

نقش مثبت توهم در مسئله اراده آزاد (بررسی دیدگاه ساول اسمیلانسکی)

بهرام علیزاده*

چکیده

توهم انگاری - با قرائت اسمیلانسکی - دیدگاهی است که نقش توهم را در مسئله اراده آزاد مهم و مثبت می‌داند. بر اساس این دیدگاه: ۱. اراده آزاد اختیارگرایانه وجود ندارد؛ چراکه نامنسجم و در نتیجه غیرممکن است. ۲. همسازگرایی - به صورت کلی - به عنوان مبنایی برای مسئولیت‌پذیری اخلاقی و مفاهیم مرتبط با آن ناکافی است. ۳. دترمینیسم سخت نیز پذیرفتنی نیست؛ چراکه نمی‌توان از باورهای پایه اخلاقی دست کشید؛ حتی اگر مبتنی بر مفاهیمی نامنسجم باشند. به این ترتیب، اهمیت توهم نمایان می‌شود. این اهمیت به صورت غیرمستقیم از ارزش موضعی همسازگرایی و دترمینیسم سخت و به صورت مستقیم از نبود اراده آزاد اختیارگرایانه ناشی می‌شود. در

* عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

تاریخ دریافت: ۹۰/۱۰/۱۴ تاریخ تأیید: ۹۰/۱۲/۱۲

این مقاله پس از تقریر این دیدگاه، برخی از اعتراضات به آن را بیان خواهیم کرد.

واژگان کلیدی: اراده آزاد، دوگانه‌انگاری بنیادین، توهم‌انگاری،

مسئولیت‌پذیری اخلاقی، ساول اسمیلانسکی.

۱. مقدمه

اختیارگرایی (Libertarianism) دیدگاهی است که می‌گوید اراده آزاد اولاً، واقعیت دارد و ثانیاً، با دترمینیسم ناهمساز است. این دیدگاه در طول تاریخ اندیشه با چالش‌های بسیاری مواجه شده است. بیشتر این چالش‌ها در قالب نظریه‌های دترمینیستی صورت‌بندی می‌شدند و این مسئله را پیش می‌کشیدند که آیا اعمال و رفتار آدمی تحت کنترل خود اویند و یا متأثر از عواملی چون سرنوشت/خدا، قوانین طبیعت/منطق، وراثت/محیط، انگیزه‌های ناخودآگاه/کنترل‌گرهای ناپیدا، شرایط اجتماعی/روان‌شناختی و ... متعین می‌شوند. امروزه با پیشرفت‌های علم جدید اختیارگرایی با چالش‌های بیشتر و متنوع‌تری مواجه شده است. همسازگرایی (Compatibilism) یکی از آنهاست که با رد اختیارگرایی و ارائه تعریف محدودتری از اراده آزاد، مدعی حفظ مفاهیم اخلاقی از جمله مسئولیت‌پذیری اخلاقی (Moral Responsibility) است. توهم‌انگاری (Illusionism) از این نیز فراتر می‌رود و با انکار اختیارگرایی و همسازگرایی، اراده آزاد و مفاهیم اخلاقی همبسته با آن را مفاهیم تهی و فاقد مصداق می‌داند. این، یعنی برداشت‌های شهود متعارف درباره واقعی بودن این دسته از مفاهیم، توهمی بیش نیست.

توهم‌انگاری با قرائت‌های متفاوتی در میان فیلسوفان معاصر ارائه می‌شود. ساول اسمیلانسکی (Saul Smilansky)، ریچارد دابل (see: Double, 1991)، تد هاندریچ (see: Honderich, 1988)، درک پریوم (see: Pereboom, 2003)، گالن استراوسن (see: Strawson, 2010) و دنیل وگنر (see: Wegner, 2002) همگی از جمله توهم‌انگاران به شمار می‌آیند. این دسته از فیلسوفان معتقدند ایده اراده آزاد اختیارگرایانه، نامنسجم (Incoherent) و به همین دلیل تحقق آن محال است. ویژگی

متمايزکننده ساول/اسمیلانسکی از ديگر توهم‌انگاران نقش مثبتی است که او برای توهم اراده آزاد در نظر می‌گیرد؛ به گونه‌ای که انکار این توهم را نامعقول می‌داند. در این مقاله به بررسی دیدگاه او می‌پردازیم.

۲. مبانی متافیزیکی و اخلاقی توهم‌انگاری

توهم‌انگاری، دیدگاهی است که از پاسخ به مسئله هستی‌شناختی و اخلاقی سربر می‌آورد. به بیان دیگر، پاسخ متافیزیکی و اخلاقی به مسئله اراده آزاد مقدمه‌ای برای پذیرش یا رد توهم‌انگاری است. به این دلیل، اسمیلانسکی جنبه متافیزیکی و اخلاقی مسئله را به عنوان مقدمات نظریه خود به کار می‌گیرد. پس برای رسیدن به توهم‌انگاری باید به این مسائل پاسخ دهیم:

۱. مسئله هستی‌شناختی (Ontological Question)؛

۲. مسئله اخلاقی (Moral Question)؛

۳. مسئله استلزام (Consequence Question).

از منظر منطقی لازم است شروع بحث اراده آزاد مسئله وجود و عدم اراده آزاد اختیارگرایانه باشد؛ چراکه پاسخ مثبت به مسئله هستی‌شناختی مانع طرح مسئله اخلاقی و مسئله استلزام است. مسئله هستی‌شناختی این است که «آیا مفهوم اراده آزاد اختیارگرایانه در واقعیت مصداق دارد و یا یک مفهوم تهی است؟». این مسئله که جنبه متافیزیکی، هستی‌شناختی و نیز منطقی دارد، با نام مسئله انسجام (Coherence Question) و یا مسئله وجود (Existence Question) اختیارگرایی نیز شناخته می‌شود.

پاسخ منفی به پرسش هستی‌شناختی به طرح مسئله اخلاقی منجر می‌شود. به بیان دیگر، اگر معتقد شویم اراده آزاد اختیارگرایانه وجود ندارد، آنگاه این سؤال پیش می‌آید که «در غیاب اختیارگرایی، مبنای موجهی برای اخلاق و مفاهیم اخلاقی باقی خواهد ماند؟» و یا به بیان دیگر «آیا مفاهیم اخلاقی و در رأس آنها مسئولیت‌پذیری اخلاقی با دترمینیسم همساز است؟». این مسئله به نام مسئله همسازی (Compatibility Question) نیز شناخته می‌شود. پاسخ مثبت و منفی به مسئله همسازی موجب پیدایش دو گرایش عمده، یعنی

همسازگرایی و ناهمسازگرایی شده است.

اما پاسخ منفی به پرسش هستی‌شناختی و اخلاقی - یعنی انکار توأمان اختیارگرایی و همسازگرایی - مستلزم پذیرش کدام نظریه است؟ این، همان مسئله استلزام است. بسیاری از فیلسوفان معتقدند رد اختیارگرایی و همسازگرایی، مستلزم پذیرش نظریه دترمینیسم سخت (Hard Determinism) است. دترمینیسم سخت می‌گوید اراده آزاد و مسئولیت‌پذیری اخلاقی - به هیچ‌کدام از معانی متصور برای آنها - در عالم واقع تحقق ندارند. اسمیلانسکی مسئله را تا این اندازه سراسرست نمی‌داند. از نظر او رد توأمان اختیارگرایی و همسازگرایی مستلزم پذیرش دیدگاه پیچیده‌تر - در قیاس با دترمینیسم سخت - توهم‌انگاری است. او در اینکه اختیارگرایی و همسازگرایی نادرست‌اند با دترمینیست‌های سخت همسوست؛ ولی بر خلاف آنها معتقد است دست‌کشیدن از مفاهیم اخلاقی نامعقول است. بنابراین نظریه توهم‌انگارانۀ او بر این مقدمات استوار است:

۲-۱. اراده آزاد اختیارگرایانه وجود ندارد.

۲-۲. همسازگرایی به عنوان مبنایی برای اخلاق و مفهوم مسئولیت‌پذیری اخلاقی - به صورت کلی و نه موضعی - ناکافی (Insufficient) است.

۲-۳. دترمینیسم سخت - به صورت کلی و نه موضعی - پذیرفتنی نیست؛ زیرا عملاً نیازمندیم که مفاهیم اخلاقی همبسته با اراده آزاد را حفظ کنیم، پس تمایزات همسازگرایانه بر مبنای وجود و عدم «کنترل» باید حفظ شود. از نظر اسمیلانسکی اینها مقدماتی هستند که پذیرش آنها مستلزم قبول توهم‌انگاری است. در ادامه، دلایل هریک از این مقدمه‌ها را بیان می‌کنیم.

۲-۱. چرا اراده آزاد اختیارگرایانه پذیرفتنی نیست؟

یکی از مهم‌ترین معضلاتی که فرضیه اختیارگرایی با آن مواجه است، مسئله انسجام است. * منتقدان اختیارگرایی معتقدند تحقق اراده آزاد اختیارگرایانه به دلیل فقدان انسجام

* این اشکال نخست توسط استراوسون (P. F. Strawson) طرح و صورت‌بندی شد و پس از او بسیاری

(Incoherency) غیرممکن است. معضل انسجام، هیچ ارتباطی به صدق و یا کذب فرضیه دترمینیسم ندارد و بر عدم انسجام درونی اختیارگرایی تأکید می‌کند. اگر اختیارگرایی خود-متناقض (Self-Contradictory) باشد، حتی با فرض نادرستی دترمینیسم نیز به کارمان نخواهد آمد (Smilansky, 2001, p.74). دقیق‌تر است، حتی اگر بگوییم معضل انسجام چالشی است از جانب ایندترمینیسم و نه دترمینیسم. اراده آزاد همان‌طور که با دترمینیسم ناهم‌ساز است، با ایندترمینیسم هم جمع‌شدنی نیست و خطر رویدادهای ایندترمینیستی یا شانسی برای اراده آزاد کمتر از خطر دترمینیسم نیست؛ چراکه این دسته از رویدادها از آنجا که تحت کنترل فاعل نیستند، انتسابشان به فاعل مشکل‌آفرین است. پناه‌بردن به ایندترمینیسم برای فرار از تعیین‌گرایی نه تنها تضمینی برای آزادی اراده نیست، بلکه زوال کنترل‌پذیری و به تبع آن، اراده آزاد را به دنبال دارد. تصمیم‌ها یا انتخاب‌های آدمی زمانی از ارزش اخلاقی برخوردارند که برآمده از شخصیت فرد باشند و زمانی می‌توانیم انتخاب را به شخصیت فاعل نسبت دهیم که آگاهانه دست به انتخاب زده باشد. رویدادهای تصادفی و شانسی - همانند جهش‌های کوانتومی جاری در مغز یا انقباض ناگهانی و غیرقابل کنترل عضلات دست - نه تحت کنترل هستند و نه آزاد. این دسته از رویدادها بیشتر موجب کاهش آزادی ما هستند تا افزایش آن.

اما مسئله شانس (Chance) به خودی خود باعث نامنسجم‌بودن فرضیه اختیارگرایی نیست. عدم انسجام اختیارگرایی ناشی از راه‌حلی است که برای حل معضل شانس ارائه می‌کند. اختیارگرایان معتقدند زمانی می‌توان انتخاب را به معنای واقعی به یک فاعل نسبت داد که بتوان فاعل را در مورد آن مسئول دانست. اما مسئولیت‌پذیری نهایی مستلزم تحقق دو شرط است:

۱. انتخاب‌های فاعل برآمده از شخصیت خود او باشند.

۲. شخصیت فاعل بر ساخته انتخاب‌های خود او باشند.

در واقع، ارتباط وثیق میان «انتخاب فاعل» و «شخصیت فاعل» هر چند در تحقق مفهوم

کنترل (و حلّ معضل شانس) لازم است، ولی کافی نیست. شرط دیگر این است که شخصیت فاعل نیز تحت تأثیر نیروهای دیگر - غیر از فاعل - نباشد، بلکه برساخته انتخاب‌های خود او باشد. از نظر مخالفان، افزودن شرط دوم باعث خود-متناقض شدن فرضیه اختیارگرایی است:

عدم انسجام مفهوم اختیارگرایانه مسئولیت‌پذیری ناشی از آن است که نه تنها مستلزم ایجاد عمل است، بلکه مستلزم ایجاد «خود» (Self) نیز هست و این شرط درست نیست؛ چراکه به تسلسلی نامعقول می‌انجامد. تنها راه برون‌رفت از تسلسل این است که به گونه‌ای از ایجاد درجه دو (Second-Order) توسل جوییم که به اعمال انجام‌شده مرتبط باشد [نه «خود»] (Vuoso, 1987, p.1681).

اختیارگرا گمان می‌کند در صورتی که خود ما شکل‌دهنده شخصیت «خود» باشیم، ایده کنترل نهایی بر اعمال امکان‌پذیر خواهد بود. اما این، تصویری ناپیوسته؛ زیرا در شکل‌دهی شخصیت اخلاقی «خود» همواره این «خود قبلی» است که «خود بعدی» را می‌سازد. خود قبلی نیز محصول اعمال «خود قبل‌تر» است و ادامه این سلسله ما را با یک تسلسل پوچ مواجه خواهد کرد (Strawson, 1980, p.265). اختیارگرایی برای برقراری پیوندی اخلاقی میان «عمل فرد» و «شخصیت» می‌کوشد نه در دام دترمینیسم گرفتار آید و نه دچار معضل شانس شود. اما - به نظر مخالفان - در یافتن چنین راهی شکست خورده است.

۲-۲. چرا همسازگرایی - به صورت کلی - پذیرفتنی نیست؟

گفتیم که یکی از مقدمات پذیرش توهم‌انگاری، انکار اختیارگرایی است. حال به مقدمه دوم می‌پردازیم؛ یعنی اعتقاد به بی‌کفایتی همسازگرایی به عنوان مبنای اخلاق. اسمیلانسکی همسازگرایی را ناکافی می‌داند و در عین حال، آن را به طور مطلق انکار نمی‌کند. آنچه بر آن تأکید می‌کند، انکار ارزش مطلق همسازگرایی است، نه انکار مطلق همسازگرایی. برای فهم دیدگاه او باید میان دو مسئله تمایز قائل شویم.

۱. آیا انسان‌ها به نوعی بر اعمال خود کنترل همسازگرایانه دارند؟

۲. این مقدار از کنترل همسازگرایانه برای توجیه مفاهیم اخلاقی - از جمله

مسئولیت‌پذیری اخلاقی - کافی است؟

اسمیلا نسکی به پرسش نخست پاسخ مثبت و به پرسش دوم پاسخ منفی می‌دهد. پاسخ به پرسش نخست مثبت است؛ زیرا حتی بدون اعتقاد به اختیارگرایی نیز می‌توان گونه‌ای «خودمختاری» (Autonomy) یا «خودتعیینی» (Self-Determination) - به معنای همسازگرایانه آن - را معنادار دانست. اما پاسخ به پرسش دوم منفی است؛ زیرا با توجه به این مقدار از کنترل نمی‌توان کسی را مسئول نهایی اعمالش دانست (Smilansky, 2001, pp.75-76). تنها زمانی می‌توان مسئولیت یک عمل را متوجه فاعل دانست که:

یک - عمل، معلول شخصیت فاعل باشد.

دو - شخصیت فاعل نتیجه انتخاب‌ها و تصمیم‌های خود فرد - یعنی تحت کنترل نهایی

او - باشد.

این دو شرط - که هسته اصلی اختیارگرایی را شکل می‌دهند - هیچ‌گاه در عمل امکان‌پذیر نیستند؛ ولی کوتاه‌آمدن از این شرایط و توسل به همسازگرایی نیز چاره کار نیست. اختیارگرایان درست می‌گویند که کنترل مورد نیاز مسئولیت‌پذیری نهایی ضرورتاً باید اختیارگرایانه باشد؛ اما درست نمی‌گویند که ما انسان‌ها از چنین کنترلی برخورداریم. درواقع، آن نحوه از کنترلی داریم - کنترل همسازگرایانه - که به کارمان نمی‌آید و آن مقدار از کنترل که به کارمان می‌آید - کنترل اختیارگرایانه - نداریم. از «چشم‌انداز همسازگرایانه» انسان‌ها «تا حدودی» توانایی تغییر شخصیت خود را دارند، ولی از «چشم‌انداز نهایی» (Ultimate Perspective) این مقدار از توانایی برای مسئولیت‌پذیری کافی نیست. تغییرات ناشی از کنترل همسازگرایانه آن قدر ناچیز است که نمی‌توان فرد را با توجه به آنها مسئول نهایی اعمالش دانست. برای تحقق مسئولیت‌پذیری نهایی وجود کنترل اختیارگرایانه ضروری است. مجازات شخصی که فاقد چنین کنترلی است - حتی اگر از کنترل همسازگرایانه برخوردار باشد - به معنای مجازات کسی است که در شکل‌گیری شخصیت خود - و به تبع آن، عمل خود - نقش اساسی نداشته است. چنین مجازاتی عادلانه نیست؛ چراکه او هیچ شانس برای تغییر اساسی شخصیت خود نداشته است. بنابراین همسازگرایی از منظر اخلاقی سطحی است و به همین دلیل نمی‌تواند مبنای کافی برای اخلاق فراهم

آورد. با وجود این، همچنان می‌توان از ارزش نسبی / موضعی همسازگرایی سخن گفت.*

۲-۳. چرا دترمینیسم سخت - به صورت کلی - پذیرفتنی نیست؟

اشاره شد که چرا اختیارگرایی مطلقاً بی‌اعتبار و همسازگرایی، فاقد ارزش مطلق است. با انکار اراده آزاد اختیارگرایانه و نیز ناکافی دانستن همسازگرایی به نظر می‌رسد راهی جز دترمینیسم سخت پیش‌رو نداریم. اما /سمیلانسیکی چنین نمی‌اندیشد. وضعیت دترمینیسم سخت نیز از جهت اعتبار، مشابه همسازگرایی است؛ یعنی فاقد ارزش مطلق و دارای ارزش نسبی است (Ibid, p.77). دترمینیسم سخت می‌گوید اراده آزاد و مسئولیت‌پذیری اخلاقی - به هیچ‌کدام از معانی متصور برای آنها - تحقق ندارند. در حالی که به دلایل عملی - نیاز به اخلاق و مفاهیم اخلاقی - امکان قبول دترمینیسم سخت منتفی است. بنابراین یکی از دلایل /سمیلانسیکی برای ناکافی دانستن دترمینیسم سخت، نیازمندی عملی ما به اخلاق است. اما او دلیل دیگری نیز برای انکار ارزش مطلق دترمینیسم سخت دارد و آن، ناسازگاری دترمینیسم سخت با شهودهای اخلاقی ماست. شهود اخلاقی ما می‌گوید حتی در یک دنیای دترمینیستی تفاوت‌های قابل توجهی میان اشکال مختلف زندگی وجود دارد. این تفاوت‌ها از منظر اخلاقی مهم تلقی می‌شوند. برای مثال میزان کنترل عمل در یک سارق حرفه‌ای و یک الکلی معتاد در قیاس با یک دزد آماتور و یک مست غیرمعتاد متفاوت است. همه ما اهمیت این تفاوت‌ها را در زندگی عملی مان می‌پذیریم و آنها را در داورها و واکنش‌های اخلاقی مان درباره اعمال دیگران دخالت می‌دهیم. حتی از دیگران انتظار داریم که این تفاوت‌ها را درباره اعمال و رفتار ما نیز مهم بشمارند؛ مثلاً اگر عملی به صورت غیراختیاری و به دلیل وجود یک تومور مغزی از ما سر زد، توقع داریم عذر ما از سوی جامعه پذیرفته شود.

به این دلایل عملی، دترمینیسم سخت پذیرفتنی نیست. اما این موضع /سمیلانسیکی بسیار عجیب به نظر می‌رسد؛ چراکه پیش از این گفتیم که او منکر اختیارگرایی است. با رد

* توضیح بیشتر درباره ارزش نسبی همسازگرایی در بخش ۳ (دوگانه‌انگاری بنیادین) خواهد آمد.

اختیارگرایی به طور معمول دو راه پیش‌روی ماست؛ همسازگرایی یا دترمینیسم سخت. اسمیلانسکی ارزش مطلق هر دو دیدگاه را رد می‌کند و ارزش نسبی هر دو دیدگاه را می‌پذیرد. به همین دلیل او موضع خود در قبال مسئله همسازی را دوگانه‌انگاری بنیادین (Fundamental Dualism) می‌نامد (برای توضیح بیشتر دیدگاه او در این باره ر.ک: اسمیلانسکی، ۲۰۰۰م، فصل ۶).

۳. دوگانه‌انگاری بنیادین

اگر کسی در مسئله دوم، یعنی مسئله همسازی یا اخلاقی، ارزش مطلق همسازگرایی و یا ارزش مطلق دترمینیسم سخت را بپذیرد، یک تک‌انگار (Monistic) به شمار می‌آید. در مقابل، دوگانه‌انگاری بنیادین موضعی است که بر ارزش نسبی (Partial Validity) آن دو تأکید می‌کند و می‌داند که روی دیگر سکه ارزش نسبی، بی‌کفایتی نسبی (Partial Inadequacy) است. دوگانه‌انگار بنیادین معتقد است توجیه اخلاقی بسیاری از رفتارهای ما بر مبنای یگانه‌انگاری شدنی نیست. نه دترمینیسم سخت می‌تواند برخی از وجوه همسازگرایی را نادیده بینگارد و نه همسازگرایی قادر است از برخی از وجوه دترمینیسم سخت چشم‌پوشد.

همسازگرایی فاقد ارزش مطلق است؛ زیرا در غیاب اختیارگرایی نمی‌توانیم علت نهایی رفتارهایمان باشیم و وقتی علت نهایی رفتارهایمان نباشیم، در واقع کنترلگر نهایی آنها نیز نیستیم. ولی این، به معنای قبول کامل دترمینیسم سخت هم نیست؛ چنان‌که به معنای ابطال کامل همسازگرایی نیست. هرچند در یک دنیای دترمینیستی ما علت نهایی اعمال و رفتارمان نیستیم، ولی نوعی کنترل به معنای همسازگرایانه همچنان امکان‌پذیر است. شهادهای اخلاقی ما در تمیز میان گناهکار و بی‌گناه مؤید این است که معنایی از کنترل در میان همه انسان‌ها مورد پذیرش است. مجازات یکسان برای یک سارق حرفه‌ای و سارق آماتور خلاف شهود اخلاقی ماست. پس بر خلاف دیدگاه دترمینیسم سخت، صحبت از ارزش‌های اخلاقی، بی‌معنا نیست. کسی که تماشای فوتبال از شبکه سه را بر برنامه خبری شبکه دو ترجیح می‌دهد، تصمیمی گرفته است که حتی در یک دنیای

دترمینیستی، تحت کنترل خودش بوده است. درست است که او سازنده و منبع نهایی انگیزه‌های خود نیست، ولی از کنترل موضعی (local Control) برخوردار است. برای روشن تر شدن مطلب به مثال پیش خدمت تنبل - مثال از اسمیلانسکی است - توجه کنید. بخشی از دستمزد این پیش خدمت فرضی که در یک کافه مشغول کار است، به انعام‌هایی بستگی دارد که در اثر خوش خدمتی و سرویس دهی به مشتریان دریافت می‌کند. پس، این بخش از دستمزد او بسته به میزان خوش خدمتی‌اش تغییر می‌کند، ولی پیش خدمت مذکور غالباً اهل خوش خدمتی نیست و به وظایف حداقلی خود اکتفا می‌کند. این را هم می‌دانیم که پشت این بی توجهی به مشتریان هیچ دلیلی وجود ندارد؛ چراکه او می‌تواند مثل اوقاتی که یکی از اقوام یا دوستان او به کافه می‌آیند، رفتار متفاوتی از خود نشان دهد؛ ولی او در شرایط معمولی چنین نمی‌کند. به نظر کاملاً موجه می‌آید اگر مشتریانی که سرویس بد از او دریافت کرده‌اند، به او انعام ندهند و یا از انعامش بکاهند. شهود اخلاقی ما می‌پذیرد که در چنین شرایطی او سزاوار انعام کامل نباشد؛ زیرا رفتاری را برگزیده است که تحت کنترل اوست. کنترلی بودن رفتارهای او از اینجا به دست می‌آید که در موقعیت‌های مختلف - مثل وقتی که به دوستان یا اقوامش سرویس می‌دهد - تغییرات مثبتی را در رفتارهای او می‌بینیم. بنابراین از نظر اخلاقی کاملاً پذیرفتنی است که بخشی از دریافتی او با توجه به نحوه رفتارش کم یا زیاد شود.

از نظرگاه همسازگرایانه، این میزان از کنترل می‌تواند مبنای موجهی برای تغییر دستمزد پیش خدمت قلمداد شود و به همین دلیل است که شهود اخلاقی ما ناعادلانه می‌داند که پیش خدمت خوش‌روتر از دریافتی کمتر و یا مساوی با او برخوردار باشد. هر چند قضاوت‌های همسازگرایانه در موارد پیچیده‌تر بسیار دشوارتر است، ولی مثال پیش خدمت تنبل نشان می‌دهد که دست کم «در مواردی» همسازگرایی می‌تواند مبنای شایستگی و استحقاق قرار گیرد؛ ولی ظاهراً این میزان از کنترل تنها در مواردی توان این را دارد که مبنای قضاوت‌های اخلاقی ما قرار گیرد. برای موارد دیگر نیاز به طرحی دیگر است (Smilansky, 2000, pp.80-81).

۴. توهم‌انگاری چیست؟

گفتیم که دوگانه‌انگاری بنیادین دیدگاهی است که ارزش بخشی / موضعی همسازگرایی و دترمینیسم سخت را می‌پذیرد. به همین دلیل هرچند پذیرش دوگانه‌انگاری بنیادین می‌تواند بخشی از باورها و مفاهیم اخلاقی ما را موجه نماید، ولی توجیه تمام باورها و ارزش‌های اخلاقی از توان آن خارج است. /سمیلانسکی معتقد است برای حفظ اخلاق و ارزش‌های اخلاقی نیازمند «توهم» هستیم. از نظر او توهم می‌تواند در حفظ - و حتی گاهی تولید - جنبه‌های اخلاقی و واقعیت‌های فردی زندگی، نقشی حیاتی ایفا کند (Smilansky, 2001, p.85). فیلسوفان، مفهوم توهم را در موارد متعددی به کار گرفته‌اند. مفهوم «خود (Self) یکی از آن موارد است. /سمیلانسکی اراده‌آزاد اختیارگرایانه را از مصادیق توهم می‌داند. اما توهم به چه معناست؟

در فرهنگ لغت وبستر این معانی برای «توهم» بیان شده است: ۱. تصور یا ادراک غلط و باور یا نظر غیرمطابق با واقع؛ ۲. تصویر یا نمود غیرواقعی، فریبنده یا گمراه‌کننده (, 1983, p.906). شبیه این تعاریف در فرهنگ لغت آکسفورد نیز بیان شده است (, 1950, V.i, p.957). این تعاریف هم «باور کاذب» و هم «اعتقاد به صدق باور کاذب» را دربر می‌گیرد. /سمیلانسکی می‌گوید: تعریف او از توهم محدود به «باورهای کاذب» می‌شود. علاوه بر اینکه او مولفه «انگیزش» (Motivati) را نیز به این تعریف اضافه می‌کند (Smilansky, 2000, pp.146-147) به این ترتیب، کاربرد معنای توهم نزد او شباهت بسیاری با کاربرد آن در اندیشه فروید پیدا می‌کند. از نظر فروید باوری توهم است که خیال‌پردازی مهم‌ترین انگیزه ایجاد آن باشد و این خیال‌پردازی آنچنان قدرتمند باشد که موجب غفلت باورنده از ارتباط باور خود با واقعیت شود (Freud, 1961, p.31).

ویژگی دیگر مفهوم توهم نزد /سمیلانسکی عمل‌گروانه (Pragmatic) بودن آن است. مفهوم توهم در زندگی عملی همواره یک ضرورت محسوب می‌شود. البته کارکرد توهم تا زمانی مثبت شمرده می‌شود که شهود متعارف نسبت به توهمی بودن آن مطلع نشده باشد. اطلاع از توهمی بودن باور با کارکرد مثبت آن ناسازگار است. نمی‌توان از مردم انتظار داشت که مفاهیمی بنیادین - همچون اراده‌آزاد - را بسیار جدی بگیرند، در حالی که کاملاً

می‌دانند که این مفاهیم فاقد محتوای شناختی هستند (Smilansky, 2000, pp.147-148)؛ چنان‌که فروید می‌گوید:

بی‌گمان محتوای استدلال «اگر آنگاه» تنها به کار فیلسوف می‌آید. کسی که تحت تأثیر تفکرات فلسفی قرار نگرفته باشد، نمی‌تواند آن را بپذیرد. در نظر چنین کسی، سخن از پذیرش امور پوچ و یا خلاف عقل، اصلاً جایی ندارد. نمی‌توان از او انتظار داشت که در مواجهه با مهم‌ترین مسائل‌اش حتی از تضمین‌های متعارفی که برای فعالیت‌های معمولی‌اش می‌طلبد، چشم‌پوشی کند (Freud, 1961, p.29).

ولی این نکته نیز از دیدگاه/سمیلانسکی مشکل‌ساز نیست، زیرا توهم خود نوعی از واقعیت است، در زندگی مردم حضور دارد و نقش ایفاء می‌کند. بطور خلاصه، توهم نزد او شامل آن دسته از باورهای نادرستی است که مردم در مقام عمل و با انگیزه‌ای خاص، به آنها اعتقاد دارند بدون آنکه کاملاً از نادرستی آنها آگاه باشند (Smilansky, 2000, p.148).

از آنجاکه نقش توهم در زندگی روزمره مثبت است، پس چه خوب که انسان‌ها در مسئله اراده آزاد فریب خورده‌اند! چراکه این فریب‌خوردگی در بسیاری از موارد، شرط لازم تحقق ارزش‌های شخصی (Personal Value) و اخلاق تمدنانه است. پس کنارگذاری آن نامعقول است.

بدین ترتیب، ضرورت باور به توهم مستقیماً از نبود اراده آزاد اختیارگرایانه ناشی می‌شود؛ چنان‌که به صورت غیرمستقیم نتیجه اعتقاد به دوگانه‌انگاری بنیادین است؛ زیرا ما در عمل محکوم به حفظ اخلاق و مفاهیم اخلاقی هستیم، هرچند این مفاهیم در تناقض با هم و یا مبتنی بر مفاهیم نامنسجم دیگر باشند. در نبود اراده آزاد اختیارگرایانه، ارزش موضعی همسازگرایی و دترمینیسم سخت تنها قادر به حفظ بخشی از باورهای اخلاقی است. بی‌کفایتی نسبی این‌دو دیدگاه ما را بر آن می‌دارد تا برای حفظ بخش اعظم ارزش‌های اخلاقی، به مفهوم توهم متوسل شویم؛ زیرا در غیر این صورت، ساختار معمول زندگی ما با دو خطر عظیم مواجه خواهد بود که/سمیلانسکی از آنها با عنوان «مسئله بی‌گناهی» (The Question of Innocence) و «مسئله معنای ارزش» (Sense of

(Value) نام می‌برد (Smilansky, 2001, p.84).

مسئله بی‌گناهی بسیار ساده است. از منظر شهود اخلاقی، میان گناهکار و بی‌گناه فرق است. حال فرض کنید باور به اراده آزاد اختیارگرایانه نداریم، چگونه می‌توانیم در مواردی که دوگانه‌انگاری بنیادین - به دلیل ارزش موضعی آن - کارآمد نیست، این تفاوت‌ها را تبیین کنیم؟ /سمیلانسکی معتقد است «توهم» با پُرکردن جای خالی اراده آزاد اختیارگرایانه ما را از این مخمصه می‌رهاند. به این ترتیب، شهودهای اخلاقی ما مبنی بر عادلانه‌بودن مجازات گناهکار و ناعادلانه‌بودن مجازات بی‌گناه همچنان حفظ خواهد شد. اما ناتوانی در حفظ تمایزهای اخلاقی - گناهکار و بی‌گناه - محدود به حیطة اخلاق نمی‌شود. خطر دیگری که زندگی عملی ما را با چالش مواجه می‌کند، خطر پوچ‌انگاری است. مسئله صرفاً این نیست که قوانین اخلاقی بدون مبنا می‌شوند، بلکه در چنین وضعیتی فهم از خودمان به عنوان یک شخص (Person) و جایگاهمان در جهان با مشکل مواجه خواهد شد و این، یعنی شیوع پوچ‌انگاری.

شاید عجیب به نظر آید که نقش یک باور کاذب - توهم - در زندگی ما تا این اندازه مهم و حیاتی باشد؛ اما /سمیلانسکی معتقد است کاذب‌بودن باور به اراده آزاد مانع از کارکرد مثبت آن نیست؛ چراکه به طور کلی، توهمی‌بودن یک باور با واقعی‌بودن آن برای باورنده جمع‌شدنی است. علاوه بر اینکه توهم، خود، نوعی از واقعیت به معنای عام کلمه است و می‌تواند در حفظ واقعیت‌های دیگر کمک کند. به همین دلیل است که اراده آزاد اختیارگرایانه، با وجود اینکه کذب آن روشن است، همچنان برای باورندگان به آن واقعی می‌نماید. پس منظور از توهم‌انگاری این نیست که به استنتاج باورهای کاذب در مسئله اراده آزاد پردازیم؛ چراکه محال است انسان‌های عادی، زندگی خود را بر مبنای باورهایی بنا کنند که به کذب آنها اعتقاد دارند. توهم تنها به این دلیل می‌تواند نقش مثبت ایفا کند که در نسبت با باورنده آن، واقعی به شمار می‌آید.

۵. اعتراضاتی به نظریه توهم‌انگاری اسمیلانسکی

یک - در ابتدای بحث اشاره کردیم که پذیرش توهم‌انگاری منطقاً مترتب بر پاسخ ما به

مسئله متافیزیکی اراده آزاد است. خود/اسمیلانسکی نیز این ترتب منطقی را پذیرفته و پاسخ منفی به این مسئله را از مقدمات پذیرش دیدگاه خود طرح می‌کند. مسئله متافیزیکی (هستی‌شناختی) اراده آزاد این است که «آیا مفهوم اراده آزاد اختیارگرایانه در واقعیت مصداق دارد و یا یک مفهوم تهی است؟». بنابراین نشان‌دادن اینکه اراده آزاد اختیارگرایانه - به هر معنایی - امکان تحقق دارد، به معنای ردّ یکی از مقدمات توهم‌انگاری است. توهم‌انگاری می‌گوید که ما حقیقتاً نمی‌توانیم طراح نهایی اهداف، غایات، اراده و عمل خود باشیم؛ این، آرمانی محال و نامسجم است؛ زیرا لازمه مسئولیت‌پذیری نهایی اعمال این است که برخی از اعمال در طول زندگی بدون علت یا انگیزه کافی روی دهند و نمی‌توان اعمالی را که وقوع آنها علت و انگیزه کافی ندارند، اعمالی آزاد و مسئولانه محسوب کرد. به بیان دیگر، اختیارگرایی بر عدم تعیین اعمال تا لحظه انتخاب ما تأکید می‌کند، ولی نامتعیّن بودن واقعی یک انتخاب آزاد به این معناست که با گذشته‌ای که تا لحظه انتخاب کاملاً یکسان است، تصمیم متفاوتی اتخاذ شود و این، بیشتر شبیه اتفاق و صدفه است. این عقلانی نیست که شرایط اولیه کاملاً یکسان (مثل باورها، تمایلات، انگیزه‌ها، قضاوت‌ها و ...) به انتخاب‌های متفاوت منجر شود. اختیارگرایان چه پاسخی به این معضل دارند؟

برخی از اختیارگرایان برای حل این معضل، به گونه‌های متفاوت و غیرمعمولی از فاعلیت یا علیت متوسل شده‌اند که از نظر شکاکان در باب اراده آزاد بسیار ملال‌انگیز است؛ برای مثال کانت که به محال‌بودن تبیین علمی و روان‌شناختی اراده آزاد اعتقاد داشت، تنها به این دلیل که نبود آن را مخل مبانی اخلاق می‌دانست، آن را به فاعلی خارج از فضا و زمان - خود نومنال - منتسب می‌کرد. بسیاری دیگر تنها راه معنابخشی به اراده آزاد را دوگانه‌انگاری ذهن - بدن دانستند. طبق این دیدگاه، وجود «خود غیرمادی» یا «روح» به عنوان یک مرکز فراتجربی قدرت (Transempirical Power Center)* برای پُرکردن شکاف‌های علی ضروری است. این، نوع خاص از فاعلیت یا علیت ذهنی به هیچ‌یک از

* این اصطلاحی است که نخستین بار جان اکسلز - فیزیولوژیست برنده جایزه نوبل - به کار برد (Eccles,)

انواع متعارف علیت که در رویدادهای علمی می‌بینیم، شبیه نیست. نظریه علیت ذهنی می‌گوید اعمال آزاد و مسئولانه آدمی نه اتفاقی و نه از پیش متعین‌اند، بلکه معلول عاملی (جوهر مجرد) هستند که فراتر از علت‌های فیزیکی نقش ایفا می‌کند. اشکال اینجاست که انتساب اراده آزاد به جوهر مجرد یا خودِ نومنال، راهکاری مبتنی بر وجود «عامل اضافی» (Extra Factor) است؛ عاملی که با وجود شرایط اولیه - فیزیکی و ذهنی - کاملاً یکسان، بتواند به گونه‌ای دیگر انتخاب و عمل کند و برای اینکه بتواند چنین کند، لازم است فراتر و بالاتر از جریان طبیعی قرار گیرد. بیشتر اختیارگرایان، از جمله معاصرانی چون رودریک چیزم (R. Chisholm)، تمشی اکانور (Tim O'Connor)، راندولف کلارک (Randolph Clarke)، ویلیام راو (William Rowe) وجود عامل اضافی را برای تحقق اختیارگرایی ضروری می‌دانند.

اما باید بدانیم درستی اختیارگرایی لزوماً با صحت نظریه عامل اضافی هم‌بسته نیست. گروه دیگری از اختیارگرایان هستند که ضمن ردّ نظریه مبتنی بر عامل اضافی همچنان به اختیارگرایی اعتقاد دارند. پیترو وِن / اینوگِن (Peter Van Inwagen)، کارل گینت (Carl Ginet) و رابرت کین (R. Kane) از این دسته به شمار می‌آیند. آنها معتقدند نظریه‌های مبتنی بر عامل اضافی نه تنها معضلات ناشی از دترمینیسم و ایندترمینیسم را حل نکرده‌اند، بلکه خود معضلات دیگری را پدید آورده‌اند. از نظر این عده، متافیزیک نهفته در پس نظریه «عامل اضافی» باعث ابهام و رازآلودگی هرچه بیشتر مسئله اراده آزاد شده است. بنابراین بهتر است به جای تأکید بر وجود «عامل اضافی» فهم‌مان از مسئله ایندترمینیسم و نسبت آن با کنترل‌پذیری را بازنگری کنیم.

در مورد مسئله ایندترمینیسم و معضل انسجام (۱-۲)، این دسته از اختیارگرایان معتقدند بر خلاف تصور رایج، ایندترمینیسم به خودی خود منجر به تضعیف کنترل‌پذیری و مسئولیت‌پذیری نمی‌شود. برای روشن شدن مطلب به این مثال‌ها توجه کنید - مثال‌ها از رابرت کین است (kane, 2007, pp.38-39). فرض کنید درگیر حل یک مسئله ذهنی دشوار - مثلاً یک مسئله دشوار ریاضی - هستید. در این حالت، فرآیندهای عصبی شما تا حدودی آشفته به نظر می‌رسند. شما همه تلاش‌تان را به کار می‌گیرید، ولی به دلیل همین

آشفتگی عصبی - که به دشواری مسئله ریاضی مربوط است - موفقیت یا شکست شما از پیش مشخص نیست. با وجود این، تلاش شما دلیلی است بر اینکه شما مسئول موفقیت و شکست خود هستید. اختلال‌های عصبی در این مثال مصداقی از فرآیندهای ایندترمینیستی هستند. بی‌تردید این رویدادهای ایندترمینیستی در راه رسیدن به موفقیت همچون یک مانع عمل می‌کنند، ولی نمی‌توان آنها را مانعی برای تحقق مسئولیت‌پذیری محسوب نمود.

یا در مثال دیگر، تروریستی را فرض کنید که هنگام شلیک گلوله دستش لرزیده و تیرش به خطا می‌رود. هرچند لرزش دست او به دلیل تکانه‌های شدید عصب‌های عضلات دست اوست، ولی این رویدادهای عصبی ایندترمینیستی مانع مسئولیت‌پذیری او نمی‌شود. شهود اخلاقی ما تأیید می‌کند که اگر او در هدف‌گیری خود موفق می‌شد، یک قاتل به شمار می‌آمد. به بیان دیگر، حتی با وجود تکانه‌های دترمینیستی در دست قاتل، همچنان او مسئول عمل خود محسوب می‌شود. بنابراین ایندترمینیسم مستلزم رد کنترل‌پذیری و در نتیجه مسئولیت‌پذیری نیست (Ibid).

علاوه بر اینکه تحقق مسئولیت‌پذیری نهایی، مستلزم این نیست که تمام اعمالی که انجام می‌دهیم، نامتعین باشند. تنها نامتعین بودن آن دسته از اعمال برای مسئولیت‌پذیری نهایی ضروری است که با آنها شخصیت خود را شکل می‌دهیم، نه همه اعمال را. رابرت کین نام این دسته از اعمال را «اعمال - خودساز» (Self-forming Actions) می‌نامد (Ibid, p.26). اعمال خود-ساز آن دسته از اعمالی هستند که ما در لحظات دشوار و سرنوشت‌ساز زندگی آنها را انتخاب می‌کنیم. مانند وقتی که مرددیم عمل اخلاقی را برگزینیم و یا بر اساس امیال خودخواهانه اقدام کنیم. در چنین مواردی انگیزه‌های متضادی در ما پدید می‌آیند و باید با غلبه بر این تضاد غالباً دست به عملی بزنیم که به انجامش تمایلی نداریم. ذهن ما برای تصمیم‌گیری در این مواقع دچار کشمکش و تردید است و این تردیدها با تشویش حرکتی در مرتبه نوروهای مغزی بازتاب می‌یابند. فرآیندهای ایندترمینیستی نیز در چنین موقعیت‌هایی وارد عمل شده و باعث تردید و کشمکش درونی می‌شوند. به همین دلیل است که تصمیم‌گیری در این شرایط تردیدآمیز نمی‌تواند متعین باشد. در چنین شرایطی گویا اراده شخص دچار نوعی انشقاق می‌شود که نتیجه آن،

تعارض تنش‌زای اراده‌هاست. اما اگر عدم تعین، محصول تعارض اراده‌های شخص است، پس انتخاب نیز محصول غلبه یکی از این اراده‌ها بر دیگری است و خروجی هرچه باشد، همان «گزینه مختار» است. به نظر نمی‌سد بتوان انتخاب‌های این‌چنینی را «اتفاقی» یا «شانسی» خواند. تصمیم‌گیری در این مواقع به این معناست که دسته‌ای از دلایل بر دسته دیگر مرجح شمرده شده و مبنای عمل قرار گرفته‌اند. البته به این دلیل که اعمال خود-ساز نامتعین هستند، فاعل نمی‌تواند پیشاپیش تعیین کند که انتخاب نهایی کدام است. اما عدم تعین پیشین، مستلزم این نیست که در «زمان» وقوع عمل نیز فاعل، کنترلی بر عمل نداشته باشد. این تأخیر در تصمیم‌گیری به دلیل دشواری موقعیت تصمیم‌گیری است، اما مسئولیت را از دوش فاعل بر نمی‌دارد.

دو- در اعتراض قبلی، مقدمه نخست (۱-۲) نظریه توهم‌انگاری را مورد بررسی قرار دادیم. حال فرض می‌کنیم که اراده آزاد اختیارگرایانه وجود ندارد. آیا با این فرض می‌توان نظریه توهم‌انگاران/سمیلانسکی را پذیرفت؟ او منکر این ادعای همسازگرایی سستی است که «دترمینیسم هیچ تغییری در اخلاق ایجاد نمی‌کند». پذیرش دترمینیسم سخت به معنای توهمی‌بودن مفهوم کنترل و به تبع آن، اخلاق است؛ یعنی مفاهیمی مثل اراده آزاد، مسئولیت‌پذیری اخلاقی و ... همگی مفاهیمی تُهی و بی‌مصدق خواهند بود و از آنجاکه ما در زندگی عملی به این مفاهیم نیازمندیم، توهم‌زدایی در این باره به بی‌کاربرد شدن مفاهیم اخلاقی منجر می‌شود. پس پذیرش توهم عملاً ضروری است و توهم‌زدایی کاری است غیرمعقول. اما آیا استدلال از توهم‌زدایی (Disillusionment) به ناکارآمدی (Disutility) موجه است؟

به نظر می‌رسد، تنها چاره/سمیلانسکی برای اینکه بگویید توهم‌زدایی درباره اراده آزاد اختیارگرایانه برای زندگی شخصی و اجتماعی خطرآفرین است، پذیرش این نکته است که حالات ذهنی پی‌پدیدار (Epiphenomena) و بدون تأثیر هستند. تنها از این طریق می‌توان گفت فاعل در زندگی شخصی و اجتماعی خودش نقشی ندارد و باید برای او توهم نقش‌آفرینی ایجاد کرد. در حالی که اسمیلانسکی با قبول ارزش نسبی همسازگرایی - کنترل موضعی - به نوعی پی‌پدیداری بودن حالات ذهنی را انکار کرده است. او یا باید بپذیرد که

انسان‌ها کنترل همسازگرایانه ندارند و یا بپذیرد که حالات ذهنی ما پی‌پدیدار نیستند. اولی را نمی‌پذیرد، پس باید به دومی تن در دهد.

علاوه بر اینکه دیدگاه او درباره نقش مثبت توهم با یافته‌های روان‌شناسان درباره مفهوم کنترل سازگار نیست (Nadelhoffer and Matveeva, 2009) برای فهم این اعتراض باید میان سه معنا از مفهوم «کنترل» فرق بگذاریم. یکی از این معانی، کنترل آفاقی (Objective Control) است که می‌گوید شخص تا چه میزان بر انتخاب‌ها، تصمیم‌گیری‌ها، اعمال و محیط اطرافش کنترل دارد. به این معنا برای اینکه شخص P بر X کنترل داشته باشد، لازم است توانایی ترک یا انجام X را داشته باشد. فشارهای درونی و اجبارهای بیرونی می‌توانند کنترل آفاقی را محدودتر کنند. برخورداری از کنترل آفاقی بسیار مهم است؛ ولی بر خلاف آنچه می‌پنداریم، اهمیت آن به اندازه کنترل انفسی (Subjective Control) نیست. کنترل انفسی «باورهایی» است که شخص درباره میزان کنترل بر اعمال، رفتار و محیط اطرافش دارد. دلیل اهمیت این معنای کنترل، تمایل درونی ما انسان‌ها برای اثرگذاری علی بر محیط اطرافمان است. روان‌شناسان معتقدند این میل درونی از مهم‌ترین انگیزه‌های کنش و واکنش شخص در قبال دیگری و جامعه به شمار می‌آید؛ به گونه‌ای که برخی از روان‌شناسان معتقدند در بسیاری از موارد انسان‌ها بیش از آنکه یک کنترلگر آفاقی باشند، کنترلگر انفسی‌اند (Skinner, 1996, p.551). اما نوع دیگری از کنترل نیز وجود دارد که نه به «رابطه علی» فاعل با جهان - کنترل آفاقی - مرتبط است و نه به «باورها»ی شخص درباره اثرگذاری علی (کنترل انفسی) مربوط می‌شود. این کنترل که از آن به کنترل تجربی (Experiential Control) یاد می‌شود، عبارت از «احساسی» است که شخص درباره کنترلگری خود دارد. پیداست که کنترل انفسی و تجربی، پیوند نزدیکی با هم دارند؛ چراکه در بسیاری از مواقع باورهای ما درباره قدرت کنترلگری‌مان ناشی از احساسی است که در این زمینه داریم.

با توجه به این سه معنا (گونه) از کنترل، به راحتی می‌توان شرایطی را فرض کرد که در آن، احساسات ما درباره میزان توان کنترل‌مان باعث ایجاد باورهای نادرست شود. مارتین فیشر یکی از این شرایط را در قالب یک مثال بیان می‌کند: «کودکی در یک شهر بازی

مشغول ماشین‌بازی است. ماشین‌بازی او چسبیده به زمین و بی‌حرکت است؛ ولی محلاً بازی به گونه‌ای طراحی شده که وقتی کودک فرمان را به چپ و راست می‌گرداند، می‌پندارد ماشین واقعاً به چپ و راست حرکت می‌کند» (Fischer, 1994, p.14).

در این شرایط، کودک بدون هرگونه تأثیر علی بر حرکت ماشین، احساس می‌کند که حرکت ماشین را در کنترل خود دارد و از آنجاکه این باور کودک با واقعیت همخوانی ندارد، آن را توهمی می‌دانیم. به بیان دیگر، می‌توان گفت کودک فاقد کنترل آفاقی است، در حالی که از کنترل تجربی و انفسی برخوردار است.

حال باز می‌گردیم به ادعای اسمیلانسکی درباره نقش مثبت «توهم». او معتقد است اگر از اراده آزاد اختیارگرایانه توهم‌زدایی شود، مردم «احساس» و «باور» به کنترلگری خود را از دست خواهند داد و این، به فاجعه‌های اجتماعی منجر خواهد شد (Smilansky, 2001, p.77). به بیان دیگر، توهم‌زدایی درباره اختیارگرایی باعث می‌شود کنترل انفسی و تجربی در فاعل از بین برود.

به نظر می‌رسد چنین نیست؛ زیرا برای تحقق کنترل تجربی و انفسی فاعل تنها نیاز دارد که احساس کند و یا باور داشته باشد که در محیط اطراف خود تأثیر علی دارد؛ یعنی توانایی برآورده کردن برخی از خواسته‌هایش را دارد و می‌تواند از برخی ناخواسته‌هایش جلوگیری کند. در مثال کودک دیدیم که استلزام منطقی میان کنترل آفاقی و کنترل‌های انفسی و تجربی وجود ندارد.

برای اینکه بدانیم چرا توهم‌زدایی آن‌گونه که اسمیلانسکی می‌پندارد، خطرآفرین نیست، به مثال کودک در شهر بازی برمی‌گردیم. در مثال مذکور به جای کودک، پیرزنی شصت‌ساله را در نظر بگیرید. روان‌شناسان اجتماعی (Social Psychology) معتقدند هم کنترل تجربی و هم کنترل انفسی هر اندازه از کودکی به بزرگسالی می‌رویم، دچار تغییر می‌شوند. کودک خردسال گمان می‌کند همه چیز تحت کنترل اوست و به همین دلیل وقتی از سوی والدین دچار محدودیت می‌شود، واکنش‌هایی چون گریه و لجبازی از او سر می‌زند. اما یک فرد مُسن متواضعانه از بسیاری از باورهای خود در مورد کنترل توهم‌زدایی کرده است. اینک او می‌داند که بسیاری از باورهای کودکی‌اش درباره کنترل امور، توهمی

بیش نبوده است (Skinner, 1995, pp.121-122). این یافته‌های روان‌شناسان نشان می‌دهد توهم‌زدایی در مورد مفهوم کنترل لزوماً کارکرد منفی ندارد. توهم‌زدایی کاری است که ما در طول زندگی مان همواره به آن مشغولیم تا جایگاه خود را در جهان بهتر درک کنیم. بنابراین گذر از توهم‌زدایی به ناکارآمدی نادرست است. برای اینکه باور غلط به وجود اراده آزاد اختیارگرایانه و مسئولیت‌پذیری نهایی توهم مفید باشد، لازم است آنها که در این زمینه توهم‌زدایی شده‌اند، وضع بدتری نسبت به زمانی که در توهم بوده‌اند، داشته باشند. البته /سمیلانسکی معتقد است این عده شرایط بدتری را سپری می‌کنند؛ اما این نتیجه‌گیری نادرست است؛ زیرا اولاً، همان‌طور که مثال کودک نشان می‌دهد، ملازمه‌ای میان کنترل آفاقی از یک سو و کنترل انفسی و تجربی وجود ندارد. ثانیاً، بر فرض وجود چنین استلزامی، همان‌گونه که مثال پیرزن شصت‌ساله تأیید می‌کند، وضعیت کسانی که از توهم خارج شده‌اند، وخیم‌تر از کسانی که در توهم‌اند، نیست. ثالثاً، توهم‌زدایی درباره اراده آزاد اختیارگرایانه در نهایت می‌تواند نشان دهد که شخص از کنترل کمتری نسبت به انتخاب و عمل خود برخوردار است؛ یعنی بر خلاف پندار ما حالات ذهنی آگاهانه‌مان از پدیده‌های دیگر کم‌اثرترند؛ ولی هرگز اثبات نمی‌کند که حالات ذهنی ما از نظر علی کاملاً خنثی هستند. با توجه به این ملاحظات، به نظر می‌رسد /سمیلانسکی در توجیه مقدمه‌های ۱-۲ و ۳-۲ با مشکلات فراوانی روبروست.

۶. نتیجه‌گیری

توهم‌انگاری دیدگاهی است که نقش توهم در مسئله اراده آزاد را مثبت و مهم می‌داند و - همان‌طور که اشاره شد- این دیدگاه- با قرائت /سمیلانسکی- از پاسخ منفی به مسئله هستی‌شناختی و مسئله اخلاقی ناشی می‌شود. اگر در مسئله هستی‌شناختی منکر اختیارگرایی شویم و در مسئله اخلاقی همسازگرایی را ناکافی بدانیم، مسئله سومی مطرح می‌شود تحت عنوان مسئله استلزام. در مسئله استلزام، این پرسش مطرح است که انکار توأمان اختیارگرایی و همسازگرایی، مستلزم پذیرش کدام نظریه است؟ یک جایگزین سنتی برای این دو دیدگاه نظریه دترمینیسم سخت است. دترمینیسم سخت می‌گوید اراده آزاد و

مسئولیت‌پذیری اخلاقی - به هیچ‌کدام از معانی متصور برای آنها - در عالم واقع تحقق ندارند. اما این جایگزین مورد پذیرش / سمیلانسکی نیست؛ چراکه او دست‌کشیدن از مفاهیم اخلاقی را به دلایل عمل‌گروانه نامعقول می‌داند.

نکته مهم دیگر این است که انکار همسازگرایی و دترمینیسم سخت از سوی سمیلانسکی به معنای انکار مطلق آنها نیست؛ بلکه او بر ارزش نسبی و بی‌کفایتی نسبی هر دوی این نظریه‌ها تأکید می‌کند. نه دترمینیسم سخت کاملاً درست است؛ چراکه شهودهای اخلاقی ما نشان می‌دهند ما نحوه‌ای از کنترل همسازگرایانه بر اعمال و رفتارهای خود داریم و نه همسازگرایی کاملاً درست است زیرا در نبود اراده آزاد اختیارگرایانه نمی‌توانیم مسئول نهایی اعمال و رفتارهای خودمان باشیم. به همین دلیل او خود را در مسئله همسازی یک دوگانه‌انگار بنیادین معرفی می‌کند. دوگانه‌انگاری بنیادین نخستین طرح او برای حل مسئله اراده آزاد است؛ چراکه می‌تواند بخشی از باورها و مفاهیم اخلاقی ما را موجه نماید. اما او خود معتقد است این طرح به‌تنهایی قادر نیست همه باورهای اخلاقی ما را توجیه کند. برای حفظ اخلاق و ارزش‌های اخلاقی نیازمند طرح دومی هستیم که آن را «توهم‌انگاری» می‌نامد. توهم می‌تواند در حفظ (و گاهی حتی تولید) جنبه‌های اخلاقی و واقعیت‌های فردی زندگی، نقشی حیاتی ایفا کند.

در پاسخ به توهم‌انگاری، دو مقدمه آن (مقدمه‌های ۱-۲ و ۲-۳) را مورد بررسی قرار دادیم. در بررسی مقدمه ۱-۲ گفتیم که می‌توان تقریری از اختیارگرایی به دست داد که از انسجام درونی برخوردار باشد و از آنجا که توهم‌انگاری منطقاً مترتب بر پاسخ منفی به مسئله هستی‌شناختی است، در صورت صحّت این قرائت از اختیارگرایی، توهم‌انگاری در گام نخست با مشکل مواجه خواهد بود. علاوه بر آنکه، در بررسی مقدمه ۲-۳ فرض کردیم که اراده آزاد اختیارگرایانه وجود ندارد و نتیجه گرفتیم که حتی با پذیرش این فرض نیز نظریه توهم‌انگاران / سمیلانسکی پذیرفتنی نخواهد بود.

منابع و مأخذ

1. Double, Richard; **The Non-Reality of Free Will**; New York: Oxford University Press, 1991.
2. Eccles, John; **Facing reality**: philosophical adventures by a brain scientist: Springer-Verlag, 1970.
3. Fischer, J.; **The Metaphysics of Free Will**; Cambridge: Blackwell Publishers, 1994.
4. Freud, Sigmund; **The Future of an Illusion**; in The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, London: Hogarth Press, Vol. xxi, 1961.
5. Honderich, Ted; **The Theory of Determinism**, Oxford, 1988.
6. Kane, R & Fischer, J. M. & Pereboom, D & Vargas, M.; **Four Views On Free Will**; ed by Ernest Sosa; Blackwell Publishing, 2007.
7. Kolakowski, Leszek; **The Presence of Myth**; Chicago: University of Chicago Press, 1989.
8. Pereboom, D.; **Living Without Free Will**; Cambridge university, 2003.
9. Skinner, E.; **Perceived Control, Motivation, and Coping**; Individual Differences and Development, Sage Publications, 1995.
10. Skinner, E.; "A guide to constructs of control"; Journal of Personality and Social Psychology, 71, 549-70, 1996.
11. Smilansky, S.; **Free Will and Illusion**; New York: Oxford University Press, 2000.
12. -----; "Free will: from nature to illusion"; Proceedings of The Aristotelian Society, 101, 71-95, 2001.
13. -----; "Free will: fundamental dualism, and the centrality of illusion"; In R. Kane (ed.); The Oxford Handbook of Free Wil., Oxford: Oxford University Press, 489-505, 2002.

14. Strawson, Galen; **Freedom and Belief**; Oxford University Press, 2010.
15. Strawson, P. F, 'P. F. Strawson Replies in Zak Van Straaten (ed.); **Philosophical Subjects**, Clarendon Press, Oxford, 1980
16. T. Nadelhoffer and T. Matveeva; "Positive Illusions, Perceived Control and the Free Will Debate"; *Mind & Language*, Vol. 24, No. 5, pp.495-522, November 2009.
17. **The Shorter Oxford English Dictionary**; Oxford: Clarendon Press; (3rd end.), Vol.i, 1950.
18. Vaihinger, Hans; **The philosophy of "As If"**; London: Kegan, Paul, Trench, Trubner & Co, 1924.
19. Vuoso, George; "Background, Responsibility and Excuse"; *Yale Law Journal*, vol. 96, pp.1661-1686, 1987.
20. **Webster's New Unabridged Dictionary**; Cleveland: Dorset & Baber(2nd edn.), 1983.
21. Wegner, D. M; **The Illusion of Conscious Will**; MIT Press, 2002.

۱۰۱

دین

نقش مثبت تروهم در مسئله اراده آزاد

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی