

«مراتب سعادت» در فلسفه اخلاق ارسطو

حسن میانداری*

چکیده

سعادت در فلسفه اخلاق ارسطو محوریت دارد. اما بین مفسران ارسطو درباره چستی سعادت، راه شناخت آن و برخی امور مرتبط دیگر، اختلاف نظر وجود دارد. جان مکدول تفاسیری جدید از این مباحث به دست می‌دهد. به نظر او افعال درست، مقوم سعادت هستند. تنها فضیلت مند می‌تواند چنین افعالی را بشناسد. ارزش این افعال واقعی است. دلیل اخلاقی از درون منظر فضیلت مند است. ارسطو هم با استناد به کارکرد انسان، دفاع بیرونی از نظرش در باب سعادت نمی‌کند. ما استدلال می‌کنیم که ارسطو به «مراتب سعادت» قائل است: «سعادت حیوانی»، «سعادت انسانی» و «سعادت الهی». مکدول «سعادت حیوانی» و «سعادت الهی» را لحاظ نمی‌کند. ارسطو در مقام فیلسوف، بر اساس کارکرد زیستی انسان، درباره این سه نوع سعادت و مراتب آنها استدلال می‌کند. و فضایل (رذایل) هستند که ارزش ذاتی دارند و ارزش افعال فرع بر ارزش آنهاست.

واژگان کلیدی: ارسطو، سعادت، کارکرد زیستی، خود، خدا.

دیوید راس، از بزرگ‌ترین یا شاید بزرگ‌ترین ارسطوشناس قرن بیستم، می‌گوید که فلسفه اخلاق ارسطو قطعاً غایت‌گراست. به این معنا که به نظر او اخلاق عبارت است از انجام افعالی برای رسیدن به «خیر انسان»، نه انجام آنها به این دلیل که فی‌نفسه درست‌اند. راس بلافاصله گوشزد می‌کند که این نظر را نمی‌توان با تفکیکی که خود ارسطو میان فعل و ساختن می‌نهد، جمع کرد. به نظر ارسطو فعل، فی‌نفسه ارزشمند است، ولی ارزش ساختن از محصول آن است. راس می‌گوید اگر ارسطو این تفکیک را حفظ می‌کرد، به نظریه‌ای نزدیک به نظریه کانت می‌رسید. راس این تفکیک را بی‌اثر در فلسفه اخلاق ارسطو نمی‌داند، اما می‌گوید که فلسفه او در اصل شکل وسیله و غایت دارد (Ross, 1995, p. 196).

ارسطو همچون معمول معاصرانش، غایت‌نهایی را *eudaimonia* (می‌داند. این واژه در محاوره معمولی یونانی به معنای خوش اقبالی است، و به ویژه ناظر به ثروت بیرونی است. در انگلیسی معمولاً آن را "happiness" ترجمه می‌کنند. ولی راس این ترجمه را نمی‌پسندد. چون "happiness" احساسی از جنس "pleasure" است ولی با آن از نظر دوام، عمق و صفا متفاوت است.^۱ در حالی که ارسطو "eudaimonia" را نوعی فعالیت می‌داند که هیچ نوعی از "pleasure" نیست، هرچند معمولاً همراه آن است. راس ترجمه "well-being" (در اینجا «زندگی خوب» یا «بهزیستی») را ترجیح می‌دهد (Ibid., p. 198).

جان مک‌دول (McDowell) در "The Role of Eudaimonia in Aristotle's Ethics" [نقش سعادت در فلسفه اخلاق ارسطو] به سال ۱۹۸۰، تفاسیری جدید از آراء ارسطو در این باب ارائه کرد، که با نگاه متعارف صاحب نظران به فلسفه اخلاق ارسطو، چنانکه تا حدی در سخن راس آمد، متفاوت است. ترنس اروین از متخصصان برجسته تاریخ فلسفه اخلاق، به ویژه فلسفه اخلاق یونان باستان، می‌گوید که این مقاله یکی از مقالات اصلی مورد استفاده بسیاری از اساتید فلسفه اخلاق ارسطو، پس از انتشارش بوده است. و اروین مقاله را کاملاً شایسته این می‌داند (Irwin, 2006, p. 180).

مک‌دول در این مقاله و مقالات مرتبط دیگرش، دو تفسیر اصلی را در زمینه چیستی سعادت و شناخت آن مطرح می‌کند. او تفسیر معمول غایت‌گرا را از سعادت رد می‌کند. به نظر او ارسطو خود فعل را مقوم سعادت در همان زمان و مکانی که انجام می‌شود، می‌داند، نه اینکه فعل به تحقق سعادت کمک کند که چیزی غیر از فعل است و به علت آن پدید می‌آید. این به اصطلاح بحثی متافیزیکی است. یعنی می‌گوید سعادت چیست. تفسیر

معرفت‌شناختی مکدوئل هم با نظر معمول مفسران متفاوت است. بر اساس تفسیر معمول، سعادت امری طبیعی است که به کار شناخت فضایل و افعال اخلاقی می‌آید. اما مکدوئل می‌گوید که به نظر ارسطو فعل درست، که مقوم سعادت است، تنها از منظر کسی که حکمت عملی دارد (*the phronimos, practically wise*)، قابل شناسایی است. و بیرون از چنین منظری قابل شناخت نیست.

ما در بخش اول مقاله این دو رأی اصلی مکدوئل را به علاوه برخی آراء دیگر او که مرتبط با این دو هستند، شرح می‌دهیم. سپس در بخش دوم آنها را به ویژه بر اساس «مراتب سعادت» نقد می‌کنیم.

۱. «سعادت» ارسطویی به روایت مکدوئل

ارسطو در *اخلاق نیکوماخوس* سعادت را خیری می‌داند که غایت تمام افعال انسان‌هاست: «... همه ما آدمیان هر کاری را برای آن [سعادت] می‌کنیم» (۱۱۰۲a۲؛ ارسطو، ۱۳۸۵ الف : ۴۵).^۳ او همگان را موافق با این نظر می‌داند: «... همه اعم از عوام‌الناس و نخبگان و تربیت یافتگان آن را سعادت می‌نامند و زندگی خوب و رفتار خوب را با سعادت برابر می‌شمارند» (۲۰-۱۷: ۱۰۹۵a۱۷). و علی‌الظاهر وجود چنین غایتی را دلیل آن می‌داند که این غایت، خیر اصلی است: «اما اگر غایتی وجود دارد که ما آن را برای خودش و همه چیز دیگر را برای آن می‌خواهیم ... پس روشن است که آن غایت، خیر اعلی و اصیل است» (۲۲-۱۴: ۱۰۹۴a۱۸-۱۳) (McDowell, 1980 [1998a], pp. 3-4).

ارسطو در زمینه تشریح این نظر که خیر انسان همان سعادت است (۲۴-۲۲: ۱۰۹۷b۲۲-۳۰)، سعادت را فعالیت مطابق با فضیلت می‌داند: «خیر آدمی، فعالیت نفس در انطباق با فضیلت است» (۱۷-۱۶: ۱۰۹۸a۱۶-۳۱) (McDowell, 1995, p. 204). ارسطو به تعریف سعادت دو قید می‌افزاید:

خیر آدمی، فعالیت نفس در انطباق با فضیلت است، و اگر فضایل متعدد وجود دارند، در انطباق با بهترین و کامل‌ترین فضایل. اما باید اضافه کنیم که «در طی یک زندگی کامل»؛ چون نه با یک پرستو بهار می‌شود، و نه با یک روز؛ و همین‌طور یک روز یا زمانی کوتاه، هیچ کس را خوشبخت و خرسند نمی‌کند (۱۹-۱۶: ۱۰۹۸a۱۶-۳۱).

مکدوئل می‌گوید که قید «بهترین و کامل‌ترین فضیلت»، راه را برای کتاب دهم آماده می‌کند که بالاترین سعادت را زندگی نظری می‌داند.^۴ ولی این نافی فضایل معمولی انسانی

نیست. بلکه آنها را درجه دوم می‌سازد. و قید «زندگی کامل» می‌گوید که آنچه در درجه اول، سعادت را متحقق می‌سازد، زندگی کامل است. ولی برای قضاوت اینکه آیا یک زندگی کامل، سعادت‌مندانه بوده است یا خیر، فقط به مطابقت آن با فضیلت نیاز است (McDowell, 2006, p. 198).

۱-۱. سعادت و غایت

ارسطو می‌گوید که سعادت خودش غایت است و وسیله‌ای برای غایت دیگر نیست: «ما سعادت را همیشه برای خودش می‌خواهیم و هرگز برای غایتی دیگر نمی‌خواهیم» (b1-1097a36:28). و آوردیم که به نظر او سعادت، غایت تمام افعال انسان‌هاست. اما به نظر مکدول قول به غایتی واحد برای تمام افعال هر فردی، در بهترین حالت محل تردید است، چه برسد به اینکه همه افراد، غایتی مشترک برای تمام افعال‌شان داشته باشند. اگر منظور از «فعل»، «کارهای ارادی یا هدفمند» باشد، خود ارسطو هم منکر وجود چنین غایت واحدی است. او می‌گوید: «مرد لگام گسیخته از روی انتخاب و تصمیم، خواسته و دانسته به آن چیزها می‌گراید چون معتقد است که همیشه باید به دنبال لذت آنی بدود، ولی مرد ناخویش‌دار چنین اعتقادی ندارد و با این همه به دنبال لذت آنی می‌رود» (1146b22-24:251). یعنی ناخویش‌دار (incontinent) در شرایطی که پای لذتی آنی در میان است، نمی‌تواند به اقتضای سعادت عمل کند، با اینکه فعل او ارادی است، ولی غایتش در آن شرایط، لذتی ناسازگار با سعادت است.

اما اگر منظور ارسطو از «فعل»، هر کار یا رفتار ارادی یا هدفمند نباشد، چنین تناقضی پیش نمی‌آید. ارسطو در 1102a2 (که نقل کردیم) از "prattein" برای معنای «فعل» استفاده می‌کند. ارسطو این تعبیر و هم‌خانواده‌هایش را تا حدی به معنایی خاص به کار می‌برد. او در 1139a19-20، praxis را (که هم ریشه با prattein است و به معنای «فعل» است) فقط مختص انسان می‌داند: «حیوانات توانایی ادراک حسی دارند ولی فعل اخلاقی نمی‌کنند» (ص ۲۰۹). در حالی که او قائل است که حیوانات کارهای ارادی دارند: «چنین می‌نماید که انتخاب امری ارادی است، ولی مفهوم انتخاب بدین معنی، عین مفهوم «ارادی» نیست، بلکه مفهوم «ارادی» وسعت بیشتری دارد. زیرا اولاً کودکان و سایر حیوانات نیز در کار ارادی با آدمی شریک‌اند ولی نه در انتخاب ...» (1111b7-10؛ ص ۸۶).

نقل قول آخر معنای خاص «فعل» را با «انتخاب» (prohairesis, choice) می‌پیوندد، چون آن هم به انسان‌های بالغ محدود می‌شود. ارسطو در 1113a9-12 می‌گوید: «چون

موضوع انتخاب یکی از چیزهایی است که در ید قدرت ماست و پس از تأمل، به آن میل پیدا می‌کنیم، پس انتخاب، میل متأملانه چیزهایی است که در ید قدرت ماست» (ص ۹۲). ممکن است از این سخن او نتیجه گرفته شود که صرف میل متأملانه برای انجام کاری، انتخاب آن است. ولی ارسطو در حالی که کار ناخویشتر دار را از روی شهوت می‌داند نه از روی انتخاب (۱۱۱۱b۱۴: ۸۶)، قبول می‌کند که کار او می‌تواند از روی تأمل باشد (۲۰-۱۱۴۲b۱۸: ۲۲۷).

راه حل مکدول این است که «انتخاب»، میل متأملانه‌ای دانسته شود که با «فعل خوب» (*eupraxia, doing well*) مرتبط است، به عنوان مثال: «مبدأ فعل - به عنوان علت محرک نه علت غایی - انتخاب است، و مبدأ انتخاب، میل همراه با تأملی است که غایت را نشان می‌دهد. ... فعل اخلاقی خودش غایت است، زیرا فعل خوب و با ارزش، غایت است و غایت میل نیز همین است» (۱۱۳۹a۳۱-b۵: ۲۰۹). از قول ارسطو آوردیم که فعل خوب به نظر همگان، معادل «سعادت‌مند بودن» است. نتیجه می‌شود که فعل در معنای خاصش، حتماً برای سعادت است.

به طور خلاصه نظر مکدول این است که «فعل» با «انتخاب»، «انتخاب» با «میل متأملانه»، «میل متأملانه» با «فعل خوب»، و «فعل خوب» با «سعادت» مرتبط است. و بدین ترتیب مشکل غایت واحد برای تمام «افعال» هر فرد حل می‌شود. فعل در معنای خاصش آن است که انتخاب می‌شود. انتخاب فعل یعنی پس از تأمل، میل پیدا می‌کنیم که آن را انجام دهیم. این فعل خودش غایت است، چون خوب است. و این همان سعادت است. مستقل از چنین سیری، خود ارسطو هم به صراحت می‌گوید: «ساختن، غایتی در بیرون از خودش دارد ولی فعل (*praxis*) چنین نیست زیرا فعل خوب (*eupraxia*) خودش غایت است» (۱۱۴۰b۶-۷: ۲۱۶).

تفکیکی که ارسطو در نقل قول آخر می‌نهد، موضع او را روشن‌تر و دقیق‌تر می‌سازد. او بین دو نوع غایت تفاوت می‌نهد. یک نوع غایت آن است که فعل برای آن انجام می‌شود. نوع دوم آن است که خود فعل غایت است. نوع اول وسیله مؤلّد (*productive*) و نوع دوم وسیله مقوم (*constituent*) است.^۵ به عنوان مثال در (۱۰۹۴a۳-۵: ۱۳) این تفکیک آمده است. بنابراین حتی اگر کار یا رفتاری به عنوان وسیله‌ای مولد برای سعادت باشد، فعل محسوب نمی‌شود. فعل تنها در صورتی تحقق می‌یابد که وسیله مقوم سعادت باشد. به تعبیر دیگر، دلیل فاعل باید چنین باشد: «این فعل، فعل خوب، همین جا و همین الآن است» (McDowell, 1980 [1998a], pp. 5-7).

۲-۱. سعادت و فضیلت

مکدوئل با استناد به ۳۱-۱۱۰۳b۲۶، می‌گوید که به نظر ارسطو، اخلاق برای زندگی بایسته است. سخن ارسطو این است:

چون هدف پژوهش حاضر، مانند بخش‌های دیگر فلسفه، معرفت نظری نیست (زیرا مقصود این نیست که بدانیم کمال چیست، بلکه مقصود این است که خوب بشویم، و گرنه فایده‌ای از پژوهش خویش نمی‌بردیم) باید طبیعت افعال را بیازماییم، یعنی اینکه چگونه باید آنها را به‌جا آوریم؛ زیرا اینها طبیعت ملکاتی را که ایجاد می‌شوند نیز متعین می‌کنند (ص ۵۵).

مکدوئل می‌گوید یک رأی این است که نظریه‌ای اخلاقی در قالب اصولی کلی برای زندگی بایسته، کارهای درست^۶ (right) را مشخص می‌سازد. در این تفسیر، کارهای درست، بر اساس آن نظریه و مستقل از فضایل مشخص می‌شوند. و ماهیت فضایل بر اساس این کارها تبیین می‌شود. فضیلت، ملکة (disposition) انجام کار درست (شاید به نحوی خودآگاه و حساب شده) است (McDowell, 1979 [1998a], p. 50).

اما مکدوئل این را خطا می‌داند. به نظر ارسطو فعل درست، از منظر فرد فضیلت‌مند معلوم می‌شود، به عنوان مثال: «فضیلت ملکة‌ای است که حد وسط نسبت به ما را انتخاب می‌کند. این حد را عقل فردی که صاحب حکمت عملی است مشخص می‌کند» (۲-۱۱۰۷a:۱۱۴۴a۳۴) و «ارزش برترین، فقط برای فرد فضیلت‌مند نمایان است» (۱۱۴۴a۳۴:۲۳۵) (McDowell, 1998b [1998a], p. 35).

حال مکدوئل استدلال می‌کند که فضایل خلقی (character) هستند که فعل خوب را تشخیص می‌دهند. این نظر در برابر نظر کسانی است که فضایل خلقی و عقلی (intellect) را مستقل از هم می‌دانند. دسته اول غیر عقلانی‌اند و در اثر عادت در فرد پدید می‌آیند. دسته دوم از جمله عقل عملی، مستقل پرورش می‌یابند. عقل عملی در موارد خاص حکم می‌کند و انگیزشهای غیر عقلانی اطاعت می‌کنند. اما مکدوئل دلیلی برای پذیرش این تصویر نمی‌بیند. به نظر او تفکیک فضایل به عقلی و خلقی، بیشتر برای راحتی انتقال مطلب است. هیچ دلیلی وجود ندارد تا بعد تصویر پیچیده‌تری ارائه نشود. به نظر او آشکار است که فضایل خلقی واجد جنبه عقلانی یعنی عقل عملی‌اند و صرف واکنش‌های غیر عقلانی نیستند. ارسطو می‌گوید که قوه شهوی (desiderative) را می‌توان متقاعد کرد (۴-۱۱۰۲b۳۳:۴۸). و عقل عملی هم قابل جدا کردن از عادات خلقی نیست، بلکه با

شکل گرفتن خلیات، محتوا می‌یابد (McDowell, 1996a, pp. 26-7). استدلال دیگر مکدوئل به نفع غیر عقلانی نبودن فضایل خلقی چنین است. ارسطو در کتاب دوم/اخلاق نیکوماخوس که بحث کسب فضایل خلقی از راه عادت است، می‌گوید که افعال فضایل خلقی باید انتخاب شوند (۱۱۰۵a۳۱-۳۲). و او انتخاب را به تأمل که فضیلتی عقلی است، می‌پیوندد (مثلاً در ۱۲-۱۱۱۳a۹ که نقل کردیم). بنابراین فضایل خلقی واجد فضیلتی عقلی دانسته می‌شوند. فضیلتی که انتخاب می‌کند، خودش دستور صادر می‌کند، نه اینکه صرفاً آمادگی انگیزشی برای اطاعت دستوراتی باشد که از جای دیگر صادر می‌شوند.^۷ (McDowell, 1995, p. 215).

از این سخنان معلوم می‌شود که به نظر مکدوئل، فضیلت در سعادت ارسطویی، نقش معرفت‌شناختی دارد. سعادت، زندگی بایسته است. این زندگی متشکل از افعال درست است. کار فضیلت این است که افعال درست را در شرایط خاص تشخیص دهد. این تشخیص ناشی از حیث عقلی فضیلت خلقی است. در جای دیگر مکدوئل تصریح می‌کند که فضیلت و عقل، یقیناً وسیله مقوم سعادت نیستند، هر چند ممکن است وسیله مولد آن باشند (McDowell, 1980 [1998a], p. 8).

۳-۱. سعادت و حُسن

مکدوئل می‌گوید که ارسطو ارزش افعالی را که زندگی را سعادت‌مند می‌کنند، ارزشی واقعی می‌داند. ارسطو این ارزش را با مفهوم «حُسن»^۸ (*kalon, noble*) بیان می‌کند: «افعال مطابق با فضیلت، حُسن هستند و برای حُسن انجام می‌شوند» (۲۴-۱۱۲۰a۲۳؛ ص ۱۲۵). فرد با تربیت شایسته و کسب فضایل خلقی، می‌آموزد که افعالی را تحسین کند و از آنها خرسند شود که حُسن هستند. یعنی ارزشمند دانستن حُسن، اساساً متضمن تغییر در ساختار انگیزشی فرد است. و باز به نظر مکدوئل ارزش افعال حُسن، بر اساس معیارهای مستقل از منظر فضیلت‌مند نیست (McDowell, 1995, p. 209). از این سخنان معلوم می‌شود که به نظر مکدوئل، فضایل خلقی ارسطویی، نقش انگیزشی هم دارند.

۴-۱. سعادت و دلیل

به نظر مکدوئل نتیجه سخن ارسطو در ۳-۱ این است که فضیلت‌مند با وجود تربیت شایسته، برای کشف افعال حُسن، نیازی به دلیل ندارد. او از راه شکل گرفتن خلیات، افعالی را که از نظر سعادت، ارزش واقعی دارند، کشف می‌کند. اما ارسطو حداقل امکان

رفتن از این واقعیات به سوی دلایل را می‌پذیرد: «کسی که می‌خواهد به بحث دربارهٔ چیستی حُسن و عدالت، و به طور کلی دربارهٔ دانش سیاست، گوش فرا دهد، باید از جهت عاداتش، از تربیت شایسته برخوردار باشد. زیرا مبدأ، امر واقع است، و اگر این به قدر کافی واضح باشد، دیگر نیازی به چرا نخواهد داشت» (۷-۱۰۹۵b۴: ۱۹-۱۸).

یک قرائت ممکن از چیستی دلایل، این است که دلیل، بیرون از منظر فضیلت‌مند باشد. در این قرائت، واقعیات جزئی‌اند. فرد در هر مورد خاص، اقتضای سعادت را به درستی درمی‌یابد و بر آن اساس عمل می‌کند. ولی چرا افعال این افراد، فی‌الواقع درست‌اند؟ چونکه زندگی متشکل از این افعال برای هر انسانی مطلوب است (McDowell, 1995, pp. 212-13).

در قرائت مکدوول، کار دلایل، تأیید بیرونی واقعیات نیست، بلکه انسجام و وحدت بخشی است به آنچه که پیشتر ادراکات مجزا بودند. به این ترتیب، چیز جدیدی به آنچه که فرد از قبل کسب کرده بود، اضافه نمی‌شود. فرد در حین تربیت، راهی را برای تحت مفاهیم درآوردن رفتار کسب می‌کند. ساختار مفهومی او را می‌توان بر اساس حُسن و قبیح خلاصه کرد. بدین ترتیب کسی که به واقعیات می‌رسد، به صرف عادت‌های غیرادراکی نمی‌رسد، بلکه تا حدی وارد حوزهٔ فضایل عقلی هم شده است. او ابزاری برای تفکر و استدلال کسب کرده است و مواد لازم را برای انتقال به کسب کامل دلایل آماده کرده است. اگر ارسطو فضایل خلقی را کاملاً تهی از وجه عقلی می‌دانست، آنگاه برای کسب دلایل، باید منظر فرد عوض می‌شد. اما بر اساس مطالب کتاب دوم، کسی که به واقعیات رسیده، فاقد دلیل نیست. او می‌تواند بگوید «به این دلیل که حُسن است». گذار از این به کسب دلایل کامل‌تر، به آن حد که فضیلت عقلی مربوط کسب شده باشد، به بیش از تأمل درونی در آنچه فرد از قبل دارد، نیازی ندارد (Ibid., pp. 215-16).

مکدوول برای تقریب به ذهن، مثال قایقرانی را می‌زند که باید نقایص قایق را بر روی دریا برطرف کند، و امکان ندارد که این کار در ساحل انجام شود.^۹ در این تمثیل فرد باید فقط از آنچه دارد استفاده کند. به این ترتیب، چیز جدیدی به آنچه که فرد از قبل کسب کرده بود، اضافه نمی‌شود. به تعبیر مکدوول، فرد از درون ارزش‌های اخلاقی که کسب کرده است به تأمل می‌پردازد. تفاوتی که مکدوول بین خودش و ارسطو می‌بیند، این است که پس از تأمل، ممکن است فرد به این نتیجه برسد که باید در آنچه از پیش داشته، اصلاح کلی یا حداقل جزئی کند. اما به نظر مکدوول، در ارسطو هیچ نشانه‌ای از قبول چنین امکانی نیست و جزمیتی دیده می‌شود. او به درستی آراء اخلاقی‌اش یقین داشت (Ibid., pp. 213-14).

۵-۱. سعادت و کارکرد

ارسطو در ۱۰۹۸a۲۰-۱۰۹۷b۲۲ (صص ۳۱-۳۰) می‌گوید که *ergon* ("function"، «کارکرد») انسان، تعقل است و ارتباط آن را با سعادت انسان طرح می‌کند. تفسیر معمول مفسران این است که ارسطو نظر خاص خودش را درباره سعادت انسان مستدل می‌کند. یک استدلال مرسوم مبتنی بر *ergon* این است که ارسطو با اینکه انسان *ergon* دارد، به نظر خاصی درباره طبیعت انسان اشاره دارد. و ما می‌توانیم با آن، جایگاه انسان را در کل طبیعتی که ساختاری غایی دارد، مشخص کنیم. آنگاه جزئیات این نگاه غایی به طبیعت انسان، به کار تأیید بیرونی نوع زندگی خوب برای او می‌آید. بر این اساس، شبیه اینکه اجسام سنگین طبعاً سقوط می‌کنند، فضایل و فعالیت مطابق آنها برای انسان‌ها، طبیعی است.^۱

به نظر مکدوئل با توجه به ضرورت ارتباط *ergon* با کمال، *ergon* یک نوع موجود، F، مفهومی هنجاری است، چیزی قریب به این: رسالت (business) F چیست که باید بکند. بر حسب اینکه F چه نوع موجودی باشد، گاهی آنچه باید بکند، همان کارکرد آن است، ولی گاهی هم نیست. بدین ترتیب هنوز می‌توان بحث کرد که انسان چه باید بکند و سعادت یا کمال او در چیست. از این نتیجه می‌شود که *ergon* نمی‌تواند مفهومی توصیفی باشد، مثلاً اینکه غایت طبیعی انسان چیست.

مکدوئل با رد تفسیر معمول، می‌گوید می‌شود قرائتی از آن سخنان به دست داد که تا حد زیادی میان نظریات رقیب درباره سعادت، یعنی نظریه خود ارسطو و کسان دیگر، بی‌طرف باشد. براساس این قرائت، منظور ارسطو این است که افعالی مقوم سعادت هستند که نوعی دلیل خاص دارند. و این نوع دلیل، در اخلاق فایده خاصی دارد. دلیل فعل این است که اگر انسانی در شرایط خاص فاعل قرار گیرد، باید آن فعل خاص را انجام دهد. فایده خاص این است که اینگونه دلایل و افعال ناشی از آنها، نشان از خلقیات فرد دارند.

مکدوئل مخالف است که ارسطو از *ergon* انسان، به یک غایت‌گرایی کلی اشاره داشته باشد. مفهوم *ergon* یک چیز، صرفاً این است که چه کاری برای آن شایسته (benefit) است. ممکن است جایگاه آن چیز در یک نظام غایی کلی، یک راه برای پیدا کردن کار شایسته آن چیز باشد. اما صرف استفاده از *ergon* در اینجا هیچ نشان از چنین استفاده‌ای در خصوص انسان ندارد. اگر از ارسطو سؤال شود که چه چیز شایسته انسان است، باز خواهد گفت که هر چه فضیلت‌مند شایسته بداند.

ولی حتی اگر ارسطو با *ergon* انسان، نگاهی غایی به طبیعت و انسان داشته باشد، هیچ

جا از کارکرد و غایت برای دفاع بیرونی از اخلاق استفاده نکرده است. تنها استفاده‌ای که ارسطو از این می‌کند این است که نسبت بین خیر و فضیلت در انسان، موردی خاص است از نسبت کلی میان خیر و فضیلت یا کمال. از این سخن کلی، هیچ نظریه خاصی در مورد انسان نتیجه نمی‌شود (McDowell, 1995, pp. 207-8; 1980 [1998a], pp. 12-13).^{۱۱}

۲. مراتب سعادت

نقد اصلی من بر مکدوئل این است که سعادت در فلسفه اخلاق ارسطو، «مراتب» دارد. ارسطو در تعریفی که مکدوئل نقل می‌کند، به مراتب سعادت که به نظر او همان خیر است (۱۸-۱۰۹۵a: ۱۷)، بر اساس مراتب فضایل، اشاره می‌کند: «خیر آدمی، فعالیت نفس در انطباق با فضیلت است، و اگر فضایل متعدد وجود دارند، در انطباق با بهترین و کاملترین فضایل» (۱۸-۱۰۹۸a: ۳۱). مکدوئل هم به «درجه دوم» بودن «فضایل معمولی انسانی» از نظر ارسطو اقرار کرد. خود ارسطو می‌گوید: «ولی در درجه دوم، زندگی مطابق با نوع دیگر فضایل نیز سعادت است؛ زیرا فعالیت مطابق با این فضایل مناسب حالت انسانی ماست» (۱۰-۱۱۷۸a: ۳۹۱). اما مکدوئل زندگی مطابق با فضایل عقل نظری را که به نظر ارسطو سعادت درجه اول است، مورد ملاحظه قرار نمی‌دهد.

«مراتب سعادت» به معنایی به «مراتب اخلاق» وابسته است، به این معنا که سعادت، «غایت» اخلاق است. ارسطو به تعبیر بنده به سه مرتبه «اخلاق حیوانی»، «اخلاق انسانی» و «اخلاق الهی» قائل است. بنابراین می‌توان مراتب سعادت را هم «سعادت حیوانی»، «سعادت انسانی» و «سعادت الهی» نامید. مکدوئل سعادت حیوانی را هم که به نظر ارسطو اکثر انسانها به آن قائل هستند، لحاظ نمی‌کند.

سه گونه اخلاق مذکور، بر اساس قوای مختلف نفس از هم تفکیک می‌شوند. در تقسیم اولیه قوای نفس، دو قوه وجود دارد: عقلانی و غیرعقلانی (۲۸-۱۱۰۲a: ۴۷). قوه غیرعقلانی دو نوع است: نباتی و شهوی. قوه نباتی علت تغذیه و رشد است و در اخلاق مدخلیتی ندارد. قوه شهوی می‌تواند در امور اخلاقی با عقل عملی مخالفت کند، یا از آن تبعیت کند. و به همین دلیل، در اخلاق بسیار مهم است (۴-۱۱۰۲b: ۸-۴۷). قوه عقلانی هم دو نوع است: عقل نظری و عقل عملی. ما با عقل نظری درباره چیزهایی می‌اندیشیم که اصولشان تغییرناپذیرند و با عقل عملی درباره چیزهای تغییرپذیر می‌اندیشیم. هر یک با موضوعش شبیه و هم سنخ است (۱۱-۱۱۳۹a: ۲۰۸).

اکنون می‌توان بر اساس حاکمیت قوای مختلف نفس، بر اندیشه‌ها،^{۱۲} انفعالات

(passions) و افعال، که با فضایل-رذایل خُلقی و عقلی (فضایل-رذایل خلقی، ملکات قوه شهوی نفس و فضایل-رذایل عقلی، ملکات قوای عقلانی نفس هستند) ارتباط دارند، سه نوع اخلاق را تعریف کرد: «اخلاق حیوانی» با حاکمیت امیال قوه شهوی، «اخلاق انسانی» با حاکمیت حکمت عملی، و «اخلاق الهی» با حاکمیت حکمت نظری مشخص می‌شوند.

ترتیب مراتب اخلاق و سعادت حیوانی، انسانی و الهی، اولاً به لحاظ زمانی است. یعنی هر انسانی در طول رشدش، عموماً ابتدا اخلاق و احتمالاً سعادت حیوانی دارد. سپس اگر درست تربیت شود و بعد که عقل در او رشد کرد، (به ندرت) تدریجاً حکمت عملی کسب کند و مطابق با آن زندگی کند، به سعادت انسانی می‌رسد. و در انتها (به ندرت بیشتر)^{۱۳} با کسب تدریجی حکمت نظری و زندگی مطابق با آن، سعادت الهی کسب می‌کند.^{۱۴} ترتیب مراتب اخلاق و سعادت، ثانیاً به لحاظ اخلاقی است که مهمتر از ترتیب زمانی آنهاست. اخلاق و سعادت حیوانی برای انسان، بد است. اخلاق و سعادت انسانی، برای انسان خوب است. و اخلاق و سعادت الهی برای انسان بهتر است. اکنون به توضیح اجمالی سه نوع اخلاق و سعادت، و دو نوع ترتیب می‌پردازم.

در «اخلاق حیوانی» امیال قوه شهوی بر اندیشه‌ها، انفعالات و افعال که در ارتباط با فضایل-رذایل خلقی و عقلی هستند، حاکم است. سعادت در این اخلاق، لذت است. لذت مورد نظر، لذت جسمانی است، نه نفسانی. نه حتی تمام لذت‌های جسمانی، مانند لذت‌های بینایی، شنوایی و بویایی. بلکه لذتهایی که جانورانی غیر از انسان هم دارند، یعنی لذت‌های بساوایی و چشایی. نه حتی هر لذت چشایی، بلکه لذت‌های چشایی‌ای که با لذت‌های بساوایی همراهند. این لذتها عبارتند از لذت‌های ناشی از خوردن، نوشیدن و روابط جنسی. این لذتها به تعبیر ارسطو برده‌وار و حیوانی‌اند (۱۱۱۸a۳۲-۱۱۱۷b۲۵: ۱۴-۱۱۳). ارسطو در ذم کسانی که بی‌قید به دنبال چنین لذاتی هستند، می‌گوید: «لگام‌گسیختگی به حق نکوهیده است، زیرا از آن جهت که حیوانیم به ما تعلق دارد، نه از آن جهت که انسانیم. پس تمتع یافتن از این گونه چیزها و آنها را بیشتر از چیزهای دیگر دوست داشتن، حیوان‌صفتی است» (۱۱۱۸b۲-۵: ۱۱۴).

تقدم زمانی اخلاق حیوانی بر اخلاق انسانی، حداقل تا جوانی انسان‌ها طول می‌کشد. ارسطو می‌گوید که جوان مانند ناخویشندار، نمی‌تواند در برابر لذات حیوانی مقاومت کند. بنابراین معارف عملی (به ویژه در بحث ما اخلاق) برای او بی‌فایده‌اند (۱۰-۱۰۹۵a۶: ۱۶). این

حکم ارسطو در مورد جوان، در مورد مراحل دیگر رشد پیش از جوانی هم صادق است. چون همان شرایطی که برای جوان وجود دارد، برای مراحل پیش از جوانی وجود دارد، بلکه شرایط مساعدتر است. مهمترین شرط از نظر ارسطو، تبعیت از انفعالات در برابر عقل است (۱۰۹۵a۱۱:۱۶). شرط دیگر تجربه است. حکمت عملی علاوه بر کلیات (که در اخلاق، فقط به نحو اکثری صادقند (۲۲-۱۰۹۴b۱۹:۱۵))، به امور خاص هم ناظر است و امور خاص از راه تجربه به دست می‌آیند. در نتیجه جوان با حکمت عملی یافت نمی‌شود (۱۵-۱۱۴۲a۱۲:۵-۲۲۴). و این به طور اولی در مراحل پیش از جوانی صادق است. و اینکه اصولاً کودکان به علت سنشان نمی‌توانند افعال حسن انجام دهند (۳-۱۱۰۰a۲:۳۹). شاید تا حدی به این دلیل که برای انجام افعال حسن، انتخاب لازم است ولی کودکان نمی‌توانند انتخاب کنند (۱۰-۱۱۱۱b۷:۸۶).

علاوه بر این ارسطو معتقد است که بیشتر انسانها نه فقط تا جوانی، بلکه در تمام عمرشان از مرحله اخلاق حیوانی فراتر نمی‌روند: «بیشتر مردم و عوام، (نه بی دلیل) خیر و سعادت را همان لذت می‌دانند. ... توده نوع انسان کاملاً آشکارا اذواق بردگان را دارند و زندگی مناسب جانوران را ترجیح می‌دهند» (۲۰-۱۰۹۵b۱۴:۲۰). دلیلی که می‌توان از جانب ارسطو آورد، به این صورت است: بیشتر خطاهای آدمیان در تشخیص خوب یا بد، به علت لذت است. چون آنها لذت را با خیر یکی می‌گیرند، در حالی که نیست (۳۴-۱۱۱۳a۳۳:۹۴). بنابراین «چنانکه افلاطون می‌گوید باید از کودکی چنان ما را تربیت کنند که آنجا که باید لذت برد، لذت ببریم و آنجا که باید احساس رنج کرد، احساس رنج کنیم» (۱۳-۱۱۰۴b۱۰:۵۷). باید برای رسیدن به نتیجه، اضافه کنیم که یا بیشتر مردم درست تربیت نمی‌شوند و/یا تربیت در آنها کارگر نمی‌افتد. با توجه به سختی مهار لذت از نظر ارسطو، شاید دومی مؤثرتر باشد. او می‌گوید که «مبارزه با لذت دشوارتر از نبرد با خشم است» (۱۰-۸۸:۵۸). و بدی آسان است، در حالی که خوبی سخت است. چون با توجه به نظریه حد وسط، بدی بسیار بیشتر از خوبی است^{۱۵} (۳۲-۱۱۰۶b۲۹:۶۵).^{۱۶}

در «اخلاق انسانی» حکمت عملی بر اندیشه‌ها، انفعالات و افعال که در ارتباط با فضایل-رذایل خلقی و عقلی هستند، حاکم است. درباره چستی سعادت در اخلاق انسانی، مطالبی از قول مکدول نقل کردیم. پس از این، مطالب دیگری را درباره اخلاق و سعادت انسانی مطرح خواهیم کرد. در اینجا تنها به دو دلیل برای ترتب زمانی این اخلاق و سعادت نسبت به اخلاق و سعادت الهی اشاره‌ای می‌کنیم. دلیل اول این است که در اخلاق انسانی

حکمت عملی حاکم است. و قرائنی وجود دارد که ارسطو حکومت حکمت عملی را یکی از علل به کمال رسیدن عقل نظری می‌داند:^{۱۷}

حکمت عملی برتر از حکمت، یعنی بهتر از جزء برتر ما نیست همان گونه که فن پزشکی برتر از تندرستی نیست؛ چون آن را به کار نمی‌برد بلکه به کار به وجود آوردنش می‌آید. به سخن دیگر به آن فرمان نمی‌دهد بلکه برای خاطر آن فرمان می‌دهد. به علاوه اعتقاد به برتری آن مانند این است که بگوییم فن سیاست به خدایان فرمان می‌راند چون فرمانهایی درباره همه امور حکومت صادر می‌کند (۱۱-۱۱۴۵a۷-۸: ۲۳۷).

حکمت فضیلت عقل نظری است،^{۱۸} که پاره برتر ماست. پاره دیگر و فروتر ما، حکمت عملی است. حکمت عملی از این جهت مانند پزشکی است که کمک می‌کند تا حکمت پدید آید. خود ارسطو از این نتیجه می‌گیرد که ارزش حکمت عملی بیشتر از حکمت نیست.

علاوه بر این می‌توان نتیجه گرفت که حکمت عملی تقدم علی و زمانی بر حکمت دارد. چون تشبیه به پزشکی و سلامت در اینجا می‌گوید که اولاً ابتدا حکمت وجود ندارد، چون باید «به وجود» بیاید. ثانیاً اول حکمت عملی پدید می‌آید، چون قرار است باعث به وجود آوردن چیزی شود، سلامت، که پس از اقدامات درمانی پدید می‌آید. و ثالثاً اگر بشود، حکمت عملی به پیدایش حکمت کمک می‌کند، یا به تعبیری علت ناقصه آن است. چون سلامت همیشه حاصل نمی‌شود.^{۱۹}

دلیل دوم بر اساس لذت است. دیدیم که انسانها ابتدا از امور حیوانی لذت می‌برند. در طول دوره اخلاق انسانی، فرد چنان تغییر می‌کند که از افعال حسن (که اکثراً خلاف لذت-های حیوانی است) لذت می‌برد و از افعال قبیح آزرده می‌شود. کسی که از افعال حسن لذت می‌برد، دیگر اسیر لذات حیوانی نیست تا رذیلتمند باشد. لذات حیوانی در او چنان قدرتی ندارد تا بر احکام حکمت عملی غلبه کند، لذا ناخوشتن دار هم نیست. و لذات حیوانی در برابر لذات انسانی، توانی ندارند تا مجبور باشد در مقابلشان خوشتن داری کند. بنابراین فرد فضیلت‌مند است. و این یعنی فضایل خلقی را کسب کرده است و مطابق آنها زندگی می‌کند. و بنا بر تعریف ارسطو، به سعادت انسانی رسیده است. پس از چنین تحولی است که فرد آماده می‌شود تا در مرحله اخلاق الهی از افعال نظری لذت ببرد.

درباره «اخلاق الهی» و سعادت متناسب با آن، در اینجا به کلیاتی اکتفا می‌کنیم و در بقیه

نقد، بر حسب موضوع، نکات دیگری را طرح می‌کنیم. در «اخلاق الهی» حکمت نظری بر اندیشه‌ها، انفعالات و افعال که در ارتباط با فضایل-رذایل خلقی و عقلی هستند، حاکم است. چون عقل نظری برای اندیشیدن دربارهٔ امور تغییرناپذیر است، و در فلسفهٔ ارسطو این امور تغییرناپذیر شامل الهیات (یا متافیزیک یا فلسفهٔ اولی)، ریاضیات و طبیعیاتند^{۲۰}، موضوع اصلی اندیشه در اخلاق الهی روشن می‌شود. انفعال اصلی، لذت است. این لذت از هر لذتی بیشتر است و علاوه بر آن، خالص و پایدار است (۲۶-۱۱۷۷a۲۳: ۳۸). و سرانجام افعال اصلی در اینجا «نظری» (contemplative) هستند، چون خوب و بد عقل نظری، صدق و کذب است (۲۸-۱۱۳۹a۲۶: ص ۲۰۹). و نیز گفتیم که سعادت در این اخلاق، افعال مطابق با فضیلت عقل نظری است: «اگر سعادت فعالیت منطبق با فضیلت است، معقول است که باید مطابق با والاترین فضایل باشد، ... و بیشتر گفته‌ایم که این فعالیت نظری است» (۱۸-۱۱۷۷a۱۱: ۳۸).^{۲۱}

ارسطو می‌گوید که خدا فقط فعل نظری انجام می‌دهد، ولی سعادت‌مندترین موجود است: «فعالیت خدا که موجب حد اعلای سعادت است، باید نظری باشد؛ و بنابراین از افعال انسانی آن که به فعالیت خدایان شبیه‌تر است، باید بیش از همه دارای طبیعت سعادت باشد» (۲۴-۱۱۷۸b۲۲: ۳۹۳). در صورتی که جانوران اصلاً سعادت‌مند نیستند، چون از فعالیت نظری محرومند (۲۹-۱۱۷۸b۲۵: ۳۹۳). نتیجه‌ای که ارسطو می‌گیرد فوق‌العاده گویاست: «گسترهٔ سعادت به اندازهٔ گسترهٔ نظر است، و آنها که کاملتر از نظر بهره‌ورند، حقیقی‌تر سعادت‌مندند، نه تصادفی، بلکه به خاطر نظر؛ زیرا نظر فی‌نفسه ارزشمند است. بنابراین سعادت باید نوعی نظر باشد» (۳۲-۱۱۷۸b۲۹: ۳۹۳).

ترتیب اخلاقی در فلسفهٔ اخلاق ارسطو، به مراتب «خود» وابسته است. دیدیم که ارسطو لگام‌گسیختگی را به این دلیل تقییح کرد که از جهت حیوانیت به ما تعلق دارد، نه از جهت انسانیت. و چون حیوانیت، خود واقعی ما نیست، اخلاق و سعادت حیوانی برای انسان بد است. ارسطو مکرر می‌گوید که چون اخلاق و سعادت الهی به خود حقیقی‌تر ما مربوط است، از اخلاق و سعادت انسانی بهتر است. در نقل قول آتی، ارسطو بارها به مراتب خود و مراتب اخلاق بر اساس آن، تصریح می‌کند. به علاوه به مراتب سعادت بر اساس مراتب اخلاق اشاره کرده است:

ولی این زندگی بالاتر از حد انسان است زیرا انسان از آن جهت که انسان است این گونه زندگی نخواهد کرد بلکه تا آن حد که امری الهی در وجود

او هست؛ و به همان اندازه که این امر از وجود مرکب ما برتر است، فعالیت آن نیز برتر از فعالیت نوع دیگر فضیلت است. اگر عقل در مقایسه با انسان، الهی است، آنگاه زندگی منطبق با عقل در مقایسه با زندگی انسانی، الهی است. ما نباید از کسانی پیروی کنیم که به ما توصیه می‌کنند چون انسان هستیم، به امور انسانی و چون فانی هستیم به امور فانی فکر کنیم، بلکه باید تا آنجا که می‌توانیم خود را فناپذیر کنیم و هر چه در توان داریم بکوشیم تا مطابق بهترین چیزی که در ما هست، زندگی کنیم؛ زیرا حتی اگر از حیث اندازه کوچک باشد، از لحاظ قدرت و ارزش برتر از همه چیز است. همچنین به نظر می‌رسد که خود هر انسانی همین باشد، چون جزء اصیل و بهتر اوست. بنابراین جای شگفتی خواهد بود اگر او زندگی خودش را برنگزیند، بلکه زندگی چیز دیگری را بگزیند. سخنی که پیشتر گفتیم اکنون کاربرد می‌یابد. آنچه خاص هر چیزی است، طبیعتاً بهترین و لذت‌بخش‌ترین برای آن چیز است. بنابراین چون عقل بیش از هر چیز دیگری خود/انسان است، زندگی منطبق با عقل بهترین و لذت‌بخش‌ترین است. بنابراین این زندگی سعادت‌مندترین زندگی هم هست (۱۱۷۷b۲۶-۱۱۷۸a۸: ۳۹۰).

ارسطو در استدلال کارکرد، چنانکه در بخش آتی خواهیم آورد، سعادت انسان را مبتنی بر صفتی می‌کند که خاص انسان در برابر سایر جانداران است. به نظر ارسطو عقل نظری است که خاص انسان است. حتی عقل عملی هم خاص انسان نیست. چون برخی از جانوران فروتر هم عقل عملی دارند. آنها که معلوم شده در مورد زندگی خودشان^{۲۲} توانایی پیش‌بینی دارند (۱۱۴۱a۲۷-۲۹: ۲۲۰).

اکنون به ویژه با توجه به این مبانی، نقدهای دیگری را بیان می‌کنیم.

۲-۱. کارکرد زیستی و سعادت اخلاقی

مکدوئل مخالف استفاده فضیلت‌مند ارسطویی از دلایل بیرونی برای افعالش است و صرف تأمل درونی او را کافی می‌داند. و شاید به همین دلیل، فضیلت‌مند مذکور نوعی جزمیتی دارد که مانع اصلاح حتی جزئی در ارزش‌های اخلاقی‌اش می‌شود. من اجمالاً این آراء مکدوئل را می‌پذیرم، نقدهایی هم دارم، اما مجال طرح‌شان را ندارم. مهم‌تر از این برای اهداف مقاله، یکی این نظر مکدوئل است که ارسطو هم مانند فضیلت‌مند به درستی ارزش‌های اخلاقی‌اش یقین جزمی داشت و دیگری مخالفت اوست با استفاده ارسطو از *ergon*

انسان به عنوان امری طبیعی، برای دفاع از نظریهٔ سعادتش. اکنون به نقد این دو نظر می-پردازم.

ارسطو در *اخلاق نیکوماخوس* به روش فلسفی خود اشاره می‌کند.^{۳۳} او می‌گوید «ما باید از چیزهایی شروع کنیم که بر ما معلومند» (۱۰۹۵b۳: ۱۸). این چیزهایی که برای ما معلومند در برابر چیزهایی قرار دارند که بی‌قید معلومند (۱۰۹۵b۲-۳: ص ۱۸). این چیزهای معلوم برای ما، لزوماً با هم سازگار نیستند، یا شاید اشکالات دیگری مانند ابهام داشته باشند. بدین ترتیب به تعبیر ارسطو «معما» (*aporia, puzzle*) ایجاد می‌شود. حال باید به ویژه نظریه‌ای داد (و/یا کارهای دیگری کرد، مثلاً به متخصص رجوع کرد) که «اگر ممکن باشد، صدق همهٔ آراء مشهور»^{۳۴} را دربارهٔ خصوصیات نفس اثبات کنیم، یا اگر ممکن نشد، صدق بیشترین و موجه‌ترین آراء را اثبات کنیم» (۱۱۴۵b۱: ۲۴۳).^{۳۵} بعد با این نظریه می‌شود تبیین کرد که چرا آراء صادق و حتی کاذب، صادق دانسته می‌شدند. ارسطو این روش را برای رسیدن به اصول اولیه می‌داند.^{۳۶} (۱۰۹۵a۳۱-۳۲: ۱۸).

ارسطو مطمئن بود که این روش به صدق آبنجکتیو می‌رساند، نه به صرف انسجام درونی. به این دلیل که به نظر ارسطو ما ذاتاً داننده هستیم، انسان حیوان عاقل است. و چون فلسفهٔ غایی ارسطو الزام می‌کند که نمی‌شود هیچ نوع جانوری، به نحوی رادیکال به غایتش نرسد،^{۳۷} نتیجه می‌شود که جهان باید برای شناخت انسان دست یافتنی باشد. لذا اطمینان ارسطو ریشه در زیست‌شناسی فلسفی او دارد (Wardy, 2003, pp. 593-4).

ارسطو برای دفاع از نظریه‌اش در باب سعادت، از همین روش پیروی می‌کند. برخی از چیزهایی که برای ما معلومند از این قرارند: سعادت غایت نهایی است، سعادت خودبسنده (*self-sufficient*) است و سعادت کامل است. ولی نظریات ناسازگاری دربارهٔ چیستی سعادت وجود دارد. او در فصول پنجم و ششم کتاب اول، پنج نظریه رقیب را مطرح می‌کند: لذت، عزت، ثروت، فضیلت و مثال خیر، و آنها را رد می‌کند. پس از این در فصل هفتم، نظریهٔ خودش را ارائه می‌دهد. و سپس در فصل هشتم استدلال می‌کند که نظریهٔ خودش، نقاط قوت هر یک از نظریات رقیب را دارد، و به علاوه اشکالات آنها را ندارد. به تعبیر دیگر نشان می‌دهد که نظریهٔ خودش بهتر از نظریات رقیب، مشهورات را حفظ و تبیین می‌کند.

بنابراین سخن مکدول که در ارسطو هیچ نشانه‌ای از قبول امکان اصلاح کلی یا حداقل جزئی در آراء اخلاقی‌اش دیده نمی‌شود، به این کلیت درست نیست. ارسطو حداقل در

مقام فیلسوف و نه فضیلت‌مند، و حداقل به عنوان امکانی نظری ولو نه در عمل، ممکن می‌دانست که در جریان حل معماها، برخی مشهورات اصلاح یا حتی رد شوند.

سه نقد آتی ناظر به استدلال کارکرد است. اول، خود مکدوئل می‌پذیرد که ارسطو لزوم زندگی مبتنی بر عقل و رد زندگی مبتنی بر شهوت را از طبیعت عقلانی انسان و مستقل از ارزشهای خاص به دست می‌آورد (۴-۱۰۹۷۸a۳: ۳۱-۳۰). ولی این را تا حدی ساختاری می‌داند نه جوهری، و ناتوان از اثبات درستی کل نظام اخلاقی او (McDowell, 1998b) [1998a], pp. 35-36. همین مقدار، مبطل تفسیر مکدوئل است. او به طور اصولی مخالف استدلال ارسطو بر اساس امور طبیعی توصیفی (مانند «طبیعت عقلانی انسان») برای سعادت هنجاری (مانند «لزوم زندگی مبتنی بر عقل») است.

دوم، می‌شود نشان داد که ارسطو در کل نظامش از آراء اخلاقی‌ای دفاع کرده که با فرض کارکرد عقلانی انسان، بهتر از نظریات دیگر، به ویژه نظریه (نا)طبیعی‌گرایی^{۲۸} مانند نظریه مکدوئل، می‌توان آن آراء را تبیین کرد. اروین این کار را به نحو احسن انجام داده است (Irwin, 2007, pp. 114-232) و ما فقط به بیان عناوین برخی از این آراء اکتفا می‌کنیم (شماره صفحات به همین مأخذ راجعند): فضیلت انسان حاکمیت حیث عقلانی نفس است (p. 136)؛ تفکیک خودخواهی ممدوح از خودخواهی مذموم بر اساس اینکه «خود» عقل باشد یا نه (p. 189)؛ خوب بودن پرهیز از ناخویش‌تنداری و تحسین یا تقبیح برای افعال ارادی (p. 189)؛ رذیلت یعنی حاکمیت کلی حیث غیرعقلانی نفس (p. 196)؛ و فعالیت محوری دوستی، استدلال عملی درباره خیر و حُسن غیرابزاری است (p. 221).

سوم، ارسطو برای رفع ناسازگاری‌ها بین نظریات مختلف درباره سعادت انسان، نظریه‌ای می‌دهد که در آن سعادت را بر اساس کارکرد انسان تعریف می‌کند. و کارکرد/انسان در نظر او مربوط به جزئی از انسان است که او را از نباتات و حیوانات متمایز می‌سازد (۱۰۹۷b۲۲-۱۰۹۸a۵؛ صص ۳۱-۳۰). آشکار است که این تمایز، امری زیستی است. ولی کمتر آشکار است که کارکرد ارسطویی هم ریشه زیستی دارد. کارکرد ارسطویی مفهومی غایی است و به نظر می‌رسد که غایت‌گرایی از زیست‌شناسی ارسطو وارد کل نظام فلسفی‌اش شده است. و غایت طبیعی امور به نظر ارسطو، فقط امری توصیفی (descriptive) نیست، بلکه هنجاری (normative) هم هست. ارسطو غایات طبیعی امور را بهترین حالات یا کمال آنها می‌داند.

در نظام فکری ارسطو بین فلسفه (متافیزیک یا الهیات) و علم (طبیعیات) به ویژه زیست

شناسی، ارتباط متقابل وجود دارد. میان صاحب نظران در تقدم و تأخر این تاثیر و تأثر اختلاف است. کسانی فلسفه را و کسانی علم را بیشتر مؤثر می‌دانند. به عنوان مثال لویس طرفدار نظر اول است. او می‌گوید ارسطو صورت/ماده، قوه/فعل، جوهر/عرض و علل چهارگانه از جمله علت غایی را در فلسفه‌اش داشته و سپس در علم از آن استفاده کرده است (Lloyd, 1968, pp. 90-91). مولند طرفدار نظر دوم است: حرکت طبیعی/حرکت قسری، قوه/فعل، غایت‌گرایی، کل‌گرایی (در برابر تقلیل‌گرایی) و محوریت نداشتن ریاضیات، از علم، به ویژه زیست‌شناسی او، وارد نظام فلسفی‌اش شدند (Molland, 1990, pp. 560-4). به نظر بنده رأی دوم شواهد قویتری دارد.

در مورد خصوص غایت، این رأی بیشتر قابل دفاع است. خود ارسطو در (۱۵-*Parts of Animals* (۶۳۹b۱۱) تصریح می‌کند که در زیست‌شناسی است که علت غایی اولویت دارد. او به خصوص در برابر تبیین غیر غایی امیدوکلس در امور زیستی بود که به علت غایی متوسل شد. او معتقد بود که صرف علل مادی و فاعلی، نمی‌تواند اموری را که همیشه یا اکثر مواقع رخ می‌دهند، تبیین کنند. همچنین به نظر ارسطو نسبت اعضاء جانوران با کل، ضرورتاً غایی است. اعضاء برای کاری که در کل دارند، به جانور داده شده‌اند (Hankinson, 1995, p. 128).

آنگاه ارسطو غایت‌گرایی را به کل فلسفه‌اش تسری می‌دهد. در اینجا فقط چند نمونه را بیان می‌کنیم. در (۷۴۴a۳۶) *Generation of Animals* می‌گوید که طبیعت هیچ کار زیادی یا بی‌فایده نمی‌کند. در (۲۹۱a۲۴) *On the Heavens* می‌گوید که گویی طبیعت نتایج آینده را از پیش می‌بیند (ارسطو، ۱۳۷۹، ص ۱۰۲). در (۱۲۵۳av-۱۸) *Politics* از اینکه طبیعت کار بی‌فایده‌ای نمی‌کند، و مقدمات دیگر، نتیجه می‌گیرد که انسان بیش از هر جانور دیگری مدنی است. یا در (۱۲۵۲b۲۸-۳۳) از اینکه طبیعت شیء، غایت آن است و برخی مقدمات دیگر نتیجه می‌گیرد که مدینه، طبیعت و غایت اجتماع است. و در (۱۲۵۳a۱-۲) از اینکه علت غایی و غایت شیء، بهترین حالت آن است و مقدمات استدلال پیش، نتیجه می‌گیرد که مدینه بهترین حالت اجتماع است (ارسطو، ۱۳۷۱: ۵-۴).

در مورد سعادت هم می‌گوید که چون کسب آن از راههای نظری و عملی، بهتر از به دست آوردن اتفاقی آن است، فی‌الواقع هم همین اتفاق می‌افتد. چون «هر چه وابسته به عمل طبیعت است، بر حسب طبیعت آن چنان خیر است که می‌تواند بود» (۱۰۹۹b۱۹-۲۱: ۳۸). خلاصه اینکه به قول راس ارسطو عالم را منظم می‌داند. به این معنا که هر چیز در آن

چنان است که معمولاً به سمت بهترین حالت ممکنش سیر می‌کند (Ross, 1995, p. 81). با این مبانی، من با تفسیر معمول، منقول در ۵-۱، موافقم که ارسطو با کارکرد، تأییدی بیرونی^{۲۹}، که از چهار جهت (غایت‌گرایی، روش فلسفی، ممیز انسان و محوریت خود) کم یا بیش زیستی است، از نظریه خودش در باب سعادت به دست می‌دهد. توصیفی بودن غایت هم ضرری به هنجاری بودنش نمی‌رساند.^{۳۰}

نقد بعد از منظر اخلاق الهی است. ارسطو در متافیزیک می‌گوید که «خدا یکی از علل همه اشیا و مبدأ نخستین دانسته می‌شود» (۱۰-۹۸۳a5، ارسطو ۱۳۸۵ب: ۲۷) و علیت خدا، علیت غایی است (۱۰۷۳a۱۲-۱۰۷۲a۱۹؛ همان: ۸۳-۴۷۹). چون خدا علت غایی است، هر چیزی در حد خودش به سوی خداگونه شدن می‌رود:

اعمال آن [نفس نباتی] تولیدمثل و صرف غذاست زیرا که طبیعی‌ترین قوا برای هر موجود زنده‌ای که به کمال رسیده است و جزء موجودات ناقص نیست، یا تولیدمثل خودبخودی ندارد، این است که موجود دیگری مشابه خود ایجاد کند، حیوان حیوانی را، و نبات نباتی را، تا در حدود امکان از ابدیت و الهیت بهره‌مند گردد. زیرا که آنچه مورد اشتیاق همه موجودات و غایت فعالیت طبیعی آنهاست همین است (On the Soul, ۴۱۵a۲۶-۴۱۵b۱؛ ارسطو، ۱۳۸۹: ۲-۱۰۱).^{۳۱}

طبیعت انسان هم، چنانکه در بخش پیش آوردیم، از آن جهت که عقل نظری دارد، الهی است. کمال عقل نظری و فعالیت مطابق با آن، انسان را الهی می‌کند. و این به لحاظ اخلاقی هم برای انسان بهترین است.

برخی از صاحب‌نظران می‌پذیرند که ارسطو «فعل» را تا حدی به معنایی که مکدول می‌گوید به کار می‌برد.^{۳۲} در این معنا «فعل» درست است، و دلیل انجام آن، همین درستی است، نه رسیدن به غایتی دیگر. ولی حتی با فرض این معنا، این مانع نیست که چنین فعل و دلیلی، به نتایج دیگری که آنها هم ارزشمندند و بلکه ارزش بیشتری دارند، نینجامد. کافی است که این نتایج، دلیل انجام فعل نباشند، فعل درست باشد و به دلیل درستی به آن عمل شود. خود ارسطو هم چنین امکانی را می‌پذیرد. او می‌گوید که برخی امور مانند عقل، بینایی، برخی لذتها و عزتها، حتی اگر برای امور دیگر خواسته شوند، فی‌نفسه هم ارزشمند خواهند بود (۱۰۹۶b۱۸-۲۰: ۵-۲۴). پس می‌شود عزتی برای ارزش خودش عمل شود و در عین حال امور دیگری هم از آن نتیجه شوند.

بنابراین یک فعل می‌تواند وسیلهٔ مقوم سعادت در مرتبه‌ای و وسیلهٔ مولد سعادت در مرتبه‌ای بالاتر باشد. و با استدلالی که در بخش پیش برای نقش علی اخلاق انسانی در اخلاق الهی آوردیم، می‌توان گفت که سعادت انسانی، حتی با فرض تعریف مکدول، غایت نهایی انسان نیست، بلکه سعادت بالاتری را ممکن می‌سازد. و افعال از جهت سعادت انسانی وسیلهٔ مقوم، اما از جهت سعادت الهی وسیلهٔ مولد هستند.

۲-۲. ارزش ذاتی فضیلت

مکدول می‌گوید فعل درست اخلاقی فقط از دیدگاه فضیلت‌مند قابل کشف است. من این نظر را هم اجمالاً می‌پذیرم. نقدهایی هم دارم ولی مجال طرح‌شان را ندارم. مهم‌تر از این برای اهداف مقاله، این نظر مکدول است که فضیلت مقوم سعادت نیست بلکه حداکثر وسیلهٔ مولد آن است. اما من فکر می‌کنم که در نظام اخلاقی ارسطو اولاً خود فضیلت^{۳۳}، چه خلقی و چه عقلی، به توضیحی که در پی می‌آورم، ارزش ذاتی برای سعادت دارد و ثانیاً ارزش اخلاقی فعل برای سعادت، فرع بر ارزش ذاتی فضیلت است.^{۳۴}

ارسطو در تعریف فضیلت می‌گوید: «هر فضیلتی، هم شرایط آنچه را که کمال آن است، خوب می‌کند، هم سبب می‌شود آن چیز کارش را خوب انجام دهد» (۱۷-۱۱۰۶a۱۵: ۶۳). یکی از مثال‌های او برای این تعریف، اسب است: «فضیلت اسب نیز سبب می‌شود که هم خود اسب خوب باشد و هم در دویدن و حمل سوار و پایداری در برابر دشمن خوب باشد» (۲۱-۱۱۰۶a۱۹: ۶۳). و نتیجه می‌گیرد که: «اگر در همهٔ موارد این صادق است، فضیلت انسان هم حالتی خواهد بود که هم انسان را خوب می‌کند و هم سبب می‌شود که انسان کار خودش را خوب انجام دهد» (۲۳-۱۱۰۶a۲۱: ۶۳). از این سخنان ارسطو نتیجه می‌شود که اولاً خود فضایل ارزشمندند و ثانیاً چون فضیلت خوب است، فعل ناشی از آن خوب می‌شود. بنابراین «دانش سیاست همهٔ نیروهای خود را به کار می‌برد برای اینکه شهروندان را از خلیات خاص بهره‌ور سازد. یعنی دارای فضیلت کند و به افعال حسن توانا سازد» (۳۲-۱۰۹۹b۳۰: ۳۹). اصل ایجاد خلیات خاص یعنی فضایل است. بعد از آن افعال، حسن می‌شوند. در سخنی که مکدول از ارسطو نقل کرد هم او خوب شدن خود ما را هدف می‌داند: «بلکه مقصود این است که خوب بشویم» (۲۹-۱۱۰b۲۸: ۵۵)، که یعنی فضیلت‌مند بشویم.

ارسطو بارها تأکید کرده است که حتی اگر از فضایل، فعلی ناشی نمی‌شد، فی‌نفسه ارزشمند بودند، چون فضیلت‌اند: «حکمت و حکمت عملی، حتی اگر هیچیک از آنها چیزی ایجاد نکنند، فی‌نفسه ارزشمندند زیرا فضیلت دو جزء نفس هستند» (۳-۱۱۴a۱: ص

(۲۳۴)؛ و «حکمت عملی اگر هم ارزش عملی نمی‌داشت، ما به آن نیازمند بودیم چون فضیلت جزئی از ماست که محل بحث است» (۴-۱۱۴۵a۲: ۲۳۷).^{۳۵}

اما ارسطو برعکس این سخن را نگفته است. یعنی نگفته است که اگر افعال فضیلت-مندانه از فضایل ناشی نمی‌شدند هم فی‌نفسه ارزشمند بودند. بلکه تصریح کرده است که باید از فضایل ناشی شوند. در سه نقل قولی است که مکدوئل از ارسطو آورد، به اصل بودن فضیلت و تابعیت فعل، تصریح شد. اول: «ثالثاً فعل باید ناشی از خُلُقی استوار و تغییرناپذیر باشد» (۱۱۰۵a۳۲: ۶۰). دوم در خود تعریف سعادت، که فعالیت مطابق با فضیلت سعادت است (۱۷-۱۰۹۸a۱۶: ۳۱). و سوم در اینکه افعال مطابق با فضیلت حَسَن هستند (۲۴-۱۱۲۰a۲۳: ۱۲۵). و در هیچ‌یک از این موارد، نقش فضایل، صرف نقش معرفت‌شناختی و/یا انگیزشی نیست.

ارزش این افعالی که از فضایل ناشی می‌شوند، از دو جهت دیگر فرع بر ارزش فضایل است: «فضیلت به سبب افعالی که فضیلت از آنها نشأت می‌گیرد، رشد می‌یابد و اگر آن افعال به همان نحو تکرار نشوند نابود می‌شود»^{۳۶} (۱۶-۱۱۰۵a۱۴: ۵۹).^{۳۷} در سخنی که مکدوئل از ارسطو نقل کرد هم این نقش فرعی افعال نسبت به فضایل آمده است: «باید طبیعت افعال را بیازماییم، یعنی اینکه چگونه باید آنها را به‌جا آوریم؛ زیرا اینها طبیعت ملکاتی را که ایجاد می‌شوند نیز متعین می‌کنند» (۲۹-۱۱۰۳b۲۸: ۵۵).

شاهد دیگر به نفع ارزش ذاتی فضیلت، سختی کسب آنها نسبت به انجام افعال است. به عنوان نمونه ارسطو درباره افعال عادلانه و ظالمانه می‌گوید که مردم فکر می‌کنند آسان‌اند. او تأیید می‌کند ولی می‌افزاید که انجام دادن این کارها در نتیجه ملکه، آسان نیست (۹-۱۱۳۷a۵: ۱۹۷). او به طور کلی می‌گوید: «هم فن و هم فضیلت همیشه با آنچه دشوارتر است، سروکار دارد؛ چون حتی خیر وقتی دشوارتر است ارزش بیشتری دارد» (۱۰-۱۱۰۵a۸: ۵۸).

بنابراین حتی اگر نظر مکدوئل درباره مقوم سعادت بودن فعل را بپذیریم، فضیلت به طور اولی مقوم سعادت است. چون ارزش فعل، فرع بر ارزش فضیلت است.

نقد پیش برای هر دو مرتبه اخلاق انسانی و اخلاق الهی صادق است. اما نقد بعدی فقط ناظر به اخلاق الهی است. با وجود اینکه مکدوئل به برتری فضایل عقل نظری بر فضایل خلقی از نظر ارسطو تصریح کرده است، اما در بحث سعادت، فضایل عقل نظری و افعال مطابق با آنها را تحلیل نکرده است. یک مورد را در بحث تعریف سعادت از او آوردیم. مکدوئل در مورد دیگر با اشاره به سخن ارسطو که بالاترین سعادت، زندگی نظری است،

می‌گوید که شاید بدین ترتیب به نظر برسد که فضایل دیگر، صرفاً انسانی‌اند، یعنی ارزش کمتری دارند و برای رسیدن به این ارزش والاتر هستند. اما به نظر او همچنان می‌شود زندگی متشکل از افعال ناشی از فضایل خلقی را ذاتاً ارزشمند دانست، نه از جهت کمک به آن زندگی خاص. ولی با توجه به برتری این زندگی، آنها از ارزش کمتری برخوردار خواهند بود (McDowell, 1998b [1998a], pp. 45-46). حتی اگر از مکدوئل بپذیریم که چنان زندگی‌ای ارزش ذاتی دارد، به او اشکال می‌کنیم که چرا درباره زندگی نظری و سعادت متناسب با آن بحث نکرده است.

نقد آخر باز از منظر اخلاق الهی است. با توجه به تأکید مکدوئل بر اینکه سعادت، انجام افعال حسن برای خودشان است، ارسطو تلویحاً فقط فعالیت نظری را قابل چنین خصوصیتی می‌داند. چون «غیر از نظر، چیزی از آن حاصل نمی‌شود، در حالی که ما از فعالیت‌های عملی، غیر از خود فعالیت، کم و بیش چیزی به دست می‌آوریم» (۱۱۷b۱-۳: ۳۸۹). به این دلیل، باز حتی اگر افعال خلقی حسن، مقوم سعادت (انسانی) باشند، افعال عقلی حسن به طور اولی مقوم سعادت (الهی) خواهند بود.

۳. نتیجه

مکدوئل می‌گوید سعادت به نظر ارسطو یک نوع واحد برای تمام انسان‌هاست. افعال درست مقوم سعادت‌اند. فضایل راه معرفت به افعال درست در شرایط خاص و انگیزاننده آنها هستند. حُسن ارزش واقعی افعال است. دلایل اخلاقی فضیلت‌مند بیرون از منظر خود او نیست و کارش انسجام‌دهی به ادراکات مجزاست. کارکرد ارسطویی دلیلی بیرونی و توصیفی نیست بلکه درونی و هنجاری است.

ما می‌گوییم که سعادت به نظر ارسطو سه نوع است، هر نوع به اخلاق مربوط به آن وابسته است، و هر نوع اخلاق به خود مربوط به آن وابسته است.^{۳۸} کارکرد، دلیل فلسفی بیرونی مبتنی بر زیست‌شناسی برای سعادت است. و چون غایی است، توصیفی بودن آن مانع هنجاری بودنش نیست. فضایل (ردایل) ارزش ذاتی برای سعادت دارند. ارزش اخلاقی افعال برای سعادت، از جهات مختلف فرع بر ارزش اخلاقی فضایل (ردایل) است.^{۳۹}

پی‌نوشت‌ها

۱. متفکران مسلمان این اصطلاح را معمولاً «سعادت» ترجمه کرده‌اند. این معادل، اشکالی را که راس به "happiness" می‌گیرد، ندارد.
 ۲. متن انگلیسی در مجموعه آثار ارسطو به ویراستاری بارنز (Barnes, 1984) است. کتاب *Nichomachean Ethics* را در این مجموعه، راس ترجمه و ارمسون (J. O. Urmson) بازنگری کرده است. ترجمه‌های فارسی با توجه به ترجمه مرحوم آقای لطفی است. ولی در بسیاری موارد مجبور شده‌ام، به ویژه برای دقت، در ترجمه ایشان تغییراتی دهم.
 ۳. از این پس برای ارجاع به این دو کتاب، فقط از اعداد، استفاده می‌کنیم.
 ۴. ارسطو قبل از کتاب دهم هم به این مطلب اشاره کرده است. او در کتاب ششم می‌گوید: «اگر کسی بگوید علم سیاست یا حکمت عملی بهترین دانشهاست سخنش بی‌معنی خواهد بود چون آدمی بهترین موجودات نیست» (۲۲-۱۱۴۱a۲۰؛ صص ۲۰-۲۱۹). «حکمت نظری، سعادت به وجود می‌آورد. زیرا جزئی از کل فضیلت است» (۶-۱۱۴۴a۳؛ ص ۲۳۴).
 ۵. اول بار گرین‌وود این تعابیر (وسایل مولد و مقوم) را در L. H. G. Greenwood (Ed.). 1909. *Aristotle: Nicomachean Ethics Book VI*. Cambridge University Press. Pp. 46-7
- به کار برد. سپس مفسران ارسطو آنها را از او اخذ کردند و به کار بردند (McDowell, 1980 [1998a], p. 7).
۶. مکدول درباره اینکه «فعل» در نظر ارسطو، «درست» یا «خوب» است، تدقیق نمی‌کند، ما هم. ولی به نظر می‌رسد که او فعل را از نظر ارسطو «درست» می‌داند. اما بنده آن را «خوب» می‌دانم.
 ۷. این تفسیری عقل‌گرا از فضایل خلقی است که در برابر تفسیر ضدعقل‌گرا قرار دارد. اروین در فصل هشتم جلد اول *The Development of Ethics* مفصل هر دو تفسیر را شرح می‌دهد و از تفسیر عقل‌گرا دفاع می‌کند.
 ۸. مکدول می‌گوید ارسطو بین ارزیابی اخلاقی و زیبایی شناختی تفکیک نمی‌نهاد (McDowell, 1980 [1998a], p. 16). به نظر او ارسطو اصلاً مفهومی از ارزیابی صرفاً اخلاقی نداشت (McDowell, 2006, p. 1). اروین هم می‌گوید به نظر ارسطو *kalon* در زیبایی شناسی و اخلاق معنای متفاوتی ندارد. او می‌افزاید که این مفهوم را "beautiful" هم می‌توان ترجمه کرد (Irwin, 2007, pp. 206-7). بنابراین «حُسن» به نظرم ترجمه دقیق‌تری از مثلاً «شریف» است. و در انگلیسی هم ترجمه "fine" دقیق‌تر است.
 ۹. اصل تمثیل از اتو نویرات (Neurath, 1959 [1932], p. 201) است (مکدول هم به او ارجاع می‌دهد). البته نویرات «کشتی» را مثال می‌زند نه «قایق». که شاید از جهت جمعی بودن علم رساتر باشد. و شاید منظور مکدول فردی بودن تصمیم فضیلت‌مند باشد (اگر قایق فقط یک قایقران داشته باشد).
 ۱۰. مکدول (McDowell, 1995, p. 207, n.7) به عنوان نمونه مفسرانی که چنین استدلال می‌کنند به برنارد ویلیامز ارجاع می‌دهد:
- B. Williams. 1985. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge, Ma: Harvard University Press. P. 44.

۱۱. مکدول درباره موضوع سعادت در ارسطو، مطالب دیگری هم دارد، از جمله خودبستگی سعادت (1995, pp. 210-11)، سعادت و عاقبت‌اندیشی (1998a [1980], pp. 14-18)، و سعادت و واقع‌گرایی (1995, p. 201 and p. 214-16)، ولی محدودیت مقاله، اجازه طرح آن‌ها را نداد.
۱۲. «اندیشه» را در اینجا به معنای عام به کار می‌برم. به ویژه آن را شامل ادراکات حسی می‌گیرم. زیرا به نظر ارسطو در اخلاق بسیار مهم و محوری است. همینطور شامل دلیل اخلاقی است که می‌تواند ادراکی هم باشد.
۱۳. شاید یکی از دلایل ارسطو برای الزام «زندگی کامل» برای سعادت، سخت بودن کسب اخلاق و سعادت انسانی و الهی، و لذا زمان‌بر بودن آن در کل عمر باشد.
۱۴. نمی‌گوییم که ترتب زمانی سه نوع اخلاق و سعادت چنین است که یکی تمام و دیگری آغاز می‌شود. به نظرم ممکن است که در یک زمان خاص، هر سه قوه با هم فعال باشند و یکی با دیگری سازگار یا ناسازگار باشد. در این حالت هر یک از قوا حاکمیت نسبی دارد. در حالت حاکم شدن مطلق یک قوه است که یک نوع اخلاق تمام و دیگری آغاز می‌شود. سخن این است که ترتب زمانی در هر دو حالت وجود دارد.
۱۵. بنا بر همین مقدار توضیح، می‌توان نتیجه گرفت که به نظر ارسطو بیشتر مردم که اخلاق حیوانی دارند، بیشتر به رذایل خلقی و عقلی گرایش دارند. ارسطو در جای جای اخلاق نیکوماخوس به طور کلی یا در زمینه رذایل خاص، همین سخن را می‌گوید. و عجیب‌تر اینکه از بین دو رذیلت افراطی و تفریطی، بیشتر افراد به رذیلتی گرایش دارند که بدتر است، که گاهی افراطی و گاهی تفریطی است (برای نمونه: ۱۲-۱۱۰۵b۱۱؛ ص ۶۰)؛ (۱۶-۱۱۰۹a۱۵؛ ص ۷۳)؛ (۷۳)؛ (۱۱۲۰a۱۹؛ ص ۱۲۴)؛ (۱۵-۱۱۲۱b۱۴؛ ص ۱۳۰)؛ (۳۳-۱۱۲۵a۳۲؛ ص ۱۴۴)؛ (۳۰-۱۱۲۶a۲۹؛ صص ۱۴۹-۱۴۸)؛ (۱۵-۱۱۲۸a۱۴؛ صص ۱۵۶-۱۵۵)؛ (۲۵-۱۱۶۸b۱۵؛ ص ۳۵۲)؛ (۱۵-۱۱۷۹b۱۰؛ ص ۳۹۶). و حتی در یک مورد هم نیست که به نظر او بیشتر مردم، بیشتر به فضیلتی خلقی یا عقلی گرایش داشته باشند. بر اساس آنچه درباره اخلاق حیوانی گفتیم، به نظر می‌رسد که ارسطو ریشه این گرایش‌ها بد در اکثریت انسانها را زیستی می‌داند.
۱۶. اگر این مدعای بنده درست باشد، می‌شود گفت که ارسطو انسانها را حداقل تا بلوغ جسمی، حیوان بالفعل می‌داند که قوه انسان شدن دارند. و این قوه به سختی به فعلیت تبدیل می‌شود. و علت اصلی این رشد، اخلاق است. به تعبیر دیگر به نظر ارسطو، انسان حیوان اخلاقی است.
۱۷. بنابراین می‌توان به ترتب «علی» هم میان اخلاق و سعادت انسانی و اخلاق و سعادت الهی قائل شد.
۱۸. حکمت (*sophia, wisdom*) مرکب از دو فضیلت نظری دیگر است: «معرفت» (*epistēmê, knowledge*) و «شهود» (*nous, comprehension*) (۱۸-۱۱۴۱a۱۷؛ ص ۲۱۹). ما در مقاله فرصت نیافتیم که نقش این سه را در اخلاق و سعادت الهی بکاویم.
۱۹. اگر برداشت ما درست باشد، ارسطو کسب فضایل خلقی و زدودن رذایل خلقی را برای کسب فضایل عقلی و زدودن رذایل عقلی (به ویژه در معارفی که امروزه معرفت دینی دانسته می‌شود) لازم می‌داند. چون با حکومت عقل عملی، فرد فضایل خلقی را خواهد داشت (۲-۱۱۴۵a۱؛ ص ۲۳۷). این به نظرم سخن حکیمانه‌ای است. جا دارد در معرفت‌شناسی به معنای عام، و در معرفت‌شناسی اخلاق و دین مورد مذاقه بسیار قرار گیرد. این موضوع به ویژه در معرفت‌شناسی فضیلت‌گرا (*virtue epistemology*) محل بحث است. برای نمونه بنگرید به (Zagzebski, 1996, pp. 158-163).

۲۰. البته ارزش الهیات بیشتر از هر دو شاخه دیگر حکمت نظری است، به عنوان مثال (متافیزیک، ۱۰-۹۸۳a۵؛ ارسطو ۱۳۸۵، ص ۲۷).
۲۱. ارسطو درباره اثر حاکمیت حکمت عملی بر فضایل-رذایل عقلی، و اثر حاکمیت حکمت نظری بر فضایل-رذایل خلقی، کم سخن گفته است. ولی مفید است یک نکته را در مورد هر کدام بیان کنم. در مورد اول، حکمت عملی در مورد اینکه برای رسیدن به سعادت، کدام شاخه حکمت نظری فراگرفته شود و چقدر در این زمینه تلاش شود، حکم می‌کند (۳۰-۳۷a۲۷؛ ۱۰۹۴a۱؛ ص ۱۴). در مورد دوم، کسانی که حکمت دارند درباره آنچه خیر انسانی آنهاست، بی‌توجهند (۷-۱۱۴b۴؛ ص ۲۲۱).
۲۲. محوریت خود در اخلاق ارسطو هم شاید حداقل تا حدی ریشه در زیست‌شناسی او داشته باشد.
۲۳. ارسطو‌شناسان در مورد روش‌شناسی فلسفی ارسطو اختلاف نظر دارند. برای نمونه بنگرید به: (Kraut, 2006, pp. 76-95), (Barnes, 1995, pp. 42-63), and (Nussbaum, 2001, pp. 240-263).
۲۴. «آن آراء مشهورند که همگان یا اکثریت یا عقلاً آنها را می‌پذیرند» (Topics, ۱۰۰b۲۱-۲۲). (ترجمه مرحوم ادیب سلطانی: «گزاره‌های پذیرفته‌ی همگان آنهاست که یا به نگر همگان درست می‌نمایند، یا به نگر بیشتر ایشان، یا به نگر فرزندان» (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۶۱۶).
۲۵. به گمان من دفاع ارسطو از نظریه در این مرحله از روش فلسفی‌اش، بر اساس نوعی استنتاج بهترین تبیین (inference to the best explanation) است. و ملاکهای ارسطو برای بهترین نظریه، این است که نظریه بتواند صدق تمام مشهورات را در این زمینه اثبات کند، یا اگر نشد صدق بیشترین و/یا موجه‌ترین آنها را اثبات کند.
۲۶. «جدل روش نقدی است که راه رسیدن به اصول تمام رشته‌هاست» (Topics, ۱۰۱b۳-۴). (ترجمه آقای ادیب سلطانی: «دویچمگوئیک به سبب آزمونگری خود به اصل همه‌ی رشته‌ها راه دارد» (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۶۱۹).
۲۷. مورد اخلاق به توصیف خود ارسطو، خوب در غایت‌گرایی او جا نمی‌گیرد. انسانها از نظر خود او به نحوی رادیکال به غایت اخلاقی‌شان نمی‌رسند.
۲۸. مکدول در (McDowell, 1996b [1998a], pp. 167-8) دو نوع طبیعی‌گرایی را طرح می‌کند. یک نوع می‌گوید که واقعیتی مستقل از فضایل، یعنی همان سعادت، برای زندگی خوب وجود دارد. آنگاه فضایل اخلاقی برای رسیدن به آن زندگی خوب، ضروری دانسته می‌شوند. مکدول استدلال می‌کند که نظریه ارسطو به این معنا طبیعی‌گرا نیست و لذا ناطبعی‌گراست.
۲۹. مکدول «بیرونی» را به معانی متفاوتی به کار می‌برد. دو معنا از این معانی عبارتند از فلسفی-منطقی و روان‌شناختی. در معنای فلسفی-منطقی بحث این است که آیا دلایل با مقدمات صرفاً نااخلاقی، نتایج اخلاقی را به نحو قطعی یا احتمالی نتیجه می‌دهند یا نه. در معنای روان‌شناختی بحث این است که آیا چنین دلایلی برای همه افراد قانع‌کننده است یا خیر. ادعای بنده این است که ارسطو به معنای اول دلیل «بیرونی» دارد ولو به معنای دوم نداشته باشد.
۳۰. در ابتدای گزارش مکدول از نظر ارسطو درباره سعادت هم آمد که ارسطو از وجود توصیفی‌گایتی خاص، خوب بودن هنجاری آن را نتیجه می‌گیرد (۲۲-۱۰۹۴a۱۸؛ صص ۱۴-۱۳).
۳۱. ارسطو در اخلاق نیکوماخوس هم می‌گوید که همه جانداران «بالتبع عنصری خدایی در خویشتن دارند» (۲-۱۱۵۳b۳۱؛ ص ۲۸۴).

۳۲. مانند دیوید ویگینز که تصریح می‌کند مقاله ۱۹۸۰ مکدوئل او را مجاب کرد (Wiggins, 1998, p. 254).

۳۳. در متن، چون سخنان ارسطو فقط درباره فضیلت است نه رذیلت، ما هم فقط درباره فضیلت سخن گفته‌ایم. ولی رذیلت هم نسبت به فعل رذیلت‌مندان، ارزش ذاتی دارد و ارزش منفی فعل، فرع بر ارزش منفی رذیلت است.

۳۴. مکدوئل ارزش اخلاقی فعل درست، همان حُسن، را از نظر ارسطو امری واقعی می‌داند. محدودیت مقاله اجازه نداد درباره واقع‌گرایی اخلاقی ارسطو به روایت مکدوئل، بحث کنم. فکر می‌کنم این نظر مکدوئل، با ارزش فرعی فعل نسبت به فضیلت، قابل جمع است. فعل واقعاً درست است اما به دلیل اینکه فضیلت‌مند آن را انجام می‌دهد.

۳۵. تأکید ارسطو بر اینکه سعادت نوعی فعالیت است، با ارزش ذاتی فضیلت منافات ندارد. زیرا (۱) چون انسان‌ها از فضیلت انسانی و الهی بسیار فاصله دارند، برای کسب آنها معمولاً تا پایان عمرشان باید افعال فضیلت‌مندان انجام دهند؛ (۲) فضیلتی که فعالیت در پی نداشته باشد، تضعیف شده و در نهایت از بین خواهد رفت؛ (۳) او می‌خواهد مثالهای نقضی را که خودش برای کافی دانستن فضیلت برای سعادت آورده (فضیلت‌مندی که همیشه خواب است، یا اوقاتش را به بطالت می‌گذراند یا دچار انواع مصائب است (۱۰۹۶a۱-۱۰۹۵b۳۲؛ ص ۲۱)) پاسخ دهد؛ و (۴) همین مثالها نشان می‌دهند که فضیلت بالطبع به افعال متناسب می‌انجامد، مگر آنکه مانعی وجود داشته باشد.

۳۶. به این ترتیب هم سخن راس که افعال برای غایتی غیر از خودشان انجام می‌شوند (غایت ایجاد و حفظ فضیلت) و هم سخن مکدوئل را که افعال برای غایت دیگری انجام نمی‌شوند، تا حدی درست‌اند. به تعبیری افعال دسته اول علت فضیلت و افعال دسته دوم معلول فضیلت هستند. خود ارسطو به چنین تفکیکی قائل است (۱۱۰۵b۵-۱۱۰؛ ص ۶۰).

۳۷. به نظر می‌رسد این نتیجه با تفسیر خود مکدوئل از محوریت (معرفتی) فضیلت و تابعیت فعل حُسن، سازگارتر باشد. در غیر این صورت، استدلال اروین قابل دفاع می‌شود که فضیلت به معانی وجودی و معرفتی، بر فعل حُسن تقدم ندارد (Irwin, 2007, pp. 198-9).

۳۸. درباره سعادت در نظر ارسطو، هم از مکدوئل و هم خودم نکات بسیاری را طرح کردم. ولی مطالب بسیار دیگری هم قابل طرحند. اما محدودیت مقاله اجازه نمی‌دهد.

۳۹. به نظر بنده آراء مکدوئل به اخلاق در برابر زیست‌شناسی جدید، به ویژه نظریه تکامل، استقلالی می‌دهد که بیشتر از استقلال از زیست‌شناسی ارسطویی قابل دفاع است. اما به نظرم آراء ارسطو در مراتب اخلاق با محوریت خود و خدا (البته با برداشتهایی متفاوت)، و فضیلت‌گرایی قوی‌تر از آنچه مکدوئل می‌گوید (باز با برداشتهایی متفاوت)، همچنان بیشتر قابل دفاع است.

منابع

- ارسطو. ۱۳۷۱ [۱۳۳۷]. سیاست. ترجمه حمید عنایت. چاپ سوم. تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- _____. ۱۳۷۸. منطق ارسطو (ارگانون). ترجمه میرشمس‌الدین ادیب سلطانی. تهران: مؤسسه‌ی انتشارات نگاه.
- _____. ۱۳۷۹. در آسمان. ترجمه اسماعیل سعادت. تهران: انتشارات هرمس.

- _____ . ۱۳۸۵ الف. *اخلاق نیکوماخوس*. ترجمه محمد حسن لطفی. تهران: طرح نو.
- _____ . ۱۳۸۵ ب. *مابعدالطبیعه*. ترجمه محمد حسن لطفی. تهران: طرح نو.
- _____ . ۱۳۸۹ [۱۳۴۹]. *دربارۀ نفس*. ترجمه و تحشیه علیمراد داودی. تهران: انتشارات حکمت.
- Barnes, Jonathan, (Ed.). 1984. *The Complete Works of Aristotle*. Princeton University Press.
- _____ . 1995. "Aristotle and the methods of ethics." In Terence Irwin (Ed.) *Classical Philosophy: Collected Papers, Volume 5. Aristotle's Ethics*. Garland Publishing.
- Hankinson, R. J. 1995. "Philosophy of Science." In J. Barnes (Ed.). *The Cambridge Companion to Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Irwin, T. H. 2006. "Aristotle's Use of Prudential Concepts." In C. Macdonald and G. Macdonald (Eds.). *McDowell and His Critics*. Blackwell Publishing Ltd.
- _____ . 2007. *The Development of Ethics*. Vol. 1. Oxford: Oxford University Press.
- Kraut, Richard. 2006. "How to Justify Ethical Propositions: Aristotle's Method." In Richard Kraut (Ed.). *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*. Blackwell Publishing Ltd
- Lloyd, G. E. R. 1968. *Aristotle: The Growth and Structure of his Thought*. Cambridge University Press.
- McDowell, J. 1978. "Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives?" *Aristotelian Society Supplementary Volume lii*. Reprinted in McDowell, 1998a.
- _____ . 1979. "Virtue and Reason." *The Monist*, lxii. Reprinted in McDowell, 1998a.
- _____ . 1980. "The Role of Eudaimonia in Aristotle's Ethics." *Proceedings of the African Classical Associations* 15. Reprinted in McDowell, 1998a.
- _____ . 1995. "Eudaimonism and Realism in Aristotle's Ethics." In R. Heinaman (Ed.). *Aristotle and Moral Realism*, London: UCL Press.
- _____ . 1996a. "Deliberation and Moral Development in Aristotle." In Stephen Engstrom and Jennifer Whiting (Eds.). *Aristotle, Kant and the Stoics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____ . 1996b. "Two Sorts of Naturalism." In Rosalind Hursthouse, Gavin Lawrence, and Warren Quinn, (Eds.). *Virtues and Reasons: Philippa Foot and Moral Theory*. Oxford: Clarendon Press. Reprinted in McDowell, 1998a.
- _____ . 1998a. *Mind, Value and Reality*. Cambridge, Ma.: Harvard University Press.
- _____ . 1998b. "Some Issues in Aristotle's Moral Psychology." In Stephen Everson, (Ed.). *Companions to Ancient Thought: 4: Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press. Reprinted in McDowell, 1998a.
- _____ . 2006. "Response to Irwin." In C. Macdonald and G. Macdonald (Eds.). *McDowell and His Critics*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Molland, A. George. 1990. "Aristotelian Science." In R. C. Olby et al. (Eds.). *Companion to*

the History of Modern Science. London: Routledge.

- Neurath, O. 1959 [1932]. "Protocol Sentences." In A. J. Ayer (Ed.). *Logical Positivism*. Free Press.
- Nussbaum, Martha C. 2001. *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. 2nd ed. Cambridge University Press.
- Ross, D. 1995 [1923]. *Aristotle*. 6th ed. London: Routledge.
- Wardy, R. 2003. "Ancient Greek Philosophy." In N. Bunnin and E. P. Tsui-James (Eds.). *The Blackwell Companion to Philosophy*. 2nd ed. Oxford: Blackwell Publishing.
- Wiggins, D. 1998. *Needs, Values, Truth*. 3rd ed. Oxford: Oxford University Press.
- Zagzebski, Linda Trinkaus. 1996. *Virtues of the Mind*. Cambridge University Press.