



Bernard Williams's Different View of Moral Responsibility

Fatemeh Tamaddonfard*

Received: 2020/03/31 | Accepted: 2020/06/18

Abstract

The present article studies Bernard Williams's view on moral responsibility using an analytical-critical approach. The discussion of moral responsibility includes the definition, conditions, and problem of moral responsibility. In Western philosophical texts, moral responsibility refers to the praise and blame of the agent by himself or others for an act he has committed. This is while, according to our moral appetites and the theories based on them such as Kant's, moral responsibility is conditioned on free action and every healthy human being has the capacity for moral understanding, the ability to act accordingly and to deserve moral praise and blame for one's actions as they all equally benefit from reason and free-will. Thus, the foundation of moral responsibility is empirical and safe from factors beyond control, that is, luck. In addition, the problem of moral responsibility is the conflict of free-will or freedom and determinism, and different philosophers have theorized regarding the three approaches of compatibility, incompatibility, and impossibility. Bernard Williams, a great philosopher on ethics with an Aristotelian influence - though he does not seem to define moral responsibility as opposed to what has been mentioned - offers a completely different view of the conditions and problem of moral responsibility and challenges our moral intuitions and theories such as Kant's and distinguishes between morality and ethics. He considers voluntary action to be the result of deliberation and intention but by innovating the term moral luck and relying on it, he even considers human voluntary action to be influenced by constitutive luck (i.e. the capacities, talents, and inner abilities of each person) and resultant luck (i.e. various



* PhD in Ethics, Department of Ethics, University of Qom, Qom, Iran. | tamaddonfard@gmail.com

□ Tamaddonfard, F. (2020). Bernard Williams's Different View of Moral Responsibility. *Journal of Philosophical Theological Research*, 22(84), 119 -144. doi. 10.22091/jptr.2020.5597.2345



psychological, social, cultural, political, economical, etc. factors which affect the outcome of actions). Therefore, by violating a completely voluntary act, he breaks the relation between freedom and moral responsibility and considers moral responsibility to be superficial or dependent on the concept of luck and gives it an empirical basis. Faced with the problem of moral responsibility, he criticizes compatibilists and incompatibilists in three ways. According to Williams, there is a misunderstanding in the concept of blame used by compatibilists and incompatibilists. In addition, compatibilists must compromise between determinism, psychological concepts, and moral responsibility. Also, the compatibilists do not pay attention to the difference between what free-will is and the will we have. On the other hand, incompatibilists have used determinism in the sense of fatalism. Finally, the incompatibilist view fails to establish a relationship between choice, intention, and action. By claiming a compatibilist view that is safe from these problems, Williams argues that there is a compromise between the above-mentioned items if we separate ourselves from our moral intuitions and the present ethics. This article explains Williams' moral responsibility, with an introduction to Williams and moral responsibility. It then describes Williams' compatibilism while also expresses his critique of compatibilism and incompatibilism. Finally, by assessing Williams's view, it concludes it to be a truly deterministic view that violates freedom and moral responsibility and the basis of its evidence and arguments as weak. For this reason, it is difficult and indefensible to accept it.

Keywords

Bernard Williams, moral responsibility, free-will, choice, voluntary actions, moral luck.



نگاه متفاوت برنارد ویلیامز به مسئولیت اخلاقی

فاطمه تمدن فرد*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۱/۱۲ | تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۳/۲۹

چکیده

مقاله حاضر با نگاهی تحلیلی-انتقادی به بررسی دیدگاه برنارد ویلیامز در مورد مسئولیت اخلاقی می‌پردازد. در حالیکه شهودات اخلاقی ما و نظریه‌های اخلاقی مبتنی بر آنها مانند کانت، بر آن است که تمام انسان‌ها به لحاظ برخورداری یکسان از عقل و اختیار، از مسئولیت اخلاقی برابری برخوردارند، یعنی تحسین و سرزنش آنها مشروط به این عناصر غیرتجربی و عمل حاصل از آنهاست، برنارد ویلیامز با نگاهی ارسطومآبانه، بنیان مسئولیت اخلاقی را تجربی دانسته و با گسستن پیوند ضروری بین اختیار و مسئولیت اخلاقی، شهودات اخلاقی ما و نظریه کانت و امثال آن را به چالش می‌کشد. وی با ابتکار شانس اخلاقی و استناد به آن، حتی عمل ارادی انسان را متأثر از شانس مقوم (یعنی ظرفیت‌ها، استعدادها، و توانایی‌های درونی هر فرد) و شانس منتج (یعنی عوامل مختلف روان‌شناختی، اجتماعی، فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و ... مؤثر بر نتیجه عمل) دانسته و با نقض عمل کاملاً اختیاری، مسئولیت اخلاقی را مفهومی سطحی یا ناخالص قلمداد می‌کند. وی در مواجهه با مشکل مسئولیت اخلاقی، تقریری خاص از سازگارگری و مشروط به جدایی از شهودات اخلاقی ارائه می‌دهد. این مقاله با مقدمه‌ای درباره ویلیامز و بحث مسئولیت اخلاقی، به تبیین مفهوم و شرایط مسئولیت اخلاقی ویلیامز می‌پردازد. سپس با نقد ویلیامز بر سازگارگرایان و ناسازگارگرایان، تقریر سازگارگری خاص او را بیان می‌کند. در نهایت، با ارزیابی دیدگاه ویلیامز، آن را دیدگاهی به واقع جبرگرایانه و ناقض اختیار و مسئولیت اخلاقی دانسته و پایه مستندات و استدلال‌ات آن را ضعیف می‌یابد. به همین دلیل، پذیرفتن آن را دشوار و غیرقابل دفاع می‌داند.

کلیدواژه‌ها

برنارد ویلیامز، مسئولیت اخلاقی، اراده آزاد، اختیار، عمل ارادی، شانس اخلاقی.

* دکتری فلسفه اخلاق، گروه فلسفه اخلاق، دانشگاه قم، قم، ایران. | tamaddonfard@gmail.com

تمدن فرد، فاطمه. (۱۳۹۹). نگاه متفاوت برنارد ویلیامز به مسئولیت اخلاقی. فصلنامه پژوهش‌های فلسفی-کلامی. ۲۲ (۸۴)، ۱۴۴-۱۱۹. doi: 10.22091/jptr.2020.5597.2345



۱. مقدمه

راننده کامیونی بدون هیچ تقصیری مرتکب قتل کودکی می‌شود که ناگهان به جلوی کامیون دویده است. اگر راننده ابراز شرمساری نکرده و در صدد جبران بر نیاید او را سرزنش می‌کنیم. هرچند که قتل، به طور غیرارادی رخ داده است (Williams, 1976, p. 124).

تحسین و سرزنش ما نسبت به نقاشی به نام گوگین و یا پشیمانی خود او، در گرو موفقیت‌آمیز بودن یا عدم موفقیت عمل او در رفتن به تاهیتی و نمایش نقاشی‌هایش در آنجاست. نتیجه‌ای که ماهیتش به شدت تحت تأثیر شانس بوده و قبل از وقوع آن، قابل‌پیش‌بینی نیست (Williams, 1976, pp. 117-118).

پس مسئولیت اخلاقی انسان ضرورتاً مشروط به عمل اختیاری نیست (Williams, 1976, pp. 17-118).

این مثال‌ها نمایانگر واکنش‌های واقعی ما در مواجهه با اعمال یکدیگر در زندگی روزمره هستند. قطع به یقین، نمی‌توانیم منکر این واکنش‌ها شویم. پس چرا نتیجه‌ای که مبتنی بر این واقعیات شده، نامأنوس و غیرقابل‌هضم به نظر می‌رسد؟ آیا تا به حال به چگونگی و چرایی طرز برخورد‌هایمان در برابر اعمال یکدیگر و درستی و نادرستی آنها اندیشیده‌ایم؟

مسئولیت اخلاقی یعنی تحسین و سرزنش فرد در قبال اعمال یا ویژگی‌های شخصیتی‌اش از جانب خودش و دیگران برای مسئولیت اخلاقی شرایط مختلفی لحاظ گردیده است؛ مانند اختیار یا اراده آزاد، علم و آگاهی، قدرت و توانایی و غیره. اما اولین و مهترین شرط، اختیار است و حتی بعضی از فیلسوفان بقیه شرایط را هم در دل همان اختیار تعریف و تبیین می‌کنند. لذا بحث ما در این مقاله درباره ارتباط اختیار و مسئولیت اخلاقی است. اما آنچه به طور شهودی از اختیار درمی‌یابیم این است که ما خالق و مبدع عمل خود هستیم و در هنگام عمل کردن، می‌توانیم عمل دیگری غیر از آنچه انجام می‌دهیم، برگزینیم؛ یعنی در اصطلاحات فلسفه اخلاق، اختیار دارای دو مؤلفه وجود مبدأ‌نهایی عمل در فاعل و دسترسی او به امکان‌های بدیل در هنگام عمل است. (Sosa, 2007, p. 1; Moya, 2006, p. 1). گاه بعضی از فیلسوفان مانند ارسطو برای عمل اختیاری، یک مؤلفه معرفتی قائل می‌شوند و معتقدند عملی مختارانه است که فاعل آن را با معرفت و کنترل انجام داده باشد (ارسطو، ۱۳۷۷، ص ۸۲-۸۷; Eshleman, 2009).

بحث مسئولیت اخلاقی انسان سابقه دیرینه‌ای در فلسفه اخلاق غرب دارد و فراز و نشیب‌های زیادی به خود دیده است. به گونه‌ای که قدمت آن به سقراط و حتی پیش از آن نیز می‌رسد و در ارتباط با موضوعات مختلف مانند جبری بودن جهان، علم و اراده مطلق خداوند، تقدیرگرایی و غیره، دچار مشکلاتی می‌شود که فیلسوفان مختلف در مواجهه با آنها، مسئولیت اخلاقی را یا نقض کرده‌اند، یا آن را

کم‌رنگ ساخته‌اند یا اینکه در دفاع از موضع آن استدلال کرده‌اند.

آنچه امروزه به عنوان بحث اصلی مسئولیت اخلاقی در جهان غرب مطرح است، تعارض آن با جبری بودن جهان است. با اثبات قانون علیت به عنوان قانون حاکم بر جهان مادی و رابطه علی و معلولی بین موجودات و حوادث جهان، این موضوع مطرح شد که چگونه در چنین جهانی، که همه اجزاء آن در یک سیستم جبری عمل می‌کنند تنها انسان می‌تواند اختیار داشته و در برابر آنچه انجام می‌دهد، مورد تحسین و سرزنش واقع شود. به دنبال این موضوع ایده‌ای به نام «جبرگرایی علمی» شکل گرفت. بر اساس این ایده، انسان همانند موجودات و امور جهان، محصول عوامل پیشینی و گذشته خود بوده و در نتیجه اعمال او نیز محصول آن عوامل هستند. بنابراین اختیار و مسئولیت اخلاقی انسان منتفی است (Eshleman, 2009).

فیلسوفان اخلاق غرب در مواجهه با این مشکل و نظریه به سه دسته سازگارگرایی، ناسازگارگرایی و ناممکن‌گرایی تقسیم می‌شوند. براساس سازگارگرایی، تعارض جبرگرایی و اراده آزاد و مسئولیت اخلاقی قابل حل بوده و می‌توان بین این دو جمع کرد. فیلسوفانی مانند فرانکفورت در مقاله «امکان‌های بدیل و مسئولیت اخلاقی»^۱، جان مارتین فیشر در کتاب روش من، مقالاتی در مسئولیت اخلاقی^۲، گری واتسون در مقالاتی مانند «فاعلیت آزاد»^۳ و غیره از جمله سازگارگرایان محسوب می‌شوند. از نظر این گروه، اختیار و مسئولیت اخلاقی هم به لحاظ تصویری و هم به لحاظ وجودی امکان‌پذیر است (Eshleman, 2009; Vihvelin, 2011). اما ناسازگارگرایان معتقدند اختیار و مسئولیت اخلاقی با جبرگرایی قابل جمع نبوده و این تعارض قابل حل نیست. به اعتقاد این گروه، انسان تنها در یک جهان غیرجبری می‌تواند مختار و مسئول باشد. بنابراین تصور مختار و مسئول بودن انسان امر محالی نیست اما تحقق آن نیازمند وجود یک جهان غیرجبری است. گروهی که جهان موجود را جبری می‌دانند و اختیار و مسئولیت اخلاقی انسان را نفی می‌کنند، ناسازگارگرای جبرگرا و گروهی که با باور به غیرجبری بودن جهان، از اختیار و مسئولیت اخلاقی دفاع می‌کنند، ناسازگارگرای اختیارگرا نامیده می‌شوند. رابرت کین در مقالاتی مانند «اختیارگرایی»^۴ و رندولف کلاک در مقالاتی مانند «علیت فاعلی»^۵ از اختیارگرایان محسوب شده و دیدگاه‌هایی مانند دیدگاه اسپینوزا در مورد انسان، جبرگرایانه تلقی می‌شوند (Eshleman, 2009; Vihvelin, 2011).

ناممکن‌گرایان گروهی هستند که نه تنها انسان را مختار و مسئول نمی‌دانند، بلکه تصور چنین چیزی

1. Scientific determinism
2. "Alternative Possibilities and Moral Responsibility" (2003)
3. My Way, Essays on Moral Responsibility (2006)
4. "Free Agency" (1975)
5. Libertarianism (2007)
6. Agent-Causation (2010)

را در هر جهانی (اعم از جبری و یا غیرجبری) ناممکن می‌دانند. به اعتقاد این گروه، تنها خداوند، مختار است. به گفته ویولن، گیلن استراوسن یک ناممکن‌گراست و دیدگاهش را در مقالاتی مانند «عدم امکان مسئولیت اخلاقی»^۱ می‌توان دنبال کرد (Vihvelin, 2011).

برنارد ویلیامز، فیلسوف بریتانیایی قرن بیستم (۱۹۲۹-۲۰۰۳)، از فیلسوفان برجسته در حوزه فلسفه اخلاق، با دیدگاهی ناشناخت‌گرا و درون‌گرا، صاحب آثاری چون «فلسفه اخلاق و حدود فلسفه»^۲، «مشکلات خود»^۳، «معنا کردن انسانیت»^۴، «شانس اخلاقی» و غیره در این حوزه است (ویلیامز، ۱۳۸۳، ص ۲۵-۲۶). اهمیت وی در بحث مسئولیت اخلاقی، می‌تواند از این بابت باشد که وی برخلاف شهودات اخلاقی ما و نظریه‌های اخلاقی فیلسوفان بزرگی مانند کانت، از یک طرف، اعمال انسان را صرفاً حاصل تفکر و اراده خود نپنداشته و از طرف دیگر، مسئولیت اخلاقی را مستلزم عمل اختیاری انسان نمی‌داند. وی با مشاهده نمونه‌های فراوان عملکرد و واکنش‌های ما در زندگی واقعی مان (از قبیل آنچه در ابتدای مقدمه بیان شد) و مغایرت آنها با شهوداتی که درباره مختار بودن و لزوم آن برای مسئولیت اخلاقی داریم، این دو طیف را به هم پیوند می‌زند. ویلیامز با ابتکار اصطلاح و بحث مهمی به نام شانس اخلاقی در فلسفه اخلاق، مدعای خود را بر ما اثبات و بنیان مسئولیت اخلاقی را تجربی می‌سازد (Chappell, 2018).

بحث مسئولیت اخلاقی شامل تعریف و شرایط آن و موضع یک فیلسوف در برابر مشکل مسئولیت اخلاقی، یعنی تعارض اراده آزاد و مسئولیت اخلاقی با جبرگرایی می‌شود و هدف این مقاله بررسی دیدگاه برنارد ویلیامز در این زمینه است. این مقاله بعد از تعریف و تبیین دیدگاه ویلیامز در مورد شرایط مسئولیت اخلاقی، به بیان انتقادات او در برابر سازگارگرایان و ناسازگارگرایان پرداخته و سپس رویکرد خاص سازگارگرایی ویلیامز را در مواجهه با مشکل مسئولیت اخلاقی توضیح می‌دهد.

در نهایت، با توجه به نظرات و انتقادات فیلسوفان دیگر در مورد نظر ویلیامز، به این نتیجه می‌رسد که ویلیامز منکر شهودات اخلاقی و از جمله درک ما از اختیار و مسئولیت اخلاقی خودمان بوده و رویکرد او در مشکل مسئولیت اخلاقی، بیشتر از آنکه سازگارگرایانه باشد، جبرگرایی را اثبات می‌کند. این دیدگاه به همان روش پدیدارشناسی که به اثبات رسیده و حتی با شواهد قوی‌تری علیه آن، قابل نقض است.

۲. تعریف و مفهوم مسئولیت اخلاقی

برنارد ویلیامز مسئولیت اخلاقی را در معنای تحسین و سرزنش انسان (از جانب خود و دیگران) در برابر

1. Impossibility of moral responsibility (1994)
2. ethics and the limits of philosophy
3. problems of the self
4. making of humanity sense

اعمال و رفتارش به کار می‌برد (Chappell, 2018). اما ماهیت و شرایط و ویژگی‌های مسئولیت اخلاقی مورد نظر وی با شهودات و نظریه‌های اخلاقی فیلسوفان بزرگی مانند کانت کاملاً متفاوت است. شهودات اخلاقی و فلسفه اخلاق موجود، بر آن است که مسئولیت اخلاقی، بنیانی غیر تجربی دارد؛ بدین معنا که صرف نظر از نابرابری‌های اقتصادی، فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و غیره، همه انسان‌ها از آن جهت که عقل دارند، برخوردار از درک اخلاقی اند. بنابراین درک اخلاقی به حس و تجربه وابسته نیست. از طرف دیگر، از آنجا که انسان‌ها دارای اختیارند، می‌توانند مطابق با اخلاقیاتی که با عقل خود درک کرده‌اند، عمل کنند. بنابراین هر انسان سالم و عادی، در برابر اعمال و رفتار خود از مسئولیت اخلاقی برخوردار است و به سبب آنچه مرتکب می‌شود، سزاوار تحسین و سرزنش است. کودکان و سایر موجودات به دلیل آنکه فاقد این دو موهبت هستند، از مسئولیت معذورند.

اما از نظر ویلیامز، مفاهیمی مانند مسئولیت اخلاقی، فاعل اخلاقی و مفاهیمی از این دست، یک بنیان تجربی دارند و پاسخ به سؤال درباره مسئولیت انسان‌ها در قبال اعمالشان، مستلزم ملاحظات تجربی است. ویلیامز هم نظر با ارسطو معتقد است که انسان‌ها به لحاظ ظرفیت‌های تجربی، توانایی برای کسب فضیلت، هوش، قدرت یادگیری و فهم اجتماعی، ظرفیت برای فهم همدردی و میزان ثبات قدم و به طور کلی همه شرایط اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و غیره، با هم متفاوتند و همه اینها در اخلاقی بودن و یا اخلاقی شدن آنها مؤثرند. از این رو، انسان‌ها به لحاظ ظرفیت و درک اخلاقی با هم برابر نیستند. بنابراین هم مسئولیت اخلاقی فارغ از امور حسی و تجربی نیست و هم درجه مسئولیت اخلاقی هر انسانی متفاوت از دیگری است (نلکین، ۱۳۹۳، ص ۵۰: 235-237; Williams, 1973, pp. 235-237). به باور ویلیامز، اینطور نیست که وقتی ما شخصی را به خاطر عملش سرزنش می‌کنیم، بگوییم کاملاً عملش ارادی و اختیاری بوده و مستحق و سزاوار چنین سرزنشی است. مسئولیت اخلاقی کاملاً مشروط به وجود عمل اختیاری نیست. چون واکنش‌های تحسین، سرزنش و شرم و پشیمانی فاعل در برابر اعمال غیراختیاری نیز مشاهده می‌شود (Williams, 1995, pp. 25-26). وی حتی در مسئول نداستن کودکان نسبت به همه کارهایشان نیز تردید دارد.^۱

تمام اعمال یک فرد، آمیخته‌ای از تأثیر اراده فرد و عوامل غیرارادی است که اگر واقعاً بخواهیم مرز بین آنها و بخش ارادی عمل را از هم تفکیک کنیم، نیاز به علم مطلق دارد و ما چنین علمی نداریم. ما فقط می‌بینیم در عالم خارج چه چیزی توسط چه کسی محقق شد و بر همان اساس، قضاوت می‌کنیم (Williams, 1976, pp. 126; 1993 b, pp. 256-257).

این نظر با شهودات اخلاقی ما و نگاه برابرگرایانه کانت به انسان‌ها در حوزه اخلاق و درک اخلاقی

۱. ویلیامز در نقدی بر ارسطو به این نکته اشاره کرده است. برای مطالعه بیشتر، نک: Williams, 1995, pp. 26-27.

متفاوت است و ویلیامز به صراحت آنها را به چالش می‌کشد. از نظر کانت، همه انسان‌ها با وجود همه تفاوت‌هایی که دارند، از یک ظرفیت مساوی برای کسب فضیلت و دستیابی به بالاترین ارزش اخلاقی برخوردارند. ویلیامز بر آن است که ایده مقوم این نظر که از سوی مذاهب نیز حمایت می‌شود این است که به لحاظ طبیعی، هیچ انسانی حامل هیچ ارزش اخلاقی نیست چون مستعد انجام دادن هم شر و هم خیر است. بر اساس این نظر، تمام انسان‌ها به لحاظ آنکه یک فاعل عاقل (یعنی کسی که می‌تواند مورد سؤال و بازخواست قرار گیرد) (Williams, 1976, p.115) محسوب می‌شوند، از توانایی یکسانی برای اخلاقی شدن برخوردارند. در اینجا، ارزش اخلاقی، نامشروط است؛ یعنی به‌طور عقلانی قابل درک است و هیچ ربطی به ظرفیت‌های تجربی که انسان‌ها به دست می‌آورند و تعینات اجتماعی و روان‌شناختی و غیره ندارد (Williams, 1976, p.115; Williams, 2006, p. 194; Kant, 2002, p. 10) بلکه با ظرفیتی که برای داشتن اراده عقلانی و آزاد عمل کردن دارند، گره می‌خورد. به اعتقاد کانت، از آنجا که هر انسانی از آن منظر که انسان است دارای چنین ظرفیتی است، همه انسان‌ها فارغ از شرایط نابرابر اجتماعی، سیاسی، فنی و دستاوردهایشان، به یک اندازه قابل احترامند و نباید به‌عنوان ابزار یا وسیله مورد استفاده قرار گیرند بلکه همه باید به عنوان یک غایت فی‌نفسه در نظر گرفته شوند (Williams, 1973, pp. 234-236).

اما به باور ویلیامز مشاهده نابرابری‌های موجود میان انسان‌ها به ما دستور می‌دهد که برخوردهایمان نسبت به این انسان‌ها، فارغ از موقعیت اجتماعی، سیاسی و دستاوردهایشان باشد. در واقع، احترام هر انسانی مرهون تلاش او برای فهمیدن و به‌دست آوردن آن است. درست است که انسان‌ها موجوداتی هستند که ضرورتاً نسبت به خودشان و جهانی که در آن زندگی می‌کنند آگاهند، اما این نشان نمی‌دهد که آنها نسبت به این امور به یک اندازه هوشیار و آگاهند، بلکه شرایط و موقعیت‌های اجتماعی و غیره، سبب کاهش یا افزایش این فهم می‌شود. بنابراین نمی‌توانند به یک اندازه قابل احترام و تحسین باشند (Williams, 1973, pp. 235-237).^۱

او بین morality یعنی اخلاقیات و شهودات اخلاقی ما و ethical یعنی فلسفه اخلاق نه‌تنها تفاوت قائل می‌شود، بلکه اخلاقیات و شهودات اخلاقی ما را مورد نقد قرار داده و فلسفه اخلاق موجود را نیز به دلیل آنکه به اخلاقیات و شهودات اخلاقی ما نزدیک است، معیوب می‌داند (نلکین، ۱۳۹۳، ص ۴۸). این به آن علت است که اخلاقیات معنای محدود و ساختار نظری دارد و اگر بخواهیم بر آن مبتنی باشیم بسیاری از واقعیات زندگی ما را نمی‌نمایاند و باید آنها را انکار کنیم. درحالی‌که چنین انکاری میسر نیست.

۱. برای مطالعه بیشتر در مورد نظرات ویلیامز در مورد اینکه تا اندازه مفاهیم ارزیابی‌کننده و تحسین‌ها و سرزنش‌های ما وابسته به موقعیت‌های اجتماعی و ... است، نک:

Williams, B. (2001). *Morality, an Introduction of Ethics*. Cambridge University Press, pp. 48-72.

لذا باید از اخلاقیات و فلسفه اخلاقی که بر آن بنا شده گذر کرده و از نو، فلسفه اخلاقی در معنای گسترده و کلی تر بسازیم. از نظر ویلیامز، قضاوت درباره مسئولیت اخلاقی نیز یک قضاوت فلسفه اخلاقی است نه یک قضاوت مربوط به اخلاقیات. اما مفهوم مسئولیت اخلاقی حاضر در فلسفه اخلاق موجود به اخلاقیات نزدیک است لذا نمی تواند صحیح و مناسب باشد (به دلیل همان پیوند ضروری بین مسئولیت اخلاقی و اختیار) (خزاعی و تمدن، ۱۳۹۵، ص ۲۱۰-۲۱۱; Williams, 1993b, pp. 256-258).

همچنین، وی بر آن است که مفهوم سرزنش در فلسفه اخلاق و فرهنگ ما نیز به morality نزدیک است به همین دلیل متکی بر یک چیز ساختگی است. ما همه افراد را جزو یک جامعه دلیل می پنداریم و می گوئیم او باید آن را انجام می داد. یعنی قطعاً فاعل دلیلی داشته، در حالی که واقعیت خلاف این است. همچنین گاه سرزنش را با تأثیری که در اصلاح اجتماع می تواند داشته باشد توجیه می کنند. ویلیامز این کار را هم اشتباه می داند. موضوع توجیه سرزنش غیر از تأثیر آن است و چه بسا اتفاق افتاده و می افتد که سرزنش بر مخاطبش به دلیل آنکه وی خود را سزاوار سرزنش ندانسته، تأثیر منفی داشته است. از نظر ویلیامز، سرزنش یک قضاوت ethical است در میان سایر قضاوت ها نه یک قضاوت morality؛ یعنی یک قضاوت در حوزه فلسفه اخلاق است و ربطی به شهودات اخلاقی ما ندارد (Williams, 1995, pp. 10 & 15-16).

ویلیامز اخلاقیات و شهودات اخلاقی ما را در مورد اختیار، مسئولیت اخلاقی و سرزنش، خیالاتی باطل و بلندپروازی های جاه طلبانه می داند چرا که در نگاه او، آنها مفاهیمی هستند که عوامل شانس در آنها در نظر گرفته نشده است (Williams, 2006, p. 205). وی دیدگاه کانت را هم به دلیل آنکه ریشه محکمی در اخلاقیات دارد به چالش می کشد (Jenkins, 2006, pp. 73-74, 80).

۳. شرایط مسئولیت اخلاقی

شاید اولین سوالی که در اینجا به ذهن ما بیاید این باشد که اگر ویلیامز مسئولیت اخلاقی را ضرورتاً مشروط به عمل اختیاری نمی داند، پس چه شرایطی برای مسئولیت اخلاقی بر می شمارد؟ آیا اصلاً قائل به این است که انسان می تواند مختارانه عمل کند؟ آیا بین عمل انسان و حوادث دیگری که در جهان روی می دهد تفاوتی قائل می شود یا خیر؟

در پاسخ بهتر است از سوال آخر به سوال اول برویم. آری، ویلیامز بین «آنچه بر مردم رخ می دهد» و «آنچه آنها انجام می دهند» تفاوت می گذارد. او حتی بین اعمالی که به نحو عادی از بشر سر می زند و اعمالی که ناشی از هیپنوتیزم، خوابگردی، عادت یا غیره است نیز تفاوت قائل می شود (Williams, 1995, p. 22). اینگونه نیست که ما در آثار ویلیامز تعریف و تبیینی از اختیار نیابیم. اما نکته مهمی که باید مطرح کنیم

این است که در مباحث ویلیامز، هرچند نفی ضرورت عمل اختیاری برای مسئولیت اخلاقی به منزله نفی هر نوع اختیار و یکسان دیدن اعمال انسان با سایر حوادث جهان نیست، اما از نظر ویلیامز، همه اعمال انسان، حتی اعمالی که ما معتقدیم فاعل مختارانه انجام داده است، صرفاً حاصل اختیار و آگاهی انسان نیستند بلکه احتمالات و عوامل بسیار متعدد اجتماعی، فرهنگی، روانشناختی و غیره که خارج از کنترل او هستند نیز در آنها دخالت دارند (Williams, 1973, pp. 235-237). به عبارت دیگر، هر عمل انسانی آمیخته و ترکیبی از تأثیر عوامل متعدد اختیار، موقعیت اجتماعی، فرهنگی، روانشناختی، سیاسی و غیره است که جدا کردن آنها از یکدیگر به هیچ وجه امکان‌پذیر نیست چون نیازمند علم مطلق است. بنابراین از نظر ویلیامز، هر عمل انسان شامل دو بخش غیر منفک اختیاری و غیراختیاری است و ما عمل صرفاً اختیاری نداریم (Williams, 1976, p. 126; Krause, 2009, pp. 271-272). شاید پرسیده شود که ویلیامز چگونه این عملی را که ترکیب ناخالص دارد به انسان منتسب و با حوادث دیگر متفاوت می‌داند؟ پاسخ این است که به باور ویلیامز، از آنجا که عمل انسان توسط وی در جهان خارج محقق می‌شود، او در وقوع این عمل یک مرجعیتی دارد (هرچند که تحت تأثیر عوامل مختلف خارج از کنترل نیز هست) و این عمل، از این حیث به او منتسب است (Williams, 1976, p. 126; Krause, 2009, p. 271). درک عمق نظر ویلیامز و ظرایف آن دشوار است. اگر بخواهیم به پاسخ کاملی برای سؤالاتی که در بالا مطرح کردیم دست یابیم، ابتدا بهتر است ماهیت بخش اختیاری و غیراختیاری عمل را در نظر ویلیامز بررسی کنیم و سپس مفهوم و برداشت وی را از مسئولیت دریابیم.

۱.۳. اراده آزاد و اختیار در نگاه ویلیامز

به طور کلی در متون غربی، اراده آزاد و اختیار به یک معنا به کار برده می‌شود اما ویلیامز از فیلسوفانی است که بین اراده آزاد^۱ و اختیار^۲ تفاوت قائل می‌شود: از نظر او، اختیار دارای درجات و مراتب مختلف است در حالی که اراده آزاد چنین نیست. اختیار به معنای «تحت فشار، قدرت و اجبار فرد دیگر نبودن» است در حالی که اراده آزاد، علاوه بر این مستلزم آن است که در یک موقعیت، فاعل واقعاً حق انتخاب یک عمل از میان اعمال متعدد را داشته باشد. ویلیامز این مطلب را تحت عنوان «اصل تعدد»^۳ (که تقریری از اصل امکان‌های بدیل است) مطرح کرده و آن را برای اراده آزاد ضروری می‌داند.

1. free will
2. freedom
3. plurality principle

از نظر ویلیامز، چپستی اراده آزاد یک بحث متافیزیکی است و متفاوت از این بحث است که آیا ما اراده آزاد داریم یا خیر. به باور او، ما واجد اختیار هستیم که اراده‌ای محدود بوده و با اراده آزاد که نامحدود است، تفاوت دارد. لذا از بحث اراده آزاد خارج شده و چگونگی اختیار و اراده را در انسان بررسی می‌کند.

ویلیامز در تبیین اختیار موجود در انسان، از عبارت «عمل ارادی»^۱ بیشتر استفاده می‌کند. او عمل ارادی را ناشی از تأمل^۲ و قصد مبتنی بر دلایل فاعل می‌داند. زمانی که فاعل در حیطه دلایل خود تفکر می‌کند و عملی را در جهت آن انتخاب کرده و عمداً انجام می‌دهد، چنین عملی، عمل ارادی است که با اعمالی که با دلایل فاعل ارتباطی ندارد یا ارتباط داشته اما به دلیل دخالت احساسات شدید یا ضعف اراده از مسیر آنها منحرف شده‌اند متفاوت است (Williams, 1995, p. 23; Williams, 1993a, p. 66).

ویلیامز معتقد است هر فاعل باید در سیستم انگیزشی خود، دلیلی بر انجام دادن عمل مورد نظر داشته باشد تا بتواند مطابق آن عمل کند در غیر اینصورت فاعل را نمی‌توان به انجام دادن آن عمل واداشت یا او را به دلیل عدم ارتکاب آن سرزنش کرد.^۳ اما ما می‌بینیم که مردم حتی در قبال چیزهایی که دلیل درونی برای آنها نداشته‌اند نیز سرزنش می‌شوند. به عنوان مثال ما مردی را که به همسر خود بی‌توجه است سرزنش می‌کنیم هر چند که او دلیل درونی بر اینکه به او توجه کند، نداشته باشد.

ویلیامز در پاسخ افراد شایسته سرزنش را به سه دسته تقسیم می‌کند:

۱. افرادی که در سیستم انگیزشی خود دلیلی خاص بر انجام دادن یا ندادن این عمل خاص دارند اما مطابق با آن عمل نمی‌کنند. سرزنش آنها در معنای مستقیم، درست و بجاست.

۲. افرادی که در سیستم انگیزشی خود دلیل خاصی برای این عمل خاص ندارند اما انگیزه‌های کلی مانند اجتناب از نارضایتی و سرزنش مردم و میل به مورد احترام قرار گرفتن از سوی آنها دارند، به گونه‌ای که همین انگیزه‌ها کافی است برای اینکه آنها را به انجام دادن یا ندادن اعمالی که خود شخصاً دلیل خاصی برایش ندارند برانگیزاند. بنابراین اگرچه به دلیل نداشتن دلیل خاص، سرزنش در معنای مستقیم بجای نیست اما به دلیل داشتن این انگیزه‌های کلی، در معنای غیر مستقیم، سرزنش، پسندیده خواهد بود. در مثال فوق، سرزنش مرد از سوی ما به این طریق می‌تواند توجیه شود.

1. voluntary action

2. deliberation

۳. ویلیامز معتقد است که تنها دلایل درونی شرط لازم و کافی برای عمل محسوب می‌شوند نه دلایل بیرونی. تمرکز بیشتر بر این مسأله خارج از بحث مقاله می‌باشد برای مطالعه بیشتر ر.ک:

Millgram, E. (1996), Williams 'Argument against External Reasons, Published Wiley-Blackwell, vol30. No.2, pp. 197-220.

۳. گروهی که حتی فاقد این انگیزه‌های کلی هستند. یعنی اگرچه در سیستم انگیزشی خود دلیلی بر انجام دادن یک عمل خاص خوب ندارند، اما انگیزه‌های کلی برای جلب رضایت مردم و اجتناب از نارضایتی و بی‌احترامی آنان نیز ندارند. برای این گروه خوشحالی و ناراحتی مردم از اعمال آنها اهمیتی ندارد. اینها را سرزنش نمی‌کنیم چون بیشتر منش‌های بد و خطرناک آنها مرنظرمان قرار دهند نه اینکه فکر کنیم آیا متعلق مناسبی برای سرزنش هستند یا خیر (Williams, 1995, pp. 41-44).^۱

زمانی که می‌گوییم فردی دلیلی بر انجام دادن عمل خاصی دارد، این بیان چیزی بیشتر از آن است که او مستعد برای آن عمل است. به اعتقاد ویلیامز، این بیانگر نوعی فشار هنجاری به صورت «من باید...» است.

از نظر ویلیامز ضرورت‌های عملی و به اصطلاح او عبارت‌هایی با شکل «من باید»، بیانگر قصدهای فاعل در یک جهان ممکن و پیش‌بینی‌هایی در مورد جهان واقعی‌اند.

زمانی که می‌گوییم من باید کار مشخصی را انجام دهم، دلالت دارد بر اینکه غیرممکن است که در جهانی که من دارای شرایط، موقعیت، امیال و پروژه‌های حاضر هستم، عمداً شکست بخورم. من قصد دارم... یا من می‌خواهم... در رسیدن به هر نتیجه تأملی پیش‌فرض شده است.

منظورم از اینکه من نمی‌توانم آن را انجام دهم این است در هر جهانی که من دارای شرایط، موقعیت، امیال و پروژه‌های حاضر باشم، غیرممکن است به طور عمد آن را انجام دهم (Williams, 1995, pp. 17-19).

با توجه به تعریفی که ویلیامز از عمل اختیاری و ارادی انسان داد باید بگوییم او نیز مانند ارسطو برای چنین عملی، یک بعد معرفتی قائل می‌شود. به علاوه، اختیاری که انسان واجد آن است توانایی دسترسی به امکانهای بدیل نداشته و هر چند مبدأ عمل باشد اما مبدأ نهایی عمل (یعنی مبدایی که تحت تأثیر هیچ اجبار درونی و بیرونی نباشد) نیست چون تحت تأثیر ساختار روانشناختی، استعدادها و بسیاری عوامل درونی و بیرونی دیگری است. لذا چون هر عملی از مداخله این عوامل در امان نیست در بخش بعد باید به بررسی آنها پردازیم.

۲.۳. عوامل غیرارادی مؤثر در عمل

از نظر ویلیامز، عوامل خارج از کنترل مختلفی هم از درون فاعل و هم از بیرون او بر عمل وی تأثیر

۱. برای مطالعه بیشتر در مورد ارتباط دلایل درونی و سرزنش در نگاه ویلیامز می‌توانید به این مقاله رجوع کنید:

Skorupski, J. (2007). Internal Reasons and Scope of Blame. In Bernard Williams. Ed. Alan Thomas. Cambridge University Press. pp.73-103

می‌گذارند. ظرفیت‌ها، استعدادها و توانایی‌های درونی هر انسانی نسبت به دیگری متفاوت است و در عین حال، هر انسانی در اینکه با چه ظرفیت و استعدادی به دنیا بیاید اختیاری ندارد. اما موفقیت در هر عملی در گرو آن است که فرد استعداد لازم برای انجام آن را داشته باشد. این چیزی است که ویلیامز آن را «شانس مقوم»^۱ می‌داند. طبق این شانس مقوم، ویلیامز معتقد است که داشتن ظرفیت و استعداد اخلاقی شدن نیز از سایر استعدادها مستثنی نیست. یعنی وی بر خلاف کانت، بر این باور است که انسان‌ها دارای ظرفیت اخلاقی متفاوتی هستند (Williams, 1976, pp. 115-116 & 121).

مگر شانس می‌تواند در اخلاق نفوذ داشته باشد؟

آری، شهودات و دیدگاه فیلسوفانی همچون کانت در فلسفه اخلاق حاکی از آن است که پاسخ منفی است اما باید بگوییم از نظر ویلیامز، پاسخ مثبت است. او در سال ۱۹۷۶، برای اولین بار اصطلاح شانس اخلاقی به عنوان ترکیب دو واژه ضد و نقیض را با مقاله‌ای به همین نام وارد فلسفه اخلاق کرد. وی در این مقاله، عوامل خارج از کنترل را تحت عنوان شانس مطرح می‌کند که شانس مقوم (که توضیح آن در بالا داده شد) یکی از انواع آن می‌داند. اما هدف وی در این مقاله تبیین عواملی است که بر نتیجه عمل می‌توانند مؤثر باشند. این عوامل مؤثر بر نتیجه عمل، همان چیزی است که بعدها تامس نیگل آن را به طور مفصل مطرح می‌کند و دنیل استیمن اصطلاح شانس منتج^۲ را برای آن برمی‌گزیند.^۳

ویلیامز در تبیین شانس منتج می‌گوید چه بسیار مواقعی که ما با تأمل تمام جوانب کار را سنجیده‌ایم و در جهت تصمیمات و قصدهای آگاهانه گام برداشته‌ایم اما به دلیل دخالت عوامل خارج از کنترل، نتیجه عملمان چیزی متفاوت از آنچه پیش‌بینی می‌کردیم شده است. اعمال ما هرچند ارادی باشند، متناسب و متأثر از ساختار روانشناختی، موقعیت اجتماعی، فرهنگی و غیره خواهند بود. مثال معروف مقاله شانس اخلاقی ویلیامز، یعنی گوگین، در همین راستاست. گوگین نقاش ماهری است که تحقیقاتش به او نشان داده، برای اینکه نقاش معروف و بزرگی شود باید خانواده و دیار خود را به قصد تاهیتی ترک کند چون در آنجا به دلیل داشتن تصاویر طبیعی زیبا می‌تواند نقاشی‌های بهتری را ارائه کند. ویلیامز معتقد است هرچند گوگین برای انجام این عمل، تحقیق و تفکر زیاد و لازم را کرده است و به طور ارادی عمل می‌کند اما به دلیل وجود عوامل خارج از کنترل و مؤثر بر اعمال انسان، تا قبل از روی دادن نتیجه، او نمی‌تواند به طور قطع، موفقیت یا عدم موفقیت خود را معین کند (Williams, 1976, pp. 117-123). این درحالی است که اگر موفق شود، خودش و هوادارانش احساس خرسندی می‌کنند و

1. constitutive luck

2. resultant luck

۳. برای مطالعه بیشتر، نک: (Nagel, 1976, pp.140-143, Statman, 1993, p.11)

اگر شکست بخورد، خودش در بالاترین حد از کرده خود پشیمان شده و هوادانش نیز او را سرزنش می‌کنند. از نظر ویلیامز، چنین مثالی بیانگر آن است که هرچند نظریه‌پردازان اخلاقی و ما به طور شهودی معتقدیم برای بررسی درستی یا نادرستی اخلاقی عملی مانند عمل گوگین و تحسین یا سرزنش او باید به بررسی مراحل قبل از وقوع عمل (یعنی تفکر، انتخاب و تصمیم‌گیری) بپردازیم، اما این مثال و امثال آن بر این طرز فکر خط بطلان خواهد کشید. چون پشیمانی گوگین و سرزنش و تحسین اخلاقی هواداران منوط به ماهیت نتیجه یعنی موفقیت و عدم موفقیت گوگین بوده و ماهیت نتیجه هم چیزی است که کاملاً تحت کنترل گوگین نیست (Williams, 1976, pp. 126-127 & 132-134; Williams, 1982, pp. 23-27).

مثال دیگر همان مثال راننده کامیون (در ابتدای مقاله) است که برخلاف گوگین، نسبت به آنچه انجام داده، یک فاعل کاملاً غیرارادی بوده است. وی بدون هیچ تقصیری، موجب قتل کودک شده است. با وجود این، اگر ابراز شرمندگی نکند و در صدد جبران برای خانواده قربانی برنیاید، همه او را سرزنش می‌کنند. مگر نه این است که ما شهوداً گفتیم فرد برای اعمال غیرارادی‌ای مانند این، سزاوار سرزنش و تحسین نیست؟ آیا یک فاعل عاقل برای کاری که اختیاری نبوده، شرم‌منده می‌شود؟ پس چرا در عمل، شرمندگی و سرزنش او را رو می‌دانیم؟ (Williams, 1976, p. 124; Jenkins, 2006, pp. 80-81).

ویلیامز اضافه می‌کند چه بسیار مواقعی که با تفکرات اشتباه، اما به دلیل دخالت عوامل خارج از کنترل خوب یعنی شانس خوب، نتایجی خوبی را دامن زده‌ایم و بالعکس. در چنین مواقعی نه خودمان از کرده خود پشیمان می‌شویم و نه دیگران ما را سرزنش می‌کنند. چرا؟ چون تنها نتیجه عمل و آنچه در عالم خارج از سوی ما محقق شده را می‌نگریم و برایمان مهم است. در مقابل، اگر با تفکر و تصمیم خوب و درست، شانس بد با ما یار شد و نتیجه عملمان خوشایند در نیامد، در این صورت هم خودمان پشیمان می‌شویم و می‌گوییم ای کاش این کار را نکرده بودیم و هم دیگران ما را سرزنش می‌کنند.^۱

بنابراین ویلیامز به طریق پدیدارشناسی نفوذ عوامل شانس در زندگی ما و چگونگی واکنش ما در برابر اعمال متأثر از آنها را هم در موقعیت‌های ارادی و هم غیرارادی به ما نشان می‌دهد و اینگونه است که ویلیامز در مورد مفهوم قضاوت مسئولیت اخلاقی به این نتیجه می‌رسد:

«گذشته فرد به عنوان فاعل، بافتی است که در آن هر چیزی محصول اراده‌ای است که آن اراده توسط چیزهای غیرارادی احاطه یا شکل داده شده است. بنابراین ما دو راه داریم: یا اینکه مسئولیت را یک مفهوم

۱. مقاله شانس اخلاقی ویلیامز در مقاله زیر تشریح و مورد نقد واقع شده است:

خزاعی، زهرا؛ تمدن، فاطمه. (۱۳۹۵). شانس اخلاقی از نظر برنارد ویلیامز. پژوهش‌های فلسفی، ۱۰(۱۸)، ۱۸۹-۲۱۸. همچنین مقاله زیر به بررسی تبعات سیاسی توجه ویلیامز به عوامل غیرارادی در عمل پرداخته است:

Krause, S. R. (2009). Political Agency and actual, In *Reading Bernard Williams*, Ed Daniel Callcut, Routledge, London and New York, pp. 262-286

سطحی بدانیم که در این حالت با موارد کاربرد آن در عالم خارج هماهنگی کمی دارد یا اینکه یک مفهوم سطحی نیست اما در نهایت یک مفهوم خالص هم نمی‌تواند باشد...» (Williams, 1976, p. 126; Louden, 2007, p. 111). اگر فردی برحسب کاری که انجام داده است در جهان اهمیت و مسئولیتی پیدا کند، باید بپذیرد آن چیزی که توسط او در عالم خارج محقق می‌شود مهم است هر چند بدان معنا نیست که کاملاً تحت کنترل او بوده است (Williams, 1976, p. 126).

ویلیامز با بررسی اعمال و عملکرد و واکنش‌های ما در برابر آنها در زندگی عملی و واقعی مان، به این نتیجه رسید که مسئولیت اخلاقی بنیانی تجربی داشته و یک مفهوم سطحی یا ناخالص است. اگر بگوییم سطحی است یعنی کاربرد خاص و بجایی ندارد و اگر بگوییم ناخالص است یعنی مصون از دخالت شانس و عوامل خارج از کنترل نیست. در هر صورت این متفاوت از برداشت ما از مسئولیت است.

لازم به ذکر است که کانت به عنوان کسی که مدافع اختیار و مسئولیت اخلاقی است، منکر وجود عوامل خارج از کنترل در زندگی بشر و مؤثر بر عمل او نیست و از این بابت اختلاف خاصی بین کانت و ویلیامز نیست. کانت هم معتقد است که حوادث و عوامل طبیعی می‌توانند مانع از به ثمر رسیدن اراده نیک یک فاعل شود (Kant, 2002, p. 9) یا چنان‌که نفسیکا آتاسلیس معتقد است، کانت انسان را مرکب از دو خود معقول و محسوس دانسته و خود محسوس را در معرض مداخله و نفوذ شانس محسوب می‌کند (Athanassoulis, 2005, pp. 163-166؛ تمدن، ۱۳۹۷، ص ۱۷۶) اما آن چیزهایی که مسیر کانت را از ویلیامز جدا می‌کند به نظر می‌رسد به صورت ذیل قابل بیان هستند:

۱. به باور کانت، تمام انسان‌ها از آن رو که موجوداتی عاقل و دارای اختیارند، ظرفیت برابری برای اخلاقی شدن دارند.

۲. از نظر کانت، درست است که عوامل خارج از کنترل وجود دارند و بر عمل انسان اثر می‌گذارند، اما اینگونه نیست که اختیار را از انسان سلب کنند بلکه تنها شرایط را برای انسان سخت‌تر می‌کنند.

۳. طبق نظر کانت، این عوامل خارج از کنترل در ارزش اخلاقی یک عمل و مسئولیت اخلاقی فاعل نمی‌توانند تأثیری بگذارند. یعنی اراده نیکی که به دلیل مداخله عوامل طبیعی به نتیجه مطلوب خود منتهی نشده است، ارزش اخلاقی خود را از دست نمی‌دهد چون اراده نیک، فی‌نفسه و صرف نظر از اینکه به چه نتیجه‌ای منجر شود، ارزشمند است و منافاتی با فعل اخلاقی ندارد. فاعلی که از سر اراده نیک وارد عمل شده نیز، چه بتواند آن را محقق سازد چه در اثر عوامل خارج از کنترل نتواند، باز سزاوار تحسین خواهد بود.

۱. روبرت جی. هارتمن در مقاله‌ای به بررسی نظر کانت در مورد شانس متبج پرداخته است. ر. ک: (Hartman, 2019)

اما طبق توضیحات قبلی، ویلیامز در همه این موارد با کانت مخالف است.

۴. مشکل مسئولیت اخلاقی و رویکرد برنارد ویلیامز

از آنجا که مشکل دیرینه بحث مسئولیت اخلاقی ناشی از ضروری دانستن شرط اختیار و اراده آزاد برای مسئولیت اخلاقی و تعارض آن با جبرگرایی است، ممکن است به نظر برسد که با دیدگاهی که ویلیامز در مورد شرایط مسئولیت اخلاقی ارائه داد، از مواجهه با چنین مشکلی در امان بماند. چرا که ویلیامز برخلاف ما، اصلاً مسئولیت اخلاقی را در گرو عملی ارادی و اختیاری نمی‌بیند. یعنی صورت مسأله‌ای وجود ندارد که او بخواهد موضع رویکرد خود را در مورد آن مشخص کند. اما باید بگوییم چنین نیست؛ وی سعی کرده است با حفظ همان خط‌مشی خود، یعنی اختلاف بین morality و ethical موجود و ethical مورد نظر خود، به نقد سازگارگرایان و ناسازگارگرایان پرداخته و به زعم خود تقریری خاص از سازگارگرایی ارائه کند.

۱.۴. نقد سازگارگرایان

ویلیامز ۳ انتقاد به سازگارگرایان وارد می‌کند:

۱. از جمله گروهی که ویلیامز به مفهوم سرزنش مورد استفاده آنان خرده می‌گیرد، سازگارگرایان هستند. همانطور که قبلاً اشاره شد از نظر او در مفهوم سرزنش مورد استفاده آنان، یک بدفهمی و چیز ساختگی وجود دارد. ما در برخورد با افراد می‌گوییم «او باید آن کار را انجام می‌داد»، نه به این معنا که ما دلیلی داریم که از او بخواهیم آن را انجام دهد، بلکه در این معنا که او خود دلیلی برای انجام دادن آن عمل داشته است. از نظر ویلیامز چنین باوری نادرست است. در واقع، فرد مورد نظر، یا دلیلی ندارد یا حداقل دلیل کافی ندارد اما برخورد ما به گونه‌ای است که گویی همه افراد، عضوی از یک جامعه متفکر و دارای دلایل فلسفه اخلاقی هستند.

۲. انتقاد دیگر ویلیامز به سازگارگرایان این است که آنها می‌خواهند بین دو آیتم جبرگرایی و مسئولیت اخلاقی سازگاری حاصل کنند در حالی که باید سه آیتم جبرگرایی، مفاهیم روانشناختی مانند انتخاب، تصمیم یا عمل عقلانی و مفاهیم ethical مانند مسئولیت اخلاقی و سرزنش را با هم موافق سازند.

۳. چپستی اراده آزاد و اینکه آیا ما دارای اراده و یا اختیاری هستیم یا خیر، دو بحث متمایزی است که از نظر ویلیامز سازگارگرایان برای حل مشکل بحث اراده آزاد به آن توجه نکرده‌اند. از نظر ویلیامز، چپستی اراده آزاد یک بحث متافیزیکی است در حالیکه سازگارگرایان برای حل مشکل اراده آزاد با

جبرگرایی، بدون توجه به تفاوت این دو مفهوم می‌گویند اختیار با «اجبار، اضطراب و محدودیت»^۱ متضاد است نه با «ضرورت»^۲، یعنی اختیار و اراده آزاد را (به‌طور نادرستی) با هم یکی گرفته، برای حل مشکل اراده آزاد، به اختیار و تبیین آن متوسل شده‌اند (Williams, 1995, pp. 3-6 & 16).

ممکن است بررسی موارد اجبار، ما را به فهم چستی اختیار نایل کند اما مبین اراده آزاد نخواهد بود. از نظر ویلیامز، زمانی که یک فرد، عمداً با تهدید یا فشار، سبب شود فاعل به هدف معمول خود یا نرسد یا به بهای زیادی به آن دست یابد، تحت اجبار قرار گرفته است. مثلاً یک راهزن، فردی را برای گرفتن مالش تهدید به کشتن می‌کند. در چنین مواردی فرد مجبور است برای حفظ جان خود، مالش را از دست بدهد. البته همانطور که ارسطو اشاره کرده است، عوامل طبیعی مانند سیل، زلزله و غیره هم می‌توانند شرایط اجبار را فراهم سازند (مثال ناخدای کشتی در اخلاق نیکوماخوس ارسطو). ویلیامز معتقد است در همه این موارد، اگر اراده آزاد را به معنای ظرفیت انتخاب در نظر بگیریم، فاعل فارغ از آن نبوده است، لذا مسئول عملش خواهد بود. چون «در چنین شرایطی» عمل موردنظر را برخلاف خواست خود انجام نداده است بلکه زمانی که اینگونه عمل می‌کند، آن را می‌خواهد و انجام می‌دهد نه اینکه نمی‌خواهد ولی انجام می‌دهد؛ هر چند که اگر چنین شرایطی پیش نمی‌آمد او نیز هرگز خواستار انجام دادن چنین عملی نبود. به علاوه، اگر ما بخواهیم بگوئیم در چنین شرایطی فرد اراده آزاد خود را (به معنای انتخاب) به کار نبرده است، باید بگوئیم در هیچ موردی از زندگی اش به کار نمی‌برد. چون ما در هر موردی، در موقعیتی هستیم که هر بدیل توسط ارزش بدیل‌های مماس خود محدود شده است و مثال‌هایی مانند آن راهزن یا ناخدای کشتی، تنها موارد مهیج‌تر و غیرمنتظره از آنها می‌باشد نه موقعیت‌هایی کاملاً متفاوت با سایر موقعیت‌های زندگی انسان. بنابراین بررسی موارد اجبار و اضطراب می‌تواند اختیار به معنای انتخاب (یک گزینه از میان گزینه‌های محدود) را به ما بنمایاند نه اراده آزاد را. چون مقصود از اراده آزاد چیزی فراتر از این است (Williams, 1995, pp. 3-6).

۲.۴. نقد ناسازگارگرایان

ویلیامز، ناسازگارگرایان را نیز در سه مورد دچار مشکل می‌بیند:

۱. عدم توانایی برای تمایز بین تقدیرگرایی و جبرگرایی: وی در اینجا به تقریری که ویگینز از استدلال آشنای ناسازگارگرایان یعنی «استدلال نتیجه»^۳ ارائه می‌دهد اشاره می‌کند:

1. constraint
2. necessity
3. consequence argument

فرض کنید که ما برای رسیدن به قطار ساعت ۱۰:۱۵ باید ۹:۵۵ در مکان مورد نظر باشیم. اگر ساعت ۱۰:۰۳ آنجا باشیم به قطار نخواهیم رسید. طبق استدلال نتیجه ناسازگارگرایان، اگر جبرگرایی درست باشد، تغییر دادن گذشته خارج از توانایی ماست بنابراین نمی‌توان هیچ کاری برای تغییر دادن نتایجی که در زمان بعد از آن رخ می‌دهد انجام داد چون بین آنها رابطه ضروری و علی برقرار است. اگر بخواهیم به قطار برسیم باید گذشته را تغییر دهیم و در ساعت ۹:۵۵ آنجا باشیم. حال که نمی‌توان آن را ممکن ساخت، پس ضرورتاً به قطار نخواهیم رسید. در اینجا «اصل حالت»^۱ به کار رفته است:

If Nec (p), then [if Nec (If p then q), then Nec (q)]

یعنی اگر گذشته (p) ضروری است و اگر رابطه گذشته و زمان بعد از آن نیز ضروری است If Nec (If p then q) پس هر آنچه در زمان بعد نیز رخ می‌دهد، ضروری و ثابت خواهد بود (q). ویلیامز معتقد است که هر چند ویگینز از این نکته غافل بوده اما به نظر من در این استدلال، جبرگرایی و تقدیرگرایی را به یک معنا گرفته است (و جبرگرایی در معنای تقدیرگرایی استفاده شده است). کاربرد اصل حالت در اینجا نادرست است. تقدیرگرایی بر این باور است که عمل و انتخاب انسان هیچ تأثیری بر سرنوشت او نخواهد داشت. شما هر کاری هم انجام دهید همه چیز یکسان و ثابت خواهد بود. این همان مطلب و نتیجه‌ای است که در استدلال ویگینز به چشم می‌خورد. اما جبرگرایی یک نظری کلی درباره جریان کار جهان ارائه می‌دهد مبنی بر اینکه در هر موقعیت، فاعل، تنها یک امکان برای انتخاب دارد. ناسازگارگرایان می‌خواستند جبرگرایی و نتیجه‌ای که صدق آن در پی خواهد داشت را تبیین کنند اما کاربرد نابجای اصل حالت، آنها را به دام تقدیرگرایی انداخت. در واقع، اشکال آنها این است که بین علیتی که از طریق فاعل جریان دارد و علیتی که از طریق وی جریان ندارد، نمی‌توانند تفاوت قائل شوند (Williams, 1995, pp. 8-11).

۲. انتقاد دوم متوجه ناسازگارگرایان اختیارگرا است: ویلیامز بر آن است که آنها مفهوم سرزنش را فوق‌العاده مهم و به عنوان یک چیز واقعی در نظر گرفته‌اند. یعنی اختیارگرایان گمان می‌کنند زمانی که یک فاعل در قبال عملش سرزنش می‌شود، به معنای واقعی کلمه سزاوار سرزنش است چون عملش کاملاً اختیاری بوده در حالی که اینگونه نیست. به باور ویلیامز، این عقیده اختیارگرایان ریشه در شهودات اخلاقی دارد و باید اصلاح شود (Williams, 1995, pp. 14-15).

۳. عدم ایجاد رابطه بین انتخاب اولیه، قصد و عمل: ناسازگارگرایان بر آنند زمانی ما می‌توانیم ادعا کنیم واقعاً عملی را انتخاب کرده‌ایم که یا علت‌العلل یک حادثه باشیم یا تحت هر شرایطی، آنچه رخ خواهد داد

1. modal principle

واجد ویژگی‌های موردنظر ما باشد نه هر ویژگی دیگر. به علاوه، آنها هر تعینی را مستلزم ضرورت و ثابت بودن می‌دانند: یعنی اگر یک حادثه قبل از زمان t معین شده که در زمان t رخ دهد، وقوع آن در زمان t ضروری و تخلف‌ناپذیر خواهد بود. اما اگر وقوع یک حادثه در زمان t ممکن باشد نه معین، روی دادن آن نیز احتمالی خواهد بود نه ضروری. از نظر ناسازگارگرایان تا لحظه انتخاب نباید مشخص شود که ما چه چیزی انجام می‌دهیم. انتخاب ما برابر با تعیین است. یعنی انتخاب ما مشخص می‌کند که از میان امکان‌های پیش روی ما، کدام امکان ضرورتاً محقق شود و از وقوع سایر امکان‌ها ممانعت به عمل آید.

ویلیامز در همین جا اشکال می‌کند که فرض کنید شخص A در موقعیت t ، یکی از امکان‌های قابل دسترسی اش E است و طبق نظر ناسازگارگرایان، باید بگوییم تا لحظه انتخاب مشخص و معین نیست که او E را انجام می‌دهد یا خیر. انتخاب، برابر است با تعیین E و در نتیجه عدم تخلف آن؛ یعنی زمانی که A ، E را انتخاب کرد، دیگر امکان ندارد که آن را انجام ندهد. آیا مدافعین چنین نظریه‌ای، چنین نتیجه‌ای را می‌خواهند و آیا می‌توانند چنین نتیجه‌ای درست باشد؟ آنچه ناسازگارگرایان در مورد اصل تعدد (قبلاً گفته شد که ویلیامز تقریر خود از اصل امکان‌های بدیل را اصل تعدد می‌نامد) مطرح می‌کنند چیزی جاه‌طلبانه و بلندپروازانه است (Williams, 1995, pp. 12-13).

ویلیامز ادامه می‌دهد با توجه به دیدگاه اختیارگرایان ما در اینجا دو راه داریم:

۱. یا بگوییم انتخاب، چیزی غیر از عمل است.

یا

۲. تعیین را به عمل منتقل کنیم.

در صورت پذیرش حالت دوم، باید بگوییم انتخاب واقعی تنها به اعمالی که انتخاب شده و روی داده‌اند مربوط می‌شود و انتخاب‌های اولیه، خارج از آن به حساب می‌آیند. به نظر می‌رسد که این نادرست بوده و مقصود ناسازگارگرایان نیز نیست. آنها نوعی «خودتعیینی از طریق تفکر» را برای رسیدن به هدف خود در نظر می‌گیرند. بنابراین بهتر است حالت اول را در نظر بگیریم.

در اینجا ما باید بگوییم شرایط و موقعیت‌های فرد A منجر به عمل E شده است. این شرایط به یک فرد خاص مربوط است لذا برای اینکه واجد شرایط لازم برای عمل آزاد باشد و اشکالاتی که به نظر اختیارگرایان موجب ایجاد جبر می‌شود پیش نیاید، باید ۲ شرط دیگر را اضافه کنیم: ۱. زمانی که شرایط و موقعیت، A را ملزم به کاری می‌کنند، او بتواند فکرش را تغییر دهد. ۲. زمانی که می‌گوییم شرایط و موقعیت A منجر به عمل E شد، «منجر شدن»^۱ نباید صرفاً معادل «علت بودن»^۲ باشد. این شرایط هم

1. issuing in

2. causing

ابهاماتی را در پی خواهند داشت.

شرط اول مستلزم آن است که حتی در صورت انتخاب E از سوی A، هنوز جای تردید وجود دارد که او آن را انجام می‌دهد یا خیر. اگر شرط دوم را هم بپذیریم، باز این ابهام برای ما وجود دارد که وقتی A در شرایط موردنظر قرار می‌گیرد، E را انجام می‌دهد یا خیر. اگر هم «منجرشدن» را به معنای «علت بودن» بدانیم، باید بگوییم او در شرایط t هم قدرت بر انجام E و هم قدرت بر انجام ندادن آن دارد. لذا باز در چگونگی عملکرد A ابهام وجود دارد. یعنی بر اساس آنچه اختیارگرایان می‌گویند، نمی‌توان گفت که چه زمانی می‌توان مطمئن بود که A عمل E را انجام خواهد داد.

بنابراین ویلیامز به اینجا می‌رسد که همان گزینه اول، یعنی انتخاب غیر از عمل بهترین گزینه است اما بر اساس دیدگاه ناسازگارگرایان قابل تبیین نیست بلکه در سایه نقطه نظرات خودش روابط بین انتخاب اولیه، قصد و عمل را می‌توان تبیین کرد (Williams, 1995, pp. 13-14).

۳.۴. سازگارگرایی مشروط ویلیامز

چنانچه در نقد سازگارگرایان اشاره کردیم ویلیامز بر این باور است که ما باید بین سه آیتم جبرگرایی، مفاهیم روانشناختی و ethical تطابق به وجود آوریم نه دو آیتم جبرگرایی و مسئولیت اخلاقی. حال به اعتقاد او ما می‌توانیم بین جبرگرایی و مفاهیم روانشناختی (مانند انتخاب، تصمیم یا عمل عقلانی) سازگاری حاصل کنیم اما بین این دو آیتم با ethical که امروزه در دست داریم نمی‌توانیم تطابقی داشته باشیم چون آن به morality ما خیلی نزدیک است. ما باید ethical را از نو بسازیم و آن را به مفاهیم روانشناختی و زندگی واقعی و عملی مان نزدیک کنیم. یعنی مثلاً در ethical جدید، غیرتجربی بودن مسئولیت اخلاقی با تجربی شدن بنیان آن تعویض می‌شود و چیزهایی شبیه به اینها که تا بدین جا ذکر آنها رفته است. در چنین حالتی می‌توانیم بین هر سه آیتم سازگاری داشته باشیم (Williams, 1995, p. 19). پس می‌توان گفت او تقریری خاص و مشروط از سازگارگرایی ارائه می‌دهد. این تقریر، از این جهت خاص است که می‌گوید باید بین سه آیتم سازگاری حاصل شود و از این جهت مشروط است که می‌گوید در صورتی که آیتم سوم یعنی ethical را از نو بسازیم و آن را به مفاهیم روانشناختی و غیره نزدیک کنیم، این سازگاری حاصل می‌شود.

۵. نقد و ارزیابی

هرچند ویلیامز عمل کاملاً ارادی را رد کرد اما وجود اراده را در انسان انکار نکرد و مانند بعضی از فیلسوفان

مثل اسپینوزا، مسئولیت اخلاقی را کاملاً کنار نگذاشت و بنیان و مفهومی تازه به آن بخشید، و همچنین، ما را متوجه بسیاری از واقعیات زندگی مان کرده که کمتر فیلسوفی به آنها پرداخته است، اما به نظر می‌رسد تفکر بر روی دیدگاه وی ما را به این نتیجه می‌رساند که اگر بخواهیم این دیدگاه را بپذیریم باید کاملاً آنچه را که از اختیار و مسئولیت اخلاقی خودمان در ذهن داریم کنار گذاشته و نگاهی نوبه خودمان بیندازیم. ممکن است دیدگاه ویلیامز برای مدافعان وجود شانس در زندگی بشر و بهانه‌جویان برای انکار مسئولیت اخلاقی بسیار جذاب و قابل قبول باشد اما هضم آن برای هر عقل سلیمی دشوار و نامأنوس است. البته نمی‌خواهیم بگوئیم نظریه کانت نیز کاملاً درست است. بلکه هم کانت و هم ویلیامز نتوانسته‌اند حتی تعادل را حفظ کنند. نه نگاه کاملاً برابرگرایانه کانت و نه نگاه نابرابرگرایانه ویلیامز نمی‌تواند پذیرفتنی باشد. همه انسان‌ها، از آن رو که انسانند، حدی از درک اخلاقی دارند. حال فراز و فرود آن می‌تواند تحت تأثیر خوش‌شانسی و بدشانسی در موقعیت‌های مختلف باشد. از طرف دیگر، محال نیست که نگاه ما به خودمان و زندگیمان اشتباه باشد اما از آنجا که ریشه این نگاه بسیار محکم است، بیرون کشیدن آن به این سادگی نیست.

رابرت بی. لودن^۱ با بررسی دیدگاه ویلیامز در مورد اختیار و مسئولیت اخلاقی، به نکاتی از این دست اشاره می‌کند و می‌گوید به نظر من، میل ویلیامز به جدایی فلسفه اخلاق از پیش فرض اراده آزاد، نه تنها یک فاجعه برای فلسفه اخلاق کانت، بلکه یک فاجعه برای هر منظر فلسفه اخلاقی است که بخواهد به طور جدی بر آن متمرکز شود. با این نظر ویلیامز، غیرممکن یا حداقل بسیار سخت خواهد بود که بتوانیم فاعل‌های مسئول را از فاعل‌های غیرمسئول متمایز کنیم و به تدریج تصویر انسان از مخلوقی که حداقل گاهی اوقات مسئول عملش است، به تصویر مخلوقی دارای ترکیبی از اجبارهای فرهنگی، طبیعی، روانشناختی و غیره تبدیل خواهد شد. به نظر می‌رسد به دلیل یک ایمنی نسبی، مردم هرگز نمی‌خواهند به این تصویر دوم از خودشان برسند. چون دلایل محکم روانشناختی وجود دارد بر این باور که حداقل گاهی اوقات اعمال ما اختیاری است. به عنوان مثال، اغلب زمانی که انتخاب می‌کنیم و فکر می‌کنیم چه کاری انجام دهیم، قطعاً به نظر می‌رسد که گویا گام بعد فکر و انتخاب، برعهده ماست. باورکردنی نیست که در زمان تفکر و انتخاب، خودمان را مجبور و بی‌اراده بدانیم (Louden, 2007, pp. 127-128).

علاوه براین، لودن معتقد است که بی‌اراده دانستن انسان در زندگی‌اش، تبعات منفی شدید روانشناختی به همراه خواهد داشت. این تصویر، موجب افسردگی و احساس پوچی بزرگی در بسیاری از مردم می‌شود و آنها را از تلاش و تکاپوی واقعی می‌اندازد، زیرا مدام این فکر را در اذهان مردم می‌پروراند که اگر ما موجودی دست‌بسته و گیرافتاده در یک بافت هستیم و نمی‌توانیم از آن رها شویم،

1. Robert B. Louden

پس چرا انرژی صرف کنیم و تلاش کنیم؟ (Louden, 2007, p. 128). وی اضافه می‌کند اگر یک استدلال همه‌جانبه برای اثبات اراده آزاد وجود ندارد، یک استدلال هم‌جانبه و متقاعدکننده در رد آن نیز وجود ندارد و باطل کردن اراده آزاد مورد نظر ما نیازمند بررسی‌ها و استدلال‌های فلسفی قوی‌تری است (Louden, 2007, p. 128).

در نهایت، ویلیامز معتقد شد که ما باید شهودات اخلاقی‌مان را کنار بگذاریم تا دچار توهماتی مانند داشتن اختیار و غیره نشویم و به واقعیت زندگی‌مان نزدیک شویم. لودن در پاسخ می‌گوید ممکن است اخلاقیات مثل بسیاری از اعمال مردم مستعد اشتباه و کار فیلسوفان رفع آنها باشد اما اظهار اینکه آن را کنار بگذاریم یک تصویر خیلی کسل‌کننده از ما ارائه می‌کند که تجربه خود ما، خلاف آن را گواهی می‌دهد (Louden, 2007, p. 130).

بنابراین اینکه ویلیامز مدعی سازگارگرایی است، این سازگارگرایی تنها برای خودش می‌تواند بامعنا باشد و برای ما چیزی غیر از جبرگرایی نخواهد بود.

شاید اظهارات لودن نتواند ما را در نقد ویلیامز راضی کند اما باید گفت که به نکات قابل تأملی نیز اشاره کرده است. به علاوه، اگر از نقد نظر ویلیامز در زمینه کنارگذاشتن شهودات اخلاقی و تلقی خودمان از اختیار و مسئولیت اخلاقی فارغ شویم، باید گفت بحث ویلیامز در مورد شانس اخلاقی نیز خالی از اشکال نیست.

فیلسوفان بزرگی چون تامس نیگل در مقاله «شانس اخلاقی»^۱، نفسیکا آتاناسلیس در کتاب اخلاقیات، شانس و مسئولیت اخلاقی^۲، دونکن پریچارد در مقاله «شانس اخلاقی و معرفتی»^۳، آندریو لیتوس در مقاله «شانس اخلاقی»^۴، شانس اخلاقی ویلیامز را به خوبی به چالش کشیده و به طرق مختلف، مبهم و بی‌فایده بودن آن را نشان داده‌اند که به دلیل آنکه در اینجا مجال پرداختن به آنها نیست از ذکر آن پرهیز می‌شود.^۵

انصاف حکم می‌کند که بگوییم ما نمی‌توانیم واقعیاتی را که ویلیامز سعی کرد با مثال‌هایی از زندگی‌مان نشان دهد انکار کنیم. ما نمی‌توانیم وجود عوامل خارج از کنترل را در زندگی‌مان نادیده بگیریم. همه ما موقعیت‌هایی را که با وجود تحقیق و تفکر بسیار، اما با تردید تصمیم گرفته و منتظر

1. Thomas Nagel, "Moral Luck", (1976)

2. Nafsika Athanassoulis, *Morality, Moral Luck and Responsibility*, 2005

3. Doncan Pritchard, "Moral and Epistemic Luck", 2006

4. Latus. A, "Moral Luck", 2001

۵. نویسنده در مقاله دیگری با عنوان «شانس اخلاقی از نظر برنارد ویلیامز» به آن پرداخته است. برای مطالعه بیشتر، نک: خزاعی و

تمدن، ۱۳۹۵، ص ۲۱۲-۲۱۵.

روی دادن نتیجه بوده‌ایم، تجربه کرده‌ایم. حتی بسیاری مواقع با داشتن آگاهی‌های لازم و کافی، مصمم وارد عمل شده‌ایم و به دلیل روی دادن یک حادثه غیرمنتظره، همه نقشه‌هایمان بر آب شده است. کم نبوده است مواقعی که با وجود عدم کنترل و اختیار، از آنچه توسط ما رخ داده است، مانند شکستن یا زیان رساندن به اموال و جان دیگران، چنان شرم‌منده شده‌ایم که شاید آرزوی نبودن کرده‌ایم. اما آنچه باید گفت این است که هرچند این واقعیت‌ها غیرقابل انکارند اما تمام ماجرا نیستند. یعنی اینها بخشی از زندگی ما هستند و موقعیت‌های عکس اینها هم در زندگی ما کم نیستند. ما باید به کل زندگی مان بنگریم و تکیه بر بخشی از آنها کاری غیرمنطقی است و ما را از حقیقت دور کرده و دچار گمراهی می‌کند. به نظر می‌رسد که ویلیامز در شدت تأثیر عوامل شانس و ناتوانی ما در برابر آنها دچار افراط شده است. اینطور نیست که ما تا این حد در این جهان ناتوان باشیم. هر چقدر بیشتر بتوانیم جهان و قانون حاکم بر عملکرد آن را بشناسیم، بهتر می‌توانیم تأثیر سوء عوامل شانس را کنترل کرده یا مانع آنها شویم. چنان‌که خیلی از اوقات این را تجربه کرده‌ایم.

درست است که ما انسان‌ها در نابرابری‌های روانشناختی، اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی، سیاسی و غیره به سر می‌بریم و تمام اینها بر حدود گزینه‌های پیش روی ما برای انتخاب تأثیر می‌گذازند، اما اگر اختیار تام و نامحدود نداریم، اختیار ناقص و محدود که داریم. میزان اختیار و مسئولیت اخلاقی هر کس متناسب با همین موقعیت‌های وی تعریف می‌شود. به علاوه، اگر قضاوت ما در مورد مسئولیت اخلاقی یک فاعل کاملاً بجا نیست، این نمی‌تواند به معنای اثبات عدم وجود اختیار و مسئولیت اخلاقی باشد. این قضاوت نابجا ممکن است از روی ناآگاهی ما از دخالت حتمی شانس در عمل و عدم توانایی واقعی فاعل در برابر آن یا علل بسیار دیگری باشد. شاید در مواقعی برای بعضی از افراد مانند ویلیامز، به نظر برسد که ما یک فاعل غیرارادی را در قبال خطایش، سرزنش می‌کنیم اما واقعیت می‌تواند غیر از این باشد و آنها دچار برداشت اشتباه از موقعیت شده باشند.

نتیجه‌گیری

به عنوان نتیجه بحث باید بگوییم ویلیامز منکر اخلاقیات و اختیار و مسئولیت اخلاقی مورد نظر ماست و سازگارگرایی او در واقع جبرگرایی است. دیدگاه او ما را ملزم به نگاه بسیار متفاوتی به خودمان می‌کند که پذیرفتش بر ایمان بسیار سخت است و تبعات گوناگون ناگواری در پی خواهد داشت. بنابراین آنچه مسلم است این است که هنوز دیدگاه ویلیامز برای اثبات خود راه درازی در پیش دارد و باید استدلال‌های قوی‌تری ارائه کند در غیر این صورت، اگر بخواهد دیدگاه خود را بر پایه پدیدارشناسی متکی کند، در کمترین حالت، دیدگاهش بر پایه همان پدیدارشناسی قابل نقض است.

فهرست منابع

- ارسطو. (۱۳۷۷). اخلاق نیکوماخوس (ترجمه: محمدحسن لطفی تبریزی). تهران: انتشارات طرح نو.
- تمدن، فاطمه. (۱۳۹۷). بررسی دیدگاه تامس نیگل درباره شانس و مسئولیت اخلاقی و ارزیابی آن بر اساس آموزه‌های اسلامی. رساله دکتری. دانشگاه قم.
- خزاعی، زهرا؛ تمدن، فاطمه. (۱۳۹۵). شانس اخلاقی از نظر برنارد ویلیامز. پژوهش‌های فلسفی. ۱۰(۱۸)، ۲۱۸-۱۸۹.
- نلکین، دانا. (۱۳۹۳). بخت اخلاقی. دانشنامه فلسفه استنفورد. (ترجمه: مریم خدادادی). تهران: ققنوس.
- ویلیامز، برنارد. (۱۳۸۳). فلسفه اخلاق. (ترجمه و تعلیقات: زهرا جلالی). تهران: نشر معارف.

References

- Aristotle. (1377 AP). *Akhlaq-i-Nikumakhos* [Nicomachean Ethics]. (H. LutfiTabrizi, Trans.). Tehran: Tarh-i No Publications. [In Persian].
- Athanassoulis, N. (2005). *Morality, Moral Luck and Responsibility*. Palgrave Macmillon
- Cappell, S. S. N. (2018). Bernard Williams. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Ed. Edward N. Zalta. Retrieved from: <https://plato.stanford.edu/entries/williams-bernard/>
- Eshleman, A. (2009). Moral Responsibility. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Ed. Edward N. Zalta. Retrieved from: <https://plato.stanford.edu/archives/win2009/entries/moral-responsibility/>
- Hartman, R. J. (2019). Kant does not Deny Resultant Moral Luck. *Midwest Studies in Philosophy*, 43(1), 136-150, DOI: 10.1111/misp.12109.
- Jenkins, M. P. (2006). *Bernard Williams*. Acumen.
- Kant, I. (2002). *Groundwork for the Metaphysics of Morals*. New Haven and London: Yale University Press.
- Khazaei, Z. & Tamaddon, F. (2016). Moral Luck from Bernard Williams' Point of View. *Journal of Philosophical Investigations*, 10(18), 189-218. [In Persian].
- Krause, S. R. (2009). Political Agency and the Actual. In Daniel Callcut (Ed.), *Reading Bernard Williams*. London and New York: Routledge. 262-286.
- Louden, B. R. (2007). *The Critique of the Morality System*, In Bernard Williams, ED. Alan Thomas, Cambridge University Press, 104-134, doi: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511611278.006>
- Millgram, E. (1996). Williams' Argument against External Reasons. *Noûs*, 30(2), 197-220. DOI: 10.2307/2216293
- Moya, C. J. (2006). *Moral Responsibility, the Ways of Scepticism*. USA and Canada:

- Routledge.
- Nagel, T. (1976). Moral Luck. *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, 50, 137-151.
- Nelkin, D. N. (1393 AP/2014). Moral Luck. In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (M. Khudadadi, Trans.). Tehran: Quqnous. [In Persian].
- Skorupski, J. (2007). Internal Reasons and Scope of Blame. In Alan Thomas, *Bernard Williams*. Cambridge University Press. 73-103. 10.1017/CBO9780511611278.005.
- Sosa, E. (2007). A Brief introduction to Some Terms and Concepts. In Sosa, E. (Ed.), *Four Views on Free Will*. N. p: Blackwell Publishing.
- Statman, D. (1993). Introduction. In Statman, D. (Ed.), *Moral Luck*. State University of New York Press. 5-34.
- Tamaddon, F. (1397 AP). *Barrasi-yiDidgah-i Tomas Nagel Darbare-yi ShansvaMas'uliyat-iAklhaqivaArzyabi-yiaan bar Asas-iAmuzeha-yiIslami* [a study of Thomas Nagel's view regarding chance and moral responsibility and evaluating it based on Islamic teachings]. Doctoral thesis. Qom: University of Qom. [In Persian].
- Vihvelin, K. (2011). Arguments for Incompatibilism. In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- Williams, B. (1383 AP). *Falsafe-yiAkhlaq*. (Ethics in Philosophy. Ed. A. C Grayling.) (Z. Jalali, Trans. and commentary). Tehran: Maaref Publications. [In Persian].
- Williams, B. (1973). *Problems of the Self*. Cambridge University press.
- Williams, B. (1976). Moral Luck. *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, 50, 115-135.
- Williams, B. (1982). *Moral Luck*. London and New York: Cambridge and University Press.
- Williams, B. (1985). How Free Does Will Need to Be? The Lindley Lecture. The University of Kansas.
- Williams, B. (1993a). *Shame and Necessity*. University of California Press.
- Williams, B. (1993b). Postscript. In Statman, D. (Ed.), *Moral Luck*. State University of New York.
- Williams, B. (1995). *Making Sense of Humanity*. Cambridge University Press.
- Williams, B. (2001). *Morality. An Introduction of Ethics*. Cambridge University Press.
- Williams, B. (2006). *Ethics and the Limits of Philosophy*. London and New York.