بِسم‌اللهِ‌الرّحمنِ‌الرّحیم

ترجمه متون برگزیده علوم انسانی

Paradoxes of Irrationality

Author: Donald Davidson

Source: Davidson, D. (1982). Paradoxes of Irrationality. In (2004) Problems of Rationality. Oxford University Press.

متناقض‌نماهای غیرعقلانی بودن

نویسنده: دانلد دیویدسن

مترجم: یاسر پوراسماعیل

لینک در ترجمان: http://tarjomaan.com/archives/3566

مجموعهٔ ترجمان، تلاشی برای ترجمهٔ متون برگزیدهٔ علوم انسانی است. ترجمهٔ صداهایی که کمتر شنیده شده‌اند و اندیشه‌هایی که مهجور، اما بدیع و راهگشایند. هدف ما، غنا بخشیدن به تفکر انتقادی و گفتگویی است، برای همراهی با ما، متن‌های مناسبی را که می‌شناسید، پیشنهاد دهید، یا در ترجمهٔ آن‌ها با ترجمان همراه شوید. پست الکترونیکی ترجمان: info@tarjomaan.com

حقِ انتشارِ جزء یا تمام متن، برای مؤسسهٔ ترجمان محفوظ است

ISSN: 2345-282x

مفهومِ یک عمل، باور، قصد، استنتاج یا عاطفهٔ غیرعقلانی[۱] متناقض‌نماست[۲]، زیرا امر غیرعقلانی صرفاً ناعقلانی[۳]، که بیرون از حیطهٔ امور عقلانی قرار می‌گیرد، نیست؛ بلکه غیرعقلانی بودن قصوری در قلمروی خود عقل است. وقتی هابز می‌گوید که فقط انسان از «امتیاز پوچی[۴]» برخوردار است، به این موضوع اشاره می‌کند که فقط یک موجود عقلانی می‌تواند غیرعقلانی باشد. غیرعقلانی بودن فرایند یا حالتی ذهنی ـ فرایند یا حالتی عقلانی ـ است که به بیراهه رفته است. چنین چیزی چگونه ممکن است؟

متناقض‌نمای غیرعقلانی بودن به سادگیِ متناقض‌نمای ظاهری در مفهومِ یک شوخی ناموفق یا اثر هنریِ بد نیست. متناقض‌نمای غیرعقلانی بودن از چیزی ناشی می‌شود که در بنیادی‌ترین شیوه‌های توصیف، فهم و تبیینِ ما از حالات و رویدادهای روان‌شناختی نهفته است. سوفیا خوشحال است که می‌تواند گره را ببندد. پس خوشحالی او باید به این باور او که او می‌تواند گره را ببندد و ارزیابی مثبت او از این موفقیت، وابسته باشد. افزون بر این، و بی‌تردید موشکافانه‌تر، ممکن است تبیین‌هایی در دست باشند، اما نمی‌توانند جای این تبیین را بگیرند، زیرا این تبیین ناشی از خوشحالیِ تحقق یافتنِ چیزی است. یا راجر را در نظر بگیرید که قصد دارد با حفظ قرآن، امتحانی را بگذراند. این قصد با میل او به گذراندن امتحان و باور او به اینکه حفظ قرآن شانس او را برای گذراندن امتحان افزایش می‌دهد، تبیین می‌شود. وجود این نوع از تبیین‌های مبتنی بر دلیل[۵] یکی از جنبه‌های ذاتیِ قصدها، اعمال قصدی و بسیاری دیگر از گرایش‌ها و عواطف است. این قبیل تبیین‌ها از طریق عقلانی‌سازی تبیین می‌کنند: آنها ما را قادر می‌سازند که رویدادها یا گرایش‌ها را از منظر عامل، معقول ببینیم. به این ترتیب، هاله‌ای از عقلانیت و تناسب با الگوی عقلانی از این پدیده‌ها جدایی‌ناپذیر است، دست‌کم مادامی‌که آنها را در چارچوبی روان‌شناختی توصیف کنیم. پس چگونه می‌توانیم افکار، اعمال یا عواطف غیرعقلانی را تبیین کنیم یا حتی آنها را به‌عنوان اموری ممکن تحمل کنیم؟

نظریهٔ روانکاوی آن‌طور که فروید مطرح کرده است، مدعیِ فراهم آوردن چارچوبی مفهومی است که در درون آن می‌توان غیرعقلانی بودن را توصیف و فهم کرد. اما بسیاری از فیلسوفان تصور می‌کنند که در تفکر فروید، خطاها یا خلط‌های بنیادینی وجود دارد. پس من در اینجا عناصری از این تفکر را ملاحظه می‌کنم که معمولاً به آن حمله شده‌است؛ عناصری که از معدود آموزه‌های بسیار عامی تشکیل

---

۱ irrational

۲ paradoxical

۳ non-rational

۴ absurdity

۵ reason

شده‌اند که برای همهٔ مراحل نوشته‌های دورهٔ پختگی فروید اساسی‌اند. من پس از تحلیل مسئلهٔ زیربناییِ تبیین غیرعقلانی بودن، نتیجه می‌گیرم که هر دیدگاه رضایت‌بخشی باید برخی از مهم‌ترین فرضیات فروید را بپذیرد و هنگامی که این فرضیه‌ها با گستردگیِ کافی بیان می‌شوند، از خلط مفهومی رها خواهند بود. شاید لازم باشد که تأکید کنیم که «دفاع» من از فروید فقط به برخی از ایده‌های فروید معطوف است و اینها ایده‌هایی هستند که در منتهی‌الیه مفهومی و نه تجربیِ این طیف مبهم قرار دارند.

بیشتر آنچه غیرعقلانی نامیده می‌شود به متناقض‌نما نمی‌انجامد. ممکن است بسیاری معتقد باشند که با توجه به خطرات، ناراحتی‌ها و منافع اندکی که در صورت موفقیت انتظار می‌رود، برای هر کسی غیرعقلانی است که برای صعود از کوه اورست بدون اکسیژن (یا حتی با اکسیژن) تلاش کند. اما اگر کسی که همهٔ واقعیت‌های ممکن را گرد آورده، همهٔ امیال، آرزوها و گرایش‌هایش را لحاظ کرده و در پرتو دانش و ارزش‌هایش عمل کرده است به این کار مبادرت ورزد، هیچ معمایی در تبیین تلاش او وجود نخواهد داشت. شاید باور داشتن به طالع‌بینی، بشقاب پرنده یا جادو به یک معنا غیرعقلانی باشد، اما اگر این قبیل باورها بر چیزی مبتنی باشند که به نظر معتقدانشان، شاهد محسوب می‌شود، می‌توانند تبیین‌های استانداردی داشته باشند. تلاش برای مربع کردنِ دایره در صورتی که ناممکن بودن آن را ندانید، معقول است. آن نوع از غیرعقلانی بودن که به مشکل مفهومی می‌انجامد ناتوانی فرد دیگر در باور داشتن یا احساس کردن یا انجام دادنِ آنچه ما معقول می‌دانیم نیست، بلکه ناتوانی در انسجام یا سازگاری الگوی باورها، گرایش‌ها، عواطف، قصدها و اعمال، در درون یک فرد است. چند نمونه از این امر عبارت‌اند از خیال‌بافی، عمل برخلاف بهترین حکمِ خود، خودفریبی، باور به چیزی که شخص آن را براساس شواهد، نامعتبر می‌داند.

فرویدی‌ها در تلاش برای تبیین این قبیل پدیده‌ها (و البته بسیاری پدیده‌های دیگر) مدعیات زیر را مطرح کرده‌اند:

اول: ذهن دربردارندهٔ تعدادی سازهٔ نیمه‌مستقل است؛ این سازه‌ها با اوصاف ذهنی‌ای همچون فکر، میل و حافظه مشخص می‌شوند.

دوم: اجزای ذهن از جهات قابل‌توجهی شبیه مردم‌اند؛ نه تنها از جهت داشتن (یا تشکیل شدن از) باورها، خواست‌ها و سایر خصایص روان‌شناختی، بلکه از این جهت که این عوامل می‌توانند با یکدیگر ترکیب شوند تا رویدادهای دیگری را در ذهن یا بیرون ذهن پدید آورند.

سوم: برخی از استعدادها، گرایش‌ها و رویدادهایی که مشخصهٔ زیرسازه‌های گوناگونی در ذهن‌اند باید براساس مدل استعدادها و نیروهای جسمانی هنگامی که بر سایر زیرسازه‌های ذهن تأثیر می‌گذارند یا از آنها تأثیر می‌پذیرند، نگریسته شوند.

آموزهٔ دیگری که فقط اندکی درباره‌اش سخن خواهم گفت این است که برخی از پدیده‌های ذهنی‌ای که معمولاً آنها را آگاهانه یا دست‌کم در دسترس آگاهی قلمداد می‌کنیم، آگاهانه نیستند و صرفاً با دشواری قابل دسترس‌اند، البته اگر اصلاً قابل دسترس باشند. این حالات و رویدادهای ذهنی ناآگاهانه، در بیشترِ جهات کارکردی، همانند باورها، خاطرات، امیال، آرزوها و ترس‌های آگاهانه‌اند.

امیدوارم با این موضوع موافق باشید که این آموزه‌ها همگی در فروید یافت می‌شوند و برای نظریه‌های او محوری‌اند. همان‌طور که گفتم، این آموزه‌ها به‌مراتب کمتر از دیدگاه‌های فروید قوی و مفصل‌اند. با وجود این، به نظر بسیاری از فیلسوفان، این آموزه‌ها حتی در شکل تنزل‌یافتهٔ خود، مستلزم دفاعی بیش از حدِ ممکن هستند. انتقاداتی که من درصدد رویارویی با آنها برخواهم آمد، به طرق گوناگونی به یکدیگر مربوط‌اند، اما اساساً بر دو نوع‌اند.

نخست: این دیدگاه که اساساً ذهن می‌تواند بخش‌بندی شود نامعقول شمرده شده است، زیرا ظاهراً مستلزم این است که افکار و امیال و حتی اعمال به چیزی کمتر و در نتیجه متمایز از کل شخص نسبت داده شوند. اما آیا می‌توانیم تصوری از اعمال و گرایش‌هایی داشته باشیم که از آنِ عامل نیستند؟ همچنین همان‌طور که سارتر مطرح می‌کند، اگر اعمال و قصدها از افراد گسسته شوند و به جای آن، به بخش‌های نیمه‌مستقل ذهن بپیوندند، مفهوم مسئولیت فایدهٔ اصلی خود را از دست می‌دهد. در این صورت، این بخش‌ها قائم‌مقام شخص خواهند بود: هر بخش به یک بچه، زن یا مرد کوچک تبدیل خواهد شد. آنچه زمانی یک ذهن واحد بود به کارزاری بدل می‌شود که در آن، نیروهای متضاد با یکدیگر می‌ستیزند، یکدیگر را می‌فریبند، اطلاعات را از یکدیگر پنهان می‌کنند و راهبردهایی را طراحی می‌کنند. همان‌طور که ایروین تالبرگ[۶] و دیگران خاطرنشان می‌کنند، حتی گاهی پیش می‌آید که یک بخش، از خود در برابر نیروهای خودش مراقبت می‌کند (افکار).[۷] شاید عامل اصلی به‌عنوان نوعی رئیس هیئت مدیره، قاضی یا دیکتاتور به نظر برسد. جای شگفتی نیست که در مورد این موضوع تردید شده است که آیا این استعاره‌ها را می‌توان جانشین نظریه‌ای منسجم کرد یا نه.

مجموعهٔ دوم و در عین حال مربوطی از نگرانی‌ها به روش‌شناسی تبیینی زیربنایی مربوط است. از یک سو، نظریهٔ روانکاوی، با کشف انگیزه‌ها، آرزوها و قصدهایی که پیش‌تر تشخیص داده نمی‌شدند، گسترهٔ تبیینِ غایت‌شناختی یا دلیل‌محور را گسترش می‌دهد. از این جهت، همان‌طور که اغلب خاطرنشان شده است، فروید تعداد و تنوع پدیده‌هایی را که می‌توان عقلانی قلمدادکرد، بسیار افزایش داد: کاشف به عمل می‌آید که ما برای فراموشی‌ها، لغزش‌های زبانی و ترس‌های اغراق‌آمیزمان دلایلی داریم. اما از سوی دیگر، فروید در

---

[۶] Irving Thalberg

[۷] Irving Thalberg, 'Freud's Anatomies of the Self', in *Philosophical Essays on Freud*, ed. R. Wollheim and J. Hopkins (Cambridge University Press, 1928).

نظر دارد که تبیین‌هایش همان چیزی را به دست دهند که تبیین‌های علوم طبیعی معمولاً نوید می‌دهند: تبیین‌های علّی‌ای که به ما اجازهٔ مهار می‌دهند. به همین منوال، او واژگانی برگرفته از هیدرولیک، الکترومغناطیسم، عصب‌شناسی و مکانیک را دربارهٔ رویدادها و حالات ذهنی به کار می‌گیرد. تولمین[۸]، فلو[۹]، مک‌اینتایر[۱۰] و پیترز[۱۱] از جمله فیلسوفانی هستند که گهگاه پیشنهاد داده‌اند که نظریه‌های روانکاوی با تلاش برای درآوردن پدیده‌های روان‌شناختی (که مستلزم تبیین‌هایی در چارچوب دلایل‌اند) ذیل قوانین علّی، درصدد انجام دادن امری ناممکن برآمده‌اند: به نظر آنها، این امر استفادهٔ مستمر فروید، هنگام سخن گفتن دربارهٔ ذهن، از استعاره‌های برگرفته از علوم دیگر را تبیین می‌کند، اما آن را توجیه نمی‌کند.[۱۲]

پس به نظر می‌رسد که دو گرایش آشتی‌ناپذیر در روش‌شناسی فروید وجود دارد. از یک سو، او می‌خواست حیطهٔ پدیده‌هایی را که موضوع تبیین‌های دلیل‌محورند گسترش دهد و از سوی دیگر، همین پدیده‌ها را به همان صورتی تلقی کند که در علوم طبیعی تلقی می‌شوند. اما در علوم طبیعی، دلایل و گرایش‌های گزاره‌ای هیچ جایگاهی ندارند و علیت کور در آن حاکم است.

من برای ارزیابی این اتهامات علیه نظریهٔ روانکاوی، ابتدا می‌خواهم بخشی از تصور خود را از تحلیل صحیح عمل قصدیِ معمولی بازگو کنم. سپس می‌توانیم غیرعقلانی بودن را بررسی کنیم.

فردی که در پارک قدم می‌زند به شاخهٔ درختی در مسیر خود گیر می‌کند.[۱۳] او که فکر می‌کند این شاخه ممکن است برای دیگران خطرناک باشد، آن را برمی‌دارد و در حصار کنار مسیر می‌اندازد. در مسیر بازگشت به خانه، به ذهنش خطور می‌کند که ممکن است این شاخه از حصار بیرون زده باشد و در نتیجه هنوز هم برای عابران بی‌احتیاط خطرناک باشد. او از اتوبوس پیاده می‌شود، به پارک برمی‌گردد و شاخه را به جای اصلی‌اش برمی‌گرداند. در اینجا همهٔ کارهایی که این عامل انجام می‌دهد (بجز گیرکردن به شاخه) به

---

۸ Toulmin

۹ Flew

۱۰ MacIntyer

۱۱ Peters

۱۲ برای مثال نک:

Antony Flew, ‘Motives and the Unconscious’, in *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. 1, ed. H. Feigl and M. Scriven (University of Minnesota Press, Minneapolis, 1956); Alasdair MacIntyre, *The Unconscious* (Routledge, London, 1958); R. S. Peters, *The Concept of Motivation* (Routledge, London, 1958); Charles Taylor, *The Explanation of Behaviour* (Routledge, London, 1965).

۱۳ این مثال و نه استفاده‌ای که از آن می‌کنم برگرفته است از:

SigmundFreud,‘Notesupon a Case of Obsessional Neurosis’, *Standard Edition*, x, 23

دلیلی انجام شده است؛ دلیلی که عملِ متناظر، در پرتو آن معقول می‌شود. از آنجا که این فرد باور دارد که اگر این شاخه در مسیر باشد خطرناک است و مایل است که خطر را برطرف کند، برداشتن شاخه معقول است. از آنجا که او پس از تفکر دوباره، باور پیدا کرد که شاخه‌ی در حصار خطرناک است، معقول بود که شاخه را از حصار بیرون بکشد و دوباره آن را روی مسیر قرار دهد. از آنجا که او می‌خواست شاخه را از حصار بردارد، معقول بود که از اتوبوس پیاده شود و به پارک برگردد. در هر یک از این موارد، دلایل عمل به ما می‌گویند که عامل در عمل خود چه چیزی را دیده است، قصدی را که عامل براساس آن عمل کرده است به دست می‌دهند و بدین‌وسیله تبیینی از عمل فراهم می‌کنند. همان‌طور که گفتم، چنین تبیینی باید وجود داشته باشد تا اساساً کاری که شخص انجام می‌دهد عمل محسوب شود.

الگوی تبیین‌های دلیل‌محور مورد توجه بسیاری از فیلسوفان بوده است. هیوم آن را به طور فشرده بیان می‌کند: «از شخصی بپرسید که چرا ورزش می‌کند. او پاسخ خواهد داد: زیرا مایل است که سلامتی‌اش را حفظ کند. سپس اگر از او بپرسید که چرا به سلامتی میل دارد، بی‌درنگ پاسخ خواهد داد: زیرا بیماری دردناک است».[۱۴] این الگو چنان آشناست که ممکن است از ظرافت آن غفلت کنیم. آنچه قرار است تبیین شود عمل است، مثلاً ورزش کردن. دست‌کم، این تبیین مستلزم دو عنصر است: ارزش، هدف، خواسته یا گرایش عامل و باور به اینکه او با عمل به شیوه‌ای که قرار است تبیین شود می‌تواند ارزش یا هدف مورد نظر را پیش ببرد یا مطابق گرایش خود عمل کند. عمل از یک سو، و جفتِ باور-میل از سوی دیگر، باید به دو شیوهٔ مختلف با یکدیگر مرتبط باشند تا تبیینی به دست دهند. نخست: باید رابطه‌ای منطقی وجود داشته باشد. باورها و میل‌ها محتوایی دارند و این محتواها باید به‌گونه‌ای باشند که مستلزم وجود امری ارزشمند یا مطلوب دربارهٔ عمل باشند. به این ترتیب، کسی که در سلامتی چیز مطلوبی را می‌یابد و باور دارد که ورزش او را سالم خواهد کرد، می‌تواند نتیجه بگیرد که چیز مطلوبی در ورزش وجود دارد که می‌تواند تبیین کند که چرا او ورزش می‌کند. دوم: دلایلی که یک عامل برای عمل دارد، اگر قرار است که آن عمل را تبیین کنند، باید دلایلی باشند که او براساس آنها عمل کرده است؛ این دلایل باید نقشی *علّی* در وقوع عمل ایفا کرده باشند. این دو شرط در مورد تبیین‌های دلیل‌محور، هر دو، شرط‌های لازم‌اند، اما کافی نیستند، زیرا برخی از روابط علّی میان جفت باور-میل و عمل، تبیین‌های دلیل‌محور به دست نمی‌دهند. (در اینجا به این پیچیدگی نمی‌پردازیم، هرچند بی‌تردید اعمال غیرعقلانی‌ای وجود دارند که بر این پیچیدگی استوارند.)

---

[۱۴] David Hume, *An Inquiry Concerning the Principle of Morals*, ed. L. A. Selby-Bigge (The Clarendon Press, Oxford, 1957), Appendix 1, p. 293.

این اندازه از تحلیلِ عمل روشن می‌کند که چرا همهٔ اعمال قصدی ـ خواه به معنای دیگری غیرعقلانی باشند یا نه ـ در مرکز خود دارای عنصری عقلانی‌اند؛ همین عنصر است که یکی از متناقض‌نماهای غیرعقلانی بودن را پدید می‌آورد. اما همچنین می‌بینیم که در یک نکتهٔ مهم می‌توان از فروید دفاع کرد: هیچ تعارض ذاتی‌ای میان تبیین‌های دلیل‌محور و تبیین‌های علّی وجود ندارد. از آنجا که باورها و امیال علت‌های اعمالی هستند که دلایل آنها هستند، تبیین‌های دلیل‌محور عنصر علّی ذاتی‌ای را دربردارند.

آنچه می‌توان در مورد عمل قصدی گفت، به بسیاری دیگر از پدیده‌های روان‌شناختی قابل تعمیم است. اگر کسی قصد کند که مقداری کلم بروکسلی بدزدد، آنگاه قطع نظر از اینکه قصد خود را اجرا کند یا نه، خود این قصد باید معلول تمایل به تملک مقداری کلم بروکسلی و باور به اینکه با دزدی می‌تواند مقداری از آنها را تملک کند، باشد. (باز هم جنبهٔ منطقی یا عقلانیِ این قصد، واضح است.) به همین شکل، بیشتر آرزوها، امیدها، امیال، عواطف، باورها و ترس‌های ما به استنتاجِ (بی‌گمان، اغلب مغفول) ساده‌ای از سایر باورها و گرایش‌ها وابسته است. ما از فقر می‌ترسیم زیرا باور داریم که چیزی را پدید می‌آورد که به باور ما بد است؛ ما امیدواریم که باران ببارد زیرا باور داریم که باران برای محصولات زراعی سودمند است و می‌خواهیم که محصولات رونق پیدا کنند؛ ما براساس استقرا یا شنیده‌ها یا خواندن، باور داریم که باران برای محصولات سودمند است، و مانند اینها. در هر یک از این موارد، پیوند منطقی میان محتواهای گرایش‌ها و باورهای گوناگون و آنچه پدید می‌آورند، برقرار است.

نتیجه تا به اینجا این است که صرف اینکه به حالت یا رویدادی روان‌شناختی این برچسب را بزنیم که همان چیزی است که توسعاً گرایش گزاره‌ای نامیده می‌شود یا مستلزم آن است، به معنای تضمین ارتباط یک تبیین دلیل‌محور است و در نتیجه عنصری از عقلانیت است. اما البته اگر این قبیل حالات و رویدادها بتوانند غیرعقلانی باشند، عنصر عقلانیت نمی‌تواند مانع از این شود که آنها در عین حال، در سطحی پایین‌تر از عقلانیت باشند. عملی را در نظر بگیرید که در آن، عامل برخلاف آن چیزی عمل می‌کند که با ملاحظهٔ همهٔ امور، باور دارد که بهتر است. (ارسطو چنین رفتاری را نمونه‌ای از آکرازیا[۱۵] می‌داند که به آن «عدم خویشتن‌داری» یا «ضعف اراده» هم می‌گویند.) به‌آسانی می‌توان تصور کرد که فردی که برای گذاشتن شاخهٔ درخت به جای اصلی‌اش به پارک برمی‌گردد، متوجه می‌شود که عملش معقول نیست. او انگیزه‌ای برای جابجاکردن شاخه دارد، یعنی اینکه ممکن است برای عابران خطرناک باشد. اما همچنین انگیزه‌ای برای عدم بازگشت دارد، یعنی زمان و دردسری که ایجاب می‌کند. در داوریِ خود او، نکتهٔ دوم مهم‌تر از اولی است، اما او براساس اولی عمل می‌کند. به‌طور خلاصه، او علیه بهترین داوریِ خود پیش می‌رود.

[۱۵] Akrasia

مسئلهٔ تبیین چنین رفتاری برای فیلسوفان و اخلاق‌دانان، دست‌کم از زمان افلاطون، یک معما بوده است. براساس گفتهٔ افلاطون، سقراط استدلال می‌کرد که چون هیچ کس از روی اراده برخلاف آنچه بهترین می‌داند عمل نمی‌کند، صرفاً غفلت می‌تواند رفتارهای احمقانه یا شرورانه را تبیین کند. این امر معمولاً متناقض‌نما نامیده می‌شود، اما دیدگاه سقراط متناقض‌نماست تنها به این دلیل که آنچه همهٔ ما به آن باور داریم را انکار می‌کند، یعنی اینکه رفتارهای ناشی از ضعف اراده وجود دارند. اگر سخن سقراط درست باشد ـ یعنی اگر چنین اعمالی با منطق مفاهیم کنار گذاشته شوند ـ آنگاه هیچ معمایی دربارهٔ واقعیت‌های مورد تبیین وجود نخواهد داشت. اما سقراط (یا افلاطون) این مسئله را به اوج خود رسانده‌اند: میان شیوهٔ استاندارد تبیین عمل قصدی و این ایده که چنین عملی می‌تواند غیرعقلانی باشد، تعارضی وجود دارد. از آنجا که این دیدگاه که عمل قصدی می‌تواند به‌نحو درونی غیرعقلانی باشد در منتهی‌الیهِ پیوستارِ دیدگاه‌های ممکن قرار دارد، اجازه دهید نامی به آن بدهم: *اصل افلاطون* که آموزهٔ عقلانیت محض است.

در منتهی‌الیهِ مخالف، *اصل مدئا* قرار دارد. براساس این آموزه، ممکن است شخص برخلاف داوری بهتر خود عمل کند، اما تنها هنگامی که نیرویی بیگانه بر ارادهٔ او مستولی شود. این همان چیزی است که وقتی مدئا به دست‌های خودش التماس می‌کند که فرزندانش را نکشند، رخ می‌دهد. دست‌های او یا هیجان انتقامی که در پسِ آنها قرار دارد، بر ارادهٔ او غلبه می‌کنند. چنین رویکردی در مورد ضعف اراده پرطرفدار است.[16] و با توجه به این فرضیه، چنین تعبیری مناسب این پدیده است، زیرا ارادهٔ عامل از نیروی بیگانه ضعیف‌تر است. اخلاق‌دانان به‌طور ویژه‌ای مجذوب این دیدگاه شدند، زیرا نشان می‌دهد که برای فائق آمدن بر وسوسه‌ها صرفاً باید عزمی قوی‌تر برای انجام دادن کار درست داشته باشیم. این آموزه نیز عجیب است، زیرا مستلزم آن است که اعمالِ ناشی از ضعف اراده قصدی نباشند در نتیجه، به‌خودی خود اعمالی نباشند که بتوان عامل را در مورد آنها مسئول دانست. اگر قرار است عامل را سرزنش کنیم، به دلیل کاری نیست که انجام داده است، بلکه به این دلیل است که با قدرت کافی، مقاومت نکرده است. کاری که عاملْ خود را در حال انجام دادن آن یافته، دلیلی داشته است ـ هیجان یا کششی که بر داوریِ بهتر او غلبه کرده است ـ اما این دلیل *از آنِ او* نبوده است. از منظر عامل، کاری که او انجام داده، معلول علتی بیرونی بوده است، گویی کس دیگری او را به حرکت واداشته است.

ارسطو این دیدگاه را مطرح کرده است که ضعف اراده به نوعی از فراموشی وابسته است. فرد دارای ضعف اراده دو میل دارد؛ در مثال ما، او می‌خواهد که در زمان و نیروی خود صرفه‌جویی کند و همچنین می‌خواهد که شاخهٔ درخت را جابجا کند. او نمی‌تواند براساس

[16] برای بحث بیشتر درباره این موضوعات و منابع مربوط به آن، رجوع کنید به مقاله زیر از من:
'How is Weakness of the Will Possible?' in Donald Davidson, *Essays on Actions and Events* (Oxford University Press, 1980).

هر دو میل عمل کند، اما ارسطو فرض نمی‌کند که این شخص مسئله‌اش را درک می‌کند، زیرا به نظر ارسطو، تماسِ فعالانهٔ عامل با این دانسته که در صورت بازنگشتن به پارک، می‌تواند در زمان و نیروی خود صرفه‌جویی کند، از دست رفته‌است. این نمونه‌ای از تعارض یک میل آگاهانه و یک میل ناآگاهانه نیست، بلکه در اینجا فقره‌ای آگاهانه و فقره‌ای ناآگاهانه از دانسته‌ها وجود دارد، درجایی که عمل بر این موضوع مبتنی است که کدام فقره از دانسته‌ها آگاهانه است.

موقعیت‌هایی وجود دارد که در آنها تحلیل ارسطو مناسب است و موقعیت‌های دیگری وجود دارد که در آنها اصل مدئا حاکم است. اما این قبیل موقعیت‌ها تنها موقعیت‌های موجود و تنها موارد معرف ضعف اراده نیستند، جایی که عامل از روی قصد عمل می‌کند، درحالی‌که می‌داند که هر آنچه شیوهٔ عمل بهتری قلمداد می‌شود به روی او گشوده است، زیرا هنگامی که اصل مدئا در کار است، قصدی وجود ندارد، و در تحلیل ارسطو، عامل از هیچ گزینهٔ دیگری خبر ندارد.

در صورت تأمل، واضح است که نه اصل مدئا و نه تحلیل ارسطو موارد سرراست تعارض را لحاظ نمی‌کنند؛ مواردی که در آنها یک عامل، هم برای انجام دادن عملی خاص و هم برای خودداری از آن، دلایل خوبی دارد، یا موردی شبیه آن که در آن، دلایل خوبی برای انجام دادن هر یک از دو چیزی دارد که متقابلاً یکدیگر را طرد می‌کنند. این قبیل موقعیت‌ها آنقدر آشنا هستند که نیازمند هیچ تبیین ویژه‌ای نیستند: هنگامی که دو اقتضای متضاد بر دوش ما می‌افتد معمولاً درنمی‌مانیم، یا معمولاً بخشی از اطلاعات مربوطه را نادیده نمی‌گیریم یا یکی از امیال خود را مخفیانه به پیش نمی‌بریم. معمولاً می‌توانیم با موقعیت‌هایی مواجه شویم که در آنها باید تصمیمی گرفته شود، و هنگامی که می‌توانیم همهٔ ملاحظات و دلایل له و علیهِ پیش روی خود را لحاظ کنیم، بهترین تصمیم را می‌گیریم.

آنچه نیازمند تبیین است عمل عاملی است که پس از ارزیابیِ دلایل مربوط به هر دو طرف و پس از حکم به اینکه دلایل بسیاری به سود یک طرف وجود دارد، برخلافِ حکم خود عمل می‌کند. ما نباید بگوییم که او دلیلی برای عملش ندارد، زیرا دلایلی له و علیه دارد. از آنجا که او برای کاری که انجام می‌دهد دلیلی دارد، می‌توانیم قصدی را که براساس آن عمل کرده است مشخص کنیم. و عمل او همانند همهٔ اعمال قصدی، با ارجاع به باورها و میل‌هایی که علت آن بوده‌اند و آن را معنادار می‌کنند، قابل تبیین است.

اما هرچند عامل دلیلی برای انجام دادن کار خود دارد، براساس تأملات خودش، دلایل بهتری برای عمل مخالف دارد. آنچه نیازمند تبیین است این نیست که چرا عامل این‌گونه عمل کرده است، بلکه این است که چرا به گونهٔ دیگری عمل نکرده است، با توجه به اینکه حکم او این است که با ملاحظهٔ همهٔ امور، آن عمل بهتر است.

کسی که این واقعیت را درمی‌یابد که هم له و هم علیهِ یک عمل خاص، دلایل خوبی دارد، نباید درباره او این‌گونه تصور کرد که تناقضی را درسرمی‌پروراند. در نتیجه، اصول اخلاقی یا احکامی که با امیال مطابق‌اند، نمی‌توانند از طریق جملاتی همچون «دروغ گفتن نادرست است» یا «خوشحال کردن خوب است» بیان شوند. یعنی نمی‌توانند بیان شوند اگر این جملات به معنای طبیعیِ خود مبنی بر بیان احکام کلی در نظر گرفته شوند، احکامی همچون «همهٔ دروغ‌ها نادرست‌اند» یا «همهٔ اعمال خوشحال‌کننده خوب‌اند». این امر بدان دلیل است که یک عمل واحد می‌تواند هم دروغ باشد و هم عملی باشد که موجب خوشحالی می‌شود و در نتیجه هم نادرست است و هم خوب. براساس بسیاری از نظریه‌های اخلاقی، این یک تناقض است. یا موردی از این هم ساده‌تر را در نظر بگیرید: اگر عمل به وعده کار درستی باشد و تخلف از وعده نادرست باشد، کسی که بدون قصوری از جانب خودش، وعده‌های ناسازگار داده است، اگر کار درستی انجام دهد کار نادرستی انجام داده است.

راه‌حل این معما دربارهٔ منطق استدلال عملی[۱۷] درک این امر است که اصول ارزیابانه در شکلِ «دروغ گفتن نادرست است» به‌درستی بیان نشده‌اند، زیرا همهٔ دروغ‌ها نادرست نیستند؛ مواردی وجود دارد که در آنها شخص برای ملاحظات مهم‌تری باید دروغ بگوید. این واقعیت که یک عمل، دروغ یا تخلف از وعده یا اتلاف وقت است دلیلی علیه آن عمل است که باید در کنار سایر دلایل به‌سود آن عمل سنجیده شود. هر عملی که انجام می‌دهیم یا در نظر داریم که آن را انجام دهیم، هم چیزی له آن وجود دارد و هم چیزی علیه آن، اما ما فقط هنگامی از تعارض سخن می‌گوییم که دلایل له و علیه هر دو جدی و تقریباً متوازن باشند. استنتاج ساده می‌تواند به من بگوید که اگر بخواهم که به وعدهٔ الف عمل کنم، باید در تاریخ خاصی در آدریس آبابا باشم و اگر بخواهم وعدهٔ ب را انجام دهم، باید در همان تاریخ در بورا بورا باشم، اما منطق نمی‌تواند به من بگوید که کدام یک را باید انجام دهم.

از آنجا که منطق نمی‌تواند به من بگوید که کدام کار را باید انجام دهم، روشن نیست که هر یک از این دو عمل از چه جهت غیرعقلانی خواهند بود. همچنین اگر این را بیفزاییم که من حکم می‌کنم که با لحاظ همهٔ امور، باید به وعدهٔ الف عمل کنم اما در عین حال، به وعدهٔ ب عمل کنم، غیرعقلانی بودن در اینجا آشکار نیست، زیرا حکم اول صرفاً یک حکم مشروط است: در پرتو شواهدی که دارم، باید الف را انجام دهم و این هیچ تناقضی با حکم نامشروط من مبنی بر اینکه باید ب را انجام دهم، ندارد. ناسازگاری درونی محض تنها در صورتی پدید می‌آید که من همچنین معتقد باشم ـ همان‌طور که واقعاً معتقدم ـ که باید براساس بهترین داوریِ خود یعنی آنچه با لحاظ همهٔ امور، بهترین گزینه یا وظیفهٔ خود می‌دانم، عمل کنم.

[۱۷] Practical reason

پس یک توصیف صوریِ محض از آنچه در یک عملِ ناشی از ضعف اراده غیرعقلانی است، این است که عامل برخلاف اصل مرتبه‌دوم خود عمل کرده‌است؛ یعنی این اصل که او باید براساس آنچه با لحاظ همهٔ امور، بهترین می‌داند عمل کند. تنها در صورتی که بتوانیم عمل او را دقیقاً به همین شکل توصیف کنیم، معمایی دربارهٔ تبیین آن وجود خواهد داشت. اگر عامل به این اصل معتقد نباشد که باید براساس آنچه با لحاظ همهٔ امور، بهترین می‌داند عمل کند، در این صورت هرچند عمل او ممکن است از منظر *ما* غیرعقلانی باشد، لزوماً از منظر خود او غیرعقلانی نیست؛ دست‌کم نه آنچنان که مشکلی برای تبیین پدید آورد. این بدان دلیل است که ما برای تبیین رفتار او صرفاً لازم است بگوییم که میل او به انجام دادن آنچه با لحاظ همهٔ امور، بهترین می‌دانسته است، به اندازهٔ میل او به انجام دادن کاری دیگر قوی نبوده است.

اما اگر کسی آگاهانه و عامدانه برخلاف اصل خود عمل کند، این را چگونه باید تبیین کرد؟ بدیهی است که این تبیین باید دربردارندهٔ خصوصیتی باشد که از اصل افلاطون فراتر می‌رود؛ در غیر این صورت، این عمل کاملاً عقلانی خواهد بود. از سوی دیگر، این تبیین باید هستهٔ اصل افلاطون را حفظ کند؛ وگرنه عملْ غیرعامدانه خواهد بود. به نظر می‌رسد که چنین تبیینی هر دو قید را برمی‌آورد: ما پذیرفته‌ایم که تبیین دلیل‌محورِ معمولی برای عملِ ناشی از ضعف اراده وجود دارد. به این ترتیب، کسی که برای جابجا کردن شاخه به پارک برمی‌گردد دلیلی دارد: برطرف کردن خطر. اما او هنگام انجام دادن این کار، اصل خود را مبنی بر عمل به آنچه با لحاظ همهٔ امور، بهترین می‌داند نادیده گرفته است. و قابل انکار نیست که او برای نادیده گرفتن این اصل انگیزه‌ای دارد؛ یعنی اینکه او خواسته‌ای شاید بسیار قوی برای برگرداندن شاخه به جای اصلی‌اش دارد. اجازه دهید بگوییم که این انگیزه این واقعیت را تبیین نمی‌کند که او نمی‌تواند براساس اصل خود عمل کند. این همان جایی است که غیرعقلانی بودن وارد می‌شود، زیرا میل به جابجا کردن شاخه وارد تصمیم شده است تا دو مرتبه آن را انجام دهد. ابتدا این امر ملاحظه‌ای به سود جابجا کردن شاخه بود؛ ملاحظه‌ای که در نظر عامل، اهمیتی کمتر از دلایلِ علیهِ بازگشتن به پارک دارد. سپس عامل معتقد شد که او با لحاظ همهٔ امور، نباید به پارک برگردد. با توجه به این اصل او که باید براساس چنین نتیجه‌گیری‌ای عمل کرد، کار عقلانی برای او این بود که البته به پارک برنگردد. غیرعقلانی بودن هنگامی وارد شد که میل او به بازگشتن، به نادیده گرفتن یا الغای اصل او انجامید، زیرا هرچند انگیزهٔ او برای نادیده گرفتن این اصلْ دلیلی برای نادیده گرفتن آن بود، دلیلی علیه خود این اصل نبود و در نتیجه، هنگامی که به شیوهٔ دوم وارد شد، به‌عنوان دلیل، نامربوط با این اصل و با این عمل بود. این غیرعقلانی بودن وابسته‌است به تمایز میان دلیل برای داشتنِ اصل یا عمل براساس اصل و دلیل برای خودِ اصل.

مثال ساده‌تر دیگری این نکته را روشن‌تر می‌کند. فرض کنید که یک فرد جوان بسیار آرزو دارد که ساق خوش‌ریختی داشته باشد و این امر منجر می‌شود که باور پیدا کند که ساق خوش‌ریختی دارد. او دلیلی طبیعی برای تمایل به داشتن این باور دارد؛ یعنی اینکه این باور موجب خوشحالی او می‌شود. اما اگر کل تبیین ما از اعتقاد او به این باور، این باشد که او می‌خواست که به آن باور داشته باشد، آنگاه اعتقاد او به این باور غیرعقلانی خواهد بود، زیرا آرزوی داشتن یک باور، شاهدِ درستیِ آن باور نیست و نیز از هیچ وجه دیگری، مؤیدی عقلانی در مورد آن به دست نمی‌دهد. آرزوی او برای داشتن این باور، صدق گزاره‌ی پیش رو را عقلانی می‌کند: او باور دارد که ساق خوش‌ریختی دارد. این امر باور داشتنِ او را عقلانی‌سازی نمی‌کند: من ساق خوش‌ریختی دارم. این موردی از خیال‌بافی است که نمونه‌ای از ساده‌ترین نوع غیرعقلانی بودن است. اما این نمونه، با اینکه ساده است، دربردارندهٔ پیچیدگی‌ای است که ابهام در تعبیر «دلیل برای باور داشتن» آن را مغشوش کرده است.

در برخی از مواردِ غیرعقلانی بودن، نامحتمل و شاید ناممکن است که عامل کاملاً از همهٔ آنچه در ذهنش می‌گذرد آگاه باشد. اگر کسی «فراموش کند» که امروز پنج‌شنبه است به این دلیل که نمی‌خواهد به تعهد اجتماعی نامطلوبی عمل کند، شاید این امر کنار گذاشته‌شود که او از این امر آگاه است. اما در بسیاری از موارد، مشکل منطقی‌ای در این فرض وجود ندارد که عامل از آنچه در جریان است خبر داشته باشد. آن مرد جوان ممکن است بداند که او به این دلیل باور دارد که ساق خوش‌ریختی دارد که می‌خواهد به آن باور داشته باشد، دقیقاً همان‌طور که آن شخص که برای جابجا کردن شاخه به پارک برمی‌گردد، هم پوچی و هم تبیین عمل خود را تشخیص می‌دهد.

در تبیین‌های دلیل‌محورِ استاندارد، همان‌طور که دیدیم، نه فقط محتواهای گزاره‌ایِ باورها و امیال گوناگون، با یکدیگر و با محتواهای باور، گرایش یا قصدی که به تبیین آن کمک می‌کنند روابط منطقی مناسبی دارند؛ حالت‌های بالفعل باور و میل علتِ حالت یا رویدادِ تبیین‌شده هستند. در مورد غیرعقلانی بودن، رابطهٔ علّی باقی می‌ماند، اما رابطهٔ منطقی در آن مفقود یا تحریف شده است. در مواردی از غیرعقلانی بودن که تاکنون درموردشان بحث می‌کرده‌ایم، علتی ذهنی وجود دارد که دلیل آنچه به وجود می‌آورد نیست. به این ترتیب، در مورد خیال‌بافی، میل علت باور می‌شود. اما حکم به اینکه یک وضع‌امور مطلوب است یا مطلوب خواهد بود، دلیلی برای باور به وجود آن نیست.

روشن است که علت باید به این معنا ذهنی باشد: حالت یا رویدادی است که محتوای گزاره‌ای دارد. اگر پرنده‌ای که در اطراف پرواز می‌کند علت این باور شود که پرنده‌ای در اطراف پرواز می‌کند (یا اینکه هواپیمایی در اطراف پرواز می‌کند) مسئلهٔ عقلانی بودن مطرح

نمی‌شود؛ اینها مواردی هستند که دلیل معلول‌های خود نیستند، بلکه علتْ هیچ ویژگی منطقی‌ای ندارد و در نتیجه، به‌خودیِ خود نمی‌تواند غیرعقلانی بودن (از نوعی که من توصیف کرده‌ام) را تبیین کند یا به وجودآورد. آیا ممکن است شکل‌های دیگری از غیرعقلانی بودن وجود داشته باشد؟ این موضوع روشن نیست و من هیچ ادعایی در مورد آن مطرح نمی‌کنم. تا به اینجا فرضیهٔ من صرفاً این است که بسیاری از مثال‌های رایجِ غیرعقلانی بودن را می‌توان از طریق این واقعیت که علتی ذهنی وجود دارد که دلیل نیست، توصیف کرد. این توصیف به راهی برای یک نوع تبیین از غیرعقلانی بودن اشاره می‌کند.

این نوع از غیرعقلانی بودن هرآن‌گاهی پدید می‌آید که عقلانیت وارد عمل می‌شود. دقیقاً همان‌طور که اعمالِ ناشی از فقدان خویشتنداری غیرعقلانی‌اند، ممکن است قصدهایی غیرعقلانی برای عمل کردن وجود داشته باشد، قطع نظر از اینکه این قصدها پا به عرصهٔ عمل بگذارند یا نه. باورها و نیز شیوه‌های استدلال می‌توانند غیرعقلانی باشند. نشان دادیم که بسیاری از امیال و عواطف اگر به‌وسیلهٔ علل ذهنی‌ای تبیین شوند که دلایل آنها نیستند، غیرعقلانی خواهند بود. این مفهوم کلی در مورد عدم تغییر نیز منطبق می‌شود. یک فرد در صورتی که دربرابر دلیل گشوده نباشد، غیرعقلانی خواهد بود؛ یعنی اگر در صورت پذیرش باور یا گرایشی که براساس آنها باید تغییرات مناسبی را در سایر باورها، امیال یا قصدهایش صورت دهد، نتواند آن تغییرات را انجام دهد. او دلیلی دارد که علت آن چیزی که دلیل کافیِ آن است، نیست.

اکنون درمی‌یابیم که چگونه می‌توان تبیینی را که نشان‌دهندهٔ غیرعقلانی بودن عمل، باور یا عاطفه‌ای است، با عنصر عقلانیتی که در توصیف و تبیین همهٔ این قبیل پدیده‌هاست جمع کرد. به این ترتیب، دست‌کم به شیوه‌ای مقدماتی، به یکی از متناقض‌نماهای غیرعقلانی بودن پرداخته‌ایم. اما اکنون منبع دومی از متناقض‌نما ظاهر می‌شود که به این آسانی نمی‌توان آن را از میان برد.

اگر رویدادها به‌عنوان علت و معلول با یکدیگر مرتبط باشند، همین‌گونه باقی می‌مانند، قطع نظر از اینکه با چه واژگانی بخواهیم آنها را توصیف کنیم. رویدادهای ذهنی یا روان‌شناختی صرفاً ذیل نوعی از توصیف این‌گونه‌اند، زیرا خود همین رویدادها مطمئناً هم‌زمان رویدادهایی عصب‌فیزیولوژیکی و نهایتاً فیزیکی‌اند، هرچند تنها در صورتی می‌توان آنها را در این قلمروها درک و شناسایی کرد که توصیفات عصب‌فیزیولوژیکی یا فیزیکی در اختیار داشته باشیم. همان‌طور که دیدیم، به‌طور کلی هیچ مشکلی در تبیین رویدادهای ذهنی از طریق استناد به علل عصب‌فیزیولوژیکی یا فیزیکی وجود ندارد: این نکته، برای مثال، در مورد تحلیل ادراک حسی یا حافظه محوری است. اما هنگاهی که علت در چارچوبی غیرذهنی توصیف می‌شود، ضرورتاً تماس خود را با آنچه برای تبیین عنصر غیرعقلانی بودن لازم است از دست می‌دهیم، زیرا غیرعقلانی بودن تنها در صورتی پدیدار می‌شود که عقلانیت آشکارا مناسب باشد: جایی که هم

علت و هم معلول محتواهایی دارند که دارای همان نوع از روابط منطقی‌ای هستند که دلیل یا شکست آن را تشکیل می‌دهد. رویدادهایی که صرفاً در چارچوب ویژگی‌های فیزیکی یا فیزیولوژیکیِ خود تصور می‌شوند، به‌عنوان دلیل یا در موارد تعارض، به‌عنوان امور مربوط به یک موضوع خاص قابل‌تصور نیستند. پس با محذور زیر روبه‌رو هستیم: اگر علت را به شیوه‌ای خنثی تصور کنیم و جایگاه ذهنی آن را به‌عنوان باور یا گرایشی دیگر نادیده بگیریم، یعنی اگر آن را صرفاً به‌عنوان نیرویی قلمداد کنیم که روی ذهن عمل می‌کند بی‌آنکه به‌عنوان بخشی از آن شناسایی شود، در این صورت نمی‌توانیم غیرعقلانی بودن را تبیین یا حتی توصیف کنیم. نیروهای کور در مقولهٔ امور ناعقلانی و نه امور غیرعقلانی جای می‌گیرند. به این ترتیب، توصیفی ذهنی از علت معرفی می‌کنیم که بدین ترتیب، علت را به گزینه‌ای برای دلیل بودن تبدیل می‌کند. اما همچنان بیرون از تنها الگوی واضح تبیینی باقی می‌مانیم که در مورد امور ذهنی منطبق است، زیرا این الگو مستلزم آن است که علت چیزی بیش از گزینه‌ای برای دلیل بودن باشد؛ علت باید دلیل هم *باشد* اما در مورد حاضر چنین چیزی ممکن نیست. ما برای تبیین یک معلول ذهنی به علتی ذهنی نیاز داریم که هم‌زمان، دلیل این معلول است، اما اگر چنین چیزی را داشته باشیم، معلول نمی‌تواند موردی از غیرعقلانی بودن باشد. یا [دست‌کم] چنین به نظر می‌رسد.

اما راهی وجود دارد که یک رویداد ذهنی می‌تواند علت رویداد ذهنی دیگری باشد، بی‌آنکه دلیل آن باشد؛ در این شیوه هیچ معما و ضرورتاً غیرعقلانی بودنی وجود ندارد. این امر هنگامی می‌تواند رخ دهد که علت و معلول در ذهن‌های مختلفی رخ دهند. برای مثال، من به آرزوی اینکه شما وارد باغ من شوید، گل زیبایی را در آنجا پرورش می‌دهم. شما مشتاق دیدن گل من می‌شوید و وارد آنجا می‌شوید. میل من علت اشتیاق و عمل شما شد، اما میل من دلیلی برای اشتیاق یا عمل شما نبوده است. (شاید اصلاً شما چیزی دربارهٔ آرزوی من نمی‌دانسته‌اید.) پس پدیده‌های ذهنی ممکن است علت سایر پدیده‌های ذهنی شوند، بی‌آنکه دلایل آنها باشد و همچنان ماهیت خود را به‌عنوان امور ذهنی حفظ کنند، به این شرط که علت و معلول به اندازهٔ کافی از یکدیگر جدا باشند. نمونه‌های واضح و آشکار این امر موارد تعامل اجتماعی است. اما من پیشنهاد می‌دهم که می‌توان این ایده را در مورد ذهن و شخص واحدی منطبق کرد. در واقع، اگر قرار باشد که اساساً غیرعقلانی بودن را تبیین کنیم، به نظر می‌رسد که باید فرض کنیم که ذهن می‌تواند به سازه‌های شبه‌مستقلی بخش‌بندی شود که به شیوه‌هایی می‌توانند با یکدیگر تعامل کنند که اصل افلاطون نمی‌تواند بپذیرد یا تبیین کند.

یک بخش از ذهن، به منظور تشکیل نوع مورد نیاز از سازه، باید درجه‌ای از انسجام یا عقلانیت را به نمایش بگذارد که از آنچه به کل نسبت داده می‌شود بزرگ‌تر است.[۱۸] اگر چنین چیزی برقرار نباشد، فایدهٔ تشبیه به تعامل اجتماعی از میان خواهد رفت. ایده این است که اگر بخش‌های ذهن تاحدی مستقل باشند، می‌توانیم بفهمیم که چرا می‌توانند ناسازگاری‌ها را در خود بگنجانند و در سطحی علّی با یکدیگر تعامل کنند. تحلیل ضعف اراده را به یاد آورید. من در آنجا هیچ اشاره‌ای به بخش‌بندی ذهن نکردم، زیرا تحلیل در آن نقطه، بیشتر توصیفی بود تا تبیینی. اما اگر قرار باشد که دو بخش شبه‌مستقل از ذهن را فرض کنیم که یکی از آنها با ملاحظهٔ همهٔ امور، شیوهٔ خاصی از عمل را بهترین می‌یابد و دیگری شیوهٔ دیگری از عمل را پیشنهاد می‌دهد، می‌توان راه را برای تبیین روشن کرد. در هر یک از این دو جانب ـ جانبِ داوری هشیارانه و جانبِ قصد و عملِ ناشی از فقدان خویشتنداری ـ یک ساختارِ پشتیبان، متشکل از دلایل، باورهای به‌هم‌مربوط، انتظارات، فرض‌ها، گرایش‌ها و امیال وجود دارد. این صحنه‌آرایی همچنان بسیاری چیزها را تبیین‌نشده رها می‌کند، زیرا ما می‌خواهیم بدانیم که چرا این ساختارِ مضاعف شکل گرفته است، چگونه عملِ انجام‌شده را تبیین می‌کند و نیز بی‌تردید می‌خواهیم تبعات و علاج روانی آن را بدانیم. چیزی که در اینجا مورد تأکید من است آن است که ذهنِ بخش‌بندی‌شده فضا را برای این قبیل تبیین‌های بیشتر باز می‌گذارد و به حل تنش مفهومی میان اصل افلاطون و مسئلهٔ تبیین غیرعقلانی بودن کمک می‌کند.

بخش‌بندی‌ای که من پیشنهاد می‌دهم، از نظر ماهیت یا کارکرد با استعارهٔ قدیمی ستیز میان فضیلت و هوس یا عقل و عاطفه متناظر نیست، زیرا امیال یا ارزش‌های رقیبی که ضعف اراده آنها را اقتضا می‌کند، طبق تبیین من، به‌خودی خود غیرعقلانی بودن را القا نمی‌کنند. در واقع، حکم به اینکه با لحاظ همهٔ امور، شخص باید به شیوهٔ خاصی عمل کند، پیش‌فرض می‌گیرد که عناصر رقیب وارد بخش یکسانی از ذهن شده‌اند. همچنین این امر به دخالت آشکار عاطفهٔ جادوزده و بیگانه، آن‌طور که در اصل مدئا مطرح بود، مربوط نیست. آنچه مورد نیاز است عناصر سازمان‌دهی‌شدهٔ آن است که در درون هر یک از آنها، درجهٔ متوسطی از انسجام وجود دارد و یک عنصر می‌تواند در جهت علیت ناعقلانی بر عنصر دیگری عمل کند.

در نظر گرفتن درجه‌ای از استقلال در مورد بخش‌های ذهن، تاحدی، مشکلات مورد بحث ما را از میان می‌برد، اما مشکلات دیگری را پدید می‌آورد، زیرا تا جایی که اصل افلاطون نمی‌تواند عملکرد ذهن را تبیین کند، صرف روابط علّی جایگزین آن می‌شود و این روابط

---

[۱۸] در اینجا همانند موارد دیگر، تبیینِ کاملاً انتزاعی من از بخش‌بندی ذهن راه خود را از تبیین فروید کج می‌کند. به‌ویژه، من در مورد تعداد یا ماهیت بخش‌های ذهن، پایداری یا سبب‌شناسی آنها چیزی برای گفتن ندارم. من فقط به دفاع از دیدگاه بخش‌بندی ذهنی (mental compartmentalization) می‌پردازم و نشان می‌دهم که اگر بخواهیم شکل رایجی از غیرعقلانی بودن را تبیین کنیم، بخش‌بندی ذهنی ضرورت خواهد داشت. شاید لازم باشد که تأکید کنم که عباراتی همچون «بخش‌های ذهن»، «اجزای ذهن»، «قسمت» و غیره اگر القا کنند که آنچه به یک قسمت از ذهن تعلق دارد نمی‌تواند به قسمت‌های دیگر تعلق داشته باشد، گمراه‌کننده خواهد بود. تصویری که مطلوب من است تصویری از زمین‌های هم‌پوشان است.

بهترین تبیین را به دست می‌دهند یا بیشترین پیشرفت را به سوی علم خواهند داشت، همان‌طور که می‌توانند به صورت قوانین خلاصه‌سازی شوند. اما پرسشی وجود دارد مبنی بر اینکه عملکردهای ذهن را تا چه اندازه می‌توان به قوانین دقیق و تعین‌گرایانه تحویل برد، مادامی‌که این پدیده‌ها در چارچوبی ذهنی شناسایی می‌شوند. از یک طرف، قلمروی امور ذهنی نمی‌تواند نظامی بسته را تشکیل دهد؛ بیشتر آنچه در آن رخ می‌دهد به‌ناگزیر معلول رویدادهایی است که هیچ توصیف ذهنی‌ای ندارند. و از سوی دیگر، به محض اینکه روابط علّی میان رویدادهای ذهنی را تاحدی فارغ از روابط منطقی میان توصیفیات این رویدادها ملاحظه می‌کنیم، وارد قلمرویی می‌شویم که فاقد مجموعه‌ای یکپارچه و مستقل از اصول قوام‌بخش است: مفاهیمِ به‌کاررفته باید به صورت مختلط تلقی شوند که به‌هم‌پیوستگیِ خود را تاحدی مدیون پیوندهایشان با جهان نیروهای غیرذهنی و تاحدی مدیون ماهیت خود به‌عنوان امور ذهنی و معطوف به محتوای گزاره‌ای هستند. این امور مستقیماً بر این پرسش مهم تأثیر می‌گذارند که چه نوعی از قوانین یا تعمیم‌ها را می‌توان در این حیطه برقرار یافت و در نتیجه بر این پرسش تأثیر می‌گذارند که یک علمِ مربوط به امور ذهنی تا چه اندازه می‌تواند علمی باشد؛ این موضوعی است که من کنار گذاشته‌ام.

مسئلهٔ دیگری هم وجود دارد که از پذیرش قسمت‌های شبه‌مستقلی در درون ذهن واحد ناشی می‌شود. ما باورها، اهداف، انگیزه‌ها و امیالی را به افراد هنگام تلاش برای سازماندهی کردن، تبیین و پیش‌بینی رفتارشان ـ اعم از گفتاری و غیرآن ـ نسبت می‌دهیم. ما قصدها، اعمال و احساسات آنها را در پرتو یکپارچه‌ترین و معقول‌ترین شاکله‌ای که می‌توانیم طراحی کنیم، توصیف می‌کنیم. دسترسی‌ای که گفتار به این شاکله می‌دهد سرراست‌تر از دسترسی‌ای نیست که سایر رفتارها می‌دهند، زیرا خود گفتار باید تفسیر شود؛ اساساً گفتار دست‌کم مستلزم دو سطح از تفسیر است: هم در مورد این پرسش که کلمات گوینده چه معنایی می‌دهد و هم در مورد این پرسش که مقصود گوینده هنگام گفتن این کلمات چیست. این‌طور نیست که یک عامل شناخت بی‌واسطه‌ای از باورها، خواسته‌ها و قصدهایش داشته باشد به‌نحوی که ناظران [بیرونی] تا سرحد کارآگاهانِ صرف تنزل یابند، زیرا هرچند عامل اغلب می‌تواند آنچه را بگوید که در ذهنش وجود دارد، کلمات او در حیطهٔ عمومی معنا می‌دهند؛ معنای کلمات او هم به مفسر و هم به خود او موکول می‌شود. اینکه او را چگونه باید فهمید هم مسئله‌ای برای خود اوست و هم مسئله‌ای برای دیگران.

چیزی که تفسیر را دشوار می‌سازد تکثر عناصر ذهنی‌ای است که رفتار و گفتار را پدید می‌آورند. به‌عنوان نمونه، اگر بدانیم که یک فرد هنگام گفتن برخی از کلمات، قصد دارد که اظهار کند که قیمت نفت رو به افزایش است، عموماً باید چیزهای بسیار زیاد دیگری را دربارهٔ قصدها، باورها و معنای کلمات او بدانیم. اگر تصور کنیم که قرار است از ابتدا، نظریه‌ای را بسازیم که مشاهدات ما را یکپارچه

و تبیین می‌کند ـ نظریه‌ای دربارهٔ افکار و عواطف و زبان فرد ـ از دشواری این امر مبهوت خواهیم شد. مجهول‌های بسیار زیادی برای تعدادی از معادلات وجود دارد. ما ضرورتاً از طریق راهبردی با این مسئله دست‌وپنجه نرم می‌کنیم که بیان آن آسان است، هرچند به لحاظ کاربرد بسیار پیچیده است: راهبرد ما این است که فرض کنیم که شخصی که قرار است فهمیده شود بسیار شبیه خود ماست. این امر به‌ناگزیر راهبرد آغازینی است که وقتی شواهد انباشته می‌شوند، از آن فاصله می‌گیریم. ما با این فرض آغاز می‌کنیم که دیگران در موضوعات اساسی و عمده، باورها و ارزش‌هایی مشابه خود ما دارند. ما به‌ناگزیر فرض می‌کنیم که کسی که قرار است بفهمیم در جهان ما زندگی می‌کند؛ جهانی که متشکل است از اشیای فیزیکی کلان‌نگرانه و کمابیش پایداری که استعدادهای علّی آشنایی دارند؛ و اینکه جهان او همانند جهان ما دربردارندهٔ افرادی است که ذهن و انگیزه دارند و او در میل به یافتن صمیمیت، عشق، امنیت و موفقیت و میل به دوری گزیدن از درد و رنج با ما مشترک است. هنگامی که به موضوعات جزئی یا به موضوعاتی که به‌نحوی در تفکر ما کمتر اساسی‌اند می‌رسیم، با سهولت بیشتر و بیشتری می‌توانیم تفاوت‌های میان خود و دیگران را بپذیریم. اما اگر نتوانیم دیگران را به این صورت تفسیر کنیم که در میزان گسترده‌ای از آنچه فهم عرفی ما را تشکیل می‌دهد با ما مشترک‌اند، قادر به شناسایی هیچ یک از باورها و امیال و قصدهای آنها یعنی هیچ یک از گرایش‌های گزاره‌ای آنان نخواهیم بود.

دلیل این امر ماهیت کل‌گرایانهٔ امور ذهنی است. معنای یک جمله و معنای یک محتوای باور یا میل، چیزی نیست که جدا از همتایانِ آن به آن الصاق شود. ما نمی‌توانیم به طور قابل‌فهمی این فکر را که قطعهٔ یخی در حال آب شدن است به کسی نسبت دهیم که باورهای صادق بسیاری دربارهٔ ماهیت یخ، ویژگی‌های فیزیکی آن که به آب مربوط‌اند، سرما، جامدیت و غیره ندارد. یک اسناد بر فرض اسنادهای بسیار بیشتری ـ بی‌نهایت بیشتر ـ استوار است. و از میان باورهایی که فرض می‌کنیم کسی دارای آنهاست، بسیاری از باورها باید (طبق دیدگاه ما) صادق باشند تا ما بتوانیم آنها را بفهمیم. پس وضوح و استحکام اسنادات گرایش، انگیزه و باور از سوی ما با این امر نسبت دارد که تا چه حدی دیگران را منسجم و برحق می‌یابیم. ما اغلب و به‌طور موجهی دیگران را غیرعقلانی و برخطا می‌یابیم، اما چنین احکامی در صورتی دارای مبنای مستحکمی هستند که حداکثر توافق وجود داشته باشد. ما هنگامی می‌توانیم کسی را به بهترین وجه بفهمیم که او را عقلانی و خردمند بیابیم، و این فهم، همان چیزی است که لبهٔ اختلافات ما را با او تیز می‌کند.

هیچ پرسشی جز این وجود ندارد که قاعدهٔ حسن ظنِ[۱۹] اجتناب‌ناپذیر در تفسیر با بخش‌بندی ذهن در تقابل است، زیرا هدف از بخش‌بندی آن بود که اجازه دهیم باورها و امیال و احساساتِ ناسازگار یا متعارض در ذهن واحدی وجود داشته باشند، درحالی‌که روش‌شناسی اساسیِ همهٔ تفسیرها به ما می‌گوید که ناسازگاری به فهم‌ناپذیری می‌انجامد.

این امر درجه‌پذیر است. ما در فهم امور مشوش در پس‌زمینه‌ای که عمدتاً با آن همدلی داریم، هیچ مشکلی نداریم، اما انحرافات عمده از واقعیت یا انسجام، به‌تدریج، توانایی ما را برای اینکه رویدادها را در چارچوب ذهنی توصیف و تبیین کنیم، تضعیف می‌کند. آنچه بر میزان غیرعقلانی‌بودنی که می‌توانیم به‌لحاظ روان‌شناختی بفهمیم محدودیتی وضع می‌کند، امری کاملاً مفهومی یا نظری است؛ این واقعیت که حالات و رویدادهای ذهنی به‌واسطهٔ محل‌شان در فضای منطقی به‌عنوان حالات و رویدادهایی که هستند وجود دارند. از سوی دیگر، آنچه میزان و نوع انسجام و تناظر با واقعیتی را که در مردان و زنان همتای خود می‌یابیم مقید می‌کند، ضعف طبیعت انسانی است: ناتوانی از تخیل یا همدلی از جانب مفسر و نقص سرسختانهٔ امرِ تفسیرشده. متناقض‌های زیربناییِ غیرعقلانی بودن که هیچ نظریه‌ای نمی‌تواند کاملاً از آن رهایی یابد، از این قرار است: اگر آن را به‌نحو بسیار خوبی تبیین کنیم، آن را به شکل پنهانی از عقلانیت بدل کرده‌ایم، اما اگر بسیار به‌آسانی عدم انسجام را به آن نسبت دهیم، با صرف نظر کردن از پس‌زمینهٔ عقلانیتی که اساساً برای توجیه هر تشخیصی لازم است، صرفاً از توانایی خود برای تشخیص غیرعقلانی بودن چشم‌پوشی کرده‌ایم.

پس آنچه کوشیده‌ام تا نشان دهم این است که خصوصیات بسیار کلی نظریهٔ روانکاری که آنها را فهرست کردم و آنها را معمایی برای فیلسوفان و دیگران دانسته‌ام، اگر سخنم درست باشد، خصوصیاتی هستند که در هر نظریه‌ای که درصدد تبیین غیرعقلانی بودن است، یافت می‌شوند.

نخستین خصوصیت آن بود که ذهن را باید دارای دو یا چند سازهٔ نیمه‌مستقل دانست. چنانکه دیدیم، این خصوصیت لازمهٔ هر نظریه‌ای است که می‌خواهد علل ذهنی‌ای را تبیین کند که دلایل حالات ذهنی‌ای که پدید می‌آورند نیستند. تنها با بخش‌بندی ذهن ممکن به نظر می‌رسد که تبیین کنیم چگونه یک فکر یا انگیزه می‌تواند علت فکر یا انگیزهٔ دیگری شود که با آن رابطهٔ عقلانی دارد.

خصوصیت دوم نوع خاصی از ساختار را به یک یا چند زیربخش ذهن نسبت داد: ساختاری مشابه آنچه برای تبیین اعمال روزمره لازم است. این امر نیازمند مجموعه‌ای از آن نوع باورها، اهداف و انفعالاتی است که از طریق به‌کارگیری اصل افلاطون، به ما امکان می‌دهند که برخی از رویدادها را دارای هدف یا قصد قلمداد کنیم. لازم نیست که این تشبیه را آنقدر جلو ببریم که اقتضا کند که از اجزای ذهن

---

[۱۹] charity

به‌عنوان عامل‌های مستقل سخن بگوییم. آنچه اساسی است این است که برخی از افکار و احساسات شخص را به این صورت تلقی کنیم که برای پدیدآوردن نتایجی براساس اصول اعمال قصدی تعامل می‌کنند، سپس این نتایج به‌عنوان علت و نه دلیلِ رویدادهای ذهنی دیگر عمل می‌کنند. از میان رفتن روابط دلیل، معرف مرز یک زیربخش است. هرچند من در اینجا همانند فروید، از بخش‌ها و عاملیت‌ها سخن می‌گوییم، چیزی وجود ندارد که مقتضی یک استعاره باشد. بخش‌ها در چارچوب کارکرد و نهایتاً در چارچوب مفاهیم دلیل و علت تعریف می‌شوند. ایدهٔ یک تقسیم شبه‌مستقل ایده‌ای نیست که مستلزم عامل کوچکی در یک بخش باشد؛ باز هم مفاهیمِ درکار همان مفاهیمِ علت و دلیل هستند.

خصوصیت سومی که دربارهٔ آن سخن گفته‌ایم، این بود که برخی از رویدادهای ذهنی نسبت به برخی دیگر از رویدادهای ذهنی در همان ذهن، خصلت علل صرف را به خود می‌گیرند. ما دریافته‌ایم که این خصوصیت نیز لازمهٔ هر تبیینی از غیرعقلانی بودن است. من استدلال کرده‌ام که این خصوصیتی است که می‌توان ملحوظ داشت، اما برای اینکه آن را ملحوظ داریم، باید اجازه دهیم که بخش‌های ذهن دارای درجه‌ای از استقلال هستند.

سه عنصر از نظریهٔ روانکاوی که بر آنها تمرکز کرده‌ام یعنی بخش‌بندی ذهن، وجود سازه‌ای قابل‌توجه در هر بخش شبه‌مستقل و روابط علّی غیرمنطقی میان اجزا، با یکدیگر ترکیب می‌شوند تا مبنای راهی منسجم برای توصیف و تبیین انواع قابل‌توجه غیرعقلانی بودن را فراهم کنند. این عناصر ترکیب فروید میان تبیین‌های دلیل‌محورِ استاندارد و تبیین‌های علّی مشابه با تبیین‌های علوم طبیعی را تبیین و توجیه می‌کنند؛ تعامل‌هایی که در آنها دلیل نقش هنجاری و عقلانی‌سازِ معمول خود را ایفا نمی‌کند.

سرانجام، باید به این مدعا اشاره کنم که بسیاری از پدیده‌های ذهنی که معمولاً در دسترس آگاهی قرار دارند، گاهی نه آگاهانه‌اند و نه به آسانی در دسترس آگاهی قرار دارند. دلیل اینکه من چیزی دربارهٔ این مدعا نگفته‌ام این است که به نظر من، اعتراضات مربوطه به حالات و رویدادهای ذهنی ناآگاهانه با اثبات این موضوع پاسخ داده می‌شوند که آن نظریه بدون آنها هم پذیرفتنی است. برای مثال، قابل‌توجه است که هیچ چیزی در توصیف ضعف اراده مستلزم آن نیست که تفکر یا انگیزهٔ ناآگاهانه‌ای وجود داشته باشد؛ اصلاً من به ارسطو چنین انتقاد کردم که چیزی شبیه فقرهٔ ناآگاهانه‌ای از دانسته‌ها را معرفی می‌کند، درحالی‌که به چنین چیزی نیاز نداریم. مورد استاندارد ضعف اراده موردی است که در آن، عامل می‌داند چه کاری را انجام می‌دهد و چرا آن را انجام می‌دهد و می‌داند که این کار بهترین کار نیست و می‌داند چرا. او غیرعقلانی بودن خود را می‌پذیرد. اگر همهٔ اینها ممکن باشد، با این فرض که گاهی برخی از افکار یا امیالِ دخیل ناآگاهانه‌اند، نمی‌توان این توصیف را دفاع‌ناپذیر کرد.

اگر به نظریه‌ای که از همهٔ جهات دیگر، عاری از هرگونه اعتراضی است، فرض عناصر ناآگاهانه را بیفزاییم، این نظریه صرفاً بیش از پیش پذیرفتنی می‌شود یعنی می‌تواند چیزهای بیشتری را تبیین کند. فرض کنید که نابغه‌ای مانند فروید ما را به درک این موضوع رسانده است که اگر برخی از حالات و رویدادهای ذهنی را فرض کنیم، می‌توانیم بسیاری از رفتارهایی را تبیین کنیم که در غیر این صورت، تبیین نمی‌شوند، اما همچنین کشف می‌کنیم که رفتار گفتاریِ مربوطه با الگوی معمولی متناسب نیست. عامل داشتنِ گرایش‌ها و احساساتی را که ما به او نسبت می‌دهیم، انکار می‌کند. ما می‌توانیم با مواضعهٔ وجود رویدادها و حالات ناآگاهانه‌ای که قطع نظر از آگاهی، همانند باورها، میل‌ها و عواطف آگاهانه‌اند، مشاهده و نظریه را با یکدیگر جمع کنیم. مطمئناً معماهای بیشتری در اینجا نهفته است. اما به نظر می‌رسد که این معماها از مسائل دیگری پدید می‌آیند؛ رویدادهای ذهنی ناآگاهانه به سایر مشکلات افزوده نمی‌شوند، بلکه ملازمان طبیعی آنها هستند.

من تأکید کرده‌ام که شاکلهٔ خاصی از تحلیل در موارد مهمی از غیرعقلانی بودن منطبق است. احتمالاً نمونه‌ای از این شاکله را می‌توان در هر موردی از ناسازگاری یا غیرعقلانی‌بودنِ «درونی» یافت. اما آیا این شاکله شرط کافی غیرعقلانی بودن را به دست می‌دهد؟ به نظر می‌رسد که چنین نیست، زیرا موارد سادهٔ تداعی غیرعقلانی شمرده نمی‌شوند. اگر بتوانم با همهمه کردن آهنگ خاصی یک اسم را به یاد بیاورم، علتی ذهنی برای چیزی وجود خواهد داشت که دلیلی برای آن نیست، و همین‌طور در بسیاری از موارد دیگر. اما از این جالب‌تر و مهم‌تر، شکلی از خودانتقادی و اصلاح است که مایلیم همراه با احترام بالا داشته باشیم، و تصور شده است که خودِ ذات عقلانیت و منبع آزادی همین است. با وجود این، این مورد به‌وضوح نمونه‌ای از علیت ذهنی است که از دلیل فراتر می‌رود (به معنایی تقریباً فنی که من مطابق با آن، این مفهوم را به کار می‌برده‌ام).

چیزی که در نظر دارم نوع خاصی از میل یا ارزش مرتبه‌دوم و اعمالی است که می‌تواند پدید آورد. این امر هنگامی رخ می‌دهد که کسی دربارهٔ برخی از امیال خود داوری مثبت یا منفی‌ای صورت می‌دهد و برای تغییر این امیال عمل می‌کند. از منظر میلِ تغییریافته، دلیلی برای تغییر وجود ندارد؛ دلیل آن از منبعی مستقل می‌آید و بر ملاحظاتی متفاوت و تاحدی متضاد مبتنی است. عامل دلایلی برای تغییر عادات و شخصیت خود دارد، اما این دلایل از حیطهٔ ارزش‌هایی می‌آیند که ضرورتاً بیرون از محتواهای نگرش‌ها یا ارزش‌هایی هستند که قرار است دستخوش تغییر شوند. بنابراین، علت تغییر ـ اگر تغییری ایجاد شود ـ نمی‌تواند همان دلیلی باشد که علت آن است. نظریه‌ای که نمی‌تواند غیرعقلانی بودن را تبیین کند، نظریه‌ای است که نمی‌تواند تلاش‌های سودمند و موفقیت‌های گهگاهیِ ما را در مورد عزت نفس و اصلاح خود نیز تبیین کند.