The Quarterly Journal of
Western Philosophy
Vol. 1, New Series, No.2, Summer 2022
Print ISSN: 2821-1146
Online ISSN: 2821-1154

Ethics and Meaning of Life in the Philosophy of Thomas Nagel

Parastoo Aatami Azaad[1] , Mahdi Akhavan [2*]

[1] *PhD student in the field of comparative philosophy, Faculty of Law, Theology and Political Sciences, Science and Research Unit, Islamic Azad University, Tehran, Iran.*
[2]*Professor of Philosophy Department, Allameh Tabatabai University. Tehran Iran.*

Article Info

Article type:
Research Article

Received:
13/06/2022
Accepted:
31/08/2022

ABSTRACT

Introduction:Talking about the meaning of life and tying ethics and moral living with meaningful life, apart from any belief, has always been in the deep philosophical thought. Nigel made efforts in this field, who has his own intellectual-and-philosophical paradigms in the path of connecting biological ethics and meaningfulness of life. The purpose of the present research is to know the relationship between morality and meaning of life from philosophical perspective.Methodology: The used methodological approach is qualitative in which, through the analysis of Nigel works on ethics and the meaning of life, it has been achieved. Discussion and results:Believing in the alternative principle in ethics, Nigel acknowledges the fact that people have equal capacities and no person is superior to another. He considered the motivational foundation of morality in a person to be beyond desire and envisioned a moral action for him. He considers living ethically as a necessary component of the meaningfulness of life, and he believes that in addition to not believing in the world after death, the meaningfulness of this life can be achieved in the framework of biological ethics. Conclusion:Results showed that due to coexistence, humans can influence each other's lives and make the life of this world meaningful through moral prepositions, even if they do not believe in the afterlife. If we target the component of ethics and bioethics from our daily relationships and interactions, the life of this world will become an anomic focus and meaning will emerge from our personal and social relationships.

Keywords: ethics, meaning of life, Thomas Nigel, ethical living, ethical-centered

Cite this article: Parastoo Aatami Azaad , Mahdi Akhavan. (2022) Comparative study of the problem of good and evil from the point of view of Avicenna, Leibniz and Spinoza, Vol. 1, New Series, No.2, Summer 2022: pages:19-36. DOI: 10.30479/wp.2022.17393.1017

CC BY NC
© The Author(s).
Publisher: Imam Khomeini International University

***Corresponding Author**: Mahdi Akhavan
Address: Professor of Philosophy Department, Allameh Tabatabai University.
Tehran Iran.
E-mail: *makhavan77@gmail.com*

فصلنامه علمی
فلسفه غرب
سال اول ، دورۀ جدید، شماره دوم، تابستان ۱۴۰۱
شاپا چاپی: ۱۱۴۶-۲۸۲۱
شاپا الکترونیکی:۱۱۵۴-۲۸۲۱

اخلاق و معنای زندگی در فلسفه‌ی تامِس نیگل[۲]

پرستو حاتمی شفق[۱]، مهدی اخوان[۲]*

[۱]دانشجوی دکترای رشته فلسفه تطبیقی، دانشکده حقوق، الهیئت و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

*[۲]دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه علامه طباطبایی. تهران، ایران.

اطلاعات مقاله	**چکیده**
نوع مقاله: مقاله پژوهشی **دریافت:** ۱۴۰۱/۰۳/۲۳ **پذیرش:** ۱۴۰۱/۰۶/۰۹	سخن از معنای زندگی و گره‌زدن اخلاق واخلاقی‌زیستن با زندگی معنادار، سوای هر گونه باور و اعتقادی؛ همواره در ژرفای اندیشه‌ی فلسفی بسیاری از فلاسفه‌ی تاریخ قرار داشته است. تامس نیگل در مسیر پیوند اخلاقی‌زیستی ومعناداریِ زندگی، دارای پارادایم‌های فکری و فلسفیِ خاص خود است. نیگل با اعتقاد به دیگرگزینیِ اخلاقی، اذعان دارد که افراد دارای ظرفیت‌های برابر بوده و هیچ شخصی بر دیگری برتری ندارد. او در نهایت بنیاد انگیزشی اخلاق را در آدمی فراتر از میل دانسته و برای او کُنشی اخلاقی متصور است. او اخلاقی‌زیستن را مؤلفه‌ی ضروریِ معناداریِ زندگی به حساب می‌آورد و بر این باور است که در کنار عدم باور به دنیای پس از مرگ نیز می‌توان به معناداریِ این حیات در چارچوب اخلاقی‌زیستی دست یافت. در این راستا، هدف پژوهش حاضر؛ شناخت نسبت اخلاق و معنای زندگی از منظر فلسفی نیگل است. رویکرد اتخاذشده برای این منظور، کیفی است و تجزیه و تحلیل محتوای آثار نیگل در باب اخلاق و معنای زندگی است. نتایج نشان داد که گرچه نمی‌توان برای معنا مکانی مشخص در نظر داشت و این‌که حیات ما در این عالم پایدار نیست و زندگی به نظر پوچ می‌آید اما پوچ بودن زندگی بدین معنا نیست که اخلاقی زیستن را کنار بگذاریم، بلکه همین اخلاقی‌گروی می‌تواند به حیات ما معنا ببخشد. انسان‌ها به سبب هم‌زیستی می‌توانند بر زیست‌جهان یکدیگر تأثیر گذاشته و به میانجی گزاره‌های اخلاقی، زندگی این جهانی را معنادار سازند ولو این‌که به عالم ماوراء باوری نداشته باشند. در صورتی که مؤلفه‌ی اخلاق و اخلاقی‌زیستی را از مناسبات و تعاملات روزمره‌مان حذف کنیم، زندگی این جهان را به کانون آنومی تبدیل کرده و معنا از مناسبات فردی و اجتماعیِ ما رخت می‌بندد. **کلمات کلیدی:** اخلاق، معنای زندگی، تامس نیگل، اخلاقی‌زیستن، اخلاقی‌گرویی

استناد: حاتمی شفق، پرستو ؛ اخوان، مهدی. (۱۴۰۱). *اخلاق و معنای زندگی در فلسفه‌ی تامِس نیگل* ، فصلنامه علمی فلسفه غرب، سال اول ، دورۀ جدید، شماره دوم، تابستان ۱۴۰۱: ۳۶-۱۹.

10.30479/wp.2022.17393.1017 : DOI

ناشر: دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)
حق مؤلف ©نویسندگان.

[۲]-نشانی پست الکترونیکی نویسنده مسئول: *makhavan77@gmail.com*

۱- مقدمه

کوشش برای یافتن معنایی در زندگی، خود نیرویی است اصیل و اساسی، نه توجهی ثانوی که از انگیزش غرایز سرچشمه گرفته باشد. این معنا برای هر شخص منحصربه‌فرد است و تنها اوست توانایی انجام آن را دارد که معنایی برای خود بیابد. تنها در آن صورت است که حس معناخواهی یا معنایابی او ارضا می‌شود (فرانکل، ۱۳۹۹: ۱۱۴).

معنای زندگی از زمره مسائل اساسی در زندگی انسان‌ها بوده و هست، اما فیلسوفان در دو قرن و نیم اخیر به‌جد بدان توجه کرده‌اند. گرچه فیلسوفان اگزیستانس، بیش و پیش از فیلسوفان تحلیلی و با شیوه و رویکردی متفاوت به معنای زندگی پرداخته‌اند، اما فیلسوفان تحلیلی نیز در چند دهه‌ی اخیر کوشیده‌اند تا با تفکیک معنای زندگی به عنوان مقوله‌ای هنجاری، مستقل از هنجارهای خوشبختی و اخلاق راه را برای نظریه‌پردازی درباره‌ی معنای زندگی باز کنند. زیرا در آغاز قرن بیستم، معنای زندگی مقوله‌ی هنجاریِ مستقلی شمرده نمی‌شد، بلکه در بهترین حالت آن را به خوشبختی و اخلاق فرومی‌کاستند (متز، ۲۰۰۲: ۷۸۲؛ به نقل از بیات، ۱۳۹۹: ۴۹). از این رو، تلاش‌های فیلسوفان تحلیلی در دهه‌های اخیر، نشان داد که معنای زندگی را نمی‌توان به یکی از دو مقوله‌ی هنجاری اخلاق و خوشبختی فروکاست. البته این سخن بدان معنا نیست که ارزش‌های معنادار در عرض ارزش‌های هنجاریِ دیگر مانند ارزش‌های اخلاقی، دینی و زیباشناختی است، بلکه برخی فیلسوفان تحلیلی مانند تدئوس متز (۱۹۵۲) با ارائه‌ی تفسیری از ارزش نشان دادند که هر نوع ارزشی نمی‌تواند به زندگی معنا دهد و تنها برخی از ارزش‌ها می‌توانند برای زندگی معنابخش باشند. به رغم اختلاف نظرهای ایشان درباره‌ی این‌که چه چیز یا چه چیزهایی می‌توانند به زندگی هر فرد انسانی معنا دهند یا برای معناداریِ زندگی وی لازم‌اند، کوشیده‌اند تا درباره‌ی معنای زندگی نظریه‌پردازی کنند (بیات، ۱۳۹۰: ۱۹-۲۰).

به زعم نیگل، راز معنا در این است که به نظر نمی‌رسد در جایی مشخص قرار داشته باشد. معنا نه در کلمه قرار دارد، نه در ذهن و نه حتی در مفهوم یا تصوری مجزا و سرگردان بین کلمه، ذهن و خودِ چیزهایی که درباره‌شان صحبت می‌کنیم (نیگل، ۱۹۸۷، به نقل از ملکیان، ۱۳۹۳: ۴۲-۴۱). نیگل در باب انواع معناهای زندگی که وابسته به ارتباط با دیگران و حتی ارتباط با مردمانی است که در آینده‌ای دور خواهند زیست، به این موضوع اشاره می‌کند که اگر زندگی کسی به این سبب که جزئی از چیزی بزرگ‌تر است اهمیت پیدا کند، باز هم ممکن است سؤال شود که خودِ آن چیز بزرگ‌تر چه معنا و اهمیتی دارد؟ در مورد اهمیت این چیز بزرگ‌تر، برحسب امری بازهم بزرگ‌تر یا جوابی وجود دارد یا ندارد. اگر جوابی وجود دارد، همین سؤال را می‌توان در باب اهمیت و معنای آن امر بزرگ‌تر نیز تکرار کرد و اگر جوابی برحسب امری بزرگ‌تر وجود ندارد، آن جست‌وجوی ما برای یافتن معنا یا دلیل زندگی با رسیدن به چیزی که معنا یا دلیل ندارد، پایان یافته است. با توجه به آنچه در باب معنا، نقش آن در زندگی و پیوند آن با اخلاق گفته شد، هدف از پژوهش حاضر، یافتن پاسخی برای این پرسش است که چه نسبتی میان اخلاق و معنای زندگی در فلسفه‌ی تامس نیگل وجود دارد؟

۲- اخلاق و اخلاقی‌زیستن از منظر نیگل

برخی از مُدعیات نظریه‌ی اخلاقیِ نیگل چنین است:

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

۲. نوع‌دوستی [دیگرگزینی]، 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.

۳. الزام هنجاری 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 حتی میل‌ها را بسنجد. 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 است (و به همین جهت نسبت به ارزیابی عقلانی حساس نیست یک فاعل یا آن را دارد یا ندارد).

او همواره در پی پاسخ به دو پرسش مهمِ خود بود: ۱. من در چه جهانی به سر می‌برم؟ (سؤالی نظری و در باب واقعیات[1])؛ ۲. چگونه زندگی کنم؟ (سؤالی عملی و در باب هنجارها[2] و به تعبیر غیردقیق، ارزش‌ها[3]). نیگل مخالف دو حد افراط و تفریط در روزگار ماست؛ جریان‌هایی که یا بر فروکاست یا بر حذف مبتنی‌اند. جریان‌هایی مثل علم‌گرایی و پوزیتیویسم بر فروکاست یا حذف مبتنی‌اند؛ یعنی واقعیات ذهنی را به واقعیات عینی فرومی‌کاهند یا اصلاً واقعیات ذهنی را حذف می‌کنند. از سوی دیگر، جریان‌هایی مثل نسبی‌انگاری، ذهنی‌انگاری و برساخته‌انگاری که وجه جامع آنها پُست‌مُدرنیسم است، واقعیات و ارزش‌های عینی را به واقعیات و ارزش‌های ذهنی فرومی‌کاهند یا حذف می‌کنند. او با دو جریان پوزیتیویسم و پُست مُدرنیسم مخالف بود: اولی بر عینی‌بودن واقعیات اصرار دارد و دومی بر ذهنی‌بودن واقعیات و ارزش‌ها. نیگل در پاسخ به پرسشِ «چگونه زندگی کنم؟»، زندگی را به سه دسته‌ی کلی تقسیم‌بندی می‌کند: الف) زندگیِ خوب (یا به تعبیری، زندگیِ خوش)؛ ب) زندگیِ درست (یا به تعبیری، زندگی اخلاقی)؛ ج) روحیه‌ی دینی (یا به تعبیری، پرسش کیهانی) (حیدری، ۱۳۹۵: ۱۰-۹).

پروژه‌ی نیگل در اخلاق و ارزش دو مبنای کلی دارد: ۱. نفی میل یا هر احساسی از بنیاد انگیزشِ عملِ اخلاقی؛ ۲. مبتنی کردنِ عمل اختیاری آدمی بر مبنای دلیل و شرح و بسط این که چه دلیلی قابل دفاع و معقول است. نیگل ابتدا قصد دارد ثابت کند که عملِ ما معلولِ دلیل است نه علت (میل یا میل-باور) و سپس در پی دلیلی قانع‌کننده و منطقی برای دفاع از نوع‌دوستی (دیگرگزینی) بر می‌آید.

نیگل در کتاب امکان دیگرگُزینی استدلال اصلی را در نظریه‌ی اخلاقی خود علیه شکاکیت اخلاقی می‌داند. با این که به عقیده‌ی او امتناعِ هیچ نوع شکاکیتی (چه معرفتی چه اخلاقی) نمی‌تواند ثابت شود؛ اما بهترین

طریق و مشیء که می‌توان علیه شکاکیت داشت آن است که هزینه‌ی اختلال‌های اندیشه‌ای عمیق و گسترده‌ی آن را پیش چشم آوریم. نیگل مدعی است که استدلال مورد تکیه‌ی او برای اخلاقی زیستن توجیهی مطرح نکرده است، اما تلاش دارد تبیین کند که چرا عموماً توجیهاتِ اخلاقی قادر به متقاعدکردن و برانگیختنِ ما به نحوی عقلانی هستند (نیگل، ۱۹۸۷، به نقل از ملکیان، ۱۰۳:۱۳۹۳).

برای پاسخ به این پرسش که چگونه ملاحظاتِ اخلاقی ما را برمی‌انگیزاند، دو موضعِ درونی‌انگاری[4] و بیرونی‌انگاری[۵] در ارتباط با انگیزش و اخلاق جایگاهِ حائز اهمیتی دارند. درونی‌انگاری، صدقِ قضایایِ اخلاقی حضور یک انگیزه را تضمین می‌کند. به عبارت دیگر، بین صدقِ گزاره‌های اخلاقی و برانگیخته‌شدنِ ما به انجامِ آن کار رابطه‌ی درونی وجود دارد. در بیرونی‌انگاری، علاوه بر نیاز به معرفت و شناخت ما نسبت به گزاره‌های اخلاقی، ضمانت روان‌شناختیِ دیگری که از پیامدهای یک فعل اخلاقی باشد، لازم است که البته نیگل بیشتر مدافعِ درونی‌انگاری در فعل اخلاقی است تا بیرونی‌انگاری. نیگل بر این باور است که قابلیتِ ما برای انگیزشِ مصلحت‌اندیشانه و دیگرگزینانه حکایت از تصوراتِ مابعدالطبیعه دارد؛ و آن این که ما مصلحت‌اندیشیم، یعنی لحظه‌ی حالِ حاضر از زندگی‌ام صرفاً یک در میان دیگر لحظات است، و این لحظات به یک اندازه واقعی‌اند و نیز دیگرگزینیم، یعنی من صرفاً یک شخص در میان دیگر اشخاصم؛ اشخاصی که همه به یک اندازه واقعی‌اند. اجمالاً به این نظریه می‌توان نظریه‌ی باور–میل گفت که در آن انگیزش هم مستلزمِ باور است و هم مستلزمِ میل، لذا باور می‌تواند ما را برانگیزاند. روشی که نیگل برای پیش‌بردِ اهدافِ خود به کار می‌گیرد، روشِ تفسیری است. از طریقِ تفسیر[6] اصلِ مصلحت‌اندیشی به این تصور از خودمان ربط داده می‌شود که ما موجوداتی منتشر در زمانیم که هم می‌توانیم مراحلِ گذشته، حال و آینده‌ی خودمان را تشخیص دهیم و هم می‌توانیم آن مراحل را به عنوانِ شکل‌دهنده‌ی یک زندگیِ واحد تلقی کنیم. اصل دیگرگزینی از طریقِ تفسیر به این تصور از خودمان ربط داده می‌شود که ما می‌توانیم خودمان را هم‌زمان هم «من» تصور کنیم و هم «یک کسی». مصلحت‌اندیشی بنا به تلقیِ رایج به آینده اهمیت نمی‌دهد، اما در تلقیِ نیگل، مصلحت‌اندیشی مطالبه‌ای است مبنی بر این‌که امیالِ حالِ حاضر و امیال معطوف به آینده را به یک میزان مورد لحاظ قرار دهیم (نیگل، ۱۹۸۷، به نقل از ملکیان، ۱۰۳:۱۳۹۳). انگیزه‌ی نیگل برای رد نظریه‌ی میل–بنیاد و پذیرشِ نظریه‌ی باور– بنیاد، ادله‌های ذیل را در برمی‌گیرد:

۱- وقتی که یک میل را مبنای عمل اخلاقی قرار می‌دهیم، مثلاً می‌گوییم که اخلاقی زیستن «نفعِ شخصی» را برآورده می‌کند، در این صورت با مبنا قرار دادنِ یک میل، یعنی نفعِ شخصی، برای عمل اخلاقی، در واقع احکام اخلاقی را وسیله‌ای قرار دادیم برای رسیدن به یک حالتِ روان‌شناختی. به تعبیر دیگر، اخلاق ابزاری شده است برای رسیدن به غایتی دیگر. اما به عقیده‌ی نیگل، خودِ اخلاقی زیستن غایتِ فی نفسه است و نمی‌تواند ابزاری باشد برای رسیدن به غایاتِ دیگر. در حالتِ اول وقتی که اخلاق ابزار باشد برای رسیدن به غایت دیگر، ما با توجیه سروکار داریم و این پرسش را پیش می‌کشیم که چرا باید اخلاقی زندگی کنم؟ بعد

در جواب می‌توان گفت که اخلاقی زیستن این میل یا امیال تو را برآورده می‌کند. اما، در حالتِ دوم، وقتی که اخلاق غایتِ فی نفسه باشد، ما با تبیین سروکار داریم و در تبیین این پرسش را پیش می‌کشیم که چرا یک فرد خاصی اخلاقی زندگی می‌کند؟

۲. وقتی که یک میل را مبنایِ عملِ اخلاقی قرار می‌دهیم، کارِ ما به توجیه در اخلاق کشیده می‌شود، و می‌توان از الزاماتِ اخلاق گریخت. از این رو، توجیه هم با معضلِ مهمی روبروست. توجیه یعنی این‌که میلی را در دفاع از انجام کاری برای کسی فراهم آوریم. و توجیهِ اخلاق یعنی این که میلی را فراهم آوریم که همگان واجد آنند. نیگل می‌گوید که آنچه ما به جای توجیه بدان نیاز داریم تبیینی است از این که چرا ملاحظات اخلاقی ضرورتاً ما را برمی‌انگیزاند، و این کار بر روان‌شناسیِ پیشین مبتنی است. توجیه به ما می‌گوید که چرا باید اخلاقی زندگی کنیم، اما تبیین به ما می‌گوید که چگونه اخلاقی زندگی می‌کنیم. تفاوت این دو پرسش در این است که در پرسشِ توجیهیِ اخلاق خودش ابزاری است برای یک غایتِ دیگر، اما در پرسش تبیینی اخلاق خودش غایت است، خودش هدف است و ابزار و وسیله‌ی هیچ غایت و هدفِ دیگری نیست.

۳. وقتی که یک میل را مبنای عملِ اخلاقی قرار می‌دهیم، نمی‌توانیم از عقلانیتِ اخلاق دفاع کنیم. چون امیال به صورت تصادفی عارضِ ما می‌شوند، داشتن یک میل یا نداشتن آن اصلاً به اراده و اختیار ما بستگی ندارد. آدمی یا یک میل را دارد یا ندارد، و وقتی که یک میل مبنای عمل اخلاقی قرار می‌گیرد، هیچ راهی برای نقد آن در اختیار نداریم، زیرا اولاً ما فقط می‌توانیم باورها را نقدِ عقلانی کنیم، و امیال قابل نقد نیستند، ثانیاً، باورها تا حدی ارادی و اختیاری‌اند، اما تمام امیال غیرارادی و اختیاری‌اند (نیگل، ۱۹۸۷، به نقل از ملکیان، ۱۰۳:۱۳۹۳).

به زعم نیگل، یکی از الزامات اساسی در اخلاق، دیگرگزینی است که بر تصدیق واقعیت دیگر اشخاص و همچنین بر این قابلیت هم‌سنگ مبتنی است که هر شخصی خودش را صرفاً یک فرد در میانِ خیلِ کثیر تلقی کند. او بر این باور است که اگر الزامات اخلاقی، الزاماتی عقلانی باشند، نتیجه این می‌شود که انگیزه‌ی تن دادن بدان الزامات باید انگیزه‌ای باشد که بی‌اعتنایی به آنها برخلافِ عقل است. از این رو، حساسیت نسبت به تأثیرات انگیزشیِ خاصی، از جمله دیگرگزینی، شرط عقلانیت تلقی می‌شود. نیگل پایه‌ی اخلاق در انگیزشِ انسان را چیزی غیر از میل می‌داند که قادر به نقد امیال خاص است، امیالی که مخالف با عقل عملی هستند (نیگل، ۱۹۷۰، به نقل از حیدری، ۱۳۹۵: ۴۸-۴۹).

نیگل سعی دارد تا در اخلاق عنصری مشترک و عام را بیابد. برای انجامِ چنین کاری به بررسی فاعل و عامل اخلاقی روی می‌آورد. راهکار نیگل در این مورد بسیار شبیه به کانت است. هرچند که با آن تفاوت دارد. نیگل، عنصرِ مشترکِ اخلاق را نوع‌دوستی[۷] [دیگرگُزینی] می‌داند. مُراد نیگل از نوع‌دوستی یا دیگرگزینی، همان‌طور که خود اشاره دارد، ازخودگذشتگیِ خاضعانه نیست، بلکه تمایل[۸] به انجام فعل برای منافع دیگران است، بدون نیاز به انگیزه‌های پنهانی(نیگل، ۱۹۷۰، به نقل از حیدری، ۱۳۹۵: ۷۹). در واقع مقصود او از نوع‌دوستی، هرگونه

رفتاری است که علتش صرفاً این باور باشد که دیگران باید از این رفتار سود بُرده یا از آن زیان نبینند. نظر کلیِ نیگل در خصوصِ اصل نوع‌دوستی آن است که انسان جهتِ ازدیاد و حمایت از منافعِ دیگران می‌تواند دلایل بی‌واسطه داشته باشد، یعنی دلایلی که بستگی به عوامل واسطه و میانجی همچون منفعتِ شخصی یا احساسِ همدردی و نیک‌خواهی عاملِ فعل نداشته باشند. در واقع او سعی دارد گونه‌ای نوع‌دوستی را اثبات کند که مدعیِ عقلانی‌بودنِ آن است؛ یعنی ریشه در عقلِ عملی دارد. اما آیا نوع‌دوستی امری عقلانی است؟ به عبارت دیگر، آیا خیرِ دیگران می‌تواند فی نفسه دلیلی برای فاعل جهتِ انجامِ آن فعلِ خیر فراهم آورد. خودگروی اخلاقی[۹] تأکید دارد که عقلانیت مستلزم آن است که شخص تنها منافعِ خویش را به عنوانِ دلیلِ انجام کار در نظر گیرد؛ البته این امکان وجود دارد که منافعِ یک شخص در گرو تحققِ منافع دیگران باشد.

نیگل برخلافِ خودگروی اخلاقی، در صدد اثباتِ عقلانیتِ نوع‌دوستی است. بنابراین، برخلاف خودگروی اخلاقی، منافع شخصی را که عبارت از نیازها و امیال خاصِ ما هستند، ملاکی جهت عملِ اخلاقی نمی‌داند. او درست یا خطا بودنِ یک فعل را وابسته با امیال یک شخص نمی‌داند، زیرا این امر منجربه نسبیت‌گروی در اخلاق می‌شود؛ چرا که افراد مختلف می‌توانند دارای امیال متفاوت و گوناگون باشند (Blume,1992:35-38). در واقع، از نظر نیگل، توجیه اخلاقی[۱۰] نباید وابسته به انگیزه‌های خاص افراد باشد؛ چرا که در این صورت، با از دست رفتنِ انگیزه، الزام اخلاقی برای اخلاقی بودنِ یک فرد نیز از بین خواهد رفت.

۳- معنای زندگی از منظر نیگل

مقاله‌ی «معنای زندگی» نیگل از آن دست نوشتجات ارزنده تامس نیگل است که سه ترجمه از آن در دسترس مخاطبان قرار داشته و نقدهای گوناگونی بر آن شده است. نیگل دو نظرگاهِ عینی و ذهنی را به عنوان هسته‌ی اصلیِ فلسفه‌ورزیِ خود دنبال می‌کند و به هر موضوعی با این دو نظرگاه نزدیک می‌شودو معتقد است تمامِ تعارضاتِ آدمی حاصلِ تعارضِ این دو نظرگاه است. وی می‌گوید، در نظرگاهِ عینی ما سرشار از شک و تردیدیم، اما در نظرگاهِ ذهنی لبریز از یقینیم؛ در نظرگاه عینی ما ناظر و تماشاگرایم، اما در نظرگاهِ ذهنی ما فاعل و عاملیم؛ در نظرگاهِ عینی ما بی‌طرفیم، اما در نظرگاهِ ذهنی جانبدار و طرف‌داریم؛ در نظرگاه ذهنی عینی فارغ‌دلیم، اما در نظرگاه ذهنی تعلق خاطر داریم؛ در نظرگاه عینی خود را از تمام تعلقات و دلبستگی‌ها رها می‌کنیم، اما در نظرگاه ذهنی تعلقِ خاطر پیدا می‌کنیم و دل می‌بندیم. نیگل این دو نظرگاه را برای پاسخ به دو سؤال مهم «من در چه جهانی به سر می‌برم و چگونه زندگی کنم» به کار می‌برد.

در مورد واقعیات قائل به این است که از این دو نظرگاه دو نوع واقعیتِ مهم خودشان را نشان می‌دهند: واقعیاتِ عینی و واقعیاتِ ذهنی. واقعیاتِ عینی واقعیاتی هستند که مستقل از ما انسان‌ها قرار دارند (مثل چوب و سنگ) و واقعیات ذهنی واقعیاتی هستند که وابسته به ما انسان‌ها هستند (مثل حالاتِ ذهنیِ عشق، شناخت و آگاهی). در مورد ارزش‌ها نیز این نسبت برقرار است: ارزش‌های عینی و ارزش‌های ذهنی. ارزش‌های عینی

ارزش‌هایی فارغ از فاعلند و ارزش‌های ذهنی ارزش‌هایی وابسته به فاعلند. نیگل می‌گوید، اولاً عالمِ واقع را هم واقعیات پر کرده است و هم ارزش‌ها؛ ثانیاً هم واقعیاتِ عینی و ذهنی، هم ارزش‌های عینی و ذهنی (نیگل، ۱۹۷۰، به نقل از حیدری، ۱۳۹۵: ۸–۹).

نیگل(۱۹۷۰؛ به نقل از حیدری، ۱۳۹۵: ۹–۱۱) در پاسخ به این پرسش که چگونه کنم؟ به سه دسته‌ی کلی از حیات اشاره می‌کند:

الف) زندگیِ خوب (یا به تعبیری، زندگی خوش)؛

ب) زندگیِ درست (یا به تعبیری، زندگی اخلاقی)؛

ج) روحیه‌ی دینی[11] (یا به تعبیری، پرسش کیهانی)

وی سه استدلال متعارف را بررسی می‌کند که بر طبق این استدلالات، زندگیِ ما بی‌منطق (بی‌معنا) است. او به هر یک از این استدلالات ایراداتی را وارد می‌کند و به این نتیجه می‌رسد که هیچ‌کدام از این استدلالات برای رسیدن به مقصود خود موفق نیستند. این استدلالات یا (۱) نمی‌توانند اثبات کنند که زندگی ما بی‌منطق است؛ (۲) یا اگر زندگی بی‌منطق است نمی‌توانند تبیین کنند که چه چیزی زندگی ما را بی‌منطق می‌کند؛ (۳) یا اگر زندگی ما بی‌منطق است نمی‌تواند تبیین کند که چرا زندگی ما بی‌منطق است.

استدلال ناقصِ اول: استدلالِ مبتنی بر آینده‌ی دور در دفاع از بی‌منطقیِ (بی‌معناییِ) زندگی:

اگر آنچه را در طول زندگی انجام می‌دهیم، در آینده‌ی دور اهمیتی نداشته باشد. در این صورت زندگیِ ما بی‌معنا خواهد بود. آن چه ما در طول زندگی‌مان می‌کنیم در آینده‌ی دور اهمیتی نخواهد داشت. بنابراین، زندگیِ ما بی‌معناست.

استدلالِ ناقصِ دوم: استدلالِ مبتنی بر ناچیزبودنِ ما یا کوتاه بودنِ زندگیِ ما در دفاع از بی‌معناییِ زندگی:

اگر ما در مقایسه با مقیاس جهانی بسیار ناچیز باشیم یا اگر زندگیِ ما در مقایسه با دیگر رویدادهایِ کیهانی بسیار کوتاه باشد، در این صورت زندگیِ ما بی‌معنا خواهد بود. زندگیِ ما در مقایسه با مقیاسِ کیهانی بسیار ناچیز و در مقایسه با دیگر رویدادهایِ کیهان بسیار کوتاه است. بنابراین، زندگیِ ما بی‌معنا است.

استدلال ناقصِ سوم: استدلال سفرِ بغرنج به ناکجا در دفاع از بی‌معناییِ زندگی:

چون ما موجوداتِ فانی‌ای هستیم که خواهیم مُرد، هیچ هدفِ نهایی برای زندگیِ ما وجود ندارد. زندگیِ ما تنها در چارچوبِ فعالیت‌ها و اهدافِ دیگری معنا دارد. اما می‌دانیم اهداف و فعالیت‌های ما گاهی منقضی می‌شوند، در نتیجه زندگی را بی‌معنا می‌کنند (نیگل، ۲۰۱۲، به نقل از حیدری، ۱۳۹۲: ۱۶).

نیگل چندین پاسخ به این استدلالات می‌دهد: اولاً، او نشان می‌دهد که این استدلالات سست و بی‌پایه‌اند. ثانیاً، نشان می‌دهد که این استدلالات حتی تبیینی از این که چرا زندگی بی‌منطق است، عرضه نمی‌کنند. نیگل موقعیت‌های خاصی را مورد بررسی قرار می‌دهد که زندگی در آنها به نظر بی‌منطق می‌آید. این موقعیت‌ها بی‌منطق‌اند چون اختلافِ فاحشی وجود دارد بینِ بود (این که موقعیت واقعاً چگونه است) و نمود (این که

موقعیت چگونه جلوه می‌کند). وی تبیین خود را از مسأله‌ی عام‌تر بی‌منطقیِ زندگی ارائه می‌کند. او مدعی است که زندگیِ ما بی‌منطق است چون کشاکش یا تعارضی بینِ دو نظرگاه مختلف وجود دارد (نیگل، ۲۰۱۲، به نقل از حیدری، ۱۳۹۲: ۱۶).

الف) اجتناب‌ناپذیریِ جدی‌گرفتنِ زندگی: ما نمی‌توانیم زندگی را جدی نگیریم و نمی‌توانیم از این واقعیت طفره برویم که فعالیت‌ها، برنامه، امیدها، امیال، آرزوها و... اهمیت دارند و ارزش‌مندند. مثلاً از خودمان می‌پرسیم که چرا درس می‌خوانم؟ چرا به دانشگاه می‌روم؟ چرا سرکار می‌روم؟ چرا ازدواج می‌کنم؟ چرا به سلامتِ غذایی‌ام اهمیت می‌دهم؟ چرا تندرستی‌ام مهم است؟ چرا بچه‌دار می‌شویم؟ چرا دلنگرانِ کیفیت زندگیِ فرزندان‌مان هستیم؟ پاسخ‌های ما نشان می‌دهد که دغدغه‌ی زندگی‌مان را داریم و زندگی برای ما اهمیت دارد.

ب) گریزناپذیریِ شکّ و شبهه در زندگی: ما این قابلیت داریم که از نظرگاهی بیرونی و عینی به زندگی‌مان نگاه کنیم. از این منظر، اهمیت و ارزشی که به جنبه‌هایی از زندگی‌مان می‌دهیم و جدّی‌بودنی که به آن زندگی‌مان را سپری می‌کنیم، از برخی جهات به نظر دلبخواهانه، ناموجه و بی‌دلیل به نظر می‌رسد. مثلاً زندگی‌ام را جدّی می‌گیرم و در طول ترم سخت درس می‌خوانم. وقتی از من می‌پرسند که چرا سخت درس می‌خوانی، پاسخ می‌دهم تا با موفقیت این دوره را سپری کنم. می‌پرسند چرا می‌خواهی با موفقیت این دوره را بگذرانی، پاسخ می‌دهم چون می‌خواهم از دانشگاه مدرک بگیرم. می‌پرسند چرا می‌خواهی مدرک بگیری، پاسخ می‌دهم چون می‌خواهم شغل خوبی به دست آورم. می‌پرسند چرا می‌خواهی شغل خوبی به دست آوری، پاسخ می‌دهم چون می‌خواهم درآمد خوبی داشته باشم. می‌پرسند چرا می‌خواهی درآمد خوبی داشته باشی، پاسخ می‌دهم چون می‌خواهم زندگیِ خوبی را سپری کنم. می‌پرسند چرا می‌خواهی زندگیِ خوبی را سپری کنی و... به عقیده‌ی نیگل این روندِ استدلال دو سرنوشت پیشاروی خود دارد:

الف) دلبخواهی بودن: در تبیینِ این‌که چرا این چیزها در زندگی مهم هستند، ممکن است گفته شود، «زندگیِ خوب و خوش مطلقاً مهم است و همه‌ی این چیزها هم مهم هستند. چون ما را به زندگیِ خوب و خوش می‌رسانند». اما این توجیهات به نظر دلبخواهانه می‌رسند. نقطه‌ی پایانی دلبخواهانه است. چرا زندگیِ خوب و خوش مطلقاً مهم است و نه گرفتنِ مدرک و نه گذراندنِ یک دوره‌ی درسی؟ به عبارت دیگر، چرا در این زنجیره‌ی استدلالاتِ زندگیِ خوب و خوش مطلقاً اهمیت پیدا کرد و چیز دیگری؟ یا این‌که چرا این زنجیره‌ی توجیه ادامه پیدا نکرد تا در جایِ دیگری پایان پذیرد؟

ب) تسلسل و دوری بودن: ممکن است این زنجیره‌ی توجیه در فرایندی قرار بگیرد که یا به دور بیافتد یا به تسلسل. مثلاً کار می‌کنیم تا زنده بمانیم و زنده می‌مانیم تا کار کنیم.

از منظر ذهنی و درونی، زندگیِ ما معنادار و مهم و باارزش به نظر می‌رسد. از منظر عینی و برونی به نظر می‌رسد که موجّه نیستیم که زندگی‌مان را بجدّ بگیریم و هر توجیهی را که ما سعی می‌کنیم به دست دهیم، در نهایت دلبخواهانه و دوری است. با این همه، ما به زندگی‌مان ادامه می‌دهیم و آن را جدی می‌گیریم. یعنی عملاً

دلبخواهی بودن و دوری بودن را که مبنای توجیهاتِ ما برای انجام تمامِ کارهاست به دست فراموشی می‌سپاریم. آیا مسأله‌ی بی‌منطقیِ زندگی را باید حل و فصل کنیم؟ بی‌منطقیِ زندگی مسأله‌ی حادی نیست مگر این‌که ما خودمان بخواهیم آن را تبدیل به مسأله کنیم. می‌توان به این مسأله رندانه نزدیک شویم نه ناامیدانه و قهرمانانه (نیگل، ۲۰۱۲، به نقل از حیدری ۱۳۹۲: ۱۸–۱۹). با این وصف، تا آنجایی که این تضعیفِ نفس نتیجه‌ی کوشش، قدرتِ اراده، زُهد، و مانندِ آن باشد، لازمه‌اش این است که آدمی خود را به عنوان یک فرد جدّی بگیرد یعنی لازمه‌اش این است که او بخواهد زحمت زیادی متحمل شود تا از دست‌نشاندگی و بی‌منطقی اجتناب کند. بدین ترتیب، آدمی می‌تواند با پیگیریِ جدّیِ هدفِ دنیاگریزی تیشه به ریشه‌ی آن بزند. با این همه، اگر شخصی صرفاً اجازه دهد که طبیعتِ فردی و حیوانی خودش به سائق‌ها سوق یابد و واکنش نشان دهد، بدون این‌که تعقیبِ نیازهایش را مبدّل به هدفِ اساسیِ آگاهانه‌ای سازد، آنگاه ممکن بود که، به هزینه‌ی هنگفتِ گسستگی، به زندگی‌ای دست یابد که کمتر از اکثر زندگی‌ها بی‌منطق می‌بود. البته این نیز یک زندگیِ معنادار نمی‌بود، اما متضمنِ درگیریِ یک آگاهیِ فرارونده در تعقیبِ مستمرِ اهدافِ دنیوی هم نمی‌بود. این شرطِ اصلیِ بی‌منطقی است. اجبار یک آگاهیِ فرارونده‌ی متقاعدنشده به خدمت در کاری محدود و درونی همانندِ زندگیِ بشری (نیگل، ۲۰۱۲، به نقل از حیدری ۱۳۹۲: ۹۲).

نیگل در کتاب کلام آخر[۱۲] (۱۹۹۷) اعتراف می‌کند که هیچ یک از مدعیات اصلی ادیان منطقاً و صرفاً با توسل به استدلالات عقلی قابل رد نیست و واقعیت این است که آنچه منکران خدا و دین را به انکار سوق داده، ادله‌ی منطقی نیست، بلکه ترس از دین است.

نیگل بر این باور است که اگر احساس بی‌معنایی نشان‌دهنده‌ی درکی است که انسان از موقعیت حقیقیِ خود دارد، در آن صورت چرا باید از آن ناراضی باشیم یا از آن فرار کنیم؟ این احساس هم شبیه به شکاکیت معرفت‌شناسانه‌ی ناشی از توانایی ما در درک محدودیت‌های انسانی‌مان است. لازم نیست این احساس منشأ درد و رنج باشد، مگرآن‌که ما خود آن را چنین کنیم و لازم نیست این احساس به مقاومت و تحقیر نسبت به سرنوشت منجر شود تا بدان وسیله احساس شجاعت یا غرور کنیم. این نوع واکنش‌های افراطی حتی اگر در خلوت ذهن هم باشند، ناشی از عدم درک بی‌اهمیتیِ موضوع در مقیاس جهانی است. اگر بنا به ماهیت مسأله هیچ چیزی اهمیت ندارد، در آن صورت خود این مسأله هم اهمیتی ندارد، و ما می‌توانیم به جای احساس قهرمانی یا ناامیدی، بی‌معنایی زندگی خود را به طنز بکشیم (نیگل، ۲۰۰۰).

برخی از پوچ‌انگارها[۱۳] ادعا می‌کنند که زندگی بی‌معنا خواهد بود، اگر هیچ قواعد اخلاقیِ ثابتی که بتواند به‌طور کامل توجیه‌کننده باشد، وجود نداشته باشد – جهان مُهمل خواهد بود اگر، به تعبیر(نسبت داده شده به) داستایفسکی، «هرکاری مجاز باشد»- و چنین قواعدی نمی‌توانند برای اشخاصی وجود داشته باشند که همواره می‌توانند به نحو معقولی یک ادعای معین را مورد تردید قرار دهند (مورفی، ۱۹۸۲: فصل سوم). در حالی که شماری از فیلسوفان موافقند که اخلاق الزام‌آور و موجهِ جهان‌شمول، برای معنا در زندگی ضروری است (کانت

(۱۷۹۱)؛ تانژو[۱۴] (۱۹۸۸)؛ جاکِت[۱۵] (۲۰۰۱: فصل نخست)؛ کاتینگهام[۱۶] (۲۰۰۳؛ ۲۰۰۵: فصل سوم). برخی موافق نیستند (الِین[۱۷] (۱۹۹۵: ۳۲۷-۳۲۵)؛ مارگولیس[۱۸] (۱۹۹۰)). به‌علاوه، کارهای عقل‌گرایانه و واقع‌گرایانه‌ی معاصر در زمینه‌ی فرااخلاق، موجب روی‌آوردن بسیاری به این باور شده است که چنین نظام اخلاقی‌ای وجود دارد.

تامِس نیگل به دیدگاه بیرونی که ظاهراً آشکار می‌کند که زندگی ما بی‌اهمیت است توسل می‌جوید. از نظر او ما می‌توانیم جهان را از دیدگاه‌های گوناگون، که یا درونی هستند یا بیرونی، بفهمیم. درونی‌ترین چشم‌انداز، میل یک انسان خاص در یک لحظه‌ی معین است، در حالی که یک چشم‌اندازِ تا اندازه‌ای کمتر درونی، علایق انسان در طول عمر، و یک چشم‌اندازِ از آن هم کمتر درونی، علایق خانواده یا اجتماع انسان است. در مقابل، بیرونی‌ترین چشم‌انداز، یعنی یک دیدگاه فراگیر که کاملاً مستقل از ویژه‌بودن انسان است. وقتی انسان این بیرونی‌ترین دیدگاه را اتخاذ می‌کند، و به تأثیر محدود و کاملاً ناچیز خود بر جهان می‌نگرد، به نظر می‌رسد که زندگی او اهمیت اندکی داشته باشد(نیگل، ۱۹۸۷، به نقل از ملکیان، ۱۳۹۳).

٤- نگاه نیگل به دین و خدا و نسبت آن با معنای زندگی

مسایل مربوط به معنا و هدف همیشه مثل امروز مردم را به دردسر نمی‌انداخته‌اند. در عصر دین، این مسایل را به خالقی حکیم ارجاع می‌دادند. گمان بر این بود که این خالق، جهان و هر آنچه در آن است برای هدفی به وجود آورده است. انسان، و هر فرد انسان، جزئی از طرحی عظیم بود. علاوه بر این، انسان در این طرح جایگاهی خاص و مهم و خلقتی خاص و مجزا بر صورت خدا داشت. به انسان قدرت عقل داده شده بود که او را ورای حیوانات جای می‌داد و، برخلاف حیوانات، نفسی نامیرا داشت. این بدان معنا بود که مرگ پایان زندگی شخص نبود، بلکه فقط گذر به صورتی دیگر و برتر از وجود، منطبق با هدف خداوند بود. زمین و همه‌ی مخلوقات آن مسّخر انسان بود؛ آنها به منزله‌ی بخشی از طرح عظیم خلقت، برای اهداف بشری وجود داشتند (هنفلینگ، ۱۳۹۵: ۶۳-۶۴).

دیدگاه مدرن درباره انسان و جهان صرفاً نتیجه جایگزینی یک تبیین یا نظریه با تبیین یا نظریه‌ی دیگر نیستند؛ در خود مفهوم تبیین و این‌که چگونه چیزی است، تغییری رُخ داده است. پیش‌تر گمان می‌کردند یگانه تبیین واقعی یا واقعاً رضایت‌بخش ارجاع دادن به هدف است. می‌توان یک پدیده را با گفتن این تبیین کرد که از برای چیست و در خدمت کدام هدف انسان، حیوان یا خداست. تبیین علّی هم بود که به امر مقدم بر پدیده ارجاع می‌داد. اما گمان می‌شد این نوع تبیین ناقص و نازل است و فقط با آن نوع دیگر است که می‌توانیم فهمی واقعی داشته. با این حال، در دوران مدرن، و به ویژه از زمان هیوم، تبیین علّی ره به نحو گسترده‌ای جایگزین این تبیین، یعنی تبیین غایی کرده‌اند. نظریه‌های علمیِ مدرن را در قالب‌های غایت‌شناختی بیان نمی‌کنند و قوانین مدرن طبیعت درباره‌ی غایات و اهداف نیستند، بلکه درباره‌ی نظم و ترتیب‌های مشاهده‌شده در جهانند. ما

چراییِ رخداد را با نظر به غایت یا هدف تبیین نمی‌کنیم، بلکه با بازنگری در علت پیشین تبیین می‌کنیم. چنین تبیین‌هایی به معنای خاصی کمتر از تبیین‌های غایت‌شناختی رضایت‌بخشند (هنفلینگ، ۱۳۹۵: ۶۵-۶۶).

نیگل در باب معنایِ دینیِ زندگی می‌گوید: در مورد توسل به معنای دینیِ زندگی مسأله کمی فرق می‌کند. اگر معتقد باشید که زندگی‌تان معنایش را از برآوردنِ مقصود خدایی کسب می‌کند که شما را دوست دارد و او را در عالم اَبَد می‌بینید، آنگاه مناسب به نظر نمی‌رسد که بپرسیم، این یکی چه معنایی دارد؟ تصور می‌شود این حیات دینی امری است که خود دلیل و معنای خود است و نمی‌تواند هدفی بیرون از خود داشته باشد. اما به همین دلیل این پاسخ هم مسایل خاص خود را دارد. به نظر می‌رسد ایده‌ی خدا، ایده‌ی امری باشد که بدون آن‌که لازم باشد تبیین شود، می‌تواند هرچیز دیگری را تبیین کند. اما درک این‌که چگونه چنین امری می‌تواند وجود داشته باشد، بسیار سخت است. به نظر می‌رسد اگر خداوند و غایاتِ او به عنوان تبیین نهایی ارزش و معنای زندگی‌مان ارایه شوند، تصور می‌شود، این عقیده که زندگیِ ما برآورده‌شدنِ اراده و مقصود خداوند است، دلیلی برای زندگی ما به دست دهد که خود از هر دلیل دیگری مستغنی باشد. نیگل در آخرین کتابش با عنوان کلام آخر (۱۹۹۷) منتشر کرده است، اعتراف می‌کند که هیچ‌یک از مدعیات اصلیِ ادیان منطقاً و صرفاً با توسل به استدلالاتِ عقلی قابل رد نیست و واقعیت این است که آنچه منکران خدا و دین را به انکار سوق داده، ادله‌ی منطقی نیست، بلکه ترس از دین است (نیگل، ۱۹۸۷، به نقل از ملکیان، ۱۳۹۳: ۹۴-۹۵).

۵- نسبت اخلاق و معنای زندگی از منظر نیگل

از نظر نیگل نخست؛ شکاکیت امری طبیعی و شهودی است. به این معنا که شک برخاسته از ملاحظات معرفت‌شناختی روزمره و بسیار معمول و عادی است. اما به نظر برخی از فیلسوفان دفاع از این نوع شکاکیت بسیار مشکل‌تر از آن است که بدواً به نظر می‌رسد. با این حال باید توجه داشت که شک در باورها و روش‌های استدلالی یک شک متعارف نیست که در زندگی روزمره برای انسان‌هایی عادی رُخ دهد، بلکه شکی فلسفی و آکادمیک است که تنها توسط فیلسوفانی چون دکارت و هیوم قابل تصور است. دوم؛ اگر منظور نیگل این است که با دقّتی فلسفی و با نظر از بیرون به خویشتن این حالت شک در ما ایجاد می‌شود، باید گفت که شک معرفت‌شناختی در مرحله‌ی فکر فلسفی و آکادمیک با جدیتی که در سطح عمل اجتماعی و در امور روزمره خویش داریم منافاتی ندارد، زیرا سطح طرحِ آن شک با این جدّیت متفاوت است، چون یکی در حوزه‌ی نظر و دیگری در حوزه‌ی عمل روی می‌دهد و تلازم این دو مقام برای فیلسوف شکاک محل تردید است، بدون قبول ملازمت این دو حوزه، هیچ تنافی بین آن دو پیش نمی‌آید. نزد نیگل، طرفه و طنز راهی است برای مقابله با حالت پوچی که از این تنافی حاصل می‌آید. وقتی تنافی حاصل نگردد، حالت پوچی پدید نمی‌آید که نیاز به راه حلی چون طنز و طرفه داشته باشد. سوم؛ استدلال نیگل مبتنی بر این پیش فرض است که ما در حوزه فلسفی شکاکیت را بپذیریم. شکاکیت در باب جهان خارج، در دنیای غرب و غیرغرب نیز از نگاه بسیاری

فیلسوفان قابل دفاع نیست. چهارم؛ دست آخر این که به نظر خود نیگل موضوعات اخلاقی در قلمرو عقل عملی هستند. این‌که این حوزه بتواند منشایی برای حقیقت و معرفت باشد یا نباشد، بستگی به اثبات وجودشناختی حقایق اخلاقی ندارد، بلکه به وجود دلایل عینی نزد فاعل اخلاقی بستگی دارد (شهریاری، ۱۳۸۲: ۵۵-۵۴).

٦- نقد و بررسی

نیگل بر این باور است، احساس پوچی از آن رو به انسان دست می‌دهد که اموری را جدی می‌گیرد که اموری پست، حقیر، ناچیز و شخصی هستند، اگر به جای این امور غایات قصوایی بزرگ‌تر مانند خدمات‌رسانی به اجتماع، دولت، انقلاب، پیشرفت تاریخ، ارتقای علم یا دین و جلال الهی را هدف قرار دهیم که برگشت به عقب در آنها وجود ندارد، دیگر احساس پوچی نخواهیم کرد. وقتی انسان‌ها بخشی از چیز بزرگ‌تری باشند، نسبت به زندگی خصوصی‌شان احساس نگرانی ندارند، بلکه خود را آن قدر با امر بزرگ یکی می‌گیرند که احساس می‌کنند که نقش‌شان را ایفا کرده‌اند. از این رو، تلاش در جهت یافتن پاسخ برای تمامی این پرسش‌ها مستلزم رجوع به منابع متعدد و تحقیق و جستجوی مداوم و مدید دارد. باید به این نکته اذعان داشت که ما عبث آفریده نشده‌ایم. در واقع، افرادی که زندگی و جهان را در چهارچوب دین و گزاره‌های دینی برای خود معنا می‌کنند، پوچی را در غفلت از خدا و علاج آن را بازگشت به خدا می‌دانند.

یکی از مفاهیم حائز اهمیت در مقوله‌ی اخلاق، ارزش است. در واقع، زندگی بدون توجه به ارزش‌های انسانی منجلابی بیش نیست. به میانجی ارزش و ارزش‌محوربودن است که زندگی می‌تواند معنایی غایی داشته و هدف‌مند باشد. از این رو، می‌توان گفت که ارزش، حلقه‌ی مشترک اخلاق و معنای زندگی در روابط میان آدمیان است. اخلاقی‌زیستن در گرو توجه به ارزش‌های متعالی و مثبت و اجتناب از ضدارزش‌هاست. در صورت تحقق چنین فرایندی است که زندگی معنای خود را یافته و پوچی بر آن مستولی نمی‌شود. البته گاهی ارزش‌های مبتنی بر لذات بوده و خودمحوری را در پیش می‌گیرد، حال اگر بخواهیم عنصر اخلاق را بدان تزریق کنیم، باید از خودمحوربودن اجتناب ورزیده و دیگرمحوری را سرلوحه‌ی زندگی خود قرار دهیم. در این صورت است که اخلاقی‌زیستن، ارزشمند می‌شود، زندگی را برای همگان معنادار می‌سازد و از پوچی و بی‌معنایی در زندگی پیشگیری می‌کند. به زعم نیگل، ریشه‌ی بی‌معنایی زندگی در این نهفته است؛ ما تردیدهایی را که می‌دانیم نمی‌توان حل کرد نادیده می‌گیریم و با وجود این تردیدها، با جدیت هر چه تمام‌تر به زندگی خود ادامه می‌دهیم. ما در هر حال خود را جدی می‌گیریم؛ چه زندگیِ جدی‌ای داشته باشیم یا نداشته باشیم، چه مسائلی از قبیل شهرت، فضیلت، لذت و غیره برای‌مان مهم باشد و چه صرفاً در فکر زنده‌ماندن باشیم. سرچشمه‌ی شکاکیت برای ما انسان‌ها اموری هستند که بدون دلیل می‌خواهیم یا انجام می‌دهیم و در مورد آنها حتی طلب دلیل هم نمی‌کنیم. چیزهایی که خود ماهیت دلیل را تعیین می‌کنند، این که چه چیزی برای ما دلیل

محسوب می‌شود و چه چیزی دلیل محسوب نمی‌شود. ما خود را از بیرون نظاره می‌کنیم و به این ترتیب بی‌مبنایی و بی‌اهمیتیِ تلاش‌ها و اهداف‌مان تماماً برما آشکار می‌شود. با این حال این نگاهِ از بیرون و توجه به بی‌مبنایی اعمال‌مان مانع از این نمی‌شود که به زندگی خود ادامه دهیم. ریشه‌ی بی‌معنایی زندگی در همین جاست؛ نه در این‌که چنین دیدگاه بیرونی‌ای فی نفسه وجود دارد، بلکه در این‌که انسان خود می‌تواند از چنان دیدگاهی به خود نگاه کند، در حالی که همچنان همان کسی باقی بماند که به زندگی‌اش از دور بدون احساس نگاه می‌شود.

نیگل سعی می‌کند تا در اخلاق عنصری مشترک و عام را بیابد. برای انجام چنین کاری به بررسی فاعل و عامل اخلاقی روی می‌آورد. راهکار نیگل در این مورد بسیار شبیه کانت است، هرچند با آن تفاوت‌هایی دارد. نیگل عنصر مشترک اخلاق را نوع‌دوستی می‌داند. مراد نیگل از نوع‌دوستی[۱۹]، همان‌طور که خود اشاره دارد، ازخودگذشتگیِ خاضعانه نیست، بلکه تمایل[۲۰] به انجام فعل برای منافع دیگران است، بدون نیاز به انگیزه‌های پنهانی. در واقع، مقصود او از نوع‌دوستی، هرگونه رفتاری است که علت آن صرفاً این باور باشد که دیگران باید از این رفتار سود برده یا از آن زیان نبینند. نظرِ کلیِ نیگل در خصوص اصل نوع‌دوستی آن است که انسان جهت ازدیاد و حمایت از منافع دیگران می‌تواند دلایل بی‌واسطه داشته باشد. یعنی دلایلی که بستگی به عوامل واسطه و میانجی همچون منفعت شخصی یا احساس همدردی و نیک‌خواهیِ عامل فعل نداشته باشند. در واقع، او سعی دارد گونه‌ای از نوع‌دوستی را اثبات کند که مدعیِ عقلانی‌بودنِ آن است؛ یعنی ریشه در عقل عملی دارد. اما، آیا نوع‌دوستی امری عقلانی است؟ به عبارت دیگر، آیا خیر دیگران می‌تواند فی نفسه دلیلی را برای فاعل جهت انجام آن فعل خیر فراهم آورد. خودگرویِ اخلاقی تأکید دارد که عقلانیت مستلزم آن است که شخص تنها منافع خویش را به عنوان دلیل انجام کار در نظر گیرد؛ البته این امکان وجود دارد که منافع یک شخص در گرو تحقق منافع دیگران باشد، اما نکته‌ی مهم این است که طبق خودگرویِ اخلاقی، انسان عاقل باید در موقع انجام فعل صرفاً نفع شخصی خویش را در نظر بگیرد، در غیر این صورت، مرتکب عملی غیراخلاقی شده است.

نیگل برخلاف خودگروی اخلاقی[۲۱]، در صدد اثبات عقلانیت نوع‌دوستی است. بنابراین، برخلاف خودگروی اخلاقی، منافع شخصی را که عبارت از نیازها و امیال خاص ما هستند، ملاکی جهت عمل اخلاقی نمی‌داند. او درست یا خطا بودن یک فعل را وابسته به امیال یک شخص نمی‌داند، زیرا این منجر به نسبیت‌گروی در اخلاق می‌شود؛ چرا که افراد مختلف می‌توانند دارای امیال متفاوت و گوناگون باشند. در واقع از نظر نیگل، توجیه اخلاقی[۲۲] نباید وابسته به انگیزه‌های خاص افراد باشد؛ چرا که در این صورت؛ با از دست رفتنِ انگیزه، الزام اخلاقی برای یک فرد نیز از بین خواهد رفت. او بر این باور است که حضور همیشگیِ امیال در افعال ما گمراه‌کننده است؛ زیرا بیانگر آن است که امیال پایه و اساس هر انگیزشی را شکل می‌دهند؛ اما در واقع، هنگامی که دلیل منطقی این امر را که چرا امیال باید همواره حضور داشته باشند بررسی می‌کنیم، می‌بینیم که این امیال

را غالباً همان چیزهایی برانگیخته‌اند که افعال را برانگیخته‌اند. بنابراین باید برای این انگیزش به دنبال پایه و اساس دیگری باشیم. نیگل معتقد است، بدیلی را که او معرفی کرده و مدافع آن است، مستلزم آن نیست که شخص این فرض را که دلایل باید قابلیت برانگیختن را داشته باشند، رها سازد، بلکه صرفاً بیان می‌دارد که دلایل می‌توانند قابلیت برانگیختن داشته باشند، تنها از این حیث که دلیل هستند.

نتیجه

با توجه به آنچه در باب آرا نیگل پیرامون اخلاقی‌زیستن و پیوند آن با معناداری زندگی انسان در این جهان گفته شد؛ راز معنا در این است که به نظر نمی‌رسد در جایی مشخص قرار داشته باشد. معنا نه در کلمه قرار دارد، نه در ذهن و نه حتی در مفهوم یا تصوری مجزا و سرگردان بین کلمه و ذهن و خودِ چیزهایی که درباره‌شان صحبت می‌کنیم. معناداری زندگی بشر در گرو ماندگاریِ دستاوردهای اوست و وجود معنا در زندگی مستلزم جست‌وجوی آن در درون خود زندگی است. اهمیت‌داشتن زندگیِ افراد صرفاً بدین خاطر است که به کار هم می‌آیند. مسلماً کسی که وجود دارد، نیازها و ارتباطاتی خواهد داشت که به بعضی چیزها یا برخی مردم در نظر او اهمیت ویژه خواهد بخشید. اما، اگر همه‌ی این نیازها و ارتباطات را جزئی از کل در نظر بگیریم، این کل، معنا و اهمیتی ندارد. معناداری زندگی در شرایطی می‌تواند محقق باشد که از منظری رفیع‌تر به امور ننگریم و سؤالی در باب دلیل و اهمیت کل امور نپرسیم. زیرا به محض این‌که از منظر رفیع‌تری به امور بنگریم و بپرسیم که کل عالم و آدم چه اهمیتی دارد، خودمان را در معرض این امر قرار می‌دهیم که زندگی‌مان معنایش را از دست می‌دهد. رفیع‌نگریستن در زندگی سبب می‌شود تا امور کوچک‌تر را فاقد ارزش اندیشیدن قلمداد کرده و همواره در فکر آن باشیم که سؤال بزرگ‌تری بی‌جواب مانده است.

برای معنادار‌بودن زندگی طُرُق مختلفی وجود دارد: عضویت در یک تشکل برای بهترکردن جهان و سعادت نسل‌های آینده، مهیاکردن یک زندگی مناسب برای فرزندان و دیگر اعضای خانواده یا تلاش در یک مسیر دینی و معنوی برای جاودانگی در دنیای دیگر و ملاقات با خدا. نیگل در باب انواع معناهای زندگی که وابسته به ارتباط با دیگران و حتی ارتباط با مردمانی است که در آینده‌ای دور خواهند زیست، به این موضوع اشاره می‌کند که اگر زندگی کسی به این سبب که جزئی از چیزی بزرگ‌تر است اهمیت پیدا کند، باز هم ممکن است سؤال شود که خودِ آن چیز بزرگ‌تر چه معنا و اهمیتی دارد؟ در مورد اهمیت این چیز بزرگ‌تر، برحسب امری بازهم بزرگ‌تر یا جوابی وجود دارد یا ندارد. اگر جوابی وجود دارد، همین سؤال را می‌توان در باب اهمیت و معنای آن امر بزرگ‌تر نیز تکرار کرد و اگر جوابی برحسب امری بزرگ‌تر وجود ندارد، آن جست‌وجوی ما برای یافتن معنا یا دلیل زندگی با رسیدن به چیزی که معنا یا دلیل ندارد، پایان یافته است. در مورد توسل به معنای دینیِ زندگی، مسأله کمی فرق می‌کند. اگر معتقد باشید که زندگی‌تان معنایش را از برآوردن مقصود خدایی کسب می‌کند که شما را دوست دارد و او را در عالم اَبد می‌بینید، آنگاه مناسب به نظر نمی‌رسد که بپرسیم؛ این یکی

چه معنایی دارد؟ تصور می‌شود این حیات دینی امری است که خود دلیل و معنای خود است و نمی‌تواند هدفی بیرون از خود داشته باشد که البته این جواب نیز مسایل خاص خود را دارد.

به نظر می‌رسد که ایده‌ی خدا، ایده‌ی امری باشد که بدون آن‌که لازم باشد تبیین شود و می‌تواند هرچیز دیگری را تبیین کند. البته درک آن نیز بسیار سخت است. درک این موضوع که خداوند و غایات او می‌تواند تبیین نهاییِ ارزش و معنای زندگی‌مان باشد برای نیگل سخت و دشوار است. از این روست که می‌گوید، «شاید این من هستم که از درک عقاید دینی قاصرم و شاید اعتقاد به خدا، اعتقاد به این باشد که جهان قابل فهم است، اما نه برای ما». نیگل برخلاف خودگروی اخلاقی، در صدد اثبات عقلانیت نوع‌دوستی است. بنابراین، برخلاف خودگروی اخلاقی، منافع شخصی را که عبارت از نیازها و امیال خاص ما هستند، ملاکی جهت عمل اخلاقی نمی‌داند. او درست یا خطا بودن یک فعل را وابسته به امیال یک شخص نمی‌داند، زیرا این منجر به نسبیت‌گروی در اخلاق می‌شود؛ چرا که افراد مختلف می‌توانند دارای امیال متفاوت و گوناگون باشند. در واقع از نظر نیگل، توجیه اخلاقی نباید وابسته به انگیزه‌های خاص افراد باشد؛ چرا که در این صورت با از دست رفتنِ انگیزه، الزام اخلاقی برای یک فرد نیز از بین خواهد رفت.

گر چه می‌توان به این واقعیت دست یافت که تامس نیگل باوری ماورائی در خود نداشته و به گونه‌ای نتیجه‌گرایانه و غایت‌نگرانه به کنش‌های انسان در این جهان و آثار آن بر اوضاع و احوال آن جهانیِ او توجهی نداشته است. در اصل این موضوع برای او، محلی از اِعراب نداشته است، اما او با تکیه بر اصل دیگرگُزینی در تعاملات و هم‌زیستیِ انسان‌ها با همدیگر بر این باور است، مادامی که انسان‌ها در کنار همدیگر و با احترام به حقوق یکدیگر در این جهان زندگی کنند، می‌تواند زندگی کوتاه این جهان را برای همدیگر معنادار سازند. با توجه به آنچه در باب نیگل و اندیشه‌های فلسفی او در خصوص اخلاق و ارتباط آن با معنای زندگی گفته شد می‌توان گفت؛ در واقع، پوچ‌گرایی در باب معنای زندگی از منظر نیگل باعث نمی‌شود که نگاه‌مان به دنیا توام با صِرف لذت بردن در آن و بی‌اعتنایی به حقوق دیگر انسان‌ها و موجودات باشد. بلکه او با باور به دیگرگُزینی که کانون مفاهیم مورد نظرش در اخلاقی‌زیستن است، بر این باور است که حتی زندگی کوتاه این دنیا، صرف نظر از باور به ماوراء نیز می‌تواند با تزریق عنصر اخلاق به کنش‌هایمان در این جهان معنادار گردد. به زعم او، معناداریِ این جهانی در کُنش اخلاقی‌مان در قبال هم‌نوعان و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز در کنار دیگر انسان‌ها و احترام قایل شدن برای وجود دیگر انسان‌هاست. از این رو، با توجه به آنچه در باب آراء و افکار فلسفی نیگل در خصوص اخلاقی‌زیستن و معناداری زندگی انسان گفته شد، می‌توان نتیجه گرفت که نسخه‌ی اخلاقی‌زیستن او برای تمامی انسان‌ها می‌تواند راه‌گشا باشد. او با این‌که قایل به حیات ماورائی نبوده، اما نسخه‌ای از هم‌زیستی را به زندگی انسان‌ها عرضه می‌کند که به میانجی آن تمامی انسان‌ها اعم از باورمند و غیرباورمند به ماوراء می‌توانند با چنگ زدن به اصل مشترکِ اخلاقی زیستی و دیگرگزینی در کنار هم، زیست جهان همدیگر را در مسیر بهتری قرار دهند و حیات را برای همگان معنادار سازند.

باید اضافه کرد که گرچه نیگل به امر ماورایی باور ندارد، اما اخلاقی‌زیستن را امری ضروری در معناداریِ زندگی به حساب می‌آورد که در اینجا می‌توان به این شکاف معنایی اشاره کرد که چگونه یک فرد ناباورمند به امر ماوراء می‌تواند زندگی را معنادار ببیند؟ او اخلاق را بُن‌مایه‌ی معناداری می‌بیند و بر این باور است که گرچه حیات صرفاً به این دنیا و زندگی در آن منتهی می‌شود، اما حتی این زندگی کوتاه نیز اگر با عصاره‌ی اخلاق و زندگی اخلاقی همراه نباشد، می‌تواند زندگی را بر کام انسان‌ها تلخ نموده و زمینه را برای نابودی بشر فراهم آورد. اینجاست که مادامی که در سایه گزاره‌های اخلاقی زندگی کنیم، می‌توانیم هم‌زیستیِ بهتری داشته باشیم و در مقام انسان اجتماعی با هم کنار بیایم.

پی‌نوشت‌ها:

1. Facts
2. Norms
3. Values
4. Internalism
5. Externalism
6. Interpretation
7. Altruism
8. Willingness
9. Ethical egoism
10. Ethical justification
11. The Last Word
12. Religious spirit
13. Nihilists
14. Tannsjo
15. Jacquette
16. Cottingham
17. Ellin
18. Margolis
19. Altruism
20. Willingness
21. Ethical egoism
22. Ethical justification

منابع

- اخوان، مهدی (۱۳۹۰). عقلانیتِ اخلاقی‌زیستن از نگاهِ تامس نیگل. *فصلنامه‌ی تأملاتِ فلسفی*. شماره ۶، تابستان ۱۳۸۹.
- بیات، محمد رضا (۱۳۹۰). *دین و معنای زندگی از دیدگاه فلسفه‌ی تحلیلی*. قم، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
- بیات، محمد رضا (۱۳۹۹). ارزیابی نظریه‌ی تدئوس متز درباره معنای زندگی. *مجله علمی پژوهش‌های فلسفی*. دانشگاه تبریز، سال ۱۴، شماره ۳۳، زمستان ۱۳۹۹.
- شهریاری، حمید (۱۳۸۲). حیات طیّبه: نگاهی دیگر به مقاله‌ی پوچی. *مجله نقد و نظر*. سال هشتم، شماره سوم و چهارم.
- عسکری، سلیمانی امیری (۱۳۹۸). خدا و معنای زندگی: نقد و بررسی مقاله‌ی آیا هدف خداوند می‌تواند سرچشمه‌ی معنای زندگی باشد. *مجله نقد و نظر*. سال هشتم، شماره سوم و چهارم.
- فرانکل، ویکتور(۱۳۹۹). *انسان در جستجوی معنا*. ترجمه‌ی امیر لاهوتی، تهران، نشر جامی.

- نیگل، تامس(۱۹۷۰). *امکان دیگرگزینی*. ترجمه‌ی جواد حیدری، تهران، نشرِ نگاه معاصر، ۱۳۹۵.
- نیگل، تامس(۱۹۸۷). *در پی معنا*. ترجمه‌ی سعید ناجی و مهدی معین‌زاده، ویراستاریِ مصطفی ملکیان، تهران، انتشارات هرمس، ۱۳۹۳.
- نیگل، تامس(۲۰۱۲). *پرسش‌های کُشنده*. ترجمه‌ی مصطفی ملکیان و جواد حیدری، تهران، انتشارات نگاه معاصر.
- نیگل، تامس(۲۰۱۲). *ذهن و کیهان*. ترجمه‌ی جواد حیدری، تهران، نشر نگاهِ معاصر، ۱۳۹۲.
- نیگل، تامس؛ فرانکنا، ویلیم؛ برنت، ریچارد؛ ناول اسمیت، پاتریک؛ سینگر، مارکوس؛ آرمسترانگ، والتر؛ دنسی، جاناتان (۱۳۹۶). *دانش‌نامه‌ی فلسفه‌ی اخلاق، ویراسته‌ی پُل ادواردز و دونالد ام بورچِرت*. تدوین و ترجمه‌ی انشاالله رحمتی و مصطفی ملکیان. تهران، انتشارات سوفیا.
- هنفلینگ، اُسوالد (۱۹۹۱). *در جستجوی معنا (چگونه زندگی کنیم؟)*. ترجمه‌ی امیرحسین خداپرست و غزاله حجتی، تهران، نشر کرگدن، چاپ پنجم.
- Margolis, J.(1990). Moral Realism and the Meaning of Life. *The Philosophical Forum*. 22: 19–48.
- Nagel, T. (2000). *The Absurd in The Meaning of Life*. Edited by E. D. Klemke, Oxford University Press, 2nd Ed., 2000, Ch. 16.
- Blum, Lawrence (1992). *"Altruism", Encyclopedia of Ethics*. Becker, Lawrence C. (editor), Vol.1, Chicago and London: St. James Press.
- Cottingham, J. (2003). *On the Meaning of Life*. London: Routledge.
- Cottingham, J. (2005). *The Spiritual Dimension: Religion*. Philosophy and Human Value, Cambridge: Cambridge University Press
- Ellin, J. (1995). *Morality and the Meaning of Life*. Ft. Worth, TX: Harcourt Brace.
- https://3danet.ir//
- Jacquette, D. (2001). *Six Philosophical Appetizers*. Boston: McGraw-Hill.
- Kant, I. (1791). Critique of Judgment.
- Murphy, J. (1982). *Evolution, Morality, and the Meaning of Life*. Totowa: Rowman and Littlefield.
- Nagel, T. (1986). *The View From Nowhere*. New York, Oxford University Press.
- Nagel, T. (1997). *The Last Word: Evolutionary Naturalism and the Fear of Religion*. New York and Oxford, Oxford University Press, Ch. 7. 1997.
- Tännsjö, T. (1988). The Moral Significance of Moral Realism. *The Southern Journal of Philosophy*. 26: 247–61.