

تحلیل مبانی انسان‌شناختی آکراسیا در فلسفه سقراط و ارسطو

محمد تاجیک جوبه* 

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۵/۲۲ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۱۸

چکیده

«آکراسیا» یا ضعف اخلاقی یکی از مباحث کاربردی و دیرینه در فلسفه اخلاق است. نظام چند لایه و درهم‌تنبیده اخلاقی فلسفی یونان باستان، بحث از ریشه‌های ناپیدای این بحث را ضروری می‌سازد. یکی از ریشه‌ها مبانی انسان‌شناسانه بحث است. در این پژوهش با نگاهی انسان‌شناسانه به تبیین دیدگاه سقراط و ارسطو در این موضوع پرداخته شده است. سقراط متقدم، لذت‌گرایی روان‌شناختی را یک ویژگی انسان می‌داند که بر اساس آن «آکراسیا» نابخردانه جلوه می‌کند. در دیدگاه متأخر او سه منبع عقلانی، شهوانی و فعال را برای انگیزه‌های نفس انسان معرفی می‌کند. بر این اساس، عمل بر اساس انگیزه‌های شهوانی می‌تواند به «آکراسیا» منجر شود. در ادامه، ارسطو نیز با طرح مبانی انسان‌شناسانه جدیدی تلاش می‌کند تا برداشتی شهودی‌تر از «آکراسیا» ارائه نماید. او بر این باور است که «آکراسیا» در نتیجه نادیده انگاشتن مقدمه جزئی قیاس عملی محقق می‌شود و این امر متأثر از غلبه میل حیوانی یا «اپیتومیا» به وجود می‌آید. در نتیجه، «آکراسیا» - که عملی ارادی، ولی غیر انتخابی است - از انسان صادر می‌شود. این پژوهش نشان می‌دهد که بحث آکراسیا از مسائل انسان‌شناسانه آن جدایی ناپذیر است.

کلیدواژه‌ها

آکراسیا، قیاس عملی، لذت‌گرایی روان‌شناختی، انسان‌شناسی فلسفی، ضعف اخلاقی.

* عضو هیات علمی پژوهشکده زن و خانواده، قم، ایران. | mohtajik110@gmail.com

© تاجیک جوبه، محمد. (۱۴۰۳). تحلیل مبانی انسان‌شناختی آکراسیا در فلسفه سقراط و ارسطو. فصلنامه مطالعات اخلاقی. ۱۲۴-۱۰۱، (۲)۸.

doi: 10.22091/jes.2025.11213.1015

مقدمه

آکراسیا، ضعف اراده یا ضعف اخلاقی عناوین مختلفی هستند که به یکی از قدیمی‌ترین مباحث مطرح در حکمت عملی اشاره می‌کنند. این بحث یکی از مهم‌ترین مباحث اخلاقی است که ملزومات عملی فراوانی به همراه دارد. امروزه ثابت شده است که ضعف اراده و فقدان خودکنترلی با بسیاری از رذائل اخلاقی ارتباط پیدا می‌کند. در تحقیقی نشان داده شده است که مفهوم خوشبختی علاوه بر رضایت از زندگی، متوقف بر توانایی مقاومت در برابر گناهان کبیره^۱ است. در این تحقیق نشان داده شده است که در میان عوامل مختلفی که در احساس خوشبختی انسان موثرند مانند وضعیت زندگی زناشویی، درآمد سالانه، تعداد فرزندان، رضایت از زندگی، خوشبخت‌ترین افراد کسانی بوده‌اند که توانایی مقاومت در برابر گناهان کبیره را داشته‌اند (Permiakova & Vindeker, 2021, p. 244). از سویی دیگر قدرت اراده یا توانایی خودکنترلی را برخی فضیلتی سرآمد^۲ می‌دانند که فضائل دیگری را به همراه خواهد آورد (Baumeister & Exline, 1999, p. 1170). برخی نیز با استفاده از مفهوم سنتی آکراسیا تلاش کرده‌اند تا در باب برخی سوء رفتارها مانند اعتیاد نظریه‌پردازی و به دنبال راه‌حلی برای مقابله با آن باشند (Heather, 2020).

تاریخچه بحث آکراسیا با نام سقراط گره خورده و ادامه و رشد آن مدیون مشارکت فعال ارسطو است. نام این دو فیلسوف بزرگ در هر متنی از گذشته دور تا کنون در موضوعات مرتبط با این بحث مورد توجه قرار می‌گیرد. نقطه آغاز بحث آکراسیا، ادعای سقراط درباره استحاله آن است. درک این ادعا که در تقابل با شهودات درونی مبنی بر امکان و تحقق ضعف اراده یا ضعف اخلاقی است، بسیار دشوار می‌نماید. تمهید و تبیین مبانی مختلف سقراط در درک بهتر این ادعا و مقصود اصلی از آن به ما کمک خواهد کرد. یکی از این مبانی مهم رویکرد انسان‌شناسانه‌ای است که در دیدگاه این دو فیلسوف بزرگ وجود دارد و در اصل بحث کم‌تر خودنمایی می‌کند و به همین جهت، ابهاماتی را در مسیر بحث ایجاد می‌کند. توجه به این مبانی نه تنها به درک بهتر دیدگاه آنها کمک می‌کند، بلکه به دلیل محوری بودن نظریات این دو، در فهم بهتر سیر تطور تاریخ بحث و تحقیقات مرتبط با این موضوع نیز به ما یاری خواهد رساند. از سویی دیگر، ملاحظات انسان‌شناختی بیش‌های ارزشمندی در مورد ماهیت عاملیت انسان و تأثیر متقابل بین نیروهای عقلانی و عاطفی که انتخاب‌های ما را شکل می‌دهند، ارائه می‌کند. مطالعات انسان‌شناختی نشان داده‌اند که رفتار انسان

1. deadly sins

2. the master virtue

صرفاً تحت تأثیر تفکر عقلانی نیست، بلکه تحت تأثیر هنجارهای فرهنگی، انتظارات اجتماعی و حالات عاطفی نیز قرار دارد. این عوامل می‌توانند نقش مهمی در شکل دادن به درک ما از آکراسیا و شرایطی که منجر به آن می‌شود، داشته باشند. به دلیل کاربردی بودن موضوع آکراسیا، از دیرباز توجه زیادی به این موضوع وجود داشته است. مباحث اصلی مرتبط با این موضوع به طور گسترده و زنده در زمینه‌های مختلف دانشی در غرب مطرح است. در فضای آکادمیک ایران نیز بیشتر مباحث متأثر از فضای آکادمیک غرب طرح می‌شود. برخی از محققین به بعضی چالش‌های مرتبط با تعریف آکراسیا و مرز مشترک آن با مفاهیم دیگر پرداخته‌اند (مقدسی، ۱۳۹۶، ص ۲۲۳).

با همین رویکرد، برخی از محققین نیز تلاش نموده‌اند تا تمایز میان آکراسیا و ضعف اراده را بررسی کنند (Khazaei, 2018, p. 61). در این زمینه، چند کار تطبیقی نیز صورت گرفته است. در برخی از این پژوهش‌ها مقایسه‌هایی میان مبانی برخی از متفکرین مانند آگوستین و آکوئیناس با آموزه‌های اسلامی در زمینه ضعف اخلاقی صورت گرفته است (علیزاده، ۱۳۹۵ الف، ص ۶۵) و برخی نیز مفاهیم بنیادی آکراسیا را با آموزه‌های اسلامی مورد سنجش قرار داده‌اند (علیزاده، ۱۳۹۵ ب، ص ۷). پژوهش‌های تطبیقی میان متفکران غربی مانند مقایسه میان دیدگاه آلفرد ملی و ارسطو (تقدیسی و دیگران، ۱۳۹۹، ص ۳۸) و امکان تحقق این بحث در دو رویکرد سقراطی و ارسطویی (آذرگین و توکلی، ۱۳۹۴، ص ۲). از موارد دیگری است که می‌توان به آن اشاره کرد.

از سویی دیگر پرداخت‌های تطبیقی میان متفکران غربی و اسلامی در این زمینه نیز سهمی از پژوهش‌ها را به خود اختصاص داده است. در پژوهشی ریشه‌های مشترک و متفاوت دیدگاه علامه طباطبائی و مک‌ناتن درباره نقش موقعیت در تحقق ضعف اخلاقی مورد بررسی قرار گرفته است (شمسی و دیگران، ۱۳۹۹، ص ۱۷۱). هیچ پژوهش مستقلی در زمینه مبانی انسان‌شناسانه ضعف اخلاقی یافت نشد. ریشه‌های انسان‌شناسانه بحث آکراسیا چنان پررنگ است که پس از پرداخت مستقل به آن، بسیاری از ابهامات موجود در کلمات فلاسفه باستان - همچون سقراط و ارسطو - رفع خواهد شد.

معناشناسی آکراسیا

مهم‌ترین کلیدواژه این بحث، لغت یونانی «آکراسیا» است که از آن گاهی به ضعف اخلاقی یا ضعف اراده نیز تعبیر می‌شود. در زبان یونانی متضاد این لغت انکراتیا^۱ است. این لغت در زمان

1. Enkrateia (Greek ἐγκράτεια)

سقراط برای اولین بار در ادبیات یونانی مورد استفاده قرار گرفته و در آن زمان به معنای خودکنترلی اخلاقی^۱، اعتدال^۲ و ثبات قدم^۳ به کار می‌رفته است.

زنوفن و افلاطون – به تبعیت از ادبیات آن زمان – این لغت را بارها به کار برده‌اند و این لغت – به مرور زمان و متأثر از فضای ادبی آن زمان – به طور قهری، وارد فضای اخلاق شده است. این لغت از صفت «انکراتس»^۴ گرفته شده است که به معنای داشتن قدرت و یا اقتدار نسبت به امر دیگری است، اما اسمی که از این صفت گرفته شده است، تنها در زمینه داشتن قدرت و کنترل در حیطه اخلاق به کار می‌رفته است و قبل از این دوره کاربردی برای آن یافت نشده است (Jaeger, 1986, vol. 2, p. 54). «انکراتیا» در اخلاق پیشینان، خود یک فضیلت مستقل نبوده بلکه بنابر نظر برخی همچون زنوفن، ریشه‌ای برای ایجاد تمام فضائل بوده است. دلیل این امر این است که «انکراتیا» آزادی و رهایی انسان از سلطه استبدادی نفس حیوانی بوده و در نتیجه این رهایی، آراستگی به فضائل اخلاقی حاصل می‌شده است (Xenophon, n.d., pp. 5-6). در ادبیات ارسطو، انکراتیا با آکراسیا در تقابل و تضاد است. آکراسیا از پیشوند منفی ساز α و لغت کراتس $\kappa\rho\acute{\alpha}\tau\omicron\varsigma$ به معنای قدرت و کنترل تشکیل شده است که معنای آن فقدان کنترل و قدرت است (Kraut, 2022). این لغت از متون یونانی به ترجمه‌های یونانی از متن مقدس نیز راه پیدا کرده است. انکراتیا سه بار در نسخه یونانی عهد جدید مورد استفاده قرار گرفته که در نسخه انگلیسی کینگ جیمز به «فضیلت» ترجمه شده است. آکراسیا نیز دو بار در نسخه یونانی عهد جدید مورد استفاده قرار گرفته است (Matthew, Vol. 23, p. 1; Corinthians 7, p. 5).

این لغت برای اولین بار در ترجمه‌های لاتین آثار ارسطو در میانه قرن سیزدهم به *incontinentia* ترجمه شده است که به معنای «فقدان کنترل» است (Lagerlund, 2010, p. 1391). این معادل لاتین بعدها به عنوان معادل انگلیسی^۵ آکراسیا نیز رواج یافته است. برخی استعمال این لفظ را در حال حاضر به معنای فقدان کنترل بر اعضای بدن می‌دانند و استعمال آن در فقدان کنترل در حیطه شخصیت را معنایی منسوخ می‌دانند (Thero, 2006, p. 5).

ضعف اخلاقی و ضعف اراده دیگر ترجمه‌هایی است که برای مفهوم انگلیسی آکراسیا استفاده می‌شوند (Stroud & Svirsky, 2021). با توجه به اینکه اخلاق تنها بخشی از زندگی ما را تشکیل

-
1. moral self-control
 2. moderation
 3. steadfastness
 4. enkratês (ἐγκρατής)
 5. the Koine Greek New Testament
 6. incontinence

می‌دهد و ضعف اراده ممکن است در تمام حیطه‌های زندگی ما جریان داشته باشد، برخی ترجمه آکراسیا به ضعف اخلاقی را نیز دارای اشکال می‌دانند؛ زیرا چه بسا این ضعف اراده در خارج از حیطه امور اخلاقی تحقق پیدا کند.

ترجمه آکراسیا به ضعف اراده هم دارای مشکل است. به این دلیل که در تاریخچه پیدایش بحث، سخن از شکست در تصمیم‌های اخلاقی و عمل بر خلاف بهترین داوری اخلاقی بوده است و وجود توانایی و قدرتی به نام اراده، تا زمان آگوستین، مطرح نبوده و این آگوستین است که برای اولین بار، اراده را به عنوان عاملی موثر، وارد ادبیات بحث ضعف اخلاقی نموده است. چنین نقص‌هایی در معادل‌های انگلیسی باعث نوعی پراکندگی در لغات مورد استفاده در تحقیقات درباره آکراسیا شده است و به همین خاطر، برخی از محققین ترجیح داده‌اند که به جای استفاده از لغات مختلف از همان لفظ «آکراسیا» برای انتقال مقصود خود بهره ببرند (Thero, 2006, p. 5).

بعد از ریشه‌یابی بحث لغوی آکراسیا به معنای اصطلاحی آن می‌پردازیم. آکراسیا - در اصطلاح - به‌عنوان عملی ارادی بر خلاف بهترین داوری تعریف شده است؛ به این معنا که ما گاهی به‌بتر بودن رفتاری حکم می‌کنیم و در مقام عمل برخلاف این داوری رفتار می‌کنیم (Stroud & Tappolet, 2003, p. 2). به عنوان مثال، هنگام غذا خوردن می‌دانیم که پرخوری برای سلامتی ما مضر است، ولی برخلاف این قضاوت عمل می‌کنیم. در ادامه، با دقت بیشتر، این تعریف قیود بیشتری یافته است و آکراسیا به دو نوع ضعیف و قوی تقسیم شده است. در نظر آلفرد ملی، آکراسیای ضعیف چهار ویژگی دارد: ۱) برخلاف بهترین داوری شما با در نظر گرفتن تمام قیود و شرایط موجود است؛ ۲) عمل شما از روی قصد و اراده انجام می‌شود؛ ۳) این داوری بایستی بر اساس باورها، ارزش‌ها و اهداف مورد نظر شما شکل گرفته باشد؛ ۴) چهارم، بعد از عمل برخلاف بهترین داوری، از انجام آن پشیمان شویم. ملی معتقد است که این چهار عامل در آکراسیای ضعیف و قوی مشترکند. قید پنجم، مختص آکراسیای قوی است. بر اساس این قید، در هنگام عمل، فرد باید ملتفت باشد که عمل او برخلاف بهترین داوری اوست و غفلت از این مخالفت نداشته باشد (Mele, 1987, p. 7). ملی با موشکافی و بررسی مثال‌های مختلف، تلاش نموده است تا ابهامات تعریف سنتی را برطرف نماید و حیثیات دخیل در بحث را روشن‌تر کند که - در ادامه - به برخی از ثمرات این رویکرد اشاره خواهد شد.

دیدگاه متقدم سقراط درباره آکراسیا

سقراط در ارتباط با آکراسیا، دو دیدگاه به‌ظاهر متفاوت دارد و به همین خاطر، تلاش می‌کنیم تا

دیدگاه او را در دو بخش مستقل بررسی کنیم.

هنری سیجویک، معتقد است که انگاره غایت‌گرایانه یودیمونیا، یک اصل مشترک در میان تمام تفکرات اخلاقی یونان باستان است و همین امر یکی از نقاط مایز میان اخلاق مدرن و اخلاق سنتی است (Sidgwick, 1981, p. 92). «یودیمونیا» به طور معمول به «سعادت»^۱ ترجمه می‌شود، فلاسفه یونان باستان و از جمله سقراط، علم اخلاق را علم رسیدن به «یودیمونیا» می‌دانستند، شخصی که به یودیمونیا می‌رسد به زندگی خوب دست یافته است (Bobonich, 2010, p. 293). بر اساس دیدگاه سقراط، برای رسیدن به «یودیمونیا» یا زندگی خوب نیازمند حکمت اخلاقی^۲ هستیم.

حکمت اخلاقی، معرفت و فضیلتی ضروری برای رسیدن به زندگی فضیلت‌مندانه است. حکمت اخلاقی دانشی عملی است که سنخ آن با آگاهی‌های معمول ما از واقعیات نظری و مرتبط با عالم واقعیات خارجی متفاوت است. این دانش به دنبال یافتن راه خوب زندگی کردن است. بنابراین، غایت اخلاق رسیدن به «یودیمونیا» و زندگی خوب است و طریق رسیدن به این غایت، حکمت اخلاقی است. دیدگاه متقدم سقراط - که در دیالوگ‌های ابتدایی افلاطون منعکس شده است - حکمت اخلاقی را برای به دست آوردن زندگی خوب نه فقط شرط لازم، بلکه شرط کافی نیز می‌داند. بنابراین، در صورتی که معرفت وجود داشته باشد، عمل اخلاقی ضرورتاً در پی آن خواهد آمد. سقراط معتقد است که ما دو دسته خوبی درونی و بیرونی داریم. خوبی‌های بیرونی به سه دسته خوبی‌های فیزیولوژیک، سیاسی و روان‌شناختی تقسیم می‌شوند. خوبی‌های بیرونی فیزیولوژیک شامل فقدان محرومیت شدید، بیماری تضعیف‌کننده، حوادث ناتوان‌کننده یا معلولیت‌های جدی می‌شوند. خوبی‌های سیاسی بیرونی شامل صلح، امنیت و عدالت اجتماعی است و خوبی‌های بیرونی روان‌شناختی شامل داشتن حداقلی از متوسط ظرفیت‌های شناختی، عاطفی و ارادی هستند (Kekes, 1997, pp. 46-48).

در مقابل، خوبی‌های درونی قرار دارند که شامل خوبی‌های ذهن و منش مانند به دست آوردن فضائل و یا احساس رضایت از چگونگی پیشرفت و رشد زندگی هستند (Thero, 2006, p. 11). سقراط متقدم، معتقد بود که خوبی‌های بیرونی برای یک زندگی خوب غیر ضروری هستند. همچنین او بر این باور بود که تمام خوبی‌های درونی را می‌توانیم در یک خوبی جای دهیم و آن خوبی «دارا بودن فضائل» است (Vlastos, 1991, p. 231). از آن‌جا که سقراط معتقد است رابطه‌ای

1. happiness

2. moral wisdom

ضروری میان معرفت و عمل وجود دارد، معرفت به این خوبی اصلی، یعنی داشتن و دارا بودن فضائل- که سایر خوبی‌ها را در خود جای می‌دهد- برای رسیدن به یک زندگی خوب کافی است. با در نظر داشتن این مقدمه باید گفت که سقراط- بنابر تلقی مشهور- مخالف آکراسیا است و آن را محال می‌داند. مشهورترین عبارتی که در بحث آکراسیا وجود دارد و تقریباً در مقدمه همه تحقیقات مرتبط با این موضوع نقل می‌شود، پاسخ سقراط در دیالوگ پروتاگوراس است که می‌گوید: «هیچ کس که می‌داند و یا معتقد است که راه ممکن دیگری وجود دارد که از راهی که دنبال می‌کند، بهتر است، هرگز به مسیر فعلی خود ادامه نخواهد داد» (Plato, 1957, pp. 358b-c). او در جایی دیگر از رساله گورگیاس نیز می‌گوید که هیچ فردی از روی خواست و اراده خود کار شر را انجام نخواهد داد (Plato, 2005, p. 509e). با توجه به رابطه ضروری میان علم و عمل در کلام سقراط، پذیرش این ادعا قابل قبول می‌شود. اگرچه این ادعا با مبانی سقراط سازگار می‌نماید، ولی با شهودات ما از مسئله آکراسیا که آن را امری ممکن بلکه تجربه شده می‌دانیم، در تقابل است؛ توضیحات بیشتری برای کاستن از این تقابل ضروری است.

لذت‌گرایی روان‌شناختی^۱ به‌عنوان بنیاد معرفتی سقراط

لذت‌گرایی به طور کلی خوبی را معادل لذت می‌داند. در اخلاق از دو نوع لذت‌گرایی (اخلاقی^۲ و روان‌شناختی) بحث می‌شود. لذت‌گرایی اخلاقی، مدعی است که تنها لذت و درد هستند که ارزش و ضد ارزش یا خوب و بد اخلاقی را تعیین می‌کنند. بر این اساس، خوبی همان لذت است و بدی مساوی درد است. در مقابل لذت‌گرایی روان‌شناختی قرار دارد که دید ارزشی به لذت نداشته و تنها لذت را به عنوان بنیان انگیزشی انسان معرفی می‌کند. بر اساس این مبنا آنچه که در حقیقت، انسان را به سوی انجام یا ترک یک عمل برمی‌انگیزد، وجود یا عدم وجود لذت است (Moore, 2019). جرمی بنتام در جملات ابتدایی کتاب معروف خود با نام درآمدی بر اصول اخلاق و قانون‌گذاری این دو نوع لذت‌گرایی را به خوبی تبیین می‌کند:

طبیعت، بشر را تحت حاکمیت دو ارباب مقتدر، درد و لذت قرار داده است. این تنها بر عهده آنهاست که به آنچه ما باید انجام دهیم اشاره کنند و همچنین تعیین کنند که چه کاری را انجام خواهیم داد (Bentham, 2007, p. 1).

1. psychological hedonism
2. Ethical or evaluative hedonism

سقراط به نوعی از لذت‌گرایی روان‌شناختی باور داشت.^۱ او در رساله پروتاگورس در قطعه 351b3-e7 با وی بحثی دارد. سقراط می‌پرسد: اگر کسی تمام زندگی‌اش را خوشایند و با لذت سپری کند، آیا چنین شخصی زندگی خوبی داشته است؟ پروتاگورس پاسخ می‌دهد: بله چنین است. سقراط بعد از این اقرار، می‌گوید: پس آیا چنین نیست که هر چیز لذت‌بخشی خوب است و هر آن‌چه که لذت‌بخش است نیست، بد است؟ (Plato, 1957, pp. 351b3-e7). بسیاری از محققین از این عبارات سقراط برداشت «لذت‌گرایی روان‌شناختی» کرده‌اند (Klosko, 1980, p. 311; Santas, 1966, p. 4; Thero, 2006, p. 12). حال شاید این سؤال پیش آید که اگر محرک تمام اعمال ما لذت است، ایده سعادت‌گرایانه سقراطی که خوبی را غایت و انگیزه تمام اعمال ما می‌دانست، چه می‌شود؟ ترنس اروین - یکی از مفسران نامدار متون کهن یونانی - به این سؤال پاسخ می‌دهد. او لذت‌گرایی را در مقابل سعادت‌گرایی سقراطی نمی‌داند، به باور اروین، سقراط در این مقطع در تلاش است تا یک بیان معرفت‌شناسانه در باب خوبی ارائه دهد. وی می‌گوید: «او (سقراط) لذت‌گرایی معرفتی را تأیید می‌کند و قضاوت در مورد لذت را از نظر معرفت‌شناختی مقدم بر قضاوت در مورد خوبی می‌داند» (Irwin, 1995, p. 83). بنابر تفسیر اروین، سقراط از سعادت‌گرایی دست نمی‌کشد و در سعادت‌گرایی نیز غایت را رسیدن به خوبی می‌داند، ولی خوبی را به نوعی بر اساس «لذت» تعریف می‌کند.

با این مقدمات، می‌توان گفت که سقراط «آکراسیای شدید» را انکار می‌کند. در واقع، برداشت لذت‌گرایانه از مبانی انسان‌شناسانه سقراط باعث می‌شود که آکراسیای شدید نوعی حماقت^۲ و نامعقول باشد (Santas, 1966, p. 11). سقراط - در رساله پروتاگورس - درباره ضعف اخلاقی می‌گوید:

اگر لذت خیر باشد، هر کسی که می‌داند یا معتقد است که راه ممکن دیگری بهتر از راهی که دنبال می‌کند، وجود دارد، زمانی که ممکن است، بهتر را انتخاب کند، هرگز به مسیر فعلی خود ادامه نمی‌دهد» (Plato, 1957, pp. 358b-c).

اروین برای نشان دادن صحت ادعای سقراط مبنی بر نامعقول بودن آکراسیای، یک صورت‌بندی منطقی از مقدمات مختلف مرتبط با آن ارائه می‌کند.

۱. فرض کنید فردی درحالی‌که می‌داند «الف» در مجموع از «ب» بهتر است، به دلیل لذتی که در «ب» وجود دارد، به جای «الف»، «ب» را انتخاب می‌کند (Plato, 1957, pp. 355a5-355b2).

۱. این برداشت، مخالفینی نیز دارد. افرادی که سقراط را لذت‌گرا نمی‌دانند، به کلمات او در رساله گورگیاس برای رد این مطلب استناد می‌کنند (Zeyl, 1980, pp. 250-269; Vlastos, 1991, pp. 300-301). (See Zeyl, 1980, pp. 250-269; Vlastos, 1991, pp. 300-301).

۲. «لذت‌بخش» و «خوب» دو نام برای یک چیز هستند (Plato, 1957, pp. 355b3-355c1) باتوجه‌به مقدمه دوم، می‌توانیم خوبی را جایگزین لذت در مقدمه اول کنیم.

۳. فردی درحالی‌که می‌داند «الف» در مجموع از «ب» بهتر است، به دلیل «خوبی» که در «ب» وجود دارد، به‌جای «الف»، «ب» را انتخاب می‌کند.

بر این اساس، می‌توان مقدمه نامعقول سقراط در انکار ضعف اخلاقی را چنین بازنویسی کرد.

۴. فردی «الف» را به‌جای «ب» انتخاب می‌کند، درحالی‌که می‌داند «الف» در مجموع بهتر از «ب» است، دلیل این انتخاب نیز این است که او می‌داند «ب» در مجموع بهتر از «الف» است (Irwin, 1995, p. 84).

شاهد این ادعا این است که سقراط ضعف اخلاقی و عمل بر خلاف بهترین داوری را در برخی عبارات امری مضحک^۱ و بی‌معنا می‌داند (Plato, 1957, pp. 355a-d).

باتوجه‌به عبارتی که از سقراط نقل شد، به نظر می‌رسد نمی‌توان ادعای عدم امکان آکراسیا به‌وسیله او را انکار کرد، اما به نظر می‌رسد، سقراط آکراسیای قوی را نمی‌پذیرد؛ همان‌گونه که بیان شد، شرط آکراسیای قوی این است که در هنگام انجام فعل متوجه باشیم که در مقابل بهترین داوری خود عمل می‌کنیم و این همان نکته محوری است که با ضمیمه لذت‌گرایی روان‌شناختی منجر به نامعقول بودن تحقق آکراسیای قوی می‌شود، اما هنوز می‌توان گفت که در نظر او، آکراسیای ضعیف، امری ممکن است.

دیدگاه متأخر سقراط در باب ضعف اخلاقی

سقراط در کتاب چهارم رساله جمهوری و همین‌طور فدروس^۲ دو ایده جدید را در بحث ضعف اخلاقی معرفی می‌کند که موجب تغییر مسیر بحث می‌شود. اولین نوآوری او تقسیم سه‌گانه نفس است. نوآوری دیگر او در ارتباط با معرفت و جنبه متافیزیکی آن است که به مثل افلاطونی معروف است. در ادامه، به بررسی این دو ابداع سقراط و تأثیر آن در بحث آکراسیا خواهیم پرداخت. سقراط متأخر – همچون سقراط متقدم – به قدرت و نقش مهم معرفت در عمل اذعان دارد به این معنا که ما بر خلاف معرفت خود عمل نمی‌کنیم. در دیدگاه متأخر سقراط، معرفت گزاره‌ای و یا

1. ridiculous
2. Phaedrus

سیستم منسجمی از باورهای اخلاقی مطرح نیست، بلکه برای به دست آوردن معرفت بایستی به درک مُثُل و صور غیر مادی و تغییرناپذیر دست یابیم (Thero, 2006, p. 26). مفهوم مثل اولین بار در فاندون^۱ افلاطون مطرح شد، جایی که سقراط استدلال می‌کند که روح باید جاودانه باشد؛ زیرا قادر به شناخت مثل است (Plato, 1914, vols. 1, 74a-78b, 100a-107b). افلاطون در جمهوری مفهوم مُثُل را بیشتر توسعه می‌دهد و استدلال می‌کند که اساس همه دانش و آموزش است.

افلاطون، نظریه مُثُل را در پاسخ به مسئله کلیات و اینکه چگونه می‌توانیم به مفاهیم انتزاعی و کلی مانند عدالت، زیبایی و خوبی آگاهی داشته باشیم، بسط و توسعه داد. او استدلال می‌کرد که این مفاهیم انتزاعی نمی‌توانند اشیاء فیزیکی باشند؛ زیرا اشیاء فیزیکی همیشه در حال تغییر و ناقص هستند. در عوض، او قلمرویی از مُثُل‌های غیر مادی و تغییرناپذیر را پیشنهاد داد که نمونه‌های کاملی از اشیای فیزیکی هستند که در اطراف خود می‌بینیم. ما فقط می‌توانیم مثل را از طریق شهود عقلانی یا «نوس»^۲ بشناسیم (Plato, 2007, pp. 476a-485b, 509a-511e). درک و معرفت ما از مُثُل، نیازمند تمارین فلسفی پردامنه است. زمانی که ما به درکی از مثل رسیدیم زیبایی آنها واکنشی از جنس عشق عقلانی در ما ایجاد می‌کند که به سبب آن عشق، میل ما از چیزهای دیگر منحرف شده و آرامش را به روح و نظم را در تمایلات ما به ارمغان می‌آورد و روح از طریق این توازن به قدرت می‌رسد. بر این اساس، مدعای سقراط در اینکه هیچ کس آگاهانه نمی‌تواند، اشتباه کند، یک مدعای تجربی است؛ به این معنا که در عالم خارج، علم و معرفت به مُثُل تأثیری در روح ما به جای می‌گذارد که این تأثیر ما را از انجام کار نادرست باز می‌دارد (Gosling, 1990, pp. 21-22).

قدرت روح با توازن قوای آن، بحث از تقسیم سه‌گانه نفس را پیش می‌کشد. بنابر نقل رساله جمهوری افلاطون، سقراط نفس را دارای سه بخش عقلانی، شهوانی و فعال می‌داند. بخش عقلانی وظیفه محاسبه آنچه را برای نفس خوب است، به عهده دارد. بخش شهوانی، اشتهاها را برای خوردن، نوشیدن و تولید مثل را تنظیم می‌کند. بخش فعال^۳ نفس نیز مسئولیت غضب و دافعه را عهده‌دار است (Plato, 2007, pp. 439e-440d).

بخش عقلانی می‌داند که در ارتباط با دیگران چه چیزی برای فرد خوب است. بخش شهوانی، کوته‌بین و خودمحور، در جهت مخالف عقل حرکت می‌کند. بخش فعال در کنار عقل می‌ایستد و احکام آن را اجرا می‌کند (Parry, 2017). کوپر معتقد است که هر یک از این سه بخش در دیدگاه

1. Phaedo

2. nous

3. the spirited part (thymos or thymoeides)

متأخر سقراط یک منبع مستقل برای انگیزه هستند (Cooper, 1984, p. 5). اگر هر یک از این بخش‌ها منبع مستقلی برای انگیزش‌اند، امیال و انگیزه‌های برخاسته از هر بخش را نمی‌توان به یک انگیزه و یا میل واحد مانند میل به لذت فروبکاهیم و این بدان معناست که امیال هر بخش نفس ما ممکن است با امیال بخش دیگر نفس در تقابل و تعارض قرار بگیرد و این نقطه جدایی از لذت‌گرایی روان‌شناختی است که لذت را به عنوان تنها انگیزه تمام افعال انسانی می‌داند.

بنابر دیدگاه متأخر سقراط، کارهای شر و یا کارهای غیر اخلاقی ممکن است از بخش‌های پایین‌تر نفس نشأت بگیرند و این انگیزه‌ها قدرت دارند که بر انگیزه‌های برخاسته از بخش عقلانی نفس غلبه کنند. سقراط نسبت بخش‌های مختلف نفس را بمانند یک کالسکه‌ران با دو اسب می‌داند. کالسکه‌ران، نقش بخش عقلانی نفس را ایفاء می‌کند. یکی از اسب‌ها نجیب است و در مسیر درست حرکت می‌کند و اسب دیگر نانجیب و بد است. اسب نجیب بخش فعال نفس است که می‌خواهد به مسیر صحیح برود و اسب نانجیب و سرکش نماینده بخش شهوانی است. تنها در صورتی بخش فعال می‌تواند بر بخش شهوانی غلبه کند که با بخش عقلانی نفس متحد شوند و با هم کار کنند (Plato, 2008, p. 246a).

راهی که موجب یگانگی بخش فعال و عقلانی نفس می‌شود، علم و ادراک مثل است. از طریق فعالیت فلسفی، بخش عقلانی نفس، مثل شناخته می‌شوند. زمانی که مثل شناخته شدند، زیبایی آنها بخش روحانی نفس را برای عمل تحریک می‌کند و در این صورت، بخش شهوانی نفس مهار می‌شود (Vlastos, 1991, p. 88).

در این تشبیه، بخش شهوانی نفس نه از بین می‌رود و نه تبدیل به اسبی نجیب می‌شود، بلکه با قدرت مشترک بخش روحانی و عقلانی نفس مجبور به حرکت در مسیر صحیح می‌شود. بنابراین، زمانی که قدرت طبیعی خود را بازیابی کند، به سرکشی می‌پردازد، اما در دیدگاه سقراط متقدم زمانی که شما حکمت اخلاقی داشتید، اسب بد از ماجرا حذف می‌شد و به بیان دیگر، در صورت وجود حکمت اخلاقی، امکان مغلوب شدن به وسیله بخش نفسانی وجود نداشت (Thero, 2006, p. 28). بنابراین در نگاه سقراط متأخر، آکراسیا نتیجه غلبه انگیزه بخش شهوانی بر انگیزه‌های دو بخش دیگر نفس است و این مسئله ناشی از عدم درک صحیح از مثل است.

بحث آکراسیا در سقراط متقدم بیشتر یک بحث معرفتی و شناختی است. این ادعا که انسان‌ها آگاهانه نمی‌توانند کار اشتباه انجام دهند، ادعایی درباره قدرت معرفت در مقابل باور محض است. در مقابل، در سقراط متأخر، این دیدگاه تعدیل شده است و یک حالت ویژه از معرفتی تکامل یافته است که این تکامل با آگاهی نفس از مثل محقق می‌شود. این تکامل نفس را قدرتمند و متوازن

می‌کند و نتیجه آن حکومت بخش عقلانی به کمک بخش فعال بر بخش شهوانی است که موجب می‌شود فرد بر خلاف بهترین داوری خود عمل نکند (Gosling, 1990, p. 24). آنچه در مواجهه ابتدایی با نظر سقراط به ذهن متبادر می‌شود، تقابل دو دیدگاه متقدم و متأخر سقراط است، ولی برخی محققین تلاش کرده‌اند که این دو دیدگاه را سازگار و قابل جمع معرفی کنند و به گونه‌ای دیدگاه دوم را تکامل یافته و در امتداد دیدگاه اول بدانند (Walsh, 1963, p. 29).

ارسطو و آکراسیا

پرداخت اصلی ارسطو به موضوع آکراسیا در کتاب هفتم اخلاق نیکوماخس است و فصل اول تا یازدهم این بخش را به خود اختصاص داده است. اما این مطالب را باید با توجه به دیدگاه عام او درباره فلسفه عمل و دیدگاه‌های پراکنده و درعین حال مرتبط او مورد بررسی قرار داد.

در انتهای کتاب ششم، ارسطو دیدگاه خود درباره تعالی منش و عقل را بازگو کرده است. یک از عوامل رفتار خوب یا بد در نظر ارسطو ملکات خوب و بد است. علاوه بر این ملکات، وی عوامل دیگری را نیز در انجام عمل خوب یا بد اخلاقی دخیل می‌داند.

وی در ابتدای کتاب هفتم سه ویژگی متضاد شخصیتی را ذکر می‌کند که یکی مثبت و دیگری منفی است. نکات مثبت به ترتیب اولویت عبارت‌اند از: فضیلت برتر یا فضیلت خداگونه، خویش‌داری و فضیلت و ویژگی‌های منفی نیز عبارت‌اند از: خشونت حیوانی، ناخویش‌داری^۱ یا ضعف اخلاقی و رذیلت (Aristotle, 2019, p. 1145a.20). در واقع، ارسطو مواردی را شناسایی کرده است که در انجام فعل خوب یا بد دخیل هستند، ولی تحت تعریف فضیلت یا رذیلت داخل نمی‌شوند، به همین خاطر در دسته‌بندی جدیدی آنها را در عرض فضیلت و رذیلت قرار داده است.

در ادامه کتاب هفتم و در فصل دوم، ارسطو کلام سقراط درباره عدم امکان ضعف اخلاقی را نقل می‌کند و به‌صراحت، آن را بر خلاف حقایق آشکاری می‌داند که مورد تجربه ماست (Aristotle, 2019, p. 1145b 27-28). با این حال، او این مسئله را طرح می‌کند که فرد در هنگام انجام عمل آکراکتیک، چه نوع علمی دارد که می‌تواند برخلاف آن رفتار کند. پاسخ به این سؤالات نیازمند مباحثی است که درک صحیح از مبانی انسان‌شناسانه ارسطویی را ضروری می‌سازد. در گام اول، تلاش می‌کنیم تا دیدگاه ارسطو در دسته‌بندی انگیزه‌های انسانی را شرح دهیم.

1. incontinence

دسته‌بندی انگیزه‌های انسانی در دیدگاه ارسطو

ارسطو لفظ یونانی «ارکسیس»^۱ را برای اشاره به معنای عامی از تمایلات، خواست‌ها و مشتتهیات به کار می‌برد که هم شامل تمایلات انسانی است و هم تمایلات حیوانی. ارکسیس، به دو دسته تمایلات عقلانی و غیر عقلانی تقسیم می‌شود. شکل ابتدایی تمایل‌های عقلانی را ارسطو «بولسیس»^۲ می‌نامد که عبارتند از خواستن و اراده کردن. این ویژگی مخصوص انسان است که در هیچ موجود دیگری غیر از انسان یافت نمی‌شود. بولسیس زمانی که ما عملی عقلانی، از روی تامل و همراه با محاسبه انجام می‌دهیم، تحریک می‌شود. به عنوان مثال، زمانی که من تصمیم می‌گیرم تا برای سلامتی ورزش کنم. یک آرزو و خواست در درون من است که سلامتی را می‌خواهد. این خواسته من عقلانی است؛ به این معنا که من با استدلالی از تمایل به سلامتی، به مطلوبیت ورزش کردن رسیده‌ام. برخی این سنخ تمایلات را تمایلات مبتنی بر درک خوبی نامیده‌اند (Pearson, 2012, p. 142).

تمایلات غیر عقلانی از عقل سرچشمه نمی‌گیرند، اما لازم نیست که مخالف با عقل هم باشند به همین خاطر به آنها غیر عقلانی^۳ گفته می‌شود و نه نامعقول.^۴ تمایل غیر عقلانی دو صورت توموس^۵ و اپیتومیام^۶ هستند (Milo, 1966, p. 23). توموس شامل احساسات مثبت و منفی می‌شود. عشق، انزجار، ترس، خشم، حسادت، دل‌سوزی و شرم از مثال‌های اصلی توموس هستند. برخی توموس را یک میل تلافی‌جویانه^۷ یا واکنشی دانسته‌اند و آن را در ادبیات اخلاقی ما می‌توان نزدیک و معادل غضب به معنای عام دانست. اگر فردی در مقابل توهینی، خشمگین شود و یا از این‌که دروغ او آشکار شده است، احساس شرمندگی کند، بر اثر تمایل از جنس توموس است (Pearson, 2012, p. 111). اپیتومیام را می‌توان به اشتها^۸ ترجمه کرد. ارسطو از این لفظ برای نشان دادن تمایلات مشترک با حیوانات پست‌تر استفاده می‌کند. تمایل جنسی، گرسنگی و تشنگی از مثال‌های این تمایل هستند. این تمایلات در ادراکات ما و حالت بدنی و جسمانی ما ریشه دارد. به عنوان مثال، شما گرسنه هستید چون معده شما خالی است و نه به این خاطر که مغز شما محاسبه کرده است که باید مصرف مواد غذایی را افزایش دهید (Deslauriers, 2019, p. 58). بنابراین، طبق برداشت ارسطو، انسان سه منبع مستقل برای انگیزه دارد،

1. orexis
2. boulesis
3. Non-rational
4. irrational
5. Thumos
6. *epithumia*
7. retaliatory desire
8. appetite

این سه منبع ممکن است تکمیل‌کننده هم باشند و ممکن است که در رقابت با هم قرار گیرند. ارسطو علاوه بر فضیلت و رذیلت در ابتدای کتاب هفتم ملکات دیگری را شناسایی کرد. ترتیب آنها به ترتیب از بدترین به‌سوی بهترین چنین می‌شود، حیوانیت، رذیلت، ضعف اخلاقی یا آکراسیا، قدرت اخلاقی یا خویش‌داری، فضیلت و فضیلت برتر یا فضیلت خدای گونه (Aristotle, 2019, pp. 1145a15-1145a20). در این ترتیب آکراسیا و متضادش قدرت اخلاقی در میانه قرار گرفته‌اند به این معنا که آکراسیا کمترین جنبه منفی را دارد و قدرت اخلاقی یا خویش‌داری در ابتدای راه خوبی‌ها قرار می‌گیرند و از سایر خوبی‌ها ضعیف‌تر است. اگرچه قدرت اخلاقی در میان ویژگی‌های منشی مثبت دسته‌بندی می‌شود، ولی در عرض فضیلت قرار می‌گیرد. علت این امر این است که فردی که دارای قدرت اخلاقی است، تمایلات بدی دارد که با قدرت اخلاقی بر آنها غلبه می‌کند، ولی فرد فضیلت‌مند تمایلاتش نیز اصلاح شده‌اند و تمایل بدی ندارد که مغلوب آن شود (Urmson, 1991, p. 50). به همین منوال در آکراسیا یا ضعف اخلاقی، میل و شهوت بد دخیل هستند. تمایز میان فرد آکراکتیک و فردی که متصف به رذیلت است از جهت بیرونی دشوار است؛ زیرا هر دو فعل بد اخلاقی را مرتکب می‌شوند و تنها عوامل درونی است که می‌تواند تمایز این دو باشد. در فرد «آکراکتیک» که در بدی از فرد متصف به رذیلت در رتبه بهتری قرار دارد، بعد از انجام عمل بد اخلاقی، پشیمانی به وجود می‌آید برخلاف فردی که متصف به رذیلت است؛ زیرا او هیچ گزینه‌ای جز عمل رذیلت‌مندانه در ذهن ندارد، تا در مخالفت با آن دچار پشیمانی شود (Aristotle, 2019, pp. 1150b29-1150b30).

تفاوت دیگر این است که رذیلت یک حالت دائم است؛ در حالی که ضعف اخلاقی تنها به‌صورت متناوب اتفاق می‌افتد. ارسطو رذیلت را به بیماری‌های مزمن و دائمی تشبیه می‌کند در حالی که ضعف اخلاقی را به بیماری‌های مقطعی همچون «صرع» شبیه می‌داند (Aristotle, 2019, pp. 1150b32-1150b35). به همین خاطر، ارسطو فرد آکراکتیک را بهتر از فرد رذیلت‌مند می‌داند؛ زیرا او دانش مرتبط با عمل صحیح را داراست، اما فرد رذیلت‌مند فاقد آن است. به بیان دیگر، عمل بد از نهاد و شخصیت فرد رذیلت‌مند سرچشمه می‌گیرد و در شخصیت او تثبیت شده است؛ در حالی که در فرد مبتلا به ضعف اخلاقی، بدی به شخصیت او نفوذ نداشته است.

رابطه ضعف اخلاقی با منش فرد

بعد از بیان این مقدمات، باید به این سؤال پاسخ بدهیم که در دیدگاه ارسطو، آکراسیا صفت فعل

است و یا صفت شخصیت و منش فرد^۱ است. پاسخ ارسطو این است که آکراسیا هم صفت فعل است و هم صفت شخصیت فرد، اما ابتدا صفت شخصیت است (Aristotle, 2019, p. 1105a28 ff). افعال آکراکتیک، معمولاً از افراد آکراکتیک سر می‌زند؛ همان‌گونه که اعمال فضیلت‌مندانه از افراد فضیلت‌مند نشأت می‌گیرند. به همین سبب، همان‌گونه که فرد فضیلت‌مند ممکن است بلغزد و عملی بد را انجام دهد، ما تنها آن عمل را عملی آکراکتیک می‌دانیم و نه شخصیت او را. همین‌طور فرد آکراکتیک ممکن است که در یک موقعیت مقابل و سوسه‌ها بایستد و عملی خوب انجام بدهد که در این صورت این عمل را از جهت اخلاقی قوی می‌دانیم و نه شخصیت او را. بنابراین شخصیت در نظر ارسطو اصل است و عمل فرع بر آن.

ارسطو بر این باور است که برخی انسان‌ها به طور مطلق و بدون هیچ قیدی^۲ و به طور مطلق آکراکتیک هستند؛ در حالی که برخی دیگر تنها در برخی حیطه‌ها آکراکتیک و ضعف اراده دارند. بنابر نظر ارسطو، آکراسیا بدون قید تنها در حیطه تمایلات مشترک با حیوانات پست یعنی «اپیتومیا» قابل تحقق است. بنابراین، آکراسیای مطلق تنها در زمینه‌هایی مثل خوردن نوشیدن و تمایلات جنسی است (Aristotle, 2019, pp. 1147b20–30). ما در حیطه‌های دیگر همچون خشم، ثروت و شرف هم می‌توانیم از آکراسیا صحبت کنیم، ولی آکراسیا در این حیطه‌ها مقید است (Aristotle, 2019, pp. 148b13–1148b14).

عمل آکراکتیک، عملی اختیاری و غیر انتخابی

سؤال بعدی این است که آیا عمل آکراکتیک، انتخاب شده است. شاید در بدو امر این تمایز کمی عجیب به نظر برسد، ولی ارسطو تمایزی میان عمل اختیاری و انتخابی قائل شده است. بنابر نظر ارسطو، هر عمل انتخابی اختیاری است، ولی هر عمل اختیاری انتخابی نیست. در نظر ارسطو، عمل غیر اختیاری یکی از دو مؤلفه اجبار و یا جهل را داراست. اجبار که به وضوح اختیار را از انسان سلب می‌کند. عمل برخاسته از جهل دو گونه تصویر می‌شود. اگر عمل ناشی از جهل، موجب پشیمانی و ناراحتی باشد – طبق نظر ارسطو – عمل غیر ارادی^۳ است و اگر چنین حالتی را در پی نداشته باشد، عمل نارادی^۴ است (Aristotle, 2019, p. 1110b 17-18). به عنوان مثال، اگر شما به

1. trait of character
2. without qualification
3. involuntary
4. non-voluntary

طور غیر ارادی پای فردی را در شلوغی لگد کنید، در صورتی که از این اتفاق ناراحت شوید، عمل شما غیر ارادی بوده است، ولی اگر هیچ اهمیتی برای شما نداشته باشد، این عمل در نظر ارسطو نارادای تلقی می‌شود (Lacewing, 2017, p. 302). این تمایز از نگاه غایت‌گرایانه ارسطو در بحث فلسفه عمل نشأت گرفته است.

به نظر ارسطو، عمل ارادی به معنای عمل بر اساس یک غایت تصوری، واقعی یا محتمل است. در صورت جهل به این غایت، عمل وارد منطقه اعمال ارادی نمی‌شود. البته، زمانی که این عمل از روی جهل، موجب ناراحتی و پشیمانی شود، ما متوجه می‌شویم که از روی اجبار بوده است؛ زیرا هیچ فردی از روی اختیار به دنبال رنج و درد خودش نیست (Robinson, 1989, p. 103).

ارسطو اعمال ارادی را نیز به دو دسته تقسیم می‌کند. به نظر او، برخی اعمال ارادی انتخابی هستند و برخی غیر انتخابی. انتخاب^۱ یک مقوله عقلانی و یکی از شاخصه‌های اصالت نظام اخلاقی ارسطوست. تمام اعمال انتخابی ارادی نیز هستند، ولی عکس این قضیه صادق نیست. به نظر ارسطو، اعمال انتخابی ارادی اعمالی هستند که از روی تمایل عقلانی ما یعنی بولسیس سرچشمه بگیرند (Segvic, 2009, p. 162). به همین خاطر، اعمال کودکان و حیوانات در نظر ارسطو اعمالی ارادی، ولی غیر انتخابی است. بر همین اساس، ارسطو دیدگاه افرادی که انتخاب را در حیوانات نیز ممکن می‌داند، رد می‌کند و انتخاب را از مختصات موجودات دارای عقل می‌داند (Aristotle, 2019, p. 1111 b 7–14). به همین منوال، ارسطو عمل فرد آکراکتیک را عملی ارادی، ولی غیر انتخابی می‌داند. فرد آکراکتیک بر اساس اپیتومیا یا اشتها عمل می‌کند و نه بولسیس، بنابراین عمل او یک عمل انتخابی نیست. آنسکامب نیز بر این مطلب صحه می‌گذارد و معتقد است که حتی اگر قبل از عمل تاملات فراوان عقلانی وجود داشته باشد، ولی در نهایت عمل فرد بر اساس اپیتومیا باشد، در نظر ارسطو این عمل انتخابی نیست. آنسکامب مثال فردی را می‌زند که برای ارتکاب یک جرم نقشه دقیقی می‌کشد تا بعد از ارتکاب به دام نیفتد. اگرچه در این فرآیند تامل عقلانی یا بولسیس دخیل است، ولی آنچه که انگیزه انجام این عمل است، شهوت است (Anscomb, 1965, p. 148). به بیان دیگر، در این مثال، فرد خطاکار برای طراحی ابزار رسیدن به گناه، تاملات عقلانی را به کار برده است، ولی غایت او امری شهوانی است.

ارسطو در کتاب هفتم اخلاق نیکوماخس به دنبال بیان دو نکته اصلی است. اول قراردادن آکراسیا در میان سایر ویژگی‌های منشی و در رتبه سایر انگیزه‌های انسانی. دوم بیان این که آکراسیا از ابتدا

1. Prohairesis (Ancient Greek: προαίρεσις)

چگونه محقق می‌شود. تاکنون درباره نکته اول سخن گفتیم و در ادامه، درباره چگونگی تحقق آکراسیا سخن خواهیم گفت. تا این لحظه تلاش داشتیم تا ایده ارسطو در ترسیم آکراسیا در میان سایر ویژگی‌های منشی انسان را تبیین کنیم و از این پس، تلاش خواهیم کرد تا چگونگی تحقق این امر را نشان دهیم.

فرونسیس^۱ یا حکمت عملی^۲ ارسطویی و نقش آن در آکراسیا

با توجه به بیانات گذشته، روشن شد که فرد آکراتیک دانش لازم برای عمل اخلاقی را داراست ولیکن برخلاف آن عمل می‌کند. این مسئله‌ای است که خود ارسطو در ابتدای بخش دوم کتاب هفتم اخلاق نیکوماخس مطرح می‌کند. او می‌گوید «[و] مردی که [آکراتیک] رفتار می‌کند، چه نوع باوری دارد» (Aristotle, 2019, pp. 1145b21-1145b22). پارادوکس سقراطی، وجود چنین دانشی را نفی می‌کرد، ولی ارسطو تمایز میان انواع معرفت را به عنوان راه‌حلی برای این پارادوکس طرح می‌کند، به این معنا که فردی که برخلاف بهترین داوری خود رفتار می‌کند، معرفت کاملی ندارد و در نوعی جهل ناآگاهانه به سر می‌برد (Urmson, 1991, p. 90).

پیش‌فرض ارسطو این است که آکراسیا زمانی اتفاق می‌افتد که یک باور ضروری یا بخشی از معرفت به طور ناقص و غیر موثر در اختیار فرد قرار می‌گیرد. ریشه این بحث در درک او از قیاس عملی است که بدان خواهیم پرداخت. دیدگاه ارسطو در باب حکمت عملی، مقدمه‌ای است برای درک نقش قیاس عملی. بنابراین ابتدا به طور مختصر به جایگاه حکمت عملی می‌پردازیم.

در نظر ارسطو، داشتن حکمت یا معرفت عملی به معنای داشتن امیال صحیح، توانایی کافی و مناسب برای استدلال و داشتن معرفت نسبت به اصول کلی و حقایق مرتبط با موقعیت اخلاقی است (Milo, 1966, pp. 62-65). اگر فردی به خاطر عادات بد یا مشکلات روانی و یا بیماری، امیال بد داشته باشد، توانایی به دست آوردن حکمت عملی را نخواهد داشت و همین‌طور در صورتی که توانایی لازم برای استدلال در امور اخلاقی را از دست دهد و یا معرفت کافی به اصول عام مرتبط با موضوع را نداشته باشد، چنین فردی فاقد حکمت عملی یا فرونسیس است (Thero, 2006, p. 37).

عقل عملی، اعم از حکمت عملی است. عقل عملی توانایی استدلال برای رسیدن به غایات است. فردی که عقل عملی داشته باشد می‌تواند برای رسیدن به غایات فاسد از آن استفاده کند، اما

1. phronesis

2. Practical Wisdom

فردی که حکمت عملی دارد به دنبال غایات فاسد نخواهد رفت. بنابراین -طبق نظر ارسطو- فردی که دارای حکمت عملی است، به دنبال عمل آکراتیک نخواهد رفت (Aristotle, 2019, pp. 1146a4-1146a7). علت این امر این است که در نظر ارسطو، حکمت عملی قوی‌ترین حالت ممکن است و توانایی غلبه بر شهوات دیگر را داراست.

حکمت عملی ارسطو شبیه حکمت اخلاقی سقراط است. هر دو این حالت را قوی‌ترین حالت در انسان می‌دانند؛ با این تفاوت که سقراط حکمت اخلاقی را برای رسیدن به زندگی خوب لازم و کافی می‌داند، ولی ارسطو حکمت عملی را برای زندگی خوب لازم، ولی کافی نمی‌داند (Thero, 2006, p. 38). ارسطو به دست آوردن حکمت عملی را یکی از موثرترین راه‌ها برای رسیدن به زندگی خوب می‌داند، اما آن را ضمانت زندگی خوب نمی‌داند. ارسطو بر این باور است که حتی فردی که حکمت عملی نیز دارد در معرض حوادث خارجی است که از کنترل او خارج‌اند و می‌توانند مسیر او را عوض کنند (Aristotle, 2019, p. 1099b1). بنابراین، تحقق آکراسیا را نمی‌توانیم فقط معلول فقدان حکمت عملی در فرد بدانیم؛ زیرا موانع خارجی نیز دخیل هستند.

همان‌گونه که بیان شد، یکی از مؤلفه‌های حکمت عملی ارسطو، توانایی استدلال صحیح است و معرفتی که از این استدلال به دست می‌آید، می‌تواند معرفتی کامل و در تقابل با آکراسیا باشد و یا معرفتی ناقص که منجر به آکراسیا می‌شود. استدلال عملی ارسطو، بر قیاس عملی تمرکز دارد که در ادامه بدان خواهیم پرداخت.

قیاس عملی^۱ و نقش آن در تحقق آکراسیا

«قیاس» یکی از انواع استدلال است که متشکل از صغرا، کبرا و نتیجه است. قیاس عملی یکی از انواع استدلال است که ارسطو از آن سخن می‌گوید و ساختاری شبیه قیاس‌های منطقی دارد (Aristotle, 2019, pp. 1147a1-1147a2). قیاس عملی سه تفاوت با قیاس منطقی دارد. یک قیاس عملی بخشی از فرآیند تصمیم برای انتخاب نوع عمل برای رسیدن به یک غایت است. دوم در قیاس منطقی صغری و کبری کلی هستند در حالی که در قیاس عملی ما یک مقدمه کلی و یک مقدمه جزئی داریم. سوم، نتیجه قیاس عملی یک عمل است برخلاف قیاس منطقی که یک گزاره است (Anscomb, 1965, p. 154). به عنوان مثال، به قیاس زیر دقت کنید:

1. Practical Syllogism

- خوردن دارو برای سلامتی من خوب است.
- آنچه که در مقابل من است، داروی بیماری من است.
- من این دارو را می‌خورم.

اگر شرایط تغییری نکنند، من باید این دارو را بخورم. توجه به این قید بیرون از قیاس ضروری است؛ زیرا همان‌گونه که بیان شد، شرایط غیر مرتبط با آکراسیا و خارج از کنترلی وجود دارند که ممکن است فرد را از رسیدن به نتیجه موردنظر بازدارند.

حال، سؤال این است که چه چیزی میان مقدمات قیاس علمی و نتیجه آن مانع می‌شود؟ اگر همه چیز به خوبی پیش رود، فرد باید نتیجه قیاس را انجام دهد. بنابر تفسیر رایج از ارسطو، آکراسیا مقدمه کلی قیاس را تحت تاثیر قرار نمی‌دهد، بلکه معرفت جزئی ما به این که عملی برای ما خوب یا بد است، در هنگام عمل آکراکتیک از بین می‌رود (Kenny, 1966, p. 176). به بیان دیگر، ما در تطبیق کبرای کلی بر مصداق جزئی آن دچار مشکل می‌شویم. تمایلی که این باور و عقیده ما را تحت تاثیر قرار می‌دهد اپیتومیا است. به تعبیر والش، سفسسطه‌های تمایلات ما باعث می‌شوند تا در هنگام عمل دیدگاه مناسب نسبت به خوبی یا بدی عمل را از دست بدهیم (Walsh, 1963, p. 157). عامل آکراکتیک - به طور موقت - قادر به درک مقدمه جزئی نیست. در واقع، اپیتومیا باعث می‌شود تا ما نتوانیم مقدمه کلی را در این موقعیت خاص پیاده کنیم. فرد آکراکتیک - به طور بالقوه - علم به مقدمه جزئی دارد، ولی در این موقعیت خاص - به دلیل مداخله تمایلات غیر عقلانی - به طور موقت، توانایی درک ارتباط میان مقدمه کلی و جزئی را از دست می‌دهد (Hutchinson, 1995, p. 216).

ارسطو برای نشان دادن امکان فراموشی علم به مقدمه جزئی، آن را باحالت عصبانیت شدید و مستی مقایسه می‌کند (Aristotle, 2019, pp. 1147a10-1147a18). ارسطو با تمایز میان مقدمه کلی و مقدمه جزئی، راهی برای امکان ادعای سقراط مطرح می‌کند که بر اساس آن هنوز معرفت شکست‌ناپذیر باقی می‌ماند. با این بیان، مقدمه کلی قیاس، نماینده معرفت حقیقی و اصیل است که در مقابل شهوت توانایی ایستادگی دارد و مقدمه جزئی است که مغلوب می‌شود (Milo, 1966, pp. 63-65).

نتیجه‌گیری

سقراط به‌عنوان اولین فیلسوفی که به مسئله ضعف اخلاقی پرداخته است با طرح پارادوکس معروف خود در عدم امکان مخالفت با بهترین داوری اخلاقی، نام خود را در صدر تمام تحقیقات مرتبط با این

موضوع نشانده است. این دیدگاه در بادی امر ناموجه جلوه می‌کند، ولی به نظر می‌رسد بررسی پشتوانه‌های انسان‌شناسانه سقراط ما را در همراهی با او همدل‌تر می‌کند.

در رویکرد متقدم، سقراط قائل به نوعی لذت‌گرایی روان‌شناختی است که بر اساس آن لذت، انگیزه انجام تمام کارهای انسان است؛ بنا بر این مبنا، سقراط تنها آکراسیای شدید را غیر ممکن می‌داند. در این نوع آکراسیا التفات و آگاهی بر خلاف بهترین داوری در حین عمل شرط است. بنابراین، سقراط نتیجه می‌گیرد که وجود این علم باعث می‌شود آکراسیای شدید نوعی عمل احمقانه به نظر برسد که انسان عاقل مرتکب آن نمی‌شود.

در دیدگاه متأخر سقراط، مسئله تقسیم‌بندی سه‌گانه نفس و مسئله مثل را وارد بحث می‌کند. او مدعی است اساس دانش و آموزش مبتنی بر درک از مثل است و این درک با ایجاد توازن در قوای نفس، چنان نیرویی به ما می‌بخشد که مخالفت با معرفت و انجام کار نادرست را ناممکن می‌سازد. نفس انسانی از سه قوه عقلانی، شهوانی و فعال سامان تشکیل شده است. هر یک از این سه بخش یک منبع مستقل برای انگیزش انسان هستند و این برخلاف لذت‌گرایی روان‌شناختی است که لذت را اساس تمام انگیزه‌های انسان معرفی می‌کرد. بر این اساس، انگیزه‌های برخاسته از هر بخش از نفس ممکن است با انگیزه بخش دیگر تعارض داشته باشد. تنها در صورتی که بخش عقلانی و فعال به همکاری برسند، بخش شهوانی مهار می‌شود. هماهنگی این دو با درک صحیح از مثل محقق می‌شود. بنابراین، آکراسیا در زمانی اتفاق می‌افتد که انگیزه بخش شهوانی بر سایر انگیزه‌های دیگر غلبه می‌کند. ارسطو اگرچه بحث آکراسیا را ناظر به دیدگاه سقراط طرح می‌کند، ولی باز هم برای تبیین طرح خود مبانی انسان‌شناسانه را دخیل می‌کند.

ارسطو تلاش می‌کند تا تمایلات انسانی را دسته‌بندی کند و با تمرکز بر آنها آکراسیا را تبیین نماید. ارسطو امیال آدمی را به عقلانی و شهوانی تقسیم می‌کند. او بر این باور است که آکراسیای مطلق در حیطه امیال حیوانی یا اپیوتومیا تحقق می‌یابد. ارسطو میان اراده و انتخاب تمایز قائل می‌شود. هر انتخابی ارادی است، ولی عکس آن صادق نیست. تنها اعمالی که از روی میل عقلانی بولسیس سرچشمه گرفته‌اند، در نظر ارسطو انتخابی هستند. بنابراین عمل آکراکتیک که از امیال حیوانی نشئت گرفته است، عملی ارادی، ولی غیر انتخابی است. ارسطو - برخلاف سقراط - وجود معرفت در فرد آکراکتیک را نفی نمی‌کند؛ بلکه معرفت او را معرفتی ناقص می‌داند. حکمت عملی، حالتی است در انسان که امیال او را تنظیم کرده و او را از تعقیب غایبات فاسد بازمی‌دارد. یکی از کارکردهای حکمت عملی توانایی استدلال صحیح است.

قیاس عملی یکی از ابزارهای استدلال اخلاقی است که ما را از یک مقدمه کلی به یک نتیجه

جزئی و عملی می‌رساند. در نظر ارسطو، مقدمه جزئی در قیاس عملی تحت تأثیر اپیوتومیا، ممکن است که نادیده انگاشته شود و بر اثر آن آکراسیا محقق شود.

همان‌گونه که ملاحظه شد، بحث آکراسیا به طور عمیقی، پیچیده در مبانی انسان‌شناسانه سقراط و ارسطو است. به نظر می‌رسد بحث از مبانی انسان‌شناسانه مقدمه ضروری بحث آکراسیا در فضای یونان باستان است و آغاز از آکراسیا ورود به موضوع از میانه است و به همین سبب، ابهامات فراوانی را به همراه خواهد داشت. این موضوع با توجه به اهمیت عملی زیادی که دارد، نیازمند تحقیقات بیشتری است. یکی از این زمینه‌های تحقیقاتی را می‌توان مطالعه تطبیقی میان مسائل فلسفی-اخلاقی و روان‌شناسی-عصب‌شناختی از سوی دیگر دانست. بررسی مقایسه‌ای این موضوع در این دو بستر، بصیرت‌های فراوانی را در اختیار ما قرار خواهد داد.

فهرست منابع

- آذرگین، آروین؛ توکلی، غلامحسین. (۱۳۹۴). امکان‌پذیری آکراسیا از منظر سقراط و ارسطو. فصلنامه پژوهش‌های فلسفی. ۹(۱)۶. ص ۱-۲۲.
- تقدیسی، محمد؛ جوادی، محسن؛ خزاعی، زهرا. (۱۳۹۹). آکراسیا از منظر آلفرد ملی و مقایسه آن با دیدگاه ارسطو. فصلنامه پژوهش‌های فلسفی، ۳۳(۱۴). ص ۸۳-۹۶. [10.22034/jpiut.2020.40773.2615](https://doi.org/10.22034/jpiut.2020.40773.2615)
- شمسی، محمد مهدی؛ ضمیری، محمدرضا؛ سعیدی، علی؛ اسماعیلی، حسین. (۱۳۹۹). تبیین علل ضعف‌های اخلاقی در اندیشه علامه طباطبایی و مک‌ناتن. دوفصلنامه پژوهش‌های عقلی نوین. ۱۰(۵). ص ۱۷۱-۱۹۰. [10.22081/nir.2020.57051.1199](https://doi.org/10.22081/nir.2020.57051.1199)
- علیزاده، مهدی. (۱۳۹۵ الف) بررسی و تحلیل ضعف اخلاقی از منظر آگوستین و توماس آکوئیناس؛ با بهره‌گیری از آموزه‌های اسلامی. معرفت ادیان، ۲۷(۷)، ۶۵-۸۴.
- علیزاده، مهدی. (۱۳۹۵ ب) سنجش قرآنی دو رویکرد شناختی و غیر شناختی در ضعف اخلاقی. فصلنامه پژوهش‌نامه اخلاق، ۳۱(۹)، ۷-۳۰.
- مقدسی، محمد. (۱۳۹۶). ضعف اراده-آکراسیا؛ چالشی معاصر درباره معنا. فصلنامه شناخت. ۷۶(۱۰)، ۲۲۳-۲۵۰.

References

- Anscomb, E. (1965). Thought and action in Aristotle. In *New essays on Plato and Aristotle*. Routledge.
- Aristotle. (2019). *Nicomachean ethics* (T. Irwin, Trans.; 3rd ed.). Hackett Publishing Company, Inc.
- Baumeister, R. F., & Exline, J. J. (1999). Virtue, personality, and social relations: Self-control as the moral muscle. *Journal of Personality*, 67(6), 1165–1194. <https://doi.org/10.1111/1467-6494.00086>
- Bentham, J. (2007). *An introduction to the principles of morals and legislation*. Dover Publications.
- Bobonich, C. (2010). Socrates and eudaimonia. In D. R. Morrison (Ed.), *The Cambridge companion to Socrates* (pp. 293–332). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CCOL9780521833424.013>
- Cooper, J. M. (1984). Plato's theory of human motivation. *History of Philosophy Quarterly*, 1(1), 3–21.
- Deslauriers, M. (2019). Thumos in Aristotle's *Politics* VII.7. *Polis*, 36(1), 57–76. <https://doi.org/10.1163/20512996-12340195>
- Gosling, J. (1990). *The weakness of the will* (1st ed.). Routledge.

- Heather, N. (2020). The concept of akrasia as the foundation for a dual systems theory of addiction. *Behavioural Brain Research*, 390, 112666. <https://doi.org/10.1016/j.bbr.2020.112666>
- Hutchinson, D. S. (1995). Ethics. In J. Barnes (Ed.), *The Cambridge companion to Aristotle* (pp. 195–232). Cambridge University Press.
- Irwin, T. (1995). *Plato's ethics* (Vol. 107, Issue 1, pp. 146–149). Oxford University Press.
- Jaeger, W. (1986). *Paideia: The ideals of Greek culture: Volume II: In search of the divine center* (G. Highet, Trans.; 2nd ed.). Oxford University Press.
- Kekes, J. (1997). *Moral wisdom and good lives* (1st ed.). Cornell University Press.
- Kenny, A. (1966). The practical syllogism and incontinence. *Phronesis*, 11(2), 163–184.
- Khazaei, Z. (2018). Are the weakness of will and akrasia two distinct phenomena? *Hikmat va Falsafeh (Wisdom and Philosophy)*, 14(56), 61–85.
- Klosko, G. (1980). On the analysis of *Protagoras* 351B-360E. *Phoenix*, 34(4), 307–322. <https://doi.org/10.2307/1087636>
- Kraut, R. (2022). Aristotle's ethics. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford encyclopedia of philosophy* (Summer 2022). Metaphysics Research Lab, Stanford University. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/aristotle-ethics/>
- Lacewing, M. (2017). *Philosophy for AS and A level: Epistemology and moral philosophy* (1st ed.). Routledge.
- Lagerlund, H. (Ed.). (2010). *Encyclopedia of medieval philosophy: Philosophy between 500 and 1500* (2011th ed.). Springer.
- Mele, A. R. (1987). *Irrationality: An essay on akrasia, self-deception, and self-control* (Issue 1, pp. 122–125). Oxford University Press.
- Milo, R. D. (1966). *Aristotle on practical knowledge and weakness of will*. Mouton.
- Moore, A. (2019). Hedonism. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford encyclopedia of philosophy* (Winter 2019). Metaphysics Research Lab, Stanford University. <https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/hedonism/>
- Parry, R. (2017). Ancient ethical theory. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford encyclopedia of philosophy* (Winter 2019). Metaphysics Research Lab, Stanford University, <https://plato.stanford.edu/Archives/Win2017/entries/ethics-ancient/>
- Pearson, G. (2012). *Aristotle on desire*. Cambridge University Press.
- Permiakova, M. E., & Vindeker, O. S. (2021). The relationship between happiness and “deadly sins” among middle-aged persons. *Psychology in Russia*, 14(3), 244. <https://doi.org/10.11621/pir.2021.0315>
- Plato. (1914). *Plato in twelve volumes: With an English translation* (H. N. Fowler, W. R. M. Lamb, R. G. Bury, & P. Shorey, Trans.). W. Heinemann; Harvard

- University Press.
- Plato. (1957). *Protagoras and Meno* (W. K. C. Guthrie, Trans.; Reprint ed.). Viking Pr.
- Plato. (2005). *The collected dialogues of Plato: Including the letters* (E. Hamilton & H. Cairns, Eds.; L. Cooper, Trans.; 1st ed.). Princeton University Press.
- Plato. (2007). *The Republic* (Penguin Classics) (D. Lee, Trans.). Penguin Classics; New edition.
- Plato. (2008). *Phaedo*. Arc Manor.
- Robinson, D. N. (1989). Aristotle's psychology. In *Aristotle's psychology*. Columbia University Press. <https://doi.org/10.7312/robi90404>
- Santas, G. (1966). Plato's *Protagoras* and explanations of weakness. *The Philosophical Review*, 75(1), 3–33. <https://doi.org/10.2307/2183590>
- Santas, G. (1969). Aristotle on practical inference, the explanation of action, and akrasia. *Phronesis*, 14(2), 162–189. <https://doi.org/10.1163/156852869X00118>
- Segvic, H. (2009). Six. Deliberation and choice in Aristotle. In H. Segvic (Ed.), *From Protagoras to Aristotle: Essays in ancient moral philosophy* (pp. 144–172). Princeton University Press.
- Sidgwick, H. (1981). *The methods of ethics* (7th ed.). Hackett Publishing Company.
- Stroud, S., & Svirsky, L. (2021). Weakness of will. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford encyclopedia of philosophy* (Winter 2021). Metaphysics Research Lab, Stanford University. <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/weakness-will/>
- Stroud, S., & Tappolet, C. (Eds.). (2003). *Weakness of will and practical irrationality*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/0199257361.001.0001>
- Thero, D. P. (2006). *Understanding moral weakness* (0 ed.). Rodopi.
- Urmson, J. O. (1991). *Aristotle's ethics* (1st ed.). Wiley-Blackwell.
- Vlastos, G. (1991). *Socrates, ironist and moral philosopher* (1st ed.). Cornell University Press.
- Walsh, J. J. (1963). *Aristotle's conception of moral weakness* (1st ed.). Columbia University Press.
- Xenophon. (n.d.). *The memorabilia* (H. G. Dakyns, Trans.).