



An Argument against Bernard Williams' Account of Reason Internalism

Muhammad Heydarpour¹, Hossein Dabbagh²

Received: 2021/09/23 | Revision: 2021/11/03 | Accepted: 2021/11/24

Abstract

Bernard Williams in his “*Internal and External Reasons*” argues for internalism about reasons. He holds that according to internalism of reasons, agent A has reason to Φ if and only if he has a desire ψ which will be satisfied by Φ -ing and he also believes that it is so. Williams maintains that if one does not have a preceding desire and cannot form any desires through deliberation then it will be rational to claim that he does not have reason to Φ . Clearly desires play a crucial role here because if an agent does not have such desires, then he does not have reasons for action. Williams goes beyond this claim and says only internal reasons are reasons for action. In this article, we argue against his claim. After explaining descriptive and normative senses of rationality and alternative views regarding the rationality of beliefs and desires, in virtue of the idea of blameworthiness, responsibility, and having practical reason, we show that there are a set of actions for which moral agents are blameworthy and they, therefore, have reasons at least for certain actions which are not dependent upon their desires. This idea would be supported by the facts that most people consider a person who violates hedonic, prudential, and moral norms as much as possible to be irrational, that they consider the act of counting him as rational to be counterintuitive, and finally that societies have founded institutions for restraining such a person.

Our argument from blameworthiness can be formulated as follows:

(1) If a moral agent performs an action X for which he can justly be blamed, then he will be responsible and he ought not to perform X (the concept of blameworthiness entails responsibility).

1. Ph.D. in Ethics, Faculty of Philosophy, University of Religions and Denominations, Qom, Iran (Corresponding Author), mohammad.heydarpour@gmail.com

2. Assistant professor, Institute for Cognitive Science Studies, Tehran, Iran. hosein.dabbagh@gmail.com

▣ Heydarpour, M. & Dabbagh, H. (2022). An Argument against Bernard Williams' Account of Reason Internalism. *Journal of Philosophical Theological Research*, 24(91), 21-42.

doi: 10.22091/jptr.2021.7395.2616

▣ © the authors



(2) If a moral agent is responsible and he ought not to perform X, then there is a reason for him not to perform X (responsibility entails having reason).

(3) There are a set of actions, S, that moral agents can be justly blamed for performing.

(4) So moral agents are responsible for performing an action in S (from 1 and 3).

(5) So there are reasons for moral agents not to perform an action in S (from 2 and 4).

By falsifying the negation of premise (3), we show that (3) is true. To falsify that it is not the case that there are actions for which moral agents can be justly blamed, we presented an example of an extremely immoral, imprudent, and pain-seeking agent who forms abnormal desires and acts against moral, prudent, and hedonic norms as much as possible. Since there are not any desires for such norms in his psychology, and his actions are based on these desires, he is not regarded as rational by most people and social institutions such as psychiatric clinics and courts. In addition, it would be irrational to hold that he is rational in his having immoral, imprudent, and pain-seeking desires and acting accordingly because it is a rational, prevalent, conventional practice to believe so and any theory which denies its rationality should provide convincing reasons.

Keywords: Reason internalism, reason externalism, practical rationality, blameworthiness, failures of practical rationality.



استدلالی علیه تقریر ویلیامزی از درونی‌گرایی در دلایل عملی

محمد حیدرپور^۱، حسین دباغ^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۷/۰۱ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۰/۰۸/۲۲ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۹/۰۳

چکیده

برنارد ویلیامز در مقاله «دلایل درونی و بیرونی»، به سود درونی‌گرایی در دلایل برای عمل استدلال می‌کند. طبق تقریر او از درونی‌گرایی در دلایل، فاعل A دلیل دارد که عمل Φ را انجام دهد، اگر و تنها اگر A میلی به Φ داشته باشد که انجام Φ آن را برآورده کند و همچنین باور داشته باشد که با انجام Φ میل او به Φ برآورده می‌شود. به باور ویلیامز، اگر شخص A میل سابق به Φ نداشته باشد و از طریق تأمل دربارهٔ فکت‌های مرتبط به آن عمل هم نتواند میلی در خود به انجام دادن آن ایجاد کند، آنگاه معقول است که ادعا کنیم A دلیلی برای انجام دادن آن عمل ندارد. ویلیامز ادعا می‌کند که تمام دلایل عملی منحصر در دلایل درونی هستند. در این مقاله علیه نگاه ویلیامز استدلال خواهد شد. پس از توضیح عقلانیت توصیفی و هنجاری، و بررسی دیدگاه‌های رقیب درباره عقلانیت امیال و باورها، از طریق ایده سزاوار ملامت بودن، مسئولیت، و داشتن دلیل عملی نشان داده می‌شود که اعمالی وجود دارد که فاعل‌های اخلاقی برای انجام دادن آنها سزاوار ملامت هستند، و در نتیجه دست‌کم برای شماری از اعمال خود دلیل عملی نامبتنی بر میل دارند. ضدشهودی بودن عاقل شمردن فرد اخلاق‌گریز و منفعت‌گریز در نظر اکثر مردم و وجود نهادهای اجتماعی مهارکننده اعمال او مدعای فوق را تأیید می‌کند.

کلیدواژه‌ها: درونی‌گرایی در دلایل، برونی‌گرایی در دلایل، عقلانیت عملی، سزاوار ملامت بودن، شکست در عقلانیت عملی.

۱. دکتری فلسفه اخلاق، پژوهشگر دانشکدهٔ فلسفه، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران (نویسنده مسئول).

mohammad.heidarpoor@gmail.com

۲. استادیار، مؤسسه آموزش عالی علوم شناختی، تهران، ایران. hosein.dabbagh@gmail.com

□ حیدرپور، محمد؛ دباغ، حسین (۱۴۰۱). استدلالی علیه تقریر ویلیامزی از درونی‌گرایی در دلایل عملی. پژوهش‌های فلسفی-کلامی،

۹۱(۱)، ۲۴-۴۲. doi: 10.22091/jptr.2021.7395.2616



۱. مقدمه

برنارد ویلیامز^۱ در مقاله «دلایل درونی و بیرونی»^۲ درصدد است تا نه تنها دلایل انگیزشی بلکه همچنین دلایل هنجاری را بر حسب دلایل تبیینی فهم کند. ویلیامز می‌پرسد، چه وقت جمله دال بر دلیل درونی از قبیل «A دلیلی دارد که Φ را انجام دهد» صادق و چه وقت کاذب است؟ در نظر او، این جمله صادق است اگر A انگیزه یا هدفی (اعم از بالفعل و بالقوه) داشته باشد که انجام Φ آن انگیزه یا هدف را برآورده کند و این جمله کاذب است اگر چنین نباشد؛ اما جمله دال بر دلیل بیرونی از قبیل «دلیلی برای A جهت انجام دادن Φ وجود دارد» با فقدان انگیزه کاذب نمی‌شود.^۳ در مقام توضیح، ویلیامز مجموعه انگیزشی-ذهنی^۴ را با نام S تعریف می‌کند. این مجموعه شامل تمام امیال، «استعدادهای ارزش‌گذارانه، الگوهای واکنش هیجانی، وفاداری‌های شخصی، و اهداف متنوع» است. روند تأملی^۵ می‌تواند عناصری را به S اضافه کند یا از آن بکاهد. اگر فاعل با تأمل درک کند که یک باور کاذب است یا انجام دادن عملی با میل او مرتبط است، ممکن است به ترتیب یک عنصر در مجموعه را کنار بگذارد یا عنصری جدید به دست آورد. مسیر تأملی صحیح از انگیزه‌های موجود در S برای میل به انجام Φ سبب می‌شود که شخص دلیل کافی جهت انجام دادن Φ داشته باشد. همچنین لازم نیست اعضای S خودگرایانه یا مبتنی بر نیازهای فاعل باشند (Williams, 1979).

هر عضوی از مجموعه انگیزشی-ذهنی D می‌تواند دلیلی درونی برای فاعل فراهم کند اگر دو شرط را برآورده سازد: (الف) وجود D بر باور کاذبی مبتنی نباشد و (ب) باور فاعل به اینکه با انجام Φ میل D برآورده می‌شود کاذب نباشد. برای مثال، فرض کنیم امید باور دارد که لیوان پیش روی او حاوی شربت است، ولی در واقع آن لیوان حاوی بنزین باشد. آیا او دلیل دارد محتوای آن لیوان را بنوشد؟ با توجه به دو شرط فوق، چون امید یا میل دارد شربت بنوشد یا میل دارد آنچه را در این لیوان است بنوشد، در صورت نخست شرط (ب) و در صورت دوم شرط (الف) را برآورده نمی‌کند. پس او دلیل ندارد محتوای لیوان را بنوشد. بدین ترتیب می‌توان مدل شبه‌هیومی ویلیامز را چنین نیز تقریر کرد:

فاعل A دلیل دارد که Φ را انجام دهد تنها اگر A برانگیخته شود که Φ را انجام دهد اگر تمام فکت‌های مرتبط را بداند، و به نحو عقلانی تأمل کند.

1. Bernard Williams

2. Internal and External Reasons

۳. البته شایان ذکر است که نوع جمله «A دلیلی دارد که Φ را انجام دهد» مختص دلایل درونی و نوع جمله «دلیلی برای A جهت انجام دادن Φ وجود دارد» مختص دلایل بیرونی نیست، هرچند به طور طبیعی نوع جمله نخست برای دلایل درونی و نوع جمله دوم برای دلایل بیرونی می‌تواند به کار رود.

4. Subjective motivational set

5. Deliberative process

از سوی دیگر، به عقیده ویلیامز، اگر دلایلی جهت عمل کردن وجود داشته باشد، مردم باید دست‌کم گاهی هم جهت با آن دلایل عمل کنند و اگر آنان گاهی هم جهت با آن دلایل عمل کنند، دلایل ایشان باید در تبیین صحیح عملشان ظاهر شود. در مثال پیشین، فرض کنیم امید لیوان حاوی بنزین را بنوشد. در این صورت، می‌توان باور کاذب و میل او را به عنوان دلیل در تبیین عمل او به کار بست.

ویلیامز ادعا می‌کند اگر شخصی هیچ میلی به انجام دادن کاری نداشته باشد و از طریق تأمل و آگاهی از فکت‌های مرتبط هم نتواند میلی به انجام دادن آن کار پیدا کند، آنگاه او دلیلی برای انجام دادن آن کار نخواهد داشت. مثال ویلیامز چنین است: فرض کنیم اُون در خانواده‌ای زندگی می‌کند که اجداد او همگی در ارتش خدمت کرده‌اند و خدمت در ارتش را افتخار خانوادگی خود می‌دانند؛ ولی اُون هیچ انگیزشی برای پیوستن به ارتش ندارد و از زندگی نظامی متنفر است. پدر اُون می‌گوید، دلیلی برای اُون جهت پیوستن به ارتش وجود دارد. از آنجا که می‌دانیم در مجموعه انگیزشی ذهنی اُون هیچ میلی وجود ندارد، پدر اُون از دلیلی بیرونی سخن می‌گوید. به نظر می‌رسد دلایل بیرونی مستقل از انگیزش‌های فاعل می‌توانند صادق باشند. برای تبیین عمل، گذشته از صدق جملات دارای دلیل بیرونی، به یک رابطه روان‌شناختی که به موجب آن، فاعل بتواند برانگیخته شود نیاز است. باور نمی‌تواند نقش این رابطه روان‌شناختی را ایفا کند؛ یعنی چنین نیست که اگر شخص باور آورد که دلیلی برای او جهت انجام دادن عملی وجود دارد، او برای انجام دادن آن عمل برانگیخته شود؛ چون او از قبل هیچ انگیزه مرتبطی جهت انجام دادن آن عمل نداشته است، و اگر بگوییم تأمل عقلانی سبب ایجاد انگیزش مناسب خواهد شد، به یک میل قبلی مفروض تمسک جستیم. بنابراین، دیدگاه ویلیامز قیدی انگیزشی بر دلایل قرار می‌دهد، به نحوی که اسناد دلایل بیرونی به فاعل را صادق نمی‌داند مگر اینکه فاعل به نحو مناسبی تحت شرایط مذکور برانگیخته شود (Williams, 1979).

با این اوصاف، ویلیامز به مثابه یک طرفدار درونی‌گرایی در دلایل عملی قائل است که امیال نقش تعیین‌کننده‌ای در داشتن دلایل عملی ایفا می‌کنند به گونه‌ای که در صورت فقدان میل موافق، فاعل دلیلی برای عمل مد نظر نخواهد داشت.^۱ ویلیامز همچنین در وجود دلایل بیرونی تردید می‌کند و تمام دلایل عملی را منحصر در دلایل درونی می‌داند.^۲ به باور او، فاعل حتی می‌تواند بر خلاف دلایل ناظر به لذت و دلایل منفعت‌طلبانه، مصلحت‌اندیشانه، یا اخلاقی عمل کند و همچنان عاقل محسوب شود. ویلیامز ادعا می‌کند که وقتی بحث از اموری مانند سلامتی یا نظایر آن هم در میان باشد، شخص اگر میلی به حفظ

۱. برای اطلاع بیشتر در خصوص دلایل درونی و بیرونی نگاه کنید به Arkonovich, 2013 و Finlay & Schroeder, 2017.

۲. مقصود از دلایل در اینجا دلایل هنجاری است. در یک نگاه دلایل را به دلایل هنجاری، انگیزشی و تبیینی تقسیم می‌کنند. برای اطلاع بیشتر، نگاه کنید به Alvarez, 2010; 2016.

سلامتی خود نداشته باشد (هرچند ممکن است این امر به ندرت اتفاق بیفتد)، همچنان دلیلی عملی برای محافظت از سلامتی خود نخواهد داشت، و اگر شخص عملی مخالف با حفظ سلامتی خود انجام دهد می‌تواند عاقل فرض شود.

به باور ما، دیدگاه ویلیامز درست نیست. برای نشان دادن نادرستی آن، با توجه به نسبت بین عمل و عقلانیت عملی، دو رهیافت از میان رهیافت‌ها می‌تواند قابل توجه محسوب شود. رهیافت نخست این است که رابطه یک عمل واحد معین و عقلانیت سنجیده شود؛ این رهیافت را «رهیافت محلی»^۱ می‌نامیم. رهیافت دوم این است که رابطه تمام اعمال فرد و عقلانیت او بررسی گردد؛ این رهیافت را «رهیافت جامع»^۲ می‌خوانیم. در رهیافت نخست لازم است نشان داده شود که عقلانیت به تک‌تک اعمال و امیال، مثلاً حفظ سلامتی، مرتبط و مستلزم آن است که اگر فاعل، به رغم توانمندی در حفظ سلامتی، عامدانه عملی انجام دهد که سلامتی‌اش را به طور جدی به مخاطره اندازد، آنگاه او در انجام دادن این عمل ناعاقل است. در رهیافت دوم، لازم است نشان داده شود که عقلانیت عملی به مجموعه کامل اعمال و امیال مرتبط و مستلزم آن است که اگر فاعل آگاهانه یا ناآگاهانه به هیچ کدام از هنجارهای معین نه اهمیت بدهد و نه مطابق آنها عمل کند، آنگاه او ناعاقل شمرده می‌شود.

در ادامه مقاله، ابتدا عقلانیت توصیفی و عقلانیت هنجاری توضیح داده می‌شود. در گام بعدی، تبیینی از عقلانیت نظری و عملی در باورها و امیال ارائه می‌شود. سپس شکست‌های مختص به عقل عملی تشریح می‌شود. در گام سوم، استدلالی به زیان درونی‌گرایی در دلایل بر اساس ایده «سزوار ملامت بودن» ارائه می‌شود. در گام چهارم، با روشن کردن سرشت شیوه استدلال‌ها به سود درونی‌گرایی، موضع ضدشهودی مورد دفاع آنان را عیان می‌کنیم، و با تأکید بر وجود نهادهای اجتماعی مهارکننده نشان داده می‌شود که درونی‌گرایی نمی‌تواند وجوه مهمی از عقلانیت عملی را تبیین کند.

۲. عقلانیت توصیفی و هنجاری

دو نوع نظریه درباره استدلال‌ورزی وجود دارد: توصیفی و هنجاری. نظریه توصیفی شرح می‌کند که ما چگونه بالفعل پیش از اقدام برای انجام دادن عمل تأمل و تروی می‌کنیم، در حالی که نظریه هنجاری توصیه می‌کند که ما چگونه باید پیش از انجام دادن عمل تأمل و تروی کنیم. این دو نوع رویه استدلال‌ورزی می‌تواند کاملاً از یکدیگر متمایز باشند (Hampton, 2016). معنای هنجاری «عقلانیت»

1. Local approach

2. Global approach

این رهیافت را می‌توان شبیه به آن چیزی دانست که کیم در مقاله خودش از آن با عنوان عقلانیت حداقلی یاد می‌کند (Kim, 1988, 392-394).

متضمن آن است که نوعی استاندارد وجود دارد و ممکن است که همه انسان‌ها همیشه مطابق با آن استاندارد زندگی نکنند؛ ولی بر پایه معنای توصیفی از عقلانیت، این نکته می‌تواند صادق باشد که حتی وقتی انسان‌ها مطابق استانداردهای عقلانیت زندگی نمی‌کنند، همچنان به نوعی عاقل هستند که سایر موجودات در طبیعت چنان نیستند.

پرسش‌های هنجاری درباره انگیزش ملاحظاتی متاملانه در خصوص اعمال را نشانه‌گیری می‌کنند و از اهمیت آنها می‌پرسند؛ اما پرسش‌های توصیفی درباره انگیزش مربوط به این هستند که چه ملاحظاتی بالفعل در یک موقعیت خاص فاعل را به انجام عملی برمی‌انگیزانند (Schueler, 2009). مطابق این تقریر از معنای عقلانیت، ممکن است فاعلی به لحاظ توصیفی عاقل و به لحاظ هنجاری ناعاقل شمرده شود. برای مثال، تصور کنیم یک استاندارد عقلانی عملی وجود داشته باشد که به فاعل دلیل عملی بدهد و فاعل در صورت تخلف از آن به لحاظ هنجاری ناعاقل قلمداد شود. اگر قرار باشد این استاندارد به فاعل دلیل عملی بدهد، درک این دلیل و عمل طبق آن مستلزم عاقل بودن فاعل است، بدین معنا که فاعل باید به معنای توصیفی عقلانیت عاقل محسوب گردد تا در دایره شمول این استاندارد قرار بگیرد و قابلیت فهم و عمل طبق آن دلیل را دارا شود؛ ولی اگر فاعل بدین معنا عاقل باشد، لازم نیست ضرورتاً به معنای هنجاری عقلانیت نیز عاقل باشد، چون ممکن است فاعل پس از داشتن قابلیت فهم و تشخیص آن دلیل و لزوم تبعیت از آن، بر وفق آن دلیل و به خاطر آن عمل نکند. در این صورت، می‌توان از ناعاقل بودن هنجاری این شخص سخن گفت، هرچند عاقل بودن او به معنای توصیفی مورد تردید نیست.

۳. عقلانیت در باورها و امیال

در این قسمت، برای روشن‌تر شدن بحث، دیدگاه‌های رقیب ویلیامز بررسی خواهد شد. بر اساس دیدگاه متداول درباره عقلانیت، عقلانیت «تشخیص دلایل و واکنش مناسب به آنها» دانسته می‌شود (Chang, 2021). وقتی شخص از دلایل آگاه باشد، عقلاً باید به آنها واکنش نشان دهد. معمولاً دلایل قاطع اشخاص را به سمت یک باور، میل، خواسته، یا عمل می‌کشانند. اگر کسی به دلایل قاطع واکنش نشان ندهد، او ناعاقل است یا دست‌کم کاملاً عاقل نیست. وقتی اشخاص جاهل یا دارای باورهای کاذب باشند، خواستن و انجام دادن عملی که برای آن دلیل ندارند عاقلانه به نظر می‌رسد. هرچند باور می‌تواند صادق یا کاذب باشد، با این همه عقلانیت باور صرفاً از طریق صدق و کذب سنجیده نمی‌شود؛ لذا ممکن است باوری کاذب اما عاقلانه باشد. در خصوص امیال نیز باید گفت که برخی از امیال مبتنی بر باورها هستند. امیال ممکن است به لحاظ علی و همچنین به لحاظ توجیهی بر باورها مبتنی شوند. برخی گمان می‌کنند که امیال (یا اعمال) وقتی ناعاقلانه هستند که به لحاظ علی به باورهای کاذب یا ناعاقلانه وابسته باشند؛ اما چون باورهای کاذب می‌توانند عاقلانه باشند، امیال مبتنی بر آنها نیز می‌توانند عاقلانه

باشند و چون باورهای ناعاقلانه نیز می‌توانند استنتاج عقلانی داشته و از این جهت عقلانی باشند، در مورد امیال نیز همین مطلب می‌تواند صدق کند. برای مثال، آرزو با دیدن فرد ۹۸ ساله دیابتی باور می‌آورد که (۱) خوردن بستنی برای درمان دیابت بسیار مفید است؛ (۲) آرزو اکنون بستنی می‌خورد؛ آرزو باور دارد که (۳) آرزو اکنون عمل مفیدی برای درمان دیابت انجام می‌دهد. باور به (۳) از یک جهت عقلانی است، چون عقلاً از (۱) و (۲) اخذ شده است؛ و از یک جهت غیرعقلانی است، چون از باور ناعاقلانه به (۱) استنتاج شده است. در خصوص امیال (یا اعمال)، نیز دو مسئله وجود دارد: یکی تأیید عقلانی و دیگری ناعاقلانه بودن باور مینا. گروه دیگری معتقد هستند عقلانی بودن میل به محتوا و متعلق باوری بستگی دارد که میل به لحاظ علی بدن وابسته است. از این رو، در مثال فوق، با فرض این باور که بستنی برای درمان دیابت بسیار مفید است، میل شخص برای خوردن آن عقلانی است. درک پاریت تأکید می‌کند تنها باورها (نه امیال یا اعمال) می‌توانند به لحاظ معرفتی ناعاقلانه باشند. اگر باور ناعاقلانه باشد، ناعاقلانه بودن آن می‌تواند بر برخی از سایر باورهای ما تأثیر منفی بگذارد. امیال و اعمال ما نیز ناعاقلانه هستند، تنها اگر ما در داشتن این امیال یا انجام دادن آن اعمال به دلایل عملی قاطع واکنش مناسب نشان ندهیم. بدین ترتیب ممکن است که ما به لحاظ عملی عاقل، اما به لحاظ معرفتی ناعاقل یا به لحاظ عملی ناعاقل، ولی به لحاظ معرفتی عاقل باشیم (Parfit, 2011, pp.111-118).

مطابق نگاه پاریت، عقلانیت معرفتی و عقلانیت عملی متفاوت هستند، ولی اگر باورهای ما در مورد دلایل عملی باشند، میان این دو نوع عقلانیت همپوشانی به وجود می‌آید. اگر ما درباره دلایل عملی و درباره عملی که عقلاً باید بخواهیم انجام دهیم باورهای ناعاقلانه داشته باشیم، داشتن چنین باورهایی سبب می‌شود دست کم از یک جهت به لحاظ عملی ناعاقل باشیم. میان دلایل عملی و دلایل معرفتی نیز همپوشانی وجود دارد. برای مثال، اگر ما دلیل عملی داشته باشیم که بخواهیم از زجر و رنج اجتناب کنیم، و دلیل معرفتی داشته باشیم که ما این دلیل عملی را داریم، آنگاه ماهیت زجر و رنج به ما هم این دلیل عملی را می‌دهد که اجتناب کنیم و هم این دلیل معرفتی را که بدان باور بیاوریم. عقلانیت اکثر باورهای ما یا به منشأ آنها یا به سازگاری آنها با سایر باورها یا به هر دو وابسته است. باورهای کمی وجود دارد که عقلانیت آنها فقط به محتوای آنها بستگی داشته باشد، مانند باورهای مربوط به حقایق ضروری. اما عقلانیت امیال ما به منشأ آنها یا سازگاری آنها با سایر امیال وابسته نیست. وقتی ما چیزی را به مثابه غایت یا به خاطر خودش می‌خواهیم، عقلانیت این میل تنها به باورهای ما درباره متعلق این میل یا خواسته ما بستگی دارد. همان گونه که طرفداران نظریه ارزش عینی ادعا می‌کنند، این امیال عاقلانه هستند وقتی بر باورهایی مبتنی باشند که صدق آنها سبب می‌شود متعلق این امیال از جهتی خوب یا کسب آن ارزشمند باشد. باورهای هنجاری مربوط به حقایق ضروری هستند (تجربی و امکانی نیستند). از باب مثال، رنج کشیدن نابحق نمی‌تواند فی‌نفسه بد نباشد. برای عقلانی بودن باورهای هنجاری لازم نیست شواهدی

داشته باشیم که آنها مطابق جهان باشند، چون این باورها در هر جهان ممکن صادق هستند. این در حالی است که بسیاری از امیال ما نیز به این باورهای هنجاری منوط است (Parfit, 2011, pp.118-129).^۱

فرد عاقل لازم نیست به نحو حداکثری و ایدئال واجد اطلاعات و شناخت باشد، و همچنین لازم نیست فردی که به نحو ایدئال واجد اطلاعات است عاقل باشد. از این رو، ممکن است شخصی عاقل باشد، اما به نحو ایدئال مطلع نباشد، و همچنین ممکن است کسی به نحو ایدئال واجد اطلاعات باشد، ولی عاقل نباشد. عقلانیت مستلزم باورهای صادق درباره شماری از امور اساسی است. باورهای صادقی که شخص عاقل لازم است آنها را داشته باشد به شواهدی بستگی دارد که در دسترس او قرار می‌گیرد. عقلانیت کم‌وبیش همواره با محدودیت‌هایی از قبیل توان ما در ادراک، در مقدار معرفت، و در نوع پژوهش و تحقیق همراه است. برای عقلانیت عملی نیز محدودیت‌هایی وجود دارد، نظیر شرایط شخص، فرصت‌های او برای پژوهش و عمل، تاریخ بالفعل تأمل شخص، وقت محدود او برای فکر کردن درباره گزینه‌ها، و عدم وضوح بهترین شیوه دستیابی به هدف. محدودیت‌های مختلف می‌تواند مبنای ایجاد دلایلی باشد که اگر شخص فاقد آن محدودیت‌ها بود، این دلایل برایش وجود نمی‌داشت. برای مثال، شخص وقتی دارای دلیل برای رفتن به دنبال اطلاعات است که به نحو ایدئال واجد اطلاعات نباشد، یا وقتی برای انتخاب گزینه‌ای که بالاترین سود مورد انتظار را به ارمغان می‌آورد دلیل وجود دارد که گزینه‌ای که بالاترین سود بالفعل را به بار می‌آورد معلوم نباشد (van Roojen, 2010).

۴. شکست‌های عقل عملی محض: شکاف میان نظرگاه تأملی و نظرگاه قصدی

در مورد بی‌ملاحظگی،^۲ ضعف اراده،^۳ و اجبار^۴ با توجه به توانمندی و ناتوانمندی فاعل برای باور آوردن و میل داشتن می‌توان تبیین‌های متفاوتی ارائه کرد، چون در دو مورد نخست به سبب توانمندی فاعل می‌توان او را مسئول دانست و ملامت کرد، اما در مورد آخر نمی‌توان. اسمیت تقریری برای تمایز میان این سه مورد بر حسب توانمندی‌های عقلانی ارائه می‌کند. فرض کنیم شخصی در اواخر شب با قصد به یک مهمانی می‌رود، در حالی که نباید برود، چون در این صورت نمی‌تواند فردا برخی از وظایف مهمش را انجام دهد. اکثراً می‌پذیرند که می‌توان سه نوع توصیف از وضعیت این شخص ارائه کرد: بی‌ملاحظگی یا ناپرواایی، ضعف اراده، و اجبار. فرد بی‌ملاحظه باور دارد رفتن به مهمانی ارزش پذیرفتن خطر ناتوانی در انجام دادن برخی از وظایفش را دارد، و مطابق حکم خود عمل می‌کند، هر چند ما در مقابل معتقدیم

۱. برای اطلاعات بیشتر درباره برخی شباهت‌ها میان باورها و اعمال، نگاه کنید به Audi, 2011.

2. Reckless
3. Weakness of will
4. Compulsion

شواهد مد نظر او این باور را تأیید نمی‌کند. اگر او توانمندی شکل دادن به باور درست را داشته باشد و عدم توفیق او در این امر بر حسب عدم به‌کارگیری این توانمندی باشد، آنگاه او درخور ملامت است. شخص ضعیف‌الاراده، آگاهانه و بر خلاف حکم خود به رجحان نرفتن، به مهمانی می‌رود و فقدان تسلطش بر نفس با ضعف اراده تبیین می‌شود. فرد مجبور، آگاهانه و بر خلاف حکم خود به رجحان نرفتن، به مهمانی می‌رود، ولی قربانی میل اجبارکننده‌ای است که نمی‌تواند در برابر آن مقاومت کند. ما شخص نخست را ملامت می‌کنیم، چون او باور نادرستی دارد که رفتن به مهمانی برای او ارزش این را دارد که خطر عدم انجام دادن برخی از وظایفش را بپذیرد. ما او را فقط تا جایی ملامت می‌کنیم که توانایی این را داشته باشد که در پرتو شواهد موجود به صورت دیگری باور بیاورد، بدین معنا که توانمندی ارزش‌گذاری شواهد از او گرفته نشده باشد یا اگر دارای این توانمندی است عامل دیگری نظیر بیزاری از خود سبب این باور او نشده باشد. ما شخص ضعیف‌الاراده را ملامت می‌کنیم، چون او با وجود داشتن باور درست طبق آن باور عمل نکرده است. او می‌توانست بر نفسش تسلط داشته باشد و میل دیگری را شکل دهد. اما شخص مجبور را ملامت نمی‌کنیم، زیرا هرچند او باور درست را دارد، ولی نمی‌تواند بر نفسش تسلط داشته باشد و میل دیگری را شکل دهد. تمام این دعاوی به وجود یا عدم توانمندی عقلانی ارجاع دارد که تبیینگر رفتار مرتبط است (Smith, 2003).^۱

اکنون نمونه‌هایی از ناعقلانیت عملی که در اخلاق عموم مردم^۲ و در سنت فلسفی به رسمیت شناخته شده‌اند مورد بررسی قرار می‌گیرند، و بر این نکته تأکید می‌شود که آنچه فاعل ناعاقل از نظرگاه تأملی به طور نهایی حکم می‌کند که انجام دادن آن دلخواه است و آنچه او از نظرگاه قصدی انجام می‌دهد

۱. طبق نگاه پتیت و اسمیت، در سنت فلسفی گسست میان نظرگاه تأملی و نظرگاه قصدی در مورد ضعف اراده بیشتر خصلتی نظری داشته است، بدین شکل که شخص ضعیف‌الاراده در حکم تأملی خود دچار اشکالاتی نظیر جهل به ویژگی‌های ارزشمند (McDowell, 1979)، توجه سوگیرانه (Jackson, 1984; Schick, 1991)، یا لغزش استنتاجی (Davidson, 1980) شده است. در این سنخ از موارد، تمامی اختلالات بر حکم تأملی نهایی درباره امر مطلوب تأثیر می‌گذارد و حکم صادرشده با ملاحظه تمام جوانب درباره مطلوبیت یک گزینه خاص را تغییر می‌دهند. اما گسست در عقل عملی محض گسستی است که در رابطه میان حکم نهایی درباره مطلوبیت و میل فاعل رخ می‌دهد. ما همگی شهود قوی و پیشانظری داریم که فاعل می‌تواند از دلایل مؤید انجام دادن یک عمل کاملاً آگاه و بدان حساس باشد، با این همه عمل دیگری را انجام دهد. این گونه از شکست‌ها با وجود آگاهی و حساسیت نسبت به دلایل رخ می‌دهد (Pettit and Smith, 1993).

۲. اخلاق عموم مردم تعبیر دیگری از اخلاق عرف عام است. در اینجا عرف عام جوهره حکمت‌های انباشته آدمی درباره تجارب عام دانسته می‌شود. وقتی داده‌های عرف عام به دقت منعکس‌کننده ویژگی‌های ثابت تجارب اخلاقی عام باشد، اگر تحلیلی فلسفی آنها را به چالش بکشد، می‌توان درباره آن تحلیل فلسفی تردید کرد (Kennett, 2003, pp.2-6).

از هم فاصله می‌گیرد. بدین ترتیب، او حتی بر حسب نظر خود نیز در پیگیری اعمال عاقلانه ناکام است (Pettit & Smith, 1993).

در مورد نمونه‌ای از فشارهای روان‌شناختی، آیر می‌نویسد:

شخص مبتلا به جنون دزدی وارد روند تصمیم‌گیری درباره‌ی این نمی‌شود که دزدی بکند یا نکند. یا به بیان دقیق‌تر، اگر او وارد چنین روندی شود، این کار به رفتار نامربوط است. به رغم تصمیم‌گیری به انجام دادن هر کاری، او دزدی خواهد کرد. و این است که او را از دزد معمولی متمایز می‌کند (Ayer, 1954, p.20).

درباره‌ی نمونه‌ای از اعتیادهای جسمانی، فرانکفورت بیان می‌کند:

یک معتاد به هروئین از اعتیاد خود متنفر است و همیشه ناامیدانه بدون هیچ فایده‌ای با فشار اعتیاد کلنجار می‌رود. او هر چیزی که فکر می‌کند به او توان غلبه بر امیالش به مواد را می‌دهد می‌آزماید، ولی مقاومت در برابر این امیال بیش از حد قوی برای او ممکن نیست، و همواره در پایان این امیال بر او چیره می‌شوند. او یک معتاد بی‌میل است که امیالش او را در مانده و پریشان می‌کنند (Frankfurt, 1971, p.87).

در خصوص نمونه‌ای از اختلالات عاطفی، واتسون می‌نویسد:

مثال زنی را در نظر بگیریم که میل ناگهانی پیدا می‌کند که کودکش را که بلند گریه می‌کند در وان غرق کند؛ یا مثال بازیکن اسکواش را در نظر بگیریم که در حالی که متحمل شکست مفتضحانه‌ای شده است میل دارد با راکت به صورت رقیبش بکوبد. کاذب است که مادر برای غرق شدن کودک ارزش قائل شود یا بازیکن به مصدومیت و رنج رقیبش ارزش بدهد، ولی با این همه آنها بدین امور میل دارند. آنان به رغم میل خودشان بدین امور میل دارند. چنین نیست که آنان به این اعمال ارزشی اولیه می‌دهند که سپس مغلوب سایر ملاحظات می‌شود (Watson, 1975, p.101).

درباره‌ی نمونه‌ای از پریشانی یا اختلال ذهنی، شیفر-لانداو توضیح می‌دهد:

تصور کنیم که افسردگی (مالیخولیا) با بدبینی ناامیدکننده‌ای درباره‌ی امور نویدبخش برای خوشبختی در شخصی ترکیب شده است. او واقعاً منزوی است. او خویش را بی‌مقدار می‌پندارد. اینها و کمرویی مانع از ورود او به جهان بزرگ‌تر می‌شوند. او به اندازه کافی تیزهوش است و می‌تواند تجارب معاشرت، گپ‌زدن دوستانه، و دلبری را تصور کند، اما هیچ لذتی از چنین فعالیت‌هایی توقع ندارد، و هراسی که او هنگام تصور کردن این امور تجربه می‌کند کافی است که او را از هر اقدامی جهت تغییر وضع کنونی بازدارد (Shafer-Landau, 2003, p.185).

۵. استدلال بر اساس سزاوار ملامت بودن

- استدلال بر اساس سزاوار ملامت بودن فاعل اخلاقی را به شکل زیر می‌توان صورت‌بندی کرد:
۱. اگر فاعل اخلاقی عملی مثل x را انجام دهد که برای آن به درستی سزاوار ملامت باشد، آنگاه او مسئول است که عمل x را انجام ندهد. (مفهوم سزاوار ملامت بودن مستلزم مسئول بودن است.)
 ۲. اگر فاعل اخلاقی مسئول باشد که عمل x را انجام ندهد، آنگاه دلیل وجود دارد که عمل x را انجام ندهد. (طبق دیدگاه توانایی‌های عقلانی در مسئولیت اخلاقی)
 ۳. اعمالی (S) وجود دارد که فاعل‌های اخلاقی برای انجام دادن آنها سزاوار ملامت هستند.
 ۴. بنابراین، فاعل اخلاقی در قبال انجام دادن اعمال S مسئول است. (۱ و ۳)
 ۵. بنابراین، دلیل (یا دلایلی) وجود دارد که فاعل اخلاقی اعمال S را انجام ندهد. (۲ و ۴)
- در زیر مقدمات استدلال بالا را یک‌به‌یک شرح می‌دهیم و مقدمه سوم را تبیین می‌کنیم.

۵-۱. توضیح مقدمه نخست: سزاوار ملامت بودن

ما گاهی اشخاص را به خاطر عمل، ترک، نگرش، پیامد، یا شخصیتشان ملامت می‌کنیم. عموماً مقبول افتاده است که پیوندهای نزدیکی میان مفاهیم ملامت، سزاوار ملامت بودن، و مسئولیت وجود دارد. برای اینکه ملامت شخصی مناسب یا بجا باشد، دست‌کم چهار شرط باید برآورده شود. نخست، شخص باید شروط عام فاعل اخلاقی مسئول را داشته باشد. مقصود از شروط عام فاعل اخلاقی اموری از این دست است: دیوانه نباشد، هیپنوتیزم نشده باشد، خواب نباشد، ناتوانی شناختی یا عاطفی نداشته باشد. فاعل اخلاقی باید توانایی تأمل، استدلال‌ورزی نظری و عملی، تصمیم‌سازی، و خواست آزاد را داشته باشد. این شروط مشخص می‌کند که هرچند می‌توان وقایع طبیعی یا حیوانات را به دلیل ایجاد پیامدهای منفی ملامت کرد، آنها نمی‌توانند سزاوار ملامت باشند، زیرا صلاحیت و شایستگی عمل اخلاقی را ندارند. همچنین محل بحث است که کودکان یا آسیب‌دیدگان روانی که فهم و درکی از هنجارهای اخلاقی ندارند آیا سزاوارند که برای امر نادرستی مورد ملامت قرار بگیرند یا نه. دوم، شخص باید مسئول امری باشد که به خاطر آن ملامت می‌شود. برای مثال، باید نوعی تسلط و کنترل اختیاری و عقلانی بر امر مورد نظر داشته باشد. بدین ترتیب اموری از قبیل زور، فشارهای موقعیت، اغوا، یا اجبار می‌توانند از میزان تسلط و کنترل فاعل بکاهند و به همین میزان شخص دیگر سزاوار ملامت نخواهد بود. سوم، امر مورد نظر باید به نوعی نادرست، نابجا، یا قابل اعتراض باشد. چهارم، شخص نباید عذر یا توجیه محکمه‌پسندی برای آن امر نادرست که مسئول آن است داشته باشد^۱ (Smith, 2007; Tognazzini & Coates, 2018). سزاوار

۱. می‌توان بین عذر و توجیه تمایزی برقرار کرد: عذر غالباً سزاوار ملامت بودن را ملغاً می‌کند، نه نادرستی عمل را، اما توجیه ملاحظه‌ای است که علیه یا به زیان نادرست بودن عمل محسوب می‌گردد.

ملاطمت بودن به لحاظ معنایی متضمن یا مستلزم مسئولیت است. بدین ترتیب اگر کسی به دلیل فعل یا ترک فعلی سزاوار ملاطمت باشد، او در قبال آن فعل مسئول است.^۱

۵-۲. توضیح مقدمه دوم: مسئولیت

فاعل باید شروطی حداقلی را ارضا کند تا اخلاقاً تا حدی مسئول اعمالش باشد. (این شروط می‌تواند مطابق برخی از تقریرها با شماری از شروط سزاوار ملاطمت بودن یکسان باشد). یکی از شروط داشتن تسلط و کنترل است. فاعل دارای تسلط و کنترل است تنها اگر عمل او از مکانیزمی صادر شود که به نحو مناسبی «پاسخگو به دلایل» است. ایده اصلی این است که اگر مکانیزم بالفعل صادرکننده اعمال به نحو مناسبی حساس به دلایل به سود و به زیان عمل خاصی نباشد یا به نحو مناسبی به آن دلایل واکنش نشان ندهد، فاعل نمی‌تواند در قبال آن اعمال مسئول باشد، زیرا مسئولیت اخلاقی مستلزم این است که فاعل توانمندی تشخیص دلایل (از جمله دلایل اخلاقی) و توانمندی واکنش نشان دادن به آنها را داشته باشد. فیشر و راویزا بیان می‌کنند که پاسخگویی مناسب به دلایل ذیل یک مکانیزم کمابیش به دلیل پاسخگو رخ می‌دهد:

یک مکانیزم از نوع K کمابیش به دلیل پاسخگو است تا جایی که با معین کردن کارکرد مکانیزم نوع K، فاعل دلایلی (که برخی از آنها اخلاقی هستند) را تشخیص دهد، به گونه‌ای که یک الگوی قابل فهم ایجاد کند (از منظر طرف سومی که ارزش‌ها و باورهای فاعل را فهم می‌کند)، و دست‌کم به یک دلیل کافی برای انجام دادن کار دیگر واکنش نشان دهد (در یک سناریوی ممکن). به بیان دیگر، یک مکانیزم کمابیش به دلیل پاسخگو است تا جایی که «با قاعده» پذیرنده دلایل (که برخی از آنها اخلاقی هستند) باشد، و دست‌کم به نحو ضعیفی به دلایل واکنش نشان دهد. (Fischer & Ravizza, 1998, p.243-244)

یک مکانیزم پذیرنده دلایل است وقتی به دلایل له و علیه عمل خاص حساس باشد. شخصی که بر پایه آن مکانیزم عمل می‌کند نه تنها باید یک دلیل کافی در یک مورد را تشخیص دهد، بلکه همچنین باید دارای یک الگوی مناسب برای تشخیص دلایل باشد. یک مکانیزم به نحو ضعیفی به دلایل واکنش نشان

۱. دلایل اخلاقی ملاحظاتی هستند که تا حدی تکلیف اخلاقی ایجاد می‌کنند. دلایل اخلاقی فکت‌هایی هستند که غالباً به معنای کاملاً وظیفه‌گرایانه عملی را اخلاقاً تکلیف می‌کنند، فکت‌هایی که غالباً سبب می‌شوند ما در قبال انجام عملی مسئول باشیم، بدین معنا که عدم انجام دادن آن در صورت فقدان عذر مناسب درخور سرزنش باشد. وقتی ما حکم می‌کنیم که عملی با لحاظ تمام جوانب اخلاقاً تکلیفی یا الزامی است، آن را عملی می‌دانیم که شخص به طور موجهی در قبال آن متعهد دانسته می‌شود، مسئول است، و می‌تواند به طور موجهی به خاطر ترک آن ملاطمت شود اگر عذری نداشته باشد (Darwall, 2017).

می‌دهد تنها اگر با معین کردن مکانیزمی که بالفعل اعمال را ایجاد می‌کند، دست‌کم یک جهان ممکن وجود داشته باشد که در آن مکانیزم در صورت وجود دلیل کافی برای متفاوت عمل کردن مطابق با آن واکنش نشان دهد. بر خلاف پذیرندگی نسبت به دلایل که مستلزم آن است که مکانیزم در طیف وسیع و الگومندی از امکان‌ها به دلایل حساس باشد، واکنش ضعیف نسبت به دلایل استاندارد پایین‌تری دارد.

در نگاه فیشر و راوزا، کنترل لازم برای مسئولیت اخلاقی کنترل هدایتی است که در صدور فعال از مکانیزم کمابیش پاسخگو به دلایل فاعل وجود دارد. یک فاعل کنترل هدایتی عملی را دارد تا جایی که مکانیزمی که بالفعل عمل را صادر می‌کند مکانیزم متعلق به فاعل و پاسخگو به دلایل باشد. با نگاه به ویژگی‌های موجهه و استعدادی انواع گوناگون مکانیزم‌ها و پروسه‌هایی که عمل را ایجاد می‌کنند، می‌توان شروط عموماً قابل اطلاق مسئولیت اخلاقی را دریافت. این تقریر مبتنی بر مکانیزم کنترل و تسلط را به فاعل اسناد نمی‌دهد بلکه به خصوصیات معین متعلق به فاعل اسناد می‌دهد که مستقیماً در ایجاد فعل نقش علی دارند. مقصود از مکانیزم پروسه‌ای است که به عمل منتهی می‌شود و شامل مجموعه کاملی از رویدادهای سابق و حالات ذهنی است. مکانیزم مد نظر یک امر مکانیکی نیست بلکه شهوداً همان شیوه‌هایی است که عمل به سبب آنها پدید می‌آید (Fischer & Ravizza, 1998, p.38).

۵-۳. توضیح و اثبات مقدمه سوم: ناعقلانیت و سزاوار ملامت بودن

ما معمولاً به اموری نظیر جان، سلامتی، آرامش، لذت، منافع، مصالح، و خیرات خود اهمیت می‌دهیم و از انجام دادن اعمالی که این امور را با مخاطره جدی مواجه کند اجتناب می‌کنیم. از این گذشته، ما معمولاً به امور اخلاقی، خیرات، منافع، و مصالح دیگران نیز اهمیت می‌دهیم و گاهی نیز مطابق آنها عمل می‌کنیم. به نظر می‌رسد که با وجود اختلافات در میان جوامع مختلف، عموم مردم نیز کمابیش به آنچه خیر خود یا خیر دیگران می‌دانند اهمیت می‌دهند و در مواقعی نیز مطابق آن عمل می‌کنند. در سنت فلسفه اخلاق، برخی از فیلسوفان با توجه به ملاحظات در ساحت امور هنجاری عملی میان هنجارهای مصلحت‌اندیشانه و هنجارهای اخلاقی تمایز گذاشته‌اند.^۱ اسمیت دو شرط را برای ویژگی‌هایی که دلایل اخلاقی فراهم کنند در نظر می‌گیرد: (الف) این ویژگی‌ها باید بی‌طرف باشند، بدین معنا که باید خصوصیات ذاتی فاعل باشند، نه خصوصیات شخص فاعل؛ (ب) باید به طور نامشروط دلیل فراهم کنند، بدین معنا که به این فکت که فاعل دارای امیال معینی است یا استعدادی غیرعقلانی برای کسب امیال دارد مشروط نباشد، اما ویژگی‌هایی که دلایل غیراخلاقی فراهم می‌کنند لازم نیست که این دو شرط را برآورده کنند (Smith, 2018).

۱. از جمله این فیلسوفان می‌توان به نیگل (1970)، مک‌داول (1978)، و داروال (2016) اشاره کرد.

فرض کنیم هر امری که برای سلامتی، لذت، منفعت، و خیر فاعل سودمند است تحت هنجارهای لذت‌گرایانه و هنجارهای مصلحت‌اندیشانه و هر امری که برای سلامتی، لذت، منفعت، و خیر دیگران سودمند است تحت هنجارهای اخلاقی طبقه‌بندی کنیم. طبق تقریر متعارف از دیدگاه ویلیامز، دلایل فاعل صرفاً دلایل درونی را شامل می‌شوند و دلایل درونی نیز مبتنی بر امیال بالفعل یا امیالی هستند که از امیال بالفعل می‌توان به آنها دست یافت. همپوشانی این دو نوع امیال با امیال مربوط به هنجارهای لذت‌گرایانه، هنجارهای مصلحت‌اندیشانه، و هنجارهای اخلاقی یک امر امکانی است. از این رو، ممکن است فاعلی یافت شود که هیچ میلی به دنبال کردن هنجارهای لذت‌گرایانه، مصلحت‌اندیشانه، و اخلاقی نداشته باشد. برای مثال، در میان افرادی که اختلال اوتیسم دارند مسئله نقصان عاطفه یکدلی و همدلی (empathy) رایج است. این نقصان گاه سبب می‌شود که چنین افرادی میل اخلاقی نداشته باشند (amoralism) و در پی هنجارهای اخلاقی نباشند (Kennett, 2002). همچنین ممکن است برخی افراد امیالی مخالف با این هنجارها (لذت‌گرایانه، مصلحت‌اندیشانه، و اخلاقی) داشته باشد. برای مثال، افرادی که از اختلالات فکری و روانی (سایکوپتی) رنج می‌برند عموماً اهمیتی به هنجارهای اخلاقی نمی‌دهند، با اینکه از این هنجارها مطلع هستند (Cima et al., 2010). مضاف بر این، می‌توان از افرادی مثال آورد که از افسردگی شدید رنج می‌برند و با اینکه از هنجارهای تکاملی مثل حفظ جان خبر دارند اما اقدام به حذف خود می‌کنند و در مقابل این هنجارها اقدام می‌کنند (Goldman, 2007).

بدین ترتیب می‌توان فرض کرد که افراد روندهای شکل‌دهی به امیال دارند^۱ همان‌گونه که روندهای شکل‌دهی به باورها از قبیل ادراک حسی، گواهی، حافظه، و غیره را دارند. روندهای شکل‌دهی به امیال در فاعل مزبور نه تنها امیال موافق با هنجارهای لذت‌گرایانه، مصلحت‌اندیشانه، و اخلاقی را شکل نمی‌دهد بلکه امیال مخالف با آنها را شکل می‌دهد. با توجه به مباحث گذشته درباره عقلانیت توصیفی و هنجاری، رهیافت جامع در سنجش تمامی اعمال فاعل، ابتنای امیال بر باورها، نقش محدودیت‌ها در داشتن دلایل عملی، و شروط امکان مسئولیت، می‌توان دو تفسیر از وضعیت چنین شخصی ارائه کرد: تفسیر نخست آن است که او قابلیت و توانمندی لازم را برای مسئولیت‌پذیر بودن ندارد و به همین سبب نمی‌توان او را به معنای هنجاری عقلانیت ناعاقل دانست (هرچند ممکن است همچنان بتوان او را به معنای توصیفی عقلانیت ناعاقل محسوب کرد)؛ تفسیر دوم آن است که او قابلیت و توانمندی لازم را برای مسئولیت‌پذیر بودن دارد و به همین دلیل می‌توان او را به معنای هنجاری عقلانیت عاقل دانست.

۱. اسمیت در کتاب *مسئله اخلاقی*، «فصل پنجم»، پاریت در کتاب *در باب آنچه اهمیت دارد*، جلد یکم، «فصل پنجم»، اسکولون در کتاب *آنچه ما بدان در قبال دیگران مسئولیم*، «فصل اول»، و خود ویلیامز در مقاله «دلایل درونی و بیرونی» درباره انحاء گوناگون شکل‌گیری امیال سخن گفته‌اند. برای اطلاع بیشتر به این منابع مراجعه شود.

اجازه دهید جزئیات بیشتری راجع به امیال فاعل مد نظر در اینجا بیان کنیم.^۱ از این به بعد این فاعل را افشین می‌خوانیم. افشین یک دسته از امیال ضداخلاقی دارد. او به طور سیستماتیک امیالی را شکل داده که امور مخالف با سلامتی، لذات، منافع، و خیرات سایر انسان‌ها و موجودات را هدف‌گیری کرده است. بدین ترتیب او میل دارد که دیگران را بیمار کند، آنها را متالم کند، به آنها آسیب برساند، و تا حد توان آنها را بدبخت کند. او از دزدی، دروغ‌گویی، تهمت، هتک حرمت، کتک زدن، مجروح کردن، تخریب اموال عمومی، نقض حقوق دیگران و نظایر اینها به سبب داشتن امیال همسو دریغ نمی‌ورزد. او نه تنها هیچ میلی ندارد که از چنین افعالی اجتناب کند بلکه همچین امیال شدید و پایدار برای پیگیری هر یک از این امور دارد. افشین دسته دومی از امیال دارد که مخالف مصالح و منافع خود او است. او منافع کنونی و آتی خود را نادیده می‌گیرد. به همین جهت، غذاهای سودمند برای سلامتی را نمی‌خورد، به هنگام بیماری به پزشک مراجعه نمی‌کند، و دارایی‌های خود را اتلاف می‌کند. گذشته از این موارد، مواد اعتیادآور استفاده می‌کند، غذاهای مضر می‌خورد، بارها اقدام به خودزنی و خودکشی کرده است. در نهایت افشین دسته سوم از امیال هم دارد که مخالف امور لذت‌بخش هستند. او میل دارد که درد بکشد، رنج تحمل کند، و آزار ببیند بدون اینکه حتی از درد کشیدن، تحمل رنج، و آزار دیدن لذت ببرد. افشین چنان مخالف این سه نوع از هنجارها است که به طور دقیق رصد می‌کند تمامی امیالش مخالف با این هنجارها باشند و اگر بر حسب اتفاق امیال موافق با این هنجارها را در درون خود بیابد، سعی می‌کند آنها را حذف کند یا دست‌کم بر خلاف آنها عمل کند.

این سناریو طراحی شده تا نشان دهد وقتی شکل‌دهی تمام امیال فاعل یکسره بر خلاف هنجارهای لذت‌گرایانه، مصلحت‌اندیشانه، و اخلاقی صورت پذیرد، با این فرض که ما اعمال فاعل را بر خاسته از امیال او بدانیم، چندان راغب نیستیم که او را در پیگیری این امیال و انجام دادن اعمال مبتنی بر این امیال عاقل بدانیم، هر چند این فاعل به لحاظ عقلانیت ابزاری بسیار هوشمندانه عمل کند، بدین نحو که برای برآورده کردن هر یک از امیال خود از میان سه دسته فوق بهترین شیوه را اتخاذ کند؛ به دیگر سخن، برای برآورده کردن امیال ناظر به نقض هنجارهای مزبور بهترین شیوه‌های ممکن در دسترس را برگزیند. این قضیه برجسته‌تر خواهد شد اگر تصور کنیم که فاعل حکم نهایی می‌کند که او باید مطابق آن هنجارها عمل کند. تصور کنیم که افشین از نظرگاه تأملی با ملاحظه تمام جوانب حکم می‌کند که باید دست‌کم مطابق پاره‌ای از هنجارهای لذت‌گرایانه، مصلحت‌اندیشانه، و اخلاقی عمل کند، با این حال تمام امیال خود را بر خلاف آن هنجارها شکل می‌دهد و مطابق آن امیال عمل می‌کند.

۱. در این مقاله فرض نویسندگان (مطابق تلقی ویلیامز از میل) آن است که اصطلاح میل هر حالت کنش‌انگیز فاعل را پوشش می‌دهد؛ و فاعل برای اینکه بتواند عملی انجام دهد، لازم است میل مناسب را داشته باشد.

از سوی دیگر، به نظر می‌رسد اکثر انسان‌ها امیال و اعمال افشین را به لحاظ عقلانی درخور سرزنش و ملامت می‌دانند اگر او قابلیت و توانمندی شکل ندادن این امیال و انجام ندادن این اعمال را داشته باشد. اگر نتوان امیال و اعمال افشین را به لحاظ عقلانی سزاوار ملامت دانست، آنگاه نمی‌توان بخش عمده‌ای از رویه‌های انسان‌ها در انتقاد کردن و درخور نکوهش دانستن امیال و اعمال یکدیگر را عقلانی دانست، چون برای عموم انسان‌ها ملاحظات لذت‌گرایانه، مصلحت‌اندیشانه، و اخلاقی اهمیت دارد، و آنها بر پایه این ملاحظات به نقد عقلانی افشین می‌پردازند. بدین ترتیب نظریه درونی‌گرایی در دلایل دیدگاهی درباره عقلانیت عملی ارائه می‌کند که بخش عمده‌ای از رویه‌های عملی انسان‌ها در ملامت کردن را غیرعقلانی می‌شمارد، در حالی که یک دیدگاه مناسب درباره عقلانیت عملی احتمالاً باید دیدگاهی باشد که در آن خطاها و تقصیرهای انسانی که به ناعقلانیت منجر می‌شود اکثر امیال و اعمال آدمی در این زمینه را شامل نشود (Shafer-Landau, 2003, pp.172-188).

اگر استدلال ما به سود مقدمه سوم صحیح باشد، آنگاه اعمالی وجود دارند که فاعل‌های اخلاقی برای انجام دادن آنها سزاوار ملامت هستند. بدین صورت می‌توان از مقدمه یکم و سوم نتیجه گرفت که فاعل‌های اخلاقی برای انجام دادن اعمال S مسئول هستند و از مقدمه دوم و چهارم نتیجه گرفت که دلیل یا دلایلی وجود دارد که فاعل اخلاقی اعمال S را انجام ندهد. ما از طریق نشان دادن کذب نقیض مقدمه سوم (چنین نیست که اعمالی وجود داشته باشد که فاعل‌های اخلاقی برای انجام دادن آنها سزاوار ملامت باشند)، آن را اثبات می‌کنیم.

۶. مراحل بی‌اعتبار کردن درونی‌گرایی در دلایل

اکنون برای رد کردن نظریه درونی‌گرایی در دلایل ویلیامز، سه مرحله را بررسی خواهیم کرد. نخست روشن می‌کنیم که چگونه این نظریه سعی می‌کند جذابیت خود را بیش از آنچه واقعاً هست به رخ دیگران بکشد. با روشن‌سازی سرشت شیوه‌های استدلالی به سود این نظریه، جذابیت اولیه این نظریه از میان می‌رود. دوم، بیان می‌کنیم که درونی‌گرایی در دلایل به این علت که متضمن عاقل فرض کردن افرادی چون افشین است، به غایت ضدشهودی است. سوم، استدلال می‌کنیم که چگونه نهادهای اجتماعی تأسیس شده بر پایه عقلانیت جمعی انسان‌ها رویه‌هایی ایجاد کرده‌اند که افرادی نظیر افشین را محدود سازند و این محدودسازی نشان‌دهنده عقلانیت عملی آنها است.

۶-۱. مرحله نخست: سرشت شیوه‌های استدلالی ما به سود درونی‌گرایی در دلایل

چه بسا این پرسش مطرح شود که چرا نظریه درونی‌گرایی در دلایل در نظر برخی ناقض عقلانیت عملی نیست. می‌توان در سه گام بدین پرسش پاسخ داد. نخست، بسیاری از مثال‌هایی که طرفداران نظریه درونی‌گرایی در دلایل ارائه می‌کنند مواردی هستند که دلایل قاطع لذت‌گرایانه، مصلحت‌اندیشانه یا

اخلاقی به سود یک انتخاب یا گزینش وجود ندارد. بدین معنا که انتخاب انجام دادن عمل یا ترک آن از نظرگاه این ملاحظات بار ارزشی تعیین‌کننده ندارد. طبیعی است که وقتی فرد در موقعیتی باشد که چنین ملاحظاتی مصداق پیدا نکند، می‌تواند فارغ از این ملاحظات بیشتر به امیال خود نظر و مطابق آنها عمل کند، بدون اینکه کسی بتواند دلیلی قاطع علیه نگرش و عمل او بیاورد.

دوم، طرفداران نظریه درونی‌گرایی در دلایل نمونه‌هایی را مطرح می‌کنند که ممکن است فاعل در آنها شواهد یا توانمندی کافی در اختیار نداشته باشد و اگر شواهد یا توانمندی کافی در اختیار فاعل نباشد، همان طور که در قسمت عقلانیت باورها و امیال ذکر شد، او به سبب این قبیل محدودیت‌ها چه بسا واجد دلایل دیگری شود. فقدان اطلاعات یا باورهای کافی در یک موقعیت می‌تواند سبب شود که ما شخص را فاقد دلیل کافی برای عمل کردن به یک شیوه محسوب کنیم و در نتیجه او را نظراً یا عملاً سزاوار ملامت ندانیم.

سوم، بخشی از قوت ظاهری درونی‌گرایی در دلایل مرهون این نکته است که اشخاص معمولاً امیال موافق با هنجارهای لذت‌گرایانه، مصلحت‌اندیشانه، و اخلاقی دارند. در واقع به لطف این فکت (و همچنین نکته دوم در بالا) است که نظریه درونی‌گرایی در دلایل موفق می‌شود ادعا کند که فاعل اگر در یک مورد مطابق هنجارهای مزبور عمل نکرد همچنان می‌تواند عاقل باشد. در غیر این صورت، در مواردی که فاعل به نحو نظام‌مند، همچون مثال افشین، خواه به لحاظ شناختی و خواه به لحاظ کنش‌انگیزی، از هنجارهای لذت‌گرایانه، مصلحت‌اندیشانه، و اخلاقی فاصله بگیرد، با وضوح بیشتری می‌توان ضعف این دیدگاه را در ارائه تصویری مقبول از عقلانیت عملی نشان داد. همان طور که در مورد عقلانیت نظری گفته می‌شود که شخص عاقل باید باورهای صادقی داشته باشد تا عاقل محسوب گردد (البته، با توجه به در دسترس بودن شواهد و دلایل نظری) (Kim, 1988)، در مورد عقلانیت عملی نیز می‌توان گفت که شخص عملاً عاقل باید امیال و اعمالی مطابق هنجارهای لذت‌گرایانه، مصلحت‌اندیشانه، و اخلاقی داشته باشد تا به لحاظ عملی عاقل محسوب گردد (البته، با توجه به در دسترس بودن دلایل نظری و عملی).

۶-۲. مرحله دوم: ضدشهودی بودن درونی‌گرایی در دلایل

بر پایه تفسیر متعارف از دیدگاه ویلیامز، افشین فاعلی عملاً عاقل محسوب می‌شود، چون می‌تواند به طور کاملاً هوشمندانه امیال از پیش موجود خود را از طریق بهترین مسیر تأملی برآورده کند. از آنجا که در این دیدگاه امیال نمی‌توانند عقلانی یا غیرعقلانی دانسته شوند، افشین به دلیل داشتن امیال مخالف با هنجارهای لذت‌گرایانه، مصلحت‌اندیشانه، و اخلاقی نمی‌تواند عاقل یا ناعاقل به شمار آید. بر اساس این دیدگاه، عقلانیت عملی در عقلانیت ابزاری خلاصه می‌شود. اما در مقابل می‌توان گفت که افشین به وضوح به لحاظ عملی ناعاقل است. او مطابق استانداردهای متداول در جامعه رفتار نمی‌کند. او در نگاه

مردم هرگز نمی‌تواند با چنین وضعی جایگاه یک فرد عاقل یا حکیم را پیدا کند، زیرا هر فرد عاقلی دست‌کم دارای شماری از امیال مطابق با هنجارهای فوق است. بنابراین عاقل دانستن کسی که تمام امیال خود را مخالف با این هنجارها شکل می‌دهد و مطابق آن امیال عمل می‌کند دیدگاهی ضدشهودی است. به بیان دیگر، می‌توان اذعان کرد که افشین به لحاظ عقلانیت ابزاری عاقل است اما از سایر جهات عقلانیت عملی دارای نواقصی است که مانع عاقل شمردن او می‌شود. اگر طرفدار دیدگاه ویلیامز باشد بخواهد او را به لحاظ عملی کاملاً عاقل به شمار آورد، لازم است به سود عاقل بودن او از این جهات دلیلی یا دلایلی قاطع ارائه کند.

۶-۳. مرحله سوم: وجود نهادهای اجتماعی مهارکننده

در جوامع مختلف برای ممانعت از آسیب‌هایی که افرادی همچون افشین به دیگران و خود وارد می‌کنند مؤسسه‌ها و نهادهای گوناگونی بنا شده است. برای نمونه، یکی از اهداف درمانگاه‌ها و بیمارستان‌های روانی این است که چنین افرادی را کنترل کنند، همان‌طور که یکی از اهداف تأسیس دادگاه‌ها و زندان‌ها نیز این است که رفتارهای ایشان را از طریق مجازات کنترل کنند. فرض کنیم افشین را نزد یک روان‌شناس یا یک قاضی می‌فرستند. وقتی روان‌شناس برای درک توجیه اعمال افشین از او می‌پرسد که «چرا اعمالی انجام می‌دهی که سبب می‌شود درد بکشی؟» یا «چرا از داروهایی که سلامتی‌ات را جداً به خطر می‌اندازد استفاده می‌کنی؟» او در پاسخ می‌گوید «چون میل دارم درد بکشم» یا «چون میل دارم چنین داروهایی را مصرف کنم» یا «چون این اعمال من سبب برآورده شدن میل دیگر من می‌شود». به همین شکل، وقتی قاضی برای درک توجیه اعمال افشین از او می‌پرسد که «چرا دزدی می‌کنی؟» یا «چرا دیگران را مجروح می‌کنی؟» او در پاسخ می‌گوید «چون میل دارم دزدی کنم» یا «چون میل دارم دیگران را مجروح کنم» یا «چون این اعمال سبب برآورده شدن میل دیگر من می‌شود». روشن است که پاسخ‌های افشین به پرسش‌های روان‌شناس و قاضی نمی‌تواند آنها را به لحاظ عقلانی قانع کند که اعمال افشین موجه هستند. به نظر می‌رسد برآورده کردن میل به تنهایی نمی‌تواند توجیه مجاب‌کننده‌ای برای اعمال محسوب شود تا وقتی متعلق آن میل امر ارزشمندی نباشد.

نمونه افشین مثال نقضی است که نشان می‌دهد عقلانیت وسیله-هدف (ابزاری) تمام‌گستره عقلانیت عملی را پوشش نمی‌دهد. اگر افشین اولاً تمام اطلاعات کافی را داشته باشد، ثانیاً تمام قوای شناختی و غیرشناختی لازم برای فاعل اخلاقی محسوب شدن را داشته باشد، و ثالثاً حکم کند که مثلاً مجروح کردن دیگری بی‌جهت نادرست است، تحمل درد بی‌جهت نادرست است، و زخمی کردن بدن خود نادرست است، ولی با وجود توانایی در شکل دادن امیال درست، امیال نادرست را شکل دهد و مطابق آنها عمل کند، آنگاه او به معنای هنجاری ناعاقل و سزاوار ملامت و سرزنش است. شکست عقلانیت عملی به طور خاص در جایی رخ می‌دهد که با وجود تمام اطلاعات، توانمندی‌ها، قابلیت‌های

لازم، تأمل و استدلال‌ورزی مناسب، باز هم شخص امیال بجا و متناسب را شکل ندهد و مطابق آنها عمل نکند.

۷. نتیجه‌گیری

این مقاله را با خلاصه‌ای از آنچه در بالا استدلال کردیم تمام می‌کنیم. در این مقاله نشان دادیم که تقریر ویلیامز از درونی‌گرایی در دلایل برای عمل موجه نیست و استدلال او نمی‌تواند ادعای او را حمایت کند. برای دستیابی به این منظور بعد از تمایز گذاردن میان رهیافت محلی و جامع، تفاوت میان عقلانیت توصیفی و هنجاری را توضیح دادیم. سپس دیدگاه‌های رقیب پیرامون عقلانیت امیال و باورها را ملاحظه کردیم. در گام بعدی، به بررسی نمونه‌هایی پرداختیم که فیلسوفان آنها را ذیل ناعقلانیت عملی طبقه‌بندی می‌کنند. پس از آن، استدلال اساسی مقاله علیه ویلیامز تقریر شد. استدلال ما از طریق ایده سزاوار ملامت بودن، مسئولیت، و داشتن دلیل عملی نشان می‌دهد که اعمالی وجود دارد که فاعل‌های اخلاقی برای انجام دادن آنها سزاوار ملامت هستند، و در نتیجه دست‌کم برای شماری از اعمال خود دلیل عملی نامبنتی بر میل دارند. ضدشهودی بودن عاقل شمردن افشین در مثال مذکور در نظر اکثر مردم و وجود نهادهای اجتماعی مهارکننده اعمال او مدعای فوق را تأیید می‌کند. از سوی دیگر، نظریه ویلیامز نه تنها نمی‌تواند ایده سزاوار ملامت بودن بلکه همچنین نمی‌تواند تأسیس عقلانی این نهادها را به درستی تبیین کند، در حالی که اینها رویه‌های عقلانی متداول در میان آدمیان هستند. اگر درونی‌گرایی در دلایل نتواند اموری را توضیح دهد که ما شهوداً در اخلاق روزمره با آنها سروکار داریم و در عین حال نظریه دیگری بتواند مسئله میان امیال و دلایل برای عمل را بهتر از درونی‌گرایی نشان دهد، دلیل قانع‌کننده‌ای داریم که دست از درونی‌گرایی بشویم و نظریه رقیب را محک عقلانی بزنیم.

۸. تعارض منافع

موردی برای گزارش وجود ندارد.

References

- Alvarez, M. (2010). *Kinds of reason: An essay in the philosophy of action*. Oxford University Press.
- Alvarez, M. (2016). Reasons for action: Justification, motivation, explanation. In Zalta, E. N. (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2017). Metaphysics Research Lab, Stanford University.
- Arkonovich, S. (2013). Reasons, internal and external. In LaFollette, H. (Ed.), *The international encyclopedia of ethics, 9 Volume Set*. Wiley-Blackwell.
- Audi, R. (2011). The ethics of belief and the morality of action: Intellectual responsibility and rational disagreement. *Philosophy*, 86(335), 5–29. doi: 10.1093/scan/nsp051
- Ayer, A. J. (1954). Freedom and necessity, in Watson, G. (Ed.), *Free will* (pp.15-23). Oxford University Press.
- Chang, R. (2021). What is it to be a rational agent?, In Change, R. & Sylvan, K. (Eds.), *The Routledge handbook of practical reason*. Routledge.
- Cima, M., Tonnaer, F., & Hauser, M. D. (2010). Psychopaths know right from wrong but don't care. *Social Cognitive and Affective Neuroscience*, 5(1), 59–67.
- Darwall, S. (2017). What are moral reasons?. *The Amherst Lecture in Philosophy*, 12, 1–24.
- Darwall, S. L. (2016). *Making the hard problem of moral normativity easier: Weighing reasons*, In Lord, E. & Maguire, B. (Eds.). Oxford University Press.
- Davidson, D. (1980). How is weakness of will possible, In *Essays on action and events*. Oxford University Press.
- Finlay, S., & Schroeder, M. (2017). Reasons for action: Internal vs. external. In Zalta, E. N. (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Metaphysics Research Lab, Stanford University.
- Fischer, J. M. & Ravizza, M. (1998). *Responsibility and control: A theory of moral responsibility*. Cambridge University Press.
- Frankfurt, H. (1971). Freedom of will and the concept of a person, in Watson, G. (Ed.). *Free will*. Oxford University Press.
- Goldman, A. (2007). Desire, depression, and rationality. *Philosophical Psychology*, 20(6), 711-730. doi: /doi.org/10.1080/09515080701665912
- Hampton, J. (2016). Rationality, Practical. In *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (1st Ed.). Routledge.
- Jackson, F. (1984). Weakness of will. *Mind*, 93(369), 1–18. doi: 10.1093/mind/XCIV.374.273
- Kennett, J. (2002). Autism, empathy and moral agency. *The Philosophical Quarterly*, 52(208), 57–340. doi: 10.1111/1467-9213.00272
- Kennett, J. (2003). *Agency and responsibility: A common-sense moral psychology*. Oxford University Press.
- Kim, J. (1988). What is “naturalized epistemology?” *Philosophical Perspectives*, 2, 381-405. doi: 10.2307/2214082
- McDowell, J. (1978). Are moral requirements hypothetical imperatives?. *Aristotelian Society Supplementary*, 52, 13-29. doi: 10.1093/aristoteliansupp/52.1.13
- McDowell, J. (1979). Virtue and reason. *The Monist*, 62(3), 331-350. doi: 10.5840/monist197962319

- Nagel, T. (1970). *The possibility of altruism*. Oxford University Press.
- Parfit, D. (2011). *On what matters*. Oxford University Press.
- Pettit, P., & Smith, M. (1993). Practical unreason. *Mind*, 102, 53-79.
doi: 10.1093/mind/102.405.53
- Scanlon, T. M. (1998). *What we owe to each other*. Harvard University Press.
- Schick, F. (1991). *Understanding action*. Cambridge University Press.
- Schueler, G. F. (2009). The Humean theory of motivation rejected. *Philosophy and Phenomenological Research*, 78(1): 103–122. **doi:** 10.1111/j.1933-1592.2008.00233.x
- Shafer-Landau, R. (2003). *Moral realism: A defence*. Clarendon Press.
- Smith, Angela. M. (2007). On being responsible and holding responsible. *The Journal of Ethics*, 11(4), pp.465-484.
- Smith, M. (2003). Rational capacities, or: How to distinguish recklessness, weakness, and compulsion, In Stroud, S. & Tappolet, C. (Eds.), *Weakness of will and practical irrationality* (pp.17-38). Oxford University Press.
- Smith, M. (2018). Three kinds of moral rationalism, In Jones, K. & Schroeter, F. (Eds.), *The many moral rationalisms*. Oxford University Press.
- Tognazzini, N. & Coates, D. J. (2018). Blame. In Zalta, E. N. (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2018). Metaphysics Research Lab, Stanford University.
- Van Roojen, M. (2010). Moral rationalism and rational amoralism. *Ethics*, 120(3), 495–525.
doi: doi.org/10.1086/652302
- Watson, G. (1975). Free agency, in Watson, G. (Ed), *Free will* (pp.96-110). Oxford University Press.
- Williams, B. (1979). Internal and external reasons, In Harrison, R. (Ed.), *Rational action*. Cambridge University Press.