

# خير انسان\*

جی . اچ . فن رایت ترجمہ علیرضا آل بویه

۱. مفهوم خیر انسان که در این جا از آن بحث می‌شود، مفهوم محوری در تمام تحقیق ماست و مسائل مرتبط با آن از مشکل‌ترین مسائل است. ممکن است بسیاری از سخنانی که درباره آن‌ها می‌گوییم، کاملاً خطا باشد. شاید بیش‌ترین امید و آرزویم این است که آن‌چه می‌گوییم آن قدر جالب باشد که ارزش رد و انکار را داشته باشد.

ما قبلاً درباره این سؤال که چه نوع موجودی دارای خیر است، بحث کردیم و به این نتیجه رسیدیم که سخن گفتن درباره خیر هر چیزی که بحث درباره زندگی آن، معنادار باشد، معنادار است. براساس این حکم، بدون تردید، انسان دارای خیر است.

فرض می‌کنیم که انسان دارای خیر است، آن خیر چیست؟ این سؤال را می‌توان به معانی متعددی فهم کرد، مثلاً می‌توان این را سؤالی از یک اسم تلقی کرد که معادل لفظی آن را «خیر انسان» نیز می‌خوانیم.

ما قبلاً مجالی یافتیم تا خاطر نشان کنیم که معادل آلمانی اسم انگلیسی *good*، هنگامی که به معنای خیر انسان یا موجودی دیگر است، *das Wohl* است. *well* در انگلیسی به عنوان اسم اصلاً به این معنا استعمال نشده است، ولی دو اسم وجود دارند که به این بحث مربوط می‌شوند؛ یکی *well-being* [بهروزی] و دیگری *welfare* [بهبستی].

درباره موجودی که تا اندازه‌ای «دارای» خیر یا «بهره‌مند» از خیر است نیز می‌توان گفت که خوب است (*be well*) و گاه نیز می‌توان گفت که خوب کار می‌کند (*do well*).

مفهوم خوب بودن (*being well*) با مفهوم تندرستی مرتبط است. غالباً خوب بودن دقیقاً به همان معنای سلامت جسم و روح است. در صورتی درباره انسانی گفته می‌شود، خوب است که تندرست، سرحال، و به طور کلی خوب باشد. ممکن است گفته شود که این اصطلاحات گوناگون به کم‌ترین لوازم بهره‌مندی شخص از خیر اشاره دارند.

هم‌چنین درباره موجودی که خوب کاری می‌کند می‌گوییم: رشد می‌کند، ترقی می‌کند یا پیش‌رفت می‌کند و آن را خوشبخت می‌خوانیم. اگر تندرستی و آسایش ابتداءاً اشاره ضمنی به چیزی عدمی دارند که فقدان ناخوشی و رنج است، خوشبختی و موفقیت نیز ابتداءاً به چیزی وجودی اشاره دارند؛ یعنی اشاره به کثرت و زیادتی حالات و چیزهایی خوشایند دارند.

می‌توان گفت که از این ملاحظات درباره زبان، سه نامزد برای اسم خیر انسان ظهور می‌کند؛ یعنی خوشبختی، بهروزی و بهبستی.

ممکن است گفته شود که بهزیستی، کلمه‌ای جامع است که تمامی آن چه را، خیر انسان می‌نامیم، شامل می‌شود و خوشبختی و بهروزی، «جنبه‌ها»، «اجزا» و «بخش‌هایی» از آن هستند. به علاوه، می‌توان گفت که «خوشبختی» و «بهروزی»، به معنای موسّع با معنای بهزیستی یکسان یا نزدیک به آن است، به طوری که بنا بر یک نحوه تلقی، این سه کلمه را می‌توان مترادف تقریبی و اسم‌هایی بدیل از خیر انسان دانست.

شاید بدون چون و چرا این گفته را که خیر و بهزیستی انسان مترادفند، بپذیریم؛ یعنی آن‌ها را به عنوان واژه‌های هم‌معنا به کار برم و تلقی کنم.

بی‌شک، گاه خوشبختی به عنوان مترادف تقریبی بهزیستی به کار می‌رود، اما به طور کلی، این دو کلمه را به عنوان واژه‌های هم‌معنا به کار نمی‌برند. در واقع، خوشبختی و بهزیستی ممکن است به عنوان دو مفهوم از [دو] مقوله یا سنخ منطقی متفاوت از یکدیگر، متمایز شوند. ما در این جا به سه وجه اشاره می‌کنیم که ممکن است در تفکیک این دو مفهوم از لحاظ منطقی از آن‌ها استفاده شود.

اولاً، این دو مفهوم ارتباطی اساسی با دو گونه متفاوت از خیر دارند، گرچه با احتیاط می‌توان گفت که خوشبختی، مفهومی لذت‌گرایانه<sup>۱</sup> و بهزیستی مفهومی سودگرایانه<sup>۲</sup> است. خوشبختی وابسته به لذت است، علاوه بر آن، به مفاهیمی از قبیل مفهوم بهروزی، شادی و میل نیز وابسته است. خوشبختی هیچ ارتباط منطقی بی‌واسطه با سودمندی ندارد. بهزیستی نیز اولاً و بالذات مربوط به چیزهای سودمند و زیان‌آور است؛ یعنی خوب و بد برای موجودات مربوطه، همان‌گونه که خوشبختی از راه لذت مربوط به آن چیزی است که انسان از آن لذت می‌برد و آن را دوست دارد، به طور مشابهی بهزیستی از راه سودمندی به آن چیزی مربوط است که انسان می‌خواهد و احتیاج دارد.

ثانیاً، خوشبختی بیش‌تر از بهزیستی شبیه یک حالت<sup>۳</sup> (یعنی اوضاع و احوال) است. انسان می‌تواند خوشبخت شود یا خوشبخت باشد و خوشبختی‌اش را از دست دهد. او در زندگی‌اش بیش از یک مرتبه می‌تواند خوشبخت و ناخوشبخت باشد. به خوشبختی مانند یک غایت می‌توان رسید و بدان نایل شد. بهزیستی چنین ارتباط‌هایی به حوادث، فرایندها و اوضاع و احوال در زمان ندارد.

در نهایت، تفاوت منطقی عمده بین خوشبختی و بهزیستی ارتباط‌شان به علیت<sup>۴</sup> است. ملاحظات مربوط به بهزیستی اساساً ملاحظاتی در این باره‌اند که چگونه انجام یا رخ دادن کارهای

گونگون از طریق علی بر موجودی اثر می‌گذارد. به این سؤال که آیا چیزی برای انسان خوب است یا بد، نمی‌توان بدون در نظر گرفتن روابط علی‌ای که آن چیز را احاطه کرده یا ممکن است احاطه کند، پاسخ گفت. اما می‌توانیم به این پرسش که آیا انسان خوشبخت است یا ناخوشبخت، پاسخ گویم، بدون این که لازم باشد بدانیم که مقدمات علی آن چه بوده است یا پیامدهای موقعیت کنونی اش چه خواهد بود.

این واقعیت که خوشبختی اولاً و بالذات مفهومی لذت‌گرایانه و بهزیستی مفهومی سودگرایانه است و این که آن دو از لحاظ منطقی نسبت‌های متفاوتی با زمان و علیت دارند، نشان می‌دهد که این دو مفهوم از مفاهیمی‌اند که من در این جا، «مقوله یا سنخ منطقی متفاوت» نامیده‌ام. اما از آن نتیجه نمی‌شود که این دو مفهوم کاملاً از لحاظ منطقی با یکدیگر بی‌ارتباطند، بلکه برعکس، دقیقاً به یکدیگر وابسته‌اند. در آن صورت، ارتباط متقابل آن‌ها چیست؟ این سؤالی است که من نمی‌توانم دیدگاه روشنی در باب آن اتخاذ کنم. بهزیستی (خیر یک موجود) تا اندازه‌ای مفهومی وسیع‌تر و اساسی‌تر است و اهمیت بیش‌تری برای فلسفه اخلاق و تحقیقی عام درباره اقسام انواع خوبی دارد. خوشبختی بر جنبه یا جزء یا بخشی از خیر انسان، گونه‌ای تکلم ابهام‌آمیز است که چیزی جز همین مفاد را نمی‌رساند. هم‌چنین می‌توان گفت که خوشبختی کمال یا تاج یا گل سرسبد بهزیستی است. اما این‌ها الفاظی مجازی‌اند و ارتباط منطقی بین این دو مفهوم را روشن نمی‌سازند.

۲. ما تمام امور را به واسطه غایت آن‌ها درک می‌کنیم. منظور از غایت این است که به خاطر آن کسی عملی را به عهده می‌گیرد. اگر کاری را که می‌خواهیم انجام دهیم به خاطر چیز دیگری آن را نخواهیم، این عمل یا فعالیت را می‌توان غایت فی‌نفسه<sup>۵</sup> نامید.

غایات می‌توانند غایاتی میانی<sup>۶</sup> یا نهایی<sup>۷</sup> باشند. گاه انسان می‌خواهد به دلیل غایتی دیگر به غایتی نایل شود. در آن صورت، غایت اول غایتی میانی و غایتی که به دلیل غایتی دیگر طلب نشود، غایتی نهایی است. اگر انسانی عملی را به عنوان غایتی فی‌نفسه یا به دلیل غایتی دیگر به عهده بگیرد، عمل او را غایت‌مند<sup>۸</sup> می‌نامیم.

این که غایت نهایی عملی چیست با آخرین پاسخی که خود فاعل می‌تواند بدین سؤال بدهد که چرا او این کار یا آن کار را انجام می‌دهد یا قصد انجام آن را دارد، روشن می‌شود. در آن

صورت، فهمیده می‌شود که این سؤال که «چرا؟» دلیل می‌طلبد نه تبیینی علی از رفتار او. برحسب اصطلاحاتی که در این جا وارد بحث کردیم، می‌توانیم از لذت‌گروی روان‌شناختی<sup>۹</sup> تعریف دیگری ارائه دهیم که عبارت است از این که هر عمل غایت‌مند انسانی نهایتاً به دلیل وصول به لذتی یا اجتناب از آلمی به عهده گرفته می‌شود. این آموزه را نیز که هر عمل غایت‌مند انسانی، نهایتاً به دلیل خوشبختی فاعلی که دست‌اندرکار است به عهده گرفته می‌شود، سعادت‌باوری روان‌شناختی<sup>۱۰</sup> می‌نامیم. تا آنجا که من اطلاع دارم، از این آموزه که هر عمل غایت‌مند نهایتاً به دلیل بهزیستی (خیر) فاعل دست‌اندرکار آن به عهده گرفته می‌شود، هرگز دفاع نشده است. لزومی ندارد که ما برای آن در این جا نامی قرار دهیم.

گاهی ارسطو چنان سخن می‌گوید<sup>۱۱</sup> که گویی با آموزه سعادت‌باوری روان‌شناختی موافق است. اگر دیدگاه او این باشد یقیناً به خطا رفته و علاوه بر آن، مرتکب تناقض گویی شده است. این عقیده که هر سلسله‌ای از سؤال‌ها (ی غیر علی) که «چرا شما این کار را انجام دادید؟» و پاسخ به آن‌ها باید با رجوع به خوشبختی خاتمه یابد، کاملاً بی‌معناست. این دیدگاه که انسان در هر کاری که انجام می‌دهد، هدفش وصول به خوشبختی (و اجتناب از بدبختی) است، حتی نامعقول‌تر از این آموزه است که او در هر کاری که انجام می‌دهد هدفش وصول به لذت (و اجتناب از آلم) است.

گفتم که اگر ارسطو به سعادت‌باوری روان‌شناختی معتقد باشد، مرتکب تناقض گویی شده است. (و به همین دلیل، تردید دارم در این که ارسطو می‌خواسته چنین مطلبی را بگوید، اگرچه برخی از تنسیق‌های او نشان می‌دهد که او چنین چیزی را می‌خواسته است.) زیرا ارسطو نیز می‌پذیرد که غایاتی غیر از خوشبختی وجود دارند که ما آن‌ها را به دلیل خودشان طلب می‌کنیم. او لذت و احترام را از جمله آن غایات

می‌شمارد. ۱۲ وی می‌گوید: حتی «اگر آن‌ها هیچ نتیجه‌ای نداشته باشند ما باز هم باید هریک از آن‌ها را برگزینیم». ۱۳ از سوی دیگر، آن غایات نهایی دیگر، گاه نه به دلیل خودشان، بلکه به دلیل چیزی دیگر مطلوبند، در حالی که ارسطو گمان می‌کند که خوشبختی هرگز به دلیل چیزی دیگر طلب نمی‌شود. ۱۴ لذت، مانند سرگرمی دلنشین می‌تواند به دلیل رفع خستگی، مطلوب باشد و رفع خستگی به دلیل فعالیت ۱۵ مستمر. در آن صورت، لذت غایت نهایی نیست.

من به اصطلاح سعادت باوری ارسطو را به صورت ذیل فهم می‌کنم: در میان غایات ممکن عمل انسانی، سعادت موقعیتی بی‌همتا دارد. این موقعیت عبارت از این نیست که سعادت غایت نهایی همه اعمال است، بلکه سعادت تنها غایتی است که جز غایت نهایی بودن حقیقت دیگری ندارد. سعادت به دلیل ماهیت اش نمی‌تواند به دلیل چیز دیگری مطلوب باشد، آن گونه که ارسطو ظاهراً گمان می‌کند. همین امر دلیل آن است که سعادت والاترین خیر انسان است. ۱۶

این گمان موجه است که انسان می‌تواند به دلیل ایجاد یا حفظ خوشبختی خود فقط به عنوان غایت نهایی عملش کارهایی را انجام دهد. هم چنین می‌تواند به دلیل ایجاد یا حفظ خوشبختی موجودی دیگر، کارهایی را انجام دهد. ممکن است تصور شود که او می‌تواند این کار را فقط به عنوان غایت میانی عمل خود انجام دهد. این تصور موجه نمایی ظاهری دارد، اما با وجود این، خطاست. ظاهراً واقعیت این است که انسان می‌تواند خوشبختی دیگران را یا به عنوان غایتی میانی و یا به عنوان غایتی نهایی طلب کند.

ممکن است پادشاه از خوشبختی اتباعش لذت ببرد. او همه توان و تلاش خود را صرف تحقق این غایت می‌کند. شاید او «خوشبختی شخصی» خودش را برای خیر کسانی که بر آن‌ها حکومت می‌کند، فدا سازد. با این همه، اگر این کار، کاری است که او دوست دارد انجام دهد، خوشبختی او نیز عبارت از همان کار است. این گفته، حقایق را از لحاظ منطقی بد جلوه نمی‌دهد، اما این گفته که پادشاه خودش را فدا می‌سازد، نه بدین دلیل که دیگران را خوشبخت کند، بلکه بدین دلیل که خود را خوشبخت سازد، خطاست. این خطا، شبیه خطایی است که لذت‌گروی روان‌شناختی متهم به آن است، زیرا اظهار می‌دارد که هر کاری را بدین دلیل به خاطر لذت انجام می‌دهند که ممکن است گمان شود هرگونه ارضای میلی ذاتاً لذت بخش است.

آیا غایت عمل انسان می‌تواند بهیچ‌بستی باشد یا نه؟ این سؤال معادل این پرسش است که آیا اصلاً به طور صادقانه می‌توان به انسان گفت که کارهایش را به دلیل ایجاد یا حفظ خیر خودش

انجام دهد. کاملاً روشن نیست که چه پاسخی صحیح است. براساس دیدگاهی که در این جا درباره‌ی خیر یک موجود اتخاذ شده، انجام کاری برای ایجاد خیر خود بدین معناست که کاری را بدین دلیل انجام دهد که انجام آن را برای خودش خیر می‌داند. و انجام کاری به دلیل حفظ خیر خودش بدین معناست که کاری را انجام دهد، زیرا ترک آن را برای خود بد می‌داند.

تا آن جا که من می‌توانم بفهمم، گاه انسان کارهایی را فقط به سبب دلایلی که هم اینک ذکر شد، انجام می‌دهد. این امر نشان می‌دهد که بهزیستی انسان می‌تواند غایت عمل خودش باشد. با این همه، خیر یک موجود به عنوان غایت عمل، نوع بسیار ویژه‌ای از «غایت» است. معمولاً غایت عمل اوضاع و احوالی است که هنگام وصول به غایت در عالم واقع وجود دارد، اما بهزیستی اوضاع و احوال نیست. بدین دلیل می‌گوییم که بهزیستی، یعنی خیر یک موجود، تنها به معنایی نادرست، غایت عمل نامیده می‌شود.

به وضوح، دلیل این که انسان کاری را که برای خود خیر می‌داند انجام می‌دهد، همیشه و بالضروره این گونه نیست که انجام آن را برای خود خیر می‌داند. به همین نحو، دلیل این که انسان کاری را انجام می‌دهد که ترک آن را برای خود بد می‌داند، همیشه و بالضروره آن نیست که ترک آن را برای خود بد می‌داند. این مطلب نشان می‌دهد که همیشه بهزیستی خود انسان غایت نهایی عملش نیست. هم چنین نشان می‌دهد که گاهی بهزیستی خود انسان اصلاً غایت عملش نیست، اما نشان نمی‌دهد که بهزیستی خود انسان گاهی غایت میانی عمل است. سعی ندارم تعیین کنم که آیا بهزیستی می‌تواند غایت میانی باشد یا نه. اگر پاسخ منفی باشد، نتیجه آن می‌شود که هنگامی که بهزیستی خود انسان غایت عملش باشد، در آن صورت، بالضروره غایت نهایی است.

گاه انسان کاری را بدین دلیل انجام می‌دهد که انجام آن را برای موجودی دیگر خیر می‌داند و در انجام کاری اهمال می‌ورزد، زیرا انجام آن را برای موجود دیگر بد می‌داند. واضح است که خیر انسان دیگر می‌تواند غایت میانی عمل انسان باشد. دلیل این که چرا ارباب به ایجاد و حفظ بهزیستی خدمتکارانش اعتنا می‌کند می‌تواند این باشد که به گمان او، اگر آن‌ها کامیاب و خوشبخت باشند، به نحو کارآمدتری به او خدمت می‌کنند. بنابراین، بهزیستی خدمت‌کاران غایت میانی بهزیستی ارباب است. ممکن است گفته شود که هنگامی که بهزیستی موجودی دیگر غایت عمل انسان است، در آن صورت، بالضروره آن غایت، غایتی میانی است. به گمان من،

این سخن نادرست است و از دلایل نادرستی آن در بحث خودگروی<sup>۱۷</sup> و دیگرگروی<sup>۱۸</sup> بحث شده است.

موجودات را می‌توان به عنوان ابزار و وسایلی برای غایات کسی به کار گرفت یا تلقی کرد؛ برای مثال در مورد حیوانات اهلی و بردگان، وضع بدین نحو است. گاه فلاسفه این اندیشه را می‌پذیرند که موجودات را نیز می‌توان به عنوان «غایات» یا «غایات فی‌نفسه» تلقی کرد. روشن نیست که منظورشان از این گفته که موجودی، مثلاً انسان، غایت فی‌نفسه است، چیست. به نظر من، تلقی انسان به عنوان «غایت فی‌نفسه» می‌تواند بدین معنا باشد که ما برخی کارها را بدین دلیل انجام می‌دهیم که آن‌ها را برای انسان خیر می‌دانیم (و نه به دلیل قوی‌تر دیگری) و به این دلیل از انجام برخی کارها امتناع می‌ورزیم که آن‌ها را برای او شرّ می‌دانیم. به عبارت دیگر، وقتی خیر موجودی غایت نهایی عملی باشد، آن موجود همچون غایت نهایی تلقی می‌شود. انسان می‌تواند انسان‌های دیگر، حتی خودش را این‌گونه تلقی کند. این‌که انسان باید این‌گونه تلقی شود، دیدگاه جالبی درباره‌ی ماهیت و وظیفه‌ی اخلاقی است.

در پنج بخش آینده از این فصل به جنبه‌های گوناگون مفهوم خوشبختی می‌پردازیم و در پنج بخش آخر سؤال‌هایی را درباره‌ی مفهوم بهزیستی مطرح می‌کنیم.

۳. گفتیم که خوشبختی مفهومی لذت‌گرایانه است. البته عین مفهوم لذت نیست. همان‌گونه که گفته شده است نمی‌توان آن را به «لذت و فقدان الم» تعریف کرد. اخلاق‌گرایانی که درباره‌ی خوشبختی قلم زده‌اند، این مفهوم را بیش‌تر با یکی از سه «صورت» اصلی لذت، که از یکدیگر قابل تفکیک‌اند، مرتبط می‌دانند. بدین ترتیب، شخص می‌تواند از سه سنخ آرمان‌های خوشبختی یا زندگی قرین خوشبختی سخن گوید.

نخستین آن‌ها را آرمان‌های اپیکوری می‌نامم. بر طبق آرمان‌های اپیکوری خوشبختی حقیقی بیش از هر چیز از داشتن چیزهایی که مایه‌ی خشنودی‌اند، سرچشمه می‌گیرد. در این‌جا لازم نیست که «لذت» را به معنای لذت حسی فهم کرد. لذت شامل برخورداری از خاطرات و افکار دلنشین، همنشین خوب و اشیای زیبا نیز هست. به گمان من، موضع مور در کتاب مبانی اخلاق<sup>۱۹</sup> را می‌توان اپیکوریسم بدین معنای وسیع نامید.

آیا انسان می‌تواند خوشبختی را کاملاً در لذت انفعالی بیابد؟ یعنی آیا پیروی از دستورالعمل



اپیکوری در باب زندگی می‌تواند کاملاً انسان را خوشبخت کند؟ از نظر من، این اندیشه از لحاظ منطقی محال نیست. اگر میل عالی انسان، این باشد که برای خود لذت انفعالی را بر عدم لذت یا «آلم» انفعالی غلبه مطلوبی دهد؛ یعنی غلبه مطلوب حالاتی که او از آن‌ها لذت می‌برد، بر حالاتی که او از آن‌ها تنفر دارد، و اگر او در این طلبش موفق باشد، در آن صورت، دستورالعمل اپیکوری در باب زندگی، ذاتاً او را خوشبخت می‌کند. ممکن است -از ملاحظات مربوط به پیشامدهای احتمالی زندگی- استدلال شود که اتفاقات قویاً بر ضد موفقیت اوست. هم چنین ممکن است -این بار از ملاحظات مربوط به روان‌شناسی سرشت انسان- استدلال شود که انسان‌های بسیار اندکی، چنان عاشق لذت اند که عالی‌ترین چیزی که آن‌ها در زندگی برای خودشان می‌خواهند عبارت از بیش‌ترین لذت انفعالی باشد. اما این واقعیت‌ها -اگر واقعیت باشند- که آرمان‌های اپیکور مخاطره‌آمیزند و معمولاً در سراسر تمام زندگی تعقیب نمی‌شوند، نباید ما را به انکار این امر وادارد که انسانی که چنین آرمان‌هایی را با موفقیت طلب می‌کند، واقعاً خوشبخت است. کسی که این مطلب را انکار می‌کند، -اگر چنین انسانی وجود داشته باشد- مفهوم خوشبختی و خیر انسان را بد فهمیده و به گمان من، دچار انحراف اخلاق‌گرایانه شده است.

احتمالاً سنخ دوم از آرمان‌های زندگی قرین خوشبختی به آن چیزی که نویسندگان سنتی سودگرا در ذهن دارند، نزدیک‌تر است تا به آرمان‌های اپیکوری. به نظر من، درست است که بگوئیم تصور سودگرایان از خوشبختی، آن قدر که بر حسب ارضای میل است، بر حسب لذت انفعالی نیست. بر اساس چنین دیدگاهی، خوشبختی ذاتاً خرسندی است -تعادل میان نیازها و خواست‌ها از یک سو و ارضای میل از سوی دیگر.

با این همه، یکی از سودگرایان بزرگ که به پیامدهای ناخواسته دیدگاهی که خود او، اگرچه با تردید، از آن دفاع می‌کرد، معترض بود -این سخن مشهور را مطرح کرده است که «انسانی ناخشنود بودن از خوکی خشنود بودن بهتر است». خود من سودگرا نیستم، ولی به یک معنا با سخن استوارت میل مخالفم. آخرین دلیل این که چرا برای انسان زندگی ای شبیه زندگی خوکی خوب نیست، آن است که زندگی خوکی انسان را خشنود نمی‌سازد. ممکن است سقراط ناخشنود را که میل به او اشاره می‌کند، به عنوان سمبل انسانی که در جست‌وجوی شکل بهتری و در نتیجه، رضایت‌بخش‌تری از زندگی است، در نظر بگیریم. اگر آرزوهای او فرجامی جز «پوچی

و آزار روح» نداشته است، آن‌گاه الگوساختن سقراط ناخشنود به معنای ارج نهادن به نگرش انحرافی به زندگی خوب است.

اگر شخص این دیدگاه را بپذیرد که خوشبختی ذاتاً اعتدال بین میل و ارضاست، ممکن است به این نتیجه دیگر دست یابد که امن‌ترین راه نیل به خوشبختی آن است که حتی الامکان خواست‌های کم و ناچیز داشته باشد تا از این طریق، احتمالات ناکامی را به حداقل و احتمالات کامیابی را به حداکثر رساند. من این دستورالعمل خوشبختی را آرمان زاهدانه زندگی<sup>۲۰</sup> می‌نامم. ۲۱ هنگامی که این آرمان به منتها درجه خود می‌رسد، خوشبختی کامل را در چشم‌پوشی تمام‌عیار از همه امیال، هرچه باشند، تصور می‌کند.

زهد به این معنا را می‌توان دیدگاهی ضعیف درباره خوشبختی نامید. برای این که ببینیم خوشبختی در کدام جنبه ضعیف است، ملاحظه ضد خوشبختی، یعنی شقاوت یا بدبختی مفید است. به نظر می‌رسد ارتباط بین بدبختی و عدم ارضای میل مستقیم‌تر است تا ارتباط بین خوشبختی و ارضای میل. ناکامی میل منشأ اصلی بدبختی است. شخص هرگز به آرزوهای خود نمی‌رسد یا به ندرت می‌رسد و هرگز مجال انجام کارهایی را که دوست می‌دارد، پیدا نمی‌کند یا به ندرت پیدا می‌کند. این مطلب، به خصوص آن چیزی است که باعث بدبختی انسان می‌شود.

وقتی زهد افراطی را آرمانی ضعیف می‌خوانیم، معنایش این است که آن را دچار خطای منطقی می‌دانیم. این خطا ناشی از این است که رابطه میان خوشبختی و بدبختی را تناقض بدانیم نه تضاد. انسان با فرار از ناکامی، در حقیقت، از بدبختی فرار می‌کند - البته مشروط بر این که این فرار از ناکامی او را در گونه دیگری از همین سختی نیندازد که حادثه یا مرض یا اعمال همسایگان بد سبب آن می‌شود. انسانی که هیچ خواسته‌ای ندارد، اگر چنین مخلوقی وجود داشته باشد، بدبخت نیست. اما از آن نتیجه نمی‌شود که او خوشبخت است.

سنگ سوم از آرمان‌های زندگی قرین خوشبختی که می‌خواستم در این جا ذکر کنم، نه خوشبختی را در لذت انفعالی جست‌وجو می‌کند و نه در ارضای میل، بلکه زندگی قرین خوشبختی را در آن چیزی جست‌وجو می‌کند که ما لذت فعال می‌نامیم؛ یعنی لذت انجام آن چیزی که ما به آن مشتاقیم؛ یعنی آن چیزی که آن را به خاطر خودش دوست داریم انجام دهیم. هدف ما در فعالیت‌هایی که مشتاق به انجام آنیم، کمال یا خوبی به معنای اصطلاحی کلمه است.

شخصی که مهارت بیش‌تری در هنر دارد، لذت بیش‌تری از انجام آن می‌برد و به خوشبختی بیش‌تری دست می‌یابد. بنابراین، استعداد ذاتی ما برای یک هنر، هرچه بیش‌تر باشد، پرورش آن مهارت می‌تواند خوشبختی بیش‌تری را برای ما در پی داشته باشد.

به گمان من، عمدتاً می‌توان علیه اپیکوریان چنین استدلال کرد که لذات زندگی فعال، لذاتی‌اند که به بهترین شکل برای نیل به خوشبختی پایدار مناسبند. برای به‌روزی شخص تکیه بر چیزهایی که داریم یا به دست می‌آوریم، مخاطره‌آمیزتر است تا تکیه بر کارهایی که انجام می‌دهیم (یا بر آن‌چه هستیم)؛ یعنی طلب خوشبختی در لذت انفعالی مخاطره‌آمیزتر است تا در لذت فعال. احتمالاً حقیقت بسیاری در این سخن وجود دارد. اما یقیناً این گمان نادرست است که راه به سوی خوشبختی از طریق زندگی فعال کاملاً بی‌خطر است.

۴. ما عواملی را که تعیین می‌کنند که آیا انسان خوشبخت می‌شود یا نه، شرایط خوشبختی می‌نامیم. می‌توان از میان چنین شرایطی سه دسته اصلی را مشخص ساخت. ما می‌گوییم که خوشبختی تا اندازه‌ای به اتفاق یا بخت، تا اندازه‌ای به گرایش فطری و تا اندازه‌ای به عمل مشروط است. مراد از عمل در این‌جا عملی است که خود فرد انجام می‌دهد. از منظر اهداف کنونی‌مان ممکن است آن‌چه برای انسان روی می‌دهد، عواملی اتفاقی به حساب آیند که خوشبختی او را مشروط می‌کند.

ممکن است انسان بیمار شود یا از نظر جسم یا روح آسیب ببیند، بدون این‌که خودش هیچ تقصیری داشته باشد. اگر چنین بدبختی‌ای تا مدتی ادامه یابد، ممکن است بر خوشبختی انسان به‌طور نامطلوبی تأثیر گذارد. این بدبختی ممکن است چون سبب درد یا ناکامی میل می‌شود و یا چون مانع از این می‌شود که شخص آسیب‌دیده دست به فعالیتی بزند که از خود آن لذت می‌برد، بر خوشبختی تأثیر نامطلوب گذارد، اما بخت نیز ممکن است در جانب خیر انسان باشد. نفعی که یک شخص از طرف دوستان خوب یا معلمان خوب یا افراد خوب دریافت می‌کند تا اندازه‌ای، ولو نه به‌طور کامل، ویژگی بخت را دارد. این چیزی است که زندگی برای بعضی انسان‌ها ذخیره کرده است، اما نه برای همه، تا آن‌ها را جدای از کارها و صلاح‌اندیشی‌های خودشان خوشبخت‌تر کند.

این جنبه‌ای از آن چیزی است که ما آرمان زاهدانه زندگی نامیدیم، که به انسان کاملاً توصیه شده که خودش را تا آن‌جا که ممکن است از اتفاق و بخت به‌عنوان شرایط خوشبختی‌اش مستقل

سازد. این کاری است که او می‌تواند تلاش کند تا به طرق گوناگون انجام دهد: از طریق مقاوم‌تر ساختن خود برای تحمل درد، از طریق کناره‌گیری از درگیری‌های سیاسی و اجتماعی، یا از طریق آرزو نداشتن بیش از حد، حتی در آن فعالیت‌هایی که او از خود آن‌ها لذت می‌برد. این عقیده که انسان می‌تواند خودش را یک سره از عوامل بیرونی تأثیرگذار بر خیر او مستقل سازد، غروری است که ویژه نگرش‌های «زاهدانه» و «رواقیانه» در مورد زندگی است. این عقیده با پذیرفتن نگرش خاصی در مورد پیشامدهای احتمالی امکانات انسان را دربارهٔ مشروط کردن خوشبختی و آسودگی خاطرش بزرگ جلوه می‌دهد.

گرایش‌های فطری به خوشبختی، هم به سلامت جسمانی مربوط است و هم به استعدادها و حالات روحی. انسان مریض‌حال بیش‌تر از انسان تندرست در معرض برخی خطرات بدبخت شدن قرار دارد. انسانی با استعدادهای فراوان، منابع بیش‌تری از خوشبختی را در اختیار دارد تا انسانی با موهبت‌های اندک. انسانی با مزاج خوب و ظاهری شاد نمی‌گذارد تا ملامت‌ها به آن سهولتی که تلاش‌های انسان بی‌طاقت و افسرده را خنثی می‌کند، تلاش‌های او را نیز نقش بر آب کند. تا آن‌جا که بتوان چنین گرایش‌های طبیعی را در انسان شکوفا یا سرکوب کرد، آن‌ها تحت آن شرایط خوشبختی مندرجند که انسان از طریق عملش کنترل می‌کند.

فعل انسان، که به خوشبختی خود فاعل مرتبط است، دو نوع است: نوع اول افعالی است که فاعل به دلیل ایجاد یا حفظ خوشبختی‌اش انجام می‌دهد، یا اقداماتی است که در این راستا به عمل می‌آورد. چنین فعلی ارتباطی علی به خوشبختی او دارد. نوع دوم افعالی است که فاعل به خاطر خود آن افعال به عنوان غایتی فی‌نفسه آن‌ها را انجام می‌دهد؛ یعنی صرفاً بدین دلیل که می‌خواهد یا دوست دارد آن‌ها را انجام دهد نه به خاطر دلیلی دیگر. می‌توان فعلی را که انسان از آن لذت می‌برد، سازنده یا «مؤلفه» خوشبختی‌اش نامید.

حال ممکن است اتفاقاً فعلی، که برای مثال سازندهٔ خوشبختی انسان است، از طریق علی نیز بر خوشبختی‌اش تأثیر گذارد. آن فعل ممکن است به سرعت و سهولت در خوشبختی‌اش مؤثر باشد، اما هم‌چنین تأثیر زیانباری نیز بر آن داشته باشد؛ مثلاً انسانی که بی‌اندازه شیفتهٔ بازی‌های گوناگون است و در تمام روز بازی می‌کند و از آن‌ها لذت می‌برد، با چنین کاری از تحصیل و وظایف اجتماعی و شاید تندرستی‌اش غفلت می‌ورزد. بنابراین، ممکن است همین کار، که سازندهٔ خوشبختی او است، به سبب پیامدهایش موجبات تیره‌بختی فاعل را فراهم آورد،

در حالی که او از این کار در شغف و شادمانی است. این احتمال عامل پیچیدگی‌های عمده‌ای است و به عمل خود انسان به عنوان عامل تعیین‌کننده خوشبختی‌اش [خصوصاً] و بهزیستی‌اش عموماً مربوط است.

۵. چه وقت انسان خوشبخت است؟ واضح است که می‌توان انسان را حقیقتاً خوشبخت خواند ولو این‌که بسیاری از چیزهای دردناک و ناخوشایند در طی زندگی برایش اتفاق بیفتد. اما اگر هرگز هیچ نوع لذتی نبرده باشد نمی‌توان او را خوشبخت خواند، زیرا اگر او را هنوز هم خوشبخت بخوانند، آن‌گاه خوشایندی چه مزیتی بر ناخوشایندی دارد؟

در این جا ملاحظه‌حالاتی که ما شادی و حزن می‌نامیم، سودمند است. آن‌ها از یک سو، نوعی موضع‌میانی بین خوشبختی و بدبختی و از سوی دیگر، بین لذت و مقابله دارند. ممکن است گفته شود که تجربه‌ها و فعالیت‌های خوشایند و ناخوشایند، سازنده شادی و حزنند، چنان‌که حالات شادی و افسردگی سازنده خوشبختی و بدبختی‌اند. انسان می‌تواند شاد باشد، گرچه دندان درد داشته باشد و می‌تواند خوشبخت باشد ولو این‌که اتفاقاً مدتی بسیار محزون باشد. اما او نمی‌تواند شاد باشد، در صورتی که انتظار لذتی را که جبران‌چنین دردهایی است، نداشته باشد، مانند [لذاتی] که ممکن است هنگام شادی‌اش داشته باشد، و او نمی‌تواند در صورتی که روی هم رفته شادی‌اش بیش‌تر از حزن نیست، خوشبخت باشد. اما دقیقاً نمی‌توانم بگویم که چه موازنه‌ای باید در کار باشد.

لذت، شادمانی و خوشبختی چیزهایی‌اند که دارای مراتب فزاینده از ثبات و مقاومت در برابر تغییراتند. چیزی می‌تواند انسان را خشنود سازد، بدون این‌که او را خوشحال کند و چیزی او را خوشحال کند، بدون این‌که او را خوشبخت سازد. چیزی هم می‌تواند برای انسان مصیبتی هولناک باشد و او را محزون کند، اما این‌که آیا موجبات بدبختی او را فراهم می‌سازد یا نه، مطلب دیگری است.

مثلاً انسانی را در نظر بگیرید که ما او را خوشبخت می‌نامیم. کسی که اتفاقاً از سر بداقبالی به مصیبتی، مثلاً از دست دادن فرزند در حادثه‌ای مبتلا شده است، غصه‌های دردناک و حزن بیش از حد را تجربه خواهد کرد. وقتی جنبه‌های عاطفی را در نظر بگیریم ممکن است بگوییم: «اخبار این مصیبت به طور بسیار بدی او را ناخشنود می‌کند». اما اگر بنا باشد که بگوییم این اخبار

مایه بدبختی او می شود در این صورت ما یا اصلاً نباید جنبه های عاطفی را در نظر بگیریم یا علاوه بر آن ها باید آثاری را در نظر بگیریم که ظهور فوری کم تر و دوام بیش تری دارند. اگر بتوانیم درباره او چیزهایی از این قبیل بگوییم که «سال ها بعد از این داغ کمرشکن، هیچ یک از چیزهایی که برای شاد کردن او به کار برده می شد، دیگر به او لذتی نمی داد»، یا «زندگی ظاهراً برای او بی معنا شده بود - حتی یک بار در اندیشه خودکشی بود»، در آن صورت، این حادثه باعث بدبختی او شده است که کاملاً متمایز از حزن است. اما تشخیص اموری که در این تمایز تأثیرگذار است و بتوان آن ها را به این شخص صادقانه نسبت داد در یک اشاره مختصر ممکن نیست.

سخنان مشابهی را می توان در باب تغییرات در جهت مقابل گفت. یک خبر، مثلاً خبر میراثی غیرمنتظره، می تواند موجب شود تا انسان از خوشحالی بال درآورد. اما این که آیا این خبر او را خوشبخت، که کاملاً متمایز از خوشحالی است، می کند یا نه، فقط می توان از آثار وضع ماندنی تر و با وضوح کم تر در زندگی بعدی اش مشاهده کرد.

آیا باید بگوییم، «سراسر زندگی بعدی اش؟» به گمان من چنین نیست. خوشبختی نه حالتی زودگذر است و نه حاصل جمعی است که هنگامی که به حساب زندگی مان خاتمه می دهیم، یافت می شود. انسان می تواند خوشبخت شود، خوشبخت باشد و از خوشبختی به بدبختی تغییر حالت دهد. بنابراین، انسان می تواند در طی زندگی اش هم خوشبخت باشد و هم بدبخت. می تواند بیش از یک بار خوشبختی و بدبختی را تجربه کند. (به بخش ۱ مراجعه کنید)

ما می توانیم تمایزی بین انسان خوشبخت و زندگی قرین خوشبختی قائل شویم و دومی را به عنوان چیزی با قلمرو وسیع تر در نظر بگیریم. این [مطلب] این امکان را فراهم می سازد که درباره شخص بگوییم: او زندگی ای قرین خوشبختی داشت، گرچه برای مدتی بدبخت ترین انسان بود.

۶. ما داوری ای را که دال بر این است که موجودی خوشبخت است یا خوشبخت نیست یا بدبخت است داوری سعادت باورانه می نامیم.

گمان می کنم مقایسه منطق داوری سعادت باورانه با منطق گزاره «این چیز خوشایند است»، روشن گر باشد. ما درباره جمله «این چیز خوشایند است»، گفتیم که صورتی منطقی را در خود پنهان کرده است. این مطلب نشان می دهد که خوشایندی صفتی است که ما به یک چیز یا حالت نسبت می دهیم، در صورتی که در واقع، حکم به این که چیزی خوشایند است، بیان کردن

ارتباطی است که فاعل داور با این چیز دارد. می‌توان هم چنین گفت که حکم به این که چیزی از لحاظ لذت خوب است آشکار ساختن دگرگشتی در مورد برخی چیزها (فعالیت‌ها، احساسات و علل احساسات) است. بنابراین، ظاهراً رساترین صورت این بیان از لحاظ منطقی، صورت ربطی «من این را دوست دارم»، یا یک صورت ربطی شبیه به آن است.

به گمان من، می‌توان گفت که در معنایی مشابه، جمله «او خوشبخت است»، صورتی منطقی را در خود پنهان کرده است. این مطلب دیدگاهی درباره خوشبختی به عنوان صفتی که فرد خوشبخت از خود نشان می‌دهد، القا می‌کند. صفتی که از او ساطع می‌شود. در صورتی که خوشبخت بودن در واقع، داشتن ارتباطی خاص است. ممکن است پرسند که ارتباط با چه چیزی؟ من پاسخ می‌گویم ارتباط با شرایط زندگی. این که بگوییم: «او خوشبخت است»، شبیه این سخن است که، «او آن را دوست دارد». «آن» به معنای این یا آن چیز یا فعالیت خاص نیست، بلکه به معنای «همه وضع و حال» است. هم چنین می‌توان گفت که «او زندگی را همان گونه که هست دوست دارد».

براساس این دیدگاه، اگر انسانی درباره خودش بگوید که «من خوشبختم»، او با الفاظی نگرش یا ارتباط خود را به شرایط زندگی اش ابراز می‌کند. خوشبختی در خود شرایط قرار ندارد تا ما در باب آن به داوری بپردازیم. بلکه از طریق ارتباط با این شرایط به وجود می‌آید (دقیقاً همان گونه که خوبی لذت در طعم سیب قرار ندارد، بلکه در شخصی قرار دارد که این طعم سیب را دوست می‌دارد). برای داوری در باب خوشبختی خود باید براساس شرایط زندگی خود داوری یا ارزش‌گذاری کرد.

این سخن که «او خوشبخت است» ممکن است دو معنای متفاوت داشته باشد. ممکن است بدین معنا باشد که انسانی که درباره او سخن می‌گوییم در ارتباط با اوضاع و احوال خودش است که اگر خود او می‌خواست نگرشش را با الفاظ بیان کند می‌توانست با الفاظ، «من خوشبختم»، بیان کند. بنابراین، «او خوشبخت است» داوری ارزشی نیست، بلکه گزاره‌ای صادق یا کاذب است. دال بر این که فاعلی خاص چیزهایی خاص، یعنی اوضاع و احوال زندگی اش را به نحوی خاص ارزش‌گذاری می‌کند. هم چنین می‌توانیم آن را گزاره‌ای بنامیم دال بر این که ارزش‌گذاری خاصی وجود دارد (اتفاق می‌افتد، رخ می‌دهد).

اما اغلب اوقات گزاره «او خوشبخت است» اصلاً داوری درباره آن چه او هست نیست،

بلکه درباره آن چه ما باید باشیم است، [البته] در صورتی که ما به طور تصادفی در اوضاع و احوال او باشیم. بنابراین، «او خوشبخت است» تقریباً بدین معناست که اگر اوضاع و احوالی را که در آن قرار دارد، ملاحظه کند، «او علی القاعده باید خوشبخت باشد». چنین داوری‌هایی غالباً بیانی رشک‌آمیزند. این که با اطمینان خاطر بگوییم، «خوشبخت اوست که...» معمولاً اظهار عقیده درباره آن چیزی است که به گمانمان خود ما را خوشبخت می‌کند.

از این پس به این امر اهمیتی نمی‌دهیم که داوری سوم شخص [، یعنی] «او خوشبخت است» فقط هیئت مبلّی برای ارزش‌گذاری‌های ماست و از این رو، در واقع، داوری اول شخص است.

۷. براساس دیدگاهی که در این جا از آن دفاع می‌کنیم، داوری‌های در باب خوشبختی شباهت بسیاری به داوری‌های لذت‌گرایانه دارند. داوری‌های سوم شخص صادق یا کاذبند. در داوری‌های سوم شخص این گونه حکم می‌شود که شخصی مفروض از اوضاع و احوال زندگی‌اش راضی یا ناراضی است. آن‌ها داوری‌هایی درباره ارزش‌هایند و بنابراین، داوری ارزشی نیستند. داوری‌های اول شخص صادق یا کاذب نیستند. آن‌ها ارزش‌گذاری‌های فاعل درباره اوضاع و احوال خودش را بیان می‌کنند. آن‌ها حقیقتاً داوری ارزشی‌اند، با این همه، به یک معنای مهم در باب داوری اصلاً داوری نیستند.

سراخام، حاکم در باب خوشبختی انسان خود اوست. منظورم این است که هر داوری سوم شخصی که ممکن است در مورد خوشبختی او صادر شود، ارزش صدقش مبتنی بر این است که چگونه خود او اوضاع و احوال زندگی‌اش را ارزش‌گذاری می‌کند، فرقی نمی‌کند که آیا او



نگرشش را در قالب داوری اول شخص بیان می‌کند یا نه.

بنابراین، به یک معنا حکم خود انسان به این که «من خوشبختم» یا «بدبختم»، اگر این حکم را صادر کند، حکم نهایی خواهد بود، مهم نیست که اگر ما در اوضاع و احوال او قرار می‌داشتیم، چه می‌گفتیم. ما هرگز نباید حضور یا عدم حضور اوضاع و احوالی را که داوری‌های اول شخص خود ما را درباره خوشبختی تعیین می‌کند، معیارهای صدق داوری‌های سوم شخص قرار دهیم.

آنچه مانع می‌شود از این که ما بتوانیم به وضوح، شخصی‌انگاری مفهوم مورد بحث را فهم کنیم، این واقعیت است که همه انسان‌ها بهترین و شایسته‌ترین داور برای چشم‌اندازهای خوشبختی‌شان نیستند. انسانی ممکن است جداً بخواهد کاری را انجام دهد که گمان می‌کند اگر مجاز به انجام این کار نباشد زندگی‌اش بی‌ارزش می‌شود، ولی انسان با تجربه‌تر دیگری ممکن است او را آگاه سازد که اگر از هوس‌های زودگذر پیروی کند، در نهایت، انسانی بسیار مفلوک و بدبخت خواهد شد. ممکن است حق با انسان با تجربه‌تر باشد، اما معیاری، که حقیقت او را ثابت می‌کند، تنها این واقعیت نیست که پاره‌ای از چیزها - بیماری، تهیدستی و نظایر آن - برای این شخص بوالهوس به عنوان پیامدهای پیش‌بینی شده حماقت و شرارتش رخ می‌دهد. معیار این است که این پیامدها، آن انسان بوالهوس را بدبخت می‌کند. اگر احمق مورد بحث، این پیامدها را با قلبی امیدوار بپذیرد، انسان خردمند نمی‌تواند اظهار دارد که خودش باید بر حق باشد. او نمی‌تواند مثلاً بدین دلیل که عین همان پیامدها، او یا بیش‌تر مردم را بدبخت کرده، چنین مطلبی را اظهار دارد و نمی‌تواند مدعی شود که آدم بوالهوس، در واقع، بدبخت است، اگر چه از بدبختی‌اش آگاه نباشد.

اما آیا ممکن نیست انسانی که گمان می‌کند خوشبخت است در خطا باشد؟ به یک معنا ممکن نیست، ولی به معنای دیگر ممکن است. این که او می‌گوید خوشبخت است، ولی در واقع، خوشبخت نیست، می‌تواند بیان‌کننده قضیه‌ای صادق باشد. اما آیا صدق این قضیه مستلزم این نیست که شخصی که ادعا می‌کند خوشبخت است، دروغ می‌گوید؟ آیا این دروغی بی‌مزه نیست؟ پاسخ این است که علاوه بر دروغ‌های بی‌مزه، دروغ‌های با مزه بسیاری در این مطلب وجود دارد که الان مورد بحث قرار می‌دهیم. داوری‌های اول شخص درباره خوشبختی می‌تواند ریاکارانه باشد و این ریاکاری ممکن است نوعی دروغ به حساب آید.

ضمناً همین مطلب در مورد داوری‌های لذت‌گرایانه اول شخص نیز صادق است. نوجوانی ممکن است فقط به دلیل خودنمایی و انمود کند که مزه تنباکو را که در واقع، از آن متنفر است،

دوست دارد، حتی ممکن است این مطلب را به خود، به یک معنای پیچیده از «باور»، بیاوراند. انسانی مؤدب ممکن است صرفاً برای خوشنود ساختن میزبانش بگوید که مزه شراب را دوست دارد. نمایان کردن ریاکاری در چنین داورى‌هاى اول شخصى نسبتاً آسان است.

در مورد داورى‌هاى اول شخص درباره‌ی خوشبختی و بدبختی، مشکل ریاکاری بسیار مشکل است، هم از نظر روان‌شناختی و هم از نظر مفهومی. من در این جا سعی نمی‌کنم تا جنبه‌های منطقی آن را که بسیار گیج‌کننده است کشف کنم. (من از هرگونه بحث قانع‌کننده‌ای درباره‌ی این موضوع در نوشته‌ها بی‌اطلاعم). از مشکلات چشم‌پوشی کرده و فقط به این مقدار اکتفا می‌کنم: انسان هر چه قدر خود را در مورد خوشبختی‌اش فریب دهد، معیار فریب باریاکاری باید این باشد که او فریبکاری را می‌پذیرد. یک داورى، در صورتی ریاکارانه است که فاعل «در درون خودش» بپذیرد که حقیقت آن‌گونه که او می‌گوید، نیست. اگر لبان او بگویند: «من خوشبختم»، در حالی که خوشبخت نیست، در آن صورت، او قبلاً باید در قلب خودش به خودش گفته باشد: «من خوشبخت نیستم»، او گویی صدای قلبش را نمی‌شنود. این‌ها فقط تشبیهاتی‌اند و من از وسوسه‌ی کاربرد نادرست آن‌ها آگاهم. (آن‌ها از همان نوع تشبیهاتی هستند که در روان‌کاوی، درست یا نادرست، به کار می‌روند، تشبیهاتی از قبیل نیمه‌هشیار، آبرمن و غیره). شاید بتوانم مقصودم را از آن‌ها به طور روشن‌تری به این شرح بیان کنم: این واقعیت که داورى‌هاى اول شخص درباره‌ی خوشبختی ممکن است ریاکارانه باشند، نباید از لحاظ منطقی با این واقعیت که آیا خوشبختی و عدم خوشبختی شخص مبتنی بر نگرش خود او در مورد اوضاع و احوال زندگی‌اش است یا نه، در تناقض باشد. بالاترین داور در این مورد باید خود فاعل باشد. این اندیشه که غیر از این نیز ممکن است، عینیت‌گرایی کاذب است.

۸. داورى‌هاى راجع به امور سودمند و زیان‌آور، یعنی سودمندی و زیان‌آوری آن چیزی که برای انسان خوب و بد است، مشتمل بر دو جزء است. ما آن‌ها را جزء علی و ارزش‌شناختی<sup>۲۲</sup> می‌نامیم. اینک باید مطالبی درباره‌ی هریک از آن‌ها بگوییم.

هنگامی که چیزی رخ می‌دهد؛ یعنی جهان در جهتی خاص تغییر می‌کند، معمولاً تغییرات چندی نیز هستند که باید (به مقتضای اصطلاح ضرورت طبیعی) به محض این که تغییر اول رخ داد، واقع شوند. ما این تغییرات بعدی را در این جا نتایج تغییر اول می‌نامیم. اگر تغییر اول از آن

نوع مخصوصی باشد که ما عمل انسان می‌نامیم، در آن صورت، تغییرات بعدی نتایج عمل اند. تغییر یا تغییراتی را که بر طبق آن‌ها تغییر خاص دیگری لازم می‌آید (یعنی این تغییر دیگر لازمه آن تغییر یا تغییراتند) ما علت (یا علل) این تغییر دیگر می‌نامیم.

بیش‌تر و شاید همه چیزهایی که رخ می‌دهند فقط در صورتی رخ می‌دهند که برخی از تغییرات پیشین در جهان اتفاق بیفتند. ما این تغییرات پیشین را شرایط یا لوازم علی تغییر بعدی می‌نامیم. گاه آن‌ها را علل ضروری نیز می‌نامند. علل ضروری ممکن است علل به معنایی که در بالا ذکر شده، باشند، گرچه لزومی ندارد. این توضیحات بسیار خلاصه‌اند. مهم‌تر این که برای درک اهمیت مفهوم نتایج عمل در فلسفه اخلاق نیاز فوری این است که منطق روابط علی به نحو بهتر و کامل‌تری از آنچه هست، شرح و بسط داده شود. به هر حال، در این جا ما در این جهت کوششی نمی‌کنیم. فقط نکته‌های اندکی به آن چه در بالا گفته شد، می‌افزاییم.

مفاهیم نتایج و شرایط و نیز مفهوم علل تغییر، به مفهوم دیگری مربوطند؛ یعنی مفهوم وضع جهان. بنابراین، مثلاً تغییری که برای ایجاد تغییر خاصی در جهان، همان‌گونه که امروز هست، لازم است، ممکن است برای ایجاد عین همین تغییر در جهان، آن‌گونه که فردا هست، لازم نباشد. گاه گفته می‌شود هر حادثه‌ای (تغییری) پیامدهای نامحدودی در سراسر زمان آینده دارد و به همین دلیل، هرگز نمی‌توانیم به طور یقین بدانیم که تمامی پیامدهای حادثه‌ای مفروض کدامند. این گزاره‌ها، اگر اصلاً صادق باشند، شامل مفهوم دیگری از نتیجه نیز می‌شوند، اما شامل مفهومی که ما در این جا با آن سر و کار داریم، نمی‌شوند. دقیقاً این که مقصود از آن‌ها چه چیزی می‌تواند باشد، روشن نیست. با این همه، لزومی ندارد که آن‌ها را به عنوان سخنی بی‌معنا کنار بگذاریم؛ مثلاً هنگامی که در مورد چیزی که امروز اتفاق افتاده است گفته می‌شود که نتیجه چیزی است که صدها سال پیش رخ داده است، شاید منظور این باشد که اگر ما، تاریخ علی این حادثه امروز را تعقیب کنیم در میان سلسله علی‌اش آن حادثه صدها سال پیش را می‌یابیم. در این جا مفاهیم سلسله علی و تاریخ علی را بر حسب مفاهیمی که ما از علت، نتیجه و شرط داریم می‌توان تعریف کرد، با این همه، لزومی به این نتیجه‌گیری نیست که اگر حادثه‌ای به سلسله علی حادثه‌ای دیگر تعلق داشته باشد، حادثه نخست باید علت یا شرط حادثه دوم باشد یا حادثه دوم نتیجه حادثه نخست باشد؛ مثلاً فرض کنید حادثه ب نتیجه (در معنای مورد نظر ما) حادثه الف و شرط علی (در معنای مورد نظر ما) حادثه ج است، در آن صورت، معقول است که بگوییم:

حادثه‌ی الف ریشه‌ی علی حادثه‌ی ج است یا تعقیب تاریخ علی ج ما را به الف می‌رساند. به معنای ضعیفی از این الفاظ، ممکن است گفته شود که الف علت ج است و ج نتیجه‌ی الف است. اما در معنای دقیق‌تری که ما این اصطلاحات را در آن معنا به کار می‌گیریم، الف (بالضرورة) علت ج نیست و ج نیز (بالضرورة) نتیجه‌ی الف نیست.

علل و پیامدهای رویدادها غالباً به قدر کافی شناخته شده نیستند، بنابراین، تا حد زیادی مورد گمان و حدسند. اما گاه آن‌ها برای ما شناخته شده‌اند. اگر کسی بگوید که علل و پیامدها (اصولاً) قابل شناخت نیستند، این گزاره یا کاذب است یا در برخی مفاهیم علت و نتیجه که مورد نظر ما نیست، صدق می‌کند.

در این جا منظورم از شناخت علل و نتایج چیزهایی که اتفاق می‌افتد، شناخت درباره‌ی جزئیات است. این که مرگ فلانی در گرو بسته‌ای مرگ موش بود که با غذایش مخلوط شده بود، معمولاً چنین شناختی از جزئیات مبتنی بر شناخت قضایایی عام است. همان‌گونه که مثلاً بسته‌ای از مرگ موش با قوتی خاص حتماً انسانی را خواهد کشت (مگر این که برخی علل خشی‌کننده روی دهند)، اما این را که آیا تمامی چنین شناختی از جزئیات مبتنی بر شناخت عام است یا نه، مورد بحث قرار نمی‌دهیم.

هنگامی که در ادامه بحث از شناخت علل و پیامدهای اشیا یا علل و پیامدهای شناخته شده سخن می‌گوییم، منظورمان از شناخت، کوتاه‌شده «شناخت یا باور» و از شناخته شده، کوتاه‌شده «شناخته شده یا مورد باور» است. ما هم چنین پیامدهایی را که در زمان اتفاق افتادن چیزی، شناخته شده‌اند (یعنی شناخته شده یا مورد باورند) پیامدهای پیش‌بینی شده می‌نامیم. این مقدار بحث برای جزء علی مندرج در داورهای در باب اشیای سودمند و زیان‌آور کافی است. اینک به جزء ارزش شناختی بازمی‌گردیم. در این جا وظیفه‌مان در ابتدا این است که مفاهیم مطلوب یا نامطلوب را روشن سازیم.

۹. مفهوم چیز مطلوب که هم‌اینک سعی می‌کنم تا آن را تبیین کنم، همانند مفهوم غایت عمل نیست. من آن را مفهوم مطلوب فی‌نفسه می‌نامم. این که چگونه چیزهایی که مطلوب فی‌نفسه‌اند به چیزهایی مرتبطند که به عنوان غایات عمل مطلوبند، اکنون از آن بحث می‌شود. مفهوم نامطلوب فی‌نفسه نظیر مفهوم مطلوب فی‌نفسه است. بین این دو، مفهومی قرار دارد که ما مفهوم خنثای فی‌نفسه می‌نامیم.

در بحث ما در این جا مفهوم مطلوب فی نفسه نزدیک ترین معادل برای مفهوم ارزش ذاتی<sup>۲۳</sup> در اصطلاح مور و برخی نویسندگان دیگر است. مور هنگام بحث از مفهوم ارزش ذاتی غالباً به فرضی منطقی متوسل می شود که با تغییرات لازم<sup>۲۴</sup> ممکن است برای تبیین معنای مطلوب، نامطلوب یا خنثای فی نفسه بدان نیز توسل جسته شود.

این فرض همان فرض گزینش ترجیحی بین دو شق است. مشکل عمده تنسيق اصطلاحات گزینش به نحوی صحیح به منظور تعریف مفاهیم ارزش شناختی مورد بحث است. (تبیین مور را درباره ارزش ذاتی بر حسب بهتر بودن یکی از شقوق، نمی توان از لحاظ منطقی قانع کننده دانست - صرف نظر از سؤالاتی که درباره معناداری خود این مفهوم<sup>۲۵</sup> مطرح است). پیشنهاد ما در این جا درباره حل این مشکل فقط آزمایشی است.

فرض کنید شیء X را که قبلاً مالک آن نبوده اید به شما بخشیده اند. آیا شما در این صورت، به جای آن که آن را اخذ کنید، رها می کنید، به تعبیر دقیق تر، آیا ترجیح می دهید که آن را داشته باشید یا (کما فی السابق) بدون آن باشید؟ این بخشش باید صرف نظر از سؤال های مربوط به شرایط و نتایج علی مورد بحث قرار گیرد؛ یعنی ملاحظاتی درباره کارهایی که شما باید به منظور به دست آوردن X انجام دهید و درباره چیزهایی که به عنوان نتیجه دست یابی شما به شیء X برای شما اتفاق می افتند، نباید تأثیری بر گزینش شما داشته باشند. در آن صورت، اگر شما گرفتن آن را بر رها کردن آن ترجیح دهید، X مطلوب فی نفسه است. اگر شما طرف مقابل را ترجیح دهید، X نامطلوب فی نفسه است. اگر هیچ کدام را بر دیگری ترجیح ندهید، X خنثای فی نفسه است.

چنان که به وضوح معلوم است مفاهیم مطلوب و نامطلوب فی نفسه که ما تاکنون سعی در تبیین آن ها بر حسب گزینش ترجیحی فرضی داشتیم، بالضروره مربوط به فاعل اند. اگر معنای عبارت «فی نفسه»، صرف نظر از هرگونه طبقه بندی و ارزش گذاری فاعل ها در نظر گرفته شود، در آن صورت، هیچ چیزی مطلوب یا نامطلوب فی نفسه نیست. عبارت «فی نفسه» به معنای شرایط و نتایج علی جدا [از مسائل دیگر] است. ممکن است چیزی که برای یک فاعل مطلوب است برای فاعلی دیگر نامطلوب باشد. به علاوه، ممکن است چیزی که الان مطلوب است در زمانی دیگر نامطلوب باشد - با فرض این که فاعل یکی است. بنابراین، نه تنها موجود مطلوب و نامطلوب فی نفسه به فاعل وابسته است، بلکه به زمان معینی در زندگی این فاعل نیز وابسته است.

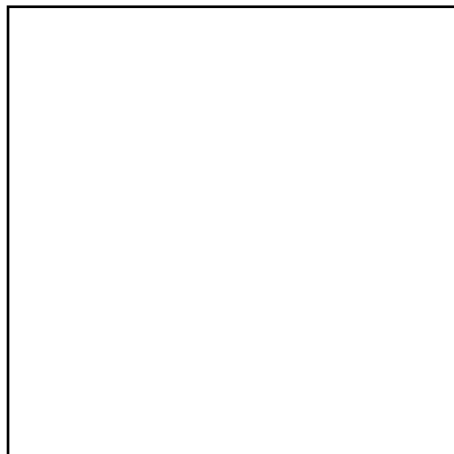
مور گمان نمی کند که ارزش ذاتی وابسته به فاعل و زمان است. از این لحاظ، مفهوم

«عینی‌گرایانه» او دربارهٔ خوب و بد ذاتی با مفهوم «شخصی‌انگارانه» ما دربارهٔ مطلوب و نامطلوب فی‌نفسه فرق دارد.

توجه به این نکته مهم است که از تعریف ما دربارهٔ مطلوب، نامطلوب و خنثای فی‌نفسه نتیجه نمی‌شود که اگر  $X$  مطلوب فی‌نفسه است، در آن صورت، عدم  $X$  (یعنی فقدان  $X$ ) نامطلوب فی‌نفسه است. بنابر تعریف ما، این که عدم  $X$  مطلوب، نامطلوب و خنثای فی‌نفسه است، نظیر مجموعهٔ ترجیحات زیر است:

شیء  $X$  را که شما مالک آن هستید در نظر بگیرید. آیا ترجیح می‌دهید از شرش خلاص شوید تا این که آن را حفظ کنید، آیا ترجیح می‌دهید فاقد آن باشید تا این که (کماکان) مالک آن باشید؟ این پیشنهاد باید صرف‌نظر از کارهایی که شما می‌خواهید انجام دهید تا از شر  $X$  خلاص شوید و صرف‌نظر از چیزهایی که برای شما به عنوان نتایج خلاصی شما از شر  $X$  اتفاق می‌افتد، در نظر گرفته شود. بنابراین، اگر شما خلاصی از شر  $X$  را ترجیح دهید، در آن صورت، عدم  $X$  مطلوب فی‌نفسه است، اگر نگه‌داری  $X$  را ترجیح دهید، عدم  $X$  نامطلوب فی‌نفسه است و اگر هیچ‌کدام را بر دیگری ترجیح ندهید، عدم  $X$  خنثای فی‌نفسه است.

۱۰. هر چیزی را که غایت-میانی یا نهایی-عمل است می‌توان خوب (برای فاعلی که در طلب آن غایت است) خواند. می‌توان گفت هر چیزی که غایت عمل است، مطلوب است. هم‌چنین می‌توان هر چیزی را که مطلوب فی‌نفسه است، خوب (برای فاعلی که این چیز برای او مطلوب است) خواند. می‌توان هر چیزی را که نامطلوب فی‌نفسه است، بد (برای فاعلی که از آن اجتناب می‌کند) خواند.



تصویر ۱۶

بنابراین، غایات عمل و چیزهایی که مطلوب فی نفسه اند، هردو تحت مقوله خوب‌ها مندرجند. غایات عمل در تحت مقوله چیزهای مطلوب نیز مندرجند.

این سؤال ممکن است مطرح شود که چگونه غایات عمل و چیزهای مطلوب فی نفسه متقابلاً [به یکدیگر] مرتبطند. این سؤال پیچیده است و من درباره آن به تفصیل بحث نمی‌کنم. این گمان معقول است که فقط، چیزهایی که از طریق عمل قابل تحصیل اند، می‌توانند غایات عمل باشند. آرزوی دست‌یابی به ماه متوجه غایتی نیست. اما چیزهایی غیر از آن‌هایی که از طریق عمل قابل تحصیل اند، می‌توانند مطلوب فی نفسه باشند. مثلاً آفتاب در روزی سرد. تنها ارتباط ساده بین غایات عمل و چیزهای مطلوب فی نفسه که من می‌توانم پیشنهاد کنم این است که غایات نهایی عمل نیز چیزهای مطلوب فی نفسه اند.

غایات میانی عمل یا مطلوب فی نفسه اند یا ختثای فی نفسه یا غالباً نامطلوب فی نفسه. نامطلوب فی نفسه هرگز نمی‌تواند غایت نهایی عمل باشد، زیرا این فرض متضمن تناقض است. اما گاه اجتناب از نامطلوب فی نفسه غایت نهایی عمل است. نامطلوب آن چیزی است که ما از آن اجتناب می‌کنیم، مگر هنگامی که احیاناً ما آن را به عنوان غایت میانی به دلیل چیزی دیگر دنبال کنیم یا بدان به عنوان شرط ضروری چیزی که بدان طمع داریم، تن دهیم.

هنگامی که انسان به چیزی که برای او مطلوب فی نفسه است می‌رسد، بدون این که آن را به عنوان غایتی طلب کرده باشد، خواهیم گفت چیزی که مطلوب فی نفسه است برای او پیش می‌آید، به همین نحو، هنگامی که انسان به چیزی که برای او نامطلوب فی نفسه است و آن را به عنوان غایتی میانی طلب نکرده است می‌رسد، خواهیم گفت این چیز برای او پیش می‌آید.

این سؤال ممکن است مطرح شود که آیا چیزی را که برای انسان پیش می‌آید یا اتفاق می‌افتد به طرز مناسبی می‌توان گفت «مطلوب» است. «مطلوب» معانی بسیاری دارد و لذا باید آن را با احتیاط به کار برد. گاه به معنای مورد میل است، گاه به معنای مورد نیاز و گاه به معنای مورد آرزو. هنگامی که چیز مطلوب غایت عمل است، نزدیک‌ترین معادل برای مطلوب، مورد میل است. شاید بهتر است چیزهایی را که برای انسان اتفاق می‌افتد و با تبیین ما از مطلوب فی نفسه مطابقت دارد، «خوشایند» بنامیم. آن‌ها چیزهایی اند که ما با خوشحالی می‌پذیریم یا با شادی به دست می‌آوریم. غالباً ما آن‌ها را فقط «خوب» می‌خوانیم. در این جا هنگامی که من آن‌ها را «مطلوب» می‌خوانم، در مقابل «نامطلوب» است، کلمه‌ای که یقیناً به طور صحیحی برای

چیزهای مورد اجتنابی که برای انسان واقع می‌شوند یا اتفاق می‌افتند، به کار می‌رود.

۱۱. چیزی را در نظر بگیرید که فاعل به عنوان غایت نهایی طلب می‌کند. فرض کنید که او آن را به دست می‌آورد. معمولاً نیل به غایتی با چند چیز به عنوان شرایط علی‌اش و چند چیز دیگر به عنوان نتایج آن مرتبط است. در میان چیزهایی که بدین نحو ارتباط علی با غایت خود دارند شاید برخی از آن‌ها برای فاعل شناخته شده و برخی دیگر ناشناخته باشند. به علاوه، ممکن است برخی از آن‌ها قبلاً در زمانی که او در طلب غایت بوده است برای او شناخته شده بوده‌اند و برخی دیگر بعد از نیل به غایت برای او شناخته شوند؛ یعنی ارتباط علی‌شان به غایت برای او معلوم است (یا معلوم می‌شود).

چیزی که فاعل به عنوان غایت نهایی طلب می‌کند برای او خوب و مطلوب فی نفسه است. در میان چیزهایی نیز که ارتباطی علی-یا به عنوان شرایط یا به عنوان نتایج-با نیل او به غایت دارند، برخی (برای او) مطلوب فی نفسه‌اند، برخی دیگر (برای او) نامطلوب فی نفسه‌اند، برخی دیگر (برای او) خنثای فی نفسه‌اند. ما جمع کل این چیزهایی را که نامطلوب فی نفسه‌اند، بهایی می‌نامیم که فاعل باید برای نیل به غایت نهایی‌اش بپردازد.

باید توجه داشت که مفهوم «بها» نتایج و نیز شرایط علی را شامل می‌شود. براساس این تعریف از مفهوم بها نه تنها چیزهایی که فاعل باید برای رسیدن به چیز مطلوبش تحمل کند، بلکه هم چنین آن چیزهایی که او باید به عنوان نتیجه به دست آوردن آن تحمل کند، به عنوان بخشی از آن چه او باید برای خیر بپردازد، به حساب می‌آید. می‌توان به دلیل اهداف دیگری مفهوم بها را به شیوه‌های دیگری تعریف کرد. برای اهداف کنونی مان این شیوه تعریف را اختیار کرده‌ایم.

این سؤال ممکن است برای هر چیزی که مطلوب فی نفسه است، مطرح شود: آیا این خوب به بهایش می‌آورد یا نه؟ این سؤال را می‌توان با رویکرد آینده‌نگرانه مطرح کرد؛ یعنی با نظر به اموری که باید به عنوان نتیجه شروع به طلب این خوب به عنوان غایت متحمل شد یا می‌توان آن را با رویکرد واپس‌نگرانه مطرح کرد؛ یعنی با نظر به اموری که تاکنون دست‌خوش آن‌ها بوده‌ایم.

پاسخ به این سؤال که آیا خوب خاصی به بهایش می‌آورد (می‌آرزید)، مستلزم ارائه یک داوری ارزشی است. داوری ارزشی [یعنی] این که درباره چیز خوبی بگوییم که ارزش آن کمابیش بیش تر یا کم تر از بهایش است. چگونه باید این داوری ارزشی را به نحوی دقیق و روشن تعریف کرد.

گمان می‌کنم که باید در این جا برای بار دوم به فرض منطقی در باب کوشش ترجیحی



متوسل شویم. (در بخش ۹) گفتیم که در صورتی چیزهایی که نداریم مطلوب فی نفسه اند که، صرف نظر از علل و نتایج شان، ترجیح دهیم که آن‌ها را به دست آوریم نه آن که فاقد آن‌ها باشیم، و در صورتی نامطلوب فی نفسه اند که ترجیح دهیم که کما فی السابق فاقد آن‌ها باشیم نه آن که آن‌ها را به دست آوریم. می‌توانیم همین سؤال درباره گرفتن یا رها کردن، داشتن یا نداشتن را برای چیزهایی با در نظر گرفتن علل و نتایج شان نیز مطرح کنیم. گمان می‌کنم نحوه صحیح اتخاذ انتخابی که ما در آن صورت با آن مواجه خواهیم شد، به شرح زیر باشد.

فرض کنید  $X$  چیزی است که قبلاً در عالم (زندگی) ما نبوده است؛ یعنی چیزی است که قبلاً آن را مالک نبوده‌ایم یا چیزی است که قبلاً اتفاق نیفتاده است یا قبلاً آن را انجام نداده‌ایم. آیا در آن صورت، ما می‌خواهیم  $X$  با در نظر گرفتن شرایط علی انجام (یا دست‌یابی به) آن و نتایج انجام (یا دست‌یابی به) آن در عالم (زندگی) ما وارد شود یا نه؟ آیا ما ترجیح می‌دهیم در ادامه بدون  $X$  باشیم؟ ما در مقام تصمیم‌گیری نیز باید شرایط علی و پیامدهای نداشتن این تغییر در عالم (زندگی) مان را در نظر بگیریم؛ مثلاً اگر آرزو داریم  $X$  را نداشته باشیم ممکن است انجام دادن یک عمل نامطلوب فی نفسه برای ما ضروری باشد تا از به وجود آمدن  $X$  جلوگیری کنیم و ممکن است به عنوان لازمه نداشتن  $X$  ترک چیز دیگری [مانند]  $Y$  که مطلوب فی نفسه است، ضروری باشد.

ما نماد  $X+C$  را برای کل مرکب مشتمل بر  $X$  و آن چیزهای دیگری که از طریق علی با آن مرتبند [حال] یا به عنوان شرایط یا به عنوان نتایج به وجود آمدنش، یعنی شرایط یا نتایج تبدیل عدم  $X$  به  $X$  وارد بحث می‌کنیم.

نماد  $+C$  عدم  $X$  معرف کل مرکبی است که مشتمل است بر فقدان  $X$  و حضور آن چیزهایی که از طریق علی یا به عنوان شرایط و یا به عنوان نتایج با استمرار فقدان  $X$  مرتبند. سؤالی که برای تأمل در انتخاب ترجیحی فرضی مورد بحث مطرح است این است که آیا ما باید  $X+C$  را بر  $+C$  عدم  $X$  ترجیح دهیم یا عکس آن را، یا این که باید بی تفاوت باشیم (هیچ ترجیحی نداشته باشیم).

فرض کنید پاسخ پیشنهادی این باشد که ما به جای فقدان  $X$  باید ترجیح دهیم که آن را داشته باشیم؛ یعنی  $X+C$  را بر  $+C$  عدم  $X$  ترجیح دهیم. در آن صورت، می‌گوییم:  $X+C$  یا کل مرکب مشتمل بر  $X$  و شرایط علی و نتایج پیدایش  $X$  مؤلفه مثبت خیر (بهبودی) ماست. درباره خود  $X$  می‌گوییم: برای ما خوب یا سودمند است. این مطلبی که درباره  $X$  می‌گوییم، جدای از

این مطلب است که آیا  $X$  مطلوب یا نامطلوب یا خنثای فی نفسه است.

فرض کنید پاسخ پیشنهادی این باشد که ما در ادامه ترجیح می‌دهیم به جای داشتن  $X$  آن را نداشته باشیم؛ یعنی  $C + \text{عدم } X$  را بر  $X + C$  ترجیح می‌دهیم. در آن صورت، می‌گوییم:  $X + C$  مؤلفه منفی خیر ماست. درباره خود  $X$  می‌گوییم برای ما بد یا زیان آور است. این مطلبی که می‌گوییم صرف نظر از این است که آیا  $X$  مطلوب یا نامطلوب یا خنثای فی نفسه است.

البته پاسخ نمی‌تواند این باشد که ما باید در مورد شقوق بی تفاوت باشیم. در آن صورت،  $X + C$  نه مؤلفه مثبت خیر ماست و نه مؤلفه منفی آن، و  $X$  نه سودمند است و نه زیان آور.

فرض کنید  $X$  را اساس آن کل مرکب بخوانیم، که مشتمل بر  $X$  و شرایط علی و نتایج به وجود آمدن آن است. در آن صورت، می‌توانیم بگوییم چیزهایی که برای انسان سودمند یا زیان آورند، خوب یا بدند، اساس آن کل‌های مرکبی اند که مؤلفه‌های مثبت یا منفی خیر (بهبیستی) اویند.

اینک می‌توانیم شرایط پاسخ به این سؤال را که آیا خیر خاصی به «بهایش» می‌ارزد یا نه، بیان کنیم. هنگامی که کل علی خاصی مؤلفه مثبت خیر ماست و اساس آن چیزی است که مطلوب فی نفسه است، در آن صورت، می‌گوییم که این چیز یا این خیر به بهایش می‌ارزد. اما هنگامی که این کل مؤلفه منفی خیر ماست، گرچه اساس آن چیزی است که مطلوب فی نفسه است، در آن صورت، می‌گوییم که این چیز یا این خیر به بهایش نمی‌ارزد.

از تعاریف ما درباره سودمند و زیان آور نتیجه نمی‌شود که اگر عدم  $X$  زیان آور است، در آن صورت،  $X$  سودمند است و برعکس. اما اگر عدم  $X$  زیان آور باشد، در آن صورت،  $X$  «مورد نیاز» خوانده می‌شود. مورد نیاز عبارت است از این که فقدان یا عدم آن، بد است. تقابل مورد نیاز و زیان آور تقابل تناقض<sup>۲۶</sup> است، به این معنا که نقیض مورد نیاز، زیان آور است و برعکس، ولی تقابل سودمند و زیان آور تقابل تضاد<sup>۲۷</sup> است.

فراهم کردن آن چه برای موجودی سودمند است، به معنای به وجود آوردن بهیستی اوست. فراهم کردن آن چه مورد نیاز اوست و مراقبت کردن از این که [چیز] مورد نیاز را از دست ندهد، حفظ بهیستی اوست. چیزها (اعمال و حوادثی) که حافظ بهیستی موجودی هستند برای این موجود خیرند، به معنای «خیر برای»<sup>۲۸</sup> که می‌توان آن را به «مفید» نیز ترجمه کرد، نه به آن معنا که آن را «سودمند» می‌خوانیم.

۱۲. انتخاب ترجیحی را که برحسب آن، مفاهیم سودمند و زیان آور را تعریف کردیم، «فرض منطقی» خواندیم. این که آن یک فرض است مستلزم دو امر است: اولاً، مستلزم این است که اگر انسان در معرض تصمیم گیری قرار گیرد، ما درباره چگونگی انتخاب او سخن بگوییم، نه درباره آن چه او در واقع، انتخاب می کند. ثانیاً، مستلزم این است که فرض کنیم جزء علی ای که در داوری ارزشی مندرج است برای فاعل در هنگام انتخاب کاملاً شناخته شده است. این فرض دوم مستلزم آن است که در شناخت فاعل هیچ گونه نقصی وجود ندارد، نقایصی که چنانند که اگر معلوم و درست باشند، فاعل در ترجیحات خود تجدیدنظر می کند.

بنابراین، براساس تعاریف ما پاسخ به این پرسش که آیا چیزی خاص برای انسان خوب یا بد است وابسته به دو عامل زیر نیست: اولاً، وابسته نیست به این که آیا او (یا هرکس دیگری) حکم به ارزش این چیز برای خودش می کند یا نمی کند. ثانیاً، وابسته نیست به آن چه او (و هرکس دیگری) به طور اتفاقی درباره روابط علی این چیز می داند یا نمی داند. با این همه، علی رغم این عدم وابستگی به حکم و شناخت، مفاهیم سودمند و زیان آور به یک معنای مهم شخص محورند. شخص محور بودن آن ها عبارت است از وابستگی آن ها به ترجیحات (خواسته های) فاعل مورد بحث.

با در نظر گرفتن آن چه هم اینک گفته شد روشن است که ما باید بین آن چه برای انسان خوب یا بد است و آن چه برای او خوب یا بد می نماید؛ یعنی (خودش یا دیگران) حکم به خوبی یا بدی آن می کنند یا آن را خوب یا بد تلقی یا تصور می کنند، تفکیک قائل شویم.

هر حکم دال بر این که چیزی برای انسان خوب یا بد است بر چنین شناختی از روابط علی ذیربط مبتنی است که فاعل حاکم به طور اتفاقی داراست. از آن جا که این شناخت ممکن است ناقص باشد، حکمی که فاعل در واقع، صادر می کند ممکن است متفاوت باشد با حکمی که او اگر شناخت کاملی از روابط علی می داشت، صادر می کرد. هنگامی که این اختلاف بین حکم بالفعل و بالقوه وجود دارد، می گوئیم خوب ظاهری انسان با خوب واقعی او اشتباه گرفته می شود.

حکم درست درباره برخی چیزها که آیا خوب یا بدند، آسان تر است از حکم درباره چیزهایی دیگر؛ یعنی خطرات اشتباه گرفتن خوب ظاهری به جای خوب واقعی، گاه بیش تر و گاه کم تر است. روی هم رفته، حکم درست درباره امور مربوط به تندرستی شخص از حکم درست درباره امور مربوط به خط مشی آینده او آسان تر است؛ مثلاً این حکم که ورزش کردن، به طور منظم به نفع انسان است، روی هم رفته، اطمینان بخش تر از این حکم است که برای او بهتر

است به تجارت پردازد تا به مطالعه طب. گاهی مشکلات حکم درست آن قدر زیاد است که روی هم رفته، تلاشی برای ترتیب دادن حکم بیهوده و بی فایده است.

گاهی به طور یقین می دانیم که انتخابی، که با آن مواجهیم اهمیت زیادی برای ما دارد، بدین معنا که انتخاب یکی از دو شق، تفاوت قابل ملاحظه‌ای در زندگی آینده ما ایجاد می کند، مانند انتخاب بین ازدواج کردن و عزب ماندن یا پذیرفتن شغلی در کشور بیگانه یا ادامه زندگی در وطن، اما یقین به این که این انتخاب موجب تفاوت بسیاری است، کاملاً با عدم یقین درباره این که آیا این تفاوت برای ما خوب یا بد است، سازگار است. این احساس که بهزیستی ما ممکن است اساساً متأثر از انتخاب باشد، می تواند انتخاب را برای ما بسیار اندوهناک کند.

هم چنین ممکن است به طور یقینی بدانیم که امور بسیاری در گذشته مان، که به طور سنجیده برگزیده ایم، اهمیت بسیاری برای ما داشته اند، بدین معنا که اگر این امور وجود نمی داشتند زندگی های ما بسیار متفاوت می بود. این [مطلب] آشکارا می تواند راست باشد؛ مثلاً درباره تأثیری که یک شخصیت بزرگ بر تحصیل یا شکل گیری عقاید ما داشته است. ممکن است بخواهیم بدانیم که آیا برای ما بد نیست که این قدر زیاد تحت این تأثیر بوده ایم. با این همه، اگر فقط بدانیم زندگی ما بسیار متفاوت می بود، اما اصلاً نتوانیم تصور کنیم که چگونه متفاوت می بود، [در آن صورت] ممکن است کاملاً فاقد صلاحیت برای صدور حکمی درباره ماهیت سودمندی و زیان آوری این عامل در تاریخ گذشته مان باشیم.

واقعیتی بسیار با عظمت درباره اوضاع و احوال انسان این است که با اطمینان حکم کردن درباره بسیاری از امور که تأثیر عمده شان بر زندگی ما معلوم است، خواه برای ما خوب باشند یا بد، مشکل یا حتی از لحاظ انسانی محال است. گمان می کنم که غرق این واقعیت شدن یکی از اموری است که می تواند انسان را متمایل به اتخاذ دیدگاهی دینی درباره زندگی کند. «فقط خدا می داند که چه چیزی برای ما خوب یا بد است.» شخص می تواند این طور سخن بگوید. با این همه، بپذیرد که بهزیستی انسان مفهومی شخص بنیاد است، بدین معنا که آن چه او می خواهد یا از آن اجتناب می کند، بهزیستی انسان را تعیین می کند.

۱۳. آیا احکام در باب ماهیت سودمندی و زیان آوری اشیا، از لحاظ عینی صادق یا کاذبند؟ هنگامی که سعی می کنیم تا به این پرسش پاسخ گوئیم باید تمایز بین داوری اول شخص و داوری

سوم شخص را نیز در نظر بگیریم (مراجعه کنید به بخش های ۷ و ۶).

هنگامی که کسی حکم می کند که چیزی برای شخص دیگر خوب یا بد است (بود، خواهد بود)، این حکم از نوع داوری سوم شخص است و ارزش صدق این حکم وابسته به دو امر است: یکی آن که آیا برخی از روابط علی چنانند که شخص حاکم گمان می کند. دیگر آن که آیا برخی از ارزش گذاری ها (ترجیحات، خواسته ها)ی فاعلی دیگر چنانند که شخص حاکم گمان می کند. هم حکم در باب روابط علی و هم حکم در باب ارزش گذاری فاعل های دیگر، حکم در باب امور تجربی واقعی است. این حکم «از لحاظ عینی»، یا صادق است یا کاذب، ولی اگر بخواهیم با دقت سخن بگوییم، داوری ارزشی نیست، زیرا مؤلفه «ارزش شناختی» مندرج در آن، ارزش گذاری نیست، بلکه داوری ای درباره (وجود یا وقوع) ارزش گذاری هاست.

مورد حکم اول شخص پیچیده تر است. مؤلفه علی آن حکم درباره امور واقعی است. در این جنبه، حکم اول شخص برابر حکم سوم شخص است. اما مؤلفه ارزش شناختی آن ارزش گذاری است نه حکم درباره ارزش گذاری ها. با در نظر گرفتن این مؤلفه، حکم نمی تواند صادق یا کاذب باشد. و مجالی برای اشتباه درباره ارزش صدقش وجود ندارد. در این جنبه حکم اول شخص درباره امور سودمند و زیان آور شبیه به حکم لذت گرایانه اول شخص و حکم سعادت باورانه اول شخص است.

گرچه حکم اول شخص در مؤلفه ارزش شناختی اش نمی تواند کاذب باشد، می تواند ریاکارانه باشد. مشکل ریاکارانه بودن احکام درباره آن چه برای یک انسان خوب یا بد است، پیچیده تر است. این مشکل دقیقاً درباره مشکلاتی مربوط به مفاهیم پیشیمانی و ضعف اراده است. بعداً مطالب اندکی درباره آن گفته خواهد شد.

فاعل می تواند گزاره ای درباره ارزش گذاری های خودش در گذشته یا حدسی درباره ارزش گذاری هایش در آینده نیز مطرح سازد. چنین گزاره یا حدسی، از لحاظ منطقی، حکم سوم شخص است که هم در مؤلفه علی اش و هم در مؤلفه ارزش شناختی، یا صادق است یا کاذب.

این که آیا حکمی از لحاظ منطقی حکم اول شخص است یا نه را نمی توان به تنهایی از شخص و زمان شکل دستوری اش فهم کرد. کسی می گوید: «این به نفع من است». او در این سخن می تواند نتایج خاصی را پیش بینی کند و ارزش گذاری خود را درباره آن ها بیان کند. اما او هم چنین می تواند نتایج خاصی را پیش بینی کند و ارزش گذاری اش درباره آن ها را نیز پیش بینی کند. حکمی که در مورد اول صادر می کند از آن نوع حکمی است که من در این جا حکم اول شخص درباره

ماهیت سودمندی یا زیان آوری اشیا می‌خوانم. حکم در مورد دوم (از لحاظ منطقی)، حکم سوم شخص است. فاعل درباره خودش، یعنی درباره ارزش گذاری های آینده اش سخن می‌گوید. گاهی به وضوح حکمی درباره اشیا سودمند و زیان آور، هم نتایج و هم ارزش گذاری ها را پیش بینی می‌کند. گاهی به وضوح در مورد نتایج، پیش بینی کننده است و در مورد ارزش گذاری ها، بیان گر. اما بیش تر اوقات ظاهراً شأن حکم، حتی برای خود فاعل حاکم نیز روشن نیست. حکم ممکن است هم مشتمل بر پیش بینی در باب ارزش گذاری ها باشد و هم مشتمل بر بیان آن ها. شاید گفتن این سخن درست باشد که احکام انسان ها درباره آن چه برای خودشان خوب یا بد است، روی هم رفته، به پیش بینی ارزش گذاری ها تمایل دارند تا به بیان آن ها.

باید توجه داشت که تمایز بین خیر ظاهری و واقعی در احکام سوم شخص و هم در احکام اول شخص درباره اشیا سودمند و زیان آور می‌تواند مصداق یابد. در این جنبه، احکام درباره اشیا سودمند و زیان آور با احکام لذت گرایانه و سعادت باورانه فرق دارند. (زیرا این تمایز میان دو نوع اخیر از حکم در مورد اول شخص، یعنی داوری های ارزشی حقیقی وجود ندارد). یک فاعل همواره می‌تواند به علت حضور مؤلفه علی در این حکم، در باب سودمندی یا زیان آوری یک چیز در اشتباه باشد - حتی هنگامی که مجالی برای اشتباه در مورد ارزیابی وجود نداشته باشد.

۱۴. پاسخ انسان به این پرسش که آیا خوب خاصی به بهایش می‌ارزد یا نه، یا این که آیا چیزی سودمند یا زیان آور است یا نه، ممکن است در طی زمان دست خوش تغییراتی شود. چنین تغییراتی در احکام او ممکن است مرهون تغییراتی در شناخت او درباره روابط علی ذریع باشد یا مرهون تغییراتی در ارزش گذاری های او؛ مثلاً انسانی به غایتی دست می‌یابد، غایتی که مادام که آن را طلب می‌کند، آن را ارزش مند می‌داند، تا این که سال ها پس از آن رفته رفته می‌فهمد که تندرستی اش را فدای آن کرده است. سپس در حکمش تجدیدنظر می‌کند و پشیمان می‌شود.

به طور کلی، دو نوع حالت پشیمانی در مورد انتخاب غایات و خوبی ها وجود دارد. گاهی انتخاب، اصولاً، گرچه نه در عمل، می‌تواند تکرار شود، در آن صورت، اعتراف به پشیمانی عبارت از این است که بگوییم: هنگامی که در آینده مجالی دست دهد، شخص همین چیز را دوباره برمی‌گزیند. اما گاهی انتخاب قابل تکرار نیست. دلیل این مطلب می‌تواند این باشد که پیامدهایی که شخص از آن آگاه است و زمینه ای برای پشیمانی اوست، به طور مستمر در سراسر

زندگی او جریان دارد. هیچ مجالی برای اصلاح حماقتش در گذشته با [انجام] عملی عاقلانه تر در آینده وجود ندارد. بنابراین، اظهار پشیمانی همان حکم کردن درباره زندگی اش است. شبیه این است که بگوییم: اگر چندبار زندگی می‌کردم هنگام برخورد با مسئله فاجعه آمیز به نحو دیگری عمل می‌کردم.

داوری‌های ارزشی در باب پشیمانی و عدم پشیمانی همانند داوری‌های لذت‌گرایانه و داوری‌های در باب خوشبختی، نه صادقانه کاذب، ولی ممکن است صادقانه یا ریاکارانه باشند. شخصی می‌تواند بگوید که پشیمان است، در حالی که در واقع، پشیمان نیست. و می‌تواند به‌طور سرسختانه‌ای پشیمانی‌اش را که «احساس می‌کند»، انکار کند. چگونه می‌توان از چنین ریاکاری‌ای پرده برداشت؟ مثلاً بدین نحو: اگر انسانی، پس از تحمل نتایج عملش بگوید که از عملش پشیمان است، اما در موقعیتی جدید، انتخاب قبلی‌اش را تکرار کند، در آن صورت، ما در تردید می‌افتیم که نکند او فقط تظاهر به پشیمانی کرده باشد؟ شاید او به دلیل این که باید پول زیادی برای چیز مورد طمعش پردازد، ناراحت باشد و بنابراین، بگوید که به قیمتش نمی‌ارزد، اما در اعماق قلبش از گرفتن آن خشنود باشد. این‌ها پدیده‌هایی آشنا و معهود هستند.

با این همه، این گمان که تکرار حماقت مورد اعتراف نشانه‌ای قابل اطمینان برای پشیمانی ریاکارانه است، نادیده پنداشتن پیچیدگی مشکلات عملی در مورد خیر انسان است. خیری که شدیداً مورد میل و در دست‌رس باشد، ممکن است وسوسه‌ای باشد که انسانی بدان تسلیم شود، در صورتی که پیامدهای زشت آن به مراتب دور از دست‌رس و خاطره تحمل آن‌ها در گذشته شاید قبلاً محو شده باشد. در این اندیشه که انسانی از چیزی حقیقتاً پشیمان شود چون اشتباه بوده، به لحاظ بهزیستی‌اش، یعنی به لحاظ آن‌چه او واقعاً برای خودش می‌خواهد، بد گزینش شده بود، و با این همه، عمداً همین اشتباه را، هر زمانی که مجال یافت شود، دوباره مرتکب شود هیچ استحاله منطقی‌ای وجود ندارد.

هنگامی که انسانی تسلیم وسوسه‌ای می‌شود و یک خیر عاجل کوچکتر، یعنی چیزی که مطلوب فی‌نفسه است را بر می‌گزیند، به جای این که از بدی بزرگ‌تری در آینده، یعنی چیزی که نامطلوب فی‌نفسه است فرار کند، در آن صورت، او عمداً برخلاف مقتضیات خیر و صلاح خودش عمل می‌کند. در چنین موقعیت‌هایی است که آن ویژگی‌هایی از شخصیت که ما فضیلت می‌نامیم، مورد نیاز است تا بهزیستی انسان را تأمین کند.

این که انسانی می‌تواند هنگام جهل به نتایج عملش یا غفلت از آن‌ها رفتاری شرارت‌آمیز در مورد خودش داشته باشد، روشن است. این که او می‌تواند هم‌چنین هنگام ضعف اراده به خودش آسیب برساند، بظاهر تناقض‌آمیز است. در این حال، او گویی، یک چیز را هم می‌خواهد و هم نمی‌خواهد، آن را هم با آغوش باز می‌پذیرد و هم از آن اجتناب می‌کند. هنگامی که با تنگ‌نظری بنگریم، یعنی «با صرف نظر از شرایط و پیامدها»، او آن را می‌خواهد و هنگامی که با وسعت نظر در چارچوب علی‌مناسب بنگریم، او از آن اجتناب می‌کند. می‌توان گفت که اگر او به تنگ‌نظری میدان دهد، در آن صورت، قادر نخواهد بود تا به وضوح موقعیت خودش را با وسعت نظر بنگرد. یا می‌توان گفت اگر انسانی در کی واضح از آنچه می‌خواهد داشته باشد، هرگز نمی‌تواند از طریق ضعف اراده به خودش ضرر وارد کند. اما گفتن این مطلب نباید خوش‌بینی زایدی درباره توانایی‌های انسان درباره عمل بر طبق استدلالی متین ایجاد کند.

پی‌نوشت‌ها:

\* مشخصات کتاب‌شناختی این مقاله عبارت است از:

G. H. von Wright, "The Good of Man" in *Reading in Ethical Theory*, eds. by Wilfrid Sellars and John Hospers, Second edition, Prentice Hall, New Jersey, 1970, pp.413-430.

گفتنی است که مؤلف ارجاعات متعددی در این مقاله به سایر فصول کتاب داده است که به اقتضای مجله در این نوشتار حذف شده‌اند. در ضمن از جناب حجة الاسلام والمسلمین آقای سید محمود موسوی که ترجمه این مقاله را با متن انگلیسی آن تطبیق داده‌اند تقدیر و تشکر می‌شود. م.

1. hedonic
2. utilitarian
3. state
4. causality
5. end in itself
6. intermediate
7. ultimate



8. end-directed

8. Psychological Hedonism

10. Psychological Eudaimonism

۱۱ . نگاه کنید به : 1094a 18021, 1097b, and 1176b 30-31 .see *Ethica Nicomachae* (EN)

12. En, 1097b 1-8, see also 1172b 20-23.

13. En, 1097b 2-3.

14. En, 1097b 1 and atain 1097b 5-6.

15. Cf. En, 1176b 34-35.

۱۶ . در اخلاق ارسطو عبارتی وجود ندارد که با عبارت ما یعنی خیر بشر مطابقت داشته باشد . سعادت (خوشبختی ، بهروزی) را ارسطو بهترین خیر یا والاترین خیر می نامد ، ولی تصور یک خیر اعلی عین تصور خیر انسان به صورتی که در این جا بکار می بریم نیست . اما این دو مفهوم را می توان با یکدیگر پیوند داد .

17. egoism

18. altruism

19. *Principia Ethica*

20. ascetic ideal of life

۲۱ . زهد به عنوان اعراض از خواهش های دنیوی به خاطر خیر و صلاح نفس را باید از زهدی که در این جا من آن را آرمان زندگی تلقی می کنم تفکیک کرد . زهد «غایت» یا «ارزش» فی نفسه اولی نیست بلکه ممارست و تمهیدی برای زندگی نیک است .

22. axiological

23. intrinsic value

24. mutatis mutandis

۲۵ . نگاه کنید به *Ethics* ، ص ۴۲-۴۴ ، علی الخصوص نگاه کنید به پاسخ مور به نقادان خود در *The Philosophy of G. E. Moore* ، ص ۵۵۴-۵۵۷ .

26. opposed as contradictories

27. opposed as contraries

28. good for