

راجر تریگ (Roger Trigg) از چهره‌های برجسته در حوزه فلسفه و اخلاق و فلسفه دین است. او در حال حاضر استاد فلسفه در دانشگاه وارویک (Warwick) و رئیس انجمن فلسفی بریتانیا است، و تاکنون کتاب‌های بسیاری نوشته است؛ از جمله:

۱. درد و عاطفه (Pain and Emotion; 1970)

۲. عقل، و تعهد و مسئولیت (Reason and Commitment; 1973)

۳. واقعیت در مخاطره: دفاع از واقع‌گرایی در فلسفه و علم (Reality at Risk: a Defence of Realism in philosophy and the Sciences; 1989, 1980)

۴. شکل‌گیری انسان: وجوه فلسفی زیست‌شناسی اجتماعی (the Shaping of man: philosophical Aspects of Sociobiology; 1982)

۵. شناخت علم اجتماعی (Understanding Social Science; ۲۰۰۱، ۱۹۸۵)

۶. اندیشه‌های مربوط به طبیعت انسان (Ideas of Human Nature, ۱۹۹۶، ۱۹۸۸)

۷. عقلانیت و علم: آیا علم می‌تواند همه چیز را تبیین کند؟ (Rationality and Science: Can Science Explain Every thing? ۱۹۹۳)

۸. فلسفه اهمیت دارد (Philosophy Matters, ۲۰۰۱)

۹. اخلاق مهم است (Morality Matters, ۲۰۰۵)

اخلاق مهم است

نگاهی به آثار و اندیشه‌های راجر تریگ

بر محور کتاب *Morality matters*

غلامرضا مهردادی

او خود درباره نگرش و فعالیت‌هایش چنین می‌نویسد: «من در کارهایم به طور پیوسته و منسجم با نسبیت‌گرایی (relativism) در حوزه‌های مختلف مخالفت کرده‌ام و از ضرورت توسل جستن به واقعیت‌های عینی و به سرشت

(مشترک) انسانی سخن گفته‌ام. در کتاب (Philosophy Matters, Black well, ۲۰۰۲) احتجاج کرده‌ام که نسبیت‌گرایی، در نهایت بنیان فلسفه را به عنوان یک رشته علمی و آکادمیک سست و ویران می‌کند. در کتاب (Morality Matters, Black well, ۲۰۰۵) این موضوع را ادامه دادم. من در این اثر سعی کرده‌ام در برابر نسبیت‌گرایی در قلمرو مناقشه‌آمیز اخلاق به طرح و بررسی راه‌های مشترک انسانی تأکید ورزم، چیزی که پایه و اساس جوامعی را تشکیل می‌دهد که در نگاه اول ممکن است بسیار متفاوت با یکدیگر به نظر برسند. من در حال حاضر در حال تحقیق و تأمل در باب نقش دین در جامعه هستم. روابط میان علم و دین نیز از جمله مباحثی است که توجه ویژه‌ای به آن دارم.»

راجر تریگ از اعضای مرکز تحقیقات الهیاتی در پرینستون است. او هم‌چنین بنیانگذار و رئیس انجمن فلسفه دین بریتانیا (از ۱۹۹۳ تا ۱۹۹۶) و رئیس انجمن ذهن (۸-۱۹۹۷) و از ۱۹۹۷ تا سال ۲۰۰۳ رئیس انجمن ملی فلسفه بوده است. تریگ در سال‌های ۲۰۰۳ و ۲۰۰۴ رئیس انجمن فلسفه بریتانیا نیز بود.

این مقاله عمدتاً به معرفی و بررسی نظرات او درباره اخلاق می‌پردازد که در آخرین کتاب او با عنوان (Morality Matters, ۲۰۰۵) مطرح شده است. تریگ در ابتدای کتاب چنین می‌نویسد:

«وقتی شخص نخواهد دیدگاه‌های دیگر را مورد توجه و بررسی قرار دهد و صرفاً بگوید «این فقط نظر شماست، استدلال اخلاقی از پیشروی باز می‌ماند.» معنای ضمنی این نوع برخورد آن است که نظر و داوری هر فرد همان قدر خوب است که نظر و داوری افراد دیگر، و این که هیچ کس حق ندارد به دیگران بگوید که چه



کار کنند. این که من موز دوست ندارم، ممکن است واقعیتی در مورد من باشد؛ اما، هیچ تأثیری بر لذت بردن دیگران ندارد. به همین نحو، اگر من چیزی را رد کنم، این ممکن است چیزی باشد که دیگران از من می‌شنوند، اما ربطی به آن ندارد که چه باید بکنند. خلطی که در همه این موارد شده، در این نکته است که می‌گوید ما حق نداریم به دیگران بگوییم که چه کار کنند. به نظر می‌رسد که ما منکر آنیم که دعای اخلاقی می‌توانند همه افراد را محدود و مقید سازند و در همین حال بر آنیم که دست کم یک دلیل و دعوی اخلاقی وجود دارد که همه باید به آن احترام بگذاریم؛ یعنی این که ما نباید نظراتمان را بر دیگران تحمیل کنیم.

چگونه به این نقطه رسیدیم؟ ما آزادی فردی را قدر می‌دانیم و به خود حق می‌دهیم که چنین کنیم. بعد، به نام آن آزادی، خیلی‌ها منکر آن می‌شوند که اخلاق بتواند چیزی غیر از امری شخصی و

حتی ذهنی باشد. آنچه در نظر من درست و پسندیده است، برای من درست و پسندیده است؛ اما ضرورتاً به این معنا نیست که برای دیگران هم چنین باشد. این دیدگاه خیلی آسان‌گیر و روادارانه به نظر می‌رسد و همه ما برای رواداری و تساهل ارزش قائل هستیم. اما باید گفت که مفاهیم آزادی و تساهل از لحاظ اخلاقی امری خنثی نیستند و فقط در نوع خاصی از جامعه که موضع اخلاقی معینی را در اذهان القا می‌کند، امکان پذیرند. جامعه‌ای که در آن رواداری و تساهل و آزادی فردی فقط تا آنجا مورد تأیید و حمایت قرار می‌گیرند که در نظر افراد درست و پسندیده جلوه کنند، بعید است جامعه‌ای باشد که خیلی از ما زندگی در آن را امن و سالم احساس کنیم. همه خواهان امنیت و اطمینان بخشی یک چارچوب اخلاقی مستحکم‌تر و قوی‌تر – که شاید قانون کشور بنیان آن را استوار ساخته باشد – هستیم.

خلط و اشتباه رایج در همه این موارد توسط کسانی که می‌خواهند حق «زندگی و نگرش خصوصی» فردی

(individual privacy) به صورت عام و فراگیر بازشناخته شود و

مورد تأیید قرار گیرد، به‌خوبی معلوم می‌شود. این افراد می‌کوشند

مفهوم این نوع زندگی و نگرش خصوصی را چنان گسترش دهند که

دامنه وسیع آراء و قضاوت‌های شخصی در مورد شیوه‌های زندگی‌ای

که هر کسی برای خود برگزیده است را هم در بر بگیرد. بدین

ترتیب زندگی و نگرش خصوصی (privacy) اقتدار واحد پیدا می‌کند

(autonomy) و این اقتدار واحد یا قدرت فراگیر حقی می‌شود که

انتخاب‌های خود ما را بدون دخالت دیگران مشخص می‌سازد. با

وجود این، حق چنین اقتدار واحدی – چه به صورت اخلاقی مطرح

شود یا به صورت قانونی اعمال گردد – اقتضا می‌کند که دیگران به

انتخاب‌های ما احترام بگذارند. از آنجا که کم‌اند انتخاب‌هایی که اثر

عمومی و اجتماعی نداشته باشند، این نتیجه حاصل می‌شود که من

آنچه را که دوست دارم، صرف‌نظر از این که چه اثری بر دیگران و

بر خیر و صلاح عمومی دارد، انجام دهم. اما هیچ موقعیت و زمینه اجتماعی‌ای وجود ندارد که این نوع نگرش

بتواند در آن دوام بیاورد. وقتی از حق زندگی و نگرش خصوصی سخن می‌گوییم و ادعای آن را می‌کنیم، ادعاها

و خواسته‌های سایر مردم راجع به حقوق مشابه را دست‌نایافتنی می‌سازیم. ما نمی‌توانیم بدون تصادم و برخورد با

دیگران به هر چیزی که می‌خواهیم دست بیاوریم.

این اغوا در جوامع دموکراسی پژوهشگاه علوم انسانی
وجود دارد که «شمارش سرها»
مبنای سنجش و ارزیابی افکار مردم
قرار گیرد و اخلاق به موضوعی
مربوط به آراء عمومی بدل می‌شود.

اخلاق نمی‌تواند صرفاً موضوعی مربوط به ذوق و سلیقه و خواست فردی باشد. با این حال، چنین هم نیست که اخلاق ساخته آداب و رسوم و سنت‌های هر جامعه باشد. ما چه بسا بخواهیم همه جوامع از جمله جامعه خودمان را مورد انتقاد قرار دهیم. در واقع، همان کسانی که مفهوم هرگونه اخلاق عام و جهان‌شمول را به باد انتقاد می‌گیرند و آن را فاقد اعتبار می‌انگارند و دلیلشان هم این است که این نوع نگاه در مورد اخلاق، صرفاً تحمیل

ارزش‌های غربی است، از اولین کسانی بودند که نژادپرستی در آفریقای جنوبی را محکوم کردند. اگر ملاک و مبنای درستی هر چیز به این سطح تنزل کند که هر جامعه آن چیز را درست می‌انگارد، سفید پوست‌های آفریقای جنوبی هم می‌توانند ادعا کنند که یک جامعه هستند و به این ترتیب، نژادپرستی خود را توجیه کنند. یک گله و شکوه رایج این بود که «شما شرایط ما را درک نمی‌کنید و اگر این‌جا [در آفریقای جنوبی] زندگی می‌کردید، طور دیگری می‌اندیشیدید.» با این همه، اگر اصولاً چیزی باشد که از لحاظ عینی و واقعی نادرست باشد، این رژیم نژادپرست - با آن تبعیض نژادی فراگیرش - قطعاً مصداقی از نادرستی است. اگر غیر از این بود هیچ کس نمی‌توانست به حق آن را محکوم کند. با این همه، این محکومیت جز با توسل به اصول اخلاقی اساسی - که در سطحی عمیق‌تر از قضاوت‌های خاص یک جامعه خاص قرار دارند - میسر نیست.

ما مجبوریم از دیدگاهی که هر نوع رأی و نظر را روا می‌دارد - از جمله دیدگاه‌هایی که حامی و رواج دهنده عدم تحمل و

رواداری و نفرت و دشمنی‌اند - کناره بگیریم. هیچ کس نمی‌تواند به صورت درست و منسجم از زبان اخلاقی استفاده کند، مگر به بدبینانه‌ترین یا کنایه‌آمیزترین شکل ممکن، و تصدیق نکند که زبان اخلاقی ذاتاً داورها و

حکم‌هایی می‌کند و به ادله‌ای متوسل می‌شود که در مورد هر کس صادق است و پاره‌ای شقوق ممکن را به کنار می‌نهد. با وجود این، برخی از فلاسفه عقیده دارند که این کارکرد حقیقت‌نمایی (truth - expressing) زبان اخلاقی یکسره توهمی است. آنان معتقدند که اگر بگوییم چیزی خوب است، فقط سخنی راجع به خودمان گفته‌ایم، مثل توصیه‌ای است که به دیگران می‌کنیم. ولی چیزی نیست که ربطی به جهان خارجی داشته باشد.

در همه این ادعاها سایه دراز و سنگینی را که علم انداخته است، می‌بینیم. موفقیت علم در روزگار جدید، زمینه ساز طرح این نظر شده که حقیقت را باید محدود به اموری کرد که بتوان بر اساس روش تجربی - آزمایشی دقیق و موشکافانه علم به تحقیق و بررسی‌شان پرداخت. به نظر می‌رسد که نمی‌توان به حقیقت رسید، اگر هیچ وسیله مورد قبولی برای فرونشاندن بحث‌ها و مجادلات وجود نداشته باشد. این، دیدگاه «پیروان پوزیتیویسم منطقی» است که معیار حقیقت و معناداری امور را در توانایی بر تصدیق یا ابطال آن‌ها توسط

چه بسا تساهل و رواداری را

به این دلیل بپذیریم که معتقدیم نباید

در میان نگرش‌های متفاوت اخلاقی

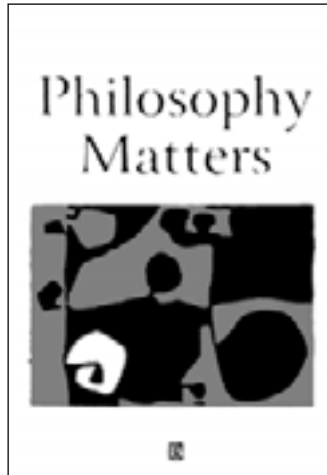
جانب یکی از آن‌ها را بگیریم.

اما مفهوم یک جامعه روادار و سهل‌گیر

و حامی آزادی فردی، خودش مبتنی بر

یک موضع اخلاقی اساسی است.





ابزارهای علمی می‌دانستند. از این رو، دعاوی که نمی‌توان آن‌ها را آزمود، معنایی ندارند. این نظر، بین دو جنگ جهانی از سوی «حلقه وین» ترویج شد و پس از جنگ جهانی دوم نیز طنین آن از طریق دانشگاه‌ها ادامه یافت. یکی از حامیان اصلی حلقه وین در کشورهای انگلیسی زبان ای. جی. آیر بود که در کتابش زیر عنوان زبان، حقیقت و منطق سعی کرد نشان دهد که گزاره‌های اخلاقی صرفاً بیانگر عواطف‌اند، احساسات خود فرد را ظاهر می‌کنند و شاید منجر به برانگیختن احساسات دیگران شوند. گزاره‌های اخلاقی «عاطفی» (emotive) اند و حاکی از هیچ چیز [عینی] نیستند. آیر ادعا می‌کرد که «غیرممکن است که بتوان ملاکی برای تعیین اعتبار داورهای اخلاقی پیدا کرد؛ زیرا آن‌ها هیچ اعتباری ندارند.» جملاتی که بیانگر داورهای اخلاقی‌اند، قادر نیستند حقایق یا نادرستی‌ها را بیان کنند.

آن‌ها اصلاً حاکی از هیچ چیز نیستند.

این نظر مدت‌های مدید پس از آن که پوزیتیویسم منطقی به عنوان یک نظریه فلسفی از اعتبار افتاد، در جامعه طنین داشت. این تصور که امور واقع (facts) قلمرو علم است، اما قضاوت‌های اخلاقی به عنوان ارزش‌ها (values) در مقابل آن‌ها قرار دارند، بر قدرت باقی ماند. امور واقع، عینی (objective) هستند و ارزش‌ها، شخصی. در این میان، گفتن این که چیزی ارزش داور (value judgment) است به راهی مؤثر برای متوقف ساختن بحث و گفت‌وگو تبدیل می‌شود. اندیشه موردنظر در این جا آن است که هیچ دلیلی نمی‌توان برای آن چه یک انتخاب ذهنی و درونی و دلخواهانه (arbitrary subjective) به نظر می‌رسد، به دست داد. این طرز تلقی با این تصور غالب تقویت شد که استنتاج یک ارزش داور از هر مجموعه خاص از امور واقع، مغالطه است (fallacious) و هیچ راه عقلی‌ای برای گذر از یک موقعیت خاص به حکمی راجع به آن چه باید انجام داد، وجود ندارد. چنین می‌نماید که انتخاب‌های شخصی ما ربطی به آن چه در جهان روی می‌دهد، ندارد و نباید زیر الزام آن‌ها قرار گیرد.

مسئله این است که آیا داورهای اخلاقی می‌تواند عقلاً مطرح شوند؟ و آیا باید از امور بیرون از خواست و اراده دلخواهانه‌مان اثر بپذیرند یا نه؟ آیا در داورهای اخلاقی به روی بحث و استدلال گشوده است یا خیر؟ اگر داورهای اخلاقی تن به بحث ندهند و استدلال‌پذیر نباشند، باورهای اخلاقی به واقعیتی‌هایی صرف راجع به افراد و گروه‌ها بدل می‌شوند. بعضی‌ها فلان ترجیحات یا تمایلات را دارند و دیگران ترجیحات و تمایلاتی دیگر. این اغوا در جوامع دموکراسی وجود دارد که «شمارش سرها» مبنای سنجش و ارزیابی افکار مردم قرار گیرد و اخلاق به موضوعی مربوط به آراء عمومی بدل می‌شود. چیزی مهم است که تا حد امکان در جهت خواسته‌ها و آمال مردم باشد و کمترین رنجش را برای بیشتر افراد در پی داشته باشد. آراء و افکار عمومی داده‌های اساسی‌اند؛ طوری که پرسش، دیگر این نیست که چه کسی حق دارد، بلکه چه شماری از افراد به چیزی عقیده دارند. مسأله بی‌ربطی است که سؤال شود چرا آن‌ها به آن چیز عقیده دارند؟ بدین ترتیب، اخلاق به سیاست بدل می‌شود. مباحث اخلاقی به صورت موضوعی برای مذاکرات و گفت‌وگوی سیاسی در می‌آیند. فقط به اموری دلمشغول می‌شویم که بتوانند حداکثر قبول را کسب کنند. استدلال اخلاقی از حوزه عمومی کنار گذاشته می‌شود و توافقات سیاسی جای آن‌ها را می‌گیرند. هرگونه اندیشه مربوط به استدلال‌های اصولی به نفع توافقات و همسازهای میان علایق گروه‌ها رها می‌شوند.

این دقیقاً همان چیزی است که در بسیاری از کشورهای دموکراتیک اتفاق می‌افتد؛ بویژه، وقتی که اختلاف نظرهای اساسی پیش رو باشد. جوامع موسوم به کثرت‌گرا (pluralist)، با اعتقادات و باورهای متفاوت بسیاری که در کنار هم به حیات خود ادامه می‌دهند، چه بسا این تدبیر را راه مناسبی برای بیرون آمدن از استدلال‌های ظاهراً

بی‌فرجام بیابند. آن‌ها می‌توانند از پرداختن به پرسش‌های اخلاقی خودداری کنند و بر تساهل و رواداری نسبت به تفاوت و تنوع متمرکز شوند. به جای حل و فصل اختلاف‌ها امید دارند که راهی برای گذر از میان آن‌ها پیدا کنند. مفهوم قانون مبتنی بر نگرش اخلاقی، امری خلاف آزادمندی و تساهل و رواداری تلقی می‌شود و مستلزم جانب‌علائق فلان گروه را گرفتن و از علائق گروه‌های دیگر صرف نظر کردن. با این همه، تناقض‌های موجود در همه این موارد کاملاً آشکار و غیرقابل انکار است. چه بسا تساهل و رواداری را به این دلیل بپذیریم که معتقدیم نباید در میان نگرش‌های متفاوت اخلاقی جانب یکی از آن‌ها را بگیریم. اما مفهوم یک جامعه روادار و سهل‌گیر و حامی آزادی فردی، خودش مبتنی بر یک موضع اخلاقی اساسی است. در واقع این نگرش، هنوز هم در بسیاری از جوامع رد می‌شود. آرمان یک موضع اخلاقی کاملاً خنثی همیشه باید یک پندار شمرده شود. چون، خود این موضع تجسم نظر و نگرشی است از آن‌چه یک جامعه خوب باید برای آن بیشترین ارزش و اعتبار را قائل شود.»

جامعه‌ای بر محور عدالت؟

راجر تریگ در ادامه شرح دیدگاه‌هایش به ویژه درباره اخلاق، در آخرین کتابش به نام *اخلاق مهم است* (۲۰۰۵) چنین می‌نویسد: «ما نمی‌توانیم از انتخاب‌های اخلاقی بگریزیم. مسأله فقط این است که انتخاب‌های اخلاقی بر چه مبنایی صورت می‌گیرند. گفت‌وگوهای دموکراتیک ممکن است راهی برای اجتناب از فروافتادن در مباحث حل‌ناشدنی به نظر برسند. اما در جامعه مبتنی بر دموکراسی اکثریت برنده‌اند و اقلیت بازنده. یکی از

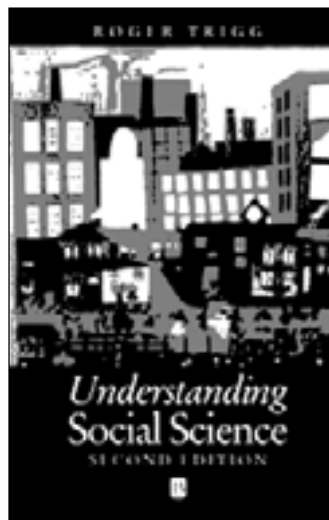
تأثیرگذارترین فیلسوفان سیاسی دوره معاصر، جان راولز سعی کرد با ارائه طرحی برای همکاری و تعامل اجتماعی (Social Cooperation) به این معضل پاسخ دهد. این همکاری و تعامل اجتماعی تحت یک چهارچوب مورد قبول شهروندان صورت می‌گیرد، پیش از آن‌که آنان جایگاه خود را در جامعه بدانند.»

راجر تریگ به شرح مختصر دیدگاه راولز در مورد مفهوم شرایط اولیه و پرده نادانی (Veil of ignorance) می‌پردازد. سخن این است که اگر شهروندان در شرایط به اصطلاح اولیه یا ابتدایی قرار گیرند و زمینه پیش‌دوری آنان به حداقل برسد و ندانند که در برنامه‌ریزی برای استقرار اصولی برای هدایت جامعه در چه جایگاهی قرار می‌گیرند، بر سر چیزی به توافق می‌رسند که دست کم، برای خودشان کمترین ضرر و بیشترین منفعت را در پی داشته باشد و آن چیز، «عدالت» است.

تریگ نظر راولز را مورد نقد و بررسی قرار می‌دهد: «این یک تصویر نیرومند است. اما مفهومی که از عدالت ارائه می‌دهد ناگزیر مفهومی سیاسی و برآمده از گفت‌وگو و توافق است. با این حال، روشن است که این دیدگاه متأثر از این پیش‌فرض است که همه شهروندان آزاد و برابرند و باید با

یکدیگر همکاری کنند. به نظر می‌رسد من نباید بتوانم به تمایلات و خواسته‌هایم پاسخ دهم، بدون آن‌که به تمایلات دیگران احترام بگذارم. راه‌حل راولز چنان‌که خود تصریح می‌کند یک راه‌حل از میان راه‌حل‌ها و پاسخ‌های ممکن دیگر است. مثلاً او می‌پرسد: آیا اصطلاحات و تعابیر مربوط به تعامل و همکاری «با توجه به این‌که به شناخت این اشخاص از نظم و نظام اخلاقی مستقل ارجاع می‌دهند، ممکن است توسط آنان منصفانه تشخیص داده شوند؟» او از باب نمونه این سؤال را مطرح می‌کند که آیا این تعابیر و اصطلاحات را باید «مقتضای قانون

دست‌کم، یک دلیل و دعوی اخلاقی وجود دارد که همه باید به آن احترام بگذاریم؛ این‌که ما نباید نظراتمان را بر دیگران تحمیل کنیم. جامعه‌ای که در آن رواداری و تساهل و آزادی فردی فقط تا آن‌جا مورد تأیید و حمایت قرار می‌گیرند که در نظر افراد درست و پسندیده جلوه کنند، بعید است جامعه‌ای باشد که خیلی از ما زندگی در آن را امن و سالم احساس کنیم.



طبیعی» (natural Law) دانست؟ راولز هیچ تحمل این نوع نظر را ندارد. در واقع زایش عدالت از دل مفاهیم مربوط به امتیازهای شخصی فرضی (در طرح پیشنهادی راولز) بستگی به این دارد که هر شخص در پشت پرده نادانی از هر چیزی که هویت فردی آن‌ها را شکل می‌دهد، کنده شود.»

راجر تریگ سپس در نقد و بررسی نظر راولز و شرح دیدگاه خود چنین می‌نویسد: «آیا این واقعیت که ما به فلان کشور یا حتی به فلان خانواده‌ها تعلق داریم، هیچ ربطی به اخلاق ندارد؟ آیا نادرست است که از هم‌وطنانمان یا فرزندانمان حمایت کنیم و طرف آنان را بگیریم؟ آیا «انصاف»، همه تمایزات میان مردم را یک سطح می‌کند؟ ممکن است از دل این نگرش، نوعی اخلاق پدید آید. اما اخلاقی است که نه تنها عاری از عواطف انسانی به نظر می‌رسد، بلکه ظاهراً مانعی در برابر آن‌هاست. در این میان، میهن دوستی به چیزی تبدیل

می‌شود که مایه شرمندگی است. خانواده دوستی در ردیف پارتنری بازی قرار می‌گیرد. همه این‌ها مغایر با رگه‌های طبیعت انسان به نظر می‌رسد. ما می‌خواهیم به چیزی تعلق داشته باشیم. می‌خواهیم به فرزندانمان مهر بورزیم. چه بسا بخواهیم به کشورمان وفادار بمانیم. آیا این خواسته‌ها و انگیزه‌ها باید تحت کنترل یک قانون جهان‌شمول (Cosmopolitan Law) که بر مسئولیت‌های جهانی ما تأکید می‌کند، قرار گیرد؟

ارجاع و اشاره به طبیعت انسانی حاکی از آن است که ما هرگز نمی‌توانیم واقعاً آن را ترک کنیم و باز خودمان باشیم. انسان‌ها تمایلات و نیازهایی دارند که در اغلب موارد از انسانیتی مشترک نشأت می‌گیرند. این خودش چه بسا انگیزه قدرتمندی به ما بدهد که همه انسان‌ها را آزاد و برابر ببینیم. هر وقت مفهوم حقوق بشر مطرح شود معنای ضمنی‌اش آن است که انسان مهم است. آن کسانی که قائل به اندیشه حقوق بشرند و در همین حال مفهوم بشریت را خوار می‌شمارند، با دشواری بسیار روبرو می‌شوند. آن‌ها مجبورند توضیح دهند که چه کسی دارای این حقوق است. با این حال، این‌گونه حقوق حتی معانی ضمنی عامتری هم دارند. آن‌ها غالباً در خطابه‌ها و گفتارهای اخلاقی و سیاسی معاصر مطرح می‌شوند؛ اما دست‌کم در نگاه اول چنین به نظر می‌رسد که گویی کل مفهوم حقوق بشر دقیقاً بستگی به همان نوع نظم و نظام اخلاقی مستقل دارد که راولز آن را طرد و تخطئه می‌کند.

مفهوم هر نوع نظم اخلاقی را فیلسوفانی به باد رد و انتقاد گرفتند که تصورشان از حقیقت، و تحقیق‌پذیری تحت تأثیر شدید علم شکل گرفته بود. بی‌معنا شمردن متافیزیک، حاصل همین امر است. با وجود این، بخشی از آن‌چه نظریه‌پردازان راجع به نقش قانون طبیعی در اخلاق گفته‌اند، این است که علایق و دلمشغولی‌های ما در مقام انسان، پیوند نزدیکی با امور طبیعی دارد. ما ممکن است خلاف جهت طبیعت حرکت کنیم. اما وقتی چنین می‌کنیم، بهایی هم می‌پردازیم. فقط در صورتی باید از این موضوع که بعضی چیزها برای ما خوب و بعضی چیزها بد است، به شگفتی بیافتیم که مفهوم هرگونه طبیعت یا سرشت انسانی (human nature) را بکلی کنار بگذاریم. ما آزادیم که انتخاب‌های نادرست کنیم. اما نمی‌توانیم از آسیبی که به ناگزیر از پی آن‌ها می‌آید، مصون بمانیم. مثلاً خوردن غذای ناسالم یا پرخوری سلامتی ما را در خطر می‌اندازد. به شکل مشابه، ساختارهای متفاوت در جامعه ممکن است بر میزان شکوفایی فردی و اجتماعی‌مان تأثیر بگذارد. جامعه‌ای که مشوق سیاست کاهش میزان زاد و ولد - در مقیاس بالا - است، حمایت از نسل رو به پیری را به طور فزاینده دشوار خواهد یافت. آینده چنین جامعه‌ای در مخاطره می‌افتد، اگر نتواند جلوی پیر شدن جمعیت‌اش را بگیرد. ترکیبی از بسیاری از انتخاب‌های فردی و «خصوصی»، موقعیتی پدید می‌آورد که در آن کل شیوه زندگی در معرض خطر قرار می‌گیرد. اعمال مردم همیشه تبعاتی فراتر از آن‌چه غالباً خودشان به آن علم دارند یا مقصودشان است، دارد. ما نمی‌توانیم استقلال و

قدرت فردی‌مان را آن قدر عزیز بدانیم که تصور کنیم در ساختن جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کنیم هیچ نقشی نداریم.»

راجر تریگ در بخش دیگری زیر عنوان آیا قانون باید پایبندی به اخلاق را تحمیل کند؟ می‌نویسد: «تأکید بر آزادی و استقلال فردی نگاهی بسیار فردگرایانه به جامعه دارد. ما چه بسا همه در مورد اهمیت ذاتی مقام فرد همداستان باشیم؛ اما این موافقت و همداستانی را نباید مفروض گرفت. البته این باز هم با این اندیشه فاصله دارد که جامعه صرفاً محصول تعامل افراد است. ما همه به یکدیگر نیاز داریم. این نظر ارسطو که انسان‌ها حیوانات سیاسی (یا طبعاً مدنی political animals) هستند بر این نکته تأکید می‌ورزد که گرد آمدن ما در جامعه به سبب طبیعت ماست، نه این که این کار امتیازی برای ماست. این نظر که ما همه اعضای یک کل بزرگتر هستیم، بخشی از آن چیزی است که در پس تأکید سنتی بر قانون طبیعی (natural law) قرار دارد. معنای این سخن آن نیست که مجبوریم به این یا آن نحو عمل کنیم. این نظر سنتاً به این معناست که ما می‌توانیم از عقلانیت خودمان برای فهم و شناخت این که چگونه باید به شکوفایی و کمال انسانی برسیم، استفاده کنیم یا برخلاف آن رفتار کنیم. فرض این است که به شکوفایی می‌رسیم، اگر مطابق با طبیعت حقیقی‌مان عمل کنیم.

ارسطو یقیناً گمان نمی‌کرد که قانون به سادگی، قواعدی به دست می‌دهد که مردم با اعتقادات مختلف می‌توانند با پایبندی به آن‌ها به تفاهم برسند و در کنار یکدیگر زندگی کنند. در نزد او، سیاست وابسته به اخلاق است. به عقیده ارسطو نقش قانون این است که باری‌مان می‌کند برای خیر خود و خیر کشور، زندگی اخلاقی داشته باشیم. قانون (law) باید به ما عادات خوب بیاموزد تا آن‌چه را که تحت هدایت قانون شروع به انجامشان می‌کنیم، سرانجام به این سبب انجامشان دهیم که به بخشی از خلق و خوی ما تبدیل شده‌اند. قانون تربیت

می‌کند (Law educates). این دیدگاه راجع به قانون که آن را آموزگار و تربیت کننده تلقی می‌کند، وابسته به این نظر است که انسان‌ها صاحب ویژگی‌های معینی هستند.»

راجر تریگ تصریح می‌کند که انسان دارای ویژگی‌ها و اوصاف طبیعی است. او این نظر را رد می‌کند که ما می‌توانیم به همان نحو زندگی کنیم که هنرمندان در برابر یک بوم نقاشی کاملاً بی‌طرح و نقش عمل می‌کنند: هنرمند در برابر بوم می‌تواند هر کاری دوست دارد بکند و همه تراوشات ذهن و روانش را بر آن نقش زند. اما سرشت انسان چنین نیست. به دید او نمی‌توان طبیعت یا سرشت انسانی را هم‌چون بومی کاملاً بی‌نقش یا لوحی یکسره نانوشته فرض کرد. (وانگهی اگر هم فرض شود نقش و نوشته‌ای در میان نیست، در هر حال نمی‌توان وجود چیزی هم‌چون بوم یا لوح را انکار کرد.) تریگ در این باره می‌نویسد: ممکن است

برخی عقیده داشته باشند که ما می‌توانیم مانند هنرمندان در برابر یک بوم سفید، زندگی کنیم؛ یعنی خودمان را هر طور که دلمان می‌خواهد با خلاقیتی تمام عیار «براز کنیم». اما اگر نمی‌توانیم طبیعت انسانی را [از بیخ و بن] تغییر دهیم، چه بسا دریابیم که چنین آزادی ای فقط مصیبت و بدبختی به بار می‌آورد.»

عقیده تریگ و در واقع محور و مبنای نظریه اخلاقی وی آن است که انسان‌ها واجد طبیعت و سرشتی مشترک هستند. به همین جهت به نقد آرای مخالفان سرشت مشترک بشری می‌پردازد؛ از جمله آراء ریچارد رورتی. تریگ می‌گوید: «به رغم نظریه‌های نو داروینی (neo - Darwinian) اخیر که بر اهمیت ساخت ژنتیکی انسان تأکید می‌ورزند، افراد موسوم به پست مدرنیست در برابر مفهوم هر نوع طبیعت یا سرشت مشترک میان

اعمال مردم همیشه تبعاتی فراتر از آن‌چه غالباً خودشان به آن علم دارند یا مقصودشان است، دارد. ما نمی‌توانیم استقلال و قدرت فردی‌مان را آن قدر عزیز بدانیم که تصور کنیم در ساختن جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کنیم، هیچ نقشی نداریم.



انسان‌ها - که تفاوت‌های ظاهری میان جوامع و سنت‌ها را از میان برمی‌دارد - مقاومت می‌کنند. مثلاً رورتی علیه مفهوم طبیعت (na-ture) در همه سطوح و مراتب استدلال می‌کند. او می‌نویسد: «از آن‌جا که هیچ چیزی طبیعت ذاتی ندارد، انسان‌ها هم طبیعت ذاتی و ثابت ندارند.» رورتی با وجود این که چنین نظری راجع به طبیعت انسانی دارد، باز نمی‌تواند در برابر ارجاع دادن به «انسان‌ها» و سخن گفتن راجع به نیاز به کار و تلاش برای رسیدن به آن‌چه از آن به یک «آینده انسانی بهتر» تعبیر می‌کند، مقاومت کند و در همین حال منکر مفاهیمی چون واقعیت، عقل و طبیعت شود.»

راجر تریگ تصریح می‌کند که بدون توسل به این مفاهیم نمی‌توان به این مسأله پاسخ گفت که چگونه چیزی به نام یک آینده بهتر برای انسان‌ها امکان‌پذیر است. در این صورت، چنین می‌نماید که ما نمی‌توانیم از عقل‌مان برای تعیین این که چه چیزی برای

انسان‌ها خوب است، استفاده کنیم. و هیچ طبیعت (مشترکی) هم در میان نیست که با توجه و تکیه بر آن بتوانیم آرا و داوری‌های مختلف در این باره را که چه اموری برای انسان‌ها خوب است، مورد ارزیابی قرار دهیم.» تریگ این نظر را نمی‌پذیرد و در ادامه می‌گوید: «شاید ما فقط در مورد این که چه می‌خواهیم، باید به توافق برسیم. با این حال، وقتی به این خواسته‌ها می‌رسیم، چه بسا وحشت کنیم؛ چون پی می‌بریم که نیازهای انسانی‌مان برآورده نشده است.»

تریگ به نقد رورتی ادامه می‌دهد: «رورتی مثل خیلی‌های دیگر می‌خواهد از حرف‌های کلیشه‌ای و رایج راجع به حقوق بشر استفاده کند، بدون آن که پای مفهوم انسانیت (مشترک) را وسط بکشد. او می‌گوید: «سخن گفتن راجع به حقوق بشر به این معناست که خودمان را اجتماعی از اشخاص هم‌فکر (Like minded Persons) بدانیم که عمل به شیوه‌ای معین را امری طبیعی می‌یابند و به این وسیله اعمالمان را تبیین و تشریح کنیم.» اما نکته مهم در سخن گفتن از حقوق این است که آن‌ها حتی در جوامعی که افرادش بسیار با ما فرق دارند نیز صادق هستند. حقوق یا فراگیر و جهان‌شمول (Universal) اند یا نیستند. استفاده رورتی از کلمه «طبیعی» در این متن، ابهام دارد؛ چون او یقیناً معتقد به «طبیعت» نیست. در واقع نتیجه ضمنی سخن فوق، این است که آن‌چه در نزد بعضی مردم طبیعی جلوه می‌کند، در نزد دیگران طبیعی جلوه نمی‌کند. و این، اصل مفهوم طبیعت را وارونه می‌کند.»

تریگ تصریح می‌کند که بدون وجود مفهوم طبیعت مشترک انسانی چه بسا خیلی راحت بقیه دنیا را فراموش کنیم و به پیله «اجتماعی از اشخاص هم‌فکر» برگردیم. ما می‌توانیم به موافقت میان خودمان دل خوش کنیم بدون آن که در مورد پایه و اساس این موافقت چون و چرا کنیم یا از این نگران باشیم که چرا دیگران با ما هم رأی نیستند. اخلاق ممکن است به موضوعی در مورد ذوق و سلیقه شخصی یا قرارداد اجتماعی تنزل پیدا کند. با این همه، اگر این اتفاق بیافتد - چنان که افلاطون در بحث از عدالت در آغاز کتاب جمهوری پیش‌بینی می‌کرد - عدالت به هر آن‌چه قدرتمندان می‌پسندند، تبدیل می‌شود.»

به تصریح راجر تریگ، شقوق و راه‌هایی که در برابر نگرشی عقلانی به اخلاق و جهان‌شمول دانستن آن قرار دارند، همیشه تحت سلطه و اختیار قدرتمندان بوده‌اند؛ چه قدرت صاحبان ثروت که می‌توانند از بیشترین قدرت استفاده کنند و چه قدرت در نزد اکثریت. بدون اعمال قانون - قانون متکی بر بنیان‌های اخلاقی - قدرت صرف همیشه پیروز می‌شود. اخلاق مهم است، نه صرفاً از آن رو که اخلاق باید بر رفتار شخصی‌مان و نحوه عمل‌مان در برابر همدیگر حاکم باشد. اخلاق باید زمینه‌ای پدید بیاورد که در آن همه امور سامان یابند و حکومت‌ها در بستر آن عمل کنند. اخلاق هرگز ممکن نیست محصول هوی و هوس فردی یا امور باب روز و گذرا باشد. اخلاق، بنیان ضروری و حیاتی برای هرگونه جامعه سالم و قاعده‌مند است. ●