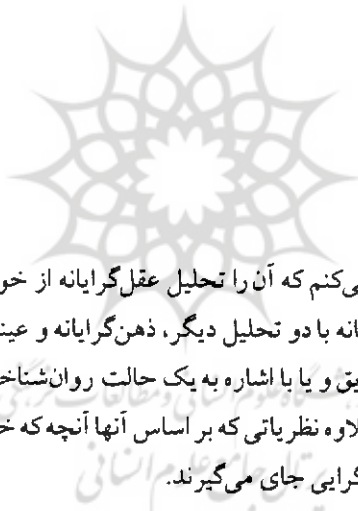


سرچشمه ارزش از نظر ارسطو و کانت

نوشته کریستین کرسگارد

ترجمه محسن جوادی



سه نوع نظریه ارزش

در این مقاله من از چیزی بحث می‌کنم که آن را تحلیل عقل‌گرایانه از خوبی‌های خواهم نامید. بحث را با مقایسه تحلیل عقل‌گرایانه با دو تحلیل دیگر، ذهن‌گرایانه و عینیت‌گرایانه، شروع می‌کنم. ذهن‌گرایی غایات خوب، را از طریق و یا با اشاره به یک حالت روان‌شناختی، شناسایی می‌کند. انواع مختلف لذت‌گرایی به علاوه نظریاتی که بر اساس آنها آنچه که خوب است، متعلق یک میل یا علاقه است، [همگی] در ذهن‌گرایی جای می‌گیرند.

عینیت‌گرایی را می‌توان در قالب نظریه جی. ای. مور نشان داد. به نظر وی گفتن اینکه چیزی به عنوان یک غایت خوب است، اسناد یک وصف خیر ذاتی به آن است. خیر ذاتی وصف عینی غیراضافی شیء است؛ ارزشی است که شیء مستقل از علایق، تمایلات یا لذات دارد.

جاذبه نظریه‌های ذهن‌گرایانه در این است که آنها خیر [و خوبی] را به تمایلات و علایق آدمی مربوط می‌دانند. بسیاری از آنچه که خوب است برای آن است که انسانها به آن علاقه دارند، علاقه‌ای که می‌توان آن را با مفاهیم مربوط به ساختارهای زیست‌شناختی و روان‌شناختی و دیگر شرایط زیست انسانها، شرح و بیان کرد.

با استفاده از بیان کانت می‌توانیم بگوییم که چون ارزش وسایل بستگی به غایات آنها دارد پس خیر مشروطند. به همین ترتیب می‌توان گفت که بسیاری از غایات ما مشروطند زیرا ارزش آنها به اوضاع و احوال حیات انسان و نیازها و تمایلاتی که از آن اوضاع و احوال پدید می‌آیند، بستگی دارد.

عینیت‌گرایی رابطه خیر و علاقه انسان را معکوس کرده است و به جای آنکه بگوید آنچه مورد علاقه ماست، بدان دلیل که مورد علاقه است، خوب است، می‌گوید خوبی در [عالم] واقع است و ما باید به آن علاقمند شویم. این جداسازی خوبی از علاقه طبیعی [انسان] می‌تواند این موضوع را که ما می‌توانیم به آنچه که خوبی ذاتی دارد، اهمیت دهیم، کاملاً اتفاقی بنماید.

مزیت عینیت‌گرایی این است که برخی از باورهای خاص ما درباره خیر و خوبی را شرح و بیان می‌کند در حالی که ذهن‌گرایی آمادگی آن را ندارد. ما اعتقاد داریم که گاهی مردم از پرداختن به خیر بازمی‌مانند و نیز به چیزهایی علاقه و میل پیدا می‌کنند که خوب نیستند. اما در نظریه‌های ذهن‌گرایانه چنین به نظر می‌رسد که لااقل در صورتی که ملاحظه دیگری در کار نباشد هر چه که مورد تمایل آدمی بوده و مایه خرسندی او باشد خوب است و هر چه که چنین نباشد بد است. نظریه خیر ذاتی ما را مجاز می‌دارد تا باورهای بامعنایی داشته باشیم با این مضمون که چیزی ممکن است یک غایت خوب باشد هر چند آدمی از آن هیچ لذتی به دست نیاورد و [از طرف دیگر] یک لذت شیطانی، ذاتاً بد است.

نظریه عقل‌گرایانه را می‌توان تلاشی برای جمع کردن مزایای دو نظریه دانست.

در این نظریه، یک شیء یا امر واقع در صورتی خوب است که دلیل عملی کافی برای تصدیق یا پدید آوردن آن وجود داشته باشد. دلیل در نگاه نخستین^۱ [خوبی چیزی] از سرشت، شرایط، نیازها و تمایلات ما سرچشمه می‌گیرد آنگونه که در تحلیلهای ذهن‌گرایانه مطرح است.

تحلیل [عقل‌گرایانه] باید معیاری معرفی کند که کفایت دلیل [در نگاه نخستین] را بیازماید، زیرا چنین نیست که همه موارد آن دلیل به حد کفایت برسد و هر علاقه یا التذادی بتواند خوبی متعلق خود را ثابت کند.

باورهایی را که منشأ [روی‌آوری به] عینیت‌گرایی هستند می‌توان به شیوه دیگری شرح و بیان کرد. عینیت‌گرا ناتوانی ما را در تعلق خاطر مناسب به خیر از طریق گسستن پیوند میان علاقه طبیعی با خوبی از همان آغاز، تحلیل می‌کند. عقل‌گرا این ناتوانیها را با توسل به عقلانیت ناقص انسان تحلیل می‌کند. ما گاهی تحت تأثیر دلایلی که در اختیار داریم، نیستیم و از این رو خیر و خوبی را نمی‌خواهیم، و گاهی تحت تأثیر دلایل ناقص چیزی را که خوب نیست می‌طلبیم.

آنچه برای تحلیل عقل‌گرایانه لازم است، نوعی آزمون کفایت دلایل برای پذیرش یک غایت است. تأکید بر این نکته حایز اهمیت است که سه نظریه را باید در ارتباط با ارزیابی‌ای که از خیرات منفرد دارند، مقایسه کرد [زیرا] در غیر این صورت شناختن وجه ممیز دیدگاه عقل‌گرایانه دشوار

می‌شود. البته ممکن است که یک ذهن‌گرا بگوید که یک لذت مفروض - مثلاً لذت شیطانی - نباید پدید آید زیرا موجب آزار دیگران می‌شود. و یک عینیت‌گرا بگوید که نباید یک خیر ذاتی را تحقق بخشید به این دلیل که ما کارهای بهتری داریم. در این موارد هم ذهن‌گرا و هم عینیت‌گرا ممکن است بگویند که دلیل کافی برای انجام یک خیر در نگاه نخستین وجود ندارد. ممکن است این را آزمون سلبی کفایت [دلایل] بدانیم: [یعنی] این حقیقت که چیزی لذت‌بخش یا مطلوب یا ذاتاً خوب است، دلیل کافی برای خوبی آن است تا وقتی که دلیلی بیرونی خلاف آن را بیان کند. در مقابل، تحلیل عقل‌گرایانه در جستجوی یک آزمون ایجابی برای کفایت [دلایل] است و این راحتی برای خیراتِ مشروطی که به صورت مجزا در نظر گرفته شوند، هم می‌خواهد. عقل‌گرا می‌اندیشد که اگر در موردی شیء لذیذ یا مطلوب فقط خیر مشروط داشته باشد، این حقیقت که با خیراتِ مشروط دیگر برخورد [و تزامم] ندارد کافی نیست تا آن را به صورت خیر مطلق درآورد.

این اندیشه، عقل‌گرا را به یک برداشت وسیع از استدلال عملی، ملزم می‌کند. هم نظریهٔ عینیت‌گرایانه دربارهٔ ارزش ذاتی و هم نظریات ذهن‌گرایانه این ویژگی را دارند که برداشتی تجربه‌گرایانه از حیطهٔ استدلال عملی دارند: یعنی آن را با اتصالهٔ مربوط به وسایل [نیل] به غایات از پیش ثابت شده می‌دانند. [۱]

غایات با چیزی غیر از استدلال، برای ما شناخته می‌شوند [مثلاً با] علایق ما یا خیر ذاتی خودشان. اگر این غایات را قابل مقایسه بدانیم و هدف را حداکثر کردن خیر بدانیم، استدلال عملی کلاً شکل‌بزاری می‌گیرد. [اما] اگر آنها قابل مقایسه نباشند استدلال عملی نقش دیگری خواهد داشت که تلفیق و هم‌آهنگ کردن غایات در قالب بهترین مجموعه مرکب است.

عقل‌گرا به یک دیدگاه وسیع‌تری دربارهٔ حیطهٔ استدلال عملی ملتزم است زیرا آزمون کفایت دلایل راهی است برای ارزیابی عقلانی غایات. وسایل را با توجه به غایت توجیه می‌کنیم؛ وسایل در صورتی خوبند که غایت خوب باشد. اگر غایت فقط به صورت مشروط خوب باشد، خودش هم باید توجیه شود. توجیه هم مانند تبیین به نظر می‌رسد که به تسلسل بی‌پایان می‌انجامد، زیرا هر دلیلی که مطرح شود، همواره می‌توان پرسید چرا. اگر بناست توجیه یک غایت، کامل شود باید چیزی این تسلسل را پایان دهد؛ یعنی باید چیزی باشد که دربارهٔ آن پرسش از چرایی، ناممکن یا غیر ضروری باشد. این باید چیزی باشد که بدون شرط خوب است. زیرا آنچه که بدون شرط خوب است [خودش] شرط ارزش هر چیز دیگر است و سرچشمهٔ ارزش می‌باشد. بنابراین عقل عملی وظایف غیربزاری اثبات خیر نامشروط و در پرتو آن، اثبات اینکه خیرات مشروط خاصی با آن

تناسب داشته، بنابراین در واقع کاملاً موجهند، را دارد.

آنچه که بدون شرط خوب است در این جهت که ارزش عینی دارد مانند چیزی است که ذاتاً خوب است اما تفاوت مهمی بین آن دو در کار است

مور و دیگر مدافعان ارزشهای ذاتی گمان برده‌اند که کسی نمی‌تواند در مورد آنها احتجاج کند، آنها باید از راه شهود شناخته شوند. اما می‌توان درباره آنچه که ارزش مطلق دارد بحث و احتجاج کرد. دلیل اینکه چیزی باید باشد که ارزش مطلق دارد آن است که باید سرچشمه‌ای برای ارزش وجود داشته باشد. براهین مربوط به آنچه را که ارزش بدون شرط دارد می‌توان در قالب مسایل مربوط به آنچه که برای سرچشمه ارزش بودن مناسب است پیگیری کرد. تنها انواع خاصی از ارزشها مناسب چنین کاری هستند. در ادامه مقاله من چنین برهانی را بررسی و یا بلکه اقامه می‌کنم. تا اینجا مفاهیمی را که برای ترسیم تحلیل عقل‌گرایانه به کار بردم، از کانت گرفته‌ام. در فصل بعدی من احتجاج خواهم کرد که دیدگاه ارسطو درباره برتری فعالیت نظری بر سیاسی هم مصدر گرفته از برداشتی عقل‌گرایانه از خوبی است.

نظرپردازی^۱ برترین فعالیتهاست چون می‌تواند سرچشمه ارزش باشد و چیزهای دیگر را توجیه کند. ثمره چنین نگاهی به احتجاج ارسطو آن است که به نظرپردازی همان نقشی را بدهیم که کانت به اراده نیک می‌دهد.

در قسمت سوم، براهین کانت را برای اثبات اینکه اراده نیک باید نقش [سرچشمه ارزش] را به انجام رساند، توضیح می‌دهم؛ بالأخره در آخرین قسمت به این مسأله می‌پردازم که چرا دو فیلسوف دو چیز کاملاً متفاوتی را سرچشمه ارزش می‌دانند. آنچه این مسأله را جالب می‌سازد فقط این نیست که آنها دو چیز مختلف را خیر مطلق می‌دانند، بلکه این هم هست که هر یک از آنها به این نقطه می‌رسند که نظر دیگری را در خصوص سرچشمه ارزش انکار کنند.

احتجاج ارسطو متضمن آن است که فضیلت اخلاقی نمی‌تواند بدون شرط خوب باشد و بنابراین نمی‌تواند سرچشمه ارزش باشد. و کانت صریحاً می‌گوید که نظرپردازی نمی‌تواند سرچشمه ارزش باشد.

1. contemplation

اصل یونانی این واژه "theoria" است که به معنای نگریستن، نظر کردن، تأمل کردن است. دو معادل مناسب برای این واژه، تأمل و نظرپردازی است. هرچند نظرپردازی معمولاً در ترجمه speculation آورده می‌شود، اما از جهاتی بر تأمل ترجیح دارد و ساختن اشتقاقهای مختلف آن هم راحت‌تر است. در این مقاله معادل آن را نظرپردازی می‌آوریم، البته با این توضیح که منظور نظریه دادن نیست، بلکه پرداختن به نظر است که در مورد خداوند هم صادق است.

ارسطو: فعالیت نظری سرچشمه ارزش است

ارسطو در فصل پنجم از کتاب اول اخلاق نیکوماخوس، می‌گوید که گمان می‌رود سعادت یکی از این سه نوع زندگی باشد: زندگی تفریحی، زندگی سیاسی و زندگی نظری.

زندگی تفریحی، یک حیات لذت‌جویانه است که بر مدار لذت‌های معمول و متداول می‌گردد. حیات ساسی، زندگی یک دولتمرد است و ممکن است به هدف [کسب] قدرت استبدادی، یا برای کسب حرمت اجتماعی باشد. اما در بهترین حالت هدف آن بکارگیری فضایل اخلاقی و حکمت عملی و سیاسی در اعمال حاکمیت است.

حیات نظری به بیان کلی، زندگی فیلسوف یا مطالعه‌کننده طبیعت است. اما این یک جزء مهم از بحث ارسطوست که غرض این زندگی صرفاً فعالیت خاصی است.

نظرپردازی در دیدگاه ارسطو تحقیق و جستجو [ی چیزی] نیست. بلکه فعالیتی است برآمده از آنها که عبارت است از فهم.

ما وقتی چیزی را می‌فهمیم که ذات - سرشت، کارکرد، فصل‌مییز و غایت‌نهایی - آن را دریافته باشیم و نیز دانسته باشیم که چگونه اوصاف عام دیگر آن از ذات آن سرچشمه می‌گیرد.

بهترین متعلق نظرپردازی، خداوند (که نهایی‌ترین غایت هستی است) و آسمانهاست. ارسطو به علاوه باور دارد که فعل خداوند نظر کردن است و چون خدا [خود] برترین چیزهاست، خدا باید در خود نظر کند. فعالیت خداوند اندیشیدن به اندیشه است و غرض از زندگی نظرپردازانه اشتغال به فعالیتی الهی است. [۲]

خود ارسطو سعادت را چنین تعریف می‌کند: فعالیت روح به تبع یا مستلزم یک اصل عقلانی و مطابق با فضیلت. (یکم، هفتم).^۱

در کتاب اول، ارسطو این تعریف را در برابر چند ایراد که به گمانش هر تحلیلی از سعادت یا خیر اعلی با آنها مواجه می‌شود، به محک آزمون می‌گذارد. خیر اعلی باید متکی به خود و نهایی باشد (یکم، پنجم) و باید فعالیت باشد (یکم، پنجم) و لذت‌بخش باشد (یکم، هشتم).

در کتاب دهم، ارسطو با تفصیل بیشتری به سه نوع زندگی می‌پردازد تا دریابد که کدام یک از آنها سعادت است. این مسأله را از طریق محک زدن آنها به معیارهایی که قبلاً مطرح کرده بود، یعنی متکی به خود بودن، نهایی، لذت‌بخش و فعالیت بودن و نیز براساس تعریفی که در کتاب اول داده بود، دنبال می‌کند.

حاصل این تحقیق این است که حیات نظری باسعادت‌ترین است، عمدتاً به این دلیل که نظرپردازی تنها فعالیتی است که صرفاً برای خود مطلوب و محبوب است (دهم، هفتم). و حیات سیاسی در مرتبه دوم قرار دارد (دهم، هشتم) و حیات تفریحی به این دلیل که تفریح یک غایت نیست (دهم، ششم) کنار نهاده شده است.

این مطالب عجیب است زیرا ارسطو قبلاً احتجاج کرده بود که آشکار است که اعمال فضیلت‌مندان از سوی یک فرد اهل فضیلت برای نفس فضیلت صورت می‌گیرد و تفریحات لذت‌بخش برای خود مطلوبند و اینها غایت هستند.

در دو بخش بعدی من طریقی را که دو معیار ارسطو - فعالیت و نهایی بودن - بدان طریقی می‌تواند ارزش غیرمشروط نظرپردازی را ثابت کند، ارزیابی می‌کنم.

ارسطو، انکار نمی‌کند که اعمال فضیلت‌مندان اخلاقی یا تفریحات غایت هستند، بلکه آنچه او می‌خواهد ثابت کند این است که نظرپردازی، یک غایت به معنای خاص است. نظرپردازی بی‌قید و شرط خوب است و سرچشمه ارزش غایات دیگر است.

نهایی بودن

یکی از براهین اصلی ارسطو به نفع حیات نظری بر این ادعا استوار است که سعادت باید خیری باشد که بی هیچ قیدی نهایی است و این فقط درباره نظرپردازی صادق است و نه درباره فعالیت سیاسی. برهان مبتنی بر فهم درست مفهوم نهایی بودن است. در کتاب اول، ارسطو این مفهوم را چنین توضیح می‌دهد:

چون آشکار است که بیش از یک غایت در کار است و ما برخی از آنها (مثلاً پول، خلوت و کلاً ابزارها) را برای [تحصیل] چیز دیگری برمی‌گزینیم؛ پس همه غایات نهایی نیستند اما خیر اعلی آشکارا نهایی است... اینک ما آنچه را که به خودی خود سزاوار طلب است، نهایی‌تر از چیزی می‌دانیم که برای چیز دیگری سزاوار طلب است. و آنچه که هرگز برای چیز دیگری طلبیده نمی‌شود، نهایی‌تر از چیزهایی است که هم برای چیزهای دیگر و هم برای خود مطلوب است. بنابراین آنچه را که برای خود مطلوب است و هرگز برای چیز دیگر طلبیده نمی‌شود، ما بی‌قید و شرط نهایی می‌نامیم.

(یکم، هفتم ۱۵۹۷a)

طبیعی‌ترین راه قرائت [و تفسیر] این عبارت چنین است: ۱) مراد ارسطو از غایاتی که برای چیز دیگر طلبیده می‌شوند، همان است که ما وسایل می‌نامیم؛ ۲) مراد او از غایاتی که هم برای خود و هم برای چیز دیگر مطلوبند، چیزهایی است که هم وسایل و هم غایات هستند؛ ۳) مراد ارسطو از

نهایی بی قید و شرط چیزی است که فقط غایت است و هرگز وسیله نیست. اشکالی که در این قرائت است نامعقول شدن گفته ارسطوست، چرا باید چیزی صرفاً به این دلیل که بیفایده است با ارزش تر (نهایی تر در نظر ارسطو به معنای با ارزش تر است) باشد.

مقایسه عبارت [افلاطون در] جمهوری، وقتی تقسیم ثلاثی مشابهی انجام می دهد، سودمند است، گلاکون می پرسد «عدالت را در کدام یک از این سه قسم قرار می دهی؟» و سقراط پاسخ می دهد: «آن به شریفترین دسته مربوط است، چیزی است که هر کس که می خواهد سعید (نیکبخت) باشد باید آن را هم برای خودش و هم برای نتایجی که دارد دوست بدارد و برگزیند.» [۳]

این بیشتر به آنچه که ما از تقسیم ثلاثی انتظار داریم، نزدیک است؛ یعنی دسته وسط، از همه برتر و شریفتر است.

ارسطو اشاره می کند که سعادت بسان اشیا بی قید و شرط نهایی اند، ارزشمند است، زیرا «ما همواره آن را برای خود برمی گزینیم و هرگز برای چیز دیگری بر نمی گزینیم، اما افتخار، لذت، حکمت و هر فضیلت دیگر که در واقع برای خودشان برمی گزینیم (زیرا حتی اگر هیچ نتیجه ای در پی نداشته باشند باز آنها را برمی گزینیم)، برای سعادت هم برمی گزینیم، با این اعتقاد که ما از طریق آنها نیکبخت می شویم (یکم، هفتم، ۱۰۹۷ الف - ب).

اندکی بعد، ارسطو اظهار می دارد که سعادت باید خودبسنده باشد به این معنا که با [ضمیمه شدن] خیرات دیگر، افزایش نیابد.

مجموع این اظهارات برخی را واداشته تا مراد ارسطو از بی قید و شرط نهایی بودن را یک دیدگاه «غایت جامع» [۴] بدانند. اگر سعادت را یک غایت مرتبه بالا بدانیم یعنی یک طرح کارا و سازگار برای واقعیت بخشیدن به غایات دیگر، در آن صورت هر دو بیان [ارسطو] واضح می شود. سعادت از رهگذر خیرات دیگر افزایش نمی یابد، زیرا بنا به تعریف، همه آنچه را که به صورت جمعی می توان داشت، در بر دارد. اینک تقسیم ثلاثی به این معنا فهمیده می شود که عبارت از وسایل، غایات و یک غایت جامع در مرتبه بالاتر است.

موضوعات دسته میانی هم غایت هستند و هم وسیله به این معنا که آنها هم برای خود و هم به عنوان عناصر یک غایت مرتبه بالاتر، ارزش دارند.

بر اساس این قرائت، ارسطو می اندیشد که غایات از رهگذر عضویت در بهترین مجموعه ترکیبی، مُحَقَّق می شوند.

اشکالی که در چنین قرائتی از تقسیم ثلاثی است، این است که ارسطو در کتاب دهم این تقسیم را

در مورد سه نوع زندگی چنان به کار می‌گیرد که با قرائت ساده (وسایل، غایاتی که وسیله هم هستند و غایات محض) بهتر سازگار است تا قرائت غایت جامع. زیرا فعالیت نظری که روشن است یک غایت جامع نیست، در مرتبه‌ای بالاتر از «فعالیت‌های عملی» قرار گرفته است، به این دلیل که اینها مفید هم هستند: فقط فعالیت نظری است که برای خود مطلوب است و چیزی غیر از خود نظری‌دازی از آن بر نمی‌آید، در حالی که از فعالیت‌های عملی کم‌وبیش چیزی غیر از خود عمل به دست می‌آوریم» (دهم، هفتم، ۱۱۷۷ ب).

بنابراین به نظر می‌رسد که ما بین قرائتی از تقسیم ثلاثی ارسطو که رأی ارسطو را خطا می‌سازد - بی‌فایده‌گی نظری‌دازی، دلیل خوبی برای سعادت پنداشتن آن نیست - و قرائتی که ضمن معنادار و موجه کردن این نظریه که بهترین خیر آن است که بی‌قید و شرط نهایی باشد، اما با استفاده‌ای که ارسطو در کتاب دهم از تقسیم ثلاثی [مذکور] دارد، ناسازگار است، گرفتار شده‌ایم.

اگر فرض کنیم که ارسطو می‌خواهد تحلیلی عقل‌گرایانه از خیر بدهد، مقوله‌های سه‌گانه او عبارت از وسایل، غایات مشروط و غایات نامشروط می‌شود.

غایات مشروط در نظر ارسطو غایاتی‌اند که مشروط به اینکه ما انسانها در اوضاع و احوال انسانی زندگی کنیم - در جمع دوستان، در شهر و با سرشتی که هم حیوانی و هم عقلانی است و باید با هم کنار آیند، برای خودشان، ارزش دارند. آنها سزاوار شأن و مقام انسانی ما هستند (دهم، هشتم، ۱۱۷۸ الف).

غایت نامشروط نقش دیگری دارد: آن چیزی است که انسان بودن و زندگی در اوضاع و احوال انسانی را با ارزش می‌سازد. اگرچه من بحث خواهم کرد که عبارتهای مربوط به غایات در اخلاق نیکوماخوس با این تفسیر سازگارند، [اما] هیچ عبارتی در آن کتاب همسنگ این عبارت از اخلاق ادموس در جانبداری قاطعانه از این تفسیر نیست.

در هر صورت، بسیاری از حوادث چنانند که مردم را به ترک زندگی وامی‌دارند - مثلاً بیماری، شدت درد و توفانهای شدید، به طوری که به هر حال با ملاحظه این امور، آشکار است که اگر آدمی اختیار داشت، سزاوار بود که از همان آغاز متولد نشدن را برگزیند.

عموماً اگر همه چیزهایی را که هر کسی بدون اراده خود انجام می‌دهد یا به آن تن درمی‌دهد، با هم جمع کنیم (چون انجام آنها یا تن دادن به آنها برای خودشان نیست) پس هیچکس زندگی را برای این بر نخواهد گزید که آنها را بدست آورد و از دست ندهد.

و نیز هر کس که برده کامل نباشد، زندگی را صرفاً برای لذاتی که در خوردن و روابط جنسی است، ترجیح نمی‌دهد.

آنها می‌گویند وقتی کسی این معما را پیش آناکساگوراس مطرح کرد و از او پرسید که آدمی برای چه

زاده شدن را بر زاده نشدن ترجیح می‌دهد، وی پاسخ داد که برای اینکه آسمانها و نظم موجود در کل عالم را دریابد. [۵]

در این عبارت کاملاً آشکار است که نقش سعادت هر چه باشد باید چیزی باشد که زندگی آدمی را سزاوار انتخاب کند.

اگر فرض کنیم که ارسطو بین غایات نامشروط که ما برای آنها زندگی را انتخاب می‌کنیم و غایات مشروط که با فرض [گزینش] زندگی آنها را برمی‌گزینیم اما نه اینکه زندگی را برای آنها انتخاب کرده باشیم، فرق گذاشته است، به اعتقاد من می‌توانیم تفسیر واقعی‌تری از چیزهای گیج‌کننده‌ای که ارسطو هنگام بحث از سه نوع زندگی [در کتاب دهم]، درباره غایات می‌گوید، به دست آوریم.

علامت یک غایت مشروط آن است که وسیله نیز هست.

اما این «نیز»، صرفاً یک حرف ربط نیست، بلکه «وسیله» بودن یا جزء سازنده زندگی با ارزش بودن همان چیزی است که انتخاب آن را به عنوان یک غایت ممکن می‌سازد.

این حقیقت که چیزی دارای نقش ابزاری یا سازندگی خاص در زندگی انسان است، آن را سزاوار گزینش می‌سازد. وجه ابزاری چیزی ممکن است ذاتی آن به حساب آید. این مسأله در مورد مصنوعات که برای اغراض خاصی ساخته شده‌اند و نیز در فعالیتهایی که از موارد مثلاً تفریح یا ورزشی هستند، صادق است.

وقتی چیزی که ذاتاً یک ابزار یا یک فعالیت سازنده [چیزی] است، جالب یا زیبا یا لذت‌بخش باشد، می‌تواند مشروط به نفعی که دارد، به عنوان یک غایت انتخاب شود. به نظر من، این همان چیزی است که ارسطو درباره تفریحات و لذات معمولی در نظر دارد. وقتی در فصل ششم از کتاب دهم می‌خواهد حیات تفریحی را کنار بگذارد، می‌گوید:

بنابراین سعادت در سرگرمی و تفریح نیست، در واقع عجیب خواهد بود اگر تفریح، غایت [زندگی انسان] باشد و آدمی سختی و رنج را در طول حیات خود بپذیرد، برای اینکه خود را سرگرم سازد. زیرا کوتاه‌سخن آنکه هر چیزی که ما انتخاب می‌کنیم برای چیز دیگری است مگر سعادت که یک غایت است. اینک خود را به زحمت انداختن و کوشیدن برای تفریح و سرگرمی حماقت و کاملاً کودکانه می‌نماید. اما تفریح و سرگرمی برای اینکه آدمی بتواند سعی و کوشش کند چنانکه آناخارسیس^۱ می‌گوید، کار درستی است. زیرا تفریح نوعی استراحت است و ما به آن نیازمندیم زیرا نمی‌توانیم پیوسته کار کنیم. پس استراحت یک غایت نیست

زیرا برای فعالیت طلبیده می‌شود (دهم، ششم، ۱۱۷۶ ب).

این تصور که ارسطو تفریح را صرفاً یک وسیله به شمار می‌آورد، نمی‌تواند درست باشد. نامعقول است که فرض کنیم، اگر شما شب هنگام برای استراحت، داستانهای پلیسی می‌خوانید حال و هوای این عمل دقیقاً مانند رفتن به دندانپزشک برای اصلاح دندانها، ابزاری است. با این فرض که شما یک انسانید و نمی‌توانید دائماً کار کنید [و از طرفی] می‌توانید از قرائت داستانهای پلیسی لذت ببرید، آن را برای مطلوبیتی که در خود لذت است، انجام خواهید داد. اما شما انسان بودن یا تحمل درد و رنج شدید را در طول زندگی خود برای این انتخاب نمی‌کنید که داستانهای پلیسی را بخوانید.

تفریحات در زندگی آدمی نقش دارند زیرا انسان نیازمند به استراحت است، اما آن نقشی اصلی نیست و شخص نیک‌بخت، برای تحصیل آن زندگی نمی‌کند. [۶]

اینک مشابه آن نکته را دربارهٔ فعالیت سیاسی می‌توان گفت، اما اینجا باید دقت کرد. زیرا فعالیت سیاسی مانند فعالیتهای تفریحی یک اشتباه نیست. آدم اهل فضیلت اعمال فضیلت‌مندان را برای نفس فضیلت انجام می‌دهد. فعالیت سیاسی با تعریف ارسطو از سعادت سازگار است و معیار آن را دارد. اما فعالیت سیاسی اگرچه می‌تواند غایت نهایی یک فرد باشد، اما به همان معنا نمی‌تواند برای یک جامعه غایت نهایی باشد.

آنچه را که ارسطو دربارهٔ تفریحات لذت‌بخش برای فرد آدمی می‌گوید، می‌توان دربارهٔ اعمال فضیلت‌مندان برای جامعه گفت: یعنی آنها نقش ضروری دارند، نه نقش اصلی.

چنین پنداشته‌اند که سعادت مرهون آسایش^۱ است، زیرا ما کار می‌کنیم تا بیاسیم و جنگ می‌کنیم تا در صلح و آسایش زندگی کنیم. فضیلت‌های عملی به امور سیاسی یا نظامی مربوط می‌شود. اما به نظر می‌رسد فعالیت در این امور با آسودگی صورت نمی‌گیرد. فعالیت‌های جنگی کاملاً چنین‌اند (زیرا کسی نمی‌خواهد در جنگ باشد و یا شعلهٔ آن را برافروزد [صرفاً] برای اینکه جنگ کرده باشد؛ هر کسی که با دوستان خود دشمنی کند برای اینکه جنگ و نزاعی پدید آورد، او در اوج جنایتکاری و سببیت است) اما کارهای یک دولت‌مرد هم با آسودگی نیست و هدفی فراتر از نفس فعالیت سیاسی دارد. مانند [کسب] قدرت استبدادی یا افتخارات یا در هر حال سعادت برای خود و هموطنانش، سعادت که از عمل سیاسی متفاوت است و با علم به این تفاوت طلبیده می‌شود (دهم، هفتم، ۱۱۷۷ ب).

هدف از فعالیت سیاسی، فراهم کردن اوضاع و احوالی است که مردم بتوانند به سعادت نایل آیند. دولتمردان قانون وضع می‌کنند و ثبات اجتماعی را تأمین می‌کنند تا شهروندان بتوانند زندگی خوب داشته باشند. زندگی خوب [البته] وضع قانون و تأمین ثبات نیست، بلکه چیز دیگری است. و بنابراین آن چیز دیگر، خیر برتری است، زیرا به فعالیت سیاسی معنا می‌دهد. اگر ما تفسیر موسعی از فعالیت سیاسی بکنیم و آشکال مختلف خدمات اجتماعی را در آن بگنجانیم، باز هم نکته‌ای که گفتیم صادق است. پزشک مردم را معالجه می‌کند تا سلامتی را باز یافته و بتوانند زندگی خوب داشته باشند. فرض کنید که تنها زندگی خوب، زندگی یک طبیب باشد. بنابراین اگر طبیب موفق بوده و همگان در سلامت باشند، هیچ معنایی در زندگی نخواهد بود.

فعالیت‌های فضیلت‌مندانه اخلاقی از آن دست که ویژه فعالیت سیاسی است، به طور کلی برای تثبیت اوضاع و احوال [مناسب] برای زندگی خوب است، و بنابراین خود آنها نمی‌توانند زندگی خوب یا برترین آنها باشند.

واضح است که ارسطو فکر می‌کند که بکارگیری فضایل اخلاقی در یک طرح و برنامه با انگیزه اخلاقی، می‌تواند خیر نهایی فعالیت فردی باشد. آدمی می‌تواند زندگی خود را مثلاً بر مدار عدالت در مبارزه برای ستمدیدگان، یا شجاعت در فعالیت جنگی یا خردمندی عملی و سیاسی در وضع قوانین برای جامعه، سامان دهد. برای یک فرد چنین فعالیت خیر نهایی است، زیرا فرد اهل فضیلت چنین کارهایی را برای [مطلوبیت] خودشان انجام می‌دهد.

اما این نوع از تحقق فضایل اخلاقی مشروط است به وضع خاصی، یعنی بر خطا یا ناکامل بودن چیزی. اشتغال به سیاست از آن روی شایسته است که بی‌عدالتیهایی هست که باید رفع شود، نظامی بودن از آن روی سزاوار است که نزاعهایی است که باید دلیری کرد و جنگید و طبیب بودن خوب است، چون که بیماری یک نقص و عیب مداوم در حیات انسانی است و هکذا اما اگر زندگی، این محدودیتها و نقایص را نداشت، بهتر بود.

فرض کنید که چنین بود که کسی به نام سولون قوانینی وضع کرده است که ما را از فقر، بی‌عدالتی و نابرابری رهانیده است. علم پزشکی به ما آموخته است که با ورزش منظم و برنامه غذایی ساده روزانه، همگی در سلامت باشیم و هکذا. در چنین اوضاع و احوال دلنشینی، چه چیزی زندگی را سزاوار انتخاب می‌کند. باید تا حدی به کارهایی مشغول شد تا برای شهروندان کالا و خدمات فراهم کرد. اما این کارها باید برای چیز دیگری باشد.

می‌توان فرض کرد که مردم آسایش زیادی دارند، اما می‌خواهند با آن آسودگی چه کنند؟ آیا این مردم، زندگی خود را وقف تفریحات معمولی خواهند کرد؟

قبلاً اینها [تفریحات] را برای اینکه بتوانند زندگی را ارزشمند سازند ناکافی دانسته و برکناری نهادیم. آیا اعمال اخلاقی فضیلت‌مندانه به زندگی آنها [کسانی که در چنین وضع مفروض می‌زیند] معنا می‌دهد؟ آنها هنوز به فضایل اخلاقی بسان معمول نیاز دارند. آنها هر روز به عدالت نیاز دارند تا به وعده‌ها و قراردادهایشان وفا کنند و پاسخ مناسب به لطفی را که در حقشان می‌شود، بدهند.

آنها به مهر و محبت اجتماعی که از سر لطف و دوستی باشد در روابط با همدیگر نیاز دارند. اما بدین طریق عادل بودن، صمیمی و عقیف بودن، نمی‌تواند خیرات نهایی یا فعالیت‌های اصلی انسان باشد. یقیناً کسی زندگی انسانی یا انسان بودن را برای وفای به وعده‌هایش و برای عقیف شدن بر نمی‌گزیند. حتی اگر چنین کارهایی را برای [مطلوبیت] خودشان انجام دهد، آنها خیرات نهایی نیستند.

ارزش فعالیت سیاسی مقید به حدود و نقایص زندگی انسانی است درست چنانکه ارزش تفریحات در گرو نیاز آدمی به استراحت است. همانطور که شما زندگی را انتخاب نمی‌کنید تا کاری انجام دهید که به دلیل نیاز انسان به استراحت، ارزش دارد، نمی‌توانید انسان بودن را صرفاً برای غلبه بر نقایص و محدودیت‌های حیات انسان انتخاب کنید.

بنابراین ارسطو می‌خواهد کاری را بیابد که زندگی را شایسته زیستن کند، حتی اگر در آن نقص و محدودیتی نباشد که غلبه بر آن سزاوار و شایسته باشد.

این فعالیت، کاری است که ارزش مطلق دارد. علامت آن، این خواهد بود که ما با انجام آن هیچ چیز دیگری نمی‌خواهیم.

برای اطمینان از این ویژگی نامشروط در مورد سعادت است که ارسطو این مسأله را مطرح می‌کند که خدایان وقت خود را چگونه می‌گذرانند؟ زیرا آنها حیاتی دارند که هیچ محدودیت و نقصی ندارد تا بخواهند بر آن غلبه کنند. پس ارزش فعالیت آنها به این طریق مقید نمی‌شود.

فرض ما این است که خدایان باید بیشتر از هر کس دیگری سعادت‌مند و خجسته باشند، اما چه اعمالی را باید به آنها نسبت دهیم؛ کارهای عادلانه؟ آیا خدایان اگر قرارداد ببندند و امانت را برگردانند و هکذا، مضحک نخواهند بود؟ یا کارهای یک شخص دلیر را که مواجهه با خطرها و ورود در مهلکه‌هاست، چون انجام چنین کارهایی کرامت است یا کارهای سخاوتمندانه؟ آنها به چه کسانی خواهند بخشید؟ اینکه آنها حقیقتاً پول یا چیزی از این دست داشته باشند عجیب خواهد بود. اعمال عقیفانه آنها چه خواهد بود؟ آیا چنین ستایشی بی‌سلیقگی نیست، با توجه به اینکه آنها اصلاً شهوات بد ندارند؟ اگر نگاهی اجمالی به این مطالب انداخته باشیم، اوضاع و احوال عملی را برای خدایان نامناسب و خرد و سبک می‌یابیم. با این همه هر کس می‌پندارد که خدایان زندگی می‌کنند و بنابراین دارای فعالیت هستند، ما نمی‌توانیم آنها را مانند اندومیون در خواب بدانیم. اینک اگر شما از یک موجود زنده عمل کردن و نیز تولید کردن را بپذیرید، چه خواهد ماند جز

نظرپردازی (دهم، هشتم، ۱۱۷۸ ب).

بدون ترس، نیاز و تمایلات بد، یک خدا نمی‌تواند فعالیت غلبه بر محدودیتها را داشته باشد. آنچه یک خدا باید انجام دهد چیزی است که انجام آن برای خودش مطلوبیت و ارزش دارد. اگر انسان بودن این امکان را می‌دهد که در چنان فعالیتی مشغول شویم، پس برای انسان بودن دلیل داریم: چیزی هست که زندگی را سزاوار انتخاب کند. چنین فعالیتی است که ارسطو آن را سعادت می‌داند و سرچشمه ارزش غایات دیگر زندگی انسان می‌داند.

فعالیت

نقش تفکیک غایات مشروط و نامشروط در [نظریه] ارسطو را می‌توان با تفکیکی که از مسابعدالطبیعه ارسطو وام گرفته شده است، شرح داد: تفکیک فرایند (kinesis) از فعالیت (energeia) [۷]. فرایند باعث می‌شود کاری صورت گیرد یا تغییری اتفاق افتد، و یک نقطه پایان طبیعی دارد: زمانی که کار صورت گرفت یا تغییر رخ داد.

عمل (برعکس فعالیت) نوعی فرایند است. [اما] فعالیت کاری است که برای خود صورت می‌گیرد. فعالیت (از آن روی که یک فعالیت است) تلاشی برای باعث شدن انجام کاری نیست، زیرا خودش غایت خود است. ارسطو معیارهای مختلفی برای تمییز فرایندها و فعالیتها می‌دهد. وی می‌گوید فعالیت در هر لحظه‌ای کامل است به طوری که ما می‌توانیم معیار زیر را بر آن تطبیق کنیم. در هر لحظه [می‌توان گفت که] شخص، کار الف را انجام می‌دهد و نیز انجام داده است.

فرایند ممکن است تند یا کند باشد به معنایی که فعالیت نمی‌تواند. فرایند برای آن انجام می‌گیرد که به پایان خود برسد. مثالی از فرایند، ساختن خانه است. این تلاشی است برای آنکه امری تحقق یابد، خانه‌ای ساخته شود. نقطه طبیعی پایان آن وقتی است که خانه ساخته شود.

فرایند در هر لحظه کامل نیست؛ نمی‌توان در هر لحظه از ساختن خانه گفت که، شخص هم در حال ساختن خانه است و هم آن را ساخته است، زیرا تا خانه تمام نشده باشد نمی‌توان گفت که او خانه را ساخته است. ساختن خانه ممکن است سریع یا کند باشد. کسی خانه‌سازی را برای [نفس] خانه‌سازی انجام نمی‌دهد، بلکه برای اینکه خانه‌ای داشته باشد.

یکی از مثالهای ارسطو برای فعالیت، دیدن است، در هر لحظه‌ای او می‌بیند و چیزی را دیده است. دیدن سرعت و کندی ندارد و تلاش برای تحقق چیزی نیست که زمان بخواهد و نقطه پایان مشخصی داشته باشد. پس دیدن از اموری است که ممکن است برای خودشان صورت گیرند.

اگر ما نکات زیر را در نظر داشته باشیم می‌توانیم از سردرگمی و آشفتگی دور باشیم.

اول. حرکت‌های طبیعی اغلب به یکسان مصداق فرایند و فعالیتند، بنابراین تفاوت آن دو به مفهوم^۱ برمی‌گردد. اما این به معنای بی‌اهمیت نشان دادن تفکیک مذکور نیست زیرا تفاوت مفهومی از لحاظ عقلی و انگیزشی مناسب و مربوط است. مثلاً راه رفتن را در نظر آورید. «راه رفتن» نام یک عمل طبیعی است و چیزی است که هم در مقوله فعالیت و هم فرایند می‌گنجد. رفتن - به - بانک یک فرایند است و پایان معینی دارد که رسیدن به بانک است. و هدفی غیر از خود دارد که حضور در بانک برای اجرای تعهدی است. این کار می‌تواند سریع یا کند صورت گیرد. در هر لحظه نمی‌توان گفت که من هم در حال رفتن به بانک هستم و هم به بانک رفته‌ام. فقط وقتی که به بانک رسیده باشم می‌توانم بگویم که به بانک رفته‌ام.

این را با «قدم زدن»^۲ مقایسه کنید. قدم زدن یک فعالیت است و برای خود یک نقطه پایانی ندارد. البته من می‌توانم قدم زدن خود را با قرار دادن پایانی خود تسهیل کنم، اما این یک نقشه است. اگر وقتی به آنجا رسیدم، تصمیم بگیرم که بیشتر بروم هنوز قدم می‌زنم.

از طرف دیگر اگر من در حال رفتن به بانک باشم و وقتی به آنجا رسیدم، تصمیم بگیرم که بیشتر بروم، دیگر در حال رفتن به بانک نیستم، بلکه فقط قدم می‌زنم. در هر لحظه می‌توان گفت که من قدم می‌زنم و در حال قدم زدن بوده‌ام و در واقع تا وقتی که بایستم در حال قدم زدن خواهم بود. به علاوه می‌توانم در قدم زدن تند یا کند گام بردارم. (اگر که من یک برنامه قدم زدن روزانه داشته باشم که معمولاً یک ساعت طول می‌کشد ولی امروز به خاطر ضیق وقت فقط نیم ساعت طول دادم، ممکن است بگویم که امروز قدم زدن خود را سریع انجام دادم اما این یک موقعیت تاحدی ویژه است و یک تبیین از آن دست که داده‌ام لازم دارد یعنی شما فقط به کسی می‌توانید بگویید که امروز با سرعت قدم زدید که از برنامه معمولی شما اطلاع داشته باشد) قدم زدن صرفاً برای نتیجه‌ای که در پی می‌آید نیست، بلکه برای خودش صورت می‌گیرد زیرا یک لذت است. [۸]

دومین نکته‌ای که باید در ذهن داشت این است که اجرای یک فرایند خاص، ممکن است فعالیت باشد. مفهوم فعالیت (energeia) بستگی نزدیکی با مفهوم کارکرد (ergon) دارد. یکی از موارد استعمال کارکرد، کار و عمل است. بنابراین اگر چه ساختن خانه یک فرایند است، اما اجرای این فرایند، کارکرد و بنابراین فعالیت بناء است. ساختن خانه چیزی است که او انجام می‌دهد. اجازه دهید که فرض کنیم که او آن را بابتی حوصلگی و اکراه و صرفاً برای پول انجام نمی‌دهد، بلکه آن کار را دوست دارد و سلیقه معماری و مهارت مهندسی خود را اعمال می‌کند و احساس رضایت می‌کند

از اینکه خانه‌ای کامل و مناسب با نیازهای مشتری خود بسازد. او این کار را صرفاً برای خانه انجام نمی‌دهد (اگرچه خانه است که به کار او معنا می‌دهد) زیرا به محض آنکه او خانه‌ای را ساخت، ساختن خانه دیگری را آغاز می‌کند. این نشانه اصلی و مهم فعالیت است که وی در جستجوی فرصتهای خانه‌سازی است (البته با شرایط مناسب). چند نکته مهم را باید در این مورد تذکر داد.

اولاً، اگر وجودشناسانه صحبت کنیم، یک فعالیت تنها چیزی است که برای ایفای نقش خیر نهایی مناسب است. [۹] اما عمل و فرایند، مناسب [این نقش] نیست زیرا سرشت آنها به گونه‌ای است که برای چیز دیگری مطلوبند، برای تغییری که موجب می‌شوند یا نتیجه‌ای که به بار می‌آورند. اگر آن برای تحصیل یک نتیجه است، مسأله مربوطه این می‌شود که آن چیست که این برای آن خوب است. اگر هدف از آن ایجاد یک حالت یا وضعیت است، باز همین مسأله مطرح می‌شود.

زندگی یک فعالیت است و در سلامت بودن یا اهل فضیلت بودن در صورتی که آدمی همواره در خواب باشد بی‌معنا (و فایده) است. پس یک فعالیت که برای خود مطلوب است، شی‌ای مناسب برای اینکه خیر نهایی باشد و نقش توجیه‌گر نهایی ارزشهای دیگر را ایفا کند، است. [۱۰]

اما چنانکه مثال بنیاء نشان می‌دهد، این به معنای آن نیست که چیزی که خودش یک فرایند است، نمی‌تواند خیر نهایی فرد باشد. آدمی می‌تواند فرایند خاص را فعالیت خود قرار دهد. و این به یک معنا همان تصویری است که ارسطو از فعالیت سیاسی دارد. زیرا اعمال اخلاقی به یک معنا فرایندند: هدفی در ورای خود دارند و نباید فرصتهایی برای آنها ایجاد کرد، اگرچه شخص سیاستمدار در جستجوی آن فرصتهاست.

اما مادام که مجالی برای اعمال اخلاقی است آنها می‌توانند فعالیت حیاتی آدمی باشند، به همان‌سان که بنایی مادام که نیاز به خانه است چنین است.

اما همانطور که زندگی و فعالیت بنیاء تنها در صورتی ممکن است که کسی - نه لزوماً خودش - نیازمند خانه باشد و از داشتن آن خرسند شود، زندگی و فعالیت شخصی سیاستمدار هم تنها در صورتی ممکن است که کسی - شهروندان - [از فعالیت او] بهره‌ای متفاوت از آنچه خود او می‌برد، ببرد.

و عموماً برای فعالیتی که یک فرایند هم هست، این وابستگی خواهد بود، یعنی امکان فعالیت بودن یک فرایند وابسته به این است که کسی از نتایج آن استفاده کند.

فرایندی که فعالیت هم هست یک غایت مشروط است. همین فرایند بودن آن را مشروط می‌کند: ارزش آن وابسته به ارزش نتیجه و محصول آن است. [اما] فعالیت بودن آن باعث می‌شود تا یک

غایت باشد.

اگر آن [فرایند] همه استعدادها و امکانات فضیلت آدمی را به کار بگیرد - که البته اعمال قوای آدمی لذت بخش است و تنها محظوری که فراوی آن است عامل (معمولاً غیرفعال) محدودیت زمان و مجال [عمل] است - در آن صورت می تواند خیر نهایی زندگی شخص باشد.

البته بسیاری از آنچه انسان انجام می دهد طبعاً چنین [فرایند] است، چون چندان فعالیت «خالص» یعنی فعالیتی که فرایند نباشد، وجود ندارد. اما ارسطو فکر می کرد که لااقل یک فعالیت خالص باید باشد. زیرا نتایج هر فرایندی (حتی آنها که به صورت فعالیت فرد در آمده اند) باید به نوبه خود به وسیله نقشی که در فعالیت دیگر دارند، توجیه شوند. هر توجیهی باید سرانجام به یک فعالیت منتهی شود. این بدان معناست که اگر بناست که توجیه کامل شود، باید یک فعالیت خالص که دیگر فرایند نیست، وجود داشته باشد.

ارسطو فکر می کند که نظرپردازی چنین است، آن خالص ترین فعالیت ماست. نظرپردازی، تحقیق و پژوهش نیست، بلکه اعمال فهم است و متضمن تغییر [۱۱] یا غلبه بر محدودیتها نیست [و] مجال آن به طور طبیعی نامحدود است.

ارسطو به این دلیل که نظرپردازی فعالیتی است که فرایند نیست، آن را نهایی ترین خیر انسان می داند.

ساختار توجیه مقتضی آن است که در نهایت هر ارزش ریشه در فعالیت خالص داشته باشد. فقط یک فعالیت خالص است که به صورت مطلق خوب است و ارسطو چون فکر می کند که نظرپردازی چنین است، آن را سرچشمه ارزش می داند.

کانت: اراده نیک سرچشمه ارزش است

کتاب بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق، با این ادعا شروع می شود که تنها چیزی که می توان آن را دارای ارزش مطلق یافت، اراده نیک است. ساختار توجیه در نظر کانت چنین است که خوبی وسایل تابع خوبی غایاتی است که دارند و حُسن آن غایات که [البته] الزام اخلاقی ندارند، تابع نقشی است که در سعادت دارند و حُسن خود سعادت هم مشروط به داشتن اراده نیک است، که «به نظر می رسد شرط اجتناب ناپذیر ارزش حتی خود سعادت است».

چون اراده نیک تنها چیزی است که ارزش مطلق دارد، هر چیز دیگری باید توجیه خود را به آن مستند کند، یعنی فضایی مانند زیرکی^۱ یا متانت^۲ باید از اراده نیک سمت و سوی بگیرند و سعادت

باید حُسن و شایستگی را از آن بگیرد و غایات خاص باید مطابق با آن انتخاب و برگزیده شوند. اراده نیک سرچشمه ارزش است و بدون آن هیچ چیز ارزش حقیقی ندارد.

چنانکه دیدیم بحثهای ارسطو در باره اینکه نظرپردازی خیر نهایی است را می توان بر بنیاد این ادعا استوار کرد که فقط نظرپردازی می تواند سرچشمه ارزش باشد.

برای دنبال کردن این برهان، لازم است که توجه داشت که در نظر کانت اراده نیک یک اراده کاملاً عقلانی است. گوهر برهان این است که فقط عقل انسان است که در موقعیتی قرار دارد که می تواند به موضوعات منتخب انسان ارزش ببخشد.

این نکته در هر دو کتاب کانت آمده است، در بنیاد مابعدالطبیعه در برهانی که به فرمول انسانیت می انجامد و نیز در فصل دوم نقد عقل عملی.

در بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق، کانت از این واقعیت شروع می کند که اگر یک امر مطلق وجود دارد، پس چیزی هست که ارزش مطلق دارد. زیرا اگر امر مطلق هست پس اعمالی هستند که متعلق امر عقل محض هستند و غایات چنین اعمالی کاملاً موجه خواهد بود. باید این امکان باشد که قانون اخلاقی را برحسب هر چیزی که منشأ این توجیه است، تنسیق کرد. کانت احتجاج می کند که فقط انسانیت ما، یا سرشت عقلانی ما می تواند چنین نقشی را داشته باشد. او می گوید متعلقات میل آدمی، فقط ارزش مشروط دارند زیرا ارزش آنها وابسته به ارزش خود امیال است (آنچه ما به آن تمایل داریم خوب است چون مورد تمایل است نه اینکه برعکس باشد) اما خود امیال هم نمی توانند [به استقلال] به متعلقات خود ارزش دهند، زیرا خود آنها هم ارزش مطلق ندارند. کانت می گوید، چون امیال منشأ نیاز مندیهها هستند، بهتر است که کلاً از سر آنها خلاص شویم، البته برای منظوری که کانت دارد همین کافی است که آنها شرط کافی برای خوبی متعلقات خود نیستند. وجود یک تمایل، دلیل کافی برای خوب بودن متعلق آن نیست، زیرا خود [آن] تمایل ممکن است بد باشد. در طبیعت هر چیز دیگری وسیله است. اما طبع عقلانی خود یک غایت است زیرا «بشر ضرورتاً بدین طریق درباره وجود خود می اندیشد، تا اینجا آن یک مبنای ذهنی برای اعمال آدمی است. و نیز تصویری که هر موجود عامل دیگری از خود دارد به وسیله همین مبنای عقلانی است که درباره خود من هم صادق است. ملاحظه کنید که از این به بعد آن [علاوه بر مبنای ذهنی اعمال] یک مبنای عینی است که باید همه قوانین اراده را بتوان از آن به عنوان مبنای عملی تمام عیار، استخراج کرد.

این نکته ما را به قسمت سوم رهنمون می شود: برهان این است که ما ضرورتاً خودمان را چنان تصور می کنیم که می توانیم به غایات خود ارزش دهیم زیرا خود را ضرورتاً خودمختار می دانیم و غایات خود را انتخاب آزادانه و عقلانی خود می دانیم. هیچ چیز دیگری نمی تواند غایات و اعمال ما

را توجیه کند و این فقط خودمختاری عقلانی ماست که می‌تواند چنین کند.

برهان به معنای خالص، استعلایی^۱ است، یعنی ما برخی از غایات خود را حتی اگر که آشکارا مشروط باشند، خوب می‌شماریم، پس باید شرط خوبی آنها [هم] وجود داشته باشد که منشأ ارزش آنهاست. ما آنها [غایات] را وقتی که با خودمختاری کامل عقلانی انتخاب شده باشند خوب می‌شماریم. بنابراین خودمختاری کامل عقلانی منشأ ارزش آنهاست. چون این مطلب درباره موجودات عقلانی دیگر هم مانند خود من صادق است، من نمی‌توانم بر علیه خودمختاری عقلانی آنها عمل کنم بی آنکه خودمختاری عقلانی خود را نقض کرده باشم، پس نتیجه این می‌شود که اراده نیک سرچشمه ارزش است. کانت در نقد عقل عملی، ادعا می‌کند که خوب، یک مفهوم عقلانی است یعنی اگر بناست که غایات خوب باشند باید به وسیله عقل معین شوند نه صرفاً بر اساس تمایلات یا لذت بخش بودن. اگر غایات بر اساس لذت بخش بودن تعیین می‌شدند، فقط وسایل را می‌توانستیم «خوب» بنامیم، زیرا فقط آنها با عقل تعیین می‌شدند.

به علاوه، آن به این معناست که «آنچه ما خوب می‌نامیم باید بر اساس داوری هر فرد عاقلی، یک متعلق برای قوه میل باشد». پس دلایل خیر نامیدن چیزی باید تعمیم‌پذیر باشد. کفایت یک دلیل با [توجه به] تعمیم‌پذیری آن ارزیابی می‌شود.

در پس این فرض که اگر هر موجود عقلانی چیزی را به عنوان خیر قبول کرد (که دلیل آن تعمیم‌پذیر است) پس در واقع آن چیز خوب است (دلیل آن کافی است)، این تصور وجود دارد که موجودات عقلانی کسانی هستند که معین می‌کنند چه چیزی خوب است، طبع عقلانی به امور برگزیده خود ارزش می‌دهد و در نتیجه خود آن سرچشمه همه ارزشهاست. [۱۲]

در نظر ارسطو، پرسش از چیستی خیر نهایی علاوه بر اهمیت اخلاقی، اهمیت مابعدالطبیعه‌ای هم دارد، یعنی نظرپردازی نه فقط هدف نهایی زندگی انسان، بلکه هدف کل جهان است. کانت احتجاجی مشابه دارد اما ترتیب نکاتی که می‌خواهد اثبات کند برعکس است. هدف نهایی آدمیان باید هدف نهایی کل عالم به شمار آید. چون هر آنچه که اراده نیک برگزیند، خوب است، [پس] ما می‌توانیم آرمان مجموعه همه چیزهای خوب را بسازیم. در بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق، این را همان «ملکوت غایات»^۲ می‌داند [یعنی] «کل موجودات عقلانی که فی‌نفسه غایتند به علاوه غایات خاصی که هر یک برای خود برمی‌گزینند».

در نقد عقل محض آن را برترین خیرها می‌نامد «کلیت نامشروطی از متعلق عقل عملی محض» که فضیلت و سعادت به وسیله آن برای هر موجود عاقلی سزاوار می‌شود. در نتیجه این هدف نهایی

عالم و نیز خیر [اعلای] آدمیت است.

عقل نظری مانند عقل عملی در جستجوی مطلق است؛ دائماً از چراها می‌پرسد تا تبیین، کامل شود. با قوانین مکانیکی نمی‌توان چنین تبیین کاملی فراهم کرد. زیرا حتی اگر بتوانیم هر چیز در طبیعت را برحسب مجموعه‌ای از قوانین مکانیکی تبیین کنیم، پاسخی به این سؤال که چرا عالم مطابق این قوانین تنظیم شده است نه مطابق قوانین دیگر، نخواهیم داشت.

برای تبیین نامشروط [کامل] ما نیازمند یک نظام غایت‌شناختی از عالم هستیم که در آن هر حادثه‌ای و هر چیزی به استناد یک غایت نهایی می‌تواند تبیین، توجیه و کاملاً درک شود، غایتی که هر چیز دیگری برای تحقق آن ترتیب یافته است. این غایت نهایی باید چیزی باشد که به صورت مطلق خوب است: چیزی که عالم برای آن خلق شده باشد. البته به نظر کانت، ما نظام فلسفی [مابعدالطبیعه‌ای] یا غایت‌شناختی‌ای از عالم نداریم که شأن معرفتی داشته باشد. ما البته می‌توانیم و باید بدین طریق یعنی با استفاده از مفاهیم غایت‌شناسانه به عنوان ابزار تأمل، دربارهٔ عالم فکر کنیم. اما نمی‌توانیم به اینکه خدایی وجود دارد که جهان را برای هدفی خلق کرده است، علم پیدا کنیم. آرمان عقلی تبیین کامل و مطلق چیزها قابل تحصیل نیست. آن فراتر از حدود سرشت محدود و معقول ماست. با این همه می‌توانیم بگوییم که چه چیزی آرمان نظری عقل را محقق می‌کند: آن شناخت عالم است به صورت ملکوت غایات «الهیات»، طبیعت را به صورت ملکوت غایات در نظر می‌گیرد. اخلاقیات یک ملکوت غایات ممکن را به عنوان ملکوت طبیعت می‌شمارد. در مورد اول، ملکوت غایات یک تصور نظری است برای تبیین آنچه که هست. در مورد دوم، یک ایده عملی است برای به وجود آوردن آنچه که نیست اما می‌تواند با رفتار ما حاصل آید، یعنی آنچه که می‌تواند مطابق خود همین ایده فعلیت یابد. «(بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق)

یک آرمان است که عقل را در نظر و عمل سمت و سوی می‌دهد و آن نظام غایات است. چنین نظامی یک غایت نهایی لازم دارد. این برای عقل عملی اراده نیک است. در نقد حکم غایت‌شناختی کانت احتجاج می‌کند که برای هدف نهایی نظام غایت‌شناختی طبیعت، هم تنها چیز ممکن، همان است. تنها هدف ممکن خلقت – اگر بپذیریم که عالم یک خلقت هدفمند است – انسانیت در چارچوب قوانین اخلاقی است. کانت با شناسایی حیات انسان به عنوان هدف نظم غایت‌شناسانه طبیعت، شروع می‌کند. اگر طبیعت برای این موجود است که صحنه را برای حیات انسان آماده کند، پس ما باید توجیه طبیعت را در ارزشهایی که با حیات آدمی تحقق می‌یابد، بجوییم.

بدون بشر، کل خلقت باطل محض، پوچ و بدون هدف نهایی خواهد بود. اما در ارتباط با توان معرفتی آدم نیست که هر چیز دیگری در عالم، ارزش خود را می‌یابد. انسان در این جهان نیست صرفاً برای اینکه کسی در

عالم باشد که درباره آن نظرپردازی کند. زیرا اگر نظرپردازی درباره عالم فقط تصویری از اشیا بی آنکه هدف نهایی داشته باشند، فراهم می‌آورد، نمی‌توان هیچ ارزشی را به آن [عالم] نسبت داد صرفاً با توجه به این حقیقت که آن شناخته و معلوم است. ما باید برای عالم یک هدف نهایی فرض کنیم، که در ارتباط با آن خود نظرپردازی ارزش می‌یابد. و نیز در ارتباط با احساس لذت یا مجموعه لذات نیست که هدف نهایی فرض می‌شود... این آن ارزشی است که فقط خود [آدمی] می‌تواند به خود بدهد و عبارت است از آنچه او می‌کند، اینکه چگونه و بر اساس چه اصولی کار می‌کند... یعنی، اراده نیک چیزی است که فقط از طریق آن وجود انسان می‌تواند ارزش مطلق بیابد و در ارتباط با آن است که وجود عالم می‌تواند غایت نهایی یابد. (نقد عقل عملی).

عقل عملی و نظری در [وضع] آرمانی نهایی خود با هم مربوطند، تصور آنها از عالمی که قابل ادراک عقلی است عبارت است از نظامی از غایات که بر مدار موجودات آزاد عقلانی به عنوان غایت نهایی آن، سامان گرفته است، [نظامی که] یک ملکوت غایات است.

اما در حالی که عقل نظری امید واهی دارد که کشف یا ثابت کند که آرمان عقل، از پیش در جهان تحقق دارد، عقل عملی - یا اخلاق - سعی و کوشش در جهت تحمیل [و تحکیم] این آرمان بر عمل و بر عالم تا آنجا که عمل می‌تواند به آن شکل بدهد، است. ما نمی‌توانیم ثابت کنیم که معیارهای عقل در خود عالم به صورتی مستقل از جعل و وضع^۱ ما وجود دارد. اما هیچ معنی فراروی سازماندهی زندگی، اعمال و ویژگیهای منشی خود آنگونه که مطابق معیارهای عقل باشند، نیست. اخلاق به جای مابعدالطبیعه نقیض برترین اظهار سرشت عقلانی را بر عهده گرفته است. به اعتقاد کانت، همین است که اراده نیک را به عوض فعالیت نظری، سرچشمه ارزش می‌سازد.

دیدگاه ارسطو و کانت درباره سرچشمه ارزش

ارسطو و کانت قبول دارند که با فرض اینکه انسان ساختار جسمی و روانی خاص دارد و در نتیجه نیازها و نیز تواناییهای خاصی برای بهره‌مندی دارد، خیلی چیزها وجود دارد که به عنوان غایت سزاوار گزینش اند. آنها همچنین توافق دارند که اینها خیرات مشروطند و عقلانیت بیش از آنها را اقتضا می‌کند. این ارزشهای حیات آدمی حقیقتاً تنها در صورتی سزاوار پیگیری اند که چیزی وجود داشته باشد که [اصل] حیات آدمی را سزاوار زیستن کرده باشد. هر دو در جستجوی چیزی هستند که انسانها بتوانند انجام دهند، به طوری که به انسان بودن معنا بدهد. هر دو اعتقاد دارند که عقل عملی همزمان یک توجیه عمیقتری برای زندگی انسان می‌طلبد و [نیز] به ما یاد می‌دهد که چه

چیزی این تقاضا را برمی آورد.

به علاوه، هر دو به این سمت رفته‌اند که [پاسخ این پرسش که] خیر مطلق چیست را در تصوّر اینکه چه چیزی می‌تواند غرض نهایی خداوند باشد، بجویند، [زیرا] فعالیتها و انتخابهای او، از هیچ شرط محدودکننده‌ای اثر نمی‌گیرند.

ارسطو گمان می‌کند که خداوند نظر پردازی می‌کند، درحالی‌که کانت فکر می‌کند اگر خدایی باشد، باید او را کسی دانست که خیر اعلا یا ملکوت غایب را پدید می‌آورد.

این مشابتهت، موجب می‌شود تا تفاوتها دقیق و ظریف باشند. دقیقاً چه چیزی باعث می‌شود تا دو فیلسوف اختلاف کنند. ما قبلاً دیده‌ایم که چرا ارسطو فعالیت سیاسی را در مرتبه دوم قرار می‌دهد [زیرا] اعمال اخلاقی فرایندهایی‌اند با نتایجی که ما جدای از آنها به دست می‌آوریم. تنها برای همین به دست آوردن [نتایج] است که صرف عمر برای آنها معنادار است. در واقع، زندگی یک دولتمرد از برخی جهات ممکن است بهتر از شخص نظر پرداز باشد؛ اما تنها به این دلیل که «با اینکه خوب است که غایت را صرفاً برای یک نفر به دست آورد، اما اینکه آن را برای یک ملت یا دولتها به دست آوریم، بهتر است و بیشتر به کار خدایان شبیه است.» (یکم، دوم، ۱۰۹۴ ب)

بنابراین در نظر ارسطو، اخلاق خیر نهایی نیست، زیرا غایتی در ورای خود دارد. ما احتمالاً وسوسه بشویم که اظهارات کانت در سرآغاز بنیاد مابعدالطبیعه را که خوبی اراده نیک از نتیجه‌ای که دارد یا کاری که به انجام می‌رساند، مستقل است و اینکه نه موفقیّت واقعی تلاشهای ما و نه هدفی که برای آن کار می‌کنیم ربطی به ارزش اخلاقی ندارد و فقط دلایلی که بر اساس آنها اعمال و اهداف خود را برمی‌گزینیم، به آن [ارزش اخلاقی] مربوطند، در تقابل با دیدگاه ارسطو قرار دهیم. اما ارسطو هیچ یک از اینها را انکار نمی‌کند. شخص فضیلتمند در نظر او اعمال فضیلت‌مندان را برای خودشان و برای کرامت و اینکه مقتضای عقل سلیم است، انجام می‌دهد. این هم مهم است که کانت همه ملاحظات مربوط به نتیجه اعمال اخلاقی را بی‌ربط نمی‌داند و بنابراین کنار نمی‌گذارد.

آموزه ایمان عملی دینی مصدر گرفته از این واقعیت است که شخص فضیلت‌مند باید معتقد باشد که غایاتی که اخلاق فراروی او می‌نهد از راه سعی و کوششهای او قابل تحصیل است. قانون اخلاقی خیر اعلا را غایت ما می‌سازد و اگر تحصیل آن ممکن نباشد، [آن قانون] در معرض تهدید قرار می‌گیرد. این به جهت علاقه شخصی ما به سعادت خود نیست، بلکه چون تصوّر انگیزشی که از اخلاق وجود دارد این است که خودمختاری به معنای آن است که شخص موجب تفاوتی بشود - شخص [انسان] فقط حلقه‌ای از زنجیره علی نیست، بلکه می‌تواند در پدید آمدن خیر اعلا سهم داشته باشد.

هر دو فیلسوف اعتقاد دارند که آدم خوب، اعمال اخلاقی را برای خودشان انجام می‌دهد – هیچکدام این را به معنای آن نمی‌گیرند که اینکه آیا آن اعمال اهداف موردنظر را برمی‌آورند [با نه]، مهم نیست. کانت دو نوع برهان بر علیه ارزش مطلق نظرپردازی دارد. یکی در همان نقلی که در بالا از کتاب نقد حکم، شد، آمده است. جهان باید هدف نهایی داشته باشد تا نظرپردازی ارزشمند شود، خود نظرپردازی نمی‌تواند غرض نهایی باشد. پاسخی که ارسطو می‌تواند بدهد، احتمالاً دشوار و پیچیده خواهد بود، ما به خدا نظر می‌کنیم، اما خود خداوند هم یک نظرکننده است و آنچه خدا در آن نظر می‌کند [خود] اوست. زیرا خداوند به اندیشه می‌اندیشد.

بنابراین، در برابر این اتهام که فعالیت نظری نمی‌تواند غرض نهایی باشد زیرا جهان باید غایت نهایی داشته باشد تا سزاوار نظر کردن شود، پاسخ این خواهد بود که جهان البته یک غایت نهایی دارد و از این روی سزاوار نظر کردن است، اما نظر کردن همان غایت نهایی است. این مفهوم ممکن است برای ما بیگانه باشد اما ایده اصلی واضح است؛ ارسطو می‌اندیشد که ما می‌توانیم از طریق فعالیت نظری در غایت نهایی عالم سهیم شویم.

اگر دقیق سخن بگوییم [باید گفت که] در نظر کانت، اینگونه فعالیت نظری ممکن نیست، زیرا متضمن درکی از نظم غایت‌شناختی اشیاء و مشارکت در آن از رهگذر معرفت یعنی قوه نظری است. در حالی که به اعتقاد کانت معرفت علمی که همراه با این نوع ادراک باشد، وجود ندارد. اندیشه غایت‌شناختی معرفت نیست و با این بنیانی که دارد در [حوزه] ایمان دینی عملی و در نتیجه در حوزه اخلاق قرار می‌گیرد. ما نمی‌توانیم از راه اندیشه نظری، در غایت نهایی عالم سهیم شویم، ما این کار را فقط با عمل می‌توانیم انجام دهیم.

برهان دیگر کانت بر علیه فعالیت نظری در نقد عقل عملی آمده است. آنجا وی آشکارا می‌گوید که لذات ادراکی بالذات جسمانی در یک مرتبه‌اند «زیرا امکان چنین لذاتی، هم به عنوان اولین شرط شادمانی، وجود یک احساس متناظر را مفروض می‌گیرد.»

توانایی التذاذ از فعالیت‌های ادراکی به همان اندازه محصول مزاج^۱ ماست که توانایی بهره‌مندی از لذات جسمانی و همین توانایی است که هر دو غرض را ممکن [الحصول] می‌سازد. به اعتقاد کانت، هیچ یک از این دو [توانایی] را نمی‌توان به خداوند نسبت داد.

بخشی از مشکلی که در اینجا هست ریشه در بحثی دارد که در این مقاله مطرح نشده است؛ کانت لذت را همراه انفعال، یعنی تحت تأثیر قرار گرفتن، می‌داند و همین مسأله آن را اکیداً هم از خودمختاری و هم از الوهیت دور می‌سازد. لذات همراه با آسیب‌پذیری در برابر اسباب است.

ارسطو بر خلاف کانت، لذت را با فعالیت مربوط می‌داند و حتی فرض می‌کند که خداوند در حالتی از التذاد باشد. [۱۳]

افلاطون و ارسطو لذات حقیقی یا محض را از بقیه لذتها جدا می‌کنند و آنها را [آن دسته از] فعالیتهای قوای سالم که برای خودشان صورت می‌گیرند و از رنج حاجات و شهوتها مصدر نمی‌گیرند، می‌دانند، در حالی که کانت صریحاً می‌گوید هر تمایلی موجب پدید آمدن نیازی است و به این دلیل است که وی می‌گوید «ارزش هر چیزی که با عمل ما قابل تحصیل است همواره مشروط است.»

ارسطو و کانت می‌پذیرند که ارزش مطلق، متعلق به فعالیتهایی است که از نیازها ریشه نمی‌گیرند و به طور مطلق برای خودشان انجام می‌شوند.

در نظر کانت، این ویژگی مهم در اعمالی است که با خودمختاری انتخاب شده باشد، در حالی که در نظر ارسطو، در فعالیت نظری و لذات ادراکی است.

وقتی این دو برهان کانت را تلفیق کنیم درمی‌یابیم که چرا وی نمی‌تواند با نظر ارسطو درباره ارزش مطلق فعالیت نظری موافقت کند.

در نظر کانت، معیارهای عقل، معیارهای ما هستند و نمی‌توانیم بدانیم که آیا جهان در بود^۱ خود دارای این معیارها است یا نه؟ آنچه ما می‌دانیم این است که [جهان] تنها اگر چنین باشد برای ما معقول خواهد بود.

یکی از معانی این کلام آن است که ما نمی‌توانیم بگوییم که حتی نظریه‌پردازی در معنای ارسطویی، یک فعالیت کامل است. آن هم مانند لذت جسمانی نیازی از انسان را برمی‌آورد و این آن را غایت مشروط می‌سازد و ممکن است بیش از این چیزی نباشد.

برای دستیابی به [امر] غیر مشروط در جهانی که خود عقل می‌تواند کاملاً انسانی باشد، ما باید به انسانیت ارزش مطلق بدهیم. کانت حتی اگر تصور مابعدالطبیعه‌ای ارسطو از عالم را کاملاً پذیرفته باشد و در تلاش برای یافتن نوعی فعالیت الهی به عنوان غایت نهایی آن باشد، باز اهمیت صنّح انسان^۲ برای او محفوظ است، زیرا ارزش [آن فعالیت] به جهت تأمین خواسته‌ها و معیارهای انسانیت است.

حتی فعالیتهایی که به نظر ما در غایت کمالند، چون ما چیز دیگری را از آنها به دست نمی‌آوریم و می‌توانیم آنها را جهت‌دهنده و معنابخش زندگی خود به حساب آوریم، باید واقعاً ارزش خود را از ارزیابی ما گرفته باشند.

اختلاف کانت و ارسطو در این باره مستقیماً ریشه در اخلاق ندارد و به هر تقدیر مربوط به اختلاف دیدگاه آنها درباره استدلالات عملی نیست، بلکه ریشه در نگرش آنها به مابعدالطبیعه دارد. ارسطو و کانت درباره اینکه معنا دادن به عالم چگونه است، آن اندازه اختلاف ندارند که درباره اینکه چه چیزی مناسب با این هدف در دسترس است، دارند.

امتناع یک مابعدالطبیعه غایت‌شناختی و محدود بودن معرفت نظری به یک تحلیل مکانیکی، خیر را مستقیماً در قلمرو انسان قرار می‌دهد. خیر [و خوبی] نمی‌تواند متعلق نظر باشد، بلکه فقط می‌تواند با تلاش ما موجود شود. در واقع آنچه که در کانت شبیه و سواس اخلاقی^۱ به نظر می‌آید، پیامد انسان‌گرایی اوست. تنها ارزشی که وجود دارد، همانی است که انسانها به زندگی خود می‌دهند. ما باید سرچشمه ارزش باشیم.

این مقاله ترجمه‌ای است از :

M. Korsgaard, Christine, *Creating the Kingdom of ends.*, Cambridge 1996, p. 225-249.

یادداشتها:

شماره این پاورقیها در متن، داخل کروشه [] است که نشان می‌دهد از مؤلف است.

۱. برخی شهودگرایان، شهودهایی را که در شناسایی خیر به کار می‌رود، عقلانی می‌دانند. اما هیچ روشی را در نظر ندارند و درباره این شهودها مطلب مشخص و مفیدی نمی‌گویند. آنها حتی نقش انگیزشی ندارند. بنابراین من این را کاربرد پردامنه‌تر عقلی عملی به شمار نمی‌آورم.
۲. خوانندگان اخلاق نیکوماخوس اغلب در فهم اینکه چگونه نظرپردازی طبق توصیفی که ارسطو می‌کند، می‌تواند فعالیتی باشد که باید عمر را صرف آن کرد و اینکه مراد ارسطو دقیقاً چه فعالیتی است، مشکل دارند. ضیق مجال مانع از پرداختن به این مسأله در اینجا است. گزارش مجملی که در اینجا داده‌ام برگرفته از آنالو طبقای دوم و فصول هفتم و نهم از کتاب لامدای مابعدالطبیعه و نیز فصل هفتم از کتاب ششم و فصل هفتم از کتاب دهم اخلاق نیکوماخوس ارسطوست.
- مسأله دیگری که من در اینجا مستقیماً به آن نپرداختم، این مسأله معروف است که چگونه می‌توان یک‌دله^۱ زندگی نظرپردازانه داشت؟
- اما چون بحث من این است که ارسطو هیچ اشاره‌ای ندارد که نظرپردازی غایت یگانه است، تحلیل من احتمالاً بعضی از دلایلی را که در جهت تأیید این فرض است که تصور ارسطو از شخص نظرپرداز چنان است که همه وقت و امکانات خود را مصروف نظرپردازی می‌کند و هر چیز دیگری را صرفاً وسیله‌ای برای آن می‌داند، از اعتبار بیندازد.
۳. افلاطون، جمهوری، ترجمه پُل شوری، مجموعه گفتگوهای افلاطون، ص ۶۰۵.
۴. این اصطلاح را از دلبلیو. اف. آر. هاردی از مقاله «خیر نهایی در اخلاق ارسطو» وام گرفته‌ام. هاردی بحث می‌کند که ارسطو بین «غایت غالب» یعنی تصویری از خیر که نظرپردازی را تنها غایت نهایی می‌داند و «غایت جامع»، خلط کرده است. من با این تفسیر از ارسطو مخالفم.
۵. ارسطو، اخلاق اودموس (۱۲۱۵ ب - ۱۲۱۶ الف) ترجمه مایکل وُودز (Michael Woods)، صفحات ۵ و ۶؛ تأکیدها از من است.
۶. هر چیز لذت‌بخش می‌تواند یک غایت باشد، و کسی که حیات تفریحی را برمی‌گزیند اگرچه اشتباه می‌کند اما نه از آن دست اشتباهی که شخصی که ثروت‌اندوزی را پیشه خود کرده، مرتکب می‌شود.
- ثروت صرفاً وسیله است و کسی که آن را برای خود غایت قرار دهد مسأله ارزش اشیا را برعکس کرده است. «این علامت توافق ما با ارسطوست که فعالیت ثروت‌اندوزی را صرفاً برای ثروت نمی‌کنیم. ما نقش ثروت را در چنین زندگی‌ای مانند نقش افتخار [و حرمت] در تفسیر رایج از زندگی سیاسی می‌دانیم. ثروت علامت ظاهری فضیلت و مزیت بازرگانی است. کسی که تفریحات را برمی‌گزیند خطای برگرفتن وسایل به جای غایت را مرتکب نمی‌شود، بلکه او یک غایت مشروط را به جای غایت نامشروط گرفته است. به نظر ارسطو او چیزی بهتر را

نمی‌شناسد (دهم، ششم، ۱۱۷۷ ب). شاید اگر دقیق بود، منکر وجود غایات نامشروط شده، همه غایات را در یک سطح قرار می‌داد. این بیان آن است که چرا معمول است که از حیات تفریحی با اشاره به کوتاهی و بی‌معنایی زندگی انسان دفاع می‌شود.

۷. بحث‌های اصلی ارسطو از این تفکیک در کتاب ثنای مابعدالطبیعه و فصل سوم از کتاب دهم اخلاق نیکوماخوس است. من از مقاله «تفکیک ارسطو بین فعالیت (energia) و فرایند (kinesis)» درس گرفته‌ام. بحث ارسطو در مورد قدم زدن موجب تأمل من در آن مثال شد. اما تحلیل من از رابطه فعالیت و فرایند مفید و سازنده است. گفته‌های من در مورد چیزهایی که هم فعالیت و هم فرایندند و درباره فرایندهایی که می‌توانند به صورت فعالیت درآیند، مستقیماً برگرفته از ارسطو نیست.

۸. البته ممکن است قدم زدن برای ورزش باشد (که قدم زدن نمونه‌ای از آن است) و ورزش برای سلامت (که قدم زدن وسیله آن است). قدم زدن یک غایت مشروط است: هم سودمند است و هم لذت‌بخش. البته این یک تلفیق محض نیست، بلکه نیاز انسان به ورزش است که آن را لذت‌بخش می‌سازد.

۹. اینجا مهم است که ارسطو لذت را فعالیت می‌داند (یا چنان پیوسته به آن می‌داند که قابل تفکیک از آن نمی‌داند) و فعالیت بی‌مانع را لذت می‌داند (دهم، چهارم) و (هفتم، دوازدهم و سیزدهم). اگرچه لذت کلاً خیر نهایی نیست، اما خیر نهایی ضرورتاً لذت‌بخش است.

۱۰. من این را از مقاله «موش و سنجاب» یا «پاداشهای فضیلت» اثر وارنر ویکنر آموخته‌ام.

۱۱. ارسطو در اواخر اخلاق نیکوماخوس اشاره می‌کند که نظرپردازی یک فعالیت است که متضمن فرایند نیست (عبارت اینگونه ترجمه شده است «فعالیت بی‌تحرك» "activity of immobility").

نظرپردازی الهی هم به دلایل وجودشناختی خالصترین فعالیتهاست. آن غیرمادی است و هیچ قوه و امکانی در آن نیست.

۱۲. من این براهین را در دو مقاله «دو تفکیک در باب خوبی» (فصل نهم همین کتاب) و «فرمول انسانیت در نظر کانت» (فصل چهارم همین کتاب)، کاملتر بحث کرده‌ام.

۱۳. درباره قرار داشتن خداوند در حالتی از التذاد، بنگرید به کتاب لامدای مابعدالطبیعه (۱۰۷۲ ب) و کتاب هفتم، فصل چهارم (۱۱۵۴ ب) از اخلاق نیکوماخوس ارسطو.