

سازگارگرایی پلی بین جبرگرایی و اختیار

دکتر زهرا خزاعی* فاطمه تمدن**

چکیده

بدون شک عنصری که می‌تواند مجوز تحسین و نکوهش اعمال پسندیده و زشت و ناروای انسان باشد اختیار است. اما این که اختیار چیست و چگونه انسان می‌تواند در جهانی که بر آن جبر علی حاکم است از آن برخوردار باشد، مسأله‌ای است که بیش تر فیلسوفان اخلاق غرب از آن غافل نبوده‌اند. در این میان، برخی جمع این دو را محال دانسته و یکی را به نفع دیگری انکار و دیدگاهی به نام ناسازگارگرایی را پایه‌ریزی کرده‌اند و در مقابل، از عصر مدرن به بعد، اکثر فیلسوفان به منظور احیای مسؤولیت اخلاقی، با پذیرش اختیار از سویی و رد جبرگرایی و اعتقاد به صدفه و اتفاقی بودن امور از سوی دیگر، سعی در جمع این دو نموده، به‌طور بسیار گسترده، دیدگاهی به نام سازگارگرایی را بنا نهادند. در این مقاله، دیدگاه سازگارگرایی از عصر مدرن به بعد بررسی می‌شود. در نهایت، مشخص می‌شود که رغم صحت سازگارگرایی، سازگارگرایان در ارائه‌ی تبیین دقیقی از آن ناکام مانده و نتوانسته‌اند اختیار و مسؤولیت انسان یا سزاواری او برای تحسین و تقبیح در قبال اعمالش را برای همگان، به‌ویژه ناسازگارگرایان، معقول و موجه نشان دهند.

واژه‌های کلیدی: ۱- سازگارگرایی، ۲- اختیار، ۳- اراده‌ی آزاد، ۴- مسؤولیت اخلاقی.

۱. مقدمه

ظهور فیزیک نیوتن و پیشرفت علم تجربی نشان داد که جهان طبیعی یک جهان قانون‌مند و چیزی است، به گونه‌ای که در آن، هر پدیده معلول علت یا عللی می‌باشد.

ارتباط بین علت‌ها و معلول‌ها ارتباطی ثابت، ضروری و تخلف‌ناپذیر است و هر معلول معین از علت معینی حاصل می‌شود. بنابراین جهان بر اساس قانون و قواعدی ثابت و معین عمل می‌کند. در این جهان، وقوع وقایع تا حدّ زیادی پیش‌بینی‌پذیر است و اتفاقی نیست.

حال باید این مسأله را مطرح کرد که آیا انسان و اعمالش، به‌مثابه‌ی عضوی از این جهان، معلول عللی معین و محصول رابطه‌ای جبری نیست؟

اکثر انسان‌ها برآن‌اند که موجوداتی مختار هستند و این عقیده در عکس‌العملی که به اعمال یک‌دیگر نشان می‌دهند، کاملاً نمایان می‌شود. اما چگونه می‌توان انسان را در یک محیط کاملاً جبری مختار دانست؟ مختار دانستن یا ندانستن وی چه اهمیت و نتایجی در پی خواهد داشت؟

انکار مختار بودن انسان رفع مسؤولیت اخلاقی و معاف شدن او از پاسخ‌گو بودن و شایستگی تحسین و سرزنش در قبال اعمالش را موجه می‌سازد^۱ و به تنزل مقام و منزلت انسان تا سطح حیوانات و سایر موجودات می‌انجامد. بنابراین بسیاری از فیلسوفان اخلاق غربی در صدد تلاش برای حلّ این معضل برآمدند و هرچند همگان برآن‌اند که اختیار مهم‌ترین مبنای مسؤولیت اخلاقی است، به منظور حلّ تعارض بین اختیار و جبری بودن جهان، دیدگاه‌های مختلفی را اتخاذ کردند که هر کدام متناسب با دیدگاهشان، به درجات مختلفی از اختیار در انسان قائل شدند؛ گروهی تسلیم این تعارض و ناسازگاری شده و دیدگاه ناسازگارگرایی^۲ را در پیش گرفتند و در مقابل، گروهی دیگر مختار بودن انسان را با جبرگرایی جمع‌پذیر دانسته و دیدگاه سازگارگرایی^۳ را دنبال کردند. دیدگاه ناسازگارگرایی می‌تواند در سه شاخه‌ی اختیارگرایی^۴، جبرگرایی^۵ و ناسازگارگرایی سخت^۶ بررسی شود.

اپیکوریان، کانت، سی. آ. کمپیل^۷ و روبرت کن^۸ از جمله اختیارگرایان هستند که در تعارض بین جبرگرایی و اختیار، انسان را موجودی کاملاً مختار دانسته، منکر هرگونه دیدگاه جبرگرایی در باب وی شدند.^۹

در مقابل، افرادی مانند رواقیان و اسپینوزا انسان را محصول عواملی مانند حوادث گذشته، محیط، وراثت و... دانسته و در نتیجه، وی را موجودی مجبور و اعمالش را نیز اجباری در نظر گرفتند (۹، ص: ۳).

دیدگاه ناسازگارگرایی سخت از سوی فردی به نام درک پیری بوم^{۱۰} مطرح می‌شود. وی معتقد است جبرگرایی و غیرجبرگرایی هر دو مسؤولیت اخلاقی ما را منتفی می‌سازد. بنابراین وی خود را یک ناسازگارگرایی سخت معرفی می‌کند.^{۱۱} در متون غربی، بیان شده است که تا عصر مدرن، گرایش غالب به سمت دیدگاه ناسازگارگرایی بوده است. اما از عصر مدرن به بعد، با ورود هابز و هیوم به عرصه‌ی فلسفه، دیدگاه سازگارگرایی به طور جدی مطرح می‌شود و قوت می‌گیرد. البته باید ارسطو را هم جزء سازگارگرایان محسوب کرد. اما چنان‌که اشاره شد، این دیدگاه از عصر مدرن به بعد به طور گسترده مورد توجه واقع شده است، به گونه‌ای که هابز، هیوم و آیر را سازگارگرایان سنتی و اولیه محسوب می‌کنند (۹، ص: ۹۱ و ۱۰، ص: ۸ و ۱۱).

این مقاله دیدگاه سازگارگرایی را از عصر مدرن به بعد، از نظر فیلسوفانی مثل هابز، هیوم، آیر، فرانکفورت، واتسون، ولف و فیشر بررسی می‌کند. هرکدام از این فلاسفه تقریر خاصی از سازگارگرایی ارائه کرده‌اند. با بررسی این تقریرها، به نظر می‌رسد بین تقریر سازگارگرایان سنتی، واتسون و ولف با تقریر فرانکفورت و به خصوص فیشر می‌توان شاهد یک اختلاف بود. گروه اول به دنبال سازگاری بین جبرگرایی با اختیار و به تبع آن، مسؤولیت اخلاقی‌اند.

اما فرانکفورت و به خصوص فیشر برای حل تعارض موجود بین این دو موضوع، هدف خود را سازگاری بین مسؤولیت اخلاقی و جبرگرایی معرفی می‌کنند (۴، صص: ۷۶ - ۷۹). آن‌ها منکر اختیار نیستند و آن را برای مسؤولیت اخلاقی لازم می‌دانند، اما به گمان خود، سعی می‌کنند که با در نظر گرفتن هدفی ظاهراً متفاوت، دلیل موجهی برای کنار گذاشتن مؤلفه‌هایی که در مفهوم اختیار در نظر گرفته می‌شود (از جمله امکان‌های بدیل که بعداً به طور مفصل توضیح داده خواهد شد) و یا حد و حدود آن‌ها بیابند؛ یعنی به گمان خود، سعی می‌کنند که برای حل تعارض مطرح‌شده، با این تغییر هدف (از سازگاری بین جبرگرایی با اختیار و به تبع آن، مسؤولیت اخلاقی، به سازگاری بین جبرگرایی و مسؤولیت اخلاقی) به حداقل درجه‌ی اختیار در وجود انسان و مورد نیاز در تحقق مسؤولیت اخلاقی بسنده کنند، حال آن‌که، واقعیت آن است که آنچه ما از مفهوم اختیار برداشت

می‌کنیم، علاوه بر این که در انسان وجود دارد، برای مسؤولیت اخلاقی لازم و ضروری است و هم‌چنین سازگار با جبرگرایی می‌باشد. این همان چیزی است که در پایان مقاله روشن خواهد شد.

نکته‌ی دیگر این است که هر دیدگاهی که درباره‌ی اختیار انسان اتخاذ شود، خواه ناخواه و به طور منطقی، درباره‌ی مسؤولیت اخلاقی نیز به کار می‌رود و معمولاً بحث‌های مربوط به این دو موضوع به هم گره خورده است.

در این مقاله، ابتدا به تعریف اختیار پرداخته، ضمن آن مشخص خواهیم کرد که چرا اختیار با جبرگرایی متناقض به نظر می‌رسد. سپس سازگارگرایی را تبیین کرده و نمونه‌هایی از تقریر سازگارگرایان درباره‌ی اختیار را بررسی خواهیم نمود. در نهایت، خواهیم دید که به رغم صحت سازگارگرایی، به دلیل ضعف فیلسوفان سازگارگرا در تبیین ماهیت اختیار و نقش آن در اعمال فرد، به خوبی نتوانسته‌اند دلیل موجهی بر درستی و قوت سازگارگرایی و هم‌چنین مختار و مسؤول بودن انسان ارائه کرده، مخالفین را مجاب و قانع سازند.

۲. تعریف اختیار یا اراده‌ی آزاد

آنچه که ما در قالب مفهوم اختیار یا اراده‌ی آزاد^{۱۲} تصور می‌کنیم شامل ۲ مؤلفه است:

۱. مبدأ نهایی^{۱۳} عمل در خود فاعل باشد. منظور از مبدأ آن است که علت آغازگر و تصمیم‌گیرنده‌ی انجام یک عمل خود فاعل باشد. مفهوم واژه‌ی «نهایی» به طریقی بر این نکته تأکید می‌کند که در مبدأ بودن فاعل، هیچ عامل دیگری غیر از خودش، نقش نداشته باشد؛ یعنی عوامل درونی یک فاعل در انجام یک عمل، مانند تأمل، قصد، میل و انتخاب و... تحت اجبارهای بیرونی و درونی، اعم از محیط، حوادث گذشته، انسان‌های دیگر، قوانین طبیعی، وراثت، بیماری‌های روحی و روانی و... نباشد (۹، ص: ۱ و ۱۰، ص: ۱۴).

این مطلب تحت عنوان کنترل نهایی^{۱۴} نیز مطرح شده است (۹، صص: ۱ و ۸۷ - ۸۸).

۲. مؤلفه‌ی دیگری که تحت عنوان اختیار قرار می‌گیرد امکان‌های بدیل^{۱۵} است، به این معنا که فاعل در هنگام انجام یک عمل، توانایی و آزادی انجام عملی متفاوت یا بدیل آن را نیز داشته باشد (همان).

حال با توجه به این برداشت از اختیار و عمل اختیاری، تعارض بین این مفهوم با جبرگرایی بهتر روشن خواهد شد.

۳. تعارض بین اختیار و جبرگرایی

بر اساس هر کدام از این مؤلفه‌های اختیار، می‌توان استدلال کرد که جبرگرایی با اختیار تعارض دارد، اما با تلفیق هر دو مؤلفه نیز می‌توان استدلالی را به این منظور ترتیب داد:

۱. کنترل نهایی در تصمیمات و اعمال یک شرط ضروری برای داشتن اختیار و مسؤولیت اخلاقی در قبال آنهاست.
۲. کنترل نهایی در تصمیمات و اعمال به امکان‌های بدیل نیاز دارد.
۳. جبرگرایی مانع امکان‌های بدیل می‌باشد.
۴. بنابراین جبرگرایی مانع کنترل نهایی است.
۵. جبرگرایی مانع اختیار و مسؤولیت اخلاقی است (۹، ص: ۸۹).

مطابق با جبرگرایی، هر چیزی در این جهان، محصول حوادث گذشته و قوانین طبیعی است و از آن جا که این امور ثابت و تغییرناپذیرند، آنچه حاصل از آنهاست نیز ثابت و تغییرناپذیر خواهد بود و غیر از این نمی‌توانسته اتفاق بیفتد. در این جهان، همه‌چیز در یک سلسله‌ی علت و معلولی با هم رابطه دارند؛ به علاوه، چون هر چیزی حاصل مجموعه‌ای از امور است نه یک امر خاص، بنابراین در یک جهان جبری، هر کدام از علت‌ها علت نهایی یا تامه نیستند، بلکه علت‌های واسطه‌ای می‌باشند و تنها به یک علت العلل منتهی می‌شوند. انسان نیز عضوی از این جهان محسوب می‌شود و در چنین محیط جبری‌ای زندگی می‌کند. اگر بخواهیم با همین دید جبرگرایانه به او نگاه کنیم، باید بگوییم که او نیز محصول عواملی مانند حوادث گذشته، محیط، وراثت و... می‌باشد و به تبع آن، اعمالش ناشی از آنهاست. او به مثابه‌ی واسطه‌ای که تأثیر این عوامل را به عملش منتقل می‌کند در نظر گرفته می‌شود و نمی‌تواند مبدأ یا علت نهایی عملش باشد (همان، ص: ۹۰).

هم‌چنین به نظر می‌رسد این مطلب نافی امکان‌های بدیل نیز می‌باشد، چون زمانی که خود فاعل و در نتیجه اعمال او تحت تأثیر عوامل دیگری باشند، به دلیل ثابت بودن این امور، عمل وی نیز ثابت، تغییرناپذیر و پیش‌بینی‌پذیر بوده و خودبه‌خود امکان‌های بدیل رد می‌شود.

حال سازگارگرایان، که معتقدند می‌توان میان جبرگرایی و اختیار توافقی ایجاد کرد، باید نشان دهند که در جهانی با این توصیفات، چگونه انسان می‌تواند مبدأ نهایی انجام عمل خود باشد و انجام عمل بدیل نیز برای او میسر گردد.

۴. سازگارگرایی چیست؟

دیدگاه سازگارگرایی که به عنوان اولین اعتراض به ناسازگارگرایانِ اختیارگرا محسوب می‌شود بر آن است که، اگرچه ظاهراً جبرگرایی با اراده‌ی آزاد یا اختیار، متضاد و متناقض به نظر می‌رسد، واقعیت خلاف این است. از نظر سازگارگرایان، تمام آزادی‌هایی که ما در زندگی معمولی شناخته و می‌خواهیم، مانند آزادی از اجبار و اضطرار، منع فیزیکی، اعتیاد و... واقعاً با جبرگرایی سازگار هستند. به نظر این گروه، حتی در یک جهان جبری، هنوز بین اشخاصی که آزاد از فشارهای یادشده هستند و اشخاصی که از این فشارها آزاد نیستند یک اختلاف بزرگ وجود دارد (۳).

بنابراین بر طبق سازگارگرایی، سؤالات مبهم درباره‌ی این‌که آیا جبرگرایی درست است یا نه، با آزادی‌هایی که ما واقعاً در زندگی روزمره به آن‌ها علاقه‌مندیم نامربوطند.

دنیل دنت^{۱۶} (یکی از سازگارگرایان مدرن) می‌گوید که آن اشکال از اراده‌ی آزاد که معقول به نظر می‌رسد مستلزم ردّ جبرگرایی نیست تا ما بتوانیم واجد آن باشیم^{۱۷} (۱۰، ص: ۸).

نظریه‌ی سازگارگرایی یک ریشه‌ی قدیمی دارد. این دیدگاه در آرای ارسطو به خوبی دیده می‌شود. در عصر مدرن نیز فلاسفه‌ی زیادی مانند هابز، جان لاک، دیوید هیوم و جان استوارت میل در جهت سازگارگرایی گام برداشته‌اند. آن‌ها سازگارگرایی را به مثابه‌ی روشی برای وفق دادن تصور معمولی، که انسان‌ها از خود به‌مثابه‌ی عاملان مختار دارند، با دیدگاه‌های علمی مدرن درباره‌ی جهان و انسان‌ها می‌بینند. هم‌چنین امروزه سازگارگرایی در میان دانشمندان و فیلسوفان به دلایل مشابه مورد توجه قرار گرفته است (از جمله جان مارتین فیشر تفسیری از سازگارگرایی ارائه می‌دهد که معروف به نیمه‌سازگارگرایی است). اگر سازگارگرایان بر حق باشند، اراده‌ی آزاد می‌تواند در کنار جبرگرایی وجود داشته باشد و از آن‌جا که ما معتقدیم عاملانی آزاد و مسؤول هستیم، پیش‌رفت دانش تجربی نمی‌تواند این اعتقاد را خدشه‌دار کند.

از نظر آن‌ها مسؤولیت اخلاقی با جبرگرایی نامتناقض است، چون اولاً آزادی را به معنای رهایی از امیال و انگیزه‌ها نمی‌دانند، بلکه به معنای عمل به شیوه‌ی مرجح در نظر می‌گیرند و ثانیاً معتقدند اگر بخواهیم جبرگرایی را رد کنیم، باید به اتفاقی بودن امور قائل شویم، حال آن‌که همین صدفه و اتفاق، خود، مانع دیگری بر سر راه اختیار و مسؤولیت اخلاقی است (۱، ص: ۱۷۶).

سازگارگرایان نوعاً مبدأ نهایی بودن فاعل را با هر دیدگاه طبیعت‌گرایانه‌ی معقول درباره‌ی انسان‌ها متضاد می‌دانند. به اعتقاد آن‌ها، خواه جهان ما جبری و معین‌شده باشد، یا این‌گونه نباشد، ما انسان‌ها موجوداتی ممکن و فانی هستیم که کاملاً توسط عوامل بیولوژیکی و فیزیکی شکل داده شده‌ایم. این عوامل قبلاً یعنی پیش از تولد ما بوده‌اند و به هیچ وجه در نحوه‌ی شکل‌گیری آن‌ها کنترلی نداشته‌ایم. هم‌چنین مستدل است که حداقل بعضی از ویژگی‌های روان‌شناختی اساسی ما همراه با این وراثت فیزیکی و بیولوژیکی می‌آید. به علاوه، ما بر محیط فیزیکی و اجتماعی که در آن سال‌های اولیه زندگی‌مان را سپری می‌کنیم هیچ کنترلی نداریم و این محیط قطعاً «خود»^{۱۸} ما را شکل می‌دهد و زمینه‌ی تحصیل و پیش‌رفت شخصی ما را معین می‌کند. اگر بخواهیم منکر این حقایق شویم، گویی خواسته‌ایم که از خودمان رها شویم و این مسأله دست‌یابی به آنچه که ما در جست‌وجوی آن هستیم را نه‌تنها آسان نمی‌کند، بلکه دشوارتر می‌سازد. حال اگر «خود» انسان توسط مجموعه‌ای از عوامل خارج از کنترلش شکل داده شده است، چگونه می‌تواند مبدأ نهایی اعمالش باشد؟ در پرتوی این طبیعت‌گرایی، وجود مبدأ نهایی اعمال در خود انسان هم‌چون یک تفکر استدلال‌ناپذیر است که شک‌گرایی در اختیار و مسؤولیت اخلاقی را دامن می‌زند (۹، ص: ۹۰). به‌رغم این‌که سازگارگرایان انسان را محصول عوامل ثابت و تغییرناپذیر وراثت، محیط و ... می‌دانند و وجود مبدأ نهایی اعمال را در وی انکار می‌کنند (یعنی تا این حد نگاه جبرگرایانه به انسان را قبول می‌کنند)، در عین حال، معتقدند که عدم تغییر حوادث گذشته و قوانین طبیعی در جهان به این معنا نیست که هیچ کس نمی‌تواند هیچ چیزی را تغییر دهد.^{۱۹} سخن از آنچه اشخاص می‌توانند یا نمی‌توانند انجام دهند، سخن درباره‌ی قدرت و توان آن‌هاست. بسیاری از سازگارگرایان می‌گویند: «شما می‌توانید (یا قدرت دارید) چیزی را انجام دهید»، یعنی اگر شما خواستید یا سعی کردید آن را انجام دهید، آن را انجام می‌دهید (۱۰، صص: ۱۱ - ۱۲).

این جمله که من می‌توانم بالای این دیوار بپریم بدین معناست که اگر بخواهم یا سعی کنم، بالای آن خواهم پرید. حال اگر بگوییم: در حال حاضر، این که ما می‌توانیم گذشته یا قوانین طبیعت را تغییر دهیم، با توجه به این تفسیر، این معنا را پیدا می‌کند: در حال حاضر، اگر بخواهیم یا سعی کنیم گذشته و قوانین طبیعت را تغییر دهیم، آن‌ها را تغییر می‌دهیم. مشخص است که این بیان کاملاً اشتباه است. حتی اگر بخواهیم یا سعی کنیم، نه تنها ما، بلکه هیچ کس نمی‌تواند آن‌ها را تغییر دهد، چون هیچ کس قدرت انجام آن را ندارد. اما زمانی که ما اعمال معمولی مانند پریدن بالای دیوار را در نظر می‌گیریم، وضعیت متفاوت می‌شود، چون پریدن بالای این دیوار چیزی است که شما قادر به انجام آن هستید. پس اگر چه درست است که ما نمی‌توانیم حوادث گذشته و قوانین طبیعت را تغییر دهیم، این بدان معنا نیست که هیچ کس، هیچ چیزی را نمی‌تواند تغییر و انجام دهد. چون انجام بعضی از اعمال (از جمله پریدن بالای دیوار) در حیطه‌ی قدرت ماست (۱۰، ص: ۱۲).

سازگارگرایی تقریرهای مختلفی دارد که در این جا به نمونه‌هایی از آن از عصر مدرن به بعد اشاره می‌شود.

۵. سازگارگرایی از عصر مدرن به بعد

در این قسمت، تقریر سازگارگرایی مانند هابز، هیوم و آیر، که به «سازگارگرایان سنتی»^{۲۰} معروف‌اند، به همراه دیدگاه‌های هری فرانکفورت،^{۲۱} گری واتسون،^{۲۲} سوزان ولف^{۲۳} و جان مارتین فیشر^{۲۴} بررسی می‌شود. واضح است که آنچه در این تقریرها شایان اهمیت و توجه است تبیینی می‌باشد که آن‌ها از انسان و اختیار او ارائه می‌دهند. ما دیدگاه این فلاسفه را در سه قسمت «خود»، کنترل نهایی و امکان‌های بدیل (که این دو مورد اخیر به منزله‌ی مؤلفه‌های اختیار در نظر گرفته می‌شوند) مطرح می‌کنیم. مطالب در این سه حوزه، بسیار به هم نزدیک و گاهی ممکن است با هم تداخل پیدا کنند؛ چون برداشتی که از «خود» یا نفس انسان می‌شود می‌تواند بیانگر دیدگاه فیلسوف مد نظر در خصوص اختیار نیز باشد. زمانی که ما بتوانیم عملی را ناشی از «خود» عامل بدانیم، روشن است که آن عمل را می‌توان یک عمل اختیاری نامید. اما به دلیل فهم بهتر دیدگاه‌ها و مقایسه‌ی آن‌ها با یکدیگر، سعی شده نظرها را با مبنا قرار دادن این عناوین از هم متمایز و بررسی کنیم.

۵. ۱. «خود» یا نفس انسانی

سازگارگرایان یادشده، هرکدام، تبیینی از «خود» یا نفس انسانی ارائه می‌دهند که با توجه به آن‌ها بهتر می‌توان به فهم کلی از دیدگاه‌ها دست یافت. از نظر هابز و هیوم، «خود» عبارت است از امیال و انگیزه‌های فرد. زمانی که فرد بر اساس آنچه می‌خواهد و تصمیم می‌گیرد عمل کند، عمل او کاملاً از جانب خودش صورت گرفته است. بنابراین اگر هر عامل دیگری غیر از امیال و انگیزه‌های فرد در عمل مؤثر باشد، نسبت به او عامل خارجی محسوب می‌شود (۱۱، و ۹، ص: ۹۲).

اما آیر این دیدگاه درباره‌ی «خود» را بسیار ساده می‌انگارد و معتقد است که گاهی اوقات همین امیال و انگیزه‌های یک فرد می‌توانند او را مجبور کنند. بنابراین از نظر او، حالات ذهنی^{۲۵} است که «خود» فرد را تشکیل می‌دهد و اگر دلایل عامل سبب وقوع عمل شده باشند، عمل کاملاً از جانب «خود» فرد انجام شده است. منظور او از دلایل، همان سیستم‌های باور - میل می‌باشند که با تبیین علل رفتار عامل، عمل مد نظر را معقول می‌سازند (۹، ص: ۹۳).

فرانکفورت نیز معتقد است امیال و انگیزه‌هایی که سازگارگرایان سنتی «خود» انسان را متشکل از آن می‌دانند امیال دسته اول^{۲۶} نامیده می‌شوند و متعلقات آن‌ها همان اعمال هستند. از نظر او، تبیینی که سازگارگرایان سنتی از خود ارائه می‌دهند بسیار ساده است و همه‌ی کودکان و حیوانات نیز از آن برخوردارند؛ یعنی آن‌ها هم بر اساس امیال و انگیزه‌های خود رفتار می‌کنند. بنابراین این تبیین انسان‌های بالغ را از کودکان و حیوانات متمایز نمی‌کند، در حالی که انسان‌ها نسبت به امیال دسته‌ی اول خود، منفعل نیستند و به آن‌ها واکنش نشان می‌دهند؛ یعنی از میان امیال دسته‌ی اول، انتخاب می‌کنند کدام میل را می‌خواهند داشته باشند. خواستن یکی از امیال دسته‌ی اول امیال دسته‌ی دوم^{۲۷} نامیده می‌شود. بنابراین متعلق امیال دسته‌ی دوم امیال دسته اول است.

فرانکفورت از میان امیال دسته‌ی اول، امیالی را که منجر به عمل می‌شوند اراده^{۲۸} می‌نامد و به موازات آن، امیال دسته دومی را که متعلق آن‌ها اراده است اراده‌های دسته‌ی دوم^{۲۹} می‌نامد. از نظر فرانکفورت، «خود» عبارت است از همین اراده‌های دسته‌ی دوم (۸، صص: ۶-۱۰).

اما واتسون با تمایز بین منابع مستقل و متفاوت انگیزش یعنی امیال و ارزش‌ها،^{۳۰} «خود» انسان را متشکل از ارزش‌های فرد یا سیستم ارزش‌گذاری^{۳۱} او می‌داند. از نظر او، زمانی که انسان بر اساس ارزش‌های خود (در بخش عقلانی

نفس) به امیال دسته‌ی اول واکنش نشان دهد و یکی از آن‌ها را انتخاب و مطابق با آن عمل کند، می‌توان گفت که عمل او کاملاً از جانب «خود» او صورت گرفته است (۱۹، صص: ۲۰۹-۲۱۰).

واتسون بر خلاف تفکر هیومی، که تنها میل را انگیزاننده می‌دانست، همانند چشم‌انداز افلاطونی، ارزیابی‌های عقلانی را فی‌نفسه دارای یک نیروی انگیزشی می‌داند (همان، صص: ۲۰۷-۲۰۹). بنابراین از نظر او، ما خواسته‌های عقلانی^{۳۳} و امیال محض^{۳۳} داریم. خواسته‌های عقلانی همان سنجش‌ها و ارزیابی‌های عقلانی و یا نتایج حاصل از آن‌هاست؛ یعنی امیالی هستند که به خاطر خوب دانستن آن‌ها در انسان ایجاد شده‌اند و امیال محض^{۳۳} امیالی هستند که مستقل و فاقد این ارزیابی‌های عقلانی می‌باشند. زمانی که عمل انسان نتیجه‌ی خواسته‌های عقلانی او بود، می‌توان عمل را به خود او نسبت داد. در غیر این صورت، باید آن را ناشی از اجبار خارجی دانست (۹، ص: ۱۰۵ و ۱۸، ص: ۱۵۰).

توضیحی را که واتسون درباره‌ی خواسته‌های عقلانی و امیال محض می‌دهد می‌توان در این عبارات مشاهده کرد: «در همان زمانی که چیزی را خوب می‌دانیم، بدان تمایل نیز داریم و آن را می‌خواهیم. چون ارزیابی و سنجش اساساً با خوب دانستن خواسته‌هایی مرتبط است که متعلق به بخش عقلانی نفس یا صادرشده از آن هستند. ارزش‌ها دلایلی را برای عمل فراهم می‌کنند، بنابراین با امیال تباین دارند. چون هدف و موضوع امیال فکر درباره‌ی خوبی نیست و بنابراین در یک معنای طبیعی، غیرعقلانی و تاریک‌اند. امیال در برابر این مسأله که چه چیزی خوب است، خاموش و بی‌صدا هستند» (۱۹، ص: ۲۰۸).

سوزان ولف تمامی دیدگاه‌های سازگارگرایان سنتی، فرانکفورت و واتسون درباره‌ی «خود» را دیدگاه خود واقعی^{۳۴} نام می‌نهد و آن‌ها را به منزله‌ی تصاویر غیر خودمختاری از اراده‌ی آزاد (یعنی اراده‌ی آزادی که در آن، کنترل نهایی لحاظ نشده است) و مسؤولیت اخلاقی در نظر می‌گیرد (۲۰، صص: ۱۵۳ و ۱۶۱ و ۲۱، ص: ۳۵).

او در تبیین دیدگاهش درباره‌ی «خود»، دیدگاه واتسون را به انضمام یک شرط هنجاری می‌پذیرد. ولف می‌گوید: «... یک فرد زمانی که مطابق با ارزش‌هایش عمل کند و بتواند ارزش‌هایش را با آنچه واقعاً خوب و درست است انطباق دهد، عمل از جانب خودش صورت گرفته است» (۲۱، ص: ۷۵)

ولف معتقد است برداشت‌های سازگارگرایان پیشین از «خود»، در مواردی نمی‌تواند تمام شرایط لازم در آزادانه دانستن عمل و نسبت دادن آن به فرد (و به تبع آن مسؤول دانستن وی) را مهیا سازد؛ مثلاً افرادی که دچار بیماری‌های ذهنی هستند یا در دوران کودکی گرفتار محرومیت‌ها و ضربه‌های روحی شده‌اند یا کسانی که به دل‌خواه افراد دیگر در آن‌ها تغییرات ژنتیکی ایجاد شده است و یا رفتارهای شرطی‌شده‌ای در آن‌ها شکل گرفته است در داشتن شخصیت حاضر خود کاملاً بی‌تقصیرند و بنابراین عملی هم که ناشی از این شخصیت باشد نمی‌تواند آزادانه و مربوط به خود شخص تلقی گردد. اما طبق دیدگاه آن‌ها، باید این افراد را نیز مختار و مسؤول بدانیم. او به منظور رفع این مشکل، یک شرط هنجاری را به دیدگاه واتسون اضافه می‌کند و برای متمایز کردن دیدگاه خود از پیشینیان، آن را دیدگاه دلیل^{۳۵} نام می‌نهد. منظور از این دلیل، دلیلی است که عیناً و واقعاً درست و خوب می‌باشد. مطابق با این دیدگاه، افراد مذکور به دلیل دارا بودن طبیعتی واجد این شرایط، فاقد ظرفیت لازم در شکل دادن به ارزش‌هایی هستند که واقعاً صحیح باشند. بنابراین غیر اختیاری بودن اعمال و مسؤول ندانستن آن‌ها کاملاً توجیه‌پذیر و معقولانه می‌گردد (۹، ص: ۱۱۰ و ۲۱، ص: ۷۷-۷۵).

دیدگاه فیشر با فیلسوفان قبل، کمی متفاوت است. وی نظریه‌ای درباره‌ی «خود» انسان ارائه نمی‌دهد تا از آن نتیجه بگیرد که اگر عواملی غیر از آنچه در قالب «خود» توصیف کرده است در عمل مؤثر واقع شوند، به‌منزله‌ی عوامل خارجی محسوب می‌شوند؛ بلکه فیشر مکانیزمی (روشی^{۳۶}) را بیان می‌کند که معتقد است هرگاه عامل بر اساس این مکانیزم عمل کرد و یا توانایی عمل مطابق با این مکانیزم را داشت، ما وی را مختار و مسؤول عملش می‌دانیم. او دیدگاه خود را همانند دیدگاه واتسون و ولف، واکنش به دلایل می‌داند، با این تفاوت که دیدگاه آن‌ها فاعل - مبنای^{۳۷} بود، یعنی فاعل به دلایل واکنش می‌داد، اما دیدگاه وی مکانیزم - مبنای^{۳۸} است، به این معنا که مکانیزمی که عامل بر اساس آن عمل می‌کند واکنش به دلایل است (۵، ص: ۴).

دلیلی که وی بر انتخاب این نظریه اقامه می‌کند آن است که در حالت‌های بدیل، امکان دارد نوع مکانیزمی که فرد به کار می‌برد متفاوت از نوع مکانیزمی باشد که در علل واقعی منجر به عمل به کار می‌برد و چون آنچه مربوط به مسؤولیت اخلاقی می‌شود مشخصاً نوع مکانیزمی است که فرد در شرایط واقعی به کار برده است، بنابراین به طور شهودی، به نظر می‌رسد که باید واکنش‌ها را ثابت و

معین در نظر بگیریم. یعنی فیشر معتقد است که علل واقعی‌ای که در فرد، منجر به عمل می‌شود تحت مکانیزم ثابت و معینی صورت می‌گیرد، بنابراین در جست‌وجوی تبیین این مکانیزم می‌باشد (۵، ص: ۲۹).

۵.۲. کنترل نهایی

حال باید نظر این سازگارگرایان درباره‌ی کنترل نهایی به عنوان اولین مؤلفه‌ی اختیار بررسی را کنیم:

هابز و هیوم اراده را همان امیال و انگیزه‌های فرد می‌دانند. از نظر آن‌ها، نیازی نیست که علل این امیال و انگیزه‌ها نامعین باشند (در حالی که از نظر برخی از ناسازگارگرایان اختیارگرا، علل امیال و انگیزه‌ها باید نامعین باشند). اگرچه آزادی در عمل وجود دارد، آزادی درخواستن آن عمل یا به عبارتی امیال و انگیزه‌هایی که عمل ناشی از آن‌هاست وجود ندارد. آزادی با علیت تضاد ندارد، بلکه با اجبار و اضطرار تضاد دارد. بنابراین اگر عمل ناشی از علتی غیر از امیال و انگیزه‌های فرد باشد، در اثر اجبار خارجی تحقق یافته است. از نظر آن‌ها، اراده‌ی آزاد یا آزادی اراده معنا ندارد. اگرچه اعمال تحت تسلط اراده‌ی آزاد محسوب می‌شوند، اراده تحت تسلط خود یا آزاد نمی‌باشد. به این ترتیب، آن‌ها شکلی از کنترل و مبدأ بودن فاعل نسبت به عملش را نشان می‌دهند، اما منکر مبدأ یا کنترل نهایی در فاعل می‌شوند. در اظهارات آیر هم اشاره به کنترل نهایی دیده نمی‌شود (۹، ص: ۹۳).

فرانکفورت بر خلاف سازگارگرایان سنتی، آزادی اراده را در عین آزادی عمل می‌پذیرد. فرانکفورت می‌گوید: «آزادی عمل یعنی آزادی در انجام آنچه فرد می‌خواهد انجام دهد. به طور مشابه، آزادی اراده یعنی آزادی در اراده‌ی آنچه فرد می‌خواهد اراده کند یا آزادی در خواستن آنچه او می‌خواهد بخواهد» (۸، ص: ۱۵).

در این دیدگاه، کنترل یعنی هماهنگی اراده با اراده‌ی دسته‌ی دوم، اما مبدأ علی در این ساختار و هماهنگی مشخص نیست؛ یعنی علل اراده‌های دسته‌ی دوم (یعنی علل واکنش‌هایی که به امیال دسته‌ی اولی که منجر به عمل شده است) بیان نشده است. از نظر فرانکفورت، جست‌وجوی مبدأ و علل این واکنش‌ها در مفهوم کنترل بی‌معناست. وی حتی ارسطو را که به دنبال مبدأ عمل در فاعل است نقد می‌کند (۹، ص: ۱۰۰).

در دیدگاه واتسون، کنترل به معنای هماهنگی بین ارزش‌های فرد (سیستم ارزیابی‌کننده) با امیال و انگیزه‌های او (سیستم انگیزاننده) است، یعنی بین آنچه که او ارزیابی می‌کند و آنچه واقعاً او را به عمل وامی‌دارد. اما فاعل در مبدأ ارزش

کنترلی ندارد. در این دیدگاه، مشخص نمی‌شود که انگیزه‌ها و ارزش‌های یک عامل تا چه حد برای خود او یا مبدأ آن‌ها در خودش است (۹، صص: ۱۰۸ - ۱۰۹).
ولف در اثر خود به نام *آزادی در محدوده‌ی دلیل*^{۳۹}، اصلی را در آزادی و مسؤولیت اخلاقی بنا می‌نهد که نیازی به کنترل نهایی ندارد. منظور از این اصل، همان شرط هنجاری است که در قسمت «خود» بیان شد. ولف کنترل نهایی را تحت عنوان «خودمختاری» بیان می‌کند و آن را متناقض و بی‌ربط با آزادی و مسؤولیت اخلاقی می‌داند.^{۴۰} (۲۱، ص: ۷۶-۷۹). از نظر او، زمانی که عامل می‌تواند مطابق با ارزش‌های عیناً صحیح عمل کند، او از آزادی و مسؤولیت اخلاقی بهره‌مند است. مهم نیست که این ارزش‌ها از کجا آمده‌اند؛ آیا مبدأ آن توانایی و ارزش‌ها در خود اوست یا خیر. عمل توسط «خود» و «خود» توسط چیزی غیر از خودش - یعنی ارزش‌هایی که واقعاً درست و خوباند - کنترل می‌شود. این یک الزام غیر خودمختاری است و این دیدگاه را از دیدگاه‌های خودمختاری جدا می‌کند، چون نیازی نیست که «خود» مبدأ نهایی عملش یا به لحاظ علی، نامعین باشد. چنین چیزی در یک جهان جبری، کاملاً قابل دفاع است و اگر این مطالب درست باشد، می‌تواند عدم ضرورت کنترل نهایی را توجیه کند (۹، ص: ۱۱۱ و ۲۱، ص: ۳۵ و ۷۶-۷۷).

فیشر تحت تأثیر مقاله‌ی فرانکفورت به نام «امکان‌های بدیل و مسؤولیت اخلاقی» و مثالی که در آن در ردّ امکان‌های بدیل بیان کرده است، دیدگاهی به نام نیمه‌سازگارگرایی^{۴۱} را ارائه می‌دهد که به گفته‌ی خود او، سعی در سازگار کردن جبرگرایی با مسؤولیت اخلاقی دارد (علت این نام‌گذاری و سازگاری خاص در پایان تبیین این دیدگاه اشاره می‌شود)؛ یعنی هدف اصلی او احیای مسؤولیت اخلاقی انسان است نه اختیار او، اما از آن‌جا که مسؤولیت اخلاقی بدون فرض اختیار، محال است، سعی می‌کند اختیاری را تبیین کند که از یک طرف، ضروری و کافی در مسؤولیت اخلاقی، و از طرف دیگر، در یک جهان جبری، محقق و قابل دفاع باشد.
کنترلی را که وی کافی و ضروری در مسؤولیت اخلاقی می‌داند کنترل هدایت‌کننده^{۴۲} نام دارد. وی این کنترل را شامل دو عنصر می‌داند: ۱. مالکیت مکانیزم،^{۴۳} ۲. واکنش به دلایل.^{۴۴}

در این قسمت، چون بحث ما کنترل نهایی است، عنصر اول را، که اشاره به همین مطلب دارد، توضیح می‌دهیم. منظور از مالکیت مکانیزم آن است که مبدأ شکل‌گیری مکانیزمی که عامل بر اساس آن عمل می‌کند (این مکانیزم همان

مکانیزم واکنش به دلایل - عنصر دوم - است که در قسمت امکان‌های بدیل توضیح داده می‌شود) در خود او باشد (۶، ص: ۲۳۷).

او یک نگرش ذهنی به این عنصر دارد و می‌گوید یک فرد از دوران کودکی چنان تربیت می‌شود که گویا مسؤول آن چیزی است که انجام می‌دهد. در واقع، عکس‌العمل‌هایی که دیگران در قبال عمل او نشان می‌دهند به تدریج باعث شکل‌گیری عقاید خاصی در ذهن وی می‌شود. به این ترتیب است که نگرش خاصی به خود پیدا می‌کند و خود را به منزله‌ی یک عاملی که انتخاب‌ها و اعمالش در جهان مؤثر است محسوب می‌کند. در نتیجه، به سنین بالاتر که می‌رسد یک عامل اخلاقی می‌شود و مسؤول بودن خویش را می‌پذیرد. در این جاست که او با پذیرش مسؤولیت^{۴۵} خود می‌تواند از سوی خود و دیگران، مسؤول عملش در نظر گرفته شود (۹، صص: ۱۲۱ - ۱۲۲).

فیشر با این بیانات می‌خواهد در واقع، مبدأ عمل را به خود فاعل برگرداند و این عنصر را به منظور آن که نشانه‌ی آزادانه عمل کردن فرد باشد به کار می‌برد.

۵.۳. امکان‌های بدیل

در این قسمت، دیدگاه سازگارگرایان نام‌برده شده را در باب مؤلفه‌ی دوم اختیار بررسی می‌کنیم:

در دیدگاه هابز و هیوم، امکان‌های بدیل این‌گونه تفسیر می‌شود که: «اگر فاعل می‌خواست و تصمیم می‌گرفت، به جای عملی که انجام داده می‌توانست عمل دیگری را انجام دهد» (همان، ص: ۹۲).

هری فرانکفورت امکان‌های بدیل را در مفهوم اراده‌ی آزاد می‌پذیرد، اما چنین اراده‌ی آزادی را برای مسؤولیت اخلاقی لازم و ضروری نمی‌داند. یعنی وی دو دیدگاه متفاوت و غیرمتقارن را در زمینه‌ی اختیار یا اراده‌ی آزاد و مسؤولیت اخلاقی ارائه می‌دهد (۸، صص: ۱۸-۱۹). فرانکفورت در یک مقاله‌ی مشهور به نام «امکان‌های بدیل و مسؤولیت اخلاقی» به رتبه‌ی لزوم امکان‌های بدیل در اختیاری که در تحقق مسؤولیت اخلاقی فرد ضروری است می‌پردازد. او با بیان مثالی، شرایطی را توصیف می‌کند که در آن ما عامل مد نظر را مسؤول عملش می‌دانیم، به‌رغم این‌که توانایی انجام عمل بدیل را ندارد (۷، ص: ۱۷). از نظر او، اراده‌های دسته‌ی دوم در این‌جا حضور دارند، اما نیازی نیست که ما در آن لحظه بتوانیم میل و اراده‌ی دیگری را به جای آنچه انتخاب کرده‌ایم انتخاب کنیم (۸، صص: ۱۸-۱۹ و ۹، صص: ۹۹ - ۱۰۰).

چنان که مطرح کردیم، بیان دیدگاه هریک از این فیلسوفان در باب «خود» می‌تواند بیانگر دیدگاه آن‌ها درباره‌ی اختیار و به طور جزئی‌تر، کنترل نهایی و امکان‌های بدیل باشد. بنابراین بر اساس دیدگاه واتسون درباره‌ی «خود»، مواردی که در آن‌ها ما فرد را مختار و مسؤول عملش نمی‌دانیم، به این دلیل است که عمل وی با ارزش‌های او مطابقت و هماهنگی نداشته است، نه به این دلیل که فرد توانایی انجام عمل بدیل را ندارد. چون ما زمانی عمل یک فرد را می‌توانیم از جانب خود او و مختارانه محسوب کنیم که با ارزش‌های او هماهنگ باشد. به عبارت دیگر عامل آزادکسی است که قدرت انتقال ارزش‌های خود به اعمالش را داشته باشد (۱۹، صص: ۲۱۵-۲۱۶).

اما ما می‌توانیم مواردی را مثال بزنیم که در آن فرد به خودی خود، امیال خود را از ارزش‌هایش تفکیک و بر اساس امیال خود عمل کرده است و ما با استناد به این مطلب که وی می‌توانسته غیر از این عمل کند، او را مختار و مسؤول عملش می‌دانیم. این نشان‌دهنده‌ی آن است که دیدگاه واتسون کامل و در همه‌جا کاربردی نیست و «خود» چیزی پشت امیال و ارزش‌هاست و عمل اختیاری مفهوم کامل‌تری، که شامل امکان‌های بدیل شود، می‌طلبد. برای شاهد مثال این مطالب می‌توانیم به نظر واتسون در خصوص علاقه‌مندان به دزدی رجوع کنیم. به اعتقاد وی، این افراد مسؤول عملشان نیستند، نه به این دلیل که نمی‌توانند عمل بدیلی را انجام دهند، بلکه به این دلیل که امیال آن‌ها با ارزش‌هایشان هماهنگ نیست^{۴۶} (۹، صص: ۱۰۶ - ۱۰۷).

از نظر سوزان ولف، مهم نیست که عامل در هنگام عمل می‌توانسته غیر از آنچه واقعاً درست است عمل دیگری را انجام دهد یا خیر. البته از بیانات او چنین برمی‌آید که وی امکان‌های بدیل را در عاملان مجبور به انجام عمل درست، که مطابق با دلایل درست می‌باشند، انکار می‌کند، اما در عاملان مجبور به انجام عمل بد می‌پذیرد.

به اعتقاد ولف: «اگر شخصی به لحاظ روان‌شناختی مجبور به انجام عمل درست بر اساس دلایل درست شود، این با داشتن توانایی مورد نیاز سازگار است» (همان، ص: ۱۱۳)، چون از نظر او، اگر فرد بتواند عملی را مطابق با ارزش‌های درست انجام دهد، توانایی مورد نیاز در تحقق اختیار و مسؤولیت اخلاقی را داراست. حال این موضوع که آیا فرد در لحظه‌ی انجام عمل، توانایی انجام عمل بد را نیز علاوه بر توانایی عمل درست داشته، اهمیتی ندارد. بر طبق نظر ولف، اگر

فردی به لحاظ روان‌شناختی مجبور باشد که بر اساس دلایل بد و نادرست، عمل نادرستی را انجام دهد، چون این با توانایی مورد نیاز سازگار نیست و نمی‌تواند ارزش‌هایش را بر اساس آنچه واقعاً درست و خوب است شکل دهد، او را مسؤول و مختار نمی‌دانیم (همان). از این بیانات است که می‌توان نتیجه گرفت وی در عاملان مجبور به انجام عمل بد، به امکان‌های بدیل توجه دارد، اما در عاملان مجبور به انجام عمل درست خیر.

با تبیین عنصر دوم کنترلی را که فیشر برای مسؤولیت اخلاقی ارائه می‌دهد، دیدگاه وی در باب امکان‌های بدیل واضح می‌شود. مکانیزمی که فیشر برای تحقق مسؤولیت اخلاقی لازم می‌دانست واکنش به دلایل بود. او می‌گوید: «پیش‌فرض من آن است که عامل می‌تواند دلایل را بفهمد و خصوصاً دلایل مشخصی را به عنوان دلایل اخلاقی تشخیص دهد... توانایی فهم و شناخت دلایلی که وجود دارند «فهم دلایل»^{۴۷} و انتخاب بر طبق دلایلی که به عنوان خوب و کافی فهمیده می‌شوند «واکنش به دلایل»^{۴۸} نام دارد. هر کدام از این دو به منظور خاصی به کار می‌رود» (۶، ص: ۲۳۶).

فیشر صراحتاً در کنترل هدایت‌کننده در بعد معرفتی، امکان‌های بدیل را می‌پذیرد. یعنی بر آن است که عامل قبل از انجام عمل تأمل می‌کند که عمل A را انتخاب کند یا عمل B را و باید بهترین دلیل یا به عبارتی دلیل کافی بر عمل خود را تشخیص دهد. اما در بعد عملی، امکان‌های بدیل را نمی‌پذیرد. از نظر او، عملی را که فرد انجام می‌دهد تنها عملی بوده است که می‌توانسته انجام دهد، اما چون در ابتدا از تنها عملی که می‌تواند انجام دهد ناآگاه است، تأمل و تفکر او پذیرفتنی و ضروری می‌باشد (۴، صص: ۱۸۵ - ۱۸۶).

وی کنترلی را که در آن امکان‌های بدیل را در بعد عملی، علاوه بر بعد معرفتی، می‌پذیرد کنترل تنظیم‌کننده^{۴۹} می‌نامد و آن را در اختیاری که لازمه‌ی مسؤولیت اخلاقی است غیر ضروری می‌داند. بنابراین وی در پاسخ به ناسازگارگرایی که امکان‌های بدیل را متناقض با جبرگرایی در نظر می‌گیرند، ضمن پذیرفتن نظر آن‌ها در باب این ناسازگاری، معتقد است که اگرچه جبرگرایی با امکان‌های بدیل و اختیاری که شامل آن می‌شود متناقض است، مسؤولیت اخلاقی به دلیل آن که مرتبط با کنترل هدایت‌کننده می‌شود (و شامل امکان‌های بدیل در بعد عملی نمی‌باشد) با جبرگرایی سازگار است. در این جا، تحقق مسؤولیت اخلاقی به دلیل آن است که مکانیزم واکنش به دلایل علت واقعی وقوع فعل

می‌باشد. بر این اساس است که او تقریر خاص خود را نیمه‌سازگاری می‌نامد (همان، صص: ۷۶ - ۷۹).

حال باید ببینیم آیا اختیار با جبرگرایی سازگار است و توصیفی که این فلاسفه از اختیار انسان ارائه دادند نیز نامتناقض با جبرگرایی است؟ آیا به رغم سازگار بودن با جبرگرایی معقولانه و منصفانه، می‌توانند عامل مد نظر را در انجام فعلش مختار و مسؤول بدانند؟

۶. نقد و ارزیابی

ارزیابی و سنجش دیدگاه‌های مطرح شده در ترازوی اختیار و سازگاری یا عدم سازگاری آن با جبرگرایی، نشان می‌دهد که آن‌ها در حل معمای تعارض اختیار و مسؤولیت اخلاقی با جبرگرایی، خط‌مشی درستی را انتخاب کرده‌اند؛ یعنی آن‌ها بر حق هستند که این دو با یک‌دیگر جمع‌شدنی‌اند.

به علاوه، دیدگاه‌های آن‌ها در باب اختیار انسان نیز نامتناقض با جبرگرایی است. بنابراین از این جهات شایان تحسین‌اند. اما نتوانسته‌اند اختیار را به گونه‌ای تبیین کنند که نسبت دادن عمل به انسان را مقبول سازند. این تقریرها بیشتر جانب جبرگرایی را حفظ کرده‌اند، در نتیجه در همه‌ی شرایط نمی‌توانند کاربردی باشند. شایان یهد است که دیدگاه فیشر برتر از سایر دیدگاه‌های مذکور دانسته شده است، که در ادامه بررسی می‌شود.

برای اثبات این ادعا، می‌توان به اعتراضاتی که به طور مشترک یا به طور خاص به این نظرها وارد شده است مراجعه کرد. با توجه به این اعتراضات، به نظر می‌رسد هیچ‌کدام از این دیدگاه‌ها به غیر از دیدگاه فیشر، به مؤلفه‌ی کنترل نهایی که ما در تعریف اختیار و برداشتمان از آن بیان کردیم اهمیت نمی‌دهند. هم‌چنین امکان‌های بدیل نیز، که مؤلفه‌ی دیگر اختیار بود، در تقریر این فلاسفه (حتی فیشر) از اختیار و مسؤولیت اخلاقی، ضروری نیست. فرانکفورت در مفهوم اراده‌ی آزاد، امکان‌های بدیل را می‌پذیرد، اما در دیدگاهی که درباره‌ی مسؤولیت اخلاقی ارائه می‌کند آن را غیر ضروری می‌داند و این نشان‌دهنده‌ی آن است که اراده‌ی آزاد فی نفسه برای مسؤولیت اخلاقی ضروری نیست. به نظر ما، دلیل و نیازی وجود ندارد که نظر ما در حوزه‌ی اختیار، متفاوت از مسؤولیت اخلاقی باشد. در سازگاریان سنتی هم بیان کردیم امکان‌های بدیل به این معناست که اگر فرد بخواهد و تصمیم بگیرد، می‌تواند عمل دیگری را انجام دهد. این دیدگاه بسیار ساده و ضعیف

است و در آن، اهمیتی ندارد که این امیال توسط چه چیزی یا چه کسی کنترل می‌شود. یعنی فاقد کنترل نهایی هستند. بنابراین انجام عمل بدیل نیز اگر از جانب میلی باشد که توسط عاملی غیر از خود انسان کنترل می‌شود بی‌فایده است. این مطلب اشاره به همان بیاناتی دارد که در ابتدای بحث مطرح کردیم؛ یعنی وابستگی مؤلفه‌های کنترل نهایی و امکان‌های بدیل به هم در تعریف اختیار.

اما باید ثابت کنیم عدم توجه دیدگاه‌های یادشده به این دو مؤلفه سبب بروز مشکلاتی در مسیر مختار و مسؤول دانستن انسان به طور معقول و منصفانه می‌شود، تا بتوانیم ضرورت وجود آن‌ها را در این مسأله ادعا کنیم. همان‌طور که فرانکفورت و واتسون هم اشاره کرده‌اند، دیدگاه سازگارگرایان سنتی درباره‌ی این موضوع بسیار ساده و ضعیف است، به‌گونه‌ای که این دیدگاه نمی‌تواند طرز عملکرد انسان‌های بالغ را از کودکان و حیوانات متمایز کند؛ چون ما همگان بر این عقیده‌ایم که اختیار و مسؤولیت تنها ویژگی انسان بالغ است. هم‌چنین انسان ممکن است از سوی امیال و انگیزه‌های خود نیز دچار جبر شود. بنابراین آن‌ها نمی‌توانند تبیین‌کننده‌ی «خود»، اختیار و مسؤولیت اخلاقی انسان باشند (۸، ص: ۶ و ۹، صص: ۹۳ - ۹۵ و ۱۰۴ - ۱۰۵).

از این دیدگاه، که کاملاً مردود شده و آشکارا با تصور و برداشت ما از موضوعات مورد بحث بسیار فاصله دارد، بگذریم، یک اشکالی که واتسون به فرانکفورت می‌گیرد و البته به خود او هم وارد است آن است که این دیدگاه کاملاً ساختاری و سلسله‌مراتبی است، یعنی محتوای امیال دسته‌ی اول و دسته‌ی دوم و ارزش‌ها و حدّ و حدود آن‌ها مشخص نشده است (۱۹، ص: ۲۱۷). این مسأله در ولف و فیشر تا حدودی رفع می‌شود. ولف معتقد است که ارزش‌ها باید در تطابق با ارزش‌های واقعاً درست سنجیده شوند و در فیشر مطرح می‌شود که فاعل، دلایلی را به عنوان دلایل اخلاقی می‌فهمد (۹، صص: ۱۰۰ و ۱۰۶).

اما در خصوص عدم توجه دیدگاه‌های فرانکفورت، واتسون و ولف به کنترل نهایی و امکان‌های بدیل، باید بگوییم که این مسأله سبب می‌شود تا دیدگاه آن‌ها در همه‌جا کاربردی نباشد؛ یعنی در مواردی که سزاوار نیست فرد مد نظر را مسؤول و مختار بدانیم، اما طبق دیدگاه آن‌ها، این عاملان به خوبی از اختیار و مسؤولیت اخلاقی برخوردارند و یا بر عکس. به عنوان مثال، فرانکفورت در مورد عمل یک فرد معتاد، معتقد است که این فرد به دلیل آن‌که بر خلاف اراده‌ی دسته‌ی دوم خود عمل می‌کند، ما او را مختار و مسؤول عملش نمی‌دانیم، چون بر

خلاف خواست خود (اراده‌ی دسته‌ی دوم)، مغلوب امیال دسته‌ی اولش شده است و امیال دسته‌ی اول او به منزله‌ی اجبار خارجی بر وی محسوب می‌شوند (چون فرانکفورت «خود» را عبارت از اراده‌ی دسته‌ی دوم می‌داند و معتقد است زمانی که فرد بر اساس اراده‌ی دسته‌ی دوم خود عمل کرد، آزاد و مسؤول عملش می‌باشد) (۸، ص: ۱۳). اما اگر نظر او را بر این مثال منطبق کنیم، نمی‌تواند باعث رفع مسؤولیت از عامل مد نظر گردد. فرض کنید یک دانش آموز حسود از روی حسادت خود، کتاب مربوط به امتحان را به هم‌کلاسی خود نمی‌دهد. او از وجود این میل در درون خود خرسند نیست و بر خلاف اراده‌ی دسته‌ی دوم خود و مطابق با امیال دسته‌ی اولش (حسادت) کتاب را به هم‌کلاسی خود نمی‌دهد. طبق دیدگاه فرانکفورت، این فرد مسؤول و مختار نیست، چون در این‌جا او مطابق با امیال دسته‌ی اولش و بر خلاف اراده‌ی دسته‌ی دوم خود عمل کرده است. ما همانند فرانکفورت، فرد معتاد را مختار و مسؤول عملش نمی‌دانیم، اما دانش‌آموز حسود را مختار و مسؤول در نظر می‌گیریم. دلیل نظر ما در امکان‌های بدیل خلاصه می‌شود و فرانکفورت چون این شرط را نادیده می‌گیرد، به ناحق، دانش‌آموز حسود را معاف از مسؤولیت و اختیار می‌داند. واقعیت آن است که ما معتقدیم فرد معتاد به حدی وسوسه می‌شود، یعنی تحت تأثیر امیال دسته‌ی اول قوی قرار می‌گیرد که او را از انجام عمل بدیل ناتوان می‌سازد. اما حسادت آن قدر قوی نیست که فرد را از انجام عمل بدیل ناتوان سازد؛ بنابراین او را مسؤول عملش می‌دانیم (۹، صص: ۱۰۱ - ۱۰۲).

هم‌چنین واتسون معتقد است که یک فرد علاقه‌مند به دزدی به دلیل آن که بر خلاف ارزش‌هایش عمل می‌کند، مختار و مسؤول عملش نیست. چون از نظر او، کسی مختار و مسؤول می‌باشد که مطابق با ارزش‌هایش عمل کرده است. در این‌جا ما نیز چنین فردی را مختار و مسؤول عملش نمی‌دانیم، هرچند که دلیل ما بر این مطلب، متفاوت از دلیلی است که واتسون بر نظر خود دارد. دلیل ما در عدم توانایی فاعل در انجام عمل بدیل خلاصه می‌شود. حال اگر نظر واتسون را بر مثال آن دانش‌آموز حسود منطبق کنیم، باید بگوییم چون مطابق با ارزش‌هایش عمل نکرده (چون خودش معتقد است که حسادت بد است) پس مختار و مسؤول نمی‌باشد. در این‌جا هم مانند آنچه در مورد فرانکفورت مطرح کردیم، قضاوت واتسون درباره‌ی دانش‌آموز حسود نادرست می‌باشد و علت این نادرستی تبیین

نادرست از اختیار و عدم توجه به ضرورت وجود امکان‌های بدیل در آن است (۹)، ص: ۱۰۷).

عدم تقارن نظریه‌ی ولف درباره‌ی عاملانی که به لحاظ روان‌شناختی مجبور به انجام عمل درست مطابق با دلایل درست شده‌اند و عاملانی که به لحاظ روان‌شناختی مجبور به انجام عمل بد مطابق با دلایل بد شده‌اند و مختار و مسؤول دانستن گروه اول به دلیل دارا بودن توانایی مورد نیاز (توانایی انجام عمل مطابق با دلایل درست که او به عنوان یک شرط هنجاری در دیدگاه خود مطرح کرد) و مختار و مسؤول ندانستن گروه دوم به دلیل عدم توانایی مورد نیاز، چیزی است که آشکارا غیر معقول به نظر می‌رسد. ظاهراً او ناخواسته مرتکب خطایی شده است که می‌توان از آن برای اثبات امکان‌های بدیل در تحقق یک عمل اختیاری استفاده کرد. چنان‌که قبلاً اشاره شد، او می‌گوید اگر یک عامل مجبور به انجام عمل درست مطابق با دلایل درست شود، می‌توان عملش را اختیاری و وی را مسؤول آن دانست، اما اگر عاملی مجبور به انجام عمل بد مطابق با دلایل بد شود، چون نمی‌توانسته عمل درستی را مطابق با دلایل درست انجام دهد، مختار و مسؤول نیست. توجه کنید که از نظر ولف، زمانی می‌توانستیم عملی را اختیاری و فاعل مد نظر را مسؤول آن بدانیم که عمل درستی مطابق با دلایل درست صورت گیرد. بنابراین به گمان ولف، عامل نخست به دلیل این‌که از این توانایی برخوردار است، یعنی می‌تواند مطابق با دلایل درست عمل کند، مختار و مسؤول است، اما عامل دوم به دلیل این‌که نمی‌تواند مطابق با دلایل درست عمل کند، مختار و مسؤول نیست. آیا از این قضاوت ولف نمی‌توان نتیجه گرفت که وی ناخواسته درباره‌ی عامل نخست به امکان‌های بدیل و عدم توانایی او در انجام عمل بدیل توجه نداشته است، اما در خصوص عامل دوم به آن اشاره می‌کند؟

عقل حکم می‌کند که اگر در مختار و مسؤول دانستن عاملان مجبور به اعمال بد، امکان‌های بدیل را ضروری بدانیم، در مختار و مسؤول دانستن عاملان مجبور به اعمال درست نیز باید امکان‌های بدیل دخیل باشند (همان، صص: ۱۱۳ - ۱۱۴).

اشکالی را واتسون به فرانکفورت (و سازگارگرایان قبل از خود) وارد می‌کند که معروف به جهانی با افراد شجاع^{۵۰} است. در این مثال، واتسون نشان می‌دهد که عدم توجه فرانکفورت به مبدأ اراده‌های دسته‌ی دوم و علل واکنش‌هایی که فرد به امیال دسته‌ی اول خود می‌دهد چگونه می‌تواند سبب شود ما افرادی را که مختار و مسؤول نیستند، به ناحق مختار و مسؤول بدانیم. او می‌گوید جهانی را تصور کنید

که افراد آن دچار تلقینات ذهنی هستند یا نسبت به انجام اعمالی شرطی شده‌اند. بنابراین مشخص است که نمی‌توان این افراد را مختار و مسؤول عملشان دانست، اما طبق دیدگاهی که فرانکفورت در این رابطه ارائه داده، چون توجهی به مبدأ اراده‌های دسته‌ی دوم نکرده است، آن‌ها را باید مختار و مسؤول دانست (۱۸، ص: ۱۵۱).

اگرچه واتسون با قراردادن ارزش‌ها به منزله‌ی آنچه «خود» انسان را شکل می‌دهد، سعی دارد این مشکل را حل کند، باید بگوییم که این اشکال به خود او هم وارد است، چون مبدأ ارزش‌ها را مشخص نکرده است (۹، ص: ۱۰۸).

بر خلاف این فیلسوفان که کنترل نهایی را بی‌اهمیت می‌دانند، ما در فیشرتا حدی می‌توانیم توجه به کنترل نهایی را ببینیم. عنصر مالکیت مکانیزم، که به لزوم وجود مبدأ شکل‌گیری مکانیزم واکنش به دلایل در خود فاعل تأکید می‌کند، گویای این مطلب است. با این حال، آنچه فیشرتا نیز در این خصوص مطرح کرده شکل بسیار ضعیفی از کنترل نهایی است و در همه‌جا نمی‌تواند کاربردی باشد؛ مثلاً ما می‌توانیم جهانی را فرض کنیم که در آن، به پدران و مادران توصیه شود فرزندان خود را به گونه‌ای تربیت کنند و آموزش دهند که خود را مسؤول عملشان بدانند. به این ترتیب، توصیفی که فیشرتا درباره‌ی مبدأ مکانیزم ارائه می‌دهد، در این جهان به راحتی محقق می‌شود، در حالی که مراد از کنترل نهایی آن است که فرد واقعاً آغازکننده، تصمیم‌گیرنده و علت عملش باشد، به گونه‌ای که در انتخاب و انجام آن، تحت هیچ اجبار درونی و بیرونی نباشد. یعنی مراد ما از کنترل نهایی، یک مفهوم ذهنی و تربیتی نیست^{۵۱} (همان، ص: ۱۲۵).

با توجه به مشکلاتی که این دیدگاه‌ها در اثر نداشتن توجه به مؤلفه‌های اختیار (یعنی کنترل نهایی و امکان‌های بدیل) دچار آن شدند، به نظر می‌رسد که وجود این مؤلفه‌ها در تحقق یک عمل اختیاری و مسؤولیت اخلاقی ضرورت دارد. در واقع، این سازگارگرایان به خوبی نتوانسته‌اند این مؤلفه‌ها را با جبرگرایی سازگار سازند و راه‌حل را در انکار و عدم توجه به آن‌ها یافته‌اند، در حالی که ما می‌توانیم هر دو این مؤلفه‌ها را در کنار جبرگرایی و هماهنگ با آن قرار دهیم. این مسأله که انسان در وجود عوامل وراثتی، محیطی، حوادث گذشته و قوانین طبیعی و ثابت بودن این امور هیچ نقشی ندارد، امری انکارنشدنی است، اما تأثیر اکثر این عوامل به گونه‌ای نیست که وی را هنگام عمل، تحت اجبار قرار دهد و اگر ثابت شود که سبب اجبار برای انسان شده‌اند، به طور طبیعی و منطقی، مسؤولیت و اختیار را از

وی رفع می‌کنند. اما به دلیل آن که انسان دارای قدرت انتخاب است، می‌تواند همین عواملی را که تحت اختیار او نیستند کنترل کند و از تأثیرات آن‌ها بکاهد. یعنی انسان نمی‌تواند مشخص کند که از طریق وراثت چه چیزی به او برسد و چه چیزی نرسد یا در چه شرایطی دوران کودکی خود را سپری کند یا قوانینی که در طبیعت حکم‌فرماست را تغییر دهد، اما با قدرت انتخابی که دارد، می‌تواند از انجام عملی که ناشی از این عوامل باشد ممانعت کند. برای مثال، زدن کبریت سبب آتش گرفتن چوب می‌شود و این به مثابه‌ی یک قانون علی و طبیعی به طور ثابت و خارج از اختیار انسان وجود دارد. اما زدن یا نزدن کبریت چیزی است که در اختیار انسان است. بنابراین انسان برای انجام چنین عملی، مورد سؤال قرار می‌گیرد نه به خاطر وجود چنین قانونی در جهان. به دلیل قدرتی که انسان در انتخاب و انجام عمل، مطابق با هر عاملی که می‌خواهد، دارد، می‌تواند مبدأ نهایی عمل را به خود اختصاص دهد. به علاوه، زمانی که تأثیرات عوامل مختلف در انسان نتواند او را مجبور به انجام یک عمل خاص کند و انتخاب‌کننده خود وی باشد، او می‌تواند در کنار آنچه که از طریق وراثت، عوامل محیطی و ... به وی پیشنهاد می‌شود عمل دیگری را غیر از این‌ها انتخاب و توانایی انجام عمل بدیل را کسب کند. بدین ترتیب، به نظر می‌رسد مؤلفه‌های اختیار چندانی از یک‌دیگر مستقل نیستند (چنان که در قسمت تعارض اختیار با جبرگرایی استدلال شد تحقق کنترل نهایی در گروی امکان‌های بدیل است) و ضرورت وجود آن‌ها در انسان و اختیار و مسؤولیت اخلاقی او نیز ثابت می‌شود.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

یادداشت‌ها

۱. مسؤولیت اخلاقی در این منابع به معنای سزاوار تحسین و سرزنش می‌باشد. ر.ک: (۲ و ۹، ص:

(۱)

اما با توجه به بیانات ار. جی والیس به معنای پاسخگو بودن است. ر. ک: (۱۷، صص: ۶ و ۲۱۸)

2. Incompatibilism
3. Compatibilism
4. Libertarianism
5. Determinism
6. Hard Incompatibilism
7. C. A. Campbell

8. Robert Kane

۹. برای مطالعه‌ی بیشتر درباره‌ی این دیدگاه ر. ک: (۱۰، صص: ۵-۴۳ و ۱۲ و ۱۵)

۱۱. برای مطالعه‌ی بیشتر درباره‌ی این دیدگاه ر. ک: (۱۳، صص: ۸۵-۱۲۵ و ۱۴، صص: ۱۸۵-۲۰۰)

12. Freedom or Free will

13. Ultimate source

14. Ultimate control

15. Alternative possibilities

16. Daniel Dennet

۱۷. اشاره به دیدگاه اختیارگرایان دارد، که معتقدند اختیار مستلزم ردّ جبرگرایی است.

18. Self

۱۹. این مطلب در پاسخ به ناسازگارگرایان است، که در قالب استدلالی به نام استدلال نتیجه

معتقدند عدم تغییر حوادث گذشته و قوانین طبیعی در جهان به این معناست که هیچ‌کس

نمی‌تواند هیچ چیزی را تغییر دهد.

20. Classical Compatibilism

21. Harry Frankfurt

22. Gary Watson

23. Susan Wolf

24. John Martin Fischer

25. Mental states

26. First – order desires

27. Second – order desires 28. Will

29. Second – order Volitions

۳۰. در نظر او، بین این‌که به چیزی میل داشته باشیم یا آن را بخواهیم با این‌که آن را به عنوان

خوب یا بد ارزش‌گذاری کنیم تفاوت وجود دارد.

31. Evaluational Set

32. Rational wants

33. Mere desires

34. Real self view

35. Reason View

36. Way

37. Agent- based

38. Mechanism - based

39. Freedom within Reason (1990)

۴۰. برای مطالعه‌ی بیشتر درباره‌ی دیدگاه ولف در زمینه‌ی خود مختاری و دیدگاه خود واقعی ر. ک:

(۲۰، صص: ۱۵۱-۱۶۹)

41. Semicompatibilism

42. Guidance Control

43. Ownership of mechanism

44. Reasons - responsiveness

45. Taking Responsibility

۴۶. در مقاله‌ی زیر نیز دیدگاه‌های فرانکفورت و واتسون در زمینه‌ی کنترل نهایی و امکان‌های بدیل بررسی می‌شود. ر.ک: (۲۲)

- 47. Reasons – Recognition
- 48. Reasons – Recognitivity
- 49. Regulative Control
- 50. Brave New world

۵۱. دیدگاه فیشر در این مقاله نیز نقد شده است. ر.ک: (۱۶)

منابع

۱. ویلیامز، برنارد، (۱۳۸۳)، *فلسفه اخلاق*، ترجمه و تعلیقات زهرا جلالی، قم: دفتر نشر معارف.
2. Eshleman, Andrew, (2009), "Moral Responsibility", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, [http:// Plato. Stan Edu/ entries/ moral-responsibility/](http://Plato.StanEdu/entries/moral-responsibility/).
3. Ferraiolo, William, (2004), "Against Compatibilism: Compulsion, Free Agency and Moral Responsibility", www.sorites.org.
4. Fischer, John Martin, (2006), *My Way, Essays on Moral Responsibility*, New York: Oxford University Press.
5. _____ and Ravizza, Mark, (2003), *Perspective on Moral Responsibility*, Eds. John Martin Fischer and Mark Ravizza, USA: Ashgate, 1-45.
6. Fischer, John Martin, (2010), "Precis of My Way: Essay on Moral Responsibility", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. IXXX.
7. Frankfurt, Harry, (2003), "Alternate Possibilities and Moral Responsibility", In *Moral Responsibility and Alternate Possibilities*, Eds. David Widerker and Michael Mckenna, USA: Ashgata, PP. 17-25.
8. _____, (1971), 'Freedom of the will and the Concept of a Person', *Journal of Philosophy*, 68:5-20; reptinted in (and qouated from) *The Importance of What We Can About*, (1988), Cambridge: Cambridge University Press.
9. J. Moya, Carlos, (2006), *Moral Responsibility, the Ways of Skepticism*, London and New York: Routledge.

10. Kane, Robert, (2007), "Libertarianism", *In Four Views on Free Will*, Ed. Ernest Sosa, USA: Blackwell, pp.5-45.
11. Mckenna, Michael, (2009), "Compatibilism", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, [http: Plato.Stanford, edu/ eatries/ compatibilism](http://Plato.Stanford.edu/entries/compatibilism).
12. M. Frame, John, "Free Will and Moral Responsibility", *IIM Magazine Online*, Volum1, Number 12.
13. Pereboom, Derk, (2007), "Hard Incompatibilism", *In Four Views on Free Will*, Ed. Ernest Sosa, USA: Blackwel, pp.85-125.
14. _____, (2003), "Source Incompatibilism and Alternative Possibilities", *In Moral Responsibility and Alternate Possibilities*, Eds. David widerker and Michael Mckenna, USA: Ashgata, pp.185-200.
15. Timpe. K, (2006), "Free Will", *Internet Encyclopedia of Philosophy*, [www.morries.umn.](http://www.morries.umn.edu/academic/philosophy/halthsis.html)
Edu /academic/philosophy/halthsis.html.
16. Todd, Patrick and Tognazzini, Neala, (2008), "A Problem For Guidance Control", *In The Philosophical Uarterly*, Vol. 58, No. 233.
17. Wallace, R. J, (1996), *Responsibility and the Moral Sentimens*, England, Massachusetts London: Harvard University Press Cambridge.
18. Watson, Gary, (1987), "Free Action and Free Will", *Mind*, 96, p. 147-172.
19. _____, (1975), "Free Agency", *Journal of Philosophy*, Vol.72, No.8 (Apr.24.1975), 205-220.
20. Wolf, Susan, (2003), "The Real Self View", *In Perspective on Moral Responsibility*, Eds. John Martin Fischer and Mark Ravizza, USA: Ashgate, pp 151-169.
21. _____, (1990), *Freedom Within Reason*, Oxford: Oxford University Press.
22. Zimmerman, Aaron, (2009), "Free Will: Frankfurt and Watson", [www. Aaron – Zimmerman . com/ wp.../ Moral-psych-Hndt-1-F-09. pdf](http://www.Aaron-Zimmerman.com/wp.../Moral-psych-Hndt-1-F-09.pdf).