تر می‌توانیم در صورت انتخاب، در خود صفات اخلاقی پایداری پدید آوریم و سرانجام گرچه ما تمایلات خودگروانه جدی داریم، می‌توانیم بر این تمایل غلبه کنیم و به سمت دگرخواهی که لازمه اخلاق است روی بیاوریم. آزمایش‌هایی که برخی روان‌شناسان معاصر انجام داده‌اند، مانند استنلی میلگرام، جاشوا گرین، و جانانان هایت، این باورها را با تردید مواجه ساخته‌اند و بر فهم ما از هر سه عرصه اخلاق، یعنی فرااخلاق، نظریه اخلاقی، و اخلاق کاربردی، تأثیرگذار بوده‌اند. میلر در این کتاب تقریباً جدیدترین چالش‌ها را بازگو می‌کند و می‌کوشد راه برون‌شدی برای آن‌ها نشان بدهد. البته او از میان مباحث گوناگون و گسترده روان‌شناسی اخلاق، بر چند بحث بنیادین تکیه و به آن‌ها بسنده می‌کند و آن‌ها را در شش فصل می‌آورد.

برای فهم بهتر این چالش‌ها بهتر است همسو با میلر برخی مفاهیم مقدماتی را روشن کنیم. ما هنگام سخن گفتن و حکم راندن از دو نوع گزاره<sup>۱۹</sup> استفاده می‌کنیم: گزاره‌های توصیفی و گزاره‌های تجویزی یا هنجاری. در گزاره‌های توصیفی<sup>۲۰</sup> می‌کوشیم جهان را آن‌گونه که هست و وضعیت بالفعل امور را بیان کنیم، مانند که سال قمری ده روز از سال شمسی کوتاه‌تر است یا زمستان معمولاً با بارندگی و سرما همراه است. در برابر، در گزاره‌های تجویزی یا هنجاری<sup>۲۱</sup>، در پی «ارزیابی» و حکم درباره چگونگی امور هستیم، مانند آنکه زمستان امسال «خوب» بود، یا رمان جنگ و صلح تولستوی یک شاهکار است. در این گزاره‌ها ما عالم را توصیف نمی‌کنیم، بلکه درباره یکی از وجوه آن حکم می‌کنیم.

گزاره‌های هنجاری خود انواعی دارند. برای مثال، گزاره‌های دوراندیشانه اندیشانه (سیگار کشیدن بد است)، گزاره‌های زیباشناسانه (برادران کارامازوف زیباست)، گزاره‌های قانونی (پول شویی جرم است)، و گزاره‌های دینی (نمازهای روزانه واجب است). اما نوع دیگری از گزاره‌ها داریم که گزاره‌های اخلاقی نامیده می‌شوند. کسانی کوشیده‌اند این نوع گزاره‌ها را به دقت تعریف کنند.<sup>۲۲</sup> با این حال، میلر معتقد است که فلاسفه موفق نشده‌اند که ویژگی گزاره اخلاقی را معین کنند و خودش نیز پیشنهاد بهتری ندارد، جز آنکه با دیدنش بلافاصله آن را می‌شناسیم. کمابیش این سخن درست

19. Statement.

20. Descriptive statements.

21. Prescriptive statements.

۲۲. برای نمونه، استاد مصطفی ملکیان بر این نظر است که گزاره اخلاقی آن است که موضوعش فعل ارادی انسان و محمولش یکی از این مفاهیم ده‌گانه باشد: خوب، بد، درست، نادرست، باید اخلاقی، نباید اخلاقی، وظیفه، مسئولیت، فضیلت، و زدیت. («اخلاق باور یا تفکر» در دره‌گذار باد و نگهبان لاله، نگاه معاصر، تهران، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۴۰۷)

است و اخلاق درست مانند زمان است، همه می‌دانیم درباره چیست، اما در تعریف آن چندان کامیاب نیستیم.

ما صرفاً با گزاره‌های منفرد اخلاقی سروکار نداریم، بلکه به کمک آن‌ها درگیر تفکر اخلاقی<sup>۲۳</sup> می‌شویم و به مسائل اخلاقی می‌اندیشیم. در تفکر اخلاقی ما عناصر متعددی حضور دارند، از جمله باورها،<sup>۲۴</sup> امیال،<sup>۲۵</sup> و قضاوت‌ها.<sup>۲۶</sup> ما مجموعه‌ای از باورهای اخلاقی داریم، مانند آنکه این دوست ارزشمند است و آن سیاستمدار فاسد است. همچنین امیالی داریم، مانند آنکه مایلم شخص بهتری باشم و سیاستمداران ما فاسد نباشند. اما چه تفاوتی بین باور و میل است؟ تمایز بین باور و میل در جهت تطابق<sup>۲۷</sup> آن است. در باور می‌کوشیم ذهن ما با جهان همسان شود. در میل برعکس، می‌کوشیم تا جهان را به قامت ذهن خود درآوریم. در سطح باور، می‌کوشیم جهان را بفهمیم و تفسیر کنیم، در میل، می‌خواهیم جهان را تغییر دهیم. باورها و امیال به نوبه خود قضاوت اخلاقی را شکل می‌دهند. برای مثال، من می‌خواهم به قحطی‌زدگان کمک می‌کنم و من می‌خواهم که قحطی از بین برود. سه مؤسسه کمک‌رسانی وجود دارند (میل). تحقیق می‌کنم و به این نتیجه می‌رسم که اولی خرج‌اداری بالایی دارد و دومی سابقه فساد (باور)، پس سومی را مناسب می‌دانم و نتیجه می‌گیرم که باید به آن کمک کنم.

حال ببینیم که قضاوت اخلاقی از چه سنجی است؟ اکثریت متفکران عرصه اخلاق که شناختگرایی اخلاقی<sup>۲۸</sup> باور دارند، معتقدند قضاوت اخلاقی کاری شناختی و معرفتی است. با این حال، عده‌ای از متفکران که به ناشناختگرایی اخلاقی<sup>۲۹</sup> اعتقاد دارند، معتقدند که قضاوت‌های اخلاقی بیانگر امیال ما هستند، نه باورها. البته گروه سومی هم قائل به ترکیبی بودن این‌ها هستند.

بدین ترتیب، فهم سرشت باورها و امیال و چگونگی عمل آن‌ها بر قضاوت اخلاقی، عرصه‌ای برای جولان روان‌شناسی اخلاق پدید می‌آورد. با این مقدمات، میلر به چالش‌های اصلی این عرصه برای اخلاق می‌پردازد.

آیا ما همواره در پی منافع خودمان هستیم؟ خودگروی و دیدگاه‌های بدیل

چرا ما گاه دست به رفتارهای خیرخواهانه می‌زنیم؟ بگذارید با مثالی پیش برویم. پای سلی شکسته است و او فعلاً در بیمارستان بستری است. به دوستش فرانکلین پیام می‌دهد و از

23. Moral hinking.

24. Beliefs.

25. Desires.

26. Judgments.

27. Direction of fit.

28. Moral cognitivism.

29. Moral non-cognitivism.

تنهایی گله می‌کند و خواستار دیدارش می‌شود. فرانکلین هم به دیدنش می‌آید و ملاقات خوبی شکل می‌گیرد و سلی از وقتی که فرانکلین برایش گذاشته است، تشکر می‌کند. اما واقعاً چرا فرانکلین به دیدار سلی شتافت؟ از منظر خودگروی روان‌شناختی<sup>۳۰</sup> او این کار را کرد چون در نهایت به نفع خودش است و درازمدت این کار به سودش تمام می‌شود و سلی جبران خواهد کرد. در این جا می‌خواهیم این دیدگاه و نقدهایش را در پرتو یافته‌های تجربی بررسی کنیم.

در جمهوری افلاطون، بحث از عدالت و سرشت و ضرورت آن در می‌گیرد. گلاوکن داستان گایگرا را باز می‌گوید که مردی چوپان بود و پس از آنکه یک انگشتری یافت که می‌توانست به کمک آن خود را نامرئی سازد، به کاخ پادشاه لیدیا رفت و او را کشت و سلطنتش را تصاحب کرد. سپس گلاوکن نتیجه می‌گیرد که همه ما منشی چون گلاوکن داریم، با این تفاوت که به آن انگشتری دسترسی نداریم.<sup>۳۱</sup> ما همواره در پی منافع خودمان هستیم و کاری می‌کنیم که در نهایت به سودمان باشد. ایده مرکزی خودگروی روان‌شناختی این است. اما سود و منفعت ما چیست؟ نظریه لذت‌گرایی پاسخ می‌دهد: کسب لذت و گریز از درد. پس می‌توان این دیدگاه را چنین صورت‌بندی کرد:

هدف غایی اعمال هر کسی رسیدن به لذت و گریز از دردی است، آن گونه که تصور می‌کند.

در این نظریه، منفعت و سود خود به معنای ذهنی آن کافی است. یعنی اگر کسی خوردن میوه گندیده را به نفع خود بداند، حتی اگر چنین نباشد، باز این کار مصداق منفعت خود خواهد بود. در اینجا دیدگاه و منظر خود شخص مهم است.

خودگروی روان‌شناختی، توصیفی است، یعنی ادعا می‌کند که مردم «واقعاً» چنین هستند. در نتیجه، کافی است یک مورد نقض کشف کنیم تا باطلش سازیم. گفتنی است که خودگروی روان‌شناختی به معنای خودخواه بودن و خودپرستی نیست. شخص خودخواه به نیازمندان کمک نمی‌کند. حال آنکه شخص خودگرا ممکن است با در نظر گرفتن منافع بلندمدتش دست به انواع کارهای انسان‌دوستانه بزند.

نظریه معارض خودگروی روان‌شناختی، دگرگروی یا دگرخواهی روان‌شناختی<sup>۳۲</sup> است که مدعی است هدف غایی رفتار برخی افراد کمک به دیگران است، فارغ از آن که سودی برایشان داشته باشد یا نه.

از این منظر، اگر فرانکلین صرفاً برای آنکه سلی آرام شود به دیدارش رفته باشد و خودش هدف خاصی برای خودش نداشته باشد، کارش برآمده از دگرخواهی است. البته منافاتی ندارد که کسی

30. Psychological egoism.

۳۱. متن‌بی شاعر عرب همین ایده را این گونه بیان می‌کند: «الظلم من شیم النفوس، فان تجد / ذا عفه، فلعله لا یظلم»

32. Psychological altruism.

هدفش دگرخواهانه باشد اما به شکل جانبی نیز خودش منتفع شود. فرانکلین می‌خواهد سلی شاد شود، اما خودش نیز در نهایت شاد می‌شود.

دگرخواهی را به شکل‌های مختلفی می‌توان صورت‌بندی کرد، صورت ضعیف آن با وجود یک نفر دگرخواه نیز محقق می‌شود. این دیدگاه درست است اما جذاب نیست. صورت قوی آن شامل همه می‌شود اما صحیح نیست. زیرا سایکوپث‌ها (افراد ضد اجتماع) و نوزدان چنین حسی ندارند.

نکته آن است که اگر خودگروی درست باشد، هیچ عمل دگرخواهانه‌ای ممکن نخواهد بود. حال آنکه نظریه دگرخواهی می‌پذیرد که غالب افراد یا در غالب موقعیت‌ها اعمال خودخواهانه انجام می‌دهند یا آنکه انگیزه‌های مختلفی از خودخواهی تا دگرخواهی آن‌ها را به عمل برمی‌انگیزد. وجود انگیزه‌های خودخواهانه نافی انگیزه‌های دگرخواهانه نیست. البته جز این دو گزینه، می‌توان از گزینه‌های دیگری هم سخن گفت، مانند انگیزش بر اساس وظیفه.<sup>۳۳</sup> از نظر کانت، تنها انگیزش ارزشمند برای عمل آن است که از سرووظیفه برآمده باشد.

دگرگروی منکر امکان انگیزش از سرووظیفه نیست و در قبال آن موضعی ندارد. اما خودگروی ناگزیر است تا فقط خود را اثبات و همه را انکار کند.

البته مراقب باشیم تا خودگروی روان‌شناختی را با خودگروی اخلاقی که صورت‌زیرا دارد نباید خلط کرد:

هدف غایی اعمال هر کسی باید در پی منافع خود بودن باشد.

در این جا تجویز به جای توصیف می‌نشیند. خودگروی اخلاقی کاری به خودگروی روان‌شناختی ندارد، یعنی خودگروی روان‌شناختی چه درست باشد و چه خطا، خودگروی اخلاقی توصیه می‌کند که باید همواره در پی منافع خود باشیم و اگر ما از سرانگیزه‌های دیگرخواهانه هم برانگیخته شدیم، نباید کاری کنیم. بلکه باید هر اقدامی متوقف بر تأمین منافع خودمان باشد.

میلر مانند عمده فلاسفه با هر دو نوع خودگروی مخالف است. اما در این کتاب، صرفاً خودگروی روان‌شناختی را به بحث می‌گیرد. با این نگاه او سه اشکال اصلی به خودگروی روان‌شناختی وارد می‌سازد. این سه اشکال زاده شهود ما است و یافته‌های تجربی نیز آن‌ها را تأیید می‌کند.

یک. قهرمانی خارق العاده<sup>۳۴</sup> تصور کنید سرباز فرانسیسکو با پنج هم‌رزم خود در سنگر است. دشمن نارنجکی پر تاب می‌کند. جز او کسی متوجه نارنجک نمی‌شود. اگر اقدامی نکند، آن پنج نفر کشته می‌شوند و او زنده می‌ماند. اگر خود را بر نارنجک بیندازد، کشته می‌شود و آن پنج تن زنده

33. Dutiful motivation.

34. Extreme Heroism.



می‌مانند. او خود را بر نارنجک می‌اندازد و کشته می‌شود. این یک مثال ذهنی نیست. نمونه‌های واقعی زیادی در جنگ داشته است. در اینجا فرانسیسکو کاری می‌کند که هیچ سودی برایش ندارد.

در پاسخ به این مثال، مدافعان خودگروی می‌کوشند تبیین‌هایی پیش بکشند، مانند آنکه او فکر کرد اگر کشته نشود عذاب وجدان پیدا می‌کند، یا با این اقدام خواست پاداشی آن جهانی کسب کند.

در پاسخ به این تبیین دو نکته می‌توان گفت. یکی آنکه آیا واقعاً جز این تبیین‌ها نمی‌توان تبیین دیگری به دست داد، مانند دلسوزی و شفقت و خیرخواهی یا عشق به هم‌زمان؟ دوم آنکه آیا واقعاً آن لحظه در ذهن این سرباز این مسائل در جریان بود؟ چون در فعالیت نظامی گاه لازم می‌شود که در کسری از ثانیه شخص تصمیم بگیرد و اقدام کند و فرصت تأمل ندارد.

دو. نفرت شدید.<sup>۳۵</sup> با مثالی می‌توان این اشکال را نشان داد. لکس لوثرچان نفرتی از سوپرمن دارد که حاضر است هر کاری بکند تا او را از پای درآورد و حتی در این راه آماده است زندانی و شکنجه شود. اقداماتی از سر نفرت از این دست، دگرخواهانه نیست، چون خیری به دیگری نمی‌رساند، خودگروانه هم نیست، چون برای شخص عامل منفعتی ندارد.

پاسخ معمول به این اشکال آن است که لکس لوثر در واقع با آسیب زدن به سوپرمن لذت می‌برد و احساس رضایت می‌کند. پس کارش از سر خودگروی است.

اما اینجا باز بین هدف غایی و محصول جانبی عمل خلط شده است. لکس در اصل می‌خواهد که دشمنش را به هر قیمتی از پای درآورد، حتی اگر خودش هم آسیب ببیند. گرچه ممکن است بعدها از آسیبی که زده است لذت ببرد یا احساس رضایت کند.

سه. عشق و دوستی.<sup>۳۶</sup> شکل استدلالی این اشکال چنین پیش می‌رود:

۱. عشق حقیقی وجود دارد.

۲. اگر خودگروی روان‌شناختی درست باشد، عشق حقیقی وجود ندارد.

۳. ولی عشق حقیقی وجود دارد، پس خودگروی خطا است.

مقصود از عشق حقیقی، دست کم، رابطه والدین با فرزندان یا زوجینی است که پنجاه سال با هم زیسته‌اند و از هم جدایی ناپذیر هستند.

35. Extreme Hatred.

36. Love and Friendship.

ویژگی کلیدی عشق دگر محور<sup>۳۷</sup> بودن آن است. عشق مادرانه به فرزند خود خواهانه و در پی منافع خود بودن نیست. والدین بچه ها را ابزار خوشی خود نمی دانند، بلکه آن ها را چون هدفی در خود می شمارند و به آن ها عشق می ورزند. پس خودگروی روان شناختی خطا است.

در اینجا میلر داوری درباره این اشکالات را به خواننده واگذار می کند و سراغ برخی یافته های روان شناسی و اقتصاد رفتاری<sup>۳۸</sup> می رود تا نشان دهد خودگروی روان شناختی خطا است.

آزمون دیکتاتور نشان می دهد که در مجموع افراد، گرچه نه خیلی زیاد اما باز، به فکر دیگران هستند و از منافع خود فراتر می روند. به آزمودنی، که نامش را دیکتاتور می گذاریم، ده دلار می دهند و می گویند که می توانی همه را نگهداری یا هر چه دوست داری به شخص دیگری ببخشی. ۲۱ درصد آزمودنی ها همه پول را برمی دارند. اما ۷۹ درصد بخشی از پول را، یعنی از یک درصد تا نیمی از آن پول را به دیگری می دهند و این خطای خودگروی روان شناختی را نشان می دهد.

این آزمون نیز تبیین های مختلفی در پی داشته است. شاید دیکتاتور می خواسته است که مهربان به نظر بیاید، می خواسته است حس خوبی داشته باشد، و می خواسته است رفتارش نا عادلانه به نظر نرسد. پس بهتر است برای حل معضل به جای دیگری برویم.

آزمون ناظر به همدلی دنیل بتسن<sup>۳۹</sup> در اینجا به کارمان می آید. هنگامی کسی را که گرفتار است می بینیم و با او همدلی می کنیم، چند گام برمی داریم: نخست، سعی می کنیم موقعیت او را درک کنیم و بدانیم که دقیقاً او، نه ما، چه حسی دارد. دوم و در پی آن در من چنین حسی شکل می گیرد، و سرانجام این حس و حال پدید آمده در من، مرا برمی انگیزد تا به یاری او بشتابم. برای نمونه، هنگامی که فرانکلین پیامک سلی را دریافت کرد، کوشید حس او را درک کند، سپس در او حسی مشابه برانگیخته شد و این حس او را به ملاقات سلی کشاند.

تا اینجا چیزی مخالف خودگروی روان شناختی دیده نمی شود. چون فرانکلین در پی ادراک وضعیت سلی خودش دچار ناراحتی شد و کوشید با رفتن به ملاقات سلی خویشتر را آرام سازد. اما نکته آن است که بتسن و هکارانش در طی این آزمایش پی بردند که این حس همدلی شخص را به نوعی دگرخواهی سوق می دهد، پس فرضیه همدلی- دگرخواهی<sup>۴۰</sup> را پیش کشیدند.

از این منظر، هنگامی که رنج و گرفتاری کسی را مشاهده می کنیم و حس همدلی در ما پدید می آید، انگیزه دگرخواهانه ای در ما شکل بگیرد که هدف آن کاهش درد آن شخص نیازمند است و این انگیزش ربطی به منافع شخصی ما ندارد. این فرضیه درست مغایر خودگروی است. همدلی

37. Other-oriented.

38. Behavioral economics.

39. Daniel Batson.

40. Empathy-altruism hypothesis.

آن نیست که فرض کنید اگر شما جای آن شخص گرفتار بودید چه می‌کشیدید، بلکه از خودتان بیرون می‌آیید و می‌کوشید تا درک کنید که آن شخص واقعاً چه می‌کشد. آزمایش‌های متعدد بتسن نشان داد که تبیین‌های خودگروانه قابل دفاع نیستند و دگرخواهی بنیاد استواری دارد.

در برابر آزمون همدلی، خودگروان تبیین‌هایی پیشنهاد می‌کنند مانند:

۱. کاهش برانگیختگی ناخوشایند.<sup>۴۱</sup> هنگامی که موقعیت ناخوشایند کسی را می‌بینیم، احساس بدی به ما دست می‌دهد و ما برای رهایی از این حس بد، می‌کوشیم رنج آن شخص را برطرف کنیم. این کار دگرخواهانه در واقع وسیله‌ای است برای کاهش رنج خودمان.

یک راه آزمودن این تبیین آن است که به شخص اجازه دهیم بی‌آنکه عواقبی برایش داشته باشد از این وضع ناخوشایند که خود را ملزم به کمک می‌داند، نجات بدهد بی‌آنکه کاری کند. در آزمون‌های دانشجویان را دو گروه کردند و گفتند که یکی از هم‌کلاسی‌های آن‌ها با خود رو تصادف کرده است. به یک گروه گفتند که دیگر او در کلاس حاضر نخواهد شد و به گروه دیگر گفتند که او تا آخر ترم بر صندلی چرخدار در همه کلاس‌ها خواهد بود، میزان احساس همدلی و تلاش برای یاری در هر دو گروه تفاوت معناداری نداشت.

۲. پرهیز از کیفیفر.<sup>۴۲</sup> پیشنهاد دوم خودگروانه آن است که علت اقدام به کمک در چنین مواقعی ترس از تنبیه و مجازات از سوی شخص ثالث، مثلاً جامعه یا خدا یا شخص اول، یعنی عذاب وجدان بعدی است. پس شخص اگر اقدام به کمک می‌کند باز می‌خواهد از مجازات احتمالی بگریزد. در نتیجه، خودگروی به قوت خود باقی است.

یک راه آزمون این پیشنهاد آن است که به دو گروه گفته شد که اقدام آن‌ها برای کمک به شخص نیازمندی ناکام ماند. اما به یک گروه گفتند که این ناکامی به دلایل موجه صورت گرفت و به گروه دوم گفتند که دلایل موجه نبود. حال اگر تبیین خودگروانه درست بوده باشد، نباید تغییر خاصی در حالت این دو گروه رخ داده باشد. چون هر دو کار خود را انجام داده بودند و ترس از مجازات و ملامت احتمالی از بین رفته بود. این آزمون را خود بتسن انجام داد و بعد از آزمون و تأکید بر اینکه آن‌ها موفق به کمک به شخص نیازمند نشده‌اند، حالات آن‌ها درجه بندی شد و مشخص گشت که موجه بودن یا نبودن تفاوتی در حالت آن‌ها ایجاد نکرده بود. این یعنی آن‌ها بیشتر نگران یاری واقعی به شخص نیازمند بودند، تا پرهیز از مجازات احتمالی خودشان.

۳. به دست آوردن پاداش از طریق همدلی.<sup>۴۳</sup> پیشنهاد سوم خودگروان آن است که شخص

41. Aversive Arousal Reduction.

42. Empathy-Specific Punishment.

43. Empathy-Specific Rewards.

یاری رسان در واقع این کار را می‌کند تا به پاداشی برسد، حال کسب مقبولیت اجتماعی یا تأیید دینی یا رضایت قلبی. در هر صورت وی باز برای نفع خودش عمل می‌کند نه سودرسانی واقعی.

راه آزمودن این پیشنهاد آن است که هنگامی که کسی نیازمند یاری است و ما به یاری او می‌شتابیم و مشککش حل می‌شود، اگر خودگروی درست باشد، در صورتی که مشکل آن شخص به دست ما حل شده باشد، باید حس رضایت قابل توجهی داشته باشیم، اما اگر به دست دیگری باشد باید همچنان حس ناخوشایندی داشته باشیم چون به پاداش خودمان نرسیده‌ایم. اما اگر فرضیه همدلی - دگرخواهی درست باشد، در آن صورت فرقی نمی‌کند که بر اثر کمک چه کسی شخص نیازمند مشککش حل شده باشد. مهم حل شدن مشکل او است.

اما شاهدهی تجربی به سود تبیین خودگروانه در این باره یافت نشده است و آزمایش‌ها نشان داد که وقتی کسی شوکی دریافت می‌کند و این شوک به دست شخص اقدام‌کننده یا دیگری مرتفع می‌شود، حس خوش یکسانی به شخص دست می‌دهد و این گویای آن است که رهایی آن شخص از درد مهم است نه دریافت جایزه برای ما.

از این سه آزمون و پیشنهاد که بگذریم، بتسن و همکارانش بیش از سی آزمون در این زمینه اجرا کردند و هیچ یک به سود تبیین خودگروانه نبود. در نتیجه تبیین خودگروانه بر اساس یافته‌های تجربی بی‌اعتبار می‌شوند. در مجموع این شواهد تجربی، خودگروی روان‌شناختی را قاطعانه ابطال نمی‌کنند، اما با توجه به اعتراضات سه‌گانه پیش‌گفته، دلایل خوبی داریم که در کنار انگیزه‌های خودگروانه، وجود انگیزه‌های دگرخواهانه را هم بپذیریم. با این توضیحات میلر پرونده خودگروی را می‌بندد و سراغ چالش بعدی درباره منش خوب می‌رود.

### شخصیت خوب چیست؟ و آیا وجود دارد؟

فرض اخلاق سنتی بر آن است که محور رفتار درست داشتن فضایل مناسب است و اگر کسی چنین فضایی به دست آورد، کمابیش آن‌ها را در شرایط مختلف حفظ خواهد کرد و در موقعیت‌های مناسب رفتاری فضیلت‌مندانه از خود نشان خواهد داد. اما برخی یافته‌های روان‌شناسی این باور را به چالش می‌کشند. قبل از پیش رفتن بگذارید تکلیف‌مان را با فضیلت روشن کنیم. فضیلت آن منش یا خصلت منشی است که ما را انسان‌های بهتری می‌سازد و بر کارهای درستی برمی‌انگیزد و از کارهای بد بازمی‌دارد، مانند شجاعت، حکمت عملی، عدالت، و دگرخواهی. بدین ترتیب، فضیلت کلید فهم شخصیت به شمار می‌رود. سه رهیافت درباره فضیلت وجود دارد: (۱) تنها آن خصلتی فضیلت به شمار می‌رود که نتایج خوبی به بار آورد، بی‌توجه به انگیزه آن، (۲) تنها آن صفتی فضیلت است که هم نتیجه خوبی به بار آورد و هم برآمده از انگیزه خوب باشد، و (۳) تنها چیزی فضیلت به شمار می‌رود که از انگیزه خوب برآمده باشد حتی اگر نتایج خوبی به بار نیآورد. هر

یک از این دیدگاه‌ها مدافعی دارد و از نظر میلر رهیافت سوم از بقیه بهتر است. زیرا اولاً فضیلت خودش ستودنی است و دیگر آنکه نتایج گاه خارج از اختیار ماست و زمانی زاده بخت و اقبال.

پس انگیزه در فهم فضایل محوریت دارد. حال برگردیم به داستان عیادت فرانکلین از سلی تا ببینیم از میان انگیزه‌ها مختلف کدام یک فضیلت‌مدارانه به شمار می‌رود. فرانکلین می‌تواند به سه انگیزه به دیدار سلی رفته باشد: (۱) انگیزه خودگروانه. فرانکلین به دیدار سلی می‌رود تا در آینده او نیز جبران کند، (۲) انگیزه وظیفه‌گرایانه. او چنین می‌کند چون وظیفه دارد، و (۳) انگیزه دگرخواهانه. او چنین می‌کند چون سلی به همدلی او نیازمند است. این انگیزه می‌تواند فضیلت‌مدارانه باشد. پس عمل مشفقانه نیازمند انگیزه دگرخواهانه است.

با این همه، نمی‌توان انگیزه یکسانی برای همه اعمال فضیلت‌مدارانه پیشنهاد کرد. برای مثال، در بحث صداقت، از میان سه انگیزه خودگروانه، دگرخواهانه و وظیفه‌گرایانه، دو انگیزه دوم می‌توانند فعل را به فضیلت تبدیل کنند. پس باید برای هر فضیلت مورد به مورد پیش رفت. حال اگر خودگروی روان‌شناختی خطا باشد، که شواهد خوبی برای این مدعا وجود دارد، به نظر می‌رسد که همدلی انگیزه دگرخواهانه‌ای در ما پدید می‌آورد و این می‌تواند زمینه تحقق فضیلت در ما باشد. افزون بر آن انجام وظیفه نیز می‌تواند در مواردی به تحقق فضیلت بینجامد.

در مقابل، برای تحقق ردیلت، داشتن نیت ردیلانه کافی است و نیازی به تحقق فعل ردیلانه نیست. اگر دکتری از سر بدخواهی و به قصد کشتن بیماری به او ویروسی تزریق کند، اما آن بیمار به دلیل واکنشینه شدن در کودکی در قبال آن بیماری مصون باشد و سالم بماند. باز این دکتر ردیل است.

اما چه فضایی وجود دارند و چندان هستند؟ با توجه به تنوع فضایل برخی ممکن است به نوعی نسبی‌گرایی برسند. اما همان‌طور که اختلاف نظر درباره شکل زمین بیانگر نسبی‌گرایی نیست، این‌جا نیز چنین است. دورهیافت به تعیین فضایل وجود دارد: یکی رهیافت مارثا نوسبام در مقاله کلاسیک خویش «فضایل ناوابسته: رویکردی ارسطویی» است، و دیگری کاری که کریستوفر پترسون و مارتین سلیگمن در کار عظیم تجربی خود، توانمندی‌های منشی و فضیلت: دستنامه» انجام داده‌اند و به ۲۴ فضیلت رسیده‌اند.

در برابر این دیدگاه، محققانی چون جان دوریس، در فقدان شخصیت، و گیلبرت هارمان با توجه به رفتارهای متنوع افراد در موقعیت‌های مختلف، منکر وجود فضیلت شده‌اند. استدلال آن‌ها روندی این‌گونه دارد: (۱) اگر فضایل وجود داشته باشند، انتظار می‌رود که افراد در موقعیت‌های یکسان به شکل یکسانی عمل کنند، (۲) اما افراد در موقعیت‌های مشابه، یکسان عمل نمی‌کنند، پس (۳). فضایل به شکل گسترده وجود ندارد.

روان‌شناسان نمونه‌هایی برای این نبود فضایل در عمل به دست داده‌اند که برخی را مرور می‌کنیم.

یک. آزمودنی‌ها در موقعیتی قرار گرفتند که یک سکه ده سنتی در باجه تلفن پیدا می‌کردند و سپس موقعیتی برای کمک به کسانی که برگه‌هایشان بر زمین ریخته بود. ۸۸ درصد کسانی که سکه پیدا کرده بودند، کمک می‌کردند. حال آنکه تنها ۴ درصد کسانی که سکه نیافته بودند، کمک می‌کردند.

دو. صدای خانمی در اتاق دیگر به گوش می‌رسید که قفسه‌ها را افتاده بود و کمک می‌خواست. اگر کسی در اتاق نبود، ۷۰ درصد به کمک می‌رفتند، اگر غریبه‌ای بود تنها ۷ درصد به کمکش می‌رفتند.

سه. آزمایش پنجم میلگرام که در آن از آزمودنی خواسته می‌شد شوک‌های شدید به اشخاص بی‌گناه وارد کنند و افراد اطاعت می‌کردند.

نکته قابل توجه آنکه همه این آزمایش‌ها و آنچه که طی شصت سال گذشته صورت گرفته است بر کمک کردن متمرکز شده است یعنی فقط فضیلت شفقت را محور پژوهش قرار داده‌اند. با این حال این محققان، نتیجه خود را به همه فضایل تعمیم داده و منکر وجود فضایل ثابتی شده‌اند.

اما سؤال آن است که این آزمایش‌ها چه چیزی را ثابت می‌کنند؟ این یافته‌ها به هیچ روی نشان نمی‌دهند که «هیچ انسانی نیست که فضیلت مند باشد». بلکه همچنان هستند کسانی که همواره فضیلت‌مدارانه رفتار می‌کنند و برخی ردیلا نه. پس بر اساس این یافته‌ها نمی‌توانیم، دست به تعمیم بزنیم و بگوییم که مردم فاقد فضیلت هستند. اما می‌توانیم بر اساس آن‌ها نتیجه بگیریم که غالب مردم فاقد فضیلتی چون شفقت هستند. باز درباره نتیجه این یافته‌ها می‌توان تفسیر دیگری به دست داد. برای مثال، محققان از این آزمایش‌ها فقدان شفقت را نتیجه گرفته‌اند، اما ممکن است مقام تعارض فضایل باشد. برای مثال، در آزمایش میلگرام بحث کمک نکردن نبود. بلکه بحث اطاعت از متخصص بود که خود یک فضیلت است یا در بحث خانمی که زیر قفسه گیر کرده است، وقتی می‌بینیم کسی در اتاق است و اقدامی نمی‌کند، ما به رفتار او اعتماد می‌کنیم و تصور می‌کنیم که مسئله مهمی نیست. همچنان می‌توان تفسیر دیگری به دست داد. حال در برابر این تصویر تجربی ناخوشایند، می‌توان تصویر مثبت تجربی دیگری هم به دست داد، از جمله آنکه بگوییم غالب افراد هم‌زمان دارای فضایل و ردایل هستند و آمیخته‌ای از منش خوب و بد را در خود شکل داده‌اند. در آزمون میلگرام هنگامی که مقامات نبودند یا تعارض بین آرای آن‌ها رخ می‌دهد، افراد خیلی در آزمایش پیش نمی‌رفتند و مراقبت بیشتری در رفتار از خود نشان می‌دادند.

در این آزمایش‌ها اگر رفتار خوب منظم و پایداری دیده نشد، رفتار بد ثابتی هم دیده نشد و انگار آمیخته‌ای از رفتارهای خوب و بد با هم بود.

نظریه خصلت‌های آمیخته شخصیتی<sup>۴۴</sup> به جای آنکه بگوید ما فضیلت ثابتی داریم، از نوعی خصلت یا تمایل به عمل دفاع می‌کند که طی شرایطی پدیدار می‌شود، مثلاً به جای منش شفقت ما نوعی خصلت آمادگی برای کمک به دیگران داریم. حال اگر زمینه مناسبی فراهم شود این ویژگی پدیدار می‌گردد. این ویژگی کمک به دیگران از سویی حالت یاری به دیگران و خیرخواهی دارد، پس ردیلت نیست و از سویی ممکن است به دلیل تلاش برای حس خوب داشتن برانگیخته شود که خودگروانه است. پس فضیلت نیست و آمیزه‌ای از این دو است. در این چشم‌انداز شفقت یک سر طیف است و بی‌اعتنایی و بی‌تفاوتی آن سر دیگر و بین آن‌ها حالات گوناگونی وجود دارد و ما اسیر هیچیک نیستیم و می‌توانیم بر این طیف حرکت کنیم.

### قضاوت اخلاقی و انگیزش؛ معضل اراده

هنگام تصمیم‌گیری اخلاقی ما از درون انگیزه می‌گیریم یا برون؟ درون‌گرایی انگیزشی<sup>۴۵</sup> بر این نظر است که اگر واقعاً کاری را به لحاظ اخلاقی بایسته بدانیم، این قضاوت لزوماً به میزانی ما را برمی‌انگیزد. برعکس آن، برون‌گرایی انگیزشی<sup>۴۶</sup> معتقد است که ممکن است کسی دست به قضاوت اخلاقی بزند و انجام کاری را لازم بداند و با این حال برای آن برانگیخته نشود. اما این بحث چه اهمیتی دارد؟ به یک دلیل اهمیت دارد که بر سرشت قضاوت اخلاقی پرتومی افکند. اگر درون‌گرایی انگیزشی درست باشد، قضاوت اخلاقی به میل نزدیک‌تر خواهد بود تا باور و بر فراخلاق نیز تأثیر خواهد گذاشت.

حال آیا درون‌گرایی انگیزشی درست است؟ مخالفان اشکالاتی وارد می‌کنند و مدعی هستند که گاه قضاوت اخلاقی واقعاً صورت می‌گیرد اما هیچ تأثیری بر ما نمی‌گذارد. برای نمونه، زنی فرزند و همسرش را در حادثه هوایی از کف داده است. در این وضع می‌توانیم انتظار داشته باشیم که همچنان برخی باورها را داشته باشد که اخلاقاً باید کاری کند و بر اساس آن‌ها برانگیخته شود، با این حال هیچ‌گامی بر ندارد و یکسره تهی و بی‌تفاوت بماند. همچنین سایکوپث‌ها و ضداجتماع‌ها می‌دانند که کاری نادرست است، اما این نادرستی آن‌ها را ملزم به بازایستادن نمی‌کند. یا فرض کنیم کسی که معتقد است باید به نیازمندان یاری رساند، به مدت بیست سال چنین می‌کند و ناگهان دست از این کار می‌کشد. در حالی که همچنان معتقد است باید به نیازمندان باید کمک کرد. البته برخی از این مثال‌ها و شواهد مخدوش هستند و قادر به اثبات مدعا نیستند. با این همه، امروزه کمابیش از همه سو اتفاق نظر است که روایت کلاسیک درون‌گرایی انگیزشی خطا است.

44. Mixed character traits.

45. Motivational internalism.

46. Motivational externalism.

مثال دیگری که میلر علیه درون‌گرایی انگیزشی پیش می‌کشد، محال بودن ارادی<sup>۴۷</sup> است. تصور کنید دولت به سربازی دستور داده است تا خانواده یک فعال سیاسی را بی سرو صدا بکشد. او نیز تبعیت از دولت را درست می‌داند و می‌رود تا حکم را اجرا کند. در آخرین لحظه قادر به شلیک نیست. نه آنکه واقعاً نمی‌خواهد یا نمی‌تواند. بلکه فکر می‌کند که این کار چنان سنگین است که تاب آن را ندارد. در این جاگویی خود شخص به شکل ارادی خود را ملزم به نوعی ناتوانی ارادی می‌کند و برای خودش خط قرمز می‌کشد. در اینجا با آنکه شخص خود را ملزم به اجرای حکم دولت می‌داند، قادر به اجرای حکم نیست.<sup>۴۸</sup> یعنی حکم اخلاقی مایه انگیزش و زمینه اقدام نمی‌شود. این مثال نشان می‌دهد که برون‌گرایی انگیزشی درست است. خلاصه می‌تواند شخص عاقل باشد و قضاوت اخلاقی کند و در عین حال بدان برانگیخته نشود.

### چه چیز ما را برمی‌انگیزد؟ نظریه‌های هیومی و ضد هیومی انگیزش

حتی اگرگاه بر اساس قضاوت اخلاقی خود اقدامی نکنیم، اما در مجموع و غالباً این قضاوت اخلاقی ما را به عمل برمی‌انگیزد. ولی در نهایت چه چیزی در این میان ما را برانگیخته است؟ دیدگاه هیومی آن است که میل<sup>۴۹</sup> به انجام کاری ما را به حرکت درمی‌آورد، دیدگاه ضد هیومی معتقد است که باور<sup>۵۰</sup> ما چنین می‌کند.

میل در اینجا به معنای گسترده‌ای به کار می‌رود که شامل خواسته، خوشایند، خواستنی و محرک می‌شود. صرف وجود میل مسئله چندان مهمی نیست. البته حرف اساسی هیومی‌ها آن است که میل سرچشمه اصلی عمل اخلاقی است. چون مخالفان هیوم نیز بر لزوم میل تأکید دارند. اما می‌گویند که در نهایت این باور است که ما را به عمل برمی‌انگیزد. اما این بحث چه اهمیتی دارد؟ جدای از جذابیت درونی این بحث، نتایجی دارد از جمله نتیجه‌ای که به استدلال انگیزشی<sup>۵۱</sup> بر می‌گردد.

از این منظر مقدماتی بدین شکل آرایش می‌دهیم:

۱. درون‌گرایی انگیزشی درست است

۲. نظریه هیومی انگیزش درست است

پس نتیجه می‌گیریم:

47. Volitional impossibility.

۴۸. البته این مثال خوبی نیست و می‌توان استدلال کرد که واقعاً شخص در این شرایط قادر به اقدام و کشتن بیگناهان نیست.

49. Desire.

50. Belief.

51. Motivation argument.



### ۳. شناخت‌گرایی اخلاقی خطا است

شناخت‌گرایی اخلاقی مدعی آن است که قضاوت‌های اخلاقی ما باورگونه<sup>۵۲</sup> هستند و اگر کسی بگوید برده‌داری خوب است، سخن خطایی گفته است و می‌توان نادرستی آن را نشان داد. اما اگر مقدمات بالا درست باشد و شناخت‌گرایی خطا باشد، در واقع بر فراخلاق تأثیر نیرومندی خواهد داشت و خلاف نظر بسیاری از فلاسفه است که به شناخت‌گرایی باور دارند. از نظر آن‌ها عینیت‌گرایی اخلاقی متضمن شناخت‌گرایی اخلاقی است. پس عینیت‌گرایی اخلاقی خطا است و این معضل مهمی در فراخلاق به شمار می‌رود. لذا یک راه آن است که درون‌گرایی انگیزشی را ابطال کنیم، کاری که میلر می‌کند، اما همچنان ممکن است از روایت‌های اصلاح‌شده این نوع درون‌گرایی دفاع شود. راه دیگر آن است که دیدگاه هیومی درباره انگیزش اخلاقی نقد شود.

اما این کارگفتنش آسان است. دیدگاه انگیزشی هیومی به دلایل خوبی بین فلاسفه مقبولیت دارد. دو استدلال به سود این دیدگاه می‌توان به دست داد:

یک. استدلال بر اساس پیوستگی.<sup>۵۳</sup> حیوانات بر اساس میل خودشان عمل می‌کنند. کودکان نیز چنین هستند. حتی برخی افراد بالغ بر اساس تکانه‌ها و خواسته‌های آنی خود عمل می‌کنند. پس می‌توان این را تعمیم داد و گفت که در اقدامات اخلاقی خود نیز متأثر از خواسته‌ها و امیال خویش عمل می‌کنیم.

دو. استدلال غایت‌شناختی.<sup>۵۴</sup> مایکل اسمیث در بسط روایت هیومی انگیزش خود این استدلال را این گونه به کار می‌برد:

۱. داشتن دلیل انگیزشی، یعنی داشتن هدف؛

۲. داشتن هدف یعنی در وضعیتی هستیم که می‌خواهیم جهان با آن سازگار افتد؛ و

۳. درخواست سازگاری جهان با هدف ما، یعنی همان داشتن میل.

این استدلال را بر مثال فرانکلین تطبیق کنیم.

فرانکلین دلیل انگیزشی برای ملاقات سلی دارد، پس هدفی دارد.

هدف داشتن فرانکلین یعنی آنکه می‌خواهد آن را محقق کند و جهان را به شکلی که می‌خواهد در بیاورد.

پس به ملاقات سلی می‌رود و جهان را آن گونه که خواسته است در می‌آورد.

پس فرانکلین میل دارد سلی را ملاقات کند.

52. Belief-like.

53. The argument from Continuity.

54. The teleological argument.

ممکن است این جا عنصر دیگری مداخله کند. یعنی آنکه بگوییم فرانکلین باور دارد که از نظر اخلاقی مهم است که سلی را ملاقات کند. در این صورت استدلال بالا پیچیده می‌شود و او به دیدار سلی می‌رود. حال این دیدار می‌تواند برآمده از میل او باشد یا باور او و دو صورت خواهد داشت.

بدین ترتیب، ما در واقع بر اساس این استدلال سه گزینه خواهیم داشت: (۱) داشتن انگیزه یعنی داشتن میل، (۲) داشتن انگیزه یعنی داشتن میل یا باور، و (۳) داشتن انگیزه یعنی صرفاً داشتن باور. در واقع، به همان نقطه آغاز رسیدیم و استدلال غایت‌شناختی ما را در مسیرمان چندان پیش نبرد.

به این جا که می‌رسیم، این بحث درمی‌گیرد که آیا باوری وجود دارد که شخص را به عمل برانگیزد. کسانی کوشیده‌اند چنین باورهایی نشان دهند تا نظریه هیومی را به چالش بگیرند. مثال زیر این نمونه را به خوبی نشان می‌دهد.

کسی به خطا در خود میلی برای رفتن به مدرسه حقوق حس می‌کند، میلی که به واقع ندارد. اما ثبت نام می‌کند و شروع می‌کند به درس خواندن. بعد از یکسال به دلیل نمرات پایین از مدرسه اخراج می‌شود و تابستان را مشغول نجاری می‌شود و بعد متوجه می‌شود که در واقع به نجاری میل داشته است نه حقوق.

این مثالی است از اینکه یک باور چگونه شخص را به عمل برمی‌انگیزد بی‌آنکه میلی در کار بوده باشد.

البته میلر خود نه راهبرد هیومی را می‌پذیرد و نه ضد هیومی را و تقریر دیگری از مسئله به دست می‌دهد. نقطه کلیدی این راهبرد آن است که آنچه مرا به حرکت درمی‌آورد، نه وضعیت ذهنی من بلکه محتوای وضعیت ذهنی من است. به این معنا که محتوای ذهنی شامل باورها یا خواسته‌ها و نگرش‌های ما درباره مسائل مختلف است. برای نمونه، من فکرمی‌کنم مردم ایسلند دچار قحطی هستند و به یاری آن‌ها می‌شتابم. گرچه ممکن است اصلاً اشتباه کرده باشم. در واقع من بر اساس محتوای ذهنی خودم عمل می‌کنم. شهودهای ما و تفسیرهایی که از رفتارمان داریم، گویای این نکته هستند. ما در تفسیر اعمالمان به جای توسل به وضعیت ذهنی خودمان، به محتوای ذهنی خود که نمایانگر واقعیت‌های جهان است و البته ممکن است خطا باشد متوسل می‌شویم، مثلاً این کتاب را باید بخوانم چون فکرمی‌کنم کتاب خوبی است. ما برای توضیح کارهایمان به آنچه در ذهنمان می‌گذرد و خود بیانگر واقعیت برونی است استناد می‌کنیم، نه باور یا میل خودمان.

این از منظر شخص اول بود. از منظر شخص سوم نیز به نظر میلر قضیه همین‌طور است. یعنی وقتی می‌خواهیم انگیزه رفتار کسی را تحلیل کنیم به محتوای ذهنی او اشاره می‌کنیم و می‌گوییم که او فکرمی‌کرد که قحطی شده است، پس چنین اقدامی کرد. اگر ما انگیزه عمل را باور یا میل

بدانیم، در واقع اشکال اصلی آن می‌شود که هرگز کسی از سردلیل خوبی عملی انجام نمی‌دهد. بلکه صرفاً تابع حالت روانی و ذهنی خویش است.

در واقع هم هنگامی که از منظر اول شخص به قضیه نگاه می‌کنیم و هم هنگامی که می‌خواهیم دلیل افراد را برای عمل مشخص کنیم به محتوای ذهن آن‌ها استناد می‌کنیم. در این صورت هم نظریه هیوم می‌انگیزش و هم ضد آن، یعنی میل و باور، هر دو کنار می‌روند و ما دلایل خوبی می‌توانیم برای عمل افراد به دست دهیم.

### سه دیدگاه درباره روان‌شناسی حکم اخلاقی

میلر در بخش نهایی کتاب، بر اساس یافته‌های تجربی و علوم عصب‌شناختی و به شکلی توصیفی درباره اینکه شیوه قضاوت اخلاقی مردم بحث و آخرین یافته‌ها را گزارش و تحلیل می‌کند. در اینجا مقصودمان این نیست که مردم چگونه «باید» داوری اخلاقی کنند، بلکه توصیف واقعیت است. در این زمینه، سه دیدگاه وجود دارد: عقل‌گرایی سنتی، شهودگرایی اجتماعی، و عقل‌گرایی مدرن.

عقل‌گرایی سنتی بر این باور است که تصمیم‌گیری اخلاقی به شکلی آگاهانه، بر اساس اصول اخلاقی و با توجه به دلایل مناسبی صورت می‌گیرد و تبیینی که شخص به دست می‌دهد غالباً دقیق است. نماینده این رویکرد لارنس کلبِرگ روان‌شناس است که با توجه به پاسخ‌هایی که آزمودنی‌ها به ده معضل اخلاقی داده بودند، مراحل رشد اخلاقی خود را صورت‌بندی کرد.<sup>۵۵</sup>

این نگرش مزایای زیادی دارد، عقلانیت و اصول اخلاقی را حفظ می‌کند و نقش دلیل را برجسته می‌سازد. با این حال امروزه این نگرش قویاً از سوی روان‌شناسان و فیلسوفان رد شده است. برخی از اعتراضاتی که به آن می‌شود از این دست است:

نخست، غالباً ما با شنیدن خبری یا دیدن وضعیتی سریع تصمیم خود را می‌گیریم و شاهد مراحل استدلال اخلاقی و تأمل و یافتن معیار یا اصل مرتبط برای قضاوت نیستیم.

دو، روانشناسانی چون آنتونیو داماسیو و جاشوا گرین، بر اهمیت حضور و نقش هیجانات و عواطف در تصمیم‌گیری اخلاقی انگشت نهاده و گفته‌اند که وقتی ما عواطف را حفظ می‌کنیم یا کنار می‌گذاریم، بیشتر منطقی نمی‌شویم، بلکه حتی قادر به گرفتن تصمیمات ساده خودمان نیز نخواهیم بود. در حالی که عقل‌گرایی سنتی بر عقلانیت صرف تأکید دارد و به عواطف توجهی نمی‌کند، یافته‌های جدید روان‌شناسی نشان می‌دهد که این عواطف چقدر مهم و جهت‌دهنده هستند.

۵۵. برای آشنایی با مراحل رشد و قضاوت اخلاقی کلبِرگ، نک: سیدحسن اسلامی اردکانی، جنسیت و اخلاق مراقبت (مطالعات راهبردی زنان، شماره ۴۲، زمستان ۱۳۸۷).

سه، روانشناسانی چون جاناثان هایت، در مثالی ناظر به قبح ارتباط جنسی بین محارم نشان داده‌اند که افراد قضاوت اخلاقی می‌کنند بی‌آنکه بتوانند آن را به شکل مناسبی موجه سازند. آن‌ها به واقع دست به نوعی توجیه می‌زنند و به جای اعتراف به جهل خود و نداشتن دلیل، صرفاً می‌کوشند دلایل بی‌معنا بیاورند مانند امکان باروری و نقص ژنتیکی.

با توجه به این اعتراضات و اشکالات بر عقل‌گرایی سنتی، به تدریج شهودگرایی اجتماعی<sup>۵۶</sup> به مثابه بدیلی خوشایند مطرح شد. جاناثان هایت در ۱۹۹۰ این دیدگاه را شرح و گسترش داد و از آن دفاع کرد و در مقاله معروفش «سگ عاطفی و دم عقلانی اش: رهیافت شهودگرایی اجتماعی به داوری اخلاقی»<sup>۵۷</sup> (۲۰۰۱) آن را تثبیت کرد. آیا تصمیم‌گیری اخلاقی به شکلی آگاهانه رخ می‌دهد؟ پاسخ شهودگرایی اجتماعی منفی است. از نظر او تصمیم‌گیری به صورت سریع و با شهودی مبهم یا معین صورت می‌گیرد و حتی اصول اخلاقی نیز نقشی ندارند. ما نخست تصمیم خود را می‌گیریم و شاید بعدها متوجه اصول اخلاقی مرتبط شویم. از آنجا که تصمیم‌گیری اخلاقی مستلزم تأمل و هشیاری است، به نظر می‌رسد که در این جا تصمیم‌گیری از این فرایند تبعیت نمی‌کند و ما صرفاً تصمیم می‌گیریم و در پی دلایل خوب نیستیم.

این دیدگاه به دلیل تأکید بر مرکزیت عواطف در استدلال از خیلی اشکالاتی که متوجه عقل‌گرایی سنتی می‌شد رها است. با این حال اعتراضاتی متوجه آن شده است که دوتای آن‌ها را نام می‌بریم: یک. فراگیری بیش از حد.<sup>۵۸</sup> در آسیا ناروا نژد در نقد شهودگرایی اجتماعی می‌نویسد که در این جا بیش از حد بر شهود اخلاقی تأکید شده است. حال آنکه ما هنگام تصمیم‌گیری اخلاقی به عوامل دیگری مانند میل، هدف، و ارزش‌های خود نیز توجه می‌کنیم. برای مثال در حال رانندگی به بی‌خانمانی بر می‌خورم که تقاضای کمک دارد. نخست فکر می‌کنم برای غذا به او پولی بدهم. بعد یاد می‌آید که نوان خانه‌هایی در شهر هست که این کار را می‌کنند و همین طور اندیشه‌های دیگر. بدین ترتیب عوامل متعددی در تصمیم‌گیری اخلاقی من دخالت می‌کنند.

جاناثان هایت این اشکال را قبول می‌کند و صورت‌بندی محدودتری از شهودگرایی اجتماعی به دست می‌دهد و می‌گوید که ما هنگام قضاوت درباره دیگران از شهود استفاده می‌کنیم. در این صورت بسیاری از قضاوت‌های ما که درباره خودمان و تأملات ما است، مشمول این نظریه نمی‌شود. اما مشکل عمیق‌تر است و تفکیک بین قضاوت درباره سوم شخص و اول شخص چندان کمکی نمی‌کند. ما گاه درباره خودمان به شکلی خودانگیخته تصمیم می‌گیریم، مانند زمانی که کودکی دارد غرق می‌شود و ما سریع در آب شیرجه می‌زنیم تا نجاتش دهیم. از سوی دیگر

56. Social intuitionism.

57. The Emotional Dog and Its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment.

58. Overreaching.

گاه درباره رفتار شخص سوم به شکل دقیقی درگیر قضاوت می‌شویم، مانند آن قاضی که حکم اعدامی صادر می‌کند و ما فکر می‌کنیم که آیا او شخص خوبی است یا بد. پس در همه تصمیمات ما شهودها، عواطف، اهداف، ارزش‌ها، و تأمل عقلانی، و اصول حضور دارند. در اینجا است که هایت و همکارانش این تفکیک بین اول شخص و سوم شخص را نادیده می‌گیرند و قضیه را پیچیده‌تر می‌دانند.

دو. نتایج به دست آمده از روان‌شناسی عاطفی<sup>۵۹</sup> نشان می‌دهد که عواطف صرفاً امور غیرعقلانی، کور، و حس مبهم نیستند. بلکه جنبه عقلانی دارند و نسبت به دلیل و وضعیت حساس هستند. برخلاف تصور کسانی مانند هایت، خود عواطف کارکرد عقلانی دارند و راه‌گشای تصمیم‌گیری به شمار می‌روند. اگر این یافته‌ها درست باشد، کل مدعای شهودگرای اجتماعی و انکار عقلانیت از سوی آن به چالش گرفته می‌شود. این دو اشکالات نیرومندی علیه شهودگرایی اجتماعی هستند، پس باید به گزینه دیگری خوش آمد گفت، یعنی عقل‌گرایی مدرن.

فیلسوفانی چون تری هورگن و مارک تیمونز<sup>۶۰</sup> کوشیده‌اند تصویری از این عقل‌گرایی به دست دهند که رافع مشکلات باشد. از این منظر، در مراحل اولیه و حالات عادی به شکل خودانگیخته تصمیم اخلاقی می‌گیریم و چه بسا چندان تأمل نداشته باشیم. ولی بعدها در مراحل بعد این تصمیم‌گیری مبتنی بر دلیل و به شکلی متأملانه خواهد بود.

این دیدگاه نیز می‌تواند مشمول اشکال شود که مهم‌ترین آن‌ها خطر شکاکیت است. عقل‌گرایی مدرن ادعا می‌کند که در هر تصمیم خودانگیخته اصول اخلاقی پنهانی حضور دارند که فعال هستند و تصمیم‌مراهدایت می‌کنند. در این صورت وقتی که فرض کنیم می‌خواهم به غریبه‌ای کمک کنم که بارسنیگنی دارد، نمی‌دانم که واقعاً چه چیز باعث این تصمیم من شده است. آیا کمک به هم‌نوع و اصل خیرخواهی؟ یا کاهش گناه خود؟ یا کاهش حس خجالت و شرم اجتماعی؟ یا جبران مافات نسبت به شخص دیگری؟ این‌ها است که قادر به تشخیص نخواهم بود و نمی‌دانم که چه چیز محرک اقدام من بوده است. در نتیجه، بدون داشتن دلیل قاطع قادر به ارائه تبیین درستی از تصمیم‌گیری خود نخواهم بود و این همان خطر شکاکیت است.

با این همه، این دیدگاه از دو دیدگاه قبل مقبول‌تر به نظر می‌رسد. اما این بحث و خیلی از بحث‌های دیگر کتاب هنوز در مرحله کودکی خود هستند و این رشته میان‌رشته‌ای جایگاه خوبی برای تأمل در رفتار و شیوه کار ذهن ما فراهم می‌سازد.

59. Results from Affect Psychology.

60. Terry Horgan and Mark Timmons.

## مقایسه‌ای گذرا

این کتاب بسیار جمع و جور و مناسب کار آموزشی است. گرچه میلر به خیلی از مباحث نپرداخته است، اما مهم‌ترین چالش‌های روان‌شناسی را برای اخلاق به دقت بیان کرده است. بد نیست در این جا با کتاب دیگری در همین فضا مقایسه شود. کتاب روان‌شناسی اخلاق<sup>۶۱</sup> خانم والری تیبریوس<sup>۶۲</sup> هر دو کتاب، به نحوی ادعای مقدماتی بودن دارند، گرچه عمیقاً درگیر مباحث می‌شوند. در حالی که کتاب میلر مختصر است، کتاب تیبریوس نسبتاً مفصل است. هر دو کتاب به نحوی حالت آموزشی دارند، اما مشخصاً کتاب تیبریوس است که مختصات یک متن آموزشی کامل دارد و خواننده را گام به گام پیش می‌برد و در پایان هر فصل با جمع‌بندی و بیان چکیده مطالب و طرح پرسش‌هایی به تثبیت مباحث کتاب کمک می‌کند. هر دو کتاب از زبانی ساده بهره می‌گیرند. هر دو نویسنده می‌کوشند که مباحث را مطرح کنند و از سوگیری شخصی خودداری کنند، با این حال شاهد حضور نظرگاه شخصی خودشان هستیم و البته این نه ضعف آن‌ها که نشان از حضور جدی و متأملانه آن‌ها در سراسر کتاب است. یک ویژگی کتاب میلر آن است که از همان آغاز مثالی می‌زند و دو شخصیت را معرفی می‌کند: سلی که بر تخت بیمارستان افتاده است و فرانکلین که به عیادت او رفته است. تا آخر این کتاب همین مثال از زوایای مختلفی بازگو و تحلیل می‌شود. نویسنده به جای طرح مثال‌های متعدد و گاه گیج‌کننده به یک مثال بسنده می‌کند. امتیاز دیگر کتاب میلر آن است که از نظر زمانی خیلی به روزتر است و نویسنده کوشیده است آخرین یافته‌های عرصه روان‌شناسی اخلاق را به شکلی مناسب در کار خود بیاورد. اما تفصیل و اشارات تیبریوس هم در جا انداختن مطلب بی‌تأثیر نیست. اگر قرار بر پیشنهاد باشد، می‌توان نخست کتاب میلر را خواند و سپس کتاب تیبریوس را. چون هر یک از جنبه‌هایی به فهم بهتر مسائل و چالش‌های روان‌شناسی اخلاق یاری می‌رسانند.

61. Moral Psychology: A Contemporary Introduction, Valerie Tiberius. Routledge, New York, 2015.

۶۲. خوشبختانه این کتاب ترجمه و با مشخصات زیر منتشر شده است:

درآمدی جدید به روان‌شناسی اخلاق، والری تیبریوس، ترجمه محمود مقدسی، تهران، آسمان خیال، ۱۴۰۱. قطعات بسیار مختصری، به دلایل روشنی، در ترجمه حذف و به صورتی مختصر آمده است. از این نکته که بگذریم، به جز برخی ملاحظات خرد، در مجموع ترجمه کتاب خوب و آسان‌یاب است.