

عقلانیت اخلاقی زیستن از نگاه تامس نیگل

تاریخ دریافت: ۹۰/۷/۱۵

دکتر مهدی اخوان*

تاریخ پذیرش: ۹۰/۸/۵

چکیده

با فرض آنکه عقلانیت ممیزه‌ی آدمی و مؤلفه‌ی مطلوب اوست؛ و نیز با فرض اینکه رفتارهای به ظاهر دیگرنگرانه و اخلاقی از او سر می‌زند، آیا اخلاقی زیستن عقلانی است؟ آیا اخلاقی زیستن با اقتضای عقلانیت سازگار است؟ با چه مدلی از عقلانیت؛ عمل؛ عقل و استدلال عملی می‌توان از اخلاقی زیستن دفاع کرد؟

غایت طرح تامس نیگل فیلسوف جامع‌الاطراف تحلیلی معاصر، دفاع از عقلانیت اخلاقی زیستن است. روش او در این طرح، مهندسی معکوس و بیرون کشیدن مفروضات و توالی فاسد و نامعقول دیدگاه مقابل (خودگزینی اخلاقی = ethical egoism) است. وی با تکیه بر تحلیل و تدقیق در استدلال مآل‌اندیشانه (prudential) نتیجه می‌گیرد که اگر ملاحظه‌ی منافع درازمدت یک عمل، دلیلی برای انجام آن در حال حاضر می‌شود، این انگیزش مبتنی بر تصویری غیرزمانمند (timeless) از زمان و شخص است، یعنی در چنین انگیزشی فرد خود را به‌عنوان موجودی منتشر در زمان که در همه‌ی زمان‌ها به یک اندازه واقعی است تصور

* استادیار گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی makhavan77@yahoo.com

آدرس: تهران، تهران، بزرگراه شهید چمران، پل مدیریت، خیابان علامه جنوبی، دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی، گروه فلسفه. تلفن: ۸۸۶۹۲۳۴۵-۰۲۱

می‌کند. اثر انگیزشی این تصور، موجب می‌شود منافع آینده به اندازه‌ی منافع فعلی شخص اهمیت داشته باشد (این تصویر در کنار مابعدالطبیعه‌ای است که از زمان در ذهن شخص است و آینده و حال را به یک اندازه، اجزای واقعی زمان می‌داند).

اگر در مورد مآل اندیشی، زمان آینده را می‌توان از منظری عینی، زمانی به یک اندازه واقعی دانست که اثر انگیزشی از راه دور دارد؛ دلیلی نداریم که در مورد نوع دوستی و دیگرگزینی (altruism) چنین انگیزشی با ملاحظه‌ی واقعیت دیگر افراد (و منافع و علاقیشان) امکان وقوع نداشته باشد. جهات و ملاحظات نوع‌دوستانه (و سایر جهات و ملاحظات فارغ از فاعل) می‌تواند درست به اندازه‌ی جهات و ملاحظات مآل‌اندیشانه انگیزش «عقلانی» داشته باشد (فراتر از میل و منافع فرد یا احساسات و عطف همدلی و نیک‌خواهی). این انگیزش متکی بر تصویری بیرونی است که شخص به خود و دیگران دارد. از منظر بیرونی آدمی هیچ ممیزه‌ی خاصی ندارد که بر اساس آن قدر ببیند و رنج نبرد و در مرکز توجه دیگران قرار گیرد.

درست است که من بنابر ملاحظات خاصی - حس منفعت‌طلبی - که نیروی هنجاری برای من دارند عمل می‌کنم و آنها ادله‌ی ساجکتیو هستند، اما من می‌توانم خودم را از «منظری غیرشخصی صرفاً به‌عنوان یک شخص» (در میان دیگرانی که به یک اندازه واقعی اند) بنگرم. وقتی من خود را این‌گونه می‌نگرم این ملاحظات (خاص) را به‌نحوی می‌نگرم که باز هم نیروی انگیزشی دارند (و اگر من این‌گونه ننگرم، از گسست (dissociation) میان منظر و احکام شخصی و غیرشخصی که می‌توانم در مورد خود داشته باشم رنج می‌برم (آنچه هر جمله‌ی اول شخص بیان می‌کند می‌تواند به همان صورت در زمان غیرشخصی و از موضع غیرشخصی گفته شود) (PA, ch11). عدم پذیرش این امر که بنابر نظر نیگل خودگرایان، به آن معتقدند، آنها را به روایتی از خود تنهانگاری (solipsism) وادار می‌کند.

کلید واژه‌ها: عقلانیت، اخلاقی زیستن، تامس نیگل، نوع دوستی (دیگرگزینی)، خودتتهانگاری

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



۱-۱. (تحریر محل نزاع): اخلاقی زیستن یا عقلانی زیستن، مسأله این است!

مسأله‌ای که نه تنها در سراسر تاریخ فلسفه؛ که در ذهن و ضمیر هر انسان اهل تأملی به عیان یا نهان مطرح شده آن است که با وجود سرشت خوددوست ناگزیر و غیر قابل ملامت بشر، آیا به لحاظ عقلانی می‌توان حکم به لزوم یا مطلوبیت یا حتی امکان اخلاقی زیستن داد؟ آیا آدمی حقیقتاً می‌تواند نوع‌دوست و دیگرگزين باشد یا آنکه نوع‌دوستی به واقع نوعی خودگزینی و خوددوستی متظاهرانه است؟ اقتضای عقلانیت عملی آن است که اگر عملی را انجام می‌دهیم سود آن بیش از آن یا در حد هزینه و زحمت آن باشد. بر این مبنا آیا اخلاقی زیستن عقلانی است؟ آیا عقلانی بودن و نوع‌دوستی با هم قابل جمع است؟ به این مسأله‌ی چندضلعی و چند بُعدی از زوایای متفاوتی می‌توان نگریست و تامس نیگل بنابر مبانی خاص معرفت‌شناسی - متافیزیکی سعی در حل و فصل آن دارد و نهایتاً از امکان اخلاقی زیستن به لحاظ عقلی دفاع می‌کند.

اما در این جستار برآنیم تا ابتدا شرحی از مبادی و مبانی نیگل در این مسئله آوریم و در ادامه به استدلال او بپردازیم.

۲-۱. انگیزش اخلاقی و تبیین عمل (جدال درونی گرا و بیرونی گرا)

در ادبیات فلسفی عنوان درونی‌گرایی ایهام دارد و در قلمروهای متفاوت هم‌چون معرفت‌شناسی، مابعدالبعثه، فلسفه‌ی عمل؛ و فلسفه‌ی زبان مدلول‌های متفاوتی دارد. بیرونی‌گرایان بر این عقیده‌اند که الزام و انگیزش، ارتباط عَرَضی و غیرذاتی داشته و در مقابل، درونی‌گرایان ارتباط این دو را درونی، ذاتی و ضروری می‌دانند. بدین معنا که بر طبق نظر بیرونی‌گرا، ممکن است، فاعلی فکر یا احساس کند که به امری الزام دارد، اما هیچ انگیزش بالفعل یا بالقوه‌ای به انجام فعل نداشته باشد. اما در مقابل، درونی‌گرایان معتقدند در تحلیل یک حکم اخلاقی ارجاع به انگیزه‌های عامل، ضروری است.

فرانکنا در مقاله‌ی کلاسیک و مشهور^۱ خود در این باب به این نزاع اشاره دارد و اساساً

1. Frankena, W.K, Obligation and Motivation,

ترجمه‌ی مقاله در منبع زیر آمده است:

ارغنون (ویژه‌ی فلسفه‌ی اخلاق) (۱۳۷۹)، ترجمه‌ی سید امیر اکرمی، شماره‌ی ۱۶، تابستان، صص ۱۶۷ - ۱۳۱.

بسیاری از کسانی که طرح مبحث کرده و موضعی را مطرح کرده‌اند این مقاله را نقطه‌ی عزیمت بحث خود قرار دارند.



مبدع و پایه‌گذار ادبیات درونی گرا / بیرونی گرا در فلسفه‌ی اخلاق همین مقاله بوده است و این مناقشه را در اخلاق بسیار سرنوشت‌ساز می‌داند. او که خود با موضع بیرونی‌گرایان هم‌دل است، موضع درونی‌گرایی را به دقت و تفصیل مطرح می‌کند (خصوصاً استدلال‌های فالدک و نوول اسمیت به سود درونی‌گرایی را).

فرانکنا چند گزاره را که درونی‌گرایان به آن معتقدند مطرح و نسبت بیرونی‌گرایان را با آن‌ها بیان می‌کند:

۱. حالت داشتن الزام به نحوی خاص، داشتن انگیزش را در بر می‌گیرد و یا با آن یکی است؛

۲. جمله‌ی «من به انجام فعل B الزام دارم» بدان معناست یا منطقاً این را به دنبال دارد که «من، به نحو بالقوه یا بالفعل انگیزه‌ای برای انجام فعل B دارم» (یا «به سود من است که فعل B را انجام دهم»، یا «فعل B برای خودشکوفایی من سودمند است»);

۳. دلایلی که یک حکم الزامی را توجیه می‌کند، همان دلایلی هستند که وجود انگیزش برای عمل بر طبق آن الزام را اثبات می‌کنند یا آن دلایل را در بر دارند؛

۴. هرچند توجیه یک حکم اخلاقی، مشتمل بر ارائه‌ی ادله‌ی برانگیزاننده‌ی عمل بر طبق آن نیست، اما دست کم به نحو بالقوه وجود چنان برانگیزختگی را از پیش مفروض می‌دارد؛

۵. اگر کسی «بگوید و یا درباره‌ی وی گفته شود» که الزام دارد، پیش‌فرض این سخن آن است که فرد انگیزه‌هایی را برای انجام فعل مورد نظر دارد؛

۶. موافقت با یک الزام، احساس نوعی تمایل و یا داشتن گرایش به احساس نوعی تمایل را برای انجام فعل به نحوی که الزام تجویز کرده است به دنبال می‌آورد؛

۷. فقط وقتی، شخصی می‌تواند بداند یا ببیند یا بیندیشد که الزام خاصی دارد که، در حالت انگیزشی مساعدی نسبت به انجام عمل مورد نظر قرار داشته باشد.

به زعم فرانکنا علی‌رغم دقیق نبودن صورت‌بندی‌های مذکور، برون‌گرا ادعای چهار تا یک را رد می‌کند و اگر این نکات درست باشد برون‌گرای نادرس است و درون‌گرایان نتوانسته‌اند این ادعاها را ثابت کنند. البته نکات هشت تا پنج را بیرونی‌گرا می‌تواند بپذیرد.

فرض کنید ما بر دلایل له و علیه یاری رساندن به قحطی‌زدگان بحث کنیم و شما مرا قانع کنید که من باید کمک کنم، اما وقتی هنگام دادن پول می‌رسد من می‌گویم وای! می‌دانم باید قحطی‌زدگان را یاری کنم اما شما مرا متقاعد نکردید که چه دلیلی برای انجام این کار دارم، پس من این کار را نمی‌کنم.

اما به عقیده‌ی درونی‌گرا ظاهراً شما تلاش لازم را که برای متقاعد کردن و برانگیزختن من



بر این که دلیلی بر یاری قحطی‌زدگان دارم (با نبود ضعف اراده و سایر نقص‌های روان‌شناختی) انجام داده‌اید. متقاعد کردن من به این که باید بخشش کنم، زمانی اتفاق افتاده است که کاملاً از من توقع داشته باشید که دست در جیبم ببرم.

جالب اینجاست شما برای متقاعد کردن من جهت کمک به قحطی‌زدگان هر کاری که لازم است را انجام داده‌اید.

باور کردن این که من..... ← برانگیختن من به.....

این ایده که احکام اخلاقی حاصل و پیامد عملی دارد، درونی‌گرایی نام دارد. درونی‌گرا^۱ مدعی است:

یک عامل (کننده‌ی کار) که حکم می‌کند دلیلی بر انجام عملی دارد، اگر به لحاظ عملی، به عمل متناظر برانگیخته نشود عقلانی نیست

۲. طرح جامع نیگل: توازن میان منظر بیرونی / درونی

می‌توان طرح و برنامه‌ی فلسفی نیگل را چنین تصویر کرد:

چند و چون تصویری که در آئینه می‌افتد، در گرو دو چیز است: یکی شیء که در برابر آئینه است و دیگری ساختار و کارکرد خود آئینه. در واقع، تصویر حاصل در آئینه محصول کنش و واکنش متقابل شیء مقابل آئینه و خود آئینه است. اگر روی آئینه را از شیء A به سوی شیء B بگردانیم تصویر دگرگونه می‌شود؛ حال اگر آئینه‌ای را که در برابر شیء A است و فی‌المثل آئینه‌ای مسطح است، برداریم و به جای آن آئینه‌ای دیگر که فی‌المثل محدب یا مقعر است، بگذاریم باز هم تصویر سیرت و سان دیگری می‌یابد و مهم‌تر این که هیچ یک از تصاویر، رجحانی بر تصویر دیگر ندارد و نمی‌توان گفت که یکی از آن‌ها تصویر صحیح و درست است و تصویر دیگر غلط و نادرست.

انسان آئینه است و جهان هستی، آن شیء‌ای است که در برابر این آئینه قرار دارد و آگاهی و دانشی که انسان از جهان هستی می‌یابد همان تصویری است که در آئینه می‌افتد... هر نظریه یا طرز تفکری متکی و مبتنی است بر خصایص سرشت آن فردی که صاحب آن نظریه یا طرز تفکر است و همچنین بر ویژگی‌های وضع و موقعیت او در جهان یا به عبارت

^۲ از جمله درونی‌گرایان:

(Falk 1948, Frankenal 1945, Davidson 1970, Williams 1980, Rilton 1986, Korsgaard 1986, Brink 1986, Wallace 1990, Dorwall and, 1992)



دیگر بر منش خاص او بستگی دارد. بدین جهت هر نظر یا طرز تفکری شخصی^۱ یا درونی^۲ است.

اگر مراد از طرز فکر و نظر عینی^۳ یا بیرونی^۴ چیزی باشد که فقط به ماهیت طبیعت جهان بستگی داشته و هیچ گونه وابستگی به هویت و طبع صاحب آن نظر نداشته باشد، این مفهوم، مصداق ندارد. اما از سوی دیگر انسان آرزو و رؤیای وصول به چنین نظری را دارد و هرگز از این هدف و خواست بلندپروازانه دست نهشته است که از خود بیرون رود و جهان را چنان که هست، ببیند. هر چند به این مقصد عالی نمی توان رسید اما نزدیک شدن به این امر محال نیست. امکان تقرب هر چه بیشتر به موضوع عینی و بیرونی را به «ذومراتب بودن عینیت» هم می توان تعبیر کرد.

فرق میان نظرات شخصی تر و عینی تر، امری ذومراتب است و طیف وسیعی را شامل می شود. هر چه نحوه ی فهم و برداشت کمتر به ظرفیت، قدرت، استعداد و امکانات روحی و ذهنی شخصی بستگی داشته باشد، عینی تر است.

برای عینی تر نگریستن، در هر مرتبه از عینیت (و ذهنیت) باید اطلاعاتمان را بیشتر و بیشتر کنیم و بر شناختمان از جهان بیفزاییم یا فهم و برداشتمان را از جهان به مرتبه ی جدیدی از عینیت (که واجد عینیت بیشتر و شخصی بودن کمتر است) ارتقا دهیم و این کار از طریق فراتر رفتن از نظرگاه خاص خودمان است به نحوی که آگاهی وسیع تری به دست آورده و از منظری فراخ تر به جهان واقع بنگریم. این روند می تواند دائماً تکرار شود و ما دیدگاه خود را عینی تر و عینی تر کنیم، اما عینیت مطلق کمالی است دست نیافتنی (ملکیان، ۱۳۷۵، شماره ی ۷، صص ۶۵-۶۲).

نیگل معتقد است در ارزیابی و ارزش داوری در باب عینیت هم، باید از افراط و تفریط اجتناب کرد. کسانی که عینیت را روشی برای فهم جهان چنان که فی نفسه هست، تلقی نمی کنند آن را دست کم می گیرند؛ و در مقابل، آنان که معتقدند، عینیت، نظری جامع و کامل نسبت به جهان ارائه می کند و جانشین نظرات شخصی می شود درباره ی حد عینیت مبالغه می کنند. باید در برابر گروه اول از عینیت دفاع کرد و در برابر گروه دوم نیز عینی سازی افراطی^۵ را نقد کرد و به محدودیت عینیت اشاره کرد: از یک نگاه، جنبه هایی از جهان،

1. subjective
2. internal
3. objective
4. external
5. over objectification



زندگی و انسان‌ها هست که حداکثر عینیت را داشته و جنبه‌های قابل فهمی نیستند. چنان‌که نیچه هشدار می‌دهد اگر جنبه‌ای از واقعیت وجود داشته باشد که نتوان آن را از موقف عینی‌تر بهتر فهم کرد در باب آن جنبه هر چه بیشتر در جهت عینیت بکوشیم، از واقع دورتر افتاده‌ایم. هر چند بین عینیت و واقعیت پیوندی هست اما برخی واقعیت‌ها را از منظر عینی‌تر بهتر می‌توان شناخت و برخی را از منظر شخصی‌تر.

محدودیت عینیت در آن است و نیگل متذکر می‌شود که ما چه در مقام نظر و چه در مقام عمل، مادام که همینیم که هستیم نمی‌توانیم یک‌سره از خود بیرون شویم. هر چه کنیم، باز هم اجزای جهانیم و دسترسی محدودی به سرشت واقعی خودمان و بقیه‌ی اجزای جهان داریم. سرّ مقابل طیف عینی‌سازی افراطی، شکاکیت فلسفی است یعنی شک افراطی در باب امکان نیل به نوعی شناخت، آزادی یا حقیقت اخلاقی. ماحصل این که ما با سه مسئله مواجهیم:

۱. محدودیت‌های بیرون رفتن از خود کدامند و کی ما از آن حدود و ثغور پا فراتر نهاده‌ایم؟

۲. چه واقعیت‌ها با روش‌هایی هر چه عینی‌تر و چه واقعیت‌ها با روش‌هایی هر چه شخصی‌تر فهم می‌شوند؟

۳. چگونه می‌توانیم، در مسائل مختلف دو موقف عینی و ذهنی را، از لحاظ فکری و نظری؛ و از لحاظ اخلاقی و عملی با یکدیگر تلفیق کنیم؟ و این دو دیدگاه تا چه حد تلفیق‌ناپذیرند و تا چه حد قابل ادغام در یکدیگر؟

نیگل خود مسئله‌اش را این‌گونه می‌داند:

«چگونه منظر یک شخص خاص واقع در جهان را با نظری عینی در باب همان جهان که شامل خود آن شخص و دیدگاه او هم می‌شود، تلفیق می‌کنیم؟» (VFW, p.3)

او در میانه‌ی این طیف معتقد است می‌توان همراه با منظرهای عینی و شخصی زندگی کرد. منظر عینی جانشینی برای منظر شخصی نیست بلکه همزیست آن است (VFW, p.155)

۳- واقع‌گرایی هنجاری و جهانی بی‌مرکز (عینیت به مثابه‌ی روش)

نیگل در مورد اخلاق نیز عینیت/شخصیت را مسئله‌ی محوری و اساسی می‌داند^۱ (VFN, cha 8). اما در قلمرو ارزش‌ها، ادله‌ی عمل‌عینیت، تفسیر و تعبیری خاص دارد و در تعارض با

^۱. که ما را به منظری بی‌طرف سوق می‌دهد که از آن منظر واقعیت تشخیص داده شود و نمودها و ظواهر تصحیح

شود



شکاکیت و نسبی‌گرایی و شخصی‌گرایی می‌نشیند. او شکاکیت اخلاقی و ناواقع‌گرایی هنجاری را دیدگاهی می‌داند که منکر امکان نوع‌دوستی واقعی است. عینیت در استدلال اخلاقی، وابسته به ارجاع به بیرون نیست (به این معنا که افکت‌هایی اخلاقی در جهان باشد که تأثیر علی بر ما داشته باشد. با این تفسیر راه خود را از رئالیسم افلاطون‌مشربانه جدا می‌کند). عینیت روشی مد نظر نیگل، عینیت وجودشناسی ارزش‌ها نیست. حتی در مورد امور واقع هم او معتقد به عینیت به مثابه‌ی روش و طریق^۱ است؛ یعنی عینیت را به‌عنوان طریقه و روشی اتخاذ می‌کنیم تا ببینیم جهان از بیرون و ناکجا (nowhere) چگونه به نظر می‌رسد (VFW, p.147). نیگل از واقع‌گرایی هنجاری دفاع و آن را این‌گونه تقریر می‌کند:

«گزاره‌هایی در باب ادله‌ای که به سود عمل به ما ارائه می‌شود، می‌تواند مستقل از نحوه‌ی نمود امور بر ما، صادق یا کاذب باشند و می‌توان امیدوار بود با تعالی از نمودها و بررسی نقادانه‌ی آن‌ها حقیقت را کشف کرد» (VFW, p.139).

ادعای واقع‌گرایی آن است که؛ ادله‌ای به سود عمل وجود دارد (ادله‌ی فارغ از عامل) که باید آن‌ها را کشف کنیم (به‌جای این که آن ادله را از انگیزه‌های از پیش موجود (مثل میل) بگیریم). ما با فراروی از درون و از منظری بیرونی (external) و غیرشخصی (impersonal) می‌توانیم منظر بیرونی را به تعیین رفتارمان تحمیل کنیم. نیگل اندیشه‌ی اخلاقی را فرایند تأثیرگذاری عینیت (در باب صدق و حقیقت اخلاقی) بر اراده می‌داند:

«ما چقدر و از چه طریقی باید بی‌طرف باشیم. من بسیاری از این سؤالات را کنار گذاشته‌ام، چرا که دل‌مشغولی من در اینجا بنیان اخلاقی به معنی اعم آن است یعنی این‌که مبنای اخلاق تا چه حد می‌تواند فراگیر و عینی باشد؟» (نیگل، ۱۳۸۴، ص ۷۰).

اگر در رئالیسم ناظر به امور واقع و نظری، باید خودتئهانگاری نفی شود در قلمرو ارزش‌ها و عملی هم؛ باید رئالیسم ناظر به ارزش خودتئهانگاری نفی شود تا به عینیت عملی برسیم.

از آن‌جا که به نظر نیگل مبنای تصویر غیرعینی‌نگرانه، به میل و تمایل در بنیاد انگیزش عمل اعتقاد دارد به تفصیل، علیه این دیدگاه موضع می‌گیرد (یعنی اگر میل را مبنای انگیزش فعل بدانیم به دام تصویر غیرعینی‌نگرانه می‌افتیم). به زعم او اگر میل اساس فعل باشد، وقتی از

1. objectivity as a method



بیرون به زندگی نظر می‌کنیم اصلاً جایی برای ارزش‌ها در جهان نمی‌بینیم، چرا که آدمیانی با انگیزه‌ها و تمایلات گوناگون وجود دارند که با زبان، ارزش تمایلات خود را بیان می‌کنند. بنابر این تصویر، امور ارزشی، اموری روان‌شناختی‌اند. وقتی از پوست خود بیرون می‌آیم به نظر می‌رسد ارزش‌ها ناپدید می‌شوند (VFW, p.141, مقدمه هیومی،).
اما نیگل ادعا دارد:

«آنچه ما می‌بینیم (مگر این‌که، عمداً خود را به کوری بزیم) تنها آدمیانی نیستند که براساس امیال‌شان برانگیخته شده‌اند، بلکه انسان‌هایی هستند که به دلایلی، مناسب یا نامناسب عمل می‌کنند و مقاصد و امیال‌شان را شکل می‌دهند. آنچه دلیل عمل است، دلیل است (حتی اگر دلیل بدی باشد)» (VFW, p.141)

پروژه‌ی نیگل در اخلاق و ارزش دو مبنای کلی دارد:

نفی میل یا هر احساسی از بنیاد انگیزش عمل اخلاقی و ۲. مبتنی کردن عمل اختیاری آدمی بر مبنای دلیل و شرح و بسط این‌که چه دلیلی قابل دفاع و معقول است. نیگل قصد ابتدا دارد ثابت کند عمل ما معلول دلیل است نه علت (میل یا میل - باور) و سپس در پی دلیلی قانع‌کننده و منطقی برای دفاع از نوع‌دوستی (دیگر‌گزینی) برآید.

نیگل در کتاب «امکان نوع‌دوستی» (PA, p.143) استدلال اصلی را در نظریه‌ی اخلاقی خود علیه شکاکیت اخلاقی می‌داند. با این‌که به عقیده‌ی او امتناع هیچ نوع شکاکیتی (چه معرفتی چه اخلاقی) نمی‌تواند ثابت شود، اما بهترین طریق و مشی که می‌توان علیه شکاکیت داشت آن است که هزینه‌ی اختلال‌های اندیشه‌ای عمیق و گسترده‌ی آن^۱ را پیش چشم آوریم.^۲

نیگل مدعی است استدلال مورد تکیه‌ی او، برای اخلاقی زیستن توجیهی مطرح نکرده اما تلاش دارد تبیین کند چرا عموماً توجیهات اخلاقی قادر به متقاعد کردن و برانگیختن ما [به نحوی عقلانی] هستند.

شکاکیت اخلاقی دیدگاهی است در مقابل برانگیخته شدن به واسطه‌ی استدلال‌ها^۳ یا

^۱. نیگل ضد عینی‌گرایی در اینجا را با فیزیکالیسم در مسئله‌ی ذهن و بدن و علیت در مابعدالطبیعه مشابه می‌داند (VFW, p.141).

^۲. نیگلاس استرجن (Nicholas L. Sturgeon) در مقاله‌ی خود از این مدعا دفاع می‌کند که عدم عقیده به نوع‌دوستی چنین هزینه‌ی مورد ادعای نیگل را ندارد.

3. arguments



ادله^۱ اخلاقی عینی. در اینجا متعلق شکاکیت، فعل یا میل است و همین، مایه‌ی تمایز آن از شکاکیت معرفت‌شناختی است.

او نوع‌دوستی و انگیزه‌های مرتبط با آن را به ذوق و شم^۲ و احساس^۳ یا گزینشی دل‌خواهی و نهایی^۴ وابسته نمی‌داند، به‌زعم او این انگیزه‌ها وابسته به ادله‌ی ما بر عمل‌اند که شرط صوری عینیت‌اند و به نوبه‌ی خود به توانایی ما به نگرش خودمان از دو منظر شخصی^۵ و غیرشخصی^۶ و درگیر شدن در استدلال عملی از این دو منظر وابسته است. استدلال نیگل به ادعای او شکاکیت را در این سطح نفی می‌کند، اما این امر مانع از ایجاد شکاکیت در سطحی عمیق‌تر نمی‌شود؛ هر کسی می‌تواند پرسد چرا باید شخصی ملزم باشد که از گسست^۷ دو منظر در امور عملی اجتناب کند.

۴- انگیزش و دلیل اخلاقی از نگاه نیگل

نیگل خود با مثال دزدیدن کتابی مرجع از کتابخانه، دیدگاهش را ارائه می‌کند. در کتابخانه‌ای کار می‌کنید و دوستی از شما می‌خواهد که در دزدیدن کتابی او را کمک کنید. شما به دلایل و انگیزه‌های متفاوتی ممکن است درخواست او را رد کنید مثلاً این که او هنگام خروج گیر بیفتد و هردو با مشکل روبرو شوید و یا این که می‌خواهید برای استفاده‌ی خودتان کتاب در کتابخانه بماند (نیگل، ۱۳۸۴، ص ۵۸).^۸

نیگل این فرض را مطرح می‌کند که دلیل شما برای امتناع از این کار، نادرستی آن است (البته نادرستی نه به این معنا که مخالف مقررات (rules) باشد). همه‌ی ما نوعی دلیل داریم که در مقابل دیگران آن را لحاظ کنیم اما این دلیل چه نوع دلیلی است؟ (LW, p.122)

1. reasons
2. taste
3. sentiment
4. arbitrary and ultimate choice
5. personal
6. impersonal
7. dissociation

^۸ نیگل، تامس، (۱۳۸۴)، **در پی معنا**، ترجمه‌ی سعید ناجی و مهدی معین‌زاده، ویراسته‌ی مصطفی ملکیان، چاپ اول، تهران، هرمس. این فصل کتاب پیش از این در ارغنون (ویژه‌ی فلسفه‌ی اخلاق) منتشر شد. در منبع زیر که جنگی از متون فلسفه‌ی اخلاق است، همین فصل از کتاب نیگل در زمره‌ی دیدگاه‌های عینی‌نگر و مخالف نسبی‌گرایی آمده است:

Ethics: Contemporary Readings (New York and London: Routledge, 2004), Swindal, co - edited with Earl W. Spurgin and James C.



«پرسش ناظر به استدلال در باب اخلاق: آیا می‌توان روش‌ها، ادله و اصولی یافت که اعتبارشان نسبی یا شخصی نبوده و براساس آن زندگی کرد؟ در استدلال‌ورزی اخلاقی می‌خواهیم بدانیم چگونه زندگی کنیم و چرا پاسخ را با تعبیر کلی بدهیم (LW, p.101).

آنچه پاسخ این پرسش‌ها را می‌دهد، عقل عملی است... هر کسی به‌جای من باشد چه باید انجام دهد؟ (پرسش خاص) هر کسی چه باید انجام دهد اگر در این موقعیت خاص تنها باشد؟ (پرسش عام) این پرسش‌ها را نمی‌توان با ارجاع به امری بنیادی روانی، فرهنگی و زیست‌شناختی کنار زد و توجیه را به انتها رساند... تنها یک توجیه، مطالعه‌ی توجیه را تمام می‌کند (LW, p.106).

عمومیت^۱ عقل عملی یعنی همین!... اما من در درون خودم سنجه‌های جهان‌شمول می‌یابم^۲ که مرا قادر می‌سازد از خود بیرون روم. من مستقیماً از عقل، آگاهم وقتی ظالمی مرا به کشتن تهدید کرده بر این‌که علیه فردی بی‌گناه شهادت دهم: می‌دانم می‌توانم رد کنم (چه، شجاعت کافی برای این کار داشته باشم چه نداشته باشم) چون می‌دانم که "باید" رد کنم» (LW, pp.111-117).

نیگل دو ادعای سلبی و ایجابی کانتی‌مشربانه در نظریه‌ی اخلاقی خود دارد:

۱. درستی / نادرستی اخلاقی یک عمل، بر میل و خوشایند و منفعت‌طلبی و هیچ احساس دیگری مبتنی نیست.

۲. درستی / نادرستی اخلاقی یک عمل، براساس دلیل عینی و بیرونی (البته نه هر دلیلی) عامل است.

ادعای نخست بر آن است که اولاً دلیل درستی / نادرستی یک فعل، احساس ما نیست، ثانیاً این دلیل حتی نمی‌تواند این باشد که چنین فعلی احساسات دیگران را جریحه‌دار می‌کند چرا که می‌توان عمل را به گونه‌ای فرض کرد که اثری بر احساسات دیگران نداشته باشد (به این دلیل که شاید اصلاً از آن باخبر نشوند). عمل غیراخلاقی چه بر دیگران تأثیر بگذارد و چه نگذارد، نادرست است.

اما چرا ما به دلیل نیاز داریم؟ آن هم دلیلی که از منظری غیرشخصی، عقلانی و مقبول باشد. چون شاید کسی اصلاً برایش مهم نباشد عمل او چه تأثیری بر دیگران بگذارد. نادرستی او را چگونه باید برایش توضیح داد:

«من می‌دانم که اگر رئیس کتابخانه یا برخی اعضا به این موضوع پی ببرند

1. generality
2. universal standards



ناراحت می‌شوند، اما چه باک؟ من کتاب را می‌خواهم، چرا باید به فکر آن‌ها باشم؟» (همان، ص ۵۹).

آیا استدلال اخلاقی، بنیادین^۱ و گریزناپذیر است؟ (LW, p.101)

اگر کسی نگران دیگران نباشد و به آنها اهمیت ندهد چه؟ چه دلیلی وجود دارد که به دیگران اهمیت بدهد (وقتی امکان گریز او از مهلکه هم هست) و از کاری که نادرست تلقی می‌شود اجتناب کند؟ اگر او با انجام دادن چنین اعمالی بتواند آن‌چه را می‌خواهد به دست آورد چرا نباید چنین کند؟ و اگر دلیلی برای اجتناب او از این کارها وجود ندارد، نادرست بودن این کارها، چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟

نیگل بر این هم تأکید دارد که هر دلیلی صلاحیت ندارد، دلیل باشد. مثلاً نیگل پیش کشیدن پای خدا به این موضوع را بی‌فایده می‌داند. این که کسی بگوید، اگر شخصی در این شرایط کاری نادرست انجام دهد، خداوندی هست که او را پس از مرگ مجازات کند و یا به کسانی که کار نادرست را انجام نداده‌اند، پاداش دهد. حتی اگر انگیزه‌ی اطاعت از دستورات خداوند را، عشق بدانند نه ترس، راه به جایی نمی‌برد (نیگل سه ایراد نظریه‌ی امرالاهی را می‌آورد).

در اینجا است که نیگل به اجمال به همان طرح کانتی مشربی اشاره دارد. با این تفاوت که مقدمات او بیشتر متافیزیکی است تا منطقی. نظام نیگل را براساس تصور و باوری می‌توان بنا کرد که فرد نسبت به خود و دیگران دارد. این زمینه‌ی متافیزیک به صورت‌بندی اول قانون کانت بسیار شبیه است (اگرچه او تا آنجا که من دیدم در هیچ‌جا اشاره‌ای به این امر ندارد).

۵- متافیزیکِ «عمل» و «شخص» بنیاد نظریه اخلاقی نیگل (اخلاق متافیزیکی)

به‌طور کلی مشی کلی نیگل آن است که از مباحث بنیادی تر فلسفه (هم‌چون نظریه‌ی عمل) و تبیینی که از انگیزش عمل و مقدمات تحقق فعل داریم، آغاز کند و ذیل این مبحث کلی، نوع دوستی را به‌عنوان یکی از افعال آدمی تبیینی عقلانی کند. تمامی سخن نیگل در نظریه‌ی عملش آن است که امکان تبیین عقلانی از عمل به‌طور عام، و نوع دوستی به‌طور خاص وجود دارد. از آنجا که او به‌جای توجیه نوع دوستی در پی تبیین روان‌شناختی - مابعدالطبیعی عمل و شخص است عنوان این طرح را اخلاق متافیزیکی^۲، متافیزیک فعل^۳ و

1. fundamental
2. metaphysical ethics
3. metaphysic of action



متافیزیک شخص^۱ معرفی می‌کند. تکیه و تأکیدی که نیگل به روان‌شناسی دارد، تا حدی است که در مقدمه‌ی «امکان نوع دوستی» به صراحت اخلاق را شاخه‌ای از روان‌شناسی می‌داند و مراد او از روان‌شناسی اولاً بخش نظریه‌ی انگیزش است و ثانیاً انگیزشی که در مقابل پژوهش و تصویر متافیزیکی به فعل و شخص حساس^۲ باشد.

برخی مدعیات نظریه‌ی اخلاقی نیگل چنین است:

۱. پاره‌ای اصول اخلاقی مهم بیانگر شرایط عقلانی حاکم بر میل و فعل هستند که این اصول از الزام بنیادین نوع دوستی به دست می‌آیند.

۲. نوع دوستی، خود اصلی است مبتنی و متکی بر اذعان به واقعیت اشخاص دیگر و ظرفیت برابر (توانایی مساوی) بر این که فرد خودش را صرفاً یک شخص در میان اشخاص دیگر بداند (PA, p.3).

۳. الزام هنجاری^۳ حاکم بر عمل باید عقبه و پشتوانه‌ی انگیزشی قوی متناظری داشته باشد.

۴. بنیاد انگیزشی اخلاق در آدمی می‌تواند امری فراتر از میل باشد و بلکه حتی میل‌ها را بسنجند. نیگل قصد دارد منبع و سرچشمه‌ی انگیزشی اخلاق را در جای دیگری غیر از میل بیابد تا انگیزش‌های اخلاقی در بنیادی‌ترین لایه، قابل ارزیابی و نقد باشند. میل حتی اگر جهان‌شمول باشد صرفاً یک عاطفه و هیجان^۴ است (و به همین جهت نسبت به ارزیابی عقلانی حساس نیست یک فاعل یا آن را دارد یا ندارد).

اگر اخلاق، متضمن الزامات عملی بوده و نظریه‌ی انگیزش علی‌الخصوص نظریه‌ی انگیزش عقلی است، نتایجی گریزناپذیر دارد. مسئله‌ی دشوار و رازآمیز این است که «چطور می‌توان سرچشمه‌ی انگیزش اخلاقی را بدون ارجاع به میل عملی تبیین کرد؟ نیگل از سرشت آن (سرچشمه‌ی انگیزش) و ربط و نسبت‌اش با انگیزش عقلی و عملی به‌طور عام بحث می‌کند و آن را بر مورد خاص مآل‌اندیشی و نوع دوستی تطبیق می‌دهد. پرسش اولیه این است: نقش میل‌ها در انگیزش عقلی به‌طور عام چیست؟

۶- تحلیل مآل‌اندیشی و نوع دوستی با مهندسی معکوس مفاهیم یا استدلال استعلایی

1. metaphysic of person
2. susceptible
3. normative requirement
4. affection



غایت‌القصدی پژوهش نیگل پس از بحث از ساختار انگیزشی و تحلیل ادله و توجه تفصیلی به انگیزه‌ی مآل‌اندیشی^۱ تحلیلی از نوع دوستی^۲ است. این رویه‌ی استدلال‌ورزی استعلایی را آلن توماس «مهندسی معکوس»^۳ می‌خواند (Thomas, 2009, p.245). نیگل خود قصدش را این‌گونه بیان می‌کند که

«قصد من کشف بنیادی است که در مورد انگیزه‌های مآل‌اندیشی و نوع‌دوستی و سایر انگیزش‌های مرتبط با آنها به میل مبتنی نباشد، بلکه به جنبه‌های صوری عقل عملی وابسته باشد» (PA, p.15).

یکی از گام‌های استدلال و تحلیل نیگل آن است که نشان دهد تبیین دو انگیزش نوع‌دوستی و مآل‌اندیشی بر مبنای میل نمی‌تواند تبیینی کافی و تام و تمام باشد بلکه به تبیینی دیگر [بر بنیاد عقل و تصویری عقلانی از متافیزیک زمان و شخص] نیاز داریم. نیگل متناظر و مقدم بر بحث از نوع‌دوستی، از انگیزه‌ی آینده‌سنجی یاد می‌کند تا نشان دهد چگونه می‌توان انگیزه‌ای را که کمتر از نوع‌دوستی مورد مناقشه است، بر بنیادی عقلی قرار داد. و سپس بر مبنای همان ساختار به تحلیل نوع‌دوستی می‌رسد. در این راستا به تحلیل میل، دلیل و ربط و نسبت آن دو با فعل می‌پردازد.

۷- تبیین عقلانی مآل‌اندیشی

نیگل انگیزش مآل‌اندیشانه را بررسی می‌کند تا معین شود که آیا میل کارساز است یا دلیل؛ و چرا؟ به نظر نیگل غیر از دیدگاه شناختی درونی‌گرا نمی‌تواند به تبیین عقلانی مآل‌اندیشی بپردازد. به عبارت دیگر عقلانیت مآل‌اندیشی بر این اساس معنادار است. وی ابتدا مراد از مآل‌اندیشی را توضیح می‌دهد:

«در بحث از مآل‌اندیشی، با مؤلفه‌ی «آینده‌نگری عملی»^۴ سر و کار داریم نه هر تصویری که از مفهوم منفعت‌طلبی داریم.

1. motive of prudence

2. altruism

۲. Reverse engineering فارسی‌زبانان دو جا از این تعبیر استفاده می‌کنند. یکی درباره‌ی صنعت گران چینی است؛ آنها وسایل و ابزار جدید را که تولید جای دیگری است، با تجزیه و تحلیل (تخریب) می‌شناسند و از این راه می‌توانند مشابه آن را بسازند. دیگری درباره‌ی روش تست‌زنی است؛ در این روش به دانشجوی / دانش‌آموز یاد می‌دهند تا از طریق شناسایی گزینه‌های غلط به جواب برسد. احتمالاً مقصود آلن توماس معنای اخیر است که نیگل با ذکر لوازم باطل و هزینه‌های بالای رقبای نوع‌دوستی، امکان نوع‌دوستی را مطرح می‌کند

4. practical foresight



البته در کاربرد معمولی و غیرفلسفی این مفهوم تقریباً مفهوم منفعت‌جویانه وجود دارد که جلب منافع و فرصت‌طلبی را در مورد تدارک و فراهم ساختن منافع آینده در معنای خود دارد» (PA, p.36).

نیگل معتقد است در کلی‌ترین معنا، مفهوم مآل‌اندیشی را می‌توان خارج از منافع عامل دانست. مثل وقتی که والدینی دغدغه‌ی آینده‌ی فرزندشان را دارند یا وقتی یک مدیر بر سرمایه‌گذاری‌های افراد دیگر در کاری سازمانی مدیریت می‌کند (در مدیریت شخص در کاری سازمانی).

جوهره‌ی معنای مآل‌اندیشی وقتی است که وزن مناسب در آن با پیامدهای آتی فعل برابر باشد و در مقابل وقتی کسی ملاحظات کنونی را معتبرتر بداند غیرمآل‌اندیش‌تر محسوب می‌شود.

قصد نیگل از بحث و تحلیل مآل‌اندیشی آن است که در مقابل دیدگاهی (مقبول‌ترین تلقی از آن) که میل کنونی به ارضای منافع و امیال آتی را منشأ ادله‌ی مآل‌اندیشانه می‌داند، استدلال کند.

۸- تبیین عقلانی نوع‌دوستی در تناظر با تبیین مآل‌اندیشی

نظر کلی مورد دفاع در مورد نوع‌دوستی آن است که آدمی دلیلی مستقیم و بی‌واسطه بر تحقق علائق و منافع دیگران دارد، دلیلی که به واسطه‌هایی چون منافع خود فرد، احساسات مقدم و پیشین شخص ناظر به همدلی و نیک‌خواهی وابسته نیست. نیگل قصد دارد تا تحلیلی عقلانی از انگیزش نوع‌دوستی ارائه دهد. او یادآوری می‌کند که خروجی تحلیلیش در مورد نتایج اخلاقی؛ تفصیلی و خاص و جزئی است و در مورد نحله‌ها و دیدگاه‌های اخلاقی چون فایده‌باوری عمل‌محور و فایده‌باوری قاعده‌نگر ساکت است. این تحلیل صرفاً از امکان ادله‌ی نوع‌دوستی سخن می‌گوید و دفاع می‌کند.

در چنین تبیینی تحلیل ادله‌ی ناشی از منفعت‌طلبی نیز باید مورد توجه قرار گیرد چرا که ادله‌ی نوع‌دوستانه تابع ادله‌ی منفعت‌طلبانه است. شرایط و اوضاع حیات دیگران را که نوع‌دوستی، ما را ملزم می‌کند در نظر بگیریم؛ اوضاع و احوالی است که دیگران قبلاً آن را از منظر منفعت‌طلبانه نگریسته‌اند. بنابراین صورت ادله‌ی نوع‌دوستانه، هم، به صورت ادله‌ی منفعت‌طلبانه وابسته است و هم، به روند شکل‌گیری متناظر نوع‌دوستانه‌ی یک دلیل منفعت‌طلبانه‌ی مفروض.

روند مشابهی که در ادله‌ی نوع‌دوستانه و منفعت‌طلبانه وجود دارد موجب می‌شود که نیگل ابتدا از انگیزه‌ی مآل‌اندیشی بحث کند و از آن برای دفاع از عقلانیت نوع‌دوستی یاری جوید

(فرم و صورت استدلال در هر دو مورد مشابه است).

مآل‌اندیشی یعنی، تعلقات و منافع آینده‌ی فرد دلیلی به او می‌دهد تا در حال حاضر به گونه‌ای عمل کند که آن منافع را تأمین کند، همان‌طور انگیزه‌ی چنین کاری نمی‌تواند و نباید با میل‌های بی‌واسطه و کنونی حاضر تبیین شود، نوع‌دوستی نیز استدلالی مشابه و متناظر را طی می‌کند. اگر نیگل در تأسیس بنیاد عقلانی در انگیزش مآل‌اندیشی به تمایز دلیل زمانمند و غیرزمانمند دست زد، این کار را در مورد نوع‌دوستی با تمیز میان ادله‌ی شخصی و عینی (و بعداً با عنوان وابسته به عامل و فارغ از عامل) انجام می‌دهد.^۱

نیگل در کتاب «امکان نوع‌دوستی» تعابیر subjective و objective را به کار می‌برد. گرسنگارد معتقد است این تعابیر نامناسب هستند چون در زمینه‌های مختلف به طرق گوناگون و معانی متفاوتی استعمال می‌شود. مثلاً در مابعدالطبیعه subjective به شکل و شیوه‌ای که امور، برای فردی هست اشاره دارد (و فرض بر این است که امور ممکن است برای دیگران متفاوت باشد). در معرفت‌شناسی به این معناست که امور برای کسی گونه‌ی خاصی به نظر می‌رسد که شاید با آنچه آن‌ها فی‌الواقع هستند متفاوت باشد. برای خلط و اشتباه نشدن لزومی ندارد subjective در این معنا [معرفت‌شناسی] شخصی (personal) و فردی (individual) باشد. یک چیز می‌تواند برای هر کسی به یک صورت (شکل خاص) ظاهر شود اما در عین حال از منظر عینی تر این گونه نباشد مثلاً سراب را هر چند هر کسی می‌بیند به این معنا توهم

^۱ موجودات را در مواجهه با تصویری رنگین می‌داند.

نیگل در «امکان نوع‌دوستی» subjective را به معنای مابعدالطبیعی به کار می‌برد: ارزش subjective ارزشی است که برای فردی خوب باشد. اما در «نگریستن از ناکجا»، این تعبیر را برای آنچه دلیل به نظر می‌رسد بکار می‌برد [معنای معرفت‌شناسی] طرح او دفاع و تأکید بر این است که به نظر ما می‌رسد که ادله و ارزش‌هایی داریم (از منظر subjective)، سپس این پرسش را مطرح می‌کند که این پدیدارها از منظری عینی تر یا غیرشخصی تر، توهم منظر سابیجکتیو هستد یا نه؟ (فصل ۸) به این دلیل در این کتاب نیگل از درک پارفیت (Derek Parfit) تعابیری (فارغ از فاعل / فاعل‌محور) را وام می‌گیرد تا تفکیک پیشین‌اش را در برگرد. آنچه او ارزش subjective می‌خواند، ارزشی، فاعل‌محور می‌شود که منبع ادله برای عاملی خاص است نه ضرورتاً برای دیگران و آنچه ارزش عینی می‌خواند ارزش فارغ از عامل می‌شود و منبع ادله برای هر عاملی (VFN, p.152).

در «امکان نوع‌دوستی» من این تمایز را به صورت ادله‌ی «subjective» و «objective» آوردم، اما چون این تعابیر کاربرد متفاوتی دارند (در اینجا تعابیر پارفیتی - وابسته به عامل^۱ و فارغ از عامل^۱ - را می‌پذیرم (Parfit, 143). اغلب من این تعابیر را به وابسته و فارغ خلاصه می‌کنم و گاه من به ارزش‌های متناظر شخصی^۱ و غیرشخصی^۱ به آنها اشاره می‌کنم»



شخصی است. یا کسی که رنگ‌ها را خصلت تجربه شخصی می‌داند. تعریف دلیل فارغ از عامل: دلیلی می‌تواند صورت کلی داشته باشد که تنها ارجاع بنیادی به شخصی که آن دلیل را دارد، نداشته باشد و فقط شامل او نشود. مثلاً اگر هر کسی دلیلی داشته باشد برای انجام کاری یا خواستن چیزی که در جهان میزان رنج و بدبختی را بکاهد، در آن صورت دلیلی خنثی و فارغ از عامل است.

مثال دلیل وابسته به عامل: اگر هر کسی دلیلی داشته باشد کاری را انجام دهد یا چیزی را بخواهد که به نفع اوست، در آن صورت آن دلیل وابسته است. در چنین موردی اگر چیزی به نفع جونز و به ضرر اسمیت بود، جونز دلیلی بر این دارد که آن امر رخ دهد و اسمیت به همان دلیل می‌خواهد که رخ ندهد. (هر دو دلیل وابسته به عامل و فارغ از عامل هستند و اگر از بیرون منظر دیدگاه) فردی که آن دلایل را دارد تصدیق شوند، عینی‌اند).

هر جا کسی دلیلی دارد که هدفی را محقق کند باید هدفی را کشف کنیم که دلیلی برای هر فردی در تحقق آن باشد. شرح و بیان و دفاع از این تز مستلزم تفکیک میان ادله‌ی شخصی و عینی است. (PA,p90)

تمامی ادله و اصول جهان‌شمول و عینی می‌توانند برحسب صورت‌بندی‌ای که یا حاوی متغیر آزاد فاعلی¹ باشد (شخصی) یا نباشد (عینی) بیان شوند. نیگل تمایز این دو نوع دلیل را با مثالی بیان می‌کند:

«فرض کنید فردی به نام مور خود را در مسیر واگن باری که دارد نزدیک می‌شود می‌بیند و نتیجه می‌گیرد که باید حرکت کند. اگر بخواهد دلیل کلی باشد باید لاقلاً با تعابیر عام (general) صورت‌بندی شود. اگر از مور پرسیده شود چه دلیلی بر این کارش دارد او می‌تواند هر یک از پاسخ‌های ذیل را بدهد:

الف) این کار حیات «مور» را طولانی می‌کند.
ب) این کار حیات «ش» را طولانی می‌کند.
ج) این کار حیات «کسی» را طولانی می‌کند.
دلیل (ب) «شخصی» (subjective) است چون در آن «متغیر آزاد فاعلی» وجود دارد و این دلیل به نحو صوری‌تر چنین است:

اگر A حیات P را طولانی می‌کند آن‌گاه P دلیلی بر تحقق A دارد (در جایی که A از سنخ فعل است انجام دادن A تحقق آن (A) به حساب می‌آید)». (PA,p91)

1. agent-free variable

دلیلی شخصی، از منظری با ضمیرهای انعکاسی - مصداقی^۱ مشخص و بیان می‌شود. ولی منظر عینی مشتمل بر چنین ضمیرهایی نیست. به همین جهت ادله‌ی عینی خصلت عمومی دارند. معنای کلی بودن ادله این است که آنها ادله‌ای به سود افراد خاصی نیستند، بلکه تنها، ادله‌ای به سود وقوع اموری هستند که صادق‌اند.^۲ به زبان صوری دلیل شخصی زمانی برقرار است که صورت‌بندی دلیل به صورت محمول مشتمل بر «متغیر آزاد فاعلی» باشد و دلیل عینی این گونه نیست (PA, pp 90 ff) مثلاً «دلیلی برای هر عاملی هست که سعادت و خوشبختی خودش را محقق کند» به شما دلیلی برای تحقق سعادت خودتان و به من دلیلی بر تحقق سعادت خودم می‌دهد. اما در «دلیلی برای هر عاملی هست که سعادت هر شخصی را محقق کند» دلیلی به هر یک از ما می‌دهد که نه تنها سعادت خودش بلکه سعادت دیگری را هم محقق کند.

گرسنگار این تفکیک نیگل را به زبان و در قالب ارزشی، این گونه می‌آورد که؛ ادله‌ی ساجکتیو مفهوم «خوب برای»^۳ را در بردارد و ادله‌ی عینی مفهوم «خوب مطلق»^۴ را. بر این اساس اگر برای هر عاملی دلیلی بر تحقق سعادت خودش وجود دارد در آن صورت سعادت من برای من خوب است و سعادت شما برای شما. اما اگر برای هر عاملی دلیلی در کار باشد که آنچه سعادت هر کسی را محقق می‌کند انجام دهد، در آن صورت، سعادت هر شخصی خیر مطلق است. سعادت انسانی، ارزشی عینی است که بر همه‌ی ما، الزامی را ایجاد می‌کند. مراد از دلیل شخصی امری غیرواقعی^۵ یا وهمی^۶ نیست آنها واقعی و به یک معنا جهان‌شمول‌اند (آنها برای هر کسی یکسان‌اند) اما خصلت و خصیصه‌ی شخصی^۷ دارند.

۹- صورت شهودی استدلال نیگل

صورت شهودی این استدلال را نیگل این گونه تصویر می‌کند که من موقعیتی را در نظر بگیرم که در آن موقعیت، شخص دیگری به ادله‌ی من پاسخ نمی‌دهد (چرا که از منظر شخصی، دلیل است؛ نه، عینی). اگر من در حال شکنجه‌ی کسی (مثلاً غریبه‌ای) هستم، چه ملاحظه و دلیلی می‌تواند مرا از این کار باز دارد؟ وقتی از من پرسیده شود آیا دوست داری با

1.token-reflexives pronouns

^۲. نیگل در اینجا یادآور می‌شود نکته‌ی اخیر برای منظور استدلال ضروری نیست

3. good-for

4. good-absolutely

5. unreal

6. illusory

7. personal



خودت نیز این رفتار شود. بنا بر نظر نیگل من کاملاً متوجه می‌شوم که این کار را دوست ندارم و از این امر رنجیده می‌شوم و رنجش من موجب می‌شود به این فکر بیفتم که شکنجه‌گر من دلیلی بر ترک کارش دارد: این دلیل همانند دلیل من است بر این که می‌خواهم این کار متوقف شود: این که من آن را دوست ندارم. من از شکنجه‌گر متوقعم که به دلیل من پاسخ گفته و واکنش نشان دهد (PA, pp.82-85) و توقع من از آن جهت است که این دلیل را عینی تصور کرده و به گسست میان احکام منظر اول شخص و سوم شخص (خودت‌ها انگاری ملنزم نیستم).

از طرف دیگر بر اساس «مابعدالطبیعی‌ی شخص»، من در نسبت با یک غریبه فقط «یک شخص» هستم (این شخص یا شخصی دیگر) این نشان می‌دهد که من ادله‌ام را به‌عنوان ادله‌ای می‌دانم که توان هنجاری دارند، صرفاً تا آنجا که ادله‌ی یک شخص هستند و از دیگران هم انتظار دارم همین کار را انجام دهند. و این مرا به این دیدگاه ملنزم می‌کند که ادله‌ی افراد دیگر برای من نیروی هنجاری دارند. در این صورت هر جا دلیلی شخصی وجود دارد دلیلی عینی هم وجود دارد که هر کسی باید پاسخ دهد.

او از استدلال شهودی (استدلالی که آلن توماس آن را استدلال «اگر من جای تو بودم» می‌خواند (Thomas, 2009, p.120) شروع می‌کند که در مقابل بسیاری افراد حتی کسانی که انگیزه‌های خودخواهانه‌ی قوی دارند، می‌توان مطرح کرد: «آیا می‌پسندی که دیگری با شما همان کاری را بکند که شما با او می‌کنید»؟

اما این استدلال را چگونه باید صورت‌بندی کرد:

اگر کسی در پاسخ به پرسش نخست بگوید: «نمی‌پسندم که دیگری با من چنین کند اما خوشبختانه الان کسی این کار را با من نمی‌کند. این من هستم که آن کار را با دیگری می‌کنم و ابداً اهمیتی به آن نمی‌دهم» در پاسخ او چه باید گفت؟ نیگل معتقد است کسی که این نوع پاسخ را می‌دهد نکته‌ی اصلی سؤال را متوجه نشده است دامن‌های احساسات البته فراتر از پسندیدن / نپسندیدن است. وقتی کاری علیه منافع شما می‌شود شما رنجیده خاطر می‌شوید.

«وقتی منافع خود ما به سبب رفتار بی‌مبالات دیگران مورد تحدید قرار می‌گیرد، برای اکثر ما درک و تصدیق این که برای آن دیگران، دلیل وجود دارد که بیشتر ملاحظه‌ی رفتار خود را بکنند، آسان است. وقتی آسیب می‌بینید، احتمالاً احساس می‌کنید دیگران باید به این موضوع اهمیت بدهند، شما فکر نخواهید کرد که آسیب دیدنتان ربطی به آنها ندارد که آنها از آسیب زدن به شما اجتناب کنند. این همان احساسی است که انتظار می‌رود این استدلال را در شما برانگیزد که «آیا می‌پسندید آن کار بد با شما انجام شود؟» (نیگل، ۱۳۸۴، ص ۶۳)

اگر تصدیق کنید هرگاه کس دیگری کاری را که هم‌اکنون با او کردید، با شما می‌کرد، «می‌رنجیدید» در واقع تصدیق کرده‌اید که فکر می‌کنید او برای انجام ندادن آن کار دلیلی دارد و اگر این را تصدیق کردید باید بدانید آن دلیل چیست.

اما این دلیل فقط نمی‌تواند این باشد که از میان همه‌ی مردم جهان این فقط «شما» یید که مورد آزار او واقع شده‌اید. چنین نیست که او برای نرنجاندن «شما» دلیل خاصی داشته باشد اما برای نرنجاندن دیگران آن دلیل را نداشته باشد. دلیل او برای آسیب نرساندن هر چه که باشد، دلیلی است که او به طریقی مشابه علیه صدمه نزدن به هر کس دیگری دارد. این دلیلی است که هر کس دیگری نیز در وضعی مشابه، برای صدمه نزدن به شما یا هر شخصی دارد.

اگر هیچ کس نباید به طریقی به هیچ شخص دیگری آسیب برساند، پس شما نیز نباید به نحوی مشابه به احدی آسیب برسانید (چون هیچ کس یعنی همه). نیگل این استدلال را سازگاری صرف می‌داند^۱. وقتی تصدیق کردید که این دلیل فقط در مورد شما یا او کاربرد ندارد، بلکه کاربردش بسیار عمومی است. پس:

برای این که افکارتان سازگار باشد باید تصدیق کنید همان دلیل اکنون در مورد شما نیز (به‌عنوان فاعل عمل) کاربرد دارد شما نیز نباید به دیگری آسیب برسانید.

نوع دوستی عقلانی^۲ عنوانی است که نیگل به دیدگاه مورد نظرش می‌دهد (PA, p.82). «لب استدلال علیه خودگرایی و به سود نوع دوستی» آن است که، ادله نهایتاً باید به شکل عینی قابل تعریف باشند. این فرایند، متناظر و مشابه بحث دوران‌دیشی است. تفسیر نظام ادله‌ی عینی به نحوی که نوع دوستی به آن وابسته است متناظر با تفسیر ادله‌ی غیرزمانمند است که امکان دوران‌دیشی به آن وابسته بود. هر یک از این تفاسیر به تصویری وابسته است که هر فرد از خودش دارد. اگر در مورد مآل‌اندیشی با ملاحظه‌ی منافع درازمدت، انگیزش از راه دور امکان‌پذیر است، دلیلی نداریم که در مورد نوع دوستی چنین انگیزشی امکان وقوع نداشته باشد. جهات و ملاحظات نوع دوستانه (و سایر جهات و ملاحظات فارغ از فاعل) می‌توانند درست به اندازه‌ی جهات و ملاحظات مآل‌اندیشانه انگیزش عقلانی داشته باشند. شخص فاعل در هنگام ملاحظات نوع دوستانه از منظری غیرشخصی^۳، بیرونی، بدون منظر^۴ و فارغ از فاعل^۵، خود را صرفاً شخصی می‌بیند در میان دیگرانی که به یک اندازه واقعی هستند. از این موقعیت

1. simple consistency
2. rational altruism
3. impersonal
4. perspective less
5. agent-neutral



و منظر هیچ ممیزه‌ی ویژه‌ای که او را در نقطه‌ای برتر بنشانند نمی‌یابد. تفسیر نوع دوستی (متناظر با دوراندیشی) باید به گونه‌ای باشد که فرد خودش را با سایر اشخاص یا با «خود نامتعینی»^۱ که تمامی اشخاص را در بر گیرد، یکی بداند. البته بعد نیگل تذکر می‌دهد همان‌طور که در مآل‌اندیشی این تصور حداکثری لازم نبود که زمان حال را با سایر زمان‌ها «یکی» بگیرد در این جا هم لزومی ندارد فرد خودش را با دیگران یکی بگیرد بلکه تصور فرد از خود به‌عنوان صرفاً شخصی میان اشخاص دیگری که آنها به اندازه‌ی او واقعی هستند و همه در جهان واحدی هستند کافی است. در آنجا تصور زمان حال، بنیادی و محوری بود، در اینجا تصور مفهوم «خود» که خودی عینی^۲ باشد.

۱۰- خودگرایی ملازم با خودتئانگاری

به زعم آلن توماس تقابل خودگرایی / نوع دوستی دقیقاً متناظر تقابل ادله‌ی زمانمند / غیر زمانمند است (Thomas, 2009, pp.120-121)

«اخلاق، تکاپویی علیه صورتی از سلطه و سیطره‌ی خودمحوری است، همان‌گونه که استدلال دوراندیشانه طغیانی است علیه سیطره‌ی زمان حال» (PA, p.100).

منظر شخصی، مقابل منظر غیرشخصی است و باید ربط و نسبت آنها با «خودتئانگاری»^۳ و نفی آن مشخص شود. در منظر شخصی با ضمیر اول شخص یا سایر ضمیرهای انعکاسی سر و کار داریم.

از منظر شخصی؛ باورها و اعتقادات، احکام و تلقی‌هایی را صادر می‌کنند که جوهر آنها این است که جهان از «منظر ممتاز و خاصی»^۴ درون آن (منظر شخصی) نگریسته می‌شود ولی منظر غیرشخصی همراه با ضمیرهای اول شخص یا انعکاسی نیست. تصویر غیرشخصی از «من» این است که بتوان هر آنچه قابل بیان از منظر اول شخص است، با تعابیر غیرشخصی بیان کرد. منظر غیرشخصی (که فرد تنها شخصی است در میان دیگران) نقش مهمی بازی می‌کند (بسیار شبیه نقشی که گزاره‌های غیرزمانی در تلقی حال تنها به‌عنوان زمانی در میان زمان‌های دیگر بازی می‌کند). تصویری که شخص از آن دارد یعنی هر چیزی که فرد در مورد خودش می‌گوید (آنچه می‌اندیشد، احساس می‌کند یا انجام می‌دهد) باید ممکن باشد در مورد دیگران

1. mass self
2. objective self
3. solipsism
4. vontage



هم بگوید (به همان معنا).

این واقعیت واحد تنها وقتی از منظرهای مختلف نگریسته می‌شود [در آن] از اشخاص متفاوت استفاده می‌شود. منظر غیرشخصی از رابطه‌ی گوینده و سخن‌تجربید می‌شود و صرفاً آن چیزی را بیان می‌کند که با فرض هر چنین رابطه‌ای می‌شود اظهار کرد.

نیگل تصریح دارد که قصد تقلیل اهمیت این روابط را ندارد. وقتی می‌گوییم «من عصبانی‌ام» آن‌چه بیان شده، شاید با آن‌چه از سوی دیگری در همان موقعیت به من گفته می‌شود «او عصبانی است» بسیار متفاوت باشد. اما به هر حال اشخاص گوناگون (همچون زمان‌های گوناگون) گزاره‌ی واحدی را می‌توانند از منظرهای متفاوت ناظر به امری مشترک در یک موقعیت بگویند.

هرکسی هر حکمی را از منظر شخصی صادر کند (چه در مورد خودش چه در مورد دیگران) به دو حکم دیگر ملتزم شده است:

الف) حکمی غیرشخصی به اثر واحد در مورد موقعیت واحد و ویژگی‌های واحد.
ب) گزاره شخصی بنیادی که می‌گوید «کسی» که در این وضعیت غیرشخصی توصیف شده اوست.

البته این مطلب (تحلیل حکم شخصی) نمی‌تواند پیشگویی‌کننده‌ی وضع من در موقعیتی که پیش می‌آید باشد. حتی اگر من بدانم که از منظری غیرشخصی آن موقعیت چگونه است نمی‌توانم بدانم چه پیش می‌آید و وضع و جایگاه من در آن شرایط چیست. در اینجا است که تفاوت‌های فردی مهم است، اما تجربه‌های شخصی فرد که متفاوت از تجربه‌ی دیگرانند در معرض توصیف غیرشخصی است.

من می‌توانم به‌نحو غیرشخصی خانه‌ام را که با خاک یکسان شده و می‌سوزد و این‌که شخص ت. ن [مخفف تامس نیگل] در مقابل آن ایستاده و احساس گرما و بدبختی می‌کند تصور کنم. اگر همه‌ی این‌ها را به این بیفزایم که من همان ت. ن هستم احساس گرما و بدبختی و دیدن ابران همدل را تصور کردم اما این تفاوتی در تصور من ایجاد نمی‌کند که چیز متفاوتی دارد رخ می‌دهد. هر چیزی احساس و تصور می‌کنم، می‌توانم تخیل کنم که توسط شخصی که به‌نحو غیرشخصی توصیف شده احساس می‌شود که در واقع من هستم. تمامی این مدعیات در مقابل خودت‌ها‌نگاری است.

عموماً اعتقاد بر این است که اسنادها و توصیفات درونی و نفسانی اول شخص و سوم شخص متفاوت است. اگر کسی معتقد باشد که آنچه با حمل محمولات روان‌شناختی اول شخص اراده می‌شود با آنچه در حمل محمولات روان‌شناختی سوم شخص اراده می‌شود



متفاوت است به خودتنهانگاری معتقد است.

ویتگنشتاین مقابل خودتنهانگاری در کتاب «آبی و قهوه‌ای» (Wittgenstein, 1958, p.56) با این پرسش که اگر آنچه من معمولاً هنگام احساس درد، حس می‌کنم با آنچه هر فرد دیگری هنگام احساس درد، حس می‌کند متفاوت باشد چه می‌شود؟

موضع نیگل علیه خودگرایی روی دیگر سکه‌ی دفاع او از نوع‌دوستی است. وجه سلبی طرح نیگل مخالفت با خودگرایی است. البته باز هم در اینجا نقد مبانی و مبادی این دیدگاه مدنظر اوست. او کمتر به خود دیدگاه می‌پردازد، بلکه لوازم یا مبادی ناموجه آن را تحلیل و بررسی می‌کند (مهندسی معکوس نظریه).

خودگرایی فی‌الواقع مبتنی بر این عقیده است که هیچ دلیلی، عینی نیست (PA, pp.84-89). او در مقابل این^۱ سالبه‌ی کلیه به یک^۱ موجه‌ی کلیه اعتقاد دارد (هر دلیلی عینی است). اما تز کلی‌تر او آن است که اگر بر آن باشیم هر دلیلی صرفاً ذهنی (شخصی) subjective است به شکلی از خودتنهانگاری ملتزم (وادار) شده‌ایم (PA, pp.90 and 115). نیگل معتقد است «تمامی» ادله‌ی واقعی برای انجام فعل، دلیلی عینی و فارغ از عامل است به زعم او نوعی خودتنهانگاری هست که تنها وقتی می‌توان به آن ملتزم نشد که عامل بتواند از منظری غیرشخصی همان حکمی را در مورد خودش بکند که از منظر خودمحورانه می‌کند.

پذیرش احکام عملی از منظر شخصی، معمولاً آدمی را برمی‌انگیزاند و نیگل عقیده دارد که بنابراین صدور حکم عملی درباره‌ی خود از دیدگاه غیرشخصی نیز باید معمولاً آدمی را برانگیزاند. تنها وقتی می‌تواند این‌گونه باشد که ادله‌ای که مبنای حکم عملی‌اند، فارغ از عامل باشند و بتوان آنها را بدون یک «متغیر آزاد فاعلی» تنظیم و تدوین کرد.

در نتیجه جهات و ملاحظاتی مانند این که عمل، منافع خود او (یا منافع «فاعل») [که حامل فاعل آزاد متغیر است] را افزایش می‌دهد، نمی‌توانند ادله‌ی نهایی انجام فعل باشند؛ اگر خیلی خوش‌بین باشیم می‌توان گفت این جهات و ملاحظات، مشخصات ناقصی از یک دلیل مبنایی فارغ از فاعل‌اند، مثلاً این دلیل که عمل منافع «کسی» را افزایش می‌دهد.

نتیجه‌ی صوری این است: هیچ دلیل نهایی‌ای برای انجام فعل نمی‌تواند مشتمل بر فاعل آزاد متغیر باشد. به زعم نیگل صورت درست استدلال اخلاقی باید چنین باشد و ملاحظات و جهات متضاد با اخلاق (مثل منافع شخصی و عقلانیت ابزاری) فاقد این صورت درست‌اند.

اگر ملاحظات و جهات شخصی بخواهند دلیل محسوب شوند باید ذیل ملاحظات عینی

^۱ این همان مدعای بلندپروازانه‌ی نیگل بود که به نظر برخی نیگل بعدها از آن عدول کرده است.

قرار گیرند.

ربط خودتنهانگاری با تفکیک منظرهای شخصی و غیرشخصی واضح است. «خودتنهانگار باید مشخص کند سردرد داشتن کسی چگونه چیزی است»، وقتی او آن را دارد قواعد زبان خصوصی یا مؤلفه‌ی شخصی و خصوصی زبان خودتنهانگارانده‌اند. در «امکان نوع دوستی» نیگل بحث بیشتر را به «تحقیقات فلسفی» ویتگنشتاین (فقره‌ی ۲۶۱-۲۵۸) ارجاع می‌دهد و بحث مستقلاً از خودتنهانگاری نمی‌کند و به همین اندازه کفایت می‌کند که بگوید: «آنچه اهمیت دارد این است ما در تجربه شخصی مان خودتنهانگار نیستیم» (PA, p.106).
اما در جایی دیگر می‌گوید:

«اگر من به خودتنهانگاری عقیده داشتم احتمالاً این کتاب را نمی‌نوشتم چرا که در این صورت باور نداشتم که کس دیگری وجود دارد که کتابم را بخواند... شما قادر به شناختن هیچ چیزی و رای انطباعات و تجاربتان نیستید... چنین نظریه‌ای درباره‌ی جهان فیزیکی [سبب] شکاکیت خواننده می‌شود (نیگل، ۱۳۸۰، صص ۱۰-۱۱)

مدعای محوری نیگل آن است که خودگرایی را با خودتنهانگاری ملازم کند و در مقابل، از نظر او نفی خودگرایی مستلزم و متضمن توانایی نگرستن خودمان و اوضاع و احوالمان از منظر غیرشخصی است.
اگر این توانایی نباشد که تمام احکام شخصی ما از جمله مدعیات روان‌شناختی، اول شخص ما را به احکام غیرشخصی متناظر در باب همان شرایط (وقتی به نحو غیرشخصی نگریسته شود) ملتزم می‌کند، اطلاق مفاهیم این گونه به دیگران ناممکن است و فرض اینکه دیگرانی همچون ما وجود دارند نامعقول است.
از مجرای این توانایی است که ما باید به ایده‌ی شخصی به‌عنوان صرفاً شخصی میان دیگران گذر کنیم.

«اما از منظر غیرشخصی، ما بی‌ارزش^۱ هستیم و هیچ دلیل ذاتی برای این‌که دیگران (هر کسی) به فکر ما باشد وجود ندارد. در منظر شخصی هر یک از ما ادله‌ی عملی که داریم وابسته است به آن چه «برای ما» ارزشمند است» (LW, p.121)

1. valueless



«...اخلاق تنها برای موجوداتی ممکن است که، بتوانند خود را از زاویه‌ی نگاه دیگران (که به اندازه‌ی او واقعی و کمابیش به جهات کلی مشابه‌اند) ببینند یا به عبارت دیگر بتوانند خود را هم‌چون دیگری که آنها را می‌نگرند، ببینند. با این‌که ما تنها سرگرم و درگیر منظر خودمان هستیم و نه کس دیگر، [بصورت بالفعل] اما هیچ چیز خاص و منحصر به فردی در باب منظر ما وجود ندارد که به انتخاب آن روبرو شویم» (Ibid).

خودگرا پاسخ این سؤال را که رنج شما چه ربطی به دیگری دارد. چگونه می‌دهد؟ اگر معتقد باشد این درد و رنج از آن جهت که رنج من است باید به او ربط داشته باشد پاسخ قانع‌کننده‌ای نداده است اما اگر معتقد باشد «این درد فی نفسه بد» است و «عینیت ارزش خنثی و فارغ از عامل» آن موجب می‌شود برای هر کسی (چه من و چه دیگری) از آن اجتناب کند، از خودگرایی فاصله گرفته است (PA, p.85) یعنی این حکم نه تنها برای من محتوای انگیزشی دارد بلکه برای هر کسی (از جمله دیگری) نیز چنین است چون عینی است و این یعنی خودتنهانگاری خطاست و دیگران هم واقعیت دارند.

۱۱- خاتمه و نتیجه‌گیری: دو قرائت از طرح نیگل

به نظر برخی، دو قرائت می‌توان از نیگل داشت: یکی طرح و برنامه‌ای فروتنانه و خاضعانه‌تر و دیگری پروژه‌ای بلندپروازانه‌تر (داروال؛ گیارده؛ ریتلن، ۱۳۸۱، ص ۵۲).

۱. مقصود فروتنانه‌تر نیگل که عنوان کتاب «امکان نوع دوستی» حکایت از آن دارد، نشان دادن ملاحظات عینی‌ای (یا به تعبیر متأخر او ملاحظات و جهات «فارغ از فاعل») است مانند این که «انجام فعل آلام کسی را تسکین می‌بخشد»، می‌تواند ادله‌ای واقعی‌ای برای انجام دادن فعل باشند. در این طرح نیگل قائل است التفات فاعل، به این ترتیب می‌تواند فارغ از هرگونه «میل» برای او انگیزش عقلانی داشته باشد حتی اگر فاعل فاقد هرگونه «میل ناانگیزخته»‌ای باشد التفات او به ملاحظه؛ و دلیل برای توضیح اینکه چرا به مقتضای عقل عمل کرده است، کفایت می‌کند. یگانه میل موجود و دست‌اندرکار را می‌توان پیامد انگیزش تلقی کرد و بنابراین برای توضیح این که چرا فاعل با «نفس التفات» به یک جهت؛ و ملاحظه‌ی یک نکته برانگیزخته شده است لازم نیست. به نظر نیگل آدمی ممکن است با ملاحظه‌ی منافع درازمدت بدین صورت برانگیزخته شود. و اگر در مورد مآل‌اندیشی انگیزش از راه دور امکان‌پذیر است، دلیلی نداریم که در مورد نوع‌دوستی چنین انگیزشی امکان وقوع نداشته باشد. جهات و ملاحظات نوع‌دوستانه (و سایر جهات و ملاحظات فارغ از فاعل) می‌تواند درست به اندازه‌ی جهات و ملاحظات مآل‌اندیشانه انگیزش «عقلانی» داشته باشد.



نیگل با تناظر مآل اندیشی و نوع دوستی، معتقد است وقتی در مورد ملاحظه‌ی منافع بلندمدت (در مآل اندیشی) ما می‌توانیم بدین صورت برانگیخته شویم و مؤلفه‌ی زمان را به نحوی غیرزمانمند نظر کنیم، چرا نتوانیم در جهات و ملاحظات نوع‌دوستانه (و سایر جهات فارغ از فاعل) انگیزش عقلانی داشته باشیم.

۲. در خوانش بلندپروازانه، نیگل معتقد است «تمامی» ادله‌ی واقعی برای انجام فعل، دلیلی عینی و فارغ از عامل است چیزی که از آن به «محتوای انگیزشی» احکام عملی واقعی تعبیر می‌کرد. به‌زعم وی نوعی خودتنه‌انگاری هست که تنها وقتی می‌توان به آن ملتزم نشد که عامل بتواند از منظری غیرشخصی همان حکمی را در مورد خودش بکند که از منظر خودمحوارانه می‌کند.

پذیرش احکام عملی از منظر شخصی، معمولاً آدمی را برمی‌انگیزاند و نیگل عقیده دارد که بنابراین صدور حکم عملی درباره‌ی خود از دیدگاه غیرشخصی نیز باید معمولاً آدمی را برانگیزاند. تنها وقتی می‌تواند این‌گونه باشد که ادله‌ای که مبنای حکم عملی‌اند، فارغ از عامل باشند و بتوان آنها را بدون یک «متغیر آزاد عاملی»^۱ تنظیم و تدوین کرد.

در نتیجه جهات و ملاحظاتی مانند این که عمل، منافع «خود او» (یا منافع «فاعل») [که حامل فاعل آزاد متغیر است] را افزایش می‌دهد، نمی‌تواند ادله‌ی نهایی انجام فعل باشند؛ اگر خیلی خوش‌بین باشیم می‌توان گفت این جهات و ملاحظات مشخصات ناقصی از یک دلیل مبنایی فارغ از فاعل‌اند، مثلاً این دلیل که عمل منافع «کسی» را افزایش می‌دهد.

نتیجه‌ی صوری، این است: هیچ دلیل نهایی‌ای برای انجام فعل نمی‌تواند مشتمل بر فاعل آزاد متغیر باشد. به‌زعم نیگل صورت درست استدلال اخلاقی باید چنین باشد و ملاحظات و جهات متضاد با اخلاق (مثل منافع شخصی و عقلانیت ابزاری) فاقد این صورت درست‌اند. اگر ملاحظات و جهات شخصی بخواهند دلیل محسوب شوند باید ذیل ملاحظات عینی قرار گیرند.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

1. Fee - agent variable



منابع

۱. داروال، استیون؛ و دیگران، (۱۳۸۱)، **نگاهی به فلسفه‌ی اخلاق در قرن بیستم**. ترجمه‌ی ملکیان، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
۲. مک نوتن، دیوید، (۱۳۸۳)، **نگاه اخلاقی: درآمدی به فلسفه‌ی اخلاق**، ترجمه‌ی حسن میان‌داری، تهران، سمت.
۳. ملکیان، مصطفی، (۱۳۷۵)، «**یک کتاب در یک مقاله، نگرستن از ناکجا به هر کجا**»، قم، مجله‌ی حوزه و دانشگاه، شماره‌ی ۷، صص ۶۵ - ۶۲.
۴. _____، _____، (۱۳۸۴)، **در پی معنا**، ترجمه سعید ناجی و مهدی معین‌زاده، ویراسته‌ی مصطفی ملکیان، تهران، انتشارات هرمس.
۵. نیگل، تامس (۱۳۸۲) «**پوچی**». ترجمه‌ی حمید شهریاری، ویراسته‌ی مصطفی ملکیان، **نقد و نظر**، شماره‌ی ۲۹-۳۰، صص ۹۲-۱۰۷.
6. Nagel, Thomas, (1970), **The Possibility of Altruism**, Oxford, Oxford University Press.
7. _____, _____, (1971), "The Absurd", **Journal of Philosophy**, 68 (20): pp.716-27.
8. _____, _____, (1978) **The Possibility of Altruism**, New Jersey, Princeton University press.
9. _____, _____, (1997), **the Last Word**, Oxford, Oxford University Press.
10. MacGinn C, (1983), **The Subjective View**, Secondary Qualities and Indexical Thoughts (Oxford,OUP)
11. Thomas, Alan, (2009), **Thomas Nagel** , (Philosophy Now), McGill-Question s University Press.
12. Wittgenstein,L(1958),**The Blue and Brown Books**, Oxford:Blackwell

