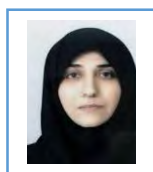




University of Tabriz-Iran
Journal of *Philosophical Investigations*
ISSN (print): 2251-7960 (online): 2423-4419
Vol. 13/ Issue. 29/ winter 2020
Journal Homepage: www.philosophy.tabrizu.ac.ir

Utilitarianism and Integrity an Assessment of William's Critique of Utilitarianism



Mino0 Hojjat

Assistant Professor, Iranian Institute of Philosophy, E-mail: minoo.hojjat@gmail.com

Abstract

One of the main arguments that have posed a serious challenge to utilitarianism is an objection by Bernard Williams, according to which this theory alienates individuals from their interests and projects in favor of the greater good. Consequentialism, he argues, is concerned with what state of affairs the world contains; and utilitarianism is grounded on negative responsibility, which is inherent in consequentialism; so, it alienates an individual from the projects and attitudes with which she is closely identified, thereby causing her to lose her integrity, which is of special moral importance. This essay, reviewing and analyzing Williams' criticism of negative responsibility, shows that this responsibility is the implication not only of consequentialism but even of pursuing personal projects; and raises doubts about its relation to the attack on integrity in several respects. It also calls into question the basis upon which Williams claims that utilitarianism alienates us from our moral feelings. Then, mentioning some objections to Williams' view and responding to them, it discusses the importance of integrity and its moral status. Finally, it examines whether it is necessary for a moral viewpoint to be consistent with our deep personal projects if integrity is to be protected.

Keywords: Williams, utilitarianism, consequentialism, negative responsibility, commitments, integrity

1. Introduction

Proposing the problem of integrity in ethics has normally been along with a claim for some gape in the consequentialist as well as deontologist theories, and has suggested the need for a new type of normative theories, that is, theories which give a more important role to the individual identity and character. Bernard Williams is one of the innovators of the discussion. He started up the dialogue on this subject in his paper on the critique of utilitarianism in *Utilitarianism: For and Against*. Williams believes that this view requires one's becoming alienate from the projects and attitudes with which he is most closely identified; thus, it is in the most literal sense, an attack on his integrity. He deals with the criticism of this viewpoint through his objection concerning the principle of impartiality regarded as the essence of morality itself, and his disapproval of the strong doctrine of negative responsibility which he sees as one of the requirements of consequentialism. This paper deals with the assessment of Williams criticism of utilitarianism: firstly examines and analyzes Williams objection about negative responsibility; then posing some objections to his attitude and responding them, along with mentioning some vagueness in his assertion, discusses the urgency of integrity and its moral status; besides, it suspects the basis on which Williams estimates utilitarianism as a ground for one's alienation from her moral feelings; finally, it checks out if a moral viewpoint must conform to (be consistent with?) sincere personal projects so that integrity will be preserved.

2. Williams' critique of utilitarianism

The concern of utilitarianism, as a consequential view, is with what state of affairs the world contains, so it involves the notion of negative responsibility, which means that one is just as much responsible for things that one fails to prevent as for things that she brings about. Here, one is responsible for what "in some vital link in the production of the eventual outcome is provided by someone else's doing something." This responsibility, according to Williams, is an unlimited one and it requires one to think all the time of the yielded (provided?) outcomes in the world, her own projects having the same burden on her as other's projects. For Williams, this view implies that one alienates from one's commitments, and projects identify her, i.e., from her actions and her beliefs; and this is equal to losing her integrity.

3. The assessment of Williams' critique

This paper, reviewing and analyzing Williams' critique of negative responsibility, notices us that our actions are always formed and affect in a context of external circumstances of which the actions of other people are also apart, and, in producing the outcome, the agent is always only one of the links; so, there is not such a sharp boundary as Williams represents between negative responsibility and other responsibilities. Moreover, it is not only a negative responsibility that is limitless but tracing a personal project may also be an unlimited responsibility. Therefore, it seems that what makes negative responsibility a different one is

some other elements. This paper has detected (discerns?) two factors affecting our responsibility for an action which is done by other's interference; and argues that the more important and more decisive is the outcome of an action, the agent is more responsible for it. The paper also treats the connection between negative responsibility and the threat of integrity and suspects it in some respects. It also calls into question the basis upon which Williams claims that utilitarianism alienates us from our moral feelings, that is, it refuses that if one performs one's moral duties, then every bad feeling she would have is out of her moral self; but it holds that, in the course of ethical dilemmas, there is always a feeling of discontent, whose power rests on two factors: closeness of the intensity (degree?) of undesirability of possible choices, and the weight of undesirability of each choice.

4. Conclusion

Williams' opposition to utilitarianism reveals to us some subtle and profound points. Nonetheless, his remarks are vague in some parts. Williams' main concern is essentially about embedding personal features (facts, aspects, factors?) in moral theories. He believes that some of these are projects and attitudes that one may be so identified with them that neglecting them, in any way, would be a kind of threatening one's integrity. However, in addition to objections that can be raised regarding his criticism, the point which remains unclear is whether there is not any possibility for changing one's commitments and for their adaptation to moral rules. If we could refine or modify, at least in some cases, our projects and adapt them to other established principles, it would be possible that we do not merely ask a moral outlook to be adapted to our interests, but expect personal attitudes to conform themselves to a certain moral criterion.

References

- Scheffler Samuel (1983) *The Rejection of Consequentialism: A Philosophical Investigation of the considerations Underlying Rival Moral Conceptions*, Oxford: Oxford University Press.
- Williams Bernard (1973) "A Critique of Utilitarianism". In: Smart JJC, Williams Bernard, editors, *Utilitarianism for and Against*. Cambridge: Cambridge University Press: 77–150.
- Bernard, editors (1981c) "Utilitarianism and Moral Self-Indulgence," in Bernard Williams, *Moral Luck* (Cambridge: Cambridge University Press: 40–53.
- Bernard, editors (1985) *Ethics and the Limits of Philosophy*, London and New York: Routledge.



فایده‌نگری و صداقت: ارزیابی نقد ویلیامز بر فایده‌نگری*

مینو حجت**

استادیار گروه فلسفه غرب، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

چکیده

یکی از نقدهایی که فایده‌نگری را با چالش مهمی مواجه ساخته است نقدی است از جانب برنارد ویلیامز بر این اساس که فایده‌نگری، در جهت تحصیل خیر بیشتر، افراد را از علایق و طرح‌های شخصی‌شان بیگانه می‌سازد. به اعتقاد او، فایده‌نگری با تکیه بر مسؤولیت سلبی که از ذاتیات پیامدنگری است، که صرفاً به وضع امور موجود در عالم می‌اندیشد، مستلزم آن است که شخص از نگرش‌ها و طرح‌هایی که هویت او را می‌سازند بیگانه شود، و صداقت‌اش را، که به لحاظ اخلاقی بسیار مهم است، از دست بدهد. این مقاله به تحلیل و بازنگری نقد ویلیامز نسبت به مسؤولیت سلبی می‌پردازد، و نشان می‌دهد که مسؤولیت سلبی تنها اقتضای پیامدنگری نیست، بلکه اقتضای تعقیب یک طرح و برنامه‌ی شخصی هم می‌تواند باشد؛ و ربط آن را با تهدید صداقت از چند جهت مورد تردید قرار می‌دهد. همچنین مبنایی را که بر آن اساس ویلیامز فایده‌نگری را موجب بیگانگی ما از احساسات اخلاقی‌مان می‌داند زیر سؤال می‌برد. سپس، با طرح بعضی اعتراضات به نگرش ویلیامز و پاسخ به آنها، به بحث در باره اهمیت صداقت و جایگاه آن به لحاظ اخلاقی می‌پردازد؛ و در آخر، لزوم سازگار شدن دیدگاه اخلاقی با طرح‌های عمیق شخصی به منظور حفظ صداقت را بررسی می‌کند.

واژگان کلیدی: برنارد ویلیامز، فایده‌نگری، پیامدنگری، مسؤولیت سلبی، تعهدات، صداقت

تأیید نهایی: ۱۳۹۷/۰۹/۱۰

تاریخ وصول: ۱۳۹۷/۰۶/۰۵

** E-mail: minoo.hojjat@gmail.com

مدخل

مسئله صداقت (integrity)، یا یکپارچگی وجودی، از جمله مسائلی است که طرح آنها در حوزه اخلاق با ادعای وجود خلأی در نظریات پیامدنگرانه و همچنین بعضی نظریات وظیفه‌نگرانه همراه شده است؛^۲ و نیاز به نوع جدیدی از نظریات هنجاری را پیش کشیده است، یعنی نظریاتی که در تفکر اخلاقی برای هویت و منش فردی نقشی اساسی قائل اند. برنارد ویلیامز (Bernard Williams) یکی از پیشگامان طرح اینگونه مباحث بوده است.

در میان نظریات هنجاری (normative)، پیامدنگری (consequentialism)، یعنی نگرشی که به ارزیابی درست یا نادرست بودن افعال بر حسب پیامد حاصل از آن فعل قائل است، نگرشی است که در بادی امر پذیرفتنی و معقول به نظر می‌رسد، با تکیه بر این بینش که مگر انجام یک فعل غرضی جز پیامد آن می‌تواند داشت؛ بعضی در این جهت تا آنجا پیش رفته‌اند که هر نقدی بر پیامدنگری را هم بر اساس پیامدنگری ممکن دانسته‌اند.^۳ در عین حال، اعتراضات فراوانی به نگرش پیامدنگرانه یا زیرمجموعه‌های آن شده است. از جمله این زیرمجموعه‌ها فایده‌نگری (utilitarianism) است، یعنی نگرشی که به حداکثر رساندن فایده‌عام حاصل از یک فعل را ملاک درستی فعل می‌شمارد. یکی از اصول مبنایی این‌گونه نگرش‌ها اصل بی‌طرفی است. هرچند، در مقابل نظریات اخلاقی‌ای که همه توجه خود را به اصل بی‌طرفی معطوف می‌کنند، افرادی چون الیزابت آنسکوم (Elizabeth Anscombe)، فلیپا فوت (Philippa Foot)، و سوزان ولف (Susan Wolf) از اخلاقی دفاع کرده‌اند که بیشتر به منش و فضایل فردی توجه دارد، می‌شود گفت که بحث از صداقت به توسط ویلیامز زنده شده است. کمتر از نیم قرن پیش این مسئله در حوزه فلسفه اخلاق تحلیلی مسأله‌ای تقریباً فراموش شده بود؛ ولی ویلیامز در مقاله‌ای که در مخالفت با فایده‌نگری در کتاب *فایده‌نگری: له و علیه*^۴ نوشت باب گفتگوهای فراوانی در این باره را گشود.

برنارد ویلیامز سعی در نشان دادن عدم کفایت این نظریات در حل و فصل شایسته معضلات اخلاقی دارد. او، در کتاب مذکور فایده‌نگری را مورد نقد قرار می‌دهد.^۵ بعضی نقد ویلیامز را فقط متوجه نسخه‌های فارغ از فاعل (agent-neutral) پیامدنگری دانسته‌اند که فایده‌نگری عمل‌نگر (act-utilitarianism) از آن جمله است. (see Moseley 2014: 57-58) اما شفلر معتقد است که نقد ویلیامز، برخلاف مشکل عدالت توزیعی که فقط متوجه فایده‌نگری است، متوجه همه نظریات پیامدنگرانه می‌شود. (see Scheffler 1983: 11-13) ویلیامز معتقد است که این نگرش مقتضی آن است که انسان با طرح‌ها (projects)^۶ و تلقی‌هایی که تعیین‌کننده هویت اویند بیگانه شود و چنین چیزی «به حقیقی‌ترین معنا تهدیدی برای صداقت اوست». (Williams 1973: 117) من در این مقاله ابتدا خلاصه‌ای از نقد ویلیامز را مطرح می‌کنم؛ پس از آن، با بازنگری مفهوم «مسئولیت سلبی» به بررسی نقد ویلیامز از آموزه‌ای که به این نام می‌خواند و مبنای نقد او نسبت به فایده‌نگری است می‌پردازم، و به کاستی‌های این نقد اشاره می‌کنم. سپس نگاهی می‌اندازم به رابطه میان اخلاق، احساسات، و صداقت؛ و نکاتی را در باب مخالفت ویلیامز با فایده‌نگری بر مبنای احساسات اخلاقی مطرح می‌کنم. و در انتها به این مسأله می‌پردازم که

صداقت، که در مخاطره قرار گرفتن آن فایده‌نگری را زیر سؤال می‌برد، خود از چه اهمیتی برخوردار است، و آیا لازمهٔ حفظ صداقت سازگار بودن دیدگاه اخلاقی با تعهدات شخصی است یا خیر.^۲

نقد ویلیامز بر فایده‌نگری

ویلیامز پیامدنگری را از این حیث مورد نقد قرار می‌دهد که فقط به وضع امور پدید آمده در جهان می‌اندیشد. این نوع نگرش موجب می‌شود که پیامدنگری میان این که پیامدی حاصل کار خود شخص باشد یا با مداخلهٔ فاعلان دیگر پدید آمده باشد فرقی قائل نمی‌شود. بنابراین هر کسی به همان اندازه که در مقابل کاری که خود می‌کند مسؤول است در مقابل کاری که مانعش نمی‌شود نیز مسؤول است. ویلیامز از این مسؤولیت به «مسؤولیت سلبی» (negative responsibility) تعبیر می‌کند.

به نظر ویلیامز، آموزهٔ حداکثری مسؤولیت سلبی ناشی از اعمال منظرهای اخلاقی‌ای است که خود پیامدنگرانه نیستند و آن «نوعی اصل بی‌طرفی» (a principle of impartiality) است، چیزی که بعضی آن را خود گوهر اخلاقی بودن دانسته‌اند. اصلی که می‌گوید اختلاف به لحاظ اخلاقی ذی‌دخلی وجود ندارد که بر اساس آن نفع یا ضرری، بدون هیچ توضیح کلی‌ای، به جای کسی عارض کسی دیگر شود. «مورد مورد من است» هرگز به خودی خود نمی‌تواند دلیل اخلاقاً قابل درکی باشد. (Williams 1973: 96). حال اگر دامنهٔ نفع و ضررها را به ایجاد آنها هم بسط دهیم، میان این که من نتیجه‌ای را به بار بیاورم یا شخصی دیگر آن را بار آورد نیز هیچ اختلاف اخلاقاً قابل درکی وجود ندارد. آموزهٔ مسؤولیت سلبی دقیقاً از این راه وارد می‌شود: اگر من بتوانم جلوی ضرری را که شخص دیگری ایجاد می‌کند بگیرم، در صورت انجام ندادن آن همانقدر مسؤولم که خودم آن ضرر را ایجاد کرده باشم.

ویلیامز، در این مقاله، بحث خود را در ضمن دو مثال پیش می‌برد: یکی در مورد جورج است که به تازگی دکترایش را در رشتهٔ شیمی گرفته است ولی به خاطر مشکلات جسمانی‌اش یافتن شغل برایش دشوار است، و این در حالی است که برای حمایت از خانواده و فرزندانش کوچکش به شدت به آن نیاز دارد. اکنون شیمی‌دانی مسن‌تر از او شغلی با درآمد خوب را در آزمایشگاهی که در باب جنگ شیمیایی و زیست‌شناختی تحقیق می‌کند به او پیشنهاد داده است. او با جنگ شیمیایی و زیست‌شناختی به شدت مخالف است، ولی شیمی‌دان مسن‌تر به او گفته که این پیشنهاد را از این رو به او داده است که اگر او این شغل را نگیرد، به شخص دیگری محول خواهد شد که کار را بهتر و مشتاقانه‌تر از او انجام می‌دهد.

مثال دیگر در مورد جیم است، که به امریکای جنوبی سفر کرده و در میدان دهکده‌ای بیست نفر را دست‌بسته در برابر سربازانی در یونیفورم نظامی می‌یابد. پدرو، فرماندهٔ نظامیان، به او می‌گوید که این افراد یک گروه تصادفی از اهالی اند که پس از اعتراضات اخیر علیه حکومت قرار است کشته شوند تا درسی برای بقیه باشد. او حاضر است به جیم این افتخار را بدهد که یکی از آن افراد را خود بکشد و در این صورت پدرو بقیه را آزاد می‌کند. در ضمن جیم می‌داند که فرار از این وضعیت ممکن نیست.

در این دو مورد کار درست چیست؟ آیا جورج باید آن شغل را بگیرد؟ و آیا جیم باید آن شخص را بکشد؟

به گفته ویلیامز پاسخ فایده‌نگری به هر دو سؤال مثبت است. اما در نظر ویلیامز، جدای از این که ممکن است خود را کاملاً موافق با این پاسخ‌ها نیابیم، مسأله مهم این است که برای پاسخ به این سؤال‌ها چه ملاحظاتی را باید در نظر گرفت. در نظر او یکی از ملاحظاتی که فایده‌نگری آن را از قلم می‌اندازد این است که هر کس مسؤول کاری است که خود می‌کند و نه کاری که دیگران می‌کنند. ویلیامز می‌خواهد نشان دهد که انکار این امر صداقت را به ارزشی کمابیش نامعقول بدل می‌کند.

ویلیامز متوجه این هست که فایده‌هایی که از دید فایده‌نگران باید لحاظ شوند نیز نباید از قلم بیفتند: نباید فقط به آثار آئی و مستقیم عمل اندیشید، بلکه باید همه آثار آن را در گستره‌ای وسیع در نظر گرفت. از جمله این آثار اثر روانشناختی فعل بر فاعل آن است، مثلاً احساسات بدی که فرد در صورت انجام فعل - مثلاً کشتن آن فرد یا گرفتن آن شغل - پیدا می‌کند.

اما در نظر ویلیامز این احساسات، اگر از دید فایده‌نگرانه نگریده شوند، نمی‌توانند مانعی برای عمل باشند؛ زیرا - خصوصاً در مثال جیم - در برابر فواید حاصل از فعل وزن خیلی کمی دارند. اما مسأله مهم‌تر این است که می‌توان نشان داد که از دیدی اکیداً فایده‌نگرانه این احساسات نه اهمیتی اندک، که اصلاً هیچ اهمیتی ندارند. زیرا اگر احساس بد ناشی از این است که شخص گمان می‌کند کار درست را انجام نداده است، کسی که با ملاک فایده‌نگرانه کاری را درست تشخیص داده و آن را انجام داده است، نباید چنین احساسی داشته باشد. بنابراین چنین احساساتی از دید فایده‌نگرانه کاملاً نامعقول اند، و شخص باید سعی کند که آنها را از خود دور کند. تفاوت زیادی وجود دارد میان این که احساس بدی صرفاً حال ناخوشایند یک شخص تلقی شود یا «نشانه‌های چیزی که به گمان او درست و نادرست است». اما به گفته ویلیامز،

«ما نمی‌توانیم احساسات اخلاقی‌مان را صرفاً متعلقات ارزش فایده‌نگرانه بدانیم. زیرا ارتباط اخلاقی ما با جهان بعضاً به موجب چنین احساساتی، و به موجب درکی نسبت به آنچه می‌توان، یا نمی‌توان، با آن زندگی کرد پدید آمده، و رسیدن به جایی که آن احساسات را از نظرگاهی صرفاً فایده‌نگرانه بنگریم، یعنی آنها را اتفاقاتی بیرون از «خود» اخلاقی‌مان (one's moral self)، بدانیم، به معنای از دست دادن درکی نسبت به هویت اخلاقی‌مان (one's moral identity) است؛ به معنای این است که به دقیق‌ترین وجهی صداقت‌مان را از دست بدهیم و با احساسات اخلاقی‌مان، و همین‌طور با اعمالمان، بیگانه شویم» (Williams 1973: 103-104)

از طرفی حتی اگر هدف فایده‌نگر، یعنی به حداکثر رساندن شادکامی (happiness)، را بپذیریم، نمی‌توان پذیرفت که راه نیل به این مقصود تعقیب شادکامی است. چون شادکامی خود چیزی نیست که بتوان آن را دنبال کرد، بلکه برای رسیدن به این هدف افراد ناگزیر چیزهای دیگری را دنبال می‌کنند، چیزهایی که طالب آن اند و تحصیل آنها آنان را شادکام می‌سازد. گاه تحصیل این امور در صورتی شخص

را بیشتر شادکام می‌سازد که برای شادکام شدن آنها را دنبال نمی‌کند. این امور دیگر می‌توانند انواع طرح‌ها و تعهدات شخصی فرد باشند، و تنها کاری که فایده‌نگر می‌تواند انجام دهد کشف این امور است.^۸

حال نکته مهمی که به مسأله صداقت مربوط است ناشی از این نگاه پیامدنگرانه است که شخص باید دائماً به برآمدهای حاصل در جهان بیندیشد، چه آنها که برآمده از طرح‌های خود اویند و چه آنها که از طرح‌های دیگران برمی‌آیند و او می‌تواند در آنها تأثیری داشته باشد. طرح‌های او در تعیین تکلیف او همانقدر نقش دارند که طرح‌های دیگران. ویلیامز این رویه را در بسیاری از موارد معقول می‌داند، ولی آنجا که پای طرح‌هایی به میان می‌آید که آنها را «تعهدات» (commitments) فرد می‌خواند، یعنی طرح‌هایی که فرد به نحوی عمیق و وسیع با آنها درگیر و یکی می‌شود، این پاسخ را به خودی خود کافی نمی‌داند. او می‌پرسد که «چطور یک فرد می‌تواند، به‌عنوان یک فاعل فایده‌نگر، به جایی برسد که طرح یا طرز تلقی‌ای را که زندگی‌اش را حول محور آن ساخته است رضایتی میان رضایت‌های دیگر، آن هم رضایتی قابل چشم‌پوشی، بداند؟» (Williams 1973: 116). مسأله این است که هویت فرد با طرح‌ها و نگرش‌هایش و اعمالی که از آنها سرچشمه می‌گیرند یکی است، و کنار گذاشتن آنها به معنای بیگانگی او با اعمالش و با اعتقاداتی است که منشأ عمل اویند. و این به معنای از دست دادن صداقت است.

بازنگری نقد ویلیامز به مسؤولیت سلبی

با ملاحظه مطالب ویلیامز می‌توان دریافت که نوک پیکان حمله او متوجه آموزه مسؤولیت سلبی است که از ذاتیات پیامدنگری است؛ و دلیل حمله او این است که مسؤولیت سلبی با صداقت ناسازگار است؛ چرا که مستلزم کنار گذاشتن نگرش‌ها و طرح‌هایی است که با هویت فرد پیوند خورده‌اند.

در سخن ویلیامز دعاوی سؤال‌برانگیز متعددی به نظر می‌آید. پیش از هر چیز لازم است معنای مسؤولیت سلبی و ربط آن را با واسطه بودن کسی دیگر در آنچه از فعل من حاصل می‌آید کمی روشن‌تر کنیم. به بیان ویلیامز مسؤولیت سلبی یعنی این که اگر من اصلاً در قبال چیزی مسؤولم، پس باید درست به همان اندازه که در قبال اموری که خود موجب می‌شوم مسؤولم در قبال اموری که رواشان می‌دارم یا مانعشان نمی‌شوم [هم] مسؤول باشم (Williams 1973: 95).

وقتی با تعبیر «مسؤولیت سلبی» مواجه می‌شویم اول چیزی که به ذهن متبادر می‌شود مسؤولیت در برابر کاری که انجام نداده‌ایم است. یعنی تفاوت میان مسؤولیت سلبی و مسؤولیت ایجابی تفاوت مسؤولیت در قبال پیامد کاری است که من می‌کنم و مسؤولیت در قبال پیامد کاری که نمی‌کنم. در این صورت مخالفت با مسؤولیت سلبی آیا به این معناست که ما می‌توانیم برای انجام کاری مسؤول باشیم ولی نمی‌توانیم برای انجام ندادن کاری مسؤول باشیم؟ این مطلب خود این سؤال را پیش می‌کشد که آیا اساساً تفکیک انجام دادن و انجام ندادن تفکیک روشن و درستی است؛ آیا انجام ندادن یک کار خود انجام کاری نیست؟ اگر این سؤال را از ویلیامز بپرسیم، او این تفکیک را «هم به خودی خود و هم در کاربست اخلاقی‌اش» مبهم می‌شمارد (Williams 1973: 109). اما ممکن است آنچه موجب انکار مسؤولیت سلبی در مقابل مسؤولیت ایجابی می‌شود را ناشی از این بدانیم که اصلاً نمی‌توان پیوندی علی میان انجام

ندادن یک کار و اثری خاص در نظر گرفت؛ چرا که امر سلبی معلول ندارد. اما در سخن ویلیامز بر این مطلب هم تأکیدی نشده است. تفکیکی که برای ویلیامز مهم است تفکیک میان کاری است که من می‌کنم و کاری که من به نحوی، از طریق تجویز یا تشویق و غیر اینها، موجب انجام آن می‌شوم. به تعبیر ویلیامز، آنجا که «یکی از حلقه‌های بسیار مهم در ایجاد برآمد (outcome) نهایی به وسیله انجام کاری به توسط کسی دیگر فراهم آمده است»؟ (Williams 1973: 94) ویلیامز از «مسئولیت سلبی» این معنا را مراد می‌کند. در این صورت، اولین سؤالی که برای ما مطرح می‌شود مربوط به نام‌گذاری این مسئولیت است. چرا چنین مسئولیتی مسئولیت «سلبی» خوانده می‌شود؟ شاید بتوان دلیل سلبی خواندن آن را این‌گونه بیان کرد: ما کارهایی انجام می‌دهیم و در برابر آنها و نتایجی که حاصل می‌آورند مسؤولیم؛ دیگران هم کارهایی انجام می‌دهند و اهدافی را دنبال می‌کنند. حال اگر بخواهیم من را مسؤول نتیجه‌ای که دیگری به بار آورده است بدانیم، به این جهت که اگر آن نتیجه را خوب نمی‌دانستم می‌توانستم جلوی آن را بگیرم، ولی این کار را نکرده‌ام، در این صورت این مسئولیتی است نسبت به کاری که نکرده‌ام، اما کاری که مداخله‌ای است در کاری که دیگری انجام می‌دهد یا قصد انجام آن را دارد. این مسئولیت است که مورد نقد ویلیامز است. به گفته ویلیامز، پیامدنگری، در جهت حفظ بهترین پیامدها، چنین مسئولیتی را بر دوش ما می‌نهد. اگر ما چنین مسئولیتی داشته باشیم، ما تا بینهایت مسؤول پیامدهای حاصل در جهان که می‌توانیم در باب آنها نقشی ایفا کنیم خواهیم بود. البته در اینجا مسأله صرفاً مسأله عمل و بی‌عملی نیست. ویلیامز در باب مثال جیم می‌گوید که داوری در باره آن «باید تمایز میان این که من کسی را بکشم، و پیش آمدن اینکه به خاطر کاری که من می‌کنم کس دیگری آنان را بکشد، را جدی بگیرد: تمایزی که نه بر تمایز میان عمل و بی‌عملی، که بر تمایز میان طرح‌های من و طرح‌های اشخاص دیگر مبتنی است. لاقلاً باید بحث را با جدی گرفتن این تمایز آغاز کند، کاری که فایده‌نگری نمی‌کند» (Williams 1973: 117). او در مورد مثال جیم این گمان را گمراه کننده می‌داند که

«جیم از طریق واسطه‌ای که (اتفاقاً) افعال پدر او است تأثیری بر جهان دارد؛ زیرا این بدین معناست که پدر او در نقش اساسی‌اش، یعنی کسی که نیات و طرح‌هایی دارد، بیرون از صحنه واگذاریم، طرح‌هایی که امتناع جیم مجالی برای تحقق آنها می‌گذارد. اگر به جای این که در چارچوب تأثیرات طرح‌های جیم بر پدر او بیندیشیم، در چارچوب تأثیرات طرح‌های پدر او بر تصمیم‌گیری جیم بیندیشیم روشن‌تر است.» (Williams 1973: 109).

سخن ویلیامز پذیرفتنی است؛ این پدر او است که کل این وضعیت را پیش آورده است. و نقش او در پیامدهای آن موقعیت با نقش جیم قابل قیاس نیست. اما سؤالی که باقی است این است که چرا نمی‌توانیم در عین این که پدر او مسؤول طرح‌های خودش می‌دانیم جیم را هم مسؤول بدانیم. جیم مسؤول کاری است که خود می‌کند یا نمی‌کند و پدر او هم مسؤول کارهای کرده یا ناکرده خود است. همان‌طور که ویلیامز اشاره می‌کند، نمی‌توان گفت که امتناع جیم باعث شلیک پدر او شده است؛ گویی پدر او در این میان نقشی

ندارد. همینطور روشن است که اگر پدر در صورت امتناع جیم گفته بود «هیچ راه دیگری برای من باقی نگذاشتی» کاملاً دروغ گفته بود. اما تصمیمات اخلاقی و مسؤولیت‌های پدر کاملاً بیرون از مسأله فعلی ما قرار می‌گیرند. می‌توان به این مسأله از چشم‌انداز عام‌تری نگاه کرد:

روشن است که ما همواره در بستری از اوضاع و احوال عمل می‌کنیم که بخشی از آن محصول دست طبیعت است و بخشی دیگر آفریده انسان‌هاست؛ اما از این حیث که هیچ‌یک از این دو بخش در اختیار من نیستند هر دو برای من حکم یکسانی دارند. این که انسان‌هایی که در ساختن آن اوضاع و احوال نقش دارند نسبت به آنچه می‌آفرینند مسؤول اند مسأله دیگری است. برای من، به عنوان یک فاعل اخلاقی، فرقی نمی‌کند که این اوضاع چگونه به وجود آمده است و همان‌طور که کارهای انسان‌های دیگر ممکن است مرا در موقعیتی قرار دهد که برای تحقق وضعیتی دست از بعضی طرح‌های خود بردارم، دست طبیعت هم ممکن است مرا در چنین موقعیتی قرار دهد: انسانی در شرف مرگ است، یا به علت بیماری، یا به علت حمله شخص دیگری به او؛ و من، به عنوان یک پزشک، یا به عنوان شخصی بسیار قوی، می‌توانم مانع مرگ او شوم. آیا مسؤولیت من در قبال مرگ آن انسان در این دو مورد متفاوت است؟ شاید متفاوت تلقی شود، به این دلیل که در مورد دوم کسی دیگری مسؤول مرگ آن شخص است. اما فردی هم که بیمار است چه بسا به واسطه اعمال کسی – که خود آن بیمار هم می‌تواند باشد – بیمار شده باشد. در واقع، در غالب پدیده‌هایی که ما در زندگی با آنها مواجهیم دست انسان‌ها نقش داشته است. اساساً آنقدر دامنه تأثیرات علی و معلولی در جهان گسترده و پیچیده است که در مورد هیچ پدیده‌ای نمی‌توان گفت صرفاً برآمد کاری است که شخص خاصی کرده است، بلکه علل طبیعی و انسانی فراوانی در پیدایش آن نقش داشته‌اند. جان هریس (John Harris) هم به نکته‌ای اشاره می‌کند که با این مطلب همسو است. او معتقد است که ویلیامز همه بار استدلالش را بر دوش مفهوم خیلی بفرنج «موجب پدید آمدن چیزی شدن» می‌گذارد. به گفته هریس ما هیچ‌وقت نمی‌توانیم موجب روی دادن پدیده‌ای شویم، بلکه فقط می‌توانیم نهایت سعی خودمان را برای روی دادن آن بکنیم (see Harris 1974: 268-269). در این صورت میان این که کاری را من انجام دهم و این که به خاطر کاری که من می‌کنم دیگری آن را انجام دهد فاصله خیلی زیادی وجود نخواهد داشت. چون در هر دو مورد من یکی/از حلقه‌ها در ایجاد برآمد نهایی ام. بنابراین چه بسا این که من کدام حلقه باشم این همه تفاوت در مسؤول بودن یا نبودن من ایجاد نکند.

اما نقد دیگری که ویلیامز بر چنین مسؤولیتی دارد این است که این مسؤولیتی بی حد و مرز است، چرا که اگر هر کاری که جهان را بهتر می‌کند جزو مسؤولیت‌های من باشد این مسؤولیت بی‌نهایت خواهد بود؛ بنابراین لازم است بدانیم که چطور باید برای این مسؤولیت مرزی تصویر کرد. (Williams, 1973: 109-110)

درست است که مسؤولیتی که اینگونه تعریف می‌شود بی‌انتهاست، اما به نظر می‌رسد که نیاز به چنین مرزی صرفاً مربوط به مسؤولیت سلبی نیست، بلکه حتی وقتی کسی به چیزی متعهد است، کارهای فراوانی در جهت آن تعهد برایش متصور است که تنها بخشی از آنها را می‌تواند انجام دهد. مثلاً، به گفته ویلیامز، ممکن است یکی از طرح‌های کسی مبارزه با جنگ هسته‌ای باشد؛ این مقصود هم مسؤولیتی نامحدود در

مقابل شخص قرار می‌دهد. بنابراین نیاز به ملاکی برای تعیین محدوده‌های تکلیف در هر صورت وجود دارد. یکی از این محدوده‌ها، علی‌القاعده، محدوده محیطی شخص، یعنی فضایی است که در آن زندگی می‌کند و با آن آشناست.

در بیان ویلیامز تفاوت میان وضعی که من پدید می‌آورم و وضعی که برای پدید نیامدنش کاری نمی‌کنم تفاوتی است میان ایجاد وضع اموری به وسیله من بدون مداخله فاعلان دیگر و ایجاد آن وضع امور با مداخله فاعلان دیگر. اما به نظر می‌رسد که آنچه تفاوت ایجاد می‌کند صرفاً دخالت فاعلان دیگر نیست، چون همان‌طور که قبلاً اشاره شد فاعلان دیگر همواره دخالت دارند- حتی صرفاً با مداخله نکردن‌شان؛ شاید بتوان گفت یکی از اموری که تفاوت ایجاد می‌کند میزان اطمینان من نسبت به چیزی است که پدید خواهد آمد. وقتی من کاری را انجام می‌دهم خودم از وقوع آن کاملاً آگاهم؛ ولی وقتی فاعل یا فاعلان دیگر قرار است کاری را بکنند من نمی‌توانم مطمئن باشم که آیا آن کار را خواهند کرد یا نه. به میزانی که اطمینانم نسبت به آن بیشتر شود مسؤولیتم هم بیشتر خواهد شد. در واقع یکی از مسائلی که ممکن است سؤال‌برانگیز باشد این است که چه تفاوتی میان مورد جورج و مورد جیم وجود دارد که در دومی با این که کاری که شخص قرار است انجام دهد کشتن یک انسان است، فایده بیشتر این کار را توجیه می‌کند ولی در مورد جورج چنین توجیهی وجود ندارد. اگر از ویلیامز بپرسیم که چرا صداقت جرج اقتضا می‌کند که سلاح شیمیایی نسازد، اما اقتضا نمی‌کند که جلوی بیشتر ساخته شدن آن را بگیرد، علی‌الظاهر پاسخ این است که چون آن بیشتر ساخته شدن به توسط کسی دیگر انجام می‌شود و نه به دست جورج؛ همه تفاوت در این است. اما در مثال جیم هم همین مطلب وجود دارد. این که چرا در مورد جیم کشتن یک انسان با صداقت فرد منافاتی ندارد نیاز به توضیح دارد.

ویلیامز در توضیح این تفاوت در نظر گرفتن دو نکته را توصیه می‌کند، یکی این که ببینیم مخالفت شدید ما با کشتن انسان‌ها تا چه میزان مخالفت شدید با کشته شدن آنان است، و دوم این که چقدر مهم است که «انسان‌هایی که در معرض خطر اند واقعی و موجود باشند، و نه فرضی یا در آینده، یا صرفاً در جایی دیگر». (Williams 1973: 118) هر دو نکته قابل تأمل به نظر می‌رسند. نکته اول بیانگر این مطلب است که در بعضی موارد نادرست دانستن عمل به خاطر اثری است که عمل باقی می‌گذارد. احتمالاً در این موارد ویلیامز می‌پذیرد که پیامدنگرانه تصمیم بگیریم. اما نکته دوم به نظرم بسیار نزدیک است به مطلبی که در مورد اطمینان به نتیجه‌ای که حاصل می‌شود گفته شد. وقتی پیامد کار بی‌واسطه پیش روی ماست و بنابراین برایمان روشن است، بیشتر نسبت به آن احساس مسؤولیت می‌کنیم. شاید علت این که در مورد جیم راحت‌تر با مسؤولیت سلبی او کنار می‌آییم همین باشد. در مورد جیم نتیجه انجام ندادن او خیلی بی‌واسطه‌تر پیش رو است، در عین حال که فایده‌ای که مطرح است فایده بسیار بزرگی است.

حتی در مورد جورج هم، اگر آزمایشگاهی که قرار بود در آن مشغول شود قرار بود به تولیدی برسد که فقط ظرف ده روز آینده کاربرد بسیار مهمی داشت و اکنون شخصی بسیار مستعد به طور جدی مشغول کار برای تحصیل این نتیجه بود و جورج می‌خواست به جای او وارد آن آزمایشگاه بشود و به صورت پنهانی در پیشرفت تولید کارشکنی کند، به نظر می‌رسد داوری ما تا حد زیادی به نفع پذیرش شغل تغییر می‌یافت.

اگر جورج بدانند- و هر چه روشن‌تر بدانند- که با دخالت او نتیجه مهمی تغییر خواهد یافت پذیرش شغل برای او سهل‌تر خواهد بود.

در بارهٔ مسؤولیت سلبی و ربط آن با مسؤولیت من نسبت به طرح‌های دیگران این سؤال هم پرسیدنی است که آیا حتی اگر نجات جان فردی که مورد حمله قرار گرفته مستلزم چشم‌پوشی از طرح‌های اساسی خود نباشد باز هم نسبت به کشته شدن او مسؤولیتی ندارم؟ از سخن ویلیامز چنین چیزی بر نمی‌آید؛ و اگر این‌طور باشد، می‌توان گفت که در نظر او مسؤولیت سلبی در جایی مورد نقد است که مستلزم ناسازگاری من با طرح‌هایی باشد که هویتم را می‌سازند. و بنابراین بیش از آن که دخالت دیگری در تعیین برآمد نهایی مهم باشد هماهنگی من با طرح‌های اساسی زندگی‌ام است که اهمیت دارد. چیزی که مهم است این است که ایجاد بیشترین فایده مقتضی دست برداشتن من از طرح‌های اساسی زندگی‌ام نباشد، خواه ایجاد فایده از طریق کاری باشد که من خود می‌کنم یا کاری که تجویز می‌کنم یا مانع آن نمی‌شوم. در این صورت باز این سؤال مطرح می‌شود که اگر مسأله مسألهٔ تعارض طرح‌های من با طرح‌های دیگران است، چه تفاوتی وجود دارد میان این که دیگری مانعی برای تحقق طرح مورد نظر من باشد، و من در جهت رفع این مانع عمل کنم، یا این که من به عنوان مانعی برای تحقق طرحی از آن شخص دیگر- طرحی که با آن مخالفم - عمل کنم. در واقع، این امکان وجود دارد که بعضی از طرح‌های من وجه سلبی داشته باشند؛ مثل این که نمی‌خواهم فرزندم آسیب ببیند، یا جلوگیری از ظلم را وظیفهٔ خود می‌دانم. در این صورت برای تحقق طرح خود ناگزیرم مانع عمل دیگری شوم. در این صورت معلوم نیست که چرا پیامدنگری باید از مجرای آموزهٔ مسؤولیت سلبی صداقت مرا تهدید کند. می‌توانیم به همان اندازه که در بارهٔ کارهای خود مسؤولیم در قبال کاری که نمی‌توانیم مانع آن شویم هم مسؤول باشیم، اما در عین حال هیچیک از این دو مسؤولیت ما را وادار نسازد که تعهدات خود را فدای فایدهٔ بیشتر کنیم.

سؤال دیگری هم وجود دارد که به نظر جان هریس سؤال مهمی است: با توجه به این که ویلیامز در مورد بسیاری از طرح‌ها سنجش رضایت‌مندی‌ها، از جمله آنچه مربوط به طرح‌های خودمان است، را در ظرف تدبیر حسابگرانه کاملاً معقول می‌داند (see Williams 1973: 116)، ممکن است این سؤال پیش آید که، اگر فقط در بعضی موارد، وقتی میان تعهدات ما و بیشترین فایده تعارض پیش می‌آید، باید جانب تعهداتمان را بگیریم، چگونه باید تشخیص دهیم که حفظ تعهداتمان *تا کجا* ما را مجاز می‌دارد که فایدهٔ کلی را در نظر نگیریم. به نظر جان هریس ویلیامز به این سؤال پاسخی نمی‌دهد. (see Harris 1974: 267-268). به گفتهٔ ویلیامز ما می‌توانیم به یک شغل متعهد باشیم، هریس می‌پرسد که اگر کسی که به شغلش متعهد است مشغول کار بسیار مهمی بود و در عین حال کودکی در نزدیکی او در حال غرق شدن بود، او نسبت به نجات کودک مسؤول است یا نه. او می‌خواهد بگوید که اهمیت فایده‌ای که قرار است حاصل شود در لزوم زیر پا گذاشتن تعهدات مؤثر است. برای این که بدانیم در چه مواقعی باید یا نباید چنین کرد به نوعی ملاک نیازمندیم، اما ویلیامز آن را در اختیار ما قرار نمی‌دهد.

اما می‌توان گفت این کاری نیست که ویلیامز بر دوش گرفته است. ادعای او صرفاً این است که، وقتی پای تعهدات ما در میان است، صرف مقایسهٔ سود و زیان دو طرف و گزینش کفهٔ سنگین‌تر کار درستی

نیست. این که جز محاسبه سود و زیان چه راهی برای تصمیم‌گیری وجود دارد مسأله‌ای دیگر است. نقد یک نگرش چیزی غیر از عرضه بدیلی برای آن است. ویلیامز خود اذعان می‌کند که ملاحظاتی که مطرح می‌کند «به خودی خود راه حلی برای دوراهی‌هایی که در مثالهای ما طرح شده بود ارائه نمی‌دهند» (Williams 1973: 117). فقط کمک می‌کنند که در این موارد بهتر بیندیشیم.

اخلاق، احساسات، و صداقت

سخن ویلیامز علیه فایده‌نگری در این مقاله هرچند سخن واحدی است، به نظر می‌رسد از دو مسیر به هدف خود نزدیک می‌شود. اودر بخشی از سخن خود احساسات اخلاقی ما را، به عنوان چیزی که هویت اخلاقی ما را می‌سازد، مبنا قرار می‌دهد، و از دست رفتن صداقت را ناشی از آن می‌داند که این احساسات را از دیدگاهی صرفاً فایده‌نگرانه بنگریم؛ در ادامه مقاله انواع متنوعی از امور که ممکن است به آنها عمیقاً متعهد باشیم به عنوان آنچه نمی‌تواند از منظری فایده‌نگرانه دیده شود مطرح می‌گردند.

نکته اصلی در اعتراض ویلیامز به فایده‌نگری بیگانگی‌ای است که در نظر او این نگرش به بار می‌آورد. مشکل فایده‌نگری در مواجهه با احساسات اخلاقی این است که اگر یک فایده‌نگر فعلی را با معیار فایده‌نگرانه انجام دهد، و احساس بدی از انجام آن پیدا کند، این احساس نشانه چیزی که شخص درست یا نادرست می‌داند نیست و صرفاً بیانگر حال ناخوشایند او، و اتفاقی بیرون از خود اخلاقی اوست؛ بنابراین این احساسات از نگاه فایده‌نگرانه نامعقول اند. در حالی که به نظر ویلیامز این نگاه به احساسات اخلاقی به معنای از دست دادن درک ما نسبت به هویت اخلاقی‌مان است. اما چیزی که برای تکمیل نقد ویلیامز لازم به نظر می‌رسد این است که در مثال‌های مطرح شده بتوان نگرش بدیلی در نظر گرفت که گرفتار چنین مشکلی نباشد، در حالی که گویا نمی‌توان چنین کرد.

وقتی از احساسات بدی سخن می‌گوییم که جیم یا جورج پس از گزینش آن عمل پیدا می‌کنند، آیا می‌توانیم ادعا کنیم که اگر با نگرشی غیرفایده‌نگرانه گزینش خود را انجام می‌دادند دچار احساس بدی نمی‌شدند؟ مثلاً جیمی را در نظر بگیریم که آن شخص را نکشته و شاهد کشته شدن هر بیست نفر به دست آن شخص دیگر بوده است. آیا جیم احساس بدی ندارد؟ و اگر بر اساس درست و نادرستی که در نظر داشته عمل کرده، آیا این احساسات نامعقول نیستند؟ و آیا بیرون خود اخلاقی او واقع نمی‌شوند؟ آیا در این صورت شخص از احساسات اخلاقی‌اش بیگانه نمی‌شود و صداقتش را از دست نمی‌دهد؟

مثالی که ویلیامز مطرح می‌کند مثالی عادی از مناقشه در تعیین تکلیف اخلاقی نیست، و بنابراین مثال مناسبی برای داوری در باب نگرش‌های ممکن در باب عمل درست نیست؛ مورد جیم مورد کاملاً شاد و خاصی است که تعیین تکلیفی قطعی و روشن برای آن ممکن نیست؛ و بنابراین هر طرف را انتخاب کنیم از انتخاب خود راضی نیستیم و احساسات بد به سراغمان خواهند آمد. مسأله این است که آیا، در صورتی که مطابق با آنچه درست میدانسته‌ایم عمل کرده باشیم، هر احساس بدی نامعقول است؟ ظاهراً چنین نیست؛ و مهم این است که آن احساس بد هنوز از آبشخور حس اخلاقی تغذیه می‌کند. همیشه، در مواردی که ناگزیر از انتخاب میان چند امر نامطلوبیم، این عدم رضایت از انتخاب وجود دارد، ولی اگر گزینه‌ای که

انتخاب می‌کنیم در قیاس با بقیه خیلی کمتر نامطلوب باشد و در عین حال خود وزن زیادی نداشته باشد، این عدم رضایت بسیار کم‌رنگ می‌گردد. اما هر چه یا فاصلهٔ میزان نامطلوب بودن گزینه‌ها کم باشد، و یا نامطلوب بودن گزینه‌ای که آن را برمی‌گزینیم خود وزن زیادی داشته باشد، می‌توان گفت که هر گزینه‌ای را انتخاب کنیم احساس عدم رضایت دست از سر ما بر نمی‌دارد.

دوآرد هارکورت (Edward Harcourt) هم چنین احساس‌هایی را بیرون از خود اخلاقی نمی‌داند. او از این ادعا با اشاره به بحثی از ویلیامز در بارهٔ افسوس فاعل (agent-regret) دفاع می‌کند. ویلیامز می‌گوید در مواردی که در مورد کاری که انجام شده احساس می‌کنیم که «ایکاش اینطور نمی‌شد» احساس فاعل کار با ناظر فرق می‌کند. مثلاً اگر کودکی یکباره جلوی کامیونی بپرد و زیر گرفته شود، رانندهٔ کامیون بدون این که مقصر باشد احساس بدی دارد؛ و افسوس او با دیگران متفاوت است. این افسوس عبارت است از احساس مسؤلیتی که لزوماً مربوط به افعال اختیاری نیست و بنابراین همراه با حس تقصیر نیست، اما همراه با این فکر است که «من باعث آن شدم». (see Williams 1981b: 27-28) هارکورت می‌گوید در مورد جیم هم، اگر او هر کار کند نتواند یک بیگناه را بکشد و بیست نفر را نجات دهد، ممکن است بابت ضعف خود احساس بد داشته باشد و با خود بگوید «کاش می‌توانستم آنان را نجات دهم». در هیچیک از این دو مورد احساس بد فاعل مربوط به انجام کار نادرست نیست ولی به نظر هارکورت نمی‌توان انکار کرد که این گونه احساس‌ها همگی درون خود اخلاقی شخص واقع می‌شوند؛ بلکه اگر کسی این احساس‌ها را نداشته باشد نوع نامعمولی از هیولای اخلاقی (moral monster) خواهد بود. (Harcourt 2013: 246-247)

ممکن است گفته شود این که به نظر می‌آید این احساسات منشأ اخلاقی دارند به این خاطر است که ما به شهادهای اخلاقی خود رجوع می‌کنیم، ولی با ملاک فایده‌نگرانه که تنها چیزی که درست و نادرست اخلاقی را تعیین می‌کند ایجاد بیشترین فایده است چنین احساسی نامعقول است. اما با ملاک فایده‌نگرانه هم ایجاد ضرر نادرست است و گاه ایجاد ضرری و ایجاد ضرر بیشتری با هم تعارض می‌یابند و ناچاریم که ضرر کمتر را انتخاب کنیم؛ و در این صورت از ایجاد ضرر حس بد پیدا می‌کنیم. بنابراین این سخن ویلیامز که در صورتی که شخص کاری را که با ملاک فایده‌نگرانه درست است انجام داده باشد نباید احساسات بدی پیدا کند پذیرفتنی به نظر نمی‌رسد.

در مجموع اگر مراد ویلیامز این باشد که باید کاری را انجام دهیم که حس اخلاقی مان به هیچ‌وجه آزرده نشود، باید گفت چه بسا چنین کاری در مثال جیم امکان‌پذیر نباشد، یا لاقلاً معلوم نباشد که دقیقاً چه کاری است. اما اگر مراد این باشد که فایده‌نگری نمی‌تواند ملاکی برای عمل درست در اختیار ما بگذارد که از هر جهت و در همهٔ شرایط پذیرفتنی باشد، می‌توان سخن او را پذیرفت. اما مشکلی که از این حیث برای فایده‌نگری وجود دارد منحصر به فایده‌نگری نیست.

در هر صورت، از سخن ویلیامز چنین برمی‌آید که برای احساس‌های اخلاقی ما اهمیتی مستقل قائل است. آنها بخشی از هویت اخلاقی ما و تعیین‌کنندهٔ چیزی اند که می‌توان یا نمی‌توان با آن زندگی کرد. گاه از سخن ویلیامز این‌طور برداشت شده که وی مبنای معرفت اخلاقی ما را نه محاسبه فایده‌نگرانه، که

شهودها یا احساسات اخلاقی ما می‌داند؛ و بدین لحاظ گویی او شأنی معرفتی برای آنها قائل است. ایوان سرواک (Ivan Cerovac) مدعی است که چنانچه شأن معرفتی آن احساس‌ها زیر سؤال برود، مدعای ویلیامز نقض شده است. او سعی دارد که برای نقض سخن ویلیامز همین کار را بکند. به گفته او مطالعات اخیر در حوزه روانشناسی تکاملی نشان داده‌اند که این احساس‌ها محصول انتخاب طبیعی و بیانگر واکنشهای فرایندهای تکاملی ما، و بنابراین گریز از آنها نیز آسان نیست. به این ترتیب که افعال گوناگون از این حیث که مایه بقای نوع انسان باشند یا نباشند با یکدیگر متفاوتند، و جوامعی که افعالی را که ما امروز نسبت به آنها حس منفی داریم محکوم کرده‌اند در بقاء کامیاب‌تر بوده‌اند؛ و بنابراین طی میلیونها سال نسل‌هایی باقی مانده‌اند که چنین احساس‌هایی دارند. هر احساسی که تأثیر بیشتری در توفیق یا عدم توفیق جوامع داشته است به نحو قوی‌تری در حس مثبت یا منفی اخلاقی انسان امروز ثبت شده است. مسأله مهم این است که اگر چنین باشد این شهودها و احساسات ارزش معرفتی خود را از دست می‌دهند. این احساس‌ها همچنان نقش مهمی در زندگی ما ایفا می‌کنند و از این رو باید به این احساس‌ها تمسک جست، ولی دیگر نمی‌توان با تکیه بر ناسازگاری فایده‌نگری با این شهودها فایده‌نگری را زیر سؤال برد. او می‌گوید: «از آنجا که ویلیامز شهودهای اخلاقی ما را نشانه‌هایی بر این که چیزی درست یا غلط است می‌شمارد، اگر بتوان نشان داد که این شهودها به لحاظ معرفتی قابل اتکا نیستند، چیز مهمی از دست خواهد رفت.» (Cerovac 2015: 204)

محور اصلی مدعای سرواک این است که با نشان دادن این که شهودهای اخلاقی ما ریشه‌های تکاملی دارند (اگر نشان داده شود) این شهودها ارزش معرفتی خود را از دست می‌دهند و پایه نقد ویلیامز بر فایده‌نگری فرومی‌ریزد. اما در هر دو بخش سخن او جای تردید وجود دارد. از طرفی به نظر نمی‌رسد که نقد ویلیامز بر فایده‌نگری متکی بر نوعی معرفت تلقی کردن شهودهای اخلاقی باشد؛ و از طرف دیگر این که شهودهای ما چگونه پدید آمده‌اند نقش معرفتی‌ای را که ما برای شهود قائلیم از آن نمی‌گیرد. نیروی عقل ما نیز می‌تواند حاصل فرایندهای تکاملی باشد، ولی این مطلب اهمیت معرفتی نیروی عقل را زیر سؤال نمی‌برد. البته خود این که مراد از نقش معرفتی شهود چیست قابل بحث است. ولی در هر حال ربط میان چگونگی پیدایش شهودها و نقش معرفتی آنها نیاز به دلیلی دارد که سرواک عرضه نمی‌کند. ظاهراً یا باید بپذیریم که اساساً درست و غلط اخلاقی وجود ندارد و یا مجبوریم که به شهودهایمان تکیه کنیم. چون مثلاً همان اصل فایده‌نگرانه هم تأییدی از جانب شهود ما را می‌طلبد. جان ستوارت میل (John Stuart Mill) بر شهود از حیث ضرورت آن تکیه می‌کند. او می‌گوید که باید یک اصل بنیادین، به عنوان ریشه اخلاق، وجود داشته باشد که بدیهی باشد. (میل ۱۳۸۸: ۴۸) و او اصل اخلاقی‌ای که به نحو شهودی قابل درک است را ملاحظه رنج و لذت دیگران می‌داند. (میل ۱۳۸۸: ۹۹) اما، مضاف بر این مطلب، اساساً ویلیامز استدلال خود را بر وثاقت معرفتی شهود متکی نمی‌کند. صداقت حاصل هماهنگی ساخت‌های موجود درون ماست. این که این ساحات چگونه موجود شده‌اند، یاب به لحاظ معرفتی چه جایگاهی دارند بحث دیگری است.

در مجموع این مقدار از سخن ویلیامز پذیرفتنی است که هر دیدگاه اخلاقی‌ای ناگزیر از این است که با احساسات اخلاقی ما که بخشی از هویت مایند سازگار باشد؛ در غیر این صورت علیه صداقت ما گام برداشته است و از این رو قابل پذیرش نیست.

صداقت و اهمیت اخلاقی آن

به گفته شفلر (Samuel Scheffler) پیامدنگری از دو راه می‌تواند مشکل مربوط به صداقت را جواب دهد: یا انکار کند که پیامدنگری مستلزم از بین رفتن صداقت است، یا قبول نکند که صداقت چیز خوبی است. راه اول به این صورت طی می‌شود که پیامدنگری می‌گوید از آنجا که صداقت خود چیز خوبی است پیامدنگر آن را در محاسبات خود وارد می‌کند، و بنابراین به صداقت بی‌اعتنا نیست. اما به نظر شفلر این پاسخ کافی نیست؛ چون مشکل مربوط به صداقت ناشی از مفهوم پیامدنگرانه خیر روی هم‌رفته نیست، بلکه مربوط به تعریفی است که پیامدنگری از مفهوم درست ارائه می‌هد و مستلزم آن است که فاعل آن مقدار انرژی صرف طرح‌هایش بکند که متناسب است با وزن آنها از دیدی غیرشخصی. (Scheffler 1983: 42) یعنی پرداخت شخص به طرح‌هایش نهایتاً به خاطر نفع عمومی و به میزانی است که منافع آن را مجاز می‌دارد. این چیزی نیست که مورد نظر ویلیامز است. او به صراحت این راه حل را برای فایده‌نگران منتفی می‌داند. (see Williams 1973: 116)

در این موارد، مسأله این است که فایده‌نگری شخص را رها نمی‌گذارد تا از سر انگیزش‌های شخصی دیگرش عمل کند. یکی از برداشت‌هایی که در فهم مطلب ویلیامز زیاد به چشم می‌خورد این است که گمان می‌شود مشکل ویلیامز صرفاً تعارض میان تکلیفی است که فایده‌نگری بر دوش شخص می‌گذارد و تعهداتی که شخص نسبت به بعضی امور دارد. اما گاه از سخن ویلیامز این‌گونه برداشت شده است که مهم صرفاً کاری نیست که شخص انجام می‌دهد - این کار ممکن است با هر دو ملاک کار واحدی باشد؛ بلکه این است که با چه انگیزه‌ای آن کار انجام می‌گیرد: انگیزه فایده‌جویانه یا انگیزه مربوط به تعهدات شخصی. با این برداشت، حتی اگر یک فایده‌نگر بپذیرد که توجه به صداقت شخصی خیر بسیار بزرگی است، و در برآوردهای خود به حفظ این خیر بزرگ توجه کند، صداقتی که مورد نظر ویلیامز است را تأمین نکرده است. مثلاً اگر کسی از میان دو نفری که در حال غرق شدن اند به این دلیل همسر خودش را نجات دهد که کار درست همین است، واجد صداقت شخصی نیست که همسرش را نجات می‌دهد به این دلیل که او را دوست می‌دارد. فرق این دو آنجا معلوم می‌شود که همسر نجات یافته از شنیدن این که دلیل اقدام به نجات او انجام کار درست بوده است چندان خوشحال نخواهد شد. مسأله مورد نظر ویلیامز این است که چشم‌انداز بی‌طرفانه اخلاق نه می‌تواند انگیزه‌هایی را که از نقطه نظر شخصی ایجاد می‌شوند ایجاد کند و نه می‌تواند چنین انگیزه‌هایی را توجیه کند.

یکی از دغدغه‌های مهم ویلیامز در حوزه اخلاق توجه به امور شخصی و دوری از یکسان‌سازی و درخواست تبعیت از احکام عینی همگانی بدون در نظر گرفتن امور مخصوص به فرد انسانی است. او می‌گوید «ملاحظات اخلاقی فقط در صورتی معنادار اند که با دلایل دیگری که انسان‌ها برای عمل دارند،

و به طور عام با امیال، نیازها، و طرح‌های آنان مربوط شوند» (Williams 1972 preface) می‌توان گفت بدون این که میان حکم اخلاقی و امیال شخص ارتباطی وجود داشته باشد توجیه اخلاقی زیستن و عقلانی بودن آن میسر نمی‌شود. بدون این که حکمی امیال مرا برانگیزد چگونه می‌خواهد مرا به عمل وادارد؟ امیال سائق درونی‌ای اند که شخص را به سمت چیزی که معنادار یا مهم است می‌رانند؛ و این امیال لازم است امیال من باشند. در نظر ویلیامز فاعلی که اخلاق برای او می‌تواند مطرح شود فاعل محدود، متجسم، و تاریخمند است. (see Williams 1985: 58) از این رو او از نظریات بی‌طرفانه (impartial) و انتزاعی اجتناب می‌ورزد و لازم می‌داند که ملاحظات شخصی را در نگرش اخلاقی خود بگنجانیم. در نظر او تفاوتی وجود دارد میان تأملات مربوط به واقع و تأملات مربوط به عمل از این حیث که «تأمل و سنجش مربوط به واقع اساساً اول شخص نیست»؛ این در حالی است که سنجش مربوط به عمل اول شخص است، شخصی که هر کسی جایگزین آن نمی‌شود. به نظر او چشم‌انداز کاملاً بی‌طرفانه باید جایی برای هویت شخص باقی بگذارد. برای او جای این سؤال هست که آیا برای کسی که طالب عدالت است و چنین چشم‌اندازی دارد هویتی باقی می‌ماند که برای زیستن زندگی‌ای که علائق خودش را لحاظ کند کافی باشد؟ اومی‌پرسد «اگر اخلاقیات اصلاً امکان‌پذیر باشد، آیا جایی برای این که من کس خاصی باشم باقی می‌گذارد؟» (Williams 1985: 67-70).

چنین نگرشی موجب شده که بعضی در مفهوم صداقت مورد نظر ویلیامز نوعی خودپرستی را تشخیص دهند. گاه گفته شده که کسی که به جهتی که ویلیامز طرح می‌کند فایده‌عام را لحاظ نمی‌کند، به فکر صداقت یا پاکی یا فضیلت‌مندی خودش است. ویلیامز در مقاله «فایده‌نگری و خودپرستی اخلاقی» اش این اتهام را تحت عنوان خودپرستی/اخلاقی (moral indulgence) مطرح می‌کند. اما به نظر او کسی در معرض این اتهام قرار می‌گیرد که ملاحظات اخلاقی‌ای که متأثر از آنهاست ملاحظاتی فایده‌نگرانه باشد. او می‌گوید اگر فایده‌نگر بخواهد که استدلالش برای غیرفایده‌نگر ثمربخش باشد، باید از چیزی ایراد بگیرد که از دید او غیر قابل قبول باشد. نمی‌تواند بگوید به فکر سود همه نبودن خودپرستی است، پس کسی که به فکر سود همگانی نیست خودپرست است. این مصادره به مطلوب است. این اتهام دامن کسی را که انگیزه عملش سخاوتمند یا وفادار بودن خودش و حفظ و حراست یا بهبود بخشیدن تصویر خودش به عنوان انسانی سخاوتمند یا وفادار است می‌گیرد، ولی اگر کسی غیرفایده‌نگرانه و به دلایلی نه از نوع اخلاقی عمل کند، نسبت خودپرست اخلاقی به او نمی‌چسبد؛ چون او، اگر هم خودپرست باشد، خودپرستی اش «اخلاقی» نیست. (Williams, 1981c: 45) به گفته ویلیامز، اگر صداقت نوعی فضیلت دانسته شود مشکل خودپرستی می‌تواند مطرح شود، ولی صداقت به نظر او اصلاً یک فضیلت نیست. صداقت، مثل سخاوت یا احسان، خلق و خویی نیست که انگیزه‌هایی را به وجود آورد؛ و مثل شجاعت یا ضبط نفس هم نیست که خودشان انگیزه ایجاد نمی‌کنند ولی برای داشتن ارتباطی با جهان که با انگیزه‌ها و روش‌های مناسب رفتار کنیم لازم اند؛ بلکه کسی که صداقت دارد «بتایر خلق و خواها و انگیزه‌هایی عمل می‌کند که عمیقاً از آن اویند و نیز فضایی دارد که او را به این کار قادر می‌سازند». (Williams, 1981c: 49) بنابراین چیزی

که شخص را به حرکت وا می‌دارد صداقت نیست، بلکه همان انگیزه‌هایند. این انگیزه‌ها مثلاً می‌توانند علاقه به فرزند یا میهن باشند.

یکی از مشکلاتی که ممکن است در سخنان ویلیامز به نظر برسد، و نیز ممکن است باعث سوء ظن نسبت به درستی مطلب او شود، ابهام سخنان اوست. البته گاه او را از این حیث با ویتگنشتاین (Ludwig Wittgenstein) مقایسه کرده‌اند و گفته شده که نوشته‌های او، مثل نوشته‌های ویتگنشتاین، هرچند مبهم اند، ولی هر بار که به آنها بازگردیم با دست باز برایمان چیز تازه‌ای دارند. (Moseley 2014: 54) در هر حال، این مطلب باعث شده که برداشتهای متفاوتی از سخنان او بشود.

از جمله مسائلی که ابهام آن در این بحث تعیین‌کننده است ابهام مفهوم «تعهدات» شخص است. فایده‌نگری آنجا صداقت را در مخاطره می‌اندازد که از شخص می‌خواهد برای تحصیل فایده بیشتر از تعهداتش، یعنی از طرح‌هایی که به نحوی عمیق و وسیع درگیر آنهاست، کنار بکشد. ویلیامز می‌گوید «می‌توان به چیزهایی چون یک شخص، یک مقصود، یک نهاد، یک حرفه، نبوغ خود شخص، یا تعقیب خطر متعهد بود.» (Williams 1973: 112). سؤال این است که آیا صرف نظر کردن از هر چیزی که عمیقاً با آن درگیریم صداقت را از بین می‌برد؟ به گفته دنیل موزلی (Daniel D. Moseley) مثلاً «کسی ممکن است علقه‌ای عمیق و ماندگار به قهوه، پنیر، بوکس بازی، فیلم، رَوند مُد، و کامپیوتر داشته باشد، ولی تعقیب این علقه‌ها موجب صداقت شخص نیست.» (Moseley 2014: 64-65). او این ابهام را مایه بی‌ثباتی روایت ویلیامز می‌داند، ولی آن را ناقض این روایت نمی‌شمارد. موزلی می‌گوید حرف ویلیامز این است که برای اخلاقیات معیار واحدی وجود ندارد و باید دامنه اخلاقیات را گسترده تا شامل ملاحظات شخصی و جانبدارانه هم بشود. هویت و تعهدات اخلاقی می‌توانند متضمن دغدغه‌ای نسبت به اعتبار، دوستی‌ها و روابط صمیمانه خود شخص باشد. البته باید پذیرفت که صداقتی که این گونه تفسیر می‌شود این خطر را نیز در بر دارد که شخص واجد صداقت طرح‌های بد و زیانبار داشته باشد؛ هرچند با همه این احوال نمی‌توان ارزش صداقت به خودی خود را انکار کرد. (Moseley 2014: 65-67).

قبلاً هم گفته شد که در نظر ویلیامز صداقت خود فضیلت نیست و قرار هم نیست که تضمین‌کننده اخلاقی بودن شخص باشد. صداقت یکپارچگی و سازگار بودن ساحات وجود یک شخص است، ولی اخلاقی بودن آنچه در آن ساحات می‌گذرد به صداقت ربطی ندارد. در عین حال، به نظر ویلیامز صداقت رامی‌توان از اموری دانست که باید از سوی هر حکم یا نظریه اخلاقی لحاظ شود. در نظر نگرفتن آن از سوی نظریات اخلاقی اعتبار آن نظریات را مخدوش می‌سازد. ویلیامز در صدد ارائه نظریه‌ای اخلاقی نیست؛ او صرفاً در صدد نقد نظریاتی اخلاقی از حیث عدم تضمین حفظ صداقت ضمن توصیه‌های اخلاقی‌شان است. توصیه‌های اخلاق قرار است با سایر اموری که هویت یک شخص را می‌سازند هماهنگ باشد، و معلوم است که آن امور خود اخلاق نیستند.

اما در عین حال حفظ صداقت به لحاظ اخلاقی از جانب ویلیامز مهم شمرده می‌شود. بنابراین این سؤال طرح شده که آیا اساساً این دغدغه خاص در باب حفظ ارزشهای شخصی دغدغه‌ای در باب اخلاق است یا نه. این یکی از مسائل مهم در خصوص صداقت مورد نظر ویلیامز و نقدی که از این راه بر فایده‌نگری

مطرح می‌سازد است که آیا حفظ صداقت مورد نظر او حفاظت از امری اخلاقی است یا صرفاً امری روانشناختی.

هارکورت با اشاره به این که یکی از مثال‌های ویلیامز تعهد به صهیونیزم است، نتیجه می‌گیرد که تعهدات فرد ممکن است اصلاً اخلاقی نباشند یا ربطی به اخلاق نداشته باشند. (see Harcourt 1998: 197) هرناندز هم با تکیه بر این سخن ویلیامز که صداقت فقط به این معناست که «یک ... شخص از چیزی حمایت کند که آن را به لحاظ اخلاقی ضروری یا ارزشمند می‌داند»؛ یعنی، دقیقاً در هر زمانی آماده نباشد که علیه بعضی از طرح‌های مهم‌تر خود عمل کند (Williams 1995: 95, 213)، می‌گوید که این برداشت از «صداقت»، اگر قید و شرطی نخورد، به کسی که در باره اقتضائات اخلاق کاملاً گرفتار اشتباه و جزم‌اندیشی است اجازه می‌دهد که صداقت داشته باشد. (Hernandez 2013: 147)

باید گفت در این که تعهدات لزوماً اخلاقی نیستند شکی نیست. ویلیامز خود مایل است که این لفظ را فارغ از تداعی‌های انجیلی و اخلاقی شده آن به کار برد. (see Williams 1973: 112) آنچه اخلاق قرار است با آن هماهنگ شود لزوماً امری اخلاقی نیست؛ و این متفاوت است با اخلاقی بودن خود آن هماهنگی. ولی مسلماً این یکپارچگی با اخلاقی بودن بی‌ربط نیست.^{۱۱} در باره این هماهنگی چیزی که نمی‌توان منکر شد خوب و بلکه ضروری بودن آن است؛ در این باره معمولاً مناقشه‌ای وجود ندارد. اما سؤال دیگری مطرح است که سؤال مهمی است: آیا از صرف این که طرح‌ها، علقه‌ها، و نگرش‌هایی برای شخص خیلی محوری و تشکیل‌دهنده هویت اویند می‌توان نتیجه گرفت که هر چیز دیگری باید خود را با آنها هماهنگ سازد و در تقابل با آنها قرار نگیرد تا صداقت شخص حفظ گردد؟ پاسخ به این سؤال نیازمند آن است که کمی روشن‌تر این‌گونه طرح‌ها و کیفیت تعهد به آنها را بشناسیم. اینکه طرح‌های شخص از کجا شکل می‌گیرد و چگونه با هویت شخص گره می‌خورد و جدایی از آن چقدر برای شخص ناممکن و مخرب است. ولی متأسفانه ویلیامز در مقاله خود به این مسائل چندان نپرداخته است.

ویلیامز مثال روشنی که مسائل مذکور را به وضوح و از همه جوانب روشن کند نمی‌زند. از دو مثال ویلیامز یکی از آنها، که در آن اقتضای نیل به بیشترین فایده کشتن یک انسان بیگناه است و ویلیامز هم بیشتر در باره آن حرف زده است، بنا به نظر خود او، اصلاً از مواردی نیست که باید فایده بیشتر را به نفع تعهدات رها کرد؛ و دیدیم که ویلیامز می‌کوشد تا این مطلب را به طریقی توجیه کند. اما او در مورد مثال دیگر حرف زیادی نمی‌زند؛ و برای ما روشن نمی‌شود که چه نوع طرح‌ها و تلقی‌هایی اند که با هویت شخص گره می‌خورند و در چه شرایطی بر فایده بیشتر ترجیح دارند؛ و حس نمی‌کنیم که در این موارد چگونه صداقت شخص به مخاطره می‌افتد. در این صورت، یکی از مسائلی که مبهم می‌ماند این است که آیا ممکن نیست که بعضی از تعهدات شخص قابل بازنگری باشند؟ آیا ممکن نیست بعضی از اعتقاداتی که عمیقاً به آنها وابسته‌ایم باورهای غلطی باشند و ناسازگاری آنها با یک نگاه اخلاقی به این جهت باشد؟ و آیا در این صورت هم لازم است دیدگاه اخلاقی تلقی‌های ما را به حال خود واگذارد تا صداقتمان محفوظ بماند؟

به نظر نمی‌رسد چنین باشد؛ باید گفت درست است که حفظ صداقت چیز ارزشمندی است، لکن حفظ صداقت تنها به این نحو میسر نمی‌شود که اقتضائات اخلاقی خود را با احساسات و تعهدات شخص هماهنگ سازند یا آنها را به حال خود واگذارند؛ بلکه این امکان هم وجود دارد که شخص، در بعضی موارد، در طرح‌ها و تلقی‌های خود بازنگری کند و تا آنجا که ممکن است آنها را با اقتضائات اخلاق هماهنگ سازد، هر چند که این تلقی‌ها برای او بسیار محوری و بنیادی باشند. در این صورت دوم هم صداقتِ شخص حفظ می‌گردد. بنابراین در مواردی که شخص طرح‌های رذیلانه یا باورهای خطا دارد حفظ صداقت به روش دوم می‌تواند قابل توصیه باشد.

ویلیامز استدلالی به نفع لزوم حفظ صداقت در مقابل افزایش فایده‌مندی‌ها عرضه نمی‌کند. گویا این مطلب را نیازمند استدلال نمی‌بیند. او می‌گوید در تعارض این دو حتی ممکن است فایده‌نگر از صداقت چشم‌پوشی کند. اما حرف او این است که چنین کاری برای ما ممکن نیست. - (Williams 1973: 99) (100) به نظر می‌رسد این بحث با مسأله توجیه اخلاقی زیستن گره می‌خورد؛ و هر موضعی در این خصوص باید بتواند همراه شود با پاسخی برای آن توجیه. اگر فایده‌نگر از شخص می‌خواهد که علقه‌های شخصی‌اش را به خاطر فایده عام کنار بگذارد- اگر بتواند بخواهد- باید دید چه توجیهی و چه تضمینی برای اجابت این درخواست می‌تواند داشت.

ویلیامز اساساً همه اعتراض خود را در این سؤال خلاصه می‌کند که چطور می‌توان طرح یا تلقی‌ای که هویت شخص به آن وابسته است را رضایتی قابل چشم‌پوشی در میان دیگر رضایت‌ها دانست. (Williams 1973: 116) او نیازی نمی‌بیند که نادرستی این طلب و این که تهدیدی برای صداقت شخص است را با دلایل بیشتری تقویت کند، چون تا زمانی که به این سؤال پاسخی داده نشده باشد اعتراض ویلیامز به فایده‌نگری به قوت خود باقی است. این او نیست که باید دلیلی در رد فایده‌نگری بیاورد، بلکه بر عهده فایده‌نگری است که توجیهی بر درخواست خود بیاورد؛ و اگر نتواند چنین کند، بدین معناست که نتوانسته از فایده‌نگری دفاع کند.

در مجموع نقد ویلیامز نکته مهمی را علیه فایده‌نگری مطرح می‌کند، ولی در عین حال جنبه‌های گوناگونی از سخن او مبهم می‌ماند؛ وداوری در باب موجه بودن نقد او به نحوه رفع ابهام از این جنبه‌ها وابسته است. البته باید توجه داشت که ویلیامز، لاقلاً در این مقاله، قصد ارائه دیدگاهی ایجابی به جای فایده‌نگری را ندارد. حتی از سخن او نمی‌توان نتیجه گرفت که توصیه او این است که ارزش‌های شخصی‌مان را فدای بیشینه کردن فایده نکنیم. او می‌گوید: «اگر ما کارگزاران نظام رضایت‌جویی همگانی نیستیم، در اصل پاسبانان هیچ نظام ارزشی هم نیستیم، حتی نظام ارزشی خودمان» (Williams 1973: 118).

البته مواردی هست که دشواری تصمیم در باب آنها نه مربوط به بی‌کفایتی ملاک فایده‌نگرانه، که مربوط به بغرنج و پیچیده بودن مسأله پیش‌رو است، و از این جهت شاید در این موارد هیچ ملاک خاصی برای انتخاب درست نتوان در نظر گرفت. ویلیامز هم معتقد است که تصمیم بنا بر دلایل در بعضی موارد

ممکن نیست؛ و گاه معقول هم نیست. گاه صرفاً حضور زنده موقعیتی که در آن درگیریم ما را به عملی خاص سوق می‌دهد.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

در مجموع نمی‌توان انکار کرد که مخالفت ویلیامز با فایده‌نگری نکات مهم و عمیقی را پیش روی ما قرار می‌دهد. اما او در مسیر این مخالفت مسائلی را پیش می‌کشد که قابل تردید اند. از جمله این که مخالفت او از مسیر نقد مسؤولیت سلبی پیش می‌رود، در حالی که این نقد از جهات عدیده‌ای بی‌پاسخ نمی‌ماند. مسؤولیت سلبی را نهایتاً می‌توان عبارت از مسؤولیت دخالت در طرح و برنامه دیگران دانست، به این صورت که دائم ببینیم که دیگران چه طرح و برنامه‌ای دارند و این طرح و برنامه آیا با آنچه که من می‌خواهم منطبق است یا نه، تا اگر نیست دخالت کنیم و آن را در جهتی که می‌خواهیم تغییر مسیر دهیم؛ ولی چنین چیزی صرفاً اقتضای پیامدنگری نیست. کسی ممکن است در جهت تعهدات خود نیز چنین مسؤولیتی را به دوش بگیرد. نامحدود بودن این مسؤولیت هم اختصاص به مسؤولیت سلبی ندارد. برای تحدید حدود این مسؤولیت راه‌های گوناگونی وجود دارد. به نظر می‌رسد یکی از ملاک‌هایی که از میان این امور نامحدود کاری را وارد محدوده مسؤولیت من می‌کند این است که چقدر پیامدهای آن کار روشن و نزدیک است و من نسبت به آنها اطمینان دارم. هر قدر من به برآمد نهایی نزدیکتر باشم، آن برآمدبرایم قطعی‌تر است و گویی مسؤولیت من نسبت به آن بیشتر است. از سخنان ویلیامز هم چنین برمی‌آید که او نیز خود بر این نکته صحنه می‌گذارد. در مجموع، به نظر می‌رسد نیازی نیست که پیامدنگری از مجرای آموزه مسؤولیت سلبی صداقت ما را تهدید کند؛ اگر برای حفظ صداقت لازم است تعهدات عمیق خود را برای نیل به فایده بیشتر رها نکنیم، می‌توانیم به همان اندازه که در باره کارهای خود مسؤولیم در قبال کاری که نمی‌توانیم مانع آن شویم هم مسؤول باشیم، اما در عین حال هیچیک از این دو مسؤولیت ما را وادار نسازد که تعهدات خود را فدای فایده بیشتر کنیم.

در عین حال نقد ویلیامز معیار فایده‌نگرانه را موجب بیگانگی ما از احساسات اخلاقی‌مان می‌داند، احساسات بدی که در عین این که به وظیفه پیامدنگرانه خود عمل کرده‌ایم همچنان با مایند. اساس این نقد، یعنی این که اگر به وظیفه اخلاقی خود عمل کنیم هر احساس بدی که به ما دست دهد بیرون از خود اخلاقی ماست، چنان که بحث شد، قابل مناقشه است.

اساساً دغدغه ویلیامز توجه به امور شخصی ضمن نظریات اخلاقی است؛ و همواره در چشم‌اندازهای بی‌طرفانه اخلاقی به دنبال جای پای برای هویت و علایق شخصی می‌گردد. او بعضی از این امور را طرح‌ها و تلقی‌هایی میداند که آنچنان با هویت شخص یگانه اند که هر نوع چشم‌پوشی از آنها تهدیدی برای صداقت شخص است. هرچند این امور شخصی لزوماً اخلاقی نیستند، تعارض آنها با آنچه در ساحات دیگر وجود شخص می‌گذرد صداقت او را در معرض خطر قرار می‌دهد. نکته‌ای که مبهم می‌ماند و هر نقدی نسبت به بی‌توجهی به آن طرح‌ها و تلقی‌ها را زیر سؤال می‌برد این است که چطور ممکن است یک طرزتلقی آنقدر عمیق باشد که هیچ نحو‌تغییری در آن ممکن نباشد. سؤال این است که چرا نمی‌توان گاه

طرح‌های شخصی خود را تصحیح یا تعدیل کرد و آنها را با امور دیگری که درستی آنها محرز شده‌اند تطبیق داد. اگر چنین انتظاری بجا باشد، لاقلاً در بعضی موارد، می‌توان صرفاً در صدد تطبیق نگاه اخلاقی با علایق شخصی نبود، بلکه از تلقی‌های شخصی انتظار داشت که خود را با ملاک اخلاقی خاصی تطبیق دهند.

پی‌نوشت‌ها

۱. واژه‌ای که به ناچار گاه آن را به «صداقت» و گاه به «یکپارچگی» برمی‌گردانیم، یعنی واژه «integrity»، گویای هردوی این معانی هست؛ هرچند دامنه معنایی گسترده‌ای دارد. از آنجا که معنای مورد نظر روراستی با خود و سازگاری منش است، من در این مقاله آن را به «صداقت» برگردانده‌ام، که می‌تواند به معنای هماهنگی همه ساحت‌های نفسانی فرد، اعم از کردار و گفتار و باور و خواست و عاطفه، باشد.
۲. این خلأ بیش از هر چیز به نوعی عام‌نگری و انتزاعی بودن این نظریات مربوط است. به گفته ویلیامز: «اگر کانتی‌نگری در تفکر اخلاقی بر پایه همسانی اشخاص دست به انتزاع می‌زند، فایده‌نگری به طور قابل توجهی بر پایه تمایز آنان دست به انتزاع می‌زند» (Williams 1981a: 3).
۳. از جمله ببینید Railton p. 155. بنتم (Jeremy Bentham) هم همین مطلب را در مورد اصل فایده‌نگرانه می‌گوید. (see Bentham 1996, ch.1)
4. *Utilitarianism: For and Against* (Cambridge University Press, 1973): 77- 150.
۵. در این مقاله و نیز مقالاتی که در نقد آن نوشته شده‌اند بسیاری از اوقات نقد یا دفاع متوجه مؤلفه‌ای مشترک میان فایده‌نگری و پیامدنگری است؛ و به این جهت گاه به پیامدنگری نسبت داده می‌شود.
۶. واژه project را با کمال نارضایی به «طرح» برگردانده‌ام. این واژه در فرهنگ اکسفورد اینطور معنا شده: اقدام فردی یا جمعی مهمی که برای نیل به هدف بخصوصی به دقت برنامه‌ریزی شده است. ویلیامز وقتی از طرح‌های عمیق شخصی سخن می‌گوید چیزهایی را مراد می‌کند که در زندگی شخص مهم و معنادار است، به آنها علقه‌ای عمیق دارد و حتی با آنها یکی است. او می‌گوید که این طرح‌ها نه فقط دلیل آنچه در آینده روی می‌دهد، بلکه اصلاً شرط وجود چنین آینده‌ای (Williams 1981a: 11) اند. این طرح‌ها سازنده هویت و منش فردی و مرتبط با معنای زندگی اویند.
۷. مطالبی که در ارزیابی نقد ویلیامز مطرح می‌شوند، جز در مواردی که به تصریح بیان شده است، تحلیل و ارزیابی نویسنده اند.
۸. البته میل خود را مخالف با این مسأله نمی‌داند. مثلاً هرچند او فضیلت را اولاً و بالذات هدف نمی‌داند، ولی آن را مستعد آن می‌داند که به چنین چیزی تبدیل شود و همچون خیری فی‌نفسه احساس شود. او حتی عقیده به این که فضیلت جز وقتی که به شکل مطلوب فی‌نفسه دوست داشته شود به بیشترین خیر منجر نمی‌شود را عبور از اصل خوشبختی نمی‌داند. (میل: ۱۱۱-۱۱۴)
۹. حتی، برای این که پای طرح‌های شخص دیگری را به میان بکشیم، می‌توان فرض کرد که کسی دیگر کودک را در آب انداخته است.
۱۰. مثلاً به نظر می‌رسد که ریلتون (peter Railton) چنین برداشتی داشته باشد. (see Railton pp.136-138)
۱۱. در این باره رجوع کنید به مدخل integrity در دایرةالمعارف استنفورد: <https://plato.stanford.edu/entries/integrity/#InteMoraTheo>

References

- Bentham Jeremy (1996) *Introduction to the Principles of Moral and Legislation* (1789), J. H. Burns and H. L. A. Hart, eds. Oxford: Oxford University Press.
- Cerovac Ivan (2015) “Utilitarianism and Moral Integrity: How Evolutionary Psychology Undermines Our Moral Intuitions”. *Prolegomena*. 14 (2): 193–205.
- Harris John (July 1974) “Williams on Negative Responsibility and Integrity” *The Philosophical Quarterly*, Vol. 24, No. 96: 265-273.
- Harcourt Edward (July 2013) “Happenings Outside One’s Moral Self: Reflections on Utilitarianism and Moral Emotion”, *Philosophical Papers*, Vol. 42, No. 2: 239-258.
- Harcourt Edward (April 1998) “Integrity, Practical Deliberation and Utilitarianism”, *The Philosophical Quarterly*, Vol.48, N.191: 189-198.
- Hernandez Jill (2013) “The Integrity Objection, Reloaded”, *International Journal of Philosophical Studies*, Vol. 21, No. 2: 145–162.
- Moseley Daniel D. (2014) “Revisiting Williams on Integrity”, *Value Inquiry*, 48:53–68.
- Railton Peter (Spring 1984) “Consequentialism, and the Demands of Morality”, *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 13, No. 2: 134-171.
- Scheffler Samuel (1983) *The Rejection of Consequentialism: A Philosophical Investigation of the considerations Underlying Rival Moral Conceptions*, Oxford: Oxford University Press.
- Williams Bernard (1973) “A Critique of Utilitarianism”. In: Smart JJC, Williams Bernard, editors. *Utilitarianism For and Against*. Cambridge: Cambridge University Press: 77–150.
- Williams Bernard (1981a) “Persons, character, and Morality”, in Bernard Williams, *Moral Luck* (Cambridge: Cambridge University Press: 1-19.
- Williams Bernard (1981b), “Moral Luck”, in Bernard Williams, *Moral Luck* (Cambridge: Cambridge University Press: 20-39.
- Williams Bernard (1981c), “Utilitarianism and Moral Self-Indulgence,” in Bernard Williams, *Moral Luck* (Cambridge: Cambridge University Press: 40–53.
- Williams Bernard (1985), *Ethics and the Limits of Philosophy*, London and New York: Routledge.
- Williams Bernard (1995) ‘Replies’, in J. E. J. Altham and R. Harrison (eds) *World, Mind and Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- <https://plato.stanford.edu/entries/integrity/#InteMoraTheo>