

نیگل و عینیت ارزش‌های اخلاقی

دکتر مجید ملایوسفی*

تاریخ دریافت: ۸۶/۱۲/۱۹

تاریخ پذیرش: ۸۷/۰۴/۱۳

چکیده

در اخلاق تحلیلی معاصر نظریه‌های مختلفی در باب عینیت ارزش‌های اخلاقی مطرح است که یک دسته از آن‌ها نظریه‌های قائل به عقل عملی‌اند. این نظریه‌ها در عین اینکه تأکید بر انفصال اخلاق از علم دارند، در عین حال، برای اخلاق عینیتی را اثبات می‌کنند که ریشه در عقل عملی دارد. روایت‌های متأخر این رویکرد را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: یک روایت‌هایی که با هابز قرابت دارند و دو روایت‌هایی که اجمالاً کانتی‌اند. دیدگاه اخلاقی توماس نیگل جزء روایت‌های کانتی تلقی می‌شود. نیگل سعی دارد تا برای نوع دوستی به عنوان عنصر مشترک اخلاق عقلانی را اثبات کند که مدعی است مبتنی بر عقل عملی است. بر این اساس می‌توان ادله‌ای اخلاقی داشت که دارای عمومیت و تعمیم‌پذیری است و بستگی به امیال و خواسته‌های خاص افراد ندارد. نیگل مدعی است این عمومیت و تعمیم‌پذیری ادله اخلاقی را می‌توان حتی به لحاظ صوری در استدلال‌های فارغ از فاعل مشاهده کرد. این ادله تعمیم‌پذیر و عام در اخلاق، همان طور که نیگل اشاره دارد، حکایت از ارزش‌های عینی و مشترک میان انسان‌ها دارند. اینکه دیدگاه نیگل تا چه حد متمایز از دیدگاه کانت در این خصوص است، موضوعی است که در این مقاله بررسی و تحلیل می‌شود.

واژگان کلیدی

ارزش‌های اخلاقی، عینیت اخلاقی، توماس نیگل، نوع دوستی، اصل تعمیم‌پذیری، کانت

مقدمه

علی‌رغم اینکه در فلسفه تحلیلی از بحث ارزش‌ها غفلت شده است، با این حال، در سال‌های اخیر شاهد احیای آن بوده‌ایم. در حوزه ارزش‌های اخلاقی هرچند هنوز غلبه با ذهنیت‌گرایی است، اخیراً صورت‌های جدیدی از عینیت‌گرایی پدید آمده‌اند که یکی از آن‌ها نظریه‌های قائل به عقل عملی یا عقل‌گرایی نوکانتی است (Thomas, 1998, p.581). نظریه‌های قائل به عقل (یا استدلال) عملی، در عین اینکه بر انفصال اخلاق از علم تأکید دارند، به نحوی قائل به عینیت اخلاقی هستند. طبق نظریه‌های قائل به عقل عملی، به دلیل وجود انفعال و تمایز میان اخلاق و علم، ما در اخلاق تنها نیازمند دلایل معتبر برای انجام فعل هستیم، نه نیازمند دلایلی جهت اعتقاد که در علوم نظری کارآیی دارند. قائلان به این گونه نظریه‌ها، از یک سو با تفکیک میان عقل نظری و عقل عملی، حوزه اخلاق را مربوط به عقل عملی دانسته و در نتیجه، میان اخلاق و علم تمایز قائل می‌شوند و از سوی دیگر، با قائل شدن به عقلی به نام عقل عملی که اخلاق ریشه در آن دارد، در پی آن هستند که عینیتی متمایز از عینیت علوم، برای اخلاق فراهم سازند (داروال و دیگران، ۱۳۷۹، ص ۱۲).

۱. کانت و عقل عملی

امروزه با توجه به برداشت‌های مختلف از عقل عملی، تقسیم‌بندی‌های مختلفی از استدلال عملی مطرح شده است: در یک تقسیم‌بندی کلی، استدلال عملی را به دو استدلال «غایت‌محور»^۱ و «عمل‌محور»^۲ تقسیم کرده‌اند.

استدلال عملی غایت‌محور می‌تواند دو گونه در نظر گرفته شود: یکی اینکه استدلال عملی ما صرفاً ابزاری^۳ برای دستیابی به برخی نتایج یا غایات تلقی شود، و دیگر اینکه استدلال عملی ما چیزی بیش از یک ابزار تلقی شود، بدین معنا که نه تنها شیوه‌های دستیابی به نتایج و غایات را مشخص سازد، بلکه غایات اخلاقی مهم فعالیت بشری یا هنجارها یا اصول اخلاقی مهم حیات انسان را نیز معین کند (O'Neil, 1998, p.1, from the essay).

اما اگر استدلال عملی ما عمل‌محور باشد، در این صورت، استدلال عملی، می‌تواند عمل یا فعل انسانی را به دو نحو هدایت نماید: یکی با توسل به هنجارها، قواعد و اصولی که افراد در یک جامعه خاص در زندگی خود از آن‌ها پیروی می‌کنند، که در این صورت وظیفه اصلی عقل آن خواهد بود که نشان دهد چرا برخی هنجارها، قواعد یا اصول و بنابراین، برخی از افعال و غایات، نگرش‌ها و راهبردها، خوب یا اخلاقاً لازم و ضروری هستند. در اینجا همان‌طور که پیداست، هنجارها، قواعد و اصول یک گروه یا جامعه خاص است که به صورت تحکمی، هدایتگر افعال و اعمال ما خواهد بود. اما اگر بخواهیم از سطح هنجارها، قواعد و اصول یک اجتماع خاص به سطحی عام‌تر و کلی‌تر برسیم، در این صورت، باید در استدلال عملی خود کل انسان‌ها را در نظر بگیریم، در این صورت، به شق دوم از استدلال عملی عمل‌محور می‌رسیم. این برداشت از عقل عملی، برداشتی نقدی است که تعبیر کلاسیک از آن توسط ایمانوئل کانت بسط و توسعه یافت. کانت بر این باور بود که ادله عملی ما باید کل عالم را یکجا در نظر بگیرد و نه یک گروه خاص را که دارای هنجارها و آداب و رسوم خاص هستند. اگر عقل عملی بخواهد این ملاک را رعایت کند، اولین شرط آن اثبات اصلی خواهد بود که همه افراد، صرف‌نظر از شرایط اجتماعی‌شان، مقولات و هنجارهای مورد پذیرش‌شان، خواسته‌هایشان و غیره، بر آن اجماع داشته باشند. کانت این شرط اولیه را در قالب یک اصل چنین آورده است:

«تنها طبق ملاکی عمل کن که از طریق آن فعل تو بتواند همزمان به صورت یک قانون کلی در آید».^۶

کانت مدعی بود که این اصل عقل عملی، فراهم‌آورنده برترین اصل اخلاق است و از این رو، باید «امر مطلق»^۶ نام گیرد؛ زیرا تنها شیوه استدلالی است که عملاً پیش‌فرض تحکمی را به دنبال خود ندارد و بنابراین، تنها شیوه دستیابی به نتایج غیرمشروط و مطلق است (O'Neil, 1998, pp.5-7).

از نظر کانت، تمامی قواعد و ادله اخلاقی برای اینکه بتوانند عمومیت یافته و تعمیم‌پذیر شوند، باید با اصل امر مطلق تطبیق یابند؛ در این صورت، می‌توان با حذف و کنار گذاشتن تعصبات و پیش‌فرض‌های تحکمی، به عینیت در اخلاق رسید. اصل

تعمیم‌پذیری^۷ در اخلاق، فرد را وامی‌دارد تا از منظری بی‌طرفانه به مسائل و معضلات اخلاقی نظر افکند. در واقع، می‌توان گفت که هیچ فاعل اخلاقی نمی‌تواند معاف از به کارگیری قوانین عام اخلاقی که حاصل اصل امر مطلق کانت هستند، باشد؛ زیرا در غیر این صورت، عمل اخلاقی او بدون حیثیت انصاف و بی‌طرفی است و در نتیجه، غیراخلاقی خواهد بود.

کانت «امر مطلق» را در برابر «امر مشروط»^۸ مطرح می‌کند. امر مطلق امری است که فی‌نفسه خوب و خیر است، در حالی که امر مشروط همواره بستگی به غایاتی دارد که فاعل اخلاقی خواستار دستیابی به آنهاست؛ بنابراین، صرفاً به عنوان وسیله‌ای جهت رسیدن به غایات عمل می‌کند. کانت در این خصوص چنین بیان می‌دارد:

«اما مهارت در گزینش شیوه دستیابی به بیشترین رفاه فرد می‌تواند در ضیق‌ترین معنا، مصلحت‌اندیشی^۹ نامیده شود. بدین قرار امر^{۱۰} مرتبط با گزینش شیوه دستیابی به رفاه خود شخص - یعنی اصل مصلحت‌اندیشی - همچنان مشروط^{۱۱} باقی می‌ماند. یعنی یک عمل بدان امر می‌شود، نه مطلقاً، بلکه صرفاً به عنوان وسیله‌ای جهت دستیابی به غایتی دیگر»

(Kant, 1785 [1964], p.83).

از نظر کانت تنها امر مطلق، اخلاقی است و امر مشروط صرفاً امری مصلحت‌اندیشانه است و بنابراین، اخلاقی نیست. اوامر مطلق اخلاقی وابسته به فاعل نیستند و از این رو، می‌توانند آزمون تعمیم‌پذیری را از سر بگذرانند؛ در نتیجه باید از این اوامر مطلق اخلاقی پیروی کرد. به بیان دیگر، از نظر کانت، اگر اخلاق بخواهد عینیت داشته و امری واقعی تلقی شود، باید عقلانیت را به عنوان منشأ و مبدأ خویش داشته باشد. اما عقلانیت می‌تواند عقلانیت مصلحت‌اندیشانه باشد یا عقلانیت ناشی از انسجام^{۱۲}. از آنجا که کانت بر این باور است که اخلاق نمی‌تواند مبتنی بر مصلحت‌اندیشی باشد، در نتیجه، اخلاق مبتنی بر عقلانیت ناشی از انسجام است (Powell, 2006, p.538). از این رو، برخی همچون هانا آرنه‌ت بیان داشته‌اند که مفاد این اصل کانت مبنی بر اینکه «تنها طبق ملاکی عمل کن که از طریق آن فعل تو بتواند

همزمان به صورت یک قانون کلی درآید»، امر به این مطلب است که «خودت را نقض نکن» (Powell, 2006, p.537).

۲. نیگل و عینیت در حوزه عقل عملی

دیدگاه نیگل در باب «عینیت»^{۱۳} در حوزه عقل عملی مرتبط با دیدگاه او در خصوص عینیت در حوزه عقل نظری است. در حوزه عقل نظری، نیگل عینیت را مربوط به شیوه فهم ما از واقعیت می‌داند (Nagel, 1979, p.98). از نظر نیگل ما تنها زمانی می‌توانیم باورهای عینی داشته باشیم که قادر باشیم باورهایی درباره باورهایمان داشته باشیم. از نظر او برای دستیابی به فهمی عینی‌تر از برخی وجوه حیات یا عالم، باید از دیدگاه اولیه خود در این خصوص گامی به عقب رفته و برداشتی نو ارائه دهیم که دیدگاه اولیه‌مان و ارتباطش با عالم را به عنوان موضوع در بر خواهد داشت^{۱۴} (Mandike, 1998, p.3). همان طور که پیداست، تمرکز رهیافت نیگل در این خصوص، بیشتر بر فاعل شناساست تا عالم طبیعت؛ یعنی به جای تکیه بر واقعیت و ماهیت آن، بر نحوه فهم انسان از عالم و هنجارهای عقلانی بشر تکیه می‌شود. در واقع، از نظر نیگل، عینیت فرآیندی است که از طریق رفتن از دیدگاه اولیه شخص و یا حتی دیدگاه عمومی به دیدگاهی بالاتر به دست می‌آید. دیدگاه جدید به نسبتی که از دیدگاه اولیه فاصله می‌گیرد، از عینیت بیشتری برخوردار می‌شود (Stavropoulos, 2005, p.317).

نیگل بر این باور است که در حوزه عقل عملی، همانند حوزه عقل نظری، برای دستیابی به عینیت باید از دیدگاه قبلی به سوی دیدگاه جدیدتر و جامع‌تری حرکت کنیم. تنها تفاوت این است که در اینجا دیدگاه ما را مجموعه‌ای از ارزش‌ها شکل می‌دهند؛ برخلاف عقل نظری که در آن مجموعه‌ای از باورها شکل‌دهنده نظر ما هستند. در واقع، در حوزه عقل عملی و ارزش‌ها، ما با احکام هنجاری سروکار داریم و نه احکام توصیفی. بنابراین، ملاک ما برای عینیت نمی‌تواند غیرهنجاری باشد. در واقع، در حوزه عقل نظری، برخلاف عقل عملی، عینیت با شکل‌گیری برداشتی جدید از واقعیت حاصل می‌آید. دیدگاه جدید مستلزم اصلاح یا حداقل توسعه در باورهای قبلی‌مان است.

از نظر نیگل ایده عینیت در حوزه عقل عملی از طریق قیاس با حوزه عقل نظری حاصل آمده است. درست همان طور که واقع‌گرایی در حوزه عقل نظری از طریق خودباوری^{۱۵} یا ایده‌آلیسم^{۱۶} حاصل می‌آید، در حوزه عقل عملی نیز واقع‌گرایی در باب ارزش‌ها مستلزم رد خودباوری در حوزه ادله و استدلال‌های عملی و دستیابی به یک خود عینی است. معنای این سخن آن است که عالم ادله، تنها از منظر من وجود ندارد، یعنی می‌توان به ادله‌ای عام دست یافت که به خواسته‌ها و تمایلات خاص من بستگی نداشته باشند (Nagel, 1979, p.99). هنگامی که ما از طریق استدلال به نتیجه‌ای دست می‌یابیم، باورمان این است که نتیجه درست می‌بود حتی اگر ما بدان دست نمی‌یافتیم؛ همچنین، اذعان داریم به اینکه چه بسا ما در استدلال خویش مرتکب خطا می‌شدیم، چرا که فرایند استدلال متضمن درستی نتیجه نیست (Nagel, 1979, p.100).

۳. اصل نوع دوستی

نیگل سعی می‌کند تا در اخلاق عنصری مشترک و عام را بیابد. برای انجام چنین کاری به بررسی فاعل و عامل اخلاقی روی می‌آورد. راهکار نیگل در این مورد بسیار شبیه کانت است، هرچند که با آن تفاوت دارد. نیگل عنصر مشترک اخلاق را «نوع دوستی»^{۱۷} می‌داند. مراد نیگل از نوع دوستی، همان طور که خود اشاره دارد، از خودگذشتگی خاضعانه نیست، بلکه تمایل^{۱۸} به انجام فعل برای منافع دیگران است، بدون نیاز به انگیزه‌های پنهانی (Nagel, 1970, p.79). در واقع مقصود او از نوع دوستی، هر گونه رفتاری است که علتش صرفاً این باور باشد که دیگران باید از این رفتار سود برده یا از آن زیان نبینند (Nagel, 1970, p.16). نظر کلی نیگل در خصوص اصل نوع دوستی آن است که انسان جهت ازدیاد و حمایت از منافع دیگران می‌تواند دلایل بی‌واسطه^{۱۹} داشته باشد، یعنی دلایلی که بستگی به عوامل واسطه و میانجی همچون منفعت شخصی یا احساس همدردی و نیکخواهی عامل فعل نداشته باشند (Nagel, 1970, pp.15-16). در واقع او سعی دارد گونه‌ای نوع دوستی را اثبات کند که مدعی عقلانی بودن آن است؛ یعنی ریشه در عقل عملی دارد. اما آیا نوع دوستی امری عقلانی است؟ به عبارت دیگر، آیا خیر دیگران می‌تواند فی‌نفسه دلیلی را برای فاعل جهت انجام آن فعل خیر فراهم

آورد. خودگروی اخلاقی^{۲۰} تأکید دارد که عقلانیت مستلزم آن است که شخص تنها منافع خویش را به عنوان دلیل انجام کار در نظر گیرد؛ البته این امکان وجود دارد که منافع یک شخص در گرو تحقق منافع دیگران باشد، اما نکته مهم این است که طبق خودگروی اخلاقی، انسان عاقل باید در موقع انجام فعل صرفاً نفع شخصی^{۲۱} خویش را در نظر بگیرد، در غیر این صورت، مرتکب عملی غیرعقلانی شده است.

نیگل برخلاف خودگروی اخلاقی، در صدد اثبات عقلانیت نوع‌دوستی است. بنابراین، برخلاف خودگروی اخلاقی، منافع شخصی را که عبارت از نیازها^{۲۲} و امیال^{۲۳} خاص ما هستند، ملاکی جهت عمل اخلاقی نمی‌داند. او درست یا خطا بودن یک فعل را وابسته به امیال یک شخص نمی‌داند، زیرا این امر منجر به نسبیت‌گروی در اخلاق می‌شود؛ چرا که افراد مختلف می‌توانند دارای امیال متفاوت و گوناگون باشند (Blume, 1992, pp.35-38). در واقع، از نظر نیگل، توجیه^{۲۴} اخلاقی نباید وابسته به انگیزه‌های^{۲۵} خاص افراد باشد؛ چرا که در این صورت، با از دست رفتن انگیزه، الزام اخلاقی برای اخلاقی بودن یک فرد نیز از بین خواهد رفت.^{۲۶}

نیگل بر این باور است که تلاش برای استنتاج تمامی ادله از دل امیال، ناشی از این باور است که ادله همگی باید قادر به ایجاد انگیزه در افراد باشند، و دیگر اینکه هر انگیزه‌ای در مبدأ و سرچشمه خود مشتمل بر میل یا خواسته‌ای است. طبق دیدگاه رایجی که نیگل مخالف آن است، از آنجایی که هر عمل دارای انگیزه^{۲۷} باید حاصل عملکرد پاره‌ای عوامل برانگیزاننده باشد و از آنجا که باور به تنهایی نمی‌تواند فعلی را موجب شود، نتیجه می‌شود که باید پای امیال عامل یا فاعل فعل در کار باشد (Nagel, 1970, p.27). نتیجه چنین دیدگاهی این است که منافع دیگران یا منافع آتی خود عامل فعل نمی‌توانند برای شخص دلایلی جهت انجام فعل فراهم آورند (Nagel, 1970, p.28).

نیگل فرض اخیر را مبنی بر اینکه هر انگیزه‌ای در مبدأ و سرچشمه خود مشتمل بر میل یا خواسته‌ای است، نمی‌پذیرد. به عبارت دیگر، او نمی‌پذیرد که هر تبیینی از یک فعل خاص باید با ارجاع به امیال یا خواسته‌های عامل آن فعل خاص صورت بگیرد. نیگل بر این باور است این فرض که پایه و اساس هر عمل قصدی^{۲۸} انسان را،

میل یا خواسته‌ای انگیزشی^{۲۹} شکل می‌دهد، از خلط میان دو نوع میل یا خواسته دارای انگیزه^{۳۰} و بدون انگیزه^{۳۱} ناشی شده است. نیگل بیان می‌دارد که پیش از این، از سوی برخی، برای مثال ارسطو در کتاب «اخلاق نیکوماخوس»، بیان گشته است که بسیاری از امیال یا خواسته‌ها همچون بسیاری از باورها، به واسطه تصمیم و پس از تأمل حاصل می‌آیند. این امیال به سادگی به ما هجوم نمی‌آورند، هرچند که برخی امیال هستند که این گونه‌اند؛ همچون اشتها به غذا و در برخی موارد عواطف. عین همین مطلب در خصوص باورها هم صادق است؛ زیرا اغلب هنگامی که چیزی را به ادراک درمی‌آوریم، برایمان باورهایی حاصل می‌آید، بدون اینکه تصمیم و اراده‌ای در کار باشد. این امیالی که به آسانی به سراغمان می‌آیند، بدون انگیزه‌اند، هرچند که در عین حال قابل تبیین‌اند. گرسنگی را نبود غذا باعث می‌شود، ولی از این طریق برانگیخته نمی‌شود، یعنی گرسنگی انگیزه‌ای ندارد. اما میل به خرید خواروبار، پس از آنکه معلوم شد در یخچال چیز اشتهاآوری وجود ندارد، به واسطه گرسنگی برانگیخته می‌شود (Nagel, 1970, p.29). نیگل بر این باور است که بیشتر امیالی را که ما در جریان انجام افعالمان تجربه می‌کنیم، درست همانند افعالمان، پیامد انگیزش‌اند؛ بنابراین، اگر فعلی را، دلایلی که ناشی از برخی از عوامل خارجی‌اند، برانگیزند و نیز میل به انجام آن فعل را نیز همان دلایل برانگیزند، بدیهی است که آن میل نمی‌تواند در شمار شروط تحقق آن دلایل تلقی شود. این امر در خصوص هر میل برانگیخته‌ای صادق است (Nagel, 1970, p.30).

نیگل بر این باور است که حضور همیشگی امیال در افعال ما گمراه‌کننده است؛ زیرا بیانگر آن است که امیال پایه و اساس هر انگیزشی را شکل می‌دهند؛ اما در واقع، هنگامی که دلیل منطقی این امر را که چرا امیال باید همواره حضور داشته باشند، بررسی می‌کنیم، می‌بینیم که این امیال را غالباً همان چیزهایی برانگیخته‌اند که افعال را برانگیخته‌اند. بنابراین، باید برای این انگیزش به دنبال پایه و اساس دیگری باشیم. نیگل معتقد است بدیلی را که او معرفی کرده و مدافع آن است، مستلزم آن نیست که شخص این فرض را که دلایل باید قابلیت برانگیختن را داشته باشند، رها سازد، بلکه

صرفاً بیان می‌دارد که دلایل می‌توانند قابلیت برانگیختن داشته باشند، تنها از این حیث که دلیل اند (Nagel, 1970, p.31).

پس به طور خلاصه می‌توان گفت هرچند که هر انگیزشی مستلزم وجود میلی است، اما در عین حال، هر انگیزشی ناشی از میل نیست؛ یعنی می‌شود انگیزش باشد، بدون اینکه میل برانگیزاننده‌ای در کار باشد. در واقع، برخی امیال را نیز ادله برمی‌انگیزند، در نتیجه، این امیال نمی‌توانند از شروط آن ادله باشند. بنابراین، از آنجا که هر فعلی دارای انگیزه است، پس ادله می‌توانند انگیزه انجام فعل را باعث شوند، بدون اینکه میلی در کار باشد (Nagel, 1970, p.32). نیگل بر این باور است جهات و ملاحظات نوع‌دوستانه‌ای مانند اینکه «انجام فعلی آلام کسی را تسکین می‌بخشد»، می‌توانند ادله‌ای واقعی برای انجام فعل باشند. به عبارت دیگر، افعال ما می‌توانند صرفاً انگیزش عقلایی داشته باشند، یعنی اینکه امیال یگانه منشأ انگیزش نیستند (Nagel, 1970, p.81).

نیگل برای اینکه نشان دهد نوع‌دوستی انگیزش عقلایی دارد، به سراغ مصلحت‌اندیشی می‌رود. وی بیان می‌دارد که انسان ممکن است با ملاحظه منافع درازمدت بر انجام فعلی برانگیخته شود، حتی اگر میل یا منفعت بالفعلی در کار نباشد.^{۳۳} حال اگر در مورد مصلحت‌اندیشی انگیزش از راه دور امکان‌پذیر است، دلیلی وجود ندارد در مورد نوع‌دوستی چنین انگیزشی امکان وقوع نداشته باشد. بنابراین، جهات و ملاحظات نوع‌دوستانه می‌توانند به اندازه جهات و ملاحظات مصلحت‌اندیشانه انگیزش عقلایی داشته باشند (داروال و دیگران، ۱۳۷۹، ص ۱۴).

اما چه دلیل عقلانی‌ای وجود دارد بر اینکه ما در افعالمان باید ملاحظه دیگران را بکنیم؟ در واقع، «عقلانیت نوع‌دوستی» را شما چگونه اثبات می‌کنید؟ نیگل در پاسخ به این سؤال به اصل آشنا و مألوفی اشاره دارد مبنی بر اینکه «تا چه حد می‌پسندید دیگری با شما همان کاری را بکند که شما با او می‌کنید؟». همان طور که نیگل اشاره می‌کند، بیان این نکته که چگونه این اصل و استدلال به کار می‌آید، کار ساده‌ای نیست؛ از این حیث او مثالی را مطرح می‌کند: فرض کنید شما در یک روز بارانی، به هنگام ترک یک رستوران، در صدد برآیید که چتر شخصی را به سرقت ببرید، ولی ناگاه ناظری به شما

می‌گوید: «اگر کسی چتر شما را می‌دزدید، می‌پسندیدید؟». در اینجا انتظار این است که شما به صراحت بیان کنید که «ابداً نمی‌پسندم»؛ اما فرض کنیم که شما در پاسخ بگویید «نمی‌پسندم که کس دیگری با من چنان کند، اما خوشبختانه کسی این کار را با من نمی‌کند؛ این من هستم که آن کار را با دیگری می‌کنم و ابداً اهمیتی به آن نمی‌دهم».

نیگل معتقد است اگر کسی چنین پاسخی دهد نکته اصلی سؤال را نادیده گرفته است. در واقع، وقتی از شما سؤال می‌شود که «اگر دیگری با شما این کار را می‌کرد، چه حال و احساسی پیدا می‌کردید؟»، انتظار این است که شما در خصوص تمامی احساسات خویش بیندیشید و اگر چنین کنید، می‌بینید که شما در این حالت دچار رنجش خاطر^{۳۳} می‌شوید (نیگل، ۱۳۷۹، صص ۴۰۲-۴۰۳). حال اگر شما اذعان دارید که اگر کسی در حق شما چنین عملی را مرتکب شود، شما رنجیده خاطر خواهید شد، در واقع، اذعان کرده‌اید به اینکه آن شخص برای انجام ندادن آن کار، دلیل موجهی دارد. اگر چنین چیزی را بپذیرید، این دلیل اختصاص به شما نخواهد داشت بلکه دلیلی عام و کلی می‌خواهد؛ یعنی این دلیل، دلیلی است که هر کس دیگری نیز در وضعیتی مشابه برای صدمه زدن به شما یا هر کس دیگری آن را داراست. حال اگر دلیل مذکور دلیلی است بر اینکه هیچ کس نباید به کس دیگری آسیب و زیان برساند، در این صورت، شما نیز نباید به دیگران آسیب برسانید؛ یعنی نباید چتر دیگری را بدزدید. در واقع، شما برای اینکه افکارتان سازگار باشد و دچار تناقض‌گویی نشوید، باید تصدیق کنید که همان دلیل عام در خصوص شما نیز صادق است، یعنی شما هم نباید چتر دیگری را بدزدید (نیگل، ۱۳۷۹، ص ۴۰۴). بنابراین، افراد در افعال و اعمال خود باید منافع دیگران را در نظر گرفته و مورد ملاحظه قرار دهند و این چیزی جز همان معنای نوع‌دوستی نیست.

۴. عمومیت‌پذیری یا تعمیم‌پذیری ادله اخلاقی

اصل «تعمیم‌پذیری» یا «عمومیت‌پذیری»^{۳۴} غالباً به عنوان اصل اساسی اخلاق تلقی شده است.^{۳۵} فیلسوفان این اصل را نه به عنوان یک اصل اخلاقی بلکه به عنوان یک فرااصل اخلاقی تلقی می‌کنند که طبق آن، «هر آنچه برای شخصی واحد صواب یا خطا

باشد، باید برای هر کس دیگری در اوضاع و احوال مشابه صواب یا خطا باشد»
(Lafollette, 1991, p.146).

همان طور که مشاهده شد، نیگل برای ادله اخلاقی شرط تعمیم‌پذیری را مطرح می‌سازد. از نظر او این شرط چیزی است که طبق آن، اگر چیزی برای فردی خاص دلیلی را جهت انجام کاری فراهم آورد، در این صورت، شکل عامی از آن استدلال وجود خواهد داشت که می‌تواند برای هر کس دیگری در اوضاع و احوال مشابه به کار رود.

از نظر نیگل، تعمیم یا عمومیت ادله منحصر در یک گونه خاص نیست. در واقع، وجوه مختلفی را می‌توان لحاظ کرد که در آن تعمیم یا عمومیت ادله از بین می‌رود. نیگل در این خصوص به سه وجه مهم اشاره می‌کند: وجه اول که به واسطه آن ادله متفاوت و مختلف می‌شوند، دامنه یا گستره^{۳۶} ادله است؛ وجه دوم نسبت در ارتباط با عامل (فاعل)^{۳۷} افعال است. از نظر نیگل تمایز میان ادله‌ای که نسبت به عامل (یا فاعل) نسبی هستند و ادله‌ای که نسبت به عامل (یا فاعل) نسبی نیستند، تمایز بسیار مهمی است. نیگل در این خصوص اصطلاحات جعل شده از سوی درک پارفیت را برای اشاره به این دو گونه از ادله می‌پذیرد.^{۳۸} پارفیت برای تمایز نهادن میان این دو نوع از ادله، اصطلاحات «فاعل وابسته»^{۳۹} و «فاعل بی طرف»^{۴۰} را به کار می‌برد؛ طریقه سومی که به واسطه آن، ادله می‌توانند گوناگون و مختلف شوند، مربوط به میزان خارجیت^{۴۱} ادله یا استقلال از منافع صاحبان ادله است. نیگل ادله‌ای را که به وجود نفع یا خواسته‌ای در شخص بستگی دارند، ادله درونی^{۴۲} و ادله‌ای را که بستگی به نفع یا خواسته شخص ندارند، ادله بیرونی^{۴۳} می‌نامد. هرچند از نظر نیگل می‌توان وجوه مهم دیگری را برای گوناگونی و اختلاف ادله مطرح ساخت، با این حال، او بر این وجوه سه‌گانه تأکید می‌ورزد؛ چرا که معتقد است بیشتر اختلافات مهم در باب ماهیت اخلاق مربوط به این سه وجه است (Nagel, 1979, pp.102-103).

نیگل سعی می‌کند به لحاظ صوری، میان ادله اخلاقی وابسته به فاعل^{۴۴} و ادله اخلاقی فارغ از فاعل،^{۴۵} تمایز قائل شود.^{۴۶} از نظر او، یک استدلال اخلاقی وابسته به عامل اخلاقی است اگر و تنها اگر صورت کلی آن مستلزم ارجاع اساسی به عامل

اخلاقی باشد، در غیر این صورت، استدلال ما نسبت به عامل اخلاقی بی طرفانه خواهد بود. فرض کنید که من دلیلی دارم مبنی بر اینکه امروز برای دوست خویش پیامکی بفرستم، چرا که این کار دوست مرا خوشحال می‌سازد. این استدلال از نظر نیگل، وابسته به فاعل اخلاقی^{۴۷} و یا به قولی استدلالی ذهنی^{۴۸} است؛ چرا که در آن از فاعل آزاد متغیر^{۴۹} که در این مورد «من» باشد، استفاده شده است. در واقع، می‌توان این نحوه استدلال را به صورت یک اصل چنین بیان کرد:

اگر فعلی دوست مرا خوشحال سازد، در این صورت، من دلیلی بر انجام آن فعل دارم.

این اصل وابسته به فاعل^{۵۰} است؛ چرا که در بخش اول آن، فاعل آزاد متغیر آمده است. حال فرض کنید که استدلال ما بدین صورت باشد که پیامک فرستادن برای او (دوستم)، انسانی را خوشحال می‌سازد. در اینجا این امر که فردی که خوشحال گشته، دوست من است، امری ضمنی و فرعی قلمداد می‌شود. این نحوه استدلال را می‌توان همانند قبل به صورت یک اصل چنین بیان داشت:

اگر عملی، فردی را خوشحال سازد، در این صورت، شخص دلیلی مبنی بر انجام آن عمل در اختیار دارد.

این استدلال یا اصل نسبت به فاعل اخلاقی، بی طرفانه است؛ چرا که برخلاف مورد قبلی، در آن از فاعل آزاد متغیر استفاده نشده است. بنابراین، همان طور که نیگل بیان می‌دارد:

«اگر دلیلی بتواند در قالبی کلی ارائه شود و مشتمل بر ارجاعی اساسی به شخص صاحب استدلال نباشد، دلیلی فارغ از فاعل است.... از طرف دیگر اگر قالب کلی استدلالی شامل ارجاعی اساسی به شخص صاحب استدلال باشد، در این صورت استدلالی وابسته به فاعل است» (Ridge, 2005, pp.1-2).

نتیجه‌گیری

به طور خلاصه می‌توان گفت که در نظریه‌های اخلاقی قائل به استدلال علمی، ما با عینیتی که ریشه در عقل عملی دارد، و نه عقل نظری، مواجه هستیم. این عینیت متمایز از عینیت مطرح در علم است، و در حوزه اخلاق مطرح می‌شود. کانت بر این باور بود که تمامی قواعد و قوانین اخلاقی، برای اینکه بتوانند عمومیت یافته و تعمیم‌پذیر شوند، باید با اصل امر مطلق منطبق شوند. در این صورت، می‌توان با حذف و کنار گذاشتن تعصبات و پیش‌فرض‌های تحکمی به عینیت در اخلاق رسید. در عصر حاضر، نیگل سعی کرده است تا با اتخاذ رهیافتی مشابه ولی در عین حال متفاوت با رهیافت کانت، برای اخلاق عینیتی را اثبات کند که مبتنی بر عقل عملی است. نیگل در تلاش جهت دستیابی به عنصری مشترک در اخلاق، به «نوع‌دوستی» می‌رسد. او سعی می‌کند گونه‌ای نوع‌دوستی را اثبات کند که مدعی عقلانی بودن آن است. اگر بتوان عقلانیت نوع‌دوستی را اثبات کرد، در این صورت، می‌توان عمومیت و کلیت آن را اثبات کرد؛ چرا که چیزی که عقلانی شد، کلیت و عمومیت می‌یابد؛ زیرا از یک شخص به شخص دیگر تفاوت پیدا نمی‌کند. بر این اساس، می‌توان ادله‌ای اخلاقی داشت که از عمومیت و تعمیم‌پذیری برخوردارند. از نظر نیگل، این عمومیت و تعمیم‌پذیری را می‌توان حتی به لحاظ صوری نیز در استدلال‌های فارغ از فاعل نیز مشاهده کرد. عمومیت و تعمیم‌پذیری ادله اخلاقی که ریشه در عقل عملی دارند، می‌توانند عینیتی را برای اخلاق فراهم آورند که با عینیت مطرح در عقل نظری متفاوت است. در واقع، ادله تعمیم‌پذیر و کلی در اخلاق حکایت از ارزش‌های عینی در اخلاق دارند.

به نظر می‌آید که تلاش نیگل در اتخاذ رهیافتی متمایز از کانت قرین توفیق کامل نیست، زیرا هنگامی که سخن از عقلانیت نوع‌دوستی می‌شود، نیگل سراغ اصل آشنایی می‌رود که کانت آن را در قالب اصل «امر مطلق» آورده است. نیگل برای اینکه نشان دهد این اصل چگونه به کار می‌آید، در قالب مثالی سعی می‌کند نشان دهد که اگر کسی از این اصل عدول کند، در گفتار و کردار خویش دچار تناقض گشته و به عبارت دیگر، انسجام در افکار و گفته‌هایش را از دست خواهد داد. بر این اساس، می‌توان گفت

عقلانیتی را که در اینجا نیگل در صدد اثبات آن است، همان عقلانیت ناشی از انسجام است که در تعابیر مختلف از اصل «امر مطلق» کانت آمده است.

یادداشت‌ها

1. end-oriented reasoning
2. act-oriented reasoning
3. instrument
4. the world at large
5. این اصل، اصل «خودآیینی» نامیده شده است. این اصل به صورت‌های دیگری بیان گشته است که به اصل «کرامت انسانی» و «قاعده زرین» شهرت یافته‌اند.
6. categorical imperative
7. universalizability
8. hypothetical imperative
9. prudence
10. imperative
11. hypothetical
12. consistency
۱۳. برای اطلاع از معانی مختلف «عینیت» رک. ملایوسفی، مجید، «مسئله عینیت: پیشینه تاریخی و وجوه فلسفی»، دوفصلنامه علمی-پژوهشی نامه حکمت، شماره ۴، پاییز و زمستان ۱۳۸۳.
۱۴. دیدگاه نیگل به عنوان نظریه‌ای در باب عینیت معرفت‌شناختی، نظریه فرابازنمایانه (metarepresentational) نامیده شده است؛ زیرا طبق آن ما تنها زمانی می‌توانیم باورهای عینی داشته باشیم که قادر باشیم باورهایی درباره باورهایمان داشته باشیم.
15. solipsism
16. idealism
۱۷. اصطلاح نوع‌دوستی (altruism) را اولین بار اگوست کنت وارد اخلاق کرد: Bunnin & Jiyuan, 2004, p.22.
18. willingness
19. direct
20. ethical egoism

21. self-interest

22. needs

23. desires

24. justification

25. motivations

۲۶. هابز بر این باور بود که ما باید اخلاقی باشیم؛ زیرا به نفع ماست که اخلاقی باشیم. در غیر این صورت، اجتماع ما دچار هرج و مرج (anarchy) خواهد شد. در این صورت اگر شخص از داشتن زندگی همراه با هرج و مرج خرسند باشد، هابز نخواهد توانست دلیلی بر اخلاقی ماندن فرد بیاورد.

27. motivated action

28. intentional

29. motivating desire

30. motivated desire

31. unmotivated desire

۳۲. در مصلحت‌اندیشی، همانند خودگروی اخلاقی، منافع شخصی دلیل انجام اعمال تلقی می‌شود، با این تفاوت که برخلاف خودگروی، منافع آتی در نظر گرفته می‌شود، نه منافع بالفعل.

33. resentment

34. generalizability

۳۵. در اینجا این دو اصطلاح مترادف هم تلقی شده‌اند، با این حال برخی میان این دو تمایز قائل شده‌اند؛ برای اطلاع بیشتر مراجعه رک. Hare, R. M. 1992.

36. breath

37. relativity of the agent

۳۸. لازم به ذکر است که نیگل در کتاب «امکان نوع‌دوستی»، واژه‌های «subjective» و «objective» را جهت تمایز نهادن میان این دو گونه از استدلال به کار برده است.

39. agent-relative

40. agent-neutral

41. externality

42. internal

43. external

44. agent-relative

45. agent-neutral

۴۶. برخی از فیلسوفان اخلاق این طرح نیگل را بلندپروازانه و محکوم به شکست تلقی کرده‌اند؛ برای مثال رک. داروال، استیون و دیگران، ۱۳۷۹.

- 47. agent-relative
- 48. subjective
- 49. the free-agent variable
- 50. agent-relative

کتابنامه

داروال، استیون؛ گیبارد، آلن و ریلتن، پیتر (۱۳۷۹)، «به سوی اخلاق پایان این قرن: پاره‌ای از گرایش‌ها»، ترجمه مصطفی ملکیان، *ارغنون*، شماره ۱۶.

نیگل، توماس (۱۳۷۹)، «معنای درست و نادرست»، ترجمه سعید ناجی و مهدی معین‌زاده، *ارغنون*، شماره ۱۶.

- Blum, Lawrence (1992), "Altruism", *Encyclopedia of Ethics*, Becker, Lawrence C. (editor), Vol.1, Chicago and London: St. James Press.
- Bunnin, Nicholas and Yu, Jiyuan, (2004), *The Black well Dictionary Of Western Philosophy*, Blackwell Publishing.
- Hare, R.M. (1992), "Universalizability", *Encyclopedia of Ethics*, Becker, Lawrence C. (editor), Vol.2, Chicago and London: St. JAMES Press.
- Kant, Immanuel (1785 [1964]), *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, trans. by Paton, H., New York: Harpan & Row.
- Lafollette, Hugh (1991), "The Truth in Ethical Relativism", *Journal of Social Philosophy*.
- Mandike, Peter (1998), "Objectivity Without Space", *EJAP*.
- Negel, Thomas (1970), *The Possibility of ALTRUISM*, Princeton University Press.
- Id. (1979), *The Limits of Objectivity*, The Tanner Lectures on Human Values, Delivered at Brasenose College, Oxford University, May4, 11, and 18.
- O'Neil, Onora (1998), "Practical Reason and Ethics", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*.

Powell, Brian K. (2006), "Kant and Kantians on "the Normative Question"",
in *Ethical Theory and Moral Practice*, Vol. 9, No. 5.

Ridge, Michael (2005), "Agent-neutral Vs. Agent-relative", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

Stavropoulos, Nicos (2005), "Objectivity", Golding, M. P., & Edmundson, W.
A. *The Blackwell Guide to the Philosophy of Law and Legal Theory*,
Malden, MA: Blackwell Pub.

Thomas, Allan (1998), "value", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*.

