



پژوهش‌های فلسفی

سال ۹ / شماره ۱۶ / بهار و تابستان ۱۳۹۴

امکان‌پذیری آکراسیا از منظر سقراط و ارسطو^۱

آروین آذرگین^۲

دانشجوی دکتری فلسفه، دانشگاه اصفهان (نویسنده‌ی مسئول)

غلامحسین توکلی

استادیار گروه فلسفه، دانشگاه اصفهان

چکیده

آکراسیا هنگامی رخ می‌دهد که فاعل، در حالی که می‌تواند بهترین را انجام دهد، برخلاف حکم همه‌جانبه‌نگر خویش به بهترین رفتار کند. این مسئله را اولین بار سقراط مطرح کرد. وی می‌گفت وقوع آکراسیا امکان‌ناپذیر است. زیرا هیچ انسانی نمی‌تواند عامدانه اشتباه کند و یا بهترین را انتخاب نکند. اگر گاهی به نظر می‌آید که برخی عامدانه دست به عمل نادرست می‌زنند، از آن‌روست که به دلیل نادانی آن عمل را خیر به‌شمار می‌آورند. سقراط با معادل دانستن خیر و امر لذت‌بخش، این سخن را که «خرد مغلوب شهوت می‌شود» بی‌اساس شمرد. در نظر او هیچ چیز نیرومندتر از دانش نیست. اما ارسطو را مدافع امکان وقوع آکراسیا دانسته‌اند. او میان دانش محقق و دانش معلق تمایز می‌نهد. در دانش معلق شاید فاعل به کلیات علم داشته باشد اما جزییات مربوطه را نداند و یا با این‌که به هر دو علم دارد اما علمش به مانند انسان در خواب، دیوانه یا مست، ظاهری باشد. تنها دانش معلق است که ممکن است برخلاف آن رفتار شود. این که فاعل با علم محقق، مرتکب خطا بشود، درک نشدنی است. این مقاله نشان می‌دهد چگونه برخلاف تصور بعضی از پژوهشگران، موضع ارسطو به موضع سقراط نزدیک است.

واژه‌های کلیدی: سقراط، ارسطو، آکراسیا، ضعف اراده، ناخوشتن‌داری، خیر، لذت، خرد.

^۱ - تاریخ وصول: ۹۲/۶/۲۹ تأیید نهایی: ۹۴/۱/۲۵

^۲ - Email: avn-azargin@yhoo.com

مقدمه

آکراسیا (α) واژه‌ای یونانی است که به‌خصوص در سال‌های اخیر میان فلاسفه در مورد تعریف آن اختلاف نظر وجود داشته است. معادل انگلیسی آکراسیا "weakness of will" یا ضعف اراده است. گاسلینگ، ضعف اراده را تلویحاً فعل نادرست و تعمدی فاعل می‌داند (Gosling, 1990, 195). دیویدسن می‌گوید: فاعل به شرطی در انجام کار «الف» از خود ضعف اراده نشان می‌دهد که کار «الف» را تعمداً انجام دهد، گزینه‌ی دیگر «ب» را نیز پیش روی خود داشته باشد، و حکم کند که با لحاظ همه‌ی جوانب، بهتر است «ب» را انجام دهد تا «الف» را (Davidson, 1970, 22). با این حال هولتون با متمایز دانستن آکراسیا از ضعف اراده، تعریف دیویدسن را تنها برای آکراسیا به رسمیت می‌شناسد. او ضعف اراده را صرف نظر کردن آسان فاعل از تصمیمش تعریف می‌کند (Holton, 2009, xi). به هر صورت ما در این مقاله به جدال بر سر تمایز ضعف اراده و آکراسیا نخواهیم پرداخت و تعریف دیویدسن را برای هر دو واژه به رسمیت می‌شناسیم. لازم به ذکر است در آثار ارسطو، آکراسیا با عبارت «ناخویشتن‌داری» (Incontinence) نیز بیان شده است.

امکان ناپذیری آکراسیا از نظر سقراط

آیا امکان دارد آدمی عامدانه برخلاف حکم خویش به بهترین، رفتار کند؟ این پرسش از دیرباز و نخستین بار در عصر کهن توسط سقراط مطرح شده است. پاسخ سقراط به این سؤال آشکار و کوتاه است: ضعف اراده یا آکراسیا غیرممکن است. او در پروتاگوراس می‌گوید: «هیچ خردمندی باور نمی‌کند که کسی به میل خود دست به بدی بیالاید بلکه همه‌ی آنان که مرتکب کاری بد می‌شوند نخواسته و ندانسته چنین می‌کنند» (افلاطون، ۱۳۸۰، ۱۱۰). عبارت یونانی که سقراط به کار می‌برد « α μαρτάνει» و به این معنا است که «هیچ کس تعمداً خطا نمی‌کند». در یونان باستان فعل α μαρτάνει نه تنها به معنای شر و خطای اخلاقی به کار می‌رود، بلکه همچنین در زمینه‌ی غیراخلاقی مانند کوتاهی در دستیابی به هدف نیز مورد استفاده قرار می‌گیرد (Peijnenburg, 1996, 3). سقراط در مکالمه‌ی منون، پا را از این هم فراتر می‌نهد و ادعا می‌کند که انسان حتی نمی‌تواند آن‌چه را که بد می‌داند آرزو کند (به آن میل کند). سقراط مکالمه را به سمتی حرکت می‌دهد که منون اعتراف می‌کند: «هیچ کس نمی‌تواند شر را آرزو کند» (افلاطون، ۱۳۸۰، ۳۶۱). به هر صورت، در روزگار قدیم و جدید، فلاسفه با این

موضع صریح سقراطی که هیچ انسانی نمی‌تواند عامدانه کاری که می‌داند بد است را انجام دهد، به مخالفت برخاسته‌اند.

ولی همه‌ی ما حس می‌کنیم که آکراسیا یا ضعف اراده امکان‌پذیر بوده و بارها و بارها در زندگی ما رخ داده است. در بسیاری از اوقات، افرادی را می‌بینیم که از روی عمد اقدام به کاری می‌کنند که آن را خوب یا بهترین گزینه‌ی خود نمی‌دانند. بی‌شک مردمِ زمانه‌ی سقراط و حتی منون که در مکالمه‌ی با او ناگزیر به اعتراف به امکان‌ناپذیری این پدیده شد، تجربه‌ی آکراسیا را داشته‌اند. اما استدلال سقراط را درباره‌ی این تجربه‌ی انکارناپذیرِ عقل سلیم (common sense) می‌توان پیش‌بینی کرد. او بر این باور است که عوام درکی از سرشت حقیقی دانش ندارند. پس پدیده‌ی آکراسیا تنها پنداری ناصحیح است. افرادی که به گمان ما دچار آکراسیا شده‌اند، به درستی نمی‌دانند که راهی که برگزیده‌اند، بهترین نیست. اشتباه آنان درباره‌ی تشخیص خوب و بد است. هرگاه دانش در ذهن انسان حاضر شود، عاملی راهبر و فرمانده خواهد بود؛ بنابراین هر عملی از او سربزند مطابق با خرد خواهد بود و هیچ امر دیگری در ذهن او چنان قدرتی ندارد که بر دانشش چیره شود (نک: پروتاگوراس بند C-352b (افلاطون، ۱۳۸۰، ۱۱۶)). ظاهراً سقراط تکلیف احساسات، عواطف و شهوات را نیز این‌گونه مشخص می‌کند. یعنی می‌گوید که هیچ یک از این عوامل چنان قدرتی ندارند تا بر دانش واقعی غلبه کنند. او در جایی از محاوره‌ی پروتاگوراس می‌گوید:

اگر هر کار لذت‌بخش، نیک است، پس باید گفت هیچ کس خواسته و دانسته کار بد را بر کار بهتر اختیار نمی‌کند، و اگر این سخن درست باشد، پیروی از هوی و هوس جز نادانی نیست و خویشتن‌داری جز دانایی نمی‌تواند بود (افلاطون، ۱۳۸۰، ۱۲۳).

بنابراین از نظر سقراط نمونه‌های آکراسیا نمونه‌هایی هستند از جهالت. از این رو سقراط در مقام نخست انکارکنندگان امکان آکراسیا قرار می‌گیرد. زیرا آن‌چه خود را به صورت آکراسیا بر ما می‌نمایاند دو حالت دارد: یا خودِ سوژه ناظر آن است یا دیگران. اگر خودِ سوژه ناظر باشد، سقراط می‌گوید انسان از دید خودش و بر اساس ملاک‌های خویش بهترین گزینه را انتخاب کرده است، اگر چه ممکن است به خاطر جهلش خطا کرده باشد. پس اگر این نام را درست انتخاب کرده باشم، آکراسیای از منظر فاعل به زعم سقراط ناممکن است. اما اگر دیگران ناظر رفتار سوژه باشند و چنین بپندارند که شخصی دیگر دچار آکراسیا شده است (آکراسیای از منظر

ناظر، طبق نظر سقراط، باید گفت دیگری به زعم خویش بهترین گزینه‌اش را برگزیده است، اگرچه ممکن است به نظر ناظران بهترین نبوده باشد. با وجود این که در این حالت، آکراسیا به نظر ناظران رخ داده است، اما به نظر سقراط آکراسیای از منظر ناظر، حاصل پندار نادرست ناظران است. حال اگر دقیق‌تر سخن بگوییم، ملاک در آکراسیا و ضعف اراده، دانش فاعل است و نه ناظر بیرونی و آکراسیای از منظر ناظر، جایی که دیگری ملاک‌های خوب و بد را برای فاعل در نظر می‌گیرد در مسأله‌ی فلسفی آکراسیا مورد منازعه نیست. بنابراین سقراط هر دو حالت را ناممکن و نشانه‌ای از نادانی می‌داند. در حالی که او آکراسیای از منظر ناظر را تلویحاً حاصل یک پندار نادرست می‌داند، ما با رجوع به تعریف، آن را از دامنه‌ی مسأله‌ی آکراسیا خارج می‌کنیم.

مسأله‌ی آکراسیا را افلاطون از زبان سقراط به طور خاص در کتاب پروتاگوراس مطرح کرده است. در این کتاب سقراط تلاش می‌کند برهانی بیان کند تا نشان دهد آن طور که عامه می‌پندارند، آدمی نمی‌تواند برخلاف خرد خویش رفتار کند. اگرچه پرسش اصلی در این کتاب این است که آیا تمامی فضایل به‌خصوص شجاعت اجزای یک فضیلت کلی هستند یا نه. در جریان محاوره، برای پاسخ به پرسش اصلی، سه پرسش دیگر مطرح می‌شود و روند بحث این‌چنین به موضوع ضعف اراده کشیده می‌شود: (۱) آیا لذت بد است؟ (۲) (برای پاسخ به پرسش اول) آیا همان‌طور که بیشتر مردم فکر می‌کنند، ممکن است خرد تحت مهار شهوت یا یک لذت خاص قرار بگیرد؟ (۳) (حاصل جواب منفی به پرسش دوم) پس اگر آن‌چه مردم می‌پندارند درست نیست، تجربه‌ی معمول از مغلوب شهوت شدن چیست؟ درباره‌ی مغلوب شدن خرد توسط شهوت، سقراط با پروتاگوراس چنین می‌گوید:

بیشتر مردمان... می‌گویند بسا کسان با این‌که می‌دانند کدام کار نیک است، و توانایی آن را نیز دارند، از آن سر می‌تابند و به کاری خلاف آن دست می‌یازند. و هر بار می‌پرسم چرا چنان می‌کنند، می‌گویند برای آن‌که اسیر لذت و درد و دیگر هواهای نفسانی هستند و در رفتار خود از آن‌ها پیروی می‌کنند (همان: ۱۱۷).

در عبارت مذکور، سقراط در واقع توجیه عامیانه‌ی وقوع آکراسیا را بیان کرده است: «آدمی بدی می‌کند در حالی که می‌داند نباید چنین کند، چون مغلوب لذت شده است». در پاسخ به این سؤال که آیا ممکن است خرد تحت مهار شهوات قرار بگیرد، در جریان متن به این‌جا

می‌رسیم که به‌راستی چیست آن‌چه انسان آن را گرامی می‌دارد و آن را دنبال می‌کند. مثال‌هایی آورده می‌شود تا ما را متقاعد کند که تمامی ارزش‌گذاری‌های ما بر اساس داوری‌هایی درباره‌ی لذت است:

آدمی بیشتر اوقات در برابر خوردنی و آشامیدنی و مانند آن، عنان اختیار را چنان از دست می‌دهد که با این که می‌داند آن‌ها برای او زیان‌آورند، پرهیز نمی‌تواند کرد... [اما] آن چیزها از چه رو بدند؟ آیا از آن رو که هنگام خوردن و آشامیدن لذت می‌بخشند، یا بدان جهت که در آینده بیماری و تهی‌دستی به‌بار می‌آورند. به عبارت دیگر اگر هیچ‌گونه نتیجه‌ی بدی از آن‌ها به‌دست نیاید و تنها سبب لذت و خوشی باشند، فقط بدان جهت که مایه‌ی لذت‌اند بد شمرده می‌شوند؟ (همان: ۱۱۷ و ۱۱۸).

به عبارتی، می‌توان گفت که برخی لذایذ بد هستند، اما این در صورتی است که رنج حاصل از آن‌ها بیشتر از لذت کسب شده باشد. سقراط حتی از چیزهایی نام می‌برد که نیکو هستند و برای شفا و صلاح ما لازم‌اند اما دردناک‌اند و ایجاد رنج می‌کنند؛ مانند ورزش و درمان‌های پزشکی. اما این‌ها از این جهت خوب تلقی می‌شوند که ما را از رنج بزرگ‌تری مصون می‌دارند. پس تنها عاملی که باعث می‌شود چیزی را خوب بدانیم، لذت است و تنها عاملی که باعث می‌شود چیزی را بد بدانیم، رنج است. ماحصل بحث، به قول گاسلینگ صورتی از لذت‌گرایی روان‌شناختی است: (۱) ما فقط به چیزی ارزش می‌دهیم که فکر می‌کنیم لذت‌بخش است یا از رنج می‌کاهد. (۲) ما یک چیز را از چیز دیگر بهتر می‌دانیم (آن را بیشتر دنبال می‌کنیم) اگر و فقط اگر لذت حاصل از آن را بیشتر بدانیم. (۳) این‌ها نشان می‌دهد که هدف نهایی ما یک زندگی توأم با لذت و عاری از رنج است (Gosling, 1990: 9).

با در نظر گرفتن این نتایج، می‌توان چنین استنتاج کرد که اگر کسی در به‌دست آوردن آن‌چه آن را بالاترین لذت می‌داند ناموفق بود، یا از دست‌یابی به آن عاجز بوده است (در حد توانش نبوده است) یا آن که نمی‌دانسته است چگونه به آن هدف دست یابد؛ در حالت دوم شخص از خود نادانی نشان داده است. به نظر سقراط هیچ دلیلی وجود ندارد که انسان، آن‌چه را که خوب (لذت‌بخش) می‌شمرد، وانهاد و آن‌چه که کمتر خوب (لذت‌بخش) می‌داند را برگزیند. با این حال استدلال عامه این است که چنین امری امکان دارد و دلیل آن این است که در چنین

شرایطی خرد، مغلوب شهوت می‌شود. این توجیهی است که سقراط در پی نادرست نشان دادن آن است.

سقراط در نهایت، صراحتاً خوب را معادل لذت و بد را معادل درد می‌شمرد و نتیجه می‌گیرد که شخصی که مرتکب عمل آکراتیک می‌شود، در واقع فقط در برآورد لذت دچار اشتباه شده است:

پس نباید ادعا کنید که بیشتر اوقات، آدمی با این که بد را می‌شناسد، و توانایی اجتناب از آن را نیز دارد، از آن پرهیز نمی‌تواند کرد. زیرا اسیر لذت است. همچنین روا نیست بگویید آدمی با این که خوب را می‌شناسد از آن پیروی نمی‌کند. زیرا در برابر لذت از پای درآمده است. برای آن که مضحک بودن این ادعاها روشن شود، بگذارید لذت و درد و خوب و بد را با نام‌های گوناگون نخوانیم، بلکه چون روشن شده است که همه‌ی آن‌ها دو چیز بیش نیستند، برای آن‌ها دو نام به کار ببریم. یعنی نخست در استدلال خود همه‌ی آن‌ها را خوب و بد بدانیم و سپس لذت و درد(همان، ۱۱۹).

آن‌گاه وی استدلال را به این ترتیب به پایان می‌برد که اگر خوب، معادل لذت و بد، معادل درد باشد، گفتن این که کسی با این که عملی را بد می‌داند، مغلوب لذت شده و آن را انجام می‌دهد، به این سخن مضحک راجع می‌شود که «آدمی با این که بدی را می‌شناسد و به بد بودن آن واقف است و می‌داند که باید از آن پرهیز کرد، پرهیز نمی‌کند. زیرا مغلوب خوبی شده است!» (همان، ۱۲۰). در نتیجه سقراط با استدلال خویش نشان می‌دهد توجیه عامه برای رخداد آکراسیا نادرست است.

سقراط می‌گوید میان لذات آنی و دور تفاوت وجود دارد. در نظر انسان نادان، لذت آنی بزرگ‌تر از لذت دور می‌نماید؛ همان‌طور که ممکن است جسم نزدیک‌تر به نظر بزرگ‌تر بیاید، در حالی که در واقع این‌طور نباشد. افراد ضعیف نمی‌خواهند امر کمتر خوشایند یا کمتر خوب را برگزینند، بلکه آنان لذت نزدیک‌تر را به عنوان امر لذت‌بخش‌تر یا امر بهتر در نظر گرفته‌اند. آنان در سنجش دچار خطا شده‌اند. سقراط سپس می‌گوید هنر و علم سنجش و اندازه‌گیری بسیار مهم بوده و نیک‌بختی مردم به آن وابسته است. زیرا به آنان کمک می‌کند تا خیر (لذت) بیشتر را از

کمتر تشخیص دهند(همان، ۱۲۱). اکنون گویی سقراط به جایی رسیده است که می‌تواند تکلیف مسأله‌ی آکراسیا را روشن کند:

من و پروتاگوراس گفتیم هیچ چیز نیرومندتر از دانش نیست؛ چه دانش همه جا بر لذت و درد و همه‌ی عوامل دیگر پیروز می‌گردد. در برابر این سخن، شما ادعا کردید که بیشتر اوقات لذت، صاحبان دانش را از پای درمی‌آورد و زبون می‌سازد، و چون ما آماده‌ی تصدیق این ادعا نبودیم، پرسیدید: سقراط و پروتاگوراس، اگر آن حالت زبونی در برابر لذت نیست، پس چیست و شما آن را چگونه توجیه می‌کنید؟ اگر در آن هنگام بی‌مقدمه می‌گفتیم آن حالت نوعی نادانی است، به ما می‌خندیدید، ولی اگر اکنون به ما بخندید به خود خندیده‌اید. زیرا تصدیق کرده‌اید که هر کس در انتخاب لذت و درد، یعنی نیک و بد دچار اشتباه می‌شود و این اشتباه به سبب بی‌بهره بودن از دانش است، آن هم نه از دانش مطلق بلکه از دانش اندازه‌گیری(همان، ۱۲۲).

اگر بخواهیم با ادبیات افلاطونی این جملات را تفسیر کنیم، باید بگوییم برای ارزیابی صحیح از نیک و بد یا به قول سقراط همان لذت و رنج، باید از سطح پندار() بالاتر رفت و به معرفت حقیقی() راه برد. این معرفت شرط لازم و کافی خواهد بود تا ما را از قضاوت ناصحیح و جهل نجات بخشد. سقراط در ادامه‌ی گفتگوی پروتاگوراس می‌گوید: «آیا.. هیچ کس خواسته و دانسته در پی بد و آنچه بد می‌پندارد نمی‌رود؟ آیا آدمی به حکم طبیعت نیک را بر بد برتری نمی‌نهد؟ و اگر ناچار باشد از دو بدی، یکی را بگزیند، با وجود توانایی بر اختیار بدی کوچک‌تر، هرگز بدی بزرگ‌تر را بر نمی‌گزیند؟(همان، ۱۲ و ۱۲۴).

حاصل سخن این که، دلیل آن‌چه عوام، عمل آکراتیک می‌پندارند، این است که فاعل در انتخاب لذت و درد، یعنی نیک و بد دچار اشتباه می‌شود. این اشتباه به دلیل بی‌بهره بودن از دانش است، آن هم نه از دانش مطلق بلکه از دانش اندازه‌گیری. با توجه به این سخنان، آن‌چه رخ می‌دهد حاصل مغلوب شدن خرد توسط شهوت نیست، بلکه نتیجه‌ی یک انتخاب جاهلانه است. این گونه نیست که فاعل، علم داشته باشد که فلان گزینه بهترین است، اما با وجود آن برخلاف حکم خویش عمل کند، بلکه تبعیت او از لذت به این دلیل است که آن را خیر می‌داند. پس یک حکم بیشتر در کار نیست، و آن این است که در مجموع انجام عمل آکراتیک خیر است. اگر این خطا است، به خاطر اشتباه در سنجش‌گری لذات و ارزیابی درست است. در واقع خلاف

آنچه به ظاهر می‌نماید و مردم می‌پندارند، فاعل برخلاف حکم خویش به بهترین، عمل نکرده است، بلکه او به نظر خودش (هرچند به خاطر جهل) بهترین گزینه را برگزیده است.

نقد و ارزیابی دیدگاه سقراط

۱ - در حالی که در مبحث ضعف اراده، سقراط دست‌کم به‌خاطر طرح مسأله، درخور احترام است و پس از هزاران سال هنوز ما را برمی‌انگیزد تا پاسخی شایسته برای آن جستجو کنیم؛ اما موضع خود او متقاعدکننده نیست؛ چرا که در زندگی روزمره مواردی مشاهده می‌شود که احساسات مانع از تصمیم‌گیری و اقدام ما بر اساس بهترین گزینه می‌شوند. فرض کنید یک نامه‌ی دعوت به سمینار، با تأخیر به دست من رسیده است. این سمینار سه روزه است و تنها راه برای این که بتوانم در تمامی آن سه روز حضور داشته باشم و از سمینار بیشترین بهره را ببرم، استفاده از بلیط هواپیمایی است که همراه با دعوت‌نامه برای من ارسال شده است. اما چون من از هواپیما وحشت دارم، ترجیح می‌دهم با اتوبوس به آن شهر بروم و بنابراین تنها در یک روز سمینار می‌توانم شرکت کنم.

۲ - برخلاف دیدگاه سقراط، به نظر می‌رسد مواردی وجود دارد که حتی محاسبه و سنجش صحیح نیز نمی‌تواند از غلبه‌ی احساسات و تصمیم نادرست پیش‌گیری کند. در اینجا اشاره به مثال پل معلق گاسلینگ شایسته است. او می‌گوید: شخصی می‌خواهد از یک سوی دره به سوی دیگر برود. برفراز دره، پل معلق که از طناب ساخته شده است، قرار دارد. سر و صدای پل، شخص را چنان می‌ترساند که فکر می‌کند اگر بر روی آن برود پل از هم خواهد گسست. خوش‌بختانه او یک دستگاه دقیق اندازه‌گیری به همراه دارد و با سنجش مقاومت پل متوجه می‌شود که حتی اگر سه فیل همزمان روی آن بروند، پل پاره نخواهد شد! با وجود این، او می‌ترسد و از رفتن به آن سوی پل خودداری می‌کند (Gosling, 1990, 15).

۳- مسیر مکالمه‌ی کتاب پروتاگوراس به گونه‌ای است که ابتدا تلاش می‌شود ثابت شود که خیر و لذت مساوق‌اند و سپس بر این اساس استدلال می‌شود که کسی نمی‌تواند در عین آگاهی و اختیار، کار نادرست انجام دهد. گویا سقراط فقط از راه لذت‌گرایی می‌توانسته ثابت کند که آکراسیا رخ نمی‌دهد. عبارت‌ها و استدلال‌های او دست‌کم لقب لذت‌گرا را برای او به همراه دارد؛ لذت‌گرا نه تنها در مقام توصیف، بلکه در مقام توصیه. راه حل سقراط مبتنی بر پذیرش لذت‌گرایی است. هم لذت‌گرایی روان‌شناختی و هم لذت‌گرایی اخلاقی. این هر دو گونه‌ی

لذت‌گرایی در معرض انتقادهایی جدی هستند و بعید است که بتوانند در برابر آن‌ها تاب بیاورند. بنابراین با رد لذت‌گرایی استدلال سقراط نیز اعتبار خود را از دست می‌دهد. پرداختن به نقدهای لذت‌گرایی، مجال جدی‌گانه می‌طلبد. اما اجمالاً کافی است سربازی را در نظر بگیرید که برای حفظ جان سایرین، خود را روی مین پرتاب می‌کند. معلوم نیست که لذت‌گرایی روان‌شناختی این عمل را چگونه توجیه می‌کند. با این عمل چه لذتی نصیب فاعل خواهد شد؟ اصرار بر این که به هر حال او هم با این عمل، طالب لذتی است، مدعا را این‌همان‌گویانه و ابطال‌ناپذیر خواهد کرد و این مدعا ارزش علمی خود را از دست خواهد داد. معادل دانستن لذت با خوب (لذت‌گرایی اخلاقی) نیز با معضلاتی بسا شدیدتر مواجه است، از جمله «برهان سؤال مفتوح» (open question argument) جورج ادواردز مور فیلسوف انگلیسی. او معتقد است خوب را نمی‌توان به مفاهیمی دیگر مانند لذت فروکاست. چه بسا اعمالی بسیار لذت‌بخش وجود داشته باشند (مثلاً برخی از پست‌ترین اشکال بهره‌مندی جنسی) که عقل سلیم خوب بودن آن‌ها را تأیید نکند (مور، ۱۳۸۸، ۲۰۸).

۴- بر فرض، لذت‌گرایی قابل پذیرش باشد، سقراط باید قبلاً مشخص کند که ملاک، لذت فاعل است یا لذت دیگران یا حاصل جمع لذت؟ فاعل آکراتیک ممکن است حکم کند با لحاظ همه‌ی جوانب، گزینه‌ی «ب» بد است. یعنی به افزایش رنج و الم دیگران می‌انجامد. با این همه، به‌خاطر غلبه‌ی لذت شخصی، مرتکب گزینه‌ی «الف» شود. چنین چیزی دیگر مضحک نخواهد بود. چون مغلوب لذت به معنای لذت فاعل یا خیر فاعل شدن، با اعتقاد به این که پیامدهای عمل برای دیگران دردناک و بد است، منافات ندارد. پس رویکرد سقراطی نیاز به اتمام دارد و باید پس از پذیرش لذت‌گرایی، مشخص شود که منظور از لذتی که همه طالب آن‌اند و معادل خیر است، کدامین لذت است. پیش از فراغت از این مرحله، راه حل وی ناتمام خواهد بود.

۵- سقراط می‌گوید همان‌طور که ما به اشتباه، جسم نزدیک‌تر را بزرگ‌تر از جسم دورتر می‌بینیم، لذات نزدیک و آنی را نیز بیشتر از لذات دورتر و بلندمدت ارزیابی می‌کنیم. به هر جهت این تمثیل سقراط بیانگر واقعیتی است درباره‌ی نحوه‌ی گزینش انسان از نظر روان‌شناختی. انسان ضعیف‌النفس یا سست اراده بیشتر لذت نزدیک را برمی‌گزیند. البته میزان لذت حاصل از موضوع فقط به دوری یا نزدیکی آن بستگی ندارد بلکه به شدت آن نیز وابسته است. برای مثال فرض کنید شما در مسابقه‌ای شرکت کرده و برنده می‌شوید. به شما امکان می‌دهند از بین دو گزینه جایزه‌ی خود را انتخاب کنید: (۱) یک سکه‌ی طلا هم اکنون یا (۲) پنج سکه‌ی طلا سال

دیگر. در این جا ما دو عامل زمان و مقدار داریم. به هر جهت عامل زمان باعث می‌شود بسیاری از افراد از دریافت جایزه‌ی دیرتر صرف‌نظر کنند. نکته‌ی مهم دیگری که سقراط از قلم انداخته است، عامل احتمال دسترسی به لذت است که فاعل به طور معمول آشکارا یا ناآشکارا در روال سنجش‌گری خود مورد استفاده قرار می‌دهد. برای مثال آموزه‌های دینی، فاعل را از برخی لذت‌های دنیوی باز می‌دارند و در عوض به او نوید لذت‌هایی برتر در جهانی دیگر را می‌دهند. چنانچه ایمان فاعل به این آموزه زیاد نباشد، علاوه بر این که آن لذت را دور می‌بیند، احتمال آن را نیز کم به حساب می‌آورد و در نتیجه لذت نقد را ترجیح می‌دهد.^۱

امکان پذیري آكراسيا از نظر ارسطو

ارسطو در کتاب هفتم از اخلاق نیکوماخوس به طور منسجم و در کتاب‌های دوم و سوم از اخلاق ادموس و همچنین کتاب درباره‌ی روح به طور گسسته درباره‌ی آکراسیا سخن گفته است. او در اخلاق نیکوماخوس، جایی که عمده‌ی نظریات خود پیرامون آکراسیا را بیان و برای نخستین بار واژه‌ی آکراسیا را به جهان فلسفه معرفی کرده است، در مورد دیدگاه سقراط چنین می‌گوید:

بعضی متفکران بر آن‌اند که کسی که دارای دانش روشن است، ممکن نیست ناپرهیزگار باشد. سقراط می‌گفت اگر کسی دارای دانش روشن باشد، عجیب خواهد بود اگر عاملی بر دانش او غلبه کند و آن را مانند بنده‌ای به این سو و آن سو بکشد. به‌طور کلی سقراط با عقیده‌ی رایج در این باره مخالف بود و می‌گفت ناپرهیزگاری اصلاً وجود ندارد و کسی که قادر به داوری است بر خلاف داوری خویش عمل نمی‌کند بلکه به سبب نادانی چنان عمل می‌کند. این نظریه آشکارا برخلاف واقعیات تجربی است و باید درباره‌ی این حالت روحی تحقیق کنیم (ارسطو، ۱۳۸۵، ۲۴۶).

در ادامه، ارسطو از این مطلب سخن به میان می‌آورد که آیا اصلاً فاعل سست‌اراده (آکراتیک) دانسته عمل می‌کند یا نادانسته، و اگر دانسته، یعنی با علم عمل می‌کند، علم او از چه گونه‌ای است (همان، ۲۵). بنابراین او با تکیه بر نحوه‌ی دانستن فاعل می‌خواهد راه‌حلی برای مسأله‌ی سقراطی فراهم کند. بنابر نظر ارسطو میان دانش محقق و دانش معلق (Knowledge without using it) تفاوت وجود دارد:

ولی ما دانش را به دو معنی می‌فهمیم: هم کسی را که دارای دانش است و دانش خود را به کار می‌برد، داننده تلقی می‌کنیم و هم کسی را که دانش خویش را به کار نمی‌برد. از این رو باید میان کسی که دانش دارد ولی بی آن که دانش خود را به کار ببرد، کار بد می‌کند، و آن که دانش خود را به کار می‌برد و با این همه کار بد می‌کند، فرق گذاشت. رفتار مرد نخستین تعجب‌آور نیست ولی رفتار مرد دوم مایه‌ی شگفتی است (همان، ۲۵۲).

برای مثال، آن که می‌داند دروغ گفتن عمل نادرستی است، اما به علم خود عمل نمی‌کند، دانشش معلق است. کسی هم که می‌داند دروغ گویی ناشایست است و به این علم خود عمل می‌کند، دانشی محقق دارد. ارسطو می‌گوید این که فاعل با علم محقق، مرتکب خطا بشود درک نشدنی است.

ارسطو در ادامه می‌گوید در قیاس عملی، تمایزی میان قضایای کلی و جزئی وجود دارد. کلی مثل: هر چیز شیرینی را باید چشید، و جزئی مثل: این چیز شیرین است. قضایای کلی در این جا به دو دسته تقسیم می‌شوند: دسته‌ای که نوع فاعل را مشخص می‌کنند و دسته‌ی دیگر نوع چیزی که باید انتخاب شود را معین می‌کنند. برای مثال، ارسطو قضایای زیر را مورد نظر قرار می‌دهد: (۱) هر غذای خشک (dry food) برای هر انسانی سودمند است (کبری-کلی) (۲) من یک انسانم (صغرای اول-جزئی) (۳) آن نوع غذا خشک است (صغرای دوم-کلی) (۴) این غذایی که این جا است از نوع غذای خشک است (صغرای سوم-جزئی). با توجه به این قضایا، شخص در برخورد با یک غذای خشک، چنین استنتاج می‌کند که این غذا برای شخص او سودمند است. ارسطو می‌گوید هر کسی که برخلاف دانش خود رفتار کند، به این گزاره‌ی چهارم (جزئی) علم ندارد، یا اگر هم علم داشته باشد از آن استفاده نمی‌کند. اگر بگوییم که از این دانش استفاده می‌کند، به نظر ناممکن و شگفت‌انگیز است (همان، ۲۵۳). ارسطو سپس بلافاصله به توضیح مهمی در مورد دانش معلق می‌پردازد:

به‌علاوه ممکن است آدمی دانش را به‌معنایی غیر از آنچه تاکنون گفته‌ایم داشته باشد. زیرا در مورد کسی که دانشی دارد ولی آن را به کار نمی‌برد، می‌بینیم که این «داشتن» معنایی غیر از معنای پیشین دارد: «داشتن» است و در عین حال «نداشتن»: کسی که در خواب است و مست و دیوانه، و کسانی که اختیارشان به‌دست عواطف است، همه در این حالت‌اند.

زیرا برافروخته شدن آتش خشم و میل شهوی و هیجان‌های مشابه سبب تغییر در بدن نیز می‌شوند(همان).

دانشی که ما دارا هستیم، از اجزای بسیاری تشکیل شده است که بر اساس نیاز برای استفاده در دسترس ما قرار می‌گیرد. این‌ها به تمامی در زمان حال مورد استفاده نیستند. اگر خواب یا مست باشیم یا به گونه‌ای از جنون مبتلا شده باشیم، در حالتی هستیم که به قول ارسطو می‌توان به گونه‌ای گفت آن چیزها را می‌دانیم، اما آن‌ها برای استفاده در دسترس ما نیستند. چنین فاعل‌هایی (خواب، مست و...) حتی گاه دانش خود را به زبان هم می‌آورند، مثلاً اشعار امپدکلس را طوطی‌وار تکرار می‌کنند، اما صرفاً بیان دانش نشانه‌ی در دسترس بودن آن نیست. می‌توان پیش‌بینی کرد که اگر فاعل آکراتیک اقرار کند که «می‌دانم کارم نادرست است»، ارسطو آن را از سر دانش محقق نمی‌داند، چنان‌که آدم مست نیز ممکن است چنین بگوید. به هر جهت این توضیحی است که ارسطو در مورد نحوه‌ی دانش فاعل آکراتیک ابراز می‌کند.

نقد و ارزیابی دیدگاه ارسطو

ارسطو در مجموع، دلایل وقوع آکراسیا را در چند بند مطرح کرده که این مسأله باعث شده است تا پژوهشگران در تشخیص موضع او با مشکل مواجه شوند و حتی گاه نزاع پرهیاهویی را بر ضد او برانگیزند (Gosling, 1990, 56). این موارد عبارت‌اند از: ۱) فاعل فاقد دانش محقق باشد. یعنی علم دارد، اما آن را به کار نمی‌برد. ۲) فاعل قضایای کلی را می‌داند، اما قضایای جزئی را نمی‌داند یا به آن‌ها علم محقق ندارد. ۳) فاعل می‌داند اما علم او به مانند افراد مست، خواب یا دیوانه در دسترس نیست. ما در پایان خواهیم گفت که دیدگاه ارسطو طی چندین مرحله گام به گام تکمیل می‌شود، اما برخی هر یک از این گام‌ها را به طور مجزا نگریسته‌اند. از این منظر نقدهایی به دیدگاه ارسطو وارد است.

۱- ادعای ارسطو مبنی بر این که انسانی که علم محقق دارد به خواست خود خطا نمی‌کند، می‌تواند شبیه یک گزاره‌ی تحلیلی همیشه درست باشد. چرا که بنابر قول او چنین استنباط می‌شود که: «آدمی که علم بالفعل (دانش محقق) دارد به خواست خود اشتباه نمی‌کند» (ارسطو، ۱۳۸۵، ۲۵۲). این گزاره معادل است با: «آدمی که علم دارد و به آن عمل می‌کند، به خواست خود اشتباه نمی‌کند». واضح است که عمل کردن به علم با اشتباه نکردن عمدی معادل است. برای اثبات این ادعا کافی است اثبات کنیم نقیض دو طرف هم‌ارز هستند. یعنی رفتار

برخلاف علم با خطا کردن عامدانه معادل است. واضح است هر کس عامدانه برخلاف علمش رفتار کند، خطا کرده و نیز هرکس عامدانه خطایی کند برخلاف علمش رفتار کرده است. پس گزاره‌ی نخستین برابر است با: «آدمی که علم دارد و به خواست خود اشتباه نمی‌کند، به خواست خود اشتباه نمی‌کند». این یک گزاره‌ی تحلیلی همیشه درست یا این‌همان‌گویانه است که اطلاعات جدیدی به ما نمی‌دهد! $(p \wedge q) \rightarrow (q) \equiv (\sim p \vee \sim q \vee q) \equiv T$

۲- از نظر ارسطو آکراسیا برای فاعل صاحب علم محقق، تصورنکردنی و به عبارتی غیرممکن است. وی می‌گوید: «هیچ کس نمی‌تواند ادعا کند که مردی که دارای حکمت عملی است، به اراده و اختیار خود کاری زشت مرتکب شود» (همان، ۲۴۷). او معتقد است این که انسانی که علم دارد و به علم خود عمل می‌کند، مرتکب عمل ناشایست بشود، درک نشدنی است. این علم محقق باید در ذات و طبیعت او جای گیرد و این امر، مستلزم گذشت زمان است. این موضع ارسطو، برخی پژوهشگران (مانند هینری) را بر آن داشته است که آکراسیای با تعریف ارسطویی را به دو بخش تقسیم کنند. نخست آکراسیای مست (drunk Akrasia) که از نظر ارسطو ممکن است، و با توجه به تعریف ارسطو، به معلق بودن دانش فاعل و یا غیرقابل دسترس بودن آن مربوط است. نوع دوم آکراسیای واقعی (Genuine Akrasia) است که در آن فاعل صاحب دانشی محقق است و ارسطو (به مانند سقراط) وقوع آن را ناممکن می‌داند.^۲ به عبارت دیگر، در تعریف دقیق آکراسیا، فاعل می‌داند که کاری را عامدانه برخلاف حکم خود به بهترین، انجام می‌دهد و این امر هنوز از زبان ارسطو غیر قابل فهم و ناسازگار باقی می‌ماند. دیویدسن در انتقاد از راه حل ارسطویی چنین می‌گوید:

من واقعاً از ارسطو در معرفی چیزی مانند تکه‌ی ناخودآگاه دانش انتقاد می‌کنم. چرا که نیازی به آن وجود ندارد. مورد معمول (Standard) آکراسیا این است که در آن فاعل می‌داند چه می‌کند، و چرا چنین می‌کند، و می‌داند که این کار بهترین نیست، و چرا بهترین نیست (Davidson, 1982, 186).

سارینن نیز در کتاب خود می‌گوید: وقوع آکراسیای «با چشمان باز» یا آکراسیای واقعی از نظر ارسطو غیرممکن است (Saarinen, 2011, 11). از نظر او برخی عبارات ارسطو بسیار مورد منازعه است. اما می‌توان چنین استنباط کرد که به زعم ارسطو، شهوت و احساسات نمی‌توانند حقایق کلی را که دانش واقعی بوده و در قضایای کبرا بیان می‌شوند مغلوب کنند. بلکه آن دانش حسی جزئیات است که تحت تأثیر شهوت قرار می‌گیرد و این گونه است که چیزی

توسط فاعل نادیده گرفته می‌شود (Ibid, 11). به دیگر سخن، به نظر می‌رسد در این مورد حاصل اندیشه‌ی ارسطویی این است که اگر کسی گزاره‌ی کلی را بداند و همچنین گزاره‌های جزئی مرتبط با آن را نیز بداند، علمش محقق است، و برای چنین کسی آکراسیا امکان‌پذیر نیست. مثلاً اگر بداند که دروغ‌گویی برای هر انسانی بد است و بداند که او یک انسان است، دروغ نخواهد گفت. پس او در این مورد با سقراط هم‌رأی است. پس عمل آکراتیک چه هنگام رخ می‌دهد؟ وقتی که آدمی صرفاً گزاره‌ی کلی را می‌داند و از این که او هم انسانی است مثل سایر انسان‌ها، یا این مورد هم موردی است از دروغ غفلت دارد. او به کلی علم دارد، اما به جزئی مرتبط با آن علم ندارد. پس علمش معلق است، و یا با وجود این که به جزئی هم علم دارد، علمش به‌سان فرد مست است.

۳- به زعم برخی، ارسطو نتوانست به طور شفاف تکلیف مسأله‌ی آکراسیا را روشن کند. بعضی از مفسران معتقدند ارسطو وقوع آکراسیا را ممکن نمی‌داند؛ در حالی که برخی دیگر می‌گویند ارسطو امکان‌پذیری آکراسیا را باور دارد. رورتی در شرح خود از کتاب هفتم درباره‌ی فاعل آکراتیک چنین می‌نویسد:

او گاهی بدون فکر قبلی و از روی انگیزش آنی عمل می‌کند: او نمی‌تواند به درستی درباره‌ی این بیندیشد که شرایطی که با آن مواجه شده است، تحت اصول کلی خیر قرار می‌گیرد یا نه؛ نیز نمی‌تواند درباره‌ی آن چه انجام می‌دهد بیندیشد. او نمی‌تواند نسبت به این مورد جزئی بینش درستی داشته باشد. او موقعیت خود را به نادرستی درک یا تفسیر می‌کند. یا اگر حتی آن را به خوبی درک کند، نمی‌تواند آن را با اصول کلی ارتباط دهد. او نمی‌تواند اعمال دانش خود را مشاهده کند. وی سپس از داوری درست درباره‌ی آن چه باید انجام دهد درمی‌ماند. پس یا تصمیم نادرست می‌گیرد یا از انجام عمل مطابق با تصمیم نهفته در عقایدش باز می‌ماند (Rorty, 1980, 273).

بر این اساس باید گفت که از نظر رورتی فاعل آکراتیک ارسطویی کماکان از علم صحیح نسبت به موقعیت خود بی‌بهره است و بنابراین نباید این پدیده‌ی مورد نظر ارسطو را آکراسیای واقعی قلمداد کرد.

از سوی دیگر، هنری معتقد است که پاسخ ارسطو به مسأله‌ی آکراسیا را نباید تنها در کتاب هفتم جستجو کرد، بلکه باید بحث او از فضیلت در کتاب دهم / *اخلاق نیکوماخوس* و کتاب دوم / *اخلاق دیموس* را نیز مد نظر قرار داد. هنری در واقع با نگاه جالبی بر این امر پرتو می‌افکند که چرا وقتی فاعل آکراتیک و فاعل خویشتن‌دار هر دو به شرایط آگاهی دارند و می‌دانند که نباید کار خطا را انجام دهند، اولی تسلیم می‌شود، اما دومی خویشتن‌داری نشان می‌دهد. هنری می‌گوید برای حل این مسأله باید نظر ارسطو را در مورد لذت مد نظر قرار داد (مقایسه کنید با راه حل مخالف سقراطی که از معادل گرفتن خیر و لذت استفاده کرد). با لحاظ توضیحات ارسطو در کتاب هفتم و دهم درباره‌ی لذت، هنری به درستی به این نتیجه می‌رسد که:

بر اساس نظریه‌ی لذت [ارسطو] اعمال هنگامی که با لذات به‌جا (proper pleasures) می‌شوند همراه می‌شوند، تقویت می‌شوند (intensified) - با دقت بیشتری داوری می‌شوند، دوام آن‌ها بیشتر است، و از حیث اخلاقی هم نیکوترند - اما اگر به‌وسیله‌ی لذات نابجا (alien pleasures) می‌شوند بازداشته می‌شوند، تباه می‌شوند (Henry, 2002, 264).

فرد اگر از کار خود لذت ببرد، آن را بهتر انجام می‌دهد. مانند کسی که موسیقی می‌نوازد و به این کار علاقه هم دارد. لذات نابجا، آن لذات جسمانی هستند که از عمل برخلاف قاعده‌ی صواب حاصل می‌شوند. به این صورت که یا منبع‌شان نادرست است (مانند زنا) و یا از افراط در یک لذت جسمانی به‌وجود می‌آیند. لذات نابجا، انسان را از عمل فضیلت‌مندانه بازداشته یا عمل او را تباه می‌کنند. حال از آن‌جا که طبق نظر ارسطو عمل صحیح فاعل، فعالیت عقلانی بر اساس فضیلت است، تنها مردمی که از اعمال فضیلت‌مندانه لذت می‌برند در فضیلت‌مندی موفق‌ترند. سرانجام هنری، به زعم خود، تکه‌ی نهایی جورچین را در کتاب / *دیموس* پیدا می‌کند:

زیرا پرهیزگار از این که بر خلاف میل خود رفتار کرده است، رنج می‌کشد، و البته لذت می‌برد؛ لذت امید، که بعداً سودی خواهد برد. یا این که قبلاً به‌خاطر حفظ سلامتی‌اش سود برده است. و ناخویشتن‌دار [فاعل آکراتیک] به خاطر این که آن‌چه می‌خواسته است را در سایه‌ی ناخویشتن‌داری‌اش به دست آورده است، لذت می‌برد. اما از رنجی که در انتظار اوست، رنج می‌کشد. چرا که می‌داند که عمل نادرست را انجام داده است (Aristotle, 1935, 279).

از طرفی ارسطو در کتاب *درباره‌ی روح*، جملاتی تأمل‌برانگیز درباره‌ی آکراسیا دارد که به هنری در نتیجه‌گیری نهایی کمک می‌کند: «حتی آن هنگام که خرد، فرمانی صادر می‌کند و ادراک می‌گوید کاری را انجام بده یا از کاری برحذر باش، حرکت از آن پیروی نمی‌کند. زیرا عمل با میل برانگیخته می‌شود، مانند حالت آکراتیک» (Aristotle, 1905, 149). پس هنری نتیجه می‌گیرد که عمل پرهیزگاران نیز باید برانگیخته‌ی میل پرهیزگاران باشد. تفاوت انسان آکراتیک با پرهیزگار در عقیده‌شان نیست، بلکه در میل‌شان است. مشکل انسان آکراتیک در فقدان دانش او نیست، بلکه در نبود احساس اخلاقی و ناتوانی در درک لذت‌های حاصله از اعتدال است. شاه‌بیت پژوهش هنری، شاید نقل قول زیر باشد:

عقیده دارم این کلید راه حل ارسطویی برای آکراسیای واقعی است:
علتی که انسان آکراتیک واقعی کاری را انجام می‌دهد که می‌داند نباید انجام دهد، این است که او به‌وسیله‌ی یک کشمکش درونی از دنبال کردن میلش [شهوتش] بازداشته نشده است. آن کشمکش درونی که حاصل میل به لذات به‌جای اعتدالی است که اگر می‌توانست آن را تجربه می‌کرد (Henry, 2002, 266).

با وجود این، راه حل هنری و لحاظ کردن آرای ارسطو در کتاب‌های *اخلاق* / *دموس* و *درباره‌ی روح*، باز هم مشکلی را حل نمی‌کند. چه بسا افرادی باشند که طعم زندگی معتدلانه را نیز چشیده‌اند، اما دچار آکراسیا می‌شوند. نیز ممکن است کسی پیشتر، اعتدال را تجربه نکرده باشد، اما بتواند در موقعیتی خویشتن را از ارتکاب به آکراسیا نجات دهد. در واقع شرطی که هنری مطرح می‌کند نه شرط لازم و نه شرط کافی برای پرهیز از آکراسیا است.

حتی اگر کسی برداشت هنری را بپذیرد، این امر نمی‌تواند به این معنا باشد که ارسطو به وقوع آکراسیا به معنای واقعی آن باور داشته است. چرا که بر اساس این تفسیر، آن‌چه از وقوع آکراسیا پیش‌گیری می‌کند، تجربه‌ی زندگی معتدلانه است. این تجربه را می‌توان به‌سان یک دانش مدّ نظر قرار داد؛ دانشی که انسان ناخویشتن‌دار ارسطویی فاقد و انسان خویشتن‌دار واجد آن است. بنابراین می‌توان گفت انسان ناخویشتن‌دار یا آکراتیک هنگامی که مرتکب آکراسیا می‌شود، فاقد دانشی درباره‌ی نتایج اعمال خویشتن‌دارانه و ناخویشتن‌دارانه است. پس او به نتایج کار

خویش واقف نیست و با این حساب چنین شخصی، بنابر تعریف متعارف، مرتکب ضعف اراده نشده است.

۴- ارسطو با بیان این که دانش و اطلاعات ما ممکن است در شرایطی در دسترس نباشند، و همچنین این که آکراسیا یک ویژگی شخصیت است (Kalis & Others, 2008; Mele, 2009) راه را برای روان‌شناسی و روان‌پزشکی در شناسایی مسأله‌ی ضعف اراده باز می‌کند.^۳ والاس در مقاله‌ی خود تحت عنوان «اعتیاد به مثابه نقص اراده» درباره‌ی وضعیت معتادان چنین می‌گوید:

اما حضور مستمر [امیل به مواد مخدر] لزوماً توجه آن‌ها را از داوری عملی که انجام داده‌اند، منحرف می‌کند. بسیار شبیه فرد آکراتیک ارسطویی، آن‌ها نمی‌توانند با تمرکز کامل، بر نتایج هنجاری که پذیرفته‌اند، توجه داشته باشند (Wallace, 1999, 650).

ارسطو همچنین با پیش کشیدن نقش امیال و احساسات و مطرح ساختن گزاره‌های کلی معطوف به آن‌ها، ارتباط جالبی میان دو قوه‌ی ظاهراً با جهت‌های متفاوت، یعنی عقلانیت و امیال برقرار کرد. مباحث هر چند مختصر ارسطو، اساسی را برای تفکرات فلسفه‌ی قرون وسطی و عصر جدید پیرامون آکراسیا به وجود آورد.

۵- ارسطو در تلاش برای بررسی این امر که عمل ناخویش‌دارانه چگونه میسر می‌شود، تحقیق خویش را همان‌گونه که دیوید راس می‌گوید، مرحله به مرحله پیش می‌برد. بنابراین تقطیع این مراحل و نگاه مستقل به آن‌ها، آن‌گونه که برخی پژوهشگران انجام داده‌اند کار درستی نیست؛ بلکه باید به نوشته‌ی او نگاهی یک‌پارچه داشت، و از جمله بیشترین تأکید باید بر روی فصل هفتم از *اخلاق نیکوماخوس* صورت گیرد که ارسطو اساساً آن را به بحث از این موضوع اختصاص داده است.

اولین پیشنهادی که او به آن می‌پردازد و سریع از روی آن عبور می‌کند، این است که شخص ناخویش‌دار، کسی است که برخلاف پندار نادرست عمل می‌کند و نه برخلاف دانش. به تعبیری پندار، معرفت ظنی است و فاعل برخوردار از چنین پنداری ممکن است در عمل با آن مخالفت کرده و آن را به کناری نهد. حال آن که اگر وی از علم قطعی برخوردار می‌بود، مطابق

علم خویش رفتار می‌کرد. ارسطو این پیشنهاد را خام می‌داند و بلافاصله از آن می‌گذرد. وی می‌گوید: درست است که بسیاری از افراد از علم قطعی برخوردار نیستند و سر و کارشان با پندار است، اما همین پندارشان از قطعیت و یقین برخوردار است (ارسطو، ۱۳۸۵، ۲۵۲). در توضیح سخن ارسطو و بیان ضعفی که وی در این پیشنهاد می‌بیند می‌توان گفت: فردی که دارای پندار است، به دید ناظر دارای پندار است، اما چه بسا خود به پنداشته‌ی خود یقین داشته باشد. در این صورت میان وی و کسی که از معرفت واقعی برخوردار است، تفاوتی وجود نخواهد داشت. اگر برای دومی عمل برخلاف معرفت میسر نیست، برای او نیز که پنداشته‌ی خود را عین معرفت می‌داند، بایستی چنین چیزی میسر نباشد. به تعبیر دیگر، این راه حل فقط می‌تواند مواردی را پوشش دهد که شخص دارای پندار است؛ پنداری که فروتر از مرحله‌ی قطع و یقین است و فاعل خود به این امر معترف است. اما اگر فاعل پنداشته‌ی خود را با قطع و یقین بنگرد چه؟ در این صورت راه حل یاد شده عقیم خواهد ماند و از همین رو است که توجه ارسطو را بر نمی‌انگیزد.

در مرحله‌ی بعد، ارسطو از دانش محقق و دانش معلق سخن می‌گوید: «باید میان کسی که دانش دارد ولی بی آن که دانش خود را به کار ببرد، کار بد می‌کند، و آن که دانش خود را به کار می‌برد و با این همه کار بد می‌کند، فرق گذاشت. رفتار مرد نخستین تعجب‌آور نیست ولی رفتار مرد دوم مایه‌ی شگفتی است» (همان، ۲۵۲). اگر به همین مقدار بسنده و این را راه حل ارسطو برای مسأله‌ی آکراسیا بدانیم، سخن ارسطو این‌همان گویانه و فاقد ارزش علمی است. چون می‌گوید: کسی عمل آکراتیک انجام می‌دهد که دانشی داشته باشد و دانش وی دانش معلق باشد، اگر دانش وی محقق باشد، عمل آکراتیک انجام نخواهد شد. در این صورت این سخن ارسطو ارزش چندانی نخواهد داشت و نقد شماره‌ی ۱ به آن وارد است. اما پیدا است که این‌گونه ارزیابی ارسطو منصفانه نخواهد بود. چون ارسطو در ادامه منظور خویش را روشن‌تر خواهد کرد.

توضیحات بعدی ارسطو (همان، ۲۵۳) تبیینی است در مورد این که چگونه ممکن است دانش معلق باشد. اما پیش از این توضیح او از دو نوع دانش سخن می‌گوید: کسی که فقط کلی‌ها را بداند و از یکی از جزئی‌های مرتبط با قیاس غافل باشد: مثلاً «هر غذای خشک برای هر انسان سودمند است» و «من انسان هستم» یا «این غذا با این کیفیت غذای خشک است». مرد ناخوشتن‌دار ممکن است نداند که این غذا، غذای خشک است (عدم علم به جزئی) یا اگر هم بداند دانش خود را در این باره به کار نگیرد، بنابراین از خوردن آن اجتناب می‌کند.

مطابق این پیشنهاد، گویی ارسطو دانش را به دانش تام و ناقص تقسیم می‌کند. دانش تام آن است که فاعل هم به کلیات (کبرها) و هم به جزئیات (صغراهای) مرتبط با عمل، علم داشته باشد. چنین کسی (همان‌گونه که سقراط می‌گوید) خلاف علم خویش عمل نخواهد کرد. مواردی که مشاهده می‌شود، افراد برخلاف دانش خویش عمل می‌کنند، مواردی است که به کلی علم دارند، اما به جزئی مرتبط با آن علم ندارند. این راه حل با این که ممکن است بسیاری از اعمال به‌ظاهر آکراتیک را توجیه کند، اما نمی‌تواند همه‌ی موارد را پوشش دهد. چرا که ما به تجربه مواردی را می‌شناسیم که شخص غیر از علم به کلیات قیاس به جزئیات نیز علم دارد و صریحاً به آن تصریح می‌کند، با این‌همه برخلاف علم خویش عمل می‌کند. پس ارسطو به توضیح دیگری می‌پردازد که فقط با انضمام آن راه حل وی به اتمام می‌رسد. او از نوعی از داشتن علم سخن می‌گوید که داشتن است و در عین حال نداشتن. کسی که مست، دیوانه یا خواب است و کسانی که اختیارشان به‌دست هیجانان است، همه در این حالت‌اند؛ زیرا برافروخته‌شدن آتش خشم و میل شهوی و هیجانان مشابه سبب تغییر در بدن نیز می‌شوند و حتی برخی مبتلای جنون می‌گردند. پس بی‌هیچ تردید^۴ می‌توان گفت که انسان ناخویش‌دار حالتی شبیه حالت مردی را دارد که در خواب یا مست است. این که او جملاتی را به زبان می‌آورد که چنین می‌نماید که از دانش نشأت گرفته است، بر این که آنان به‌راستی دارای دانش‌اند دلیل نیست (همان). فردی که عمل آکراتیک انجام می‌دهد به‌ظاهر دارای دانش است، و چه بسا آن را بر زبان هم براند و دانش وی هم مشتمل بر کلیات (کبرها) و هم جزئیات (صغراها) باشد، مهم آن چیزی نیست که او بر زبان می‌راند، مهم آن است که در ضمیر او جریان دارد.

تا این‌جا ارسطو تبیین دیدگاه خویش را به اتمام رسانده است. به دید وی افرادی که عمل آکراتیک انجام می‌دهند یا اساساً فاقد علم به گزاره‌های جزئی هستند یا هرچند به آن علم دارند اما چونان افرادی مست یا خواب‌آلوده‌اند. آنان به‌ظاهر مطلع، ولی به واقع جاهل‌اند و آن‌چه آنان را به این حالت انداخته طغیان میل است.

پس با ترکیب توضیحات ارسطو همه‌ی موارد عمل آکراتیک توضیح داده می‌شود. علت در برخی موارد فقدان دانش تام است. یعنی فقدان علم به جزئی مرتبط. پس نمی‌تواند گفت شخص برخلاف دانش خود عمل کرده است، و در برخی موارد فقدان دانش واقعی است. چون شخص فقط چیزی را بر زبان می‌راند بی آن‌که علمش واقعی باشد. با این توضیحات ارسطو نهایتاً با صراحت از موضع سقراطی دفاع می‌کند. او می‌نویسد:

پس همان نتیجه‌ای حاصل می‌شود که سقراط می‌کوشید ثابت کند. زیرا از پای درآمدن آدمی در برابر میل و عمل کردنش از روی ناپرهیزگاری در حالی که دانش به معنی واقعی در او حاضر است (همان، ۲۵۵).

پس می‌توان گفت که ارسطو با این توضیحات با افزودن دو قید بر سخن سقراط آن را می‌پذیرد: اگر شخص از دانش تام و واقعی برخوردار باشد، حتماً مطابق دانش خویش عمل خواهد کرد. مواردی که در تجربه خلاف آن را مشاهده می‌کنیم یا دانش مربوطه تام نیست (فقدان علم به جزئی) یا واقعی نیست (فاعل مست‌گونه‌ی مغلوب میل و هوس).

نتیجه

از نگاه سقراط امیال و احساسات، چنان قدرتی ندارند که بر خرد چیره شوند. بنابراین انسان همواره مطابق حکم خرد خویش و به تبع کسب آن چه خیر یا لذت قلمداد می‌کند، گام برمی‌دارد. چیزی که به نظر عوام می‌آید که گاه انسان برخلاف آن چه خیر می‌پندارد، عمل می‌کند، پنداری نادرست و نشانه‌ی نادانی است. آکراسیا چه از منظر فاعل و چه از منظر ناظر، دربردارنده‌ی نادانی از این امر است که فاعل از خیر خویش آگاهی ندارد.

اما راه‌حل ارسطویی با ایجاد تمایز میان دانش محقق و دانش معلق شروع می‌شود. فاعل تنها می‌تواند برخلاف دانش معلق رفتار کند. این که کسی با علم محقق مرتکب خطا بشود، درک نشدنی است. ارسطو ویژگی‌های دانش محقق را تام و واقعی بودن آن می‌داند. تام به این معنا است که هم شامل گزاره‌های کلی و هم گزاره‌های جزئی درباره‌ی عمل باشد. و واقعی به این مفهوم است که به مانند دانش فرد خواب، مجنون یا دیوانه ظاهری و غیرقابل دسترس نباشد. بنابراین با شرایطی که ارسطو برای دانش محقق بیان می‌کند در جرگه‌ی سقراط و دیگر انکارکنندگان امکان وقوع آکراسیا قرار می‌گیرد. پس اگرچه موضع ارسطو به‌طور کلاسیک در برابر موضع سقراط قرار گرفته است، اما دیدگاه ارسطو در ذات خود سقراطی است. چرا که او همچنان معتقد است که در صورت وجود دانش محقق، واقعی و در دسترس، آکراسیا رخ نخواهد داد.

پی‌نوشت‌ها

۱. این نقد اخیر درباره‌ی احتمال از گاسلینگ است (Gosling, 1990, 12). البته پیش از گاسلینگ، این ملاک را به همراه چهار ملاک دیگر بن‌تام بیان کرده است.
۲. دو واژه‌ی اخیر درباره‌ی انواع آکراسیا توسط هنری وضع شده‌اند. سارینن آکراسیای واقعی، آکراسیای با چشمان باز یا clear-eyed akrasia می‌گوید و بر این باور است که ارسطو در این مورد با سقراط هم عقیده است. ر.ک. (Saarinen 2011).
۳. همچنین یوتا و هاینتز هیکهاوزن در کتاب خود در بخش روان‌شناسی اراده، مثلث اندیشه، احساس، اراده را مسبوق به نوشته‌های افلاطون و ارسطو می‌دانند (ر.ک. به Heckhausen, 2008:13).
۴. این تأکید از ما است.

منابع

- افلاطون. (۱۳۸۰)، *دوره‌ی کامل آثار*، ج ۱، ترجمه‌ی محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، تهران، خوارزمی.
- ارسطو. (۱۳۸۵)، *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه‌ی محمدحسن لطفی، تهران، طرح نو.
- مور، جورج ادوارد. (۱۳۸۸)، *مبانی اخلاق*، ترجمه‌ی غلامحسین توکلی و علی عسگری یزدی، تهران، سمت.
- Aristotle, (1905), *De Anima*, translated: R. D. HICKS, M.A., Cambridge University Press.
- Aristotle, (1935), *The Athenian Constitution, The Eudemean Ethics, on Virtues and Vices*, translated: H. Rackham, M.A., Harvard University Press.
- Davidson, D., (1970), How Is Weakness of the Will Possible? in: Davidson D., *Essays on Actions and Events*, Oxford: Clarendon Press, 21-42.
- Davidson, D., (1982), Paradoxes of Irrationality, in: Davidson D., *Problems of Rationality* Oxford: Clarendon Press, 169-187.
- Gosling, Justin, (1990), *Weakness of the will*, London: Routledge.
- Heckhausen, Jutta & Heinz, (2008), *Motivation and Action*, New York: Cambridge University Press.
- Henry, Devin, (2002), "Aristotle on pleasure and the worst form of Akrasia", in: *Ethical Theory and Moral Practice* 5(3), 255-270.
- Holton, R, (2009), *Willing Wanting Waiting*, London: Oxford.

- Kalis, Mojzisch, Schweizer, Kaiser (2008), "Weakness of will, akrasia, and the neuropsychiatry of decision making: An interdisciplinary perspective", in: *Cognitive, Affective, & Behavioral Neuroscience*, 8 (4), 402-417.
- Mele, Alfred, (2009), "Weakness of will and akrasia", in: *Philosophical Studies* 150 (3), 391° 404.
- Peijnenburg, Jeanne, (1996), *Acting Against One's Best Judgement: An Enquiry into Practical Reasoning, Dispositions and Weakness of Will*, PhD. Thesis Rijksuniversiteit Groningen (Netherlands).
- Rorty, A.O. (1980), "Akrasia and Pleasure", in: Rorty, A.O., *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley: University of California Press, 267-284.
- Saarinen, Risto, (2011), *Weakness of Will in Renaissance and Reformation Thought*, New York: Oxford.
- Wallace, R. Jay, (1999), "Addiction as the defect of the will: some philosophical reflections", in: *Law and Philosophy* 18 (6), 621° 654.