

ماهنامه تخصصی اطلاع رسانی و نقد و بررسی کتاب

فلسفه

کتاب ماه

سال ششم، شماره ۷۳، مهر ۱۳۹۲، ۲۰۰۰ تومان

ویژگی‌نامه السدر مک‌اینتایر: ◀ نسبت مک‌اینتایر با فلسفه معاصر ایران / نوشته محمد لگنهاوزن ◀ غایات زندگی، غایات نوشتار فلسفی / ترجمه داود قرچالو ◀ خدا، فلسفه، دانشگاه‌ها / ترجمه مصطفی علیمرادی ◀ سه قرائت متعارض از پژوهش اخلاقی / ترجمه سید مسعود حسینی ◀ مک‌اینتایر، فیلسوف سنت / ترجمه محمدرضا موحدی نجف‌آبادی ◀ در پی فضیلت / ترجمه امیرعباس صالحی ◀ حیوان ناطق وابسته / ترجمه مرضیه افراسیابی ◀ ترکیب تاریخ و فلسفه نزد مک‌اینتایر / ترجمه مجید مرادی ◀ تاریخچه فلسفه اخلاق / ترجمه حسن احمدی زاده ◀ پاسخی ناتمام به منتقدانم / نوشته السدیر مک‌اینتایر / ترجمه مصطفی امیری ◀ اهمیت دینی فلسفه مک‌اینتایر / مالک شجاعی جشوقانی



شماره ۷۳، مهر ۱۳۹۲ صاحب امتیاز: خانه کتاب

سر دبیر: علی اوجبی

هیئت تحریریه: دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی (دانشگاه تهران)، دکتر رضا داوری اردکانی (دانشگاه تهران)،
دکتر ضیاء موحد (انجمن حکمت و فلسفه)، دکتر محمد سعیدی مهر (دانشگاه تربیت مدرس) و دکتر محمدرضا اسدی
(دانشگاه علامه)، دکتر احد فرامرز قراملکی (دانشگاه تهران)

معاون سردبیر: دکتر عبدالله صلواتی

همکار ویژه: مالک شجاعی جشوقانی

مدیر داخلی: الهام آهوپی

ویراستار و نمونه خوان: علی رضا رضایی

طراح گرافیک: یوریک کریم مسیحی

نظارت چاپ: رحمان کیانی

لیتوگرافی، چاپ و صحافی: چاپ سروش

نشانی: تهران، خیابان انقلاب، بین صبا و فلسطین، شماره ۱۰۸۰

صندوق پستی: ۳۱۳ - ۱۳۱۴۵

تلفن: ۶۶۴۱۵۲۴۴

دورنگار: ۶۶۴۱۴۷۵۰

تلفن بخش اشتراک و توزیع: ۸۸۳۱۸۶۵۳ - ۸۸۳۴۲۹۸۵

k.m.falsafeh@gmail.com

www.ketabmah.ir

کتاب ماه فلسفه ماهنامه تخصصی در حوزه اطلاع رسانی، بررسی و نقد آثار فلسفی است که با هدف رونق بازار نقد، بالا بردن سطح کیفی کتاب‌های فلسفی، پیشبرد فرهنگ کتابخوانی و ایجاد پیوند خلاق میان ناشران، پدیدآورندگان و خوانندگان حوزه فلسفه منتشر می‌شود و با تحلیل وضعیت نشر آثار فلسفی، دست‌اندرکاران این حوزه را یاری می‌کند. مسئولیت نقد و ارزیابی کتاب و مسائل آن برعهده نویسندگان است و به هیچ وجه به منزله نظر رسمی خانه کتاب نیست.

مشخصات مقالات ارسالی

۱. مقالات می بایست تحت برنامه word تایپ شده باشند.
۲. مقالات باید به همراه چکیده باشند.
۳. مقالات معرفی حداکثر ۲۵۰۰ کلمه و مقالات نقد حداکثر ۵۰۰۰ کلمه باشد.
۴. نام کتابها در متن ایتالیک شود.
۵. آدرس تمامی نقل قولها، پی نوشت شود. (هیچ ارجاعی داخل متن نباشد).
۶. در فهرست منابع و مآخذ، به ترتیب: نام اثر، نام پدیدآورنده، محل نشر، ناشر و سال انتشار درج شود.
- اصل مقاله به هیچ وجه مسترد نخواهد شد.
- مجله در ویرایش و تلخیص مقاله آزاد است.

فهرست

شرح حال و آثار

- ۲ نگاهی به زندگی و آثار مک‌اینتایر / نوشته مارک سی. مورفی / ترجمه مصطفی امیری

جستار

- ۷ نسبت مک‌اینتایر با فلسفه معاصر ایران / نوشته محمد لگنهاوزن / ترجمه مالک شجاعی جشوقانی
- ۱۴ غایات زندگی، غایات نوشتار فلسفی / نوشته السدیر مک‌اینتایر / ترجمه داود قرجالو

نقد و بررسی

الف. نقدهای منتقدان داخلی

- ۲۴ اهمیت دینی فلسفه مک‌اینتایر / مالک شجاعی جشوقانی
- ۳۰ نگاهی به فلسفه اخلاق در تفکر غرب از دیدگاه السدیر مک‌اینتایر / مصطفی زالی
- ۳۳ مار کوزه به روایت مک‌اینتایر / شیمما جرجانی

ب. نقدهای منتقدان خارجی

- ۳۵ خداه، فلسفه، دانشگاه‌ها: تاریخ‌گزیده از سنت فلسفی کاتولیک / نوشته برایان کروس / ترجمه مصطفی علیمردادی
- ۳۸ سه قرائت متعارض از پژوهش اخلاقی: دایره المعارف، تبارشناسی، و سنت / نوشته ریچارد ای. بیچم / ترجمه سید مسعود حسینی
- ۴۲ مک‌اینتایر، فیلسوف سنت / نوشته جولیا آناس / ترجمه محمدرضا موحدی نجف‌آبادی
- ۵۰ در پی فضیلت / نوشته دونالد ان. لوین / ترجمه امیرعباس صالحی
- ۵۵ حیوان ناطق وابسته: چرا انسان نیازمند فضایل است؟ / نوشته استفن کلارک / ترجمه مرضیه افراسیابی
- ۵۸ ترکیب تاریخ و فلسفه نزد مک‌اینتایر / نوشته گوردون گراهام / ترجمه مجید مردادی
- ۶۶ تاریخچه فلسفه اخلاق / نوشته براد لانکاستر / ترجمه حسن احمدی زاده

نقد نقد

- ۷۳ پاسخی ناتمام به منتقدانم / نوشته السدیر مک‌اینتایر / ترجمه مصطفی امیری

نشست

- ۸۵ نقد و بررسی کتاب فلسفه اخلاق در تفکر غرب از دیدگاه السدیر مک‌اینتایر
- ۹۵ در پی در پی فضیلت

السدير چامرز مک‌اينتایر در سال ۱۹۲۹ در گلاسکوی اسکاتلند متولد شد. فلسفه را در دانشگاه منچستر آموخت و در همان دانشگاه به تدریس فلسفه پرداخت. سپس در دانشگاه لیدز، آکسفورد، و اسکس مشغول به تدریس شد و در سال ۱۹۷۰ به ایالات متحده مهاجرت کرد. از آن زمان تاکنون در دانشگاه‌های مختلفی چون برنדיس، بوستون، واندربیلت، دوک، و دانشگاه نتردام به تدریس اشتغال داشته است.

مک‌اينتایر در اواخر نوجوانی به مارکسیسم علاقمند شد، به این دلیل که آن را صورت‌بندی نظری ناکامی‌های نهادهای اجتماعی، اقتصادی، و سیاسی معاصر می‌پنداشت، و همین امر به انتشار اولین کتابش به نام تقریری از مارکسیسم در سن ۲۳ سالگی منتهی شد. اگر چه مک‌اينتایر هیچ گاه از این عقیده دست برنداشت که نقدهای جانانه‌ای بر مدرنیته وارد است و این نقدها باید از جایگاهی نظری مطرح شود که از لحاظ عقلانی قابل دفاع باشد، به این باور رسید که مارکسیسم منابع لازم را برای نقد مدرنیته ندارد. مک‌اينتایر معتقد بود که آنچه برای این کار احتیاج داریم، یک فلسفه اخلاقی و سیاسی است که مبتنی بر نظریه قانع‌کننده‌ای از ذات بشر و خیر بشر باشد - هر چند که در اینجا باید می‌پذیرفتیم که ذات بشر و خیر بشر عمیقاً تاریخ‌مند هستند. علاوه بر این، باید توضیحی قانع‌کننده بیابیم که نشان بدهد نظریه فوق از لحاظ عقلانی بر سایر نظریات رقیب برتری دارد - هر چند در اینجا نیز باید می‌پذیرفتیم که معیارهای عقلانیت در پژوهش، خود نیز عمیقاً تاریخ‌مند هستند. کتاب‌های مک‌اينتایر با عناوین در پی فضیلت (۱۹۸۱)، عدالت چه کسی؟ کدام عقلانیت؟ (۱۹۸۸)، سه تقریر رقیب در پژوهش اخلاقی (۱۹۹۰)، و حیوانات ناطق وابسته (۱۹۹۹) که در برگیرنده نظرات پخته او هستند، در واقع در پاسخ به این نیازها نگاشته شده و ارزشمندترین خصوصیات فلسفه او را نشان می‌دهند: یعنی توضیح او درباره عقلانیت سنت‌بنیاد، اخلاق فضیلت ارسطویی‌اش، و سیاست ارسطویی جامعه محلی.

عقلانیت سنت‌بنیاد

از نظر مک‌اينتایر برجسته‌ترین خصوصیت گفتمان اخلاقی و سیاسی معاصر، اختلاف‌نظرهای بی‌پایان است. مدافعان تقریرهای رقیب در تدوین و دفاع از نظریات‌شان هر روز قوی‌تر و پیچیده‌تر عمل می‌کنند، ولی هیچ پیشرفتی در حل اختلاف‌نظرها حاصل نمی‌شود. به نظر می‌رسد که هدف تمامی کسانی که در این مناظرات شرکت می‌کنند، ارائه نوعی دفاع از نظریات‌شان است که برای هر فاعل عاقلی قابل پذیرش باشد. مک‌اينتایر هدف ارائه دفاع از اخلاقیات که برای همه فاعلان عاقل قابل پذیرش باشد را طرح عصر روشنگری می‌نامد، و معتقد است که به رغم تمامی اختلافات اساسی بین شخصیت‌هایی نظیر هیوم و ایمانوئل کانت، هدف مشترک آنها ارائه مبنایی برای اخلاقیات است که از نظر عقلانی برای همه قابل پذیرش باشد. هر چه باشد، احتمالاً تنها گزینه دیگری که وجود دارد، یک نسبی‌گرایی غیر قابل

نگاهی به زندگی و آثار مک‌اينتایر

برگرفته از

دانشنامه فلسفه پل ادواردز

نویسنده مدخل: مارک سی. مورفی

ترجمه مصطفی امیری*

mostafa_amiri@yahoo.com

پذیرش است که به موجب آن نظریات مختلف از حیث معیارهای مختلفی توجیه می‌شوند که هیچ راهی برای ایجاد یک رقابت واقعی بین آنها وجود ندارد.

مک‌این‌تایر معتقد است که معیارهای رقیب و ناسازگاری برای ارزیابی عقلانی وجود دارد، ولی در عین حال منکر آن است که چنین عقیده‌ای به معنای نسبی‌گرایی باشد. ما با سنت‌های پژوهش عقلانی متفاوتی مواجه هستیم که هر یک از آنها نظریات و معیارهای خاص خود را برای ارزیابی نظریه‌ها دارد، و هر یک دارای تاریخچه‌ای است که در درون آن مواضع مختلف مطرح شده، از آنها دفاع شده، و یا مورد تأیید یا رد قرار گرفته است. هیچ «عقلانیت مطلق» خنثی‌ای وجود ندارد که به وسیله آن بتوان بین این سنت‌های رقیب قضاوت کرد. با وجود این، مک‌این‌تایر معتقد است که نتیجه این باور نسبی‌گرایی نیست، زیرا همیشه این امکان وجود دارد که یک سنت با نشان دادن اینکه حتی از حیث معیارهای سنت رقیب از آن بهتر است، بر سنت‌های رقیب برتری داشته باشد.

نظرات مثبت مک‌این‌تایر در حوزه اخلاق و سیاست در واقع تقریرهای مختلفی از ارسطوگرایی است. مبنای او برای دفاع از این نظرات، همچون مفهوم عقلانیت در پژوهش نزد او، این است که ارسطوگرایی قابل دفاع‌تر از سنت‌های رقیب، حتی از حیث معیارهای همان سنت‌های رقیب، است.

اخلاق فضیلت

مک‌این‌تایر در اثر خود به نام در پی فضیلت بر این عقیده است که در ارتباط با نظریات اخلاقی کلاسیکی که از سوی هیوم، کانت، جرمی بنتم، و جان استوارت میل مطرح شده، نه خود این نظریه‌پردازان و نه مدافعان معاصرشان هیچ دلایل قانع‌کننده‌ای برای اثبات این نظریات ارائه نداده‌اند، ضمن اینکه ارائه چنین دلایلی اصلاً بعید است. مک‌این‌تایر می‌پرسد که آیا باید از فریدریش نیچه تبعیت کنیم و بر این باور باشیم که نهاد اخلاق یک نهاد جعلی است و باید آن را همچون نهاد تابو به کناری گذاشت؟

مک‌این‌تایر معتقد است که آلترناتیوی در کنار نظریات اخلاقی دوره روشنگری و دوره پس از آن وجود دارد؛ و این آلترناتیو چیزی نیست مگر ارسطوگرایی. از نظر ارسطو، اخلاق با گذار انسان‌ها از شرایط ناپختگی و بی‌تجربگی به شرایطی سروکار دارد که غایت واقعی‌شان، یا به عبارت دیگر تحقق استعدادهای بالقوه مشخصاً انسانی‌شان است، و این تحقق از طریق اکتساب و به کارگیری فضایل مختلف اخلاقی و عقلی صورت می‌گیرد. ارسطوگرایی در دوران روشنگری به کناری گذاشته شد - که شاید بخشی از دلایل آن قرابتش با مدرسی‌گرایی کاتولیک رُم و بخشی نیز بی‌اعتباری علم ارسطویی به دلیل انقلاب علمی بود - ولی مک‌این‌تایر معتقد است که رد ارسطو دلیل محکمی نداشته است، زیرا اخلاقی که بر سنت ارسطویی استوار است بهترین امید ما برای فلسفه اخلاق است.

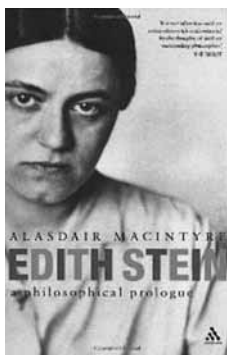
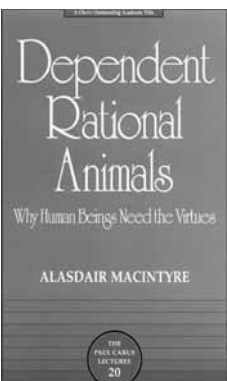
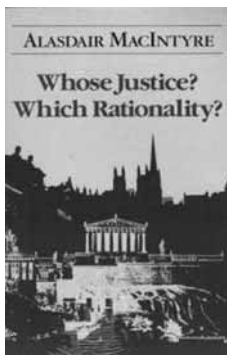
صورت‌بندی اولیه مک‌این‌تایر از این نوع اخلاق فضیلت در اثرش در پی فضیلت فضایل را از حیث آن دسته صفات اخلاقی و عقلانی تعریف می‌کند که برای دستیابی به خیرهای خاص اعمال (مثلاً بازی‌ها، حرفه‌ها، هنرها، علوم، و سایر فعالیت‌های پیچیده)، به منظور ادامه تلاش برای زندگی خوب، و برای حفظ جامعه و سنت ضروری هستند. مک‌این‌تایر در اینجا نظرش را در حکم بخشی از یک مفهوم غایت‌شناختی از ماهیت بشر صورت‌بندی نمی‌کند، و در واقع در اینجا آن را نقضی برای اخلاق ارسطویی می‌داند که بر چنین زیست‌شناسی متافیزیکی استوار نیست. ولی در آثار بعدی‌اش، و مشخصاً حیوانات ناطق وادسته، مک‌این‌تایر معتقد است که ما نهایتاً باید فضایل را دقیقاً در چارچوب این مفهوم غایت‌شناختی بفهمیم - یعنی تقریری از ارسطوگرایی که در آرا و اندیشه توماس آکوئیناس ریشه دارد - و اینکه چنین مفهومی با ادعاهای محکم علم معاصر هیچ تناقضی ندارد.

سیاست جامعه محلی

نظرات مک‌این‌تایر در فلسفه سیاسی غالباً «جامعه‌گرایی» نامیده می‌شود، ولی اگر منظورمان از جامعه‌گرایی این موضع باشد که ایده‌آل‌های ارزش جامعه باید هدایت‌گر دولت‌ها باشد، اشتباه کرده‌ایم. موضع مک‌این‌تایر رادیکال‌تر از این است، زیرا او اعتقاد دارد که هر مفهومی از سیاست که بر تلاش برای توجیه دولت استوار است، محکوم به شکست خواهد بود؛ زیرا دولت - یا به عبارت دیگر دستگاه کنترل سیاسی که دارای ساختار سلسله‌مراتبی است - قابل توجیه نیست؛ همه تلاش‌ها برای توضیح اینکه چرا دولت مرجعیت و حاکمیت دارد، شکست خورده‌اند. این حرف به معنای آن نیست که سیاست یک طرح توخالی است و یا اینکه مرجعیت و حاکمیت ناگزیر غیرمشروع است، بلکه به این معنی است که خیرهای سیاست، نه از طریق دولت که از طریق جوامع محلی که در درون آنها مردم می‌توانند وارد بحث‌های اصیل شوند و به طور مؤثری بر ساختار زندگی مشترک‌شان کنترل داشته باشند، تحقق می‌یابند. تنها در جوامع محلی است که سیاست خیر مشترک به جای امتیاز فردی و یا سلطه طبقاتی قابل اجراء است. تأکید بر ماهیت ضروری محلی سیاست خیر به نظرات مک‌این‌تایر صبغه‌ای ارسطویی می‌بخشد.

فهرست آثار مک‌این‌تایر

۱. تقریری از مارکسیسم. لندن: انتشارات اس.سی.ام. ۱۹۵۳.
۲. مارکسیسم و مسیحیت، انتشارات شوکن بوکس، ۱۹۶۸؛ انتشارات جرالد داکورث، ۱۹۶۹؛ انتشارات پنگوئن، ۱۹۷۱. ویراست دوم (شامل «سه منظر از مارکسیسم»، تجدید چاپ شده در اخلاق و سیاست (ر.ک.) به «سه منظر از مارکسیسم»: ۱۹۵۳، ۱۹۶۸، ۱۹۹۵)، انتشارات دانشگاه نتردام/داکورث، ۱۹۹۵.



فلو و السدیر مک‌این‌تایر، انتشارات اس.سی.ام. ۱۹۵۵ (شامل «دیباچه» مشترک؛ «بینش‌ها» به قلم مک‌این‌تایر؛ ترجمه ایتالیایی «بینش‌ها»، ۱۹۷۱).

۲. باورهای مابعدالطبیعی: سه جستار، استفن تولمین، رونالد دبلیو. هیپورن و السیدر مک‌این‌تایر، ۱۹۵۷ (شامل «جایگاه منطقی باور دینی» به قلم مک‌این‌تایر)

۳. مکتوبات اخلاقی هیوم: گزیده‌های از آثار دیوید هیوم، به کوشش السدیر مک‌این‌تایر، انتشارات کولیر بوکس/مک میلان، ۱۹۶۵؛ دانشگاه ترندام، ۱۹۷۹).

۴. اهمیت دینی الحاد، السدیر مک‌این‌تایر و پل ریکور، انتشارات دانشگاه کلمبیا، ۱۹۶۹ (شامل «بحث درباره خداوند: ربط آن در دوره ویکتوریا و بی‌ربطی‌اش در دوران معاصر» به قلم مک‌این‌تایر).

۵. نظریه جامعه‌شناختی و تحلیل فلسفی، دوروتی امت و السدیر مک‌این‌تایر، انتشارات مک میلان، ۱۹۷۰ (شامل «درآمد» به قلم هر دو ویراستار).

۶. هگل: مجموعه جستارهای انتقادی، به کوشش السدیر مک‌این‌تایر، انتشارات دابل‌دی، ۱۹۷۲، انتشارات دانشگاه ترندام، ۱۹۷۶ (شامل «هگل در باب چهره‌ها و مجموعه‌ها» به قلم مک‌این‌تایر، تجدید چاپ شده در فلسفه از رهگذر گذشته‌اش، به کوشش تد هُندرش، انتشارات پنگوئن، ۱۹۸۴، و گزینه مقالات، ج. ۱؛ وظایف فلسفه).

۷. بازی‌ها: تغییر دیدگاهها در فلسفه اخلاق، انتشارات دانشگاه ترندام، ۱۹۸۳ (شامل «فلسفه اخلاق: و بعد از آن؟» به قلم مک‌این‌تایر).

مجموعه آثار مک‌این‌تایر

۱. گزینه آثار مک‌این‌تایر، به کوشش کلون نایت، انتشارات پالیتی/دانشگاه ترندام، ۱۹۹۸.

۲. مشغولیت السیدر مک‌این‌تایر به مارکسیسم، به کوشش پل بلکلج و نیل دیویدسن، انتشارات بریل، ۲۰۰۸.

مقالات مک‌این‌تایر

۱. «لزوم معیاری برای مراقبت»، در آمریکایی‌های دارای ناتوانی: بررسی پیامدهای قانون برای افراد و نهادها، به کوشش لزی پیکرینگ و آیتا سیلورز، انتشارات راتلج، ۲۰۰۰.

۲. «نظریه‌های قانون طبیعی در فرهنگ مدرنیته پیشرفته»، در حقایق مشترک: دیدگاه‌های جدید در قانون طبیعی، انتشارات آی.اس.آی، ۲۰۰۰.

۳. نقد کتاب عدالت درگیری است نوشته استوارت همپشایر، نشریه مایند، شماره ۱۰۹، صص. ۶۱۸-۶۲۱، ۲۰۰۰.

۴. نقد کتاب جانبداری یا بی‌طرفی؟ بیهودگی نظریه سیاسی عمومی به قلم مایکل ج. وایت، در نشریه فلسفه و پژوهش پدیدارشناختی، شماره ۳: ۶۰، صص. ۷۳۱-۷۳۴، ۲۰۰۰.

۵. الف. ارسطو علیه برخی ارسطوئیان رنسانس، ب. ارسطو

۳. ضمیر ناخودآگاه، یک تحلیل مفهومی. انتشارات راتلج و کگان پل، ۱۹۵۸؛ انتشارات تومیس، ۱۹۹۷. (ترجمه آلمانی ۱۹۶۸؛ ترجمه فرانسوی، ۱۹۸۴). ویراست دوم (شامل ۳۸ صفحه «دیباچه‌ای بر ویراست تجدید نظر شده») انتشارات راتلج، ۲۰۰۴.

۴. مشکلاتی در باور مسیحی، انتشارات اس.سی.ام.، ۱۹۵۹.

۵. تاریخچه فلسفه اخلاق: تاریخ فلسفه اخلاقی از عصر هومر تا قرن بیستم، انتشارات مک‌میلان، ۱۹۶۶؛ انتشارات راتلج و کگان پل، ۱۹۶۷. (ترجمه هلندی، ۱۹۷۴؛ ترجمه آلمانی، ۱۹۹۴). ویراست دوم (شامل یک «دیباچه» جدید)، انتشارات راتلج، ۱۹۹۹.

۶. دنیوی‌سازی و تحول اخلاقی (مجموعه سخنرانی‌های ریدل موریرال، ۱۹۶۴)، انتشارات دانشگاه آکسفورد، ۱۹۶۷.

۷. مارکوزه، انتشارات کالینز، ۱۹۷۰؛ مارکوزه: شرح و بحث، انتشارات وایکینگ، ۱۹۷۰. (ترجمه چینی، ۱۹۹۰).

۸. در برابر خودانگاره‌های عصر: مقالاتی در باب ایدئولوژی و فلسفه، انتشارات شوکن بوکس/داکورث، ۱۹۷۱.

۹. در پی فضیلت: تحقیقی در نظریه اخلاقی (۱۹۸۱). انتشارات دانشگاه ترندام/داکورث، ۱۹۸۱. ویراست دوم (شامل «مؤخره‌ای بر ویراست دوم»)، انتشارات دانشگاه ترندام، ۱۹۸۴؛ داکورث، ۱۹۸۵. (ترجمه آلمانی، ۱۹۸۷؛ ترجمه اسپانیایی، ۱۹۸۷؛ ترجمه ایتالیایی، ۱۹۸۸؛ همچنین ترجمه به دهها زبان دیگر). ویراست سوم (شامل «پیشگفتار: در پی فضیلت پس از ربع قرن»)، انتشارات دانشگاه ترندام/داکورث، ۲۰۰۷.

۱۰. عدالت چه کسی؟ کدام عقلانیت؟ انتشارات دانشگاه ترندام/داکورث، ۱۹۸۸.

۱۱. سه تقریر رقیب در پژوهش اخلاقی: دانشنامه، تبارشناسی، و سنت. انتشارات دانشگاه ترندام/داکورث، ۱۹۹۰. (ترجمه ایتالیایی، ۱۹۹۳، شامل دیباچه).

۱۲. مبادی اولی، غایات نهایی و مسایل فلسفی معاصر، انتشارات دانشگاه مارکت، ۱۹۹۰ (سخنرانی‌های آکوئیناس، ۱۹۹۰؛ تجدید چاپ شده در کلون نایت، گزینه آثار مک‌این‌تایر، انتشارات پالیتی/دانشگاه ترندام، ۱۹۹۸).

۱۳. حیوانات ناطق و ابسته: چرا انسان‌ها به فضایل نیاز دارند. شیکاگو: انتشارات اوپن کورث اداکورث، ۱۹۹۹.

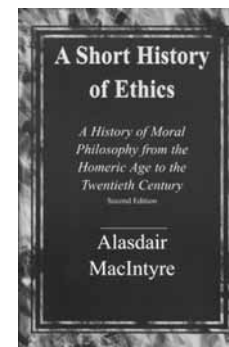
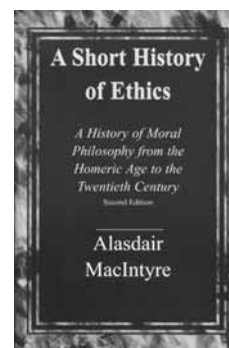
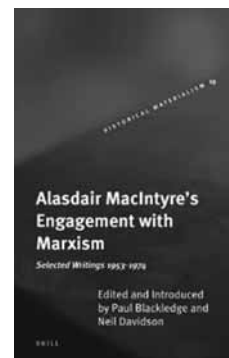
۱۴. ادب استاین: پیشگفتاری فلسفی، ۱۹۱۳-۱۹۲۲، انتشارات رومن اند لیتفلید، ۲۰۰۵؛ ادب استاین: پیشگفتاری فلسفی، انتشارات کانتینیوم، ۲۰۰۶.

۱۵. گزینه مقالات، انتشارات دانشگاه کیمبریج، ۲۰۰۶. جلد اول: وظایف فلسفه؛ جلد دوم: اخلاق و سیاست.

۱۶. خداوند، فلسفه، دانشگاهها: تاریخچه گزینشی سنت فلسفی کاتولیک، انتشارات رومن اند لیتفلید/کانتینیوم، ۲۰۰۹.

کتاب‌های مشترک

۱. مقالاتی جدید در باب الهیات فلسفی، به کوشش آنتونی



در رقابت با ارسطوها علیه برخی ارسطوئیان مدرن (جزوه؛ سخنرانی‌های برایان اونیل مرموریال در زمینه تاریخ فلسفه، ۱۹۹۷/۱۹۹۸)، گروه فلسفه، دانشگاه نیومکزیکو، ۲۰۰۰ (تجدید چاپ شده در گزینه مقالات، ج. ۲، اخلاق و سیاست).

۶. «فرهنگی از انتخاب‌ها و بخش‌بندی»، مرکز اخلاق و فرهنگ نتردام (ویدیو)، ۲۰۰۰.

۷. «دو چهره فلسفه»، در کتاب سال انجمن فلسفه ایرلند: صداهای فلسفه ایرلندی، به کوشش تامس ای. اف. کلی، انتشارات انجمن فلسفه ایرلند، صص. ۱۱۴-۱۲۶، ۲۰۰۱.

۸. «یک بار دیگر درباره کرگور»، در کرگور در پی مک‌اینتر: جستارهایی در باب آزادی، روایت، و فضیلت، به کوشش جان جی. دونپورت و آنتونی راد، انتشارات اوپن کورت، ۲۰۰۱.

۹. «دانشگاههای کاتولیک: خطرات، امیدها، انتخاب‌ها»، در آموزش عالی و سنت‌های کاتولیک، به کوشش رابرت ئی. سولیوان، انتشارات دانشگاه نتردام، ۲۰۰۱.

۱۰. نقد کتاب توافق‌ها و ایده‌آل‌ها: دو مفهوم روشنگری به قلم جیمز دالی، در فصلنامه فلسفی کاتولیک آمریکا، شماره ۴: ۷۵، صص. ۶۲۹-۶۳۳، ۲۰۰۱.

۱۱. «جان نیمیر فیندلی ۱۹۰۳-۱۹۹۸»، مجموعه مقالات آکادمی بریتانیا، شماره ۳، صص. ۴۹۹-۵۱۲، ۲۰۰۱.

۱۲. «در باب نداشتن حرف آخر: تفکرانی در باب دین ما به گادامر»، در قرن گادامر: جستارهایی به احترام هانس-گئورگ گادامر، انتشارات ام.آی.تی، ۲۰۰۲.

۱۳. «حقیقت به مثابه خیر: تأملی در باب ایمان و عقل»، در تامس آکوئیناس، رویکردهایی به حقیقت: سخنرانی‌های آکوئیناس در مینوت، ۱۹۹۶-۲۰۰۱، به کوشش جیمز جی. مک‌اوی و مایکل دانریال انتشارات فور کورتس، ۲۰۰۲ (تجدید چاپ در گزینه مقالات، ج. ۱: وظایف فلسفه به قلم مک‌اینتر).

۱۴. نقد کتاب هنری سجویک به قلم راس هریسن، در نقدهای فلسفی نتردام، ۲۰۰۲.

۱۵. «فضایل در فوت و گیج» (نقد کتاب خیر طبیعی به قلم فیلیپا فوت، و حقیقت و امید به قلم پیتر گیج، در فصلنامه فلسفی، شماره ۲۰۹: ۵۲، صص. ۶۳۱-۶۳۱، ۲۰۰۲).

۱۶. «پیشگفتار»، در خداوند هنوز مهم است به قلم هربرت مک‌کیب، انتشارات کانتینیوم، ۲۰۰۲.

۱۷. «السدیر مک‌اینتر در باب آموزش و پرورش: در گفتگو با جوزف دان»، نشریه فلسفه آموزش و پرورش، شماره ۱: ۳۶، صص. ۱-۱۹، ۲۰۰۲ (همچنین در آموزش و پرورش و عمل: تأکید بر یکپارچگی تعلیم و تعلم، به کوشش جوزف دان و پدريگ هوگان، انتشارات بلکول، ۲۰۰۴).

۱۸. «دیباجه» در اخلاق: دیدگاه کاتولیک به قلم سروایس پنکارس، انتشارات سنت آگوستین، ۲۰۰۳.

۱۹. «نتها رأیی که در نوامبر ارزش دارد»، مرکز اخلاق و فرهنگ نتردام، ۲۰۰۴.

۲۰. «خوب و بد با تنوع غریب‌شان چه چیزی برای دوستی دارند»، در در باب عشقی که دوستی است: جستارهایی در باب تفکر قرون وسطایی و فراتر از آن به افتخار پرفسور پدر جیمز مک‌اوی به کوشش تامس ای. اف. کلی و فیلیپ دلبو روزمان، انتشارات پیترز، ۲۰۰۴.

۲۱. «سؤالاتی از کنفوسیوسی‌ها: تأملات در جستارهایی در باب مطالعه تطبیقی نفس، استقلال، و جامعه» در اخلاق کنفوسیوسی: مطالعه‌ای تطبیقی در باب نفس، استقلال، و جامعه به کوشش کوانگ-لوی و دیوید بی. وانگ، انتشارات دانشگاه کیمبریج، ۲۰۰۴.

۲۲. «یک بار دیگر در باب مفاهیم کنفوسیوسی و ارسطویی فضیلت: پاسخی به پروفیسور وان»، در فلسفه چینی در عصر جهانی‌سازی، به کوشش رابین آر. وانگ، انتشارات دانشگاه دولتی نیویورک، ۲۰۰۴ (قبلاً به زبان چینی در نشریه چین‌پژوهی، شماره ۱: ۳، صص. ۲۴۹-۶۲، ۲۰۰۲، به چاپ رسیده بود).

۲۳. «مقدمه»، در زندگی خوب: اخلاق و تعقیب سعادت، به کوشش هربرت مک‌کیب و برایان دیویس، انتشارات کانتینیوم، ۲۰۰۵.

۲۴. «مهارت، میل، و رابطه آنها: هیوم در مقابل ارسطو»، در اشخاص و انفعالات: جستارهایی به افتخار آنت بایر، به کوشش جویس جنکینز، جنیفر وایتینگ و کریستوفر ویلیامز، انتشارات دانشگاه نتردام، ۲۰۰۵.

۲۵. نقد کتاب ذهن، متافیزیک و ارزش در سنت تامیستی و تحلیلی، به کوشش جان هالدین، در نشریه اروپایی فلسفه، شماره ۱: ۱۳، صص. ۱۳۹-۱۴۳، ۲۰۰۵.

۲۶. «پایان آموزش و پرورش: تجزیه دانشگاه آمریکایی»، در نشریه کامن‌ولث، شماره ۱۸: ۱۳۳، ۲۰ اکتبر، صص. ۱۰-۱۴، ۲۰۰۶.

۲۷. «مسیحیت چه حرفی برای فیلسوف اخلاق دارد؟»، در دکترین خداوند و اخلاق کلامی، به کوشش آن جی. تارنس و مایکل بنر، انتشارات تی اند تی کلارک، ۲۰۰۶.

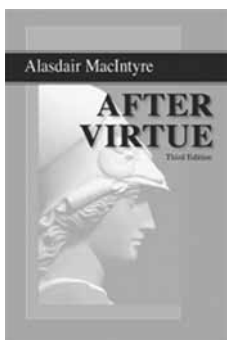
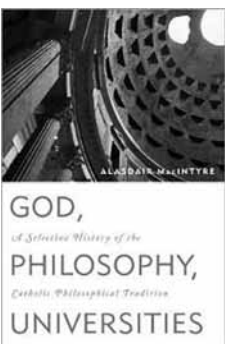
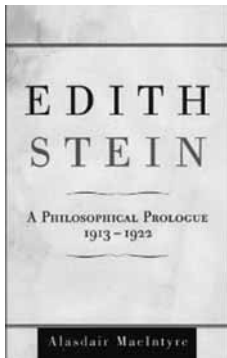
۲۸. «پیشگفتار»، در نامیدن شر، داوری شر، به کوشش روث دلبو. گرت، انتشارات دانشگاه شیکاگو، ۲۰۰۶.

۲۹. نقد کتاب بیرون از اخلاق به قلم ریموند گیس، در نقدهای فلسفی نتردام، ۲۰۰۶.

۳۰. «تغییر شکل روشنگری: افلاطون، روزن، و پسامدرن»، در لوگوس و اروس: جستارهایی به افتخار استنلی روزن، به کوشش نالین رانازینگه، انتشارات سنت آگوستین، ۲۰۰۶.

۳۱. «نقدی بر حیوانات اخلاقی: احکام و محدودیت‌ها در نظریه اخلاقی»، نقد کتاب حیوانات اخلاقی به قلم کترین ویلسن، نشریه فلسفه و تحقیقات پدیدارشناختی، شماره ۳: ۷۵، صص. ۷۱۶-۷۲۶، ۲۰۰۷.

۳۲. «علف‌های مسموم»، نقدی بر زندان و چوبه‌های دار به قلم ماری گوتچارک، در نشریه ریویو آو پالیسیکس، شماره ۲: ۶۹، صص. ۳۱۹-۳۲۲، ۲۰۰۷.



در گفتگوهایی در باب علم اخلاق، به کوشش الکس وورهوو، انتشارات دانشگاه آکسفورد، ۲۰۰۹.

۴۸. «ایده دانشگاه: ارسطو، نیومن و ما»، در نشریه نیوبلک فرایر، شماره ۹۱:۱۰۳۱، صص. ۴-۱۹، ۲۰۱۲، و نشریه بریتانیایی مطالعات آموزشی، شماره ۴:۵۷، صص. ۳۶۲-۳۴۷، ۲۰۱۰ (گزیده‌ای از این مقاله در نشریه کاتولیک هرالد، ۶ ژوئیه ۲۰۰۹ به چاپ رسیده است).

۴۹. «مطالبات اخلاقی دانمارکی و خیرهای مشترک فرانسوی: دو فلسفه اخلاق»، در نشریه اروپایی فلسفه، شماره ۱:۱۸، صص. ۱-۱۶، ۲۰۱۰.

۵۰. «در حکایت یک فیلسوف خدپرست در فرهنگی دنیوی شده»، مقالات انجمن فلسفی کاتولیک آمریکا، شماره ۸۴، صص. ۲۳-۳۲، ۲۰۱۰.

۵۱. «در حکایت ندانستن اینکه به کجا می‌رویم»، مقالات و سخنرانی‌های انجمن فلسفی آمریکا، شماره ۸۴:۲، صص. ۶۱-۷۴، ۲۰۱۰.

۵۲. نقد کتاب چرا سوسیالیسم نه؟ به قلم جی. ای. کوهن، در نشریه علم اخلاق، شماره ۲:۱۲۰، صص. ۳۹۱-۳۹۵، ۲۰۱۰.

۵۳. «مؤخره: فقط یک غم وجود دارد... اینکه قدیس نباشیم»، در احیای تامیسم با بازگشت به ریشه‌ها: دکترین مقدس، آیین‌های مقدس، و زندگی اخلاقی، به کوشش راینهارت هوتر و ماتیو لورینگ، انتشارات دانشگاه کاتولیک آمریکا، ۲۰۱۰.

۵۴. «حقایق سخت، دروغ‌های نرم، تفکرات تنهایی»، در حقایق سخت به قلم الیجا میلگرم، آنالیز ۷۱:۲، صص. ۳۳۳-۳۴۱، ۲۰۱۱.

۵۵. «مکتب ارسطویی چگونه می‌تواند انقلابی شود: اخلاق، مقاومت، و ناکجا آباد» و «کجائیم، کجائیم، کجا باید باشیم»، در فضیلت و سیاست: ارسطوگرایی انقلابی السدیر مک‌اینتر، به کوشش پل بلکلج و کلون نایت، انتشارات دانشگاه نتردام، ۲۰۱۱.

۵۶. «پیشگفتار»، در دین کاتولیک و دموکراسی: جستاری در تاریخ تفکر سیاسی به قلم امیل پرو-سوسین، انتشارات دانشگاه پرینستون، ۲۰۱۲.

۵۷. «در باب سالم بدر بردن جان از فلسفه اخلاق آکادمیک در قرن بیستم»، و پیش‌درآمدی به عنوان «بعد چه؟» در در فلسفه اخلاق و برای فلسفه اخلاق در قرن بیستم چه اتفاقی افتاد؟، به کوشش فرن اورورک، انتشارات دانشگاه نتردام، ۲۰۱۳.

۵۸. «تورات و فلسفه اخلاق»، در مسئولیت رادیکال: در باب تفکر خاخام اعظم لرد جانانان سکس، به کوشش مایکل جی. هریس، دانیل راینهولد و تامرا رایت، انتشارات مگید بوکس، ۲۰۱۳.

پی‌نوشت

* عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد ورامین - پیشوا.

۳۳. نقد کتاب اشخاص: فرق میان «کسی» و «چیزی» به قلم رابرت اسپمان، در نشریه مطالعات اخلاق مسیحی، شماره ۳:۲۰، صص. ۴۴۰-۴۴۳، ۲۰۰۷.

۳۴. «ماهیت بشر و وابستگی بشر: خواندن آثار لوگستروپ چه فایده‌ای برای یک تامیست دارد؟»، در توجه به دیگری: دیدگاه‌هایی بر آراء کی. ئی. لوگستروپ، به کوشش سوند اندرسن و کیس وان کوتن نیکرک، انتشارات دانشگاه نتردام، ۲۰۰۷.

۳۵. «سرمايه‌داری نو و طبقه کارگر بریتانیا»، (سخنرانی سال ۱۹۶۲)، در مشغولیت السدیر مک‌اینتر به مارکیسیسم: گزینه آثار، ۱۹۵۳-۱۹۷۴، انتشارات بریل، ۲۰۰۸.

۳۶. نقد کتاب ایمان بر بنیادی محکم: جستارهایی در دین، فلسفه و اخلاق به قلم جی. ئی. ام. انسکوم، نقدهای فلسفی نتردام، ۲۰۰۸.

۳۷. نقد ارزش و بافت: ماهیت شناخت اخلاقی و سیاسی به قلم آلن تامس، در نشریه فلسفه اخلاقی، شماره ۱:۵، صص. ۱۵۱-۱۵۴، ۲۰۰۸.

۳۸. «تنازع میل»، در ضعف اراده از افلاطون تا به امروز، به کوشش توبیاس هافمن، انتشارات دانشگاه کاتولیک آمریکا، ۲۰۰۸.

۳۹. «باز هم یک راه دیگر برای خواندن جمهوری»، در مقالات همایش بوستون اثریا در باب فلسفه باستان، ج. ۲۳، به کوشش جان جی. کلیری و گری ام. گارتلر، انتشارات بریل، ۲۰۰۸.

۴۰. «ریچارد رورتی (۱۹۳۱-۲۰۰۷)»، در نشریه کامن نالچ، شماره ۲:۱۴، صص. ۱۸۳-۱۹۲، ۲۰۰۸.

۴۱. «مکتب ارسطویی چگونه می‌تواند انقلابی شود: اخلاق، مقاومت، و ناکجا آباد»، در نشریه فلسفه مدبریت، شماره ۷:۱، ۲۰۰۸ (تجدید چاپ در فضیلت و سیاست، به کوشش پل بلکلج و کلون نایت، انتشارات دانشگاه نتردام، ۲۰۱۰).

۴۲. «دیگر چه باید گفت؟ آغازی، هر چند فقط آغازی، برای گفتن آن»، در ارسطوگرایی انقلابی: اخلاق، مقاومت، و ناکجا آباد، به کوشش کلون نایت و پل بلکلج، انتشارات لوسیوس و لوسیوس، ۲۰۰۸.

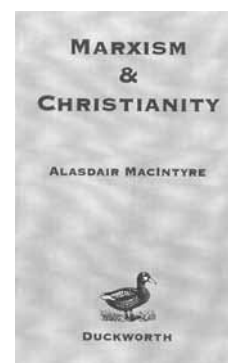
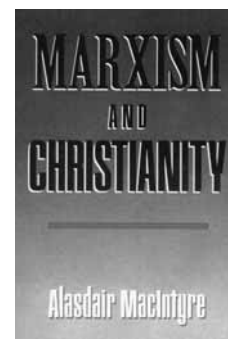
۴۳. «در باب سالم بدر بردن جان از فلسفه اخلاق آکادمیک در قرن بیستم»، دانشگاه دابلین کالج (ویدیو)، ۲۰۰۹.

۴۴. «به مناسبت بیستمین سالگرد اصلاحات ۱۹۸۹»، (به روسی) در نشریه روسکیه، شماره ۲۸:۱۴، ۳ ژوئیه، ۲۰۰۹.

۴۵. «پیشگفتار»، در دعا و نبوت: درآمدی بر آراء کنت لیچ، به کوشش دیوید بانچ و انگس ریچی، انتشارات، دارتن، لانگمن و تاد، ۲۰۰۹.

۴۶. «اختلاف‌نظرهای اخلاقی لاینحل» و «از جواب به سئوالات: پاسخی به پاسخ‌ها»، در نزاع‌های لاینحل بر سر قانون طبیعی: السدیر مک‌اینتر و منتقدان، به کوشش لورنس اس. کاینرگام، انتشارات دانشگاه نتردام، ۲۰۰۹.

۴۷. «توهم خود-بستگی»، مصاحبه با الکس وورهوو،



هنگامی که ویراست دوم کتاب در پی فضیلت السدیر مک‌اینتایر در ۱۹۸۴ منتشر شد، من مشغول تدریس فلسفه در دانشگاه نگزاس جنوبی در هیوستن بودم و تازه دورهٔ دکتری خود را در دانشگاه رایس به اتمام رسانده و به اسلام تشرف یافته بودم. البته من در اواخر نوجوانی ام آئین کاتولیک را رها کرده بودم و بنابراین پیش از تشرف به اسلام هیچ گونه باور دینی ای نداشتم. کتاب مک‌اینتایر، موضوع مباحثات جدی دوستان و استادان سابق من در دانشگاه رایس بود.

باروخ برودی، استاد راهنمای من مدام گلایه می‌کرد که هرگاه مک‌اینتایر باید به ارائهٔ دلیلی بپردازد، به جایش قصه می‌گوید. البته من با این دیدگاه او موافق نبودم و فکر می‌کردم که داستان‌ها از قضا، متضمن درس‌ها و عبرت‌هایی هستند که می‌توان از آنها بهره برد، چرا که آنها نشان می‌دهند که چگونه انسان می‌تواند با مشارکت در فعالیت‌هایی که در زمینهٔ تاریخی و اجتماعی معنادار هستند، خودسازی کند و با توجه به این تمامیت و کمال فردی نیز می‌تواند در این راستا تحقق یابد. خوانش من از مک‌اینتایر و گرویدن من به اسلام، تقریباً همزمان بود؛ لذا به یاد نمی‌آورم که آیا خوانش من از مک‌اینتایر، متأثر از گرایشم به اسلام بود یا اینکه بالعکس مسلمان شدنم از انس و تعامل فکری با اندیشه مک‌اینتایر پرورده شد. اما به خاطر می‌آورم که دفاع از اسلام آوردنم در قالب تبیین‌های اخلاقی ملهم از آثار مک‌اینتایر بود.

صورتبندی استدلال من چیزی شبیه به این بود:

(۱) ما برای تقویت حیات اخلاقی خود به دین محتاجیم. (۲) باور ما به ضرورت حفظ و تقویت حیات اخلاقی، باوری موجه است. (۳) بنابراین ما در ایمان دینی خود موجه هستیم. این صرفاً یک استدلال اخلاقی کلی برای باور دینی است؛ البته در این استدلال نکات زیادی هست که می‌تواند محل سؤال جدی واقع شود؛ سؤالاتی از این قبیل که ماهیت توجیهی که در مقدمهٔ دوم آمده است، چیست؟ حتی اگر دفاع رضایت بخشی از این استدلال صورت گیرد، صرفاً دفاع از دین در معنای عام آن است و برای توجیه گرایش به اسلام باید چیزی به آن اضافه شود.

به علاوه، توجیه عملی در ارائهٔ توجیهی نظری برای اعتقاد به اینکه گزاره‌ای صادق است، ناکام است. حتی اگر ما برای وصول به اهداف اخلاقی، به باور دینی نیاز داشته باشیم، این امر برای ارائهٔ توجیه معرفت شناختی دعاوی دینی کافی نیست. مک‌اینتایر به صراحت در این کتاب، استدلالی برای باور دینی ارائه نمی‌دهد؛ اما به نظرم لازمهٔ سخن او، همین معناست. اینکه مک‌اینتایر، چگونه به پرسش‌هایی نظیر چیستی توجیه و تمایز میان توجیه معرفت شناختی و عملی پاسخ می‌دهد، بحث دیگری است.

برای رسیدن از توجیهی عملی به معرفت شناختی به مقدمهٔ دیگری نیاز داریم که می‌گوید وقتی ما توجیه عملی داریم که چیزی را باور کنیم در نتیجه برای باور آن توجیه معرفت شناختی نیز داریم. هر چند این موضوع به صراحت در کتاب در پی فضیلت

نسبت مک‌اینتایر با فلسفهٔ معاصر ایران^۱

نوشتهٔ محمد لگنهاوزن

ترجمهٔ مالک شجاعی جشوقانی^۲

malekshojaei@ut.ac.ir

مک‌اینتایر زمانی که کتاب عدالت چه کسی؟ کدام عقلانیت؟ را به اتمام رساند، از ارسطوگرایی به تومیسم تغییر جهت داده بود. البته این به معنای کنار نهادن و ترک کردن ارسطوگرایی نبود، چرا که تومیسم هم همچون فلسفه اسلامی، شکل خاصی از تأمل فلسفی و کلامی (الهیاتی) است که به شدت متأثر از سنت ارسطویی است.



محل بحث نبوده، ولی از مباحث قابل اعتنا در برخی از جریان‌ات فلسفی اخیر بوده است.^۲

زمانی که در تهران تدریس می‌کردم، تلاشم آن بود تا توجیه کنم که چگونه می‌توان از امری عملی به امری نظری پل زد. با این توضیح که دلایلی عملی برای این حرکت وجود دارد. توضیح اینکه، شرایطی وجود دارند که ذیل آن شرایط دلایل عملی خوبی هست تا ما به اینکه یک توجیه عملی را می‌توان به عنوان قرینه‌ای برای توجیهی نظری دانست، فکر کنیم. یعنی وقتی این کار را انجام می‌دهیم، حاصل یک جهان بینی یکپارچه با شایستگی‌های متمایز است. من نمی‌دانم آیا مک‌اینتایر با چنین تلقی‌هایی موافق است یا خیر؟

مک‌اینتایر در آثار خود به ندرت از اسلام یاد می‌کند و خود به این امر واقف است؛ هر چند هر گاه از اسلام یاد می‌کند، با احترام از آن یاد می‌کند.

گرایش او به آئین کاتولیک در کتاب در پی فضیلت آشکار است، ولی در کتاب عدالت چه کسی؟ کدام عقلانیت؟ (۱۹۸۸) به صراحت از مسیحیت دفاع کرده است. من البته این کتاب اخیر را سال ۱۹۹۴ پس از آنکه به ایران آمدم خواندم. مک‌اینتایر زمانی که کتاب عدالت چه کسی؟ کدام عقلانیت؟ را به اتمام رساند، از ارسطوگرایی به تومیسم تغییر جهت داده بود. البته این به معنای کنار نهادن و ترک کردن ارسطوگرایی نبود، چرا که تومیسم هم همچون فلسفه اسلامی، شکل خاصی از تأمل فلسفی و کلامی (الهیاتی) است که به شدت متأثر از سنت ارسطویی است. همچنین تومیسم متأثر از مؤلفه‌های فلسفی سینوی (ابن سینا) می‌باشد.

اندیشه خود من دربارهٔ چگونگی تقویت استدلال فوق به نفع دین به گونه‌ای که توجیهی برای گرایش به اسلام شود، این گونه بود. (هر چند این بسیار ساده سازی است):

۱) چندین شیوهٔ متقابلاً استثنایی برای حفظ و تقویت حیات اخلاقی وجود دارد که ما باید بهترین شیوه را انتخاب کنیم. (۲) اسلام بهترین شیوهٔ حفظ و تقویت حیات اخلاقی است، از این رو (۳) ما باید اسلام را انتخاب کنیم. بزرگ‌ترین چالش برای چنین استدلالی آن است که چگونه از مقدمه دوم دفاع کنیم؟

در اینجا باز هم به مک‌اینتایر گرایش پیدا کردم. دفاعیات کلی مک‌اینتایر از دین به عنوان بهترین ضامن و پشتیبان برای یک حیات فضیلت‌مندانه مبتنی بر دیدگاه فردگرایی تنگ نظرانه در باب اخلاق نیست، بلکه مبتنی بر دیدگاه موسع ارسطویی در باب عقل عملی است؛ دیدگاهی که بر اساس آن، حیات فضیلت‌مندانه شامل اخلاق فردی، فضایل مرتبط با خانواده، و فضایل سیاسی می‌گردد.

بنابراین، بهترین شیوه برای تقویت حیات فضیلت‌مندانه، باید شیوه‌ای باشد که نه تنها توانایی تقویت فضایل فردی را دارا باشد، بلکه فضائل ناظر به خانواده و جامعهٔ سیاسی را نیز صیانت نماید. با این توضیح، اسلام و بویژه اسلام شیعی در این زمینه پیشگام خواهد بود. سنت مسیحی در باب خانواده، کارنامه موفق ندارد. این لزوماً به جهت نقیصه‌ای در خود مسیحیت نیست. شاید هیچ یک از سنت‌های دینی نتوانند به نحو موفق از نهاد خانواده در مواجهه با واقعیات دنیای مدرن در زمینه تکنولوژی‌های باروری، سوء استفاده رسانه‌ها از مسائل جنسی، و افزایش استقلال اعضای خانواده از نهاد خانواده برای برآوردن نیازهای مالی، آموزشی و غیره دفاع کنند.

با این وجود، واکنش مسیحیت با این واقعیات مدرن، در مخالفت با سقط جنین و در مورد کلیسای کاتولیک، در جلوگیری از بارداری متمرکز شد. این واکنش، سطحی و کم عمق است و کمک چندانی به بقای خانواده نمی‌کند. آرمان اخلاقی غالب در سنت مسیحی، بویژه در سنت کاتولیک، حول محور شخصیت قدیسان غرب و مجرد شکل گرفته است. از سوی دیگر اکثریت قریب به اتفاق مسلمانانی که من می‌شناسم، به نظر می‌رسد که پیوندهای خانوادگی استواری دارند و الگوهای اخلاقی‌ای که در اسلام شیعی معرفی می‌شوند، یعنی ائمهٔ معصومین (ع)، همگی زنان و مردان متأهل بوده و صیانت از خانواده را جزئی از حیات دینی خود می‌دانند.

موضوع دیگر، موضوع سیاست بود. انقلاب اسلامی ایران به من نشان داد که حرکت امام خمینی (ره) قدرت لازم را برای بسیج توده‌ها و سرنگونی ساختارهای سیاسی ظالمانه داراست؛ حتی در مواجهه با بی‌رحم‌ترین و ظالمانه‌ترین دشمنان. الگوهای اخلاقی اسلام یعنی پیامبر اکرم (ص)، امام علی (ع)، امام حسین (ع) و حضرت زینب (س) و... همگی مشارکت فعالانه در عرصهٔ سیاست و اجتماع داشته‌اند. از سوی دیگر، کلیساهای مسیحی تا حدود زیادی در مقابل طرح خصوصی‌سازی دین که از سوی لیبرالیسم مدرن حمایت می‌شود، موضع انفعالی دارند.

در مواردی هم که در حوزهٔ سیاست وارد شده‌اند، در اغلب موارد مواضع سیاسی محافظه کارانه‌ای را اتخاذ کرده اند که مورد حمایت نیروهای سیاسی نوامپریالیسم بوده، یا اینکه تلاش‌های آنها محدود به لابی‌گری علیه سقط جنین یا موارد محدود مرتبط با ارزش‌های خانوادگی بوده است. البته در این بین، استثنا‌های قابل ملاحظه‌ای هم بوده است؛ فعالیت‌های گروه‌های اونجیلی برای فقرا در آمریکای لاتین، تلاش‌های پاکس کریستی، جنبش کارگری کاتولیک و به طور کلی‌تر، آموزش اجتماعی کلیسای کاتولیک ستودنی هستند. همین‌طور تلاش‌های شجاعانه در حمایت از صلح و عدالت که ویژگی فرقهٔ مسیحی منونایت‌ها و دیگر کلیساهای صلح و زیر مجموعه‌های آنهاست، از قبیل گروه‌های صلح‌طلب مسیحی و نمونه‌های بی‌شمار دیگر. با این وجود، جریان‌های سیاسی کلی غرب مسیحی، دیگر آن حضور پیشین را ندارند. فی‌المثل آموزش اجتماعی سنت کاتولیکی یک

استثنای قابل ملاحظه برای کلیسای کاتولیک است! مک‌این‌تایر به خوبی از نقاط ضعف سیاسی کلیسا آگاه است و کلیسا را به اصلاح و بازسازی خود در جهت رسالت اصیل مسیحیت اولیه فرا می‌خواند.

دفاعی که از سوی مک‌این‌تایر به نفع دین صورت می‌گیرد، به تمامه خصوصی‌سازی دین و ارزش‌های اخلاقی را که از قضا و ویژگی لیبرالیسم سیاسی است، نمی‌پذیرد. در واقع، نقد مک‌این‌تایر بر لیبرالیسم سیاسی یکی از قدرتمندترین نقدهایی است که در قرن بیستم مطرح شده است.

در دهه ۱۹۸۰ این بارقه در ذهن من درخشید که موضع مک‌این‌تایر بیش از آنکه در خدمت دفاع از کاتولیسیسم رومی باشد، دفاعی از اسلام شیعی است. با توسعه موضع مک‌این‌تایر در آثار بعدی اش، این احساس در من تقویت شد. امام خمینی (ره) شهید مطهری (ره) و دیگر متفکران مسلمان، با مک‌این‌تایر در این نکته که دین نمی‌تواند محدود به حوزه خصوصی و به دور از امر سیاسی باشد، همسو هستند. موضع مشترک دیگر مک‌این‌تایر و رهبران انقلاب اسلامی، رد و انکار کمونیسم و سرمایه‌داری هر دو می‌باشد، در حالی که کلیساهای مسیحی، در عمل از سرمایه‌داری حمایت می‌کنند؛ البته در برخی از موارد نادر، سرمایه‌داری مورد نقادی جدی کلیسا قرار گرفته است.

مک‌این‌تایر در سال ۱۹۲۹ در گلاسکو اسکاتلند متولد شد. در هیجده سالگی به حزب کمونیست پیوست. هر چند پس از چند سال این حزب را ترک کرد، ولی تا حدود بیست سال پس از آن در فعالیت‌های سیاسی تروتسکیست‌ها و گروه‌های چپ نو مشارکت داشت. نقد مک‌این‌تایر بر سرمایه‌داری، ریشه در رادیکالیسم اولیه او دارد.^۴ در اواخر دهه ۱۹۷۰ مک‌این‌تایر به کاتولیسیسم رومی گرویده بود.^۵ او سالیان دراز در بزرگ‌ترین دانشگاه ایالات متحده آمریکا یعنی دانشگاه نوتردام تدریس کرده است.

از زمان گرایش به کاتولیسیسم، مک‌این‌تایر به نقد مارکسیسم پرداخت. نقد او از مارکسیسم به جهت فقدان تبیین مناسب از اخلاق، و به جهت فقر تحلیل‌های جامعه‌شناختی آن بود؛ بویژه تبیینی که از رشد آگاهی طبقاتی و جنگ طبقاتی ارائه داده بود و همین‌طور به جهت تقلیل‌گرایی اقتصادی آن. مع‌هذا، مک‌این‌تایر تلقی اساسی خود در باب ناکامی سرمایه‌داری را از همین دوره فکری خود حفظ کرد. هر چه مک‌این‌تایر موضع ارسطویی - تومیستی خود را توسعه می‌داد، نقد او بر سرمایه‌داری هم عمیق‌تر می‌شد.

به لحاظ زمانی، ارسطوگرایی مک‌این‌تایر، مقدم بر تغییر دین اوست و به هیچ وجه این امر، در میان فلاسفه و پژوهشگران اخلاق منحصر به وی نیست. در واقع در اوایل دهه ۱۹۸۰، زمانی که من پایان نامه دکتری خود را در باب «جوهر» به اتمام رساندم، یک جریان احیای ارسطوگرایی از درون محافل فلسفه تحلیلی سر بر آورده بود و از ذات‌گرایی ارسطویی در مقابل انتقادات تند کوآین در باب رد هر گونه تصویری از جوهر، دفاع می‌کرد.^۶ خود مک‌این‌تایر سهم قابل اعتنایی در فلسفه دین تحلیلی دهه ۱۹۵۰

داشت؛ مع‌هذا در دهه ۱۹۶۰ به این ارزیابی رسید که فلسفه تحلیلی، ناکام و شکست خورده است.

نظریه رقیبی که مک‌این‌تایر در حوزه فلسفه اخلاق طرح کرد، احیای آموزه فضیلت و سعادت ارسطویی بود. در این مورد اخیر، وی با فلاسفه‌ای چون الیزابت آنسکوم (۲۰۰۱-۱۹۱۹) (که فیلسوفی کاتولیک و ارسطویی است) همداستان بود؛ آنسکوم، نقد جدی خود را بر اخلاق مدرن در سال ۱۹۵۸ منتشر کرده بود.^۷ همین‌طور، یک جریان احیای سیاست ارسطویی^۸ و نظریه ارسطو در باب حقوق^۹ و متأخرتر از این جریان‌ها، توجه به نظریه‌های ارسطویی در باب نفس^{۱۰} همه در حال ظهور و رشد بودند.

احیای سنت ارسطویی طبیعتاً با اقبال پژوهشگران فلسفه اسلامی مواجه خواهد شد، چرا که فلسفه اسلامی، در کنار تومیسیم و سنت ارسطویی یهودی، مهم‌ترین جلوه‌های کاربرد تفکر ارسطویی در اندیشه دینی هستند. بنابراین خیلی عجیب نیست اگر دانشجویان ایرانی رساله دکتری خود را در باب جنبه‌های گوناگون این جریان فکری بنویسند.

زمانی که من در اوایل دهه ۱۹۹۰ شروع به تدریس فلسفه در انجمن حکمت و فلسفه در تهران و دانشگاه باقرالعلوم در قم نمودم، مشتاق بودم تا به دانشجویان و همکاران دانشگاهی خود، فلسفه مک‌این‌تایر را معرفی کنم. انتظار طبیعی من این بود که این معرفی مباحثی جدی را طرح کند؛ با توجه به اینکه روایت تومیستی مک‌این‌تایر از سنت ارسطویی با سنت ارسطویی اسلامی، سازگاری‌هایی دارد. انبوه زیادی از سؤالات قابل طرح بود:



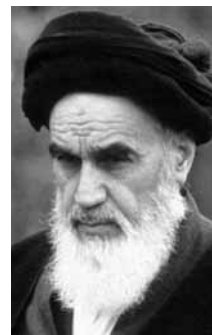
اینکه آیا می‌توان توسعه متأخر فلسفه عملی در سنت اسلامی را به خدمت تحلیل و نقادی فلسفه اخلاقی تومیستی در آورد؟ یا اینکه این دو یکدیگر را متقابلاً تأیید می‌کنند؟ تا چه اندازه توسعه نظریه فضیلت، در زمینه اسلامی و مسیحی متفاوت است؟ آیا کاربرد مفهوم سنت نزد مک‌این‌تایر، قابل قیاس با تلقی‌ای از سنت نزد مدافعان حکمت خالده یا خرد جاودان در فرهنگ اسلامی است؟

مک‌این‌تایر در فلسفه سیاسی، هم کمونیسم و هم سرمایه‌داری را نقد می‌کند؛ این نقادی آیا قابل قیاس با نقادی‌های رهبران انقلاب اسلامی است و تا چه حد؟ آیا آنها هم هر دو را رد می‌کنند؟ مک‌این‌تایر به خوانندگان خود، نقادی ویرانگر بر مدرنیته ارائه می‌دهد. متفکران مسلمان هم جنبه‌های گوناگون مدرنیته غربی را رد می‌کنند. این امر دعوت به مطالعه تطبیقی می‌کند. بنابراین من بسیار خوشنود شدم وقتی که آقایان دکتر شمالی و دکتر شهریاری مرا در جریان تصمیم خود مبنی بر ترجمه مشترک کتاب در پی فضیلت قرار دادند.

علی‌رغم کوشش‌های برخی از نویسندگان ایرانی برای درک و فهم آثار مک‌این‌تایر، این اندیشه برای برخی دیگر غامض و بلکه مبهم است. یکی از جهات این قضیه آن است که سبک

از زمان گرایش
به کاتولیسیسم،
مک‌این‌تایر به نقد
مارکسیسم
پرداخت. نقد او
از مارکسیسم
به جهت فقدان
تبیین مناسب از
اخلاق، و به جهت
فقر تحلیل‌های
جامعه‌شناختی
آن بود؛ بویژه
تبیینی که از رشد
آگاهی طبقاتی و
جنگ طبقاتی
ارائه داده بود و
همین‌طور به جهت
تقلیل‌گرایی
اقتصادی آن. مع
هذا، مک‌این‌تایر تلقی
اساسی خود در باب
ناکامی سرمایه‌داری
را
از همین دوره
فکری خود حفظ
کرد. هر چه
مک‌این‌تایر موضع
ارسطویی-تومیستی
خود را توسعه
می‌داد، نقد او بر
سرمایه‌داری هم
عمیق‌تر می‌شد.

امام خمینی (ره)
 شهید مطهری (ره)
 و دیگر متفکران
 مسلمان
 با مک‌اینتایر در
 این نکته که دین
 نمی‌تواند محدود
 به حوزه خصوصی
 و به دور از امر
 سیاسی باشد،
 همسوهستند.
 موضع مشترک
 دیگر مک‌اینتایر
 و رهبران انقلاب
 اسلامی، رد و
 انکار کمونیسم و
 سرمایه‌داری هر دو
 می‌باشد، در حالی
 که کلیساهای
 مسیحی، در عمل
 از سرمایه‌داری
 حمایت می‌کنند؛
 البته در برخی از
 موارد نادر، سرمایه
 داری مورد نقادی
 جدی کلیسا قرار
 گرفته است.



نگارش او آسان نیست؛ مک‌اینتایر جملات طولانی و پیچیده را به کار می‌گیرد؛ ارجاعات مکرر به اصطلاحات فلسفی یونانی، لاتینی و دیگر زبان‌های اروپایی دارد؛ اصطلاحاتی که گاه برای متخصصان هم نامأنوس است. به همین جهت، کار آقای دکتر شهرداری در زمینه معرفی نقد مک‌اینتایر بر فلسفه اخلاق غرب، برای خوانندگان فارسی زبان ارزشمند است.^{۱۱} با این وجود، دلایل عمیق‌تری برای کم توجهی بخش مهمی از جامعه فکری - فلسفی ایران به مک‌اینتایر وجود دارد.

برخی از متفکران ایرانی بر این باورند که از سنت ارسطویی گذشته‌اند. این باور، اشکال و روایت‌های گوناگونی می‌تواند داشته باشد. کسانی که ذوق عرفانی دارند، مکتب مشاء را به همراه منطق زدگی خشک آن و تبیین آن از معرفت که جایگاهی برای شهود عارفان قائل نیست، تلقی می‌کنند. این نکته جالب گفتنی است که یکی از مقالات اولیه مک‌اینتایر در فلسفه دین، نقد دعاوی ای است که بر شهودهای عرفانی مبتنی شده است.^{۱۲}

متفکران ایرانی که مدافع سنت عرفانی هستند؛ این سنت را به مراتب پیشرفته‌تر از سنت ارسطویی می‌دانند. در این تلقی، اخلاق، تبیینی از فضیلت ارائه می‌کند که به مراتب نسبت به آنچه حاصل مراحل گوناگون تصفیه روح (یا تهذیب الاخلاق) است بهتر فهمیده می‌شود. طبق این دیدگاه، آثار اخلاقی ارسطویی در سنت اسلامی، از قبیل تهذیب الاخلاق ابن مسکویه و اخلاق ناصری خواجه نصیرالدین طوسی، فاقد عمق بصیرت‌های روان شناختانه‌ای است که در آثار عارفان دیده می‌شود، بنابراین، در یک تلاش ناموفق، به ترکیبی از افلاطون و ارسطو دست زده اند تا به صورت بندی نوعی اخلاق دینی متناسب با فرهنگ اسلامی بپردازند.

گروه دوم، متفکرانی هستند که از سنت ارسطویی اسلامی حمایت می‌کنند، ولی معتقدند که آنها از ارسطوگرایی مک‌اینتایر عبور کرده‌اند. چرا که فلسفه اسلامی معاصر فقط بخشی از تفکر ارسطویی را که از دالان نقادی‌های جدی سنت اشراقی سهروردی، عرفان نظری ابن عربی و از همه مهم‌تر حکمت متعالیه صدرا عبور کرده و رشد و توسعه یافته، پذیرفته است. از آنجا که ارسطوگرایی مک‌اینتایر، فاقد بصیرت‌های این سنت متأخر فلسفه اسلامی است، نمی‌تواند چندان جالب و مورد توجه باشد. به علاوه، محققان در این سنت فلسفه امید چندانی به یافتن نکاتی همسو با دغدغه‌هایشان در خوانش مک‌اینتایر از ارسطو ندارند.

سوم، گروهی از متفکران ایرانی که به برتری فلسفه غرب نسبت به فلسفه اسلامی اعتقاد دارند. وجه این برتری را در عبور فلسفه غربی از موضع ارسطویی به موضعی که بیشتر متکی به نگاه علمی به جهان است یعنی به موضع پست مدرنیسم می‌دانند؛ حال آنکه فلاسفه ایرانی خود را محدود به سنت قدیمی فلسفه ارسطویی کرده و به آن اکتفا کرده‌اند. به باور این گروه، فلسفه ایرانی باید به توسعه خود از طریق بهره گرفتن از نقاط قوت تبیینی فلسفه‌هایی چون فلسفه کانت، هایدگر یا ویتگنشتاین بپردازد و از این راه انتقادی‌تر، وجودی‌تر (اگزیستانسیالیستی) و تحلیلی‌تر شود. طبیعی است که در این تصویر، جای چندانی برای مک‌اینتایر باقی نمی‌ماند. مک‌اینتایر به خوبی نسبت به تاریخ فلسفه غربی و جریان‌های فلسفی هم‌روزگار خود شناخت عمیق دارد، ولی با این وجود، به برتری سنت ارسطویی استدلال می‌کند و از همه بدتر از دید این گروه سوم اینکه مک‌اینتایر مدافع نوعی سنت فلسفی ارسطویی با جهت‌گیری دینی است؛ یعنی سنت تومیستی که به نظر می‌رسد با سنت اسلامی قرابت زیادی داشته باشد.

این نکته اخیر ما را به این معنا منتقل می‌کند که مشکوک بودن مک‌اینتایر را نه به جهت اتکای آن به سنت ارسطویی بلکه به جهت‌گیری دینی فلسفه او می‌دانند. مسأله اصلی در اینجا، دین و دغدغه دینی مک‌اینتایر است. وی یک متفکر کاتولیک است و در آثار فلسفی خود از سنت کاتولیکی دفاع می‌کند. همین امر می‌تواند به جهات مختلف برای متفکران ایرانی، مسئله برانگیز باشد؛ نخست این اعتقاد عمومی برخی از اساتید فلسفه در ایران است که عقل نمی‌تواند از حقانیت دعاوی کلامی - متعلق به هر دینی که باشد دفاع عقلانی ارائه دهد، اما فلسفه فقط با عقل و استدلال عقلانی سر و کار دارد.

طبق این تلقی، هر کس دفاعی فلسفی از دینی خاص یا نظام کلامی خاصی ارائه دهد، ناگزیر از تحریف و دستکاری در معیارهای روش‌شناسی فلسفی است. دوم اینکه ممکن است برخی مک‌اینتایر را یک مدافع سرسخت مسیحیت که خود را زیر نقاب فلسفه پنهان کرده است، بدانند و سوم اینکه برخی معتقدند اگر بتوانیم پاسخی برای دو مشکل فوق ارائه کنیم، مطالعه فلسفه مک‌اینتایر موجب گمراهی از اسلام خواهد شد. برای مسلمانان نگرانی گمراهی وجود دارد و برای شکاکان این نگرانی وجود دارد که مک‌اینتایر معیارهای یک شکاکیت واقعی را برآورده نمی‌کند!

با برخی دیگر از متفکران ایرانی که صحبت می‌کردم، معتقد بودند که مک‌اینتایر برای برخی خوانندگان در مقام مدافع نوعی رویکرد به شدت محافظه کارانه به اخلاق ظاهر می‌شود. این به جهت حضور پر رنگ جنبه‌های سنتی در آن است و رویکرد اقتدار گرایانه مک‌اینتایر به سیاست، به جهت کاتولیک بودن وی، و این‌ها دقیقاً همان چیزهایی است که ایران امروز اصلاً به آن احتیاجی ندارد! اگر من ثابت کنم که این فهم نادرستی از فلسفه مک‌اینتایر (و سنت کاتولیکی) اش است، در پاسخ من خواهند گفت، مسأله این نیست که مک‌اینتایر و سنت کاتولیکی واقعاً چه می‌گویند، بلکه

مسأله این است که از آنجا که آثار او در فضای فکری - فرهنگی ایران، مشوق نوعی اقتدارگرایی و ارتجاعی‌ترین اشکال محافظه کاری است، آن را باید یک آسیب جدی تلقی کرد.

دیگر متفکران ایرانی هم، مک‌اینتایر را به جهت نسبی‌گرایی او مورد انتقاد قرار داده‌اند. نقدی که همسو با منتقدان غربی مک‌اینتایر است. در واقع همین نقد گسترده اخیر بود که مک‌اینتایر را به نوشتن کتاب عدالت چه کسی؟ کدام عقلانیت؟ سوق داد. نقد مک‌اینتایر بر فلسفه تحلیلی عمدتاً به جهت ناراضی‌اش از توجه این سنت فلسفی به مفاهیم، منتزع از زمینه‌های آن و تلاش برای تحلیل مفاهیم به صورت مستقل از شرایط و زمینه‌های تاریخی، سیاسی و فرهنگی به معنای عام آن بود. این زمینه‌گرایی تاریخی مک‌اینتایر، به باور منتقدان، به نوعی نسبی‌گرایی غیر قابل دفاع می‌انجامد. مک‌اینتایر به تأثیرپذیری‌اش از هانس گئورگ گادامر (۱۹۰۰-۲۰۰۲) اذعان دارد و از آنجا که گادامر به نسبت‌گرایی متهم شده، طبیعی است که مک‌اینتایر هم در این اتهام سهمی داشته باشد.

من درصدد دفاع از مک‌اینتایر در مقابل منتقدانش - اعم از منتقدان ایرانی و غربی - نیستم، اما اشاره خواهم کرد به دو نقد مرتبط که به نظر من مقدمه‌ای برای یک بحث مفید خواهد بود.

نخست، مسأله تشخیص سنت‌هاست. این مسئله توسط میروسلاو ولف، الهی‌دان مسیحی کروات در کتابش با عنوان دافعه و جاذبه مطرح شد. این کتاب را مجله مسیحیت امروز به عنوان یکی از «صد کتاب تأثیرگذار در قرن بیستم» معرفی کرده است. مک‌اینتایر معتقد است که ارزش‌ها، فضایل و اصول اخلاقی را فقط با توجه به زمینه و بافت فرهنگی‌ای که از آن بر آورده‌اند، می‌توان فهم کرد. وی از این زمینه و بافت فرهنگی به «سنت» تعبیر می‌کند. وی معتقد به رقابت سنت‌ها با یکدیگر است و آنها را با «زبان» مقایسه می‌کند. همان طور که یک زبان قابلیت بیانی بیشتری نسبت به دیگری دارد، سنت‌های اخلاقی هم در اطلاق و کاربرد مفاهیم اخلاقی خود به شرایط متغیر فرهنگی قابلیت‌های متفاوتی دارند. به نظر مک‌اینتایر، سنت‌های اخلاقی جنبه‌های سنت‌های فرهنگی گسترده‌تری هستند که با ادیان و تمدن‌های مختلف مرتبط‌اند.

اعتراض ولف آن بود که دقیقاً یک سنت مسیحی یکدست و منحصر به فردی وجود ندارد، چرا که باورهای دینی ما همواره بازتاب ابعاد دیگر فرهنگ و جامعه ماست.^{۱۳} می‌توان نکته‌ای که ولف بیان کرده را به منظور نقادی تشابهی که میان زبان و سنت‌های اخلاقی برقرار شده، به کار گرفت. معمولاً زبان‌ها بر حسب قابلیت فهم متقابل تشخیص می‌یابند؛ اگر چه با این معیار، مشکلاتی مطرح می‌شود. زیرا قابلیت فهم درجاتی دارد و غالباً نامتقارن است. تفاوت میان یک زبان و یک لهجه آن قدر بحث برانگیز است که به کنایه گفته‌اند: «زبان، همان لهجه است به اضافه یک نیروی زمینی و دریایی نظامی».

با این حال، با اینکه تمایز زبان‌ها و لو به دشواری ممکن است، ولی تمایز و تشخیص سنت‌های اخلاقی به مراتب دشوارتر

است. برای مثال، سنت‌های اخلاقی مسیحی و سوسیالیست به طور متقابل یکدیگر را می‌فهمند، علی‌رغم برخی واژگان خاصی که دارند؛ و هنوز امروزه گاهی به عنوان سنت‌های رقیب فهمیده می‌شوند، حتی به عنوان دشمن، و گاه به عنوان شکلی تلفیق یافته همچون سوسیالیسم مسیحی و در قالب برخی از گونه‌های الهیات رهایی بخش. شاید سنت‌های الهیاتی، فلسفی و ایدئولوژیک را بتوان نمونه خوبی از برنامه‌های پژوهشی در حال تکامل دانست.^{۱۴}

دومین مسأله‌ای که آن هم توسط ولف مطرح شد، ایده بحرانی است که از آن بحران، طبق نظر مک‌اینتایر، یک سنت در قیاس با رقبای خود بهتر عبور می‌کند. تعارض میان سنت‌ها، برخلاف پارادایمی که مک‌اینتایر در کتاب عدالت چه کسی؟ کدام عقلانیت؟ تصویر می‌کند، لزوماً از راه برتری بهترین سنت حل نمی‌شود. همین طور، بحران در علوم طبیعی و فلسفه، همواره از راه تفوق بی‌چون و چرای یک نظریه نسبت به رقبای خود صورت نمی‌گیرد.^{۱۵} دست کم چند وضعیت رقیب و جایگزین را می‌توان در این شرایط تصویر کرد:

(۱) ترکیب: برای مثال، وقتی ملاحظه‌ای پیوند درخشانی از سنت‌های فلسفی مشابیه، اشرافی و متصوفه بوجود آورد، این سنت‌ها را به صورتی متعارض ندید تا همه آنها را به زبان یکی از این سنن به عنوان بهترین سنت، ترجمه کند؛ بلکه به گونه‌ای به بسط واژگان فلسفی خود پرداخت که جامع همه واژگان سنت‌های دیگر باشد.

(۲) تفکیک: دو واژه ممکن است

در بدو امر، توصیفات متعارضی از وضعیت‌های مشابه ارائه دهند، در حالی که هر کدام در نهایت جنبه متفاوتی از این وضعیت‌ها را بازتاب می‌دهند، و لذا واژه‌هایی هستند که بر حوزه‌های مشابهی همپوشانی ندارند.

(۳) رویکرد ابزاری: آرمان حقیقت توصیفی می‌تواند به نفع رویکرد ابزاری کنار گذاشته شود؛ رویکردی که بر اساس آن، نظریه‌ها یا واژه‌های متفاوت با مقاصد و اهداف مختلف، متناسب هستند.

حاصل آنکه، به نظر من برخی نکات و ملاحظات در باب استلزامات آثار سیاسی مک‌اینتایر قابل طرح است. مک‌اینتایر یک موضع بسیار رادیکال سیاسی اتخاذ کرده است. او مشروعیت اخلاقی دولت مدرن را به چالش گرفته است، مع‌هذا او یک آنارشیسیت انقلابی نیست، به باور آنارشیسیت‌ها تخریب دولت برای مردم رهایی خواهد آورد. مک‌اینتایر همچون آنارشیسیت‌ها به دولت نگاه منفی دارد. زیرا دولت موجب تضعیف فضایل می‌گردد. با این حال او دعوت به سرنگونی دولت نمی‌کند.

وی بدبین است و گمان می‌کند که راه حلی برای مسائل و



مک‌اینتایر
در آثار خود به
ندرت از اسلام
یاد می‌کند و
خود به این امر
واقف است؛

هر چند هر گاه از
اسلام یاد می‌کند،
با احترام از آن
یاد می‌کند.
گرایش او به آئین
کاتولیک در کتاب
در پی فضیلت
آشکار است،
ولی در کتاب

عدالت چه کسی؟
کدام عقلانیت؟
(۱۹۸۸) به صراحت
از مسیحیت
دفاع کرده
است.

نظریه‌رقیبی
که مک‌اینتایر
در حوزه فلسفه
اخلاق طرح کرد،
احیای آموزه
فضیلت و سعادت
ارسطویی بود.
در این مورد
اخیر، وی با
فلاسفه‌ای چون
الیزابت آنسکوم
(۲۰۰۱-۱۹۱۹)
(که فیلسوفی
کاتولیک و
ارسطویی است)
همداستان
بود.



معضلاتی که با مدرنیته پدیدار شده، وجود ندارد و اینکه دولت مدرن را نه می‌توان اصلاح و نه نابود کرد. معضلات مدرنیته و نهادهای سیاسی و اجتماعی معیوب آن سر جای خود هستند. بهترین کاری که می‌توانیم انجام دهیم، آن است که به جایگزین‌هایی برای مدرنیته بیندیشیم؛ جایگزین‌هایی شبیه گروه‌های مذهبی کوچک که فضایل را تقویت می‌کنند. مک‌اینتایر در ۱۹۹۵ ضعف اصلی دولت بورژوازی را رسیدن به وضعیتی اخلاقی می‌داند که بنابر اصطلاحات ارسطویی حرص و طمع^{۱۶} نامیده می‌شود.

میل به داشتن هر چه بیشتر کالا پایه اصلی اقتصاد مصرفی و سرمایه داری معاصر است و دولت مدرن خادم نیروهای مسلط چنین اقتصادی است. به نظر مک‌اینتایر بازار به اصطلاح آزاد، ساختار جوامع را در توانایی برای عقلانی کردن روند تحقق بخشیدن به یک زندگی فضیلت‌مندانه با آسیب جدی مواجه می‌کند. وی تصدیق می‌کند که نوع نظام‌های اقتصادی حاکم بر جهان امروز به هیچ وجه مبتنی بر بازار آزاد نیست. در حالی که غرب همواره مدعی پشتیبانی از بازار آزاد بوده است. منتقدان نشان داده‌اند که روابط مالی غالب در تجارت ملی و بین‌المللی نقش تعیین‌کنندگی دارند و این به هر چیزی شبیه است مگر بازار آزاد! و اندیشه بازار آزاد فقط یک اسطوره است.^{۱۷}

مک‌اینتایر معتقد است که اقتصاد مدرن مبتنی بر بازار به جهت فشار محرومیت اقتصادی بر بخش خاصی از جامعه بویژه کارگران، مخرب و مانع شکل‌گیری جوامع فضیلت‌محور است. وی در مقاله «رواداری و مزایای تعارض»^{۱۸} نشان می‌دهد که

تصمیمات ناشی از ترجیحات جمعی و مجموعه‌ای از نهادهای تجاری (off - Trade) عموماً در تعارض با تصمیماتی است که توسط جوامع محلی و ارزش‌های آنها گرفته می‌شود. مک‌اینتایر با نقدی که بر دولت مدرن دارد، به دنبال حذف بازار آزاد نیست. بهتر است که نظر او چنین فهم شود که اقتصاد و دولت مدرن شرور گریزناپذیری هستند که باید از آنها حتی‌الامکان از طریق توسعه جایگزین‌های محلی کوچک اجتناب کرد.

من نه در بدبینی و نه در رادیکالیسم با مک‌اینتایر همداستان نیستم و کم و کیف نقد من بر این دو نگاه با مک‌اینتایر تفاوت‌هایی دارد. البته نمی‌خواهم در مقابل بدبینی او نوعی خوش بینی را جایگزین کنم و در مقابل رادیکالیسم او از مشروعیت اخلاقی نهادهای سیاسی مدرن حمایت کنم؛ مسئله پیچیده‌تر از اینهاست. در حالی که مک‌اینتایر معتقد است هر کس قدرت دولت مدرن را در دست می‌گیرد، مسخر آن می‌شود، من تأکید جدی دارم که هر کس قصد ورود متعهدانه به مشی فضیلت‌محور را دارد باید این اخطار را جدی بگیرد؛ به معیارهایی توجه کند که مشمول حکم کلی مک‌اینتایر نگردد و آن اینکه بکوشد تا به توسعه و ترویج شرایطی بیندیشد که بتوان در جوامع کوچک‌تر زمینه را برای رشد

فضایل فراهم کرد تا از طریق به هم پیوستن جوامع کوچک‌تر شاهد ظهور جامعه‌ای فضیلت‌محور در سطوح بزرگ‌تر باشیم.

در حالی که مک‌اینتایر معتقد است تشریک مساعی در جهت خیر عمومی می‌تواند به طیب خاطر فقط در جوامع کوچک امکانپذیر باشد. این سؤال قابل طرح است که چگونه و تا چه حد این نوع از همکاری را می‌توان در سطح بین‌المللی توسعه داد. این امر مستلزم ملاحظه جدی اقتصاد سیاسی است. برای کسانی که علی‌رغم تلاش‌های بین‌المللی برای تضعیف اقتصاد ایران پیشرفت قابل ملاحظه آن را تحسین می‌کنند، نقد اخلاقی مک‌اینتایر بر سرمایه‌داری باید به مثابه هشدار تلقی شود تا پیشرفت اقتصادی را صرفاً با معیارهای مادی گریانه ارزیابی نکنند.

گرچه مک‌اینتایر در خط مقدم منتقدان جدی لیبرالیسم در اواخر قرن بیستم است، جایگزینی که او ارائه می‌دهد، محافظه کاری نیست. این جایگزین نه به معنای قربانی کردن حقوق آزادی خواهانه و لیبرال به پای منافع ملی است و نه به معنای حفظ وضع موجود و دفاع از نخبگان سنتی. به جای اینها مک‌اینتایر با تأسی از ارسطو استدلال عقلانی در باب مسائل سیاسی و اجتماعی را فقط در بین کسانی امکانپذیر می‌داند که به اندازه کافی شخصیت آنها شکل گرفته باشد. این بدان معنا نیست که ما باید صرفاً به افراد فضیلت‌مند بدون در نظر گرفتن ساختارهای نهادی اعتماد کنیم. ساختارهای نهادی جوامع مدرن موانع خاصی را بر سر راه توسعه شخصیت خوب قرار می‌دهند؛ اول اینکه در این جوامع چنان زندگی ما به طرق گوناگون تجزیه می‌شود که مانع از طرح پرسش‌های اخلاقی برخاسته از تمامیت هستی انسانی ما می‌گردد.

هنجارهای رفتاری توسط نهادهایی که ما در آن فعالیت می‌کنیم، آموزش می‌بینیم، تفریح می‌کنیم تعیین می‌یابند. دوم اینکه فهمی که ما از خواسته‌ها و مطلوبات خود داریم، از طریق هجمه اغواگر رسانه‌ها و تبلیغات مدرن تحریف می‌شود. ما نه تنها دیدگاه‌های خود را بر اساس ارزیابی دلایل عقلانی شکل نمی‌دهیم، بلکه این دیدگاه‌ها توسط نظر سازان جهت داده می‌شود.

سوم اینکه توزیع نابرابر ثروت و فرصت در جوامع مدرن از طریق ایجاد ناامیدی در فقرا و حمایت از اغنیا، جایی برای تأملات عقلانی باقی نمی‌گذارد. چهارمین شیوه‌ای که دولت مدرن تأملات عقلانی در باب اخلاقیات را ممتنع می‌کند، غلبه حقوق قراردادی (پوزیتیویستی) است که رهاورد هماهنگ کردن امیال و خواسته‌های فردی از طریق حمایت مؤثر نهادهای اقتصادی و دولت است. اما مک‌اینتایر به جای آن تلقی حقوق طبیعی را چنانکه در سنت توماس آکوئیناس فهمیده می‌شود، قرار می‌دهد. در این تلقی خاستگاه حقوق، خداوند و مشیت الهی است. توصیف مک‌اینتایر از چهار نقیصه یاد شده فوق البته مشخصاً متوجه دولت‌های لیبرالی مدرن است که در یکی از آخرین مقالات وی «چگونه سنت ارسطویی می‌تواند انقلابی شود؟» آمده است.^{۱۹} من می‌خواهم یک شرط دیگر به توصیه مدام خود به دانشجویان و همکاران دانشگاهی خود برای مطالعه فلسفه

4. See Paul Blackledge and Neil Davidson, eds., *Alasdair MacIntyre's Engagement with Marxism* (Chicago: Haymarket Books, 2009).

5. Jack Russell Weinstein, *On MacIntyre*, p43

6. Baruch A. Brody, "Why settle for anything less than good old-fashioned aristotelian essentialism?" *Noûs* 7:4, (1973):351-365. Saul Kripke, *Naming and Necessity*, (Princeton: Princeton University Press, 1980).

7. "Modern Moral Philosophy", *Philosophy* 33:124, (1958), 1-19.

8. As early as Leo Strauss, *Natural Right and History*, (Chicago: University of Chicago, 1953); Eric Voegelin, *Plato and Aristotle* (Baton Rouge: Louisiana State University, 1957); Hannah. Arendt, *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press, 1958); and Ronald Beiner, *Political Judgment* (Chicago: University of Chicago, 1983).

9. E.g., John Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, (Oxford: Oxford University Press, 1980).

10. E.g., Lynne Ruder Baker, *Persons and Bodies: A Constitution View* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).

۱۱. فلسفه اخلاق در تفکر غرب از دیدگاه السدیر مک‌این‌تایر، حمید شهریاری، انتشارات سمت، ۱۳۸۵.

12. Alasdair MacIntyre, "Visions" in *New Essays in Philosophical Theology* (New York: Macmillan, 1955), 254-260.

13. Miroslav Volf, *Exclusion and Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation* (Nashville: Abingdon Press, 1996), 208.

14. Mansur Nasiri, *Ravesh Shenasi-ye Ilmvalahiyat* (Qom: Markaz-e Entisharat-e Mu'assesseh-ye Amuzeshiva Pazhuheshi-ye Imam Khomeini (qs), 1383).

15. This point was masterfully argued in the classic monograph on the topic: Larry Laudan, *Progress and Its Problems: Towards a Theory of Scientific Growth* (Berkeley: University of California Press, 1977).

16. pleonexia.

17. See Bernard E. Harcourt, *The Illusion of Free Markets: Punishment and the Myth of Natural Order* (Cambridge: Harvard University Press, 2011).

18. Alasdair MacIntyre, "Toleration and the Goods of Conflict" in Alasdair MacIntyre, *Ethics and Politics: Selected Essays, Volume 2* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 205-223.

19. Alasdair MacIntyre, "How Aristotelianism Can Become Revolutionary", in *Virtue and Politics: Alasdair MacIntyre's Revolutionary Aristotelianism*, Paul Blackledge and Kelvin Knight, eds. (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2011), 11-19.

20. MacIntyre (2011), 19.

مک‌این‌تایر اضافه کنیم: ما نباید در آثار مک‌این‌تایر انتظار یافتن پاسخ‌ها و راه‌حل‌هایی به مسائل و معضلات ایران معاصر را داشته باشیم.

این مطالعه برای کسانی که به دنبال یک زندگی اخلاقی و دینی هستند به منظور فهم فلسفه اخلاق و سیاست و از آن طریق فهم عمیق‌تر ما در باب پرسش‌ها و معضلاتی که از تجربه مدرنیته ایرانی برمی‌خیزد، مفید خواهد بود. این مطالعه مفید خواهد بود اگر آن را نه به عنوان نقشه راه یا الگوی دقیق برای تبعیت، بلکه به عنوان چالشی که از سویی باید با آن از طریق کوشش‌های نظری و عملی خودمان برای صورتبندی پاسخ به مسائلی که او طرح می‌کند تلقی کنیم و از سوی دیگر، به بازسازی، حمایت و اصلاح انواع نهادهای سیاسی و اجتماعی‌ای بپردازیم که موانعی هستند بر سر راه شکاف بیشتر ثروت و فرصت؛ شکاف‌هایی که امروزه فلج‌کننده جوامع هستند.

گرچه مک‌این‌تایر نسبت به تحقق دولت فضیلت محور بدین است، در اواخر مقاله یاد شده ضمن توجه دوباره به گسترش جوامع محلی کوچک که مشوق فضیلت‌اند، امید را موعظه می‌کند: «فضیلت امید، فضیلتی است که ما را فراتر از واقعیات وضع موجود، هرچه هست، سمت و سو می‌دهد. لنین تأکید می‌کرد که ما نباید در برابر استبداد امر محقق، در برابر دیدگاه‌های رایج ثابت در باب اینکه چه چیز ممکن است و چه چیزی ممکن نیست، سر تسلیم فرود نیابیم. پولس و توماس آکوئیناس قدیس به ما آموخته‌اند که چگونه می‌توان در هر وضعیتی بیش از واقعیات موجود به امید دل بست. اینکه تا جایی که بتوانیم از طریق فضایل به وضعی از حیات اجتماعی برسیم که در آن عقلانیت عملی به واسطه امید مشترک به اینکه ما خواهیم دانست که آغاز کرده‌ایم به دانستن آنچه نیاز داریم.»^{۲۰}

من این نوشته را در شب نیمه شعبان ۱۴۳۴ (دوم تیرماه ۱۳۹۲) که شاید بهترین زمان برای تأمل در باب امید باشد می‌نویسم. اگر مک‌این‌تایر به موفقیت جوامع کوچک فضیلت محور در برابر جریان‌های سیاسی و اجتماعی‌ای است که محکومشان می‌کند، امیدوار است، آیا ما نباید امید بیشتری به داشتن جامعه و نهادهای سیاسی و مدنی بهتر و عادلانه‌تری داشته باشیم و در تحقق آرمان‌هایی که شهدای انقلاب در راه آن خون خود را نثار کردند، گام‌های جدی‌تری را برداریم؟ چنین امیدهایی که در این نیمه شعبان با همه مردم ایران در آن سهیم هستیم و دعا می‌کنیم که خداوند سبحان و تعالی در ظهور حضرت قائم (عج) تعجیل بفرماید.

پی‌نوشت‌ها

1. Alasdair MacIntyre and the Intellectual Atmosphere in Iran.

۲. از خانم دکتر نرجس جواندل که در ترجمه پاره‌ای از قطعات این نوشته کمک کار بنده بودند سپاسگزارم.

3. See John Bishop, *Believing by Faith* (Oxford: Oxford University Press, 2007).

غایات زندگی، غایات نوشتار فلسفی

نوشته‌ی السدیر مک‌اینتایر

ترجمه‌ی داود قرجالو

d_gharejalo@yahoo.com

اشاره: در این مقاله السدیر مک‌اینتایر فیلسوف معروف معاصر به ارتباط غایات زندگی و غایات نوشتار فلسفی می‌پردازد و در این راستا با مثال آوردن چهار فیلسوف معروف - جان استوارت میل، آکوئیناس، روزنتسواگ و لوکاج - در پی اثبات این است که، آن فیلسوفی را می‌توان در زمینه فلسفه، فیلسوفی کامیاب نامید که غایات نوشته‌های فلسفی‌اش از خلال غایات زندگی‌اش برآید و غایت و هدف زندگی‌اش در نوشته‌های او منعکس گردد و نیز خوانندگان خود را از خود متن به ورای متن و به سوی پرسش‌های مربوط به غایات زندگی رهنمون سازد. چنانچه نوشته‌ی فیلسوفی این‌گونه باشد، در نتیجه خواننده‌ی را نیز درگیر پرسش‌های مربوط به غایات زندگی خواهد نمود و خواننده، با نویسنده همراه خواهد شد، طوری که خواننده آن اثر، پرسش آن فیلسوف را پرسش خود تلقی خواهد نمود - زیرا سخن که از دل برآید، لاجرم نیز بر دل نشیند - و سعی خواهد کرد تا جوابی نو و احیاناً بهتر به آن پرسش ارائه نماید و فهمیدن اینکه چرا در نزد برخی فیلسوفان، میان غایات زندگی و غایات نوشتار فلسفی گسست رخ داده، وظیفه‌ی حسب الحال نویس فلسفی می‌باشد تا از طریق توجه نمودن به حوادث و رویه‌های زندگی‌گانی علت را معین و مبرهن سازد.

کتاب ماه فلسفه

به همراه دوستانمان مشغول صرف شام می‌شویم و یا برای خرید بلیط یک فیلم در صف می‌ایستیم و حرف‌های همیشگی را تکرار می‌کنیم، در این بین، فردی از میان ما، که نمی‌تواند خودش را به این امور بی‌اهمیت و پیش پا افتاده قانع کند، پرسش مهمی را نهیب می‌زند که ما آن پرسش را در قالب عبارت مانوسانه چنین بیان می‌کنیم: «چیزی که زندگی یک فرد را خوب یا بد می‌کند، چیست؟» و یا ممکن است بپرسد «چه قانونی - اگر که باشد - بر ما مستولی است؟» و یا بپرسد «اهمیت مرگ در زندگی چیست؟» پرسش‌هایی که در چنین موقعیت‌هایی بروز می‌کنند، در قالب عباراتی خام‌تر و ناستجیده‌تر - همچون بروز یک فریاد - در ردیف اظهار گرسنگی و درد کشیدن قرار می‌گیرند و بیان می‌شوند. احتمال دارد پاسخ کسانی که این پرسش‌ها را می‌شنوند و نیز احساسات بروز یافته از آن پرسش‌ها را می‌بینند، توأم با سراسیمه‌گی باشد و در صدد برآیند صورت مسئله را تغییر داده و یا راه چاره‌ای بجوییند که دیگر این گونه پرسش‌ها بروز نیابند. پرسش ما این است که «در اندرون آن پرسش‌گر، چه روی داده که اینگونه حرف می‌زند؟ آیا احتمال دارد که وی کم آورده باشد؟»

اما، همین پرسش‌ها را به متن متفاوت دیگری بپريد، فرض کنید این پرسش‌ها در سمینار فلسفه با لحنی کاملاً آکادمیک با لغت‌پیرایی دقیق مطرح شوند، در این صورت دیگر آن پرسش‌ها، پرسش‌های خامی به نظر نخواهند رسید و موجب دستپاچگی نخواهند شد. اگر قسمت اول کتاب سیاست ارسطو را بخوانیم - که غایت یک جامعه سیاسی با یک روستا یا گروهی از روستاها

مقایسه می‌شود - ارسطو می‌گوید: «غایت یک جامعه سیاسی، صرف زندگی کردن و زنده ماندن نیست، بلکه غایت، خوب زیستن و معیشت نیکوست.» فردی می‌تواند بپرسد که «منظور ارسطو چیست؟» فرد دیگری می‌تواند بپرسد «خُب، آنچه که زندگی را خوب یا بد می‌کند، چیست؟» متن ارسطو بهانه‌ای به دست می‌دهد تا با خیالی آسوده تر، سؤالی بپرسیم که در موقعیتی دیگر اظهار آن، باعث سراسیمه‌گی می‌شود.

یا ممکن است در سمینار فلسفه حقوق باشیم که براهین شکاکانه‌ای را درباره وثاقت و اعتبار حقوق و قانون، مورد بحث گذاشته و بحث راجع به این است که این براهین تا چه میزان، مواضع آکوئیناس را درباره حجیت قانون که در بخش Ia - Iiae - 1089qq ۹۰ کتاب جامع الهیات بیان شده، متزلزل می‌کنند. در خلال این سمینار، فردی می‌پرسد «پس چه قانونی - اگر که باشد - بر ما مستولی است؟» و یا هنگامی که بخش‌های ۴۶ تا ۵۳ از کتاب هستی و زمان هایدگر را در سر کلاس می‌خوانیم، ممکن است فردی در مقام مستشکل، این پرسش را مطرح سازد «خُب، اهمیت مرگ در زندگی چیست؟» در هر

مورد، آن متون، موجب طرح پرسش‌هایی خاص و بروز عذر و بهانه می‌گردند. اگر آن متون وجود نمی‌داشتند، طرح سؤالاتی از این دست برای ما خیلی دشوار و حتی ناممکن می‌بود. اجازه دهید، بحث راجع به این‌گونه موارد را در اینجا رها کنیم. اما خود نویسندگان این متون چطور؟ این نویسندگان با نوشتن متونی از این دست، نزد ما حاضر می‌شوند تا بتوانند در نوشتارشان بی‌هیچ دلواپسی‌ای چنین سؤالاتی را طرح نموده و به آنها پاسخ دهند. اوضاع برای اندیشمندان قدیمی‌تر که در هر جا که موقعیتی پیش می‌آمد

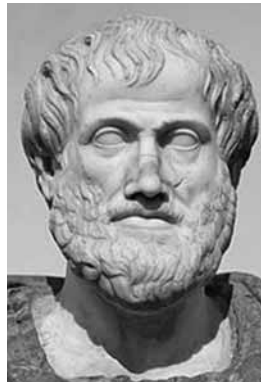
مثلاً در خلال یک مباحثه و گفت و شنود، پرسش‌هایی دقیق مطرح می‌ساختند تا زمینه برای افرادی نظیر ارسطو و آکوئیناس و هایدگر هموار گردد که پرسش‌هایی آکادمیک طرح کنند، بر چه منوال بوده است؟ آنها چگونه در فتح باب این سخن از پرسش‌ها - یعنی پرسش‌هایی که می‌توانیم آنها را پرسش‌هایی مربوط به غایات زندگی بنامیم - کامیاب بودند؟

البته نخستین پاسخ‌هایی که به این قبیل پرسش‌ها داده شد، پاسخ‌های دینی بودند. متون دینی، سخنانی را در قالب اسطوره‌ها و شعایر و به صورت چشمگیرتر در قالب عباراتی بیان می‌نمودند که انسان به هنگام نیایش با خدا یا خدایان به کار می‌برده است. ادیان به ارائه گونه‌ای از متن مبادرت نموده‌اند که در آن، جواب مسائل مربوط به زندگی و مرگ، امید و علاقه و ماهیت نهایی اشیا ارائه شود. در نوشتار حاضر درباره چنین متون دینی و اهمیت‌شان، سخنی به میان نخواهیم آورد، فقط دو نکته را متذکر می‌شوم:

۱. در جوامع سکولار - همچون جوامع پیشرفته اروپایی - که زمینه‌های دینی تا حد زیادی کنار گذاشته شده، پریشان‌ساز

شدن سؤال مربوط به غایت زندگی، هیچ جای تعجب ندارد. ۲. باید متذکر شوم پاسخ‌های دینی، پاسخ‌هایی بودند که به کهن‌ترین و ابتدایی‌ترین نظریه‌های پیشافلسفی و فلسفی داده می‌شدند. همگی ما کمابیش در خلال سرگذشت طویل‌المدت فرهنگ‌مان و همچنین در خلال سرگذشت کوتاه مدت زندگی شخصی‌مان، دقیقاً آن هنگامی شروع به بیان تفصیلی احکام و باورهای دینی می‌نماییم که در شرایط دینی قرار گرفته باشیم و به نیازمندی خویش به باورها و احکام دینی واقف گشته باشیم. آنچه که موجب بروز اختلال در اولین عادات رسوخ کرده در باورهای ما می‌شود، در اثر آن چیزی است که آشکارا با آن باورها ناسازگار می‌گردد. دقیقاً در همین موقع است که می‌فهمیم آن باورها، در واقع، یک نوع پاسخ به پرسش‌های بنیادین هستند.

ممکن است پرسش‌هایی را بی آنکه بفهمیم، صریحاً بپرسیم و به آنها جواب دهیم. ممکن است در ملاحظه پاسخ‌های گوناگون و بدیل، با پرسیدن سؤال «آیا یک باور خاص، درست است؟» و «آیا ما به قدر کافی دلایل خوب جهت اعتقاد به اینکه فلان باور صادق است، در دست داریم؟» و «اگر ما آن را به عنوان پاسخی برای سؤالمان اختیار کنیم، در آن صورت منظورمان از آن، چه خواهد بود؟» به آنها جواب بدهیم و سپس ممکن است یک نفر گام فراتر گذاشته و بپرسد: «منظور تو از واژه «صادق» چیست؟» و «برای چنین قضاوتی کدام دلایل، قانع کننده‌اند؟» و «ما هنگامی که اظهارات گوناگونی را بیان می‌کنیم چگونه معنای آنها را در می‌یابیم؟» که با این چند سؤال آخر، فلسفه پا به عرصه می‌گذارد.



گفته شده که فلسفه درست در همین مرحله آخر و بعد از اینکه موفق شدیم از زندگی سطحی و پرسش‌های بی‌ارزش یا فراتر گذاریم، به وجود می‌آید. ما با یا فراتر گذاشتن، خودمان راه، هم از آن پرسش‌ها دور می‌کنیم و هم از آن پرسشگرها فاصله می‌گیریم که در نتیجه، میان «اظهارات نسجیده توأم با سراسیمه‌گی افرادی که به صورت گریزناپذیر در زندگی روزمره درگیر آن پرسش‌ها بمانند» و «اظهاراتی که از لحاظ اجتماعی و آکادمیکی مقبول افتاده و از جانب کسانی که به تحقیقات تخصصی فلسفه مشغول هستند، مطرح گشته‌اند»، تفکیک قائل می‌شویم. آنچه که غالباً برایمان مغفول می‌ماند، این است که در این قبیل موارد، ما از خودمان هم فاصله می‌گیریم. لاجرم فلسفه تا حدی مستلزم از خود بیگانه شدن است و این موضوع حتی درباره آن نوع از فلسفه که تفکیکی قائل می‌شود میان اضطراب وجودی اولیه پرسشگر و شرایط کسانی که در تحقیقات فلسفی‌شان پا فراتر نهاده و درباب این پرسش‌ها بی‌طرفانه می‌اندیشند - مثل کیرکگور که تحت تأثیر هگل انجام داد و به همانطور که من الان دارم انجام می‌دهم - صدق می‌کند.

درباره نوشتار فلسفی وضع به چه منوال است؟ قبلاً اشاره

ما باید
از ارسطو
این سخن را
بیاموزیم که هر
«چیز جزئی‌ای»
که ما با آن
مواجه می‌شویم
«فقط خودش»
می‌باشد.

**آکوئیناس
تا آنجا که
می‌تواند رشته
طویلی از دلایل
قانع‌کننده،
هم له و هم
علیه پاسخ خاص
را از دیدگاه‌های
مختلفی که
به آنها آگاه
است، ردیف
می‌کند و نتایج
خودش را بعد از
پرداختن به آن
استدلال‌ها،
استدلال‌ها بیرون
می‌کشد و
مطرح می‌کند.**

کردم که متون، می‌توانند بهانه‌ای به دست دهند تا پرسش‌هایی درباره‌ی غایبات زندگی طرح کنیم. این، به دو صورت می‌تواند روی دهد. از یک سو، متن یا مجموعه‌ای از متون می‌توانند افرادی را که آن متن یا متون را می‌خوانند به خود مشغول کنند که در نتیجه، خوانندگان، پا به دنیای مفاهیم آن متن یا متون می‌گذارند و از سویی دیگر با متن‌بُهِ و آگاه‌گشتن خواننده، پرسش‌هایی که در چارچوب عبارات آن متن یا متون مطرح شده‌اند، پرسش‌های خود این خوانندگان می‌گردند که البته مهم‌ترین آنها سؤال از غایبات زندگی است.

با این حال، این شیوه طرح مسأله خیلی هم صحیح نیست. در رابطه با متون فلسفی، لازم است بدانیم خیلی بندرت اتفاق می‌افتد که خوانندگان متون فلسفی، صرفاً از طریق مطالعه این متون مطلبی بیاموزند، بلکه این، حضورِ معلمان و مفسرانِ متون فلسفی است که درک متون را سهل می‌کند، طوری که دنیا تبدیل به متنی می‌شود که به فلان و بهمان صورت تفسیر شده است. بنابراین آنچه که میان خواننده و پرسش‌هایی که نویسنده مطرح می‌کند، قرار می‌گیرد، فقط خودِ متن نیست، بلکه متن از

لابه لای تفسیر، مورد مطالعه قرار می‌گیرد.

در دیگرسو، متون فلسفی و مفسرانشان قرار دارند که ما را به روربارویی با جهانی که متن دم از آن می‌زند، می‌کشاند. این متون، متونی هستند که نویسندگان و مفسران‌شان در دور کردن ما از خودِ متن و تفسیرهایش موفق‌اند و ما را براحتمی سوی پرسش از غایبات زندگی رهنمون می‌سازند، که قبل از این شاید به خاطر اینکه پرسش از آنها پریشان‌کننده می‌نمود، نمی‌توانستیم و یا نمی‌خواستیم با آن روبه‌رو شویم، از این‌رو این متون ما را قادر می‌سازند تا این پرسش‌ها را پیش خود معقولانه

و مدبرانه مطرح کنیم. این متون چگونه موجب چنین چیزی می‌شوند؟ نویسندگان و مفسرانِ متون چگونه از افرادی که ساکن دنیای مبتنی بر متن می‌شوند، تمایز می‌یابند؟ این‌ها پرسش‌هایی هستند که من در این نوشتار مورد بررسی قرار می‌دهم.

ممکن است کسی بگوید این پرسش‌ها، پرسش‌های غلطی هستند. آنچه که شما باید دنبالش بگردید، تفاوت‌های موجود در میان انواع و اقسام متون و نویسندگان و مفسران نیست، بلکه شما باید دنبال تفاوت‌های موجود در میان خوانندگان باشید. این، خوانندگانِ متون هستند که با نشان دادن واکنش‌های مختلف به متون، باعث می‌شوند تا در مطالعه متون فلسفی نتایج متفاوتی حاصل آید. جواب من به این سخن، این است که درست است که همراهی موجود میان نویسنده و خواننده که در خلال مطالعه یک متن فلسفی روی می‌دهد مهم است، اما آنچه که من می‌خواهم بر آن تمرکز کنم، روی همگامی میان نویسنده متن و مفسر آن متن است.

در ابتدا دو فیلسوفی را در نظر می‌گیریم که با نوشتارشان

ما را به ورای فلسفه و به روربارویی بی‌واسطه با غایبات زندگی رهنمون می‌سازند. من از روی قصد دو فیلسوف با دو دیدگاه مختلف و از برهه‌های مختلف زمانی و مکانی برمی‌گزینم یعنی جان استوارت میل و توماس آکوئیناس. من با «میل» شروع می‌کنم. بدون خواندن آثار نویسندگان دیگر علی‌الخصوص جرمی بنتام و کلریچ نمی‌توان از آثار و نوشتارهای جان استوارت میل سر در آورد. دیدگاه‌های میل با رجوع به دیالوگ/گفت و شنود وی با این‌ها و افراد دیگر قابل فهم می‌گردند - دیالوگی که نقطه آغازش بحرانِ روانی میل در سال ۱۸۲۶ و در سن ۲۰ سالگی‌اش بود. آموخته‌های آغازین وی به طور چشمگیر به جای آنکه موجب به وجود آمدن پرسش‌هایی برای او شود، پاسخ-هایی برایش فراهم می‌نمودند. هنگامی که غایبات زندگی برای میل مسأله‌دار شد، پرسش‌هایی برای وی آشکار شد که فقط از آن خود او بود. میل از خود پرسید: «فرض کن همه مسائل و مشکلات تو حل شود - مشتمل بر هر گونه تغییر در باورها و عقیده‌هایی که تو دنبالش بودی - و همه خواسته‌هایت در همین لحظه برآورده شوند، آیا همین‌ها لذت و سعادت بزرگ برای تو هستند؟» میل به ما می‌گوید که چگونه «یک امر خودآگاهانه مه‌رناشدنی [درونی] ای صریحاً جواب داد «خیر»! در همین موقع کاملاً از خودم مأیوس شدم و کل شالوده‌ای که زندگی‌ام بر روی آن بنا شده بود، ویران گشت.»



در این نوشتار جزئیات به خود آمدن استوارت میل مدنظر نیست. اما میل که در آغاز به عنوان یک فرد در منازعات میان طرفداران بنتام و کلریچ شرکت می‌کرد، در طی این دوره به حدیث نفس و دیالوگ با خویشش تغییر رویه داد که همین امر در جستارهایی که درباب بنتام و کلریچ نگاشت، بروز یافت، لیکن در بسیاری از نوشته‌های او، همین امر یک نکته نهفته‌ای بود. این امر به خاطر آن است که خوانندگان آثار میل خود را در دیالوگ‌های میل سهیم و شریک می‌دانستند. میل بر پاسخ‌هایی تأکید می‌کند که خود به آنها رسیده اما وی این کار را به شیوه‌ای انجام می‌دهد که در ابتدا خوانندگان را درگیر آن پرسش‌ها کند - یعنی طرح پرسشی که باعث می‌شود خوانندگان در رابطه با جواب خاص میل، به فکر فرو روند و خودشان نیز در پی یافتن راهکار باشند از آنجایی که نوشتارهای میل متراکم‌اند، به همین دلیل همواره زوایایی از نگاشته‌هایش برای خوانندگان مخفی می‌ماند تا آنکه تفسیر شده و آشکار گردند و منتقدان میل، برخی مواقع همین امر را دستمایه‌ای برای رد برخی مواضع اصلی میل قرار داده‌اند. در این باره، اصل معروف «فایده» که در بخش چهار کتاب فایده‌باوری آمده، نمونه خوبی است. آنچه که میل در این باره گفته، خیلی مجمل و البته پرمعناست، تفسیر من این است که نه تنها «میل» ملتزم به مغالطه شده - مغالطاتی که وی ملتزم به آنها شده خیلی آشکارند - بلکه لازم است بگویم

که اکثر منتقدان وی نیز به هنگام نقد، متوسل به مغالطه شده‌اند که نمونه بارزش، سیجویک و [جرج ادوارد] مور هستند. سؤال این است که چه شیوه‌های بدیلی برای بازسازی استدلال میل وجود دارند. [۱]

نتیجه این نیست که آخرالامر با نتایج میل موافق گردیم، بلکه حتی در صورت مخالفت با نتایج کسب شده توسط میل، ما هنوز هم می‌کوشیم تا به اقسامی از آن پرسش‌هایی که میل برای خود مطرح نمود، پاسخ دهیم. میل با درگیر ساختن ما به آن پرسش‌ها، ما را به ورای متن خود رهنمون می‌سازد، جوری که ما احساس می‌کنیم که باید - اگر می‌توانیم - جوابی بهتر از جواب میل به پرسش مربوط به غایات زندگی که بهنگام آشفته‌گی روحی اش با آن مواجه بود، بدهیم. [زیرا اینک آن سؤال، سؤال خود ما شده است]

و یا یک فیلسوف کاملاً متفاوت از میل، یعنی آکوئیناس را در نظر بگیرید. راه و روش آکوئیناس، بسیار روشن‌تر از دیالوگ میل است. در هر مسأله‌ای، آکوئیناس تا آنجا که می‌تواند رشته طولی از دلایل قانع‌کننده، هم له و هم علیه پاسخ خاص را از دیدگاه‌های مختلفی که به آنها آگاه است، ردیف می‌کند و نتایج خودش را بعد از پرداختن به آن استدلال‌ها، از درون خود این استدلال‌ها بیرون می‌کشد و مطرح می‌کند. در دوره استوارت میل، نزاع‌ها میان بنتام و کلریج بود. در دوره آکوئیناس، نزاع‌ها میان ارسطوگرایان ابن‌رشدی دانشکده هنر و آگوستینی‌های دانشکده الهیات دانشگاه پاریس جریان داشت. برخی از مهم‌ترین رساله‌های آکوئیناس که صورت مکتوب به خود گرفته‌اند، حاصل بحث و جدل‌های

شفاهی‌اند - بحث و جدل‌هایی که در آنها آکوئیناس، جانب یک طرف نزاع را می‌گرفت. لیکن حتی در رساله‌هایی که تحت این قسم از رساله‌ها قرار نمی‌گیرند، طریقه آکوئیناس در استدلال‌ها تا حدی شکل گرفته از طریق ممارست و حضور در جدل‌ها بوده است.

نکته اینجاست که همیشه در جریان یک جدل، احتمال دارد نظریه جدیدی طرح شود. درباره مباحثاتی که آکوئیناس انجام می‌داد نیز امکان دارد استدلالی تازه طرح گردد. خوانندگانی که این احتمال را تشخیص می‌دهند و افرادی که پرسش‌هایی طرح می‌کنند از قبیل «آیا استدلال‌هایی که تا کنون ارائه شده‌اند، کافی‌اند؟» و «علاوه بر این، چه می‌توان گفت؟» می‌توانند خود، وارد منازعه شوند. در نتیجه این افراد، پرسش‌های آکوئیناس را پرسش‌های خود قرار داده و می‌کوشند جواب‌هایی بهتر به آن‌ها بدهند.

از این مباحث نیز - همان طور که در مورد میل نیز همین‌طور است - لازم نمی‌آید که با آکوئیناس موافق و هم‌رأی شویم. بلکه آکوئیناس نیز مثل میل، ما را به ورای متن و به خود این

پرسش‌ها رهنمون می‌سازد. و افرادی که خوانندگان پر و پا قرص میل و آکوئیناس می‌شوند، خود را به ارائه شکل جدیدی از گفت و شنود میان آن دو دیدگاه متفاوت بر اساس موضوعاتی همچون ماهیت سعادت - یعنی موضوعات مربوط به غایات زندگی - ملزم می‌دارند.

من، میل و آکوئیناس را به عنوان نمونه‌هایی از مُستغلاتن به قسم خاصی از فلسفه بیان کردم؛ مثال زدن آنها ما را قادر می‌سازد تا بیشتر درباب این نوع از فلسفه سخن بگوییم. سه ویژگی نوشتار فلسفی آنها، باعث می‌شود تا خصوصیات آن سخن از فلسفه معین شود:

۱. اینکه هر دوی آنها به عنوان یک انسان به پرسش‌های مربوط به غایات زندگی پرداختند، نه به عنوان یک فیلسوف. آن به این معنا نیست که هر دو فیلسوف، رویه و شیوه مطلوبی برای طرح این پرسش‌ها در پیش گرفته باشند که مستلزم ادامه نگرشی خاص به جواب‌هایی که قبل از آنها، فلاسفه قدیمی - و دیگران - به آن پرسش‌ها داده بودند، باشد. اما پرسش‌های مشابهی درباره غایات زندگی رو در روی آنها به عنوان یک انسان رخ می‌نمودند.

۲. میل و آکوئیناس گفتار و نگارش‌شان را به عنوان مرحله‌ای از یک بحث دنباله‌دار فلسفی لحاظ می‌کردند. این خودآگاهی، آنها را قادر می‌ساخت که خوانندگان و شنوندگان خود را آگاه ساخته و در نتیجه، در یک بحث مشابه وارد آورند.

۳. مهم است که هم غایت بحث و هم خیر آنهایی که در بحث شرکت می‌کنند، حقیقی باشد و همان طور که میل و آکوئیناس مصر بر آن بودند ماهیت حقیقت، خیر، توجیه عقلانی و معنا لزوماً باید موضوعات اصلی آن مباحثه قرار گیرند. اما باید طرز عمل فنی و نیمه فنی آن موضوعات، تابع اهداف و غایات مباحثه قرار گیرد.

بنابراین شرایط فلسفه، هنگامی که این ویژگی‌ها را از دست می‌دهد چه می‌شود؟ اول اینکه در هر فلسفه‌ای، آنچه که به تصور در می‌آید، همان امر متصور به مثابه ممارستی اولیه و گاهی هم اختصاصاً به عنوان گروهی از مهارت‌های استدلالی و تحلیلی محسوب می‌شود. در همین جاست که موضوع اصلی، تبدیل به امری فرعی و ثانویه می‌شود. ورود به فلسفه مربوط به پرورش مهارت‌های ضروری و بایسته است و پرسش از غایات زندگی تا موقعی که موضوع اصلی را برای تمرین آن مهارت‌ها فراهم می‌آورند، مورد توجه فیلسوفان قرار می‌گیرد. در ثانی در نتیجه این مباحث، امکان دارد فلسفه در هنگام پرسش از غایات زندگی علی‌رغم همه جدیتش، تبدیل به امری سطحی و یک سرگرمی شود. من واژه «سرگرمی» را به همان معنایی استفاده می‌کنم که پاسکال به کار می‌برد. طبق دیدگاه پاسکال، ما می‌کوشیم تا این مسأله را که چه قدر اوضاع و شرایط انسانی‌مان



از آنجایی که
نوکانت‌گرایی،
وجه فلسفی
فرهنگ امپراتوری
آلمان بود،
کانت فلسفه
نوکانتی‌ها فقط
آن فیلسوفی
نبود که گستره
و محدوده
فلسفه را معین
نموده بود، بلکه
وی قهرمان
فرهنگ کشور و
امپراتوری آلمان
نیز بود.

لاجرم فلسفه
تا حدی مستلزم
از خود بیگانه
شدن است و
این موضوع حتی
درباره آن نوع از
فلسفه که تفکیکی
قائل می‌شود میان
اضطراب وجودی
اولیه پرسشگر
و شرایط کسانی
که در تحقیقات
فلسفی‌شان
پافرا تر نهاده
و در باب این
پرسش‌ها
بی‌طرفانه
می‌اندیشند -
مثل کیر کگور که
تحت تأثیر هگل
انجام داد و
به همان صورت
که من اینک
انجام می‌دهم -
صدق می‌کند.

دل‌سردکننده و یأس‌آور است و همین‌طور این را که ما چه قدر نیازمند پاسخ‌هایی در باب غایات زندگی هستیم، از خود مخفی‌بادریم، که این مهم با سرگرم شدن به فعالیت‌های گوناگونی که کاملاً جوری طراحی شده‌اند که عطف توجه ما را تغییر دهند، حاصل می‌آید: مثل سرگرم شدن به شعر و مناسک دادگاهی و سیاست، شکار، تفریح و....

هیوم - که شخصیتش پاسکالی‌تر از آن است که اغلب می‌فهمیم [۲] - با ما راجع به آن موقعی سخن می‌گوید که چگونه از طریق تحقیقات فلسفی - اش مجبور شد وارد بازتاب رنج‌آور غایات زندگی شود - من کجایم و چیستم؟ از کدامین علت صادر شده‌ام و به سوی چه اوضاع و شرایطی بازخواهم گشت؟ تحت التفات چه کسی عشق می‌ورزم و تحت التفات چه کسی بیمناک می‌گردم؟ چه موجوداتی مرا احاطه کرده‌اند؟ من بر چه کسی تأثیر می‌گذارم و چه کسی بر من اثر می‌گذارد؟ - هیوم می‌تواند خود را از این «سودزدگی و هذیان‌خمار فلسفی» با پناه بردن به امور سرگرم‌کننده، برهاند، امور سرگرم‌کننده‌ای همچون: «من غذا می‌خورم، تخته نردبازی می‌کنم، گفتگو می‌کنم و در کنار دوستانم مسروم» که در نتیجه این امور است که تفکرات و تأملات وی «متلاطم و راحت و خنده دار» می‌شوند.

مع‌هذا، در حالی که هیوم از پرسش‌های فلسفی مربوط به غایات زندگی به سوی امور سرگرم‌کننده‌ای همچون غذا خوردن و بازی تخته‌نرد تغییر رویه می‌دهد، از همین‌جا، نوع خاصی از فلسفه پا می‌گیرد که در برخی مواقع برای کسانی که درگیر آن هستند، کارکردهایی در پی می‌آورد همان‌طور که غذا خوردن و تخته نردبازی کردن برای هیوم

کارایی داشتند. همین نکته، کل پرسش‌ها را به پرسش‌هایی فنی و نیمه فنی تقلیل می‌دهد و این امر درباره سؤال از غایات زندگی به صورتی جدی و نظام‌مند کارایی داشته و تأثیرگذار می‌گردد، اگر این امر به صورتی آرام ظاهر نشود، حداقل کش‌دار و سرگرم‌کننده خواهد بود.

از آنجایی که این سنخ از فلسفه مدافع افرادی است که از طریق پرسش‌های مربوط به غایات زندگی، به آن سنخ از فلسفه پرداخته‌اند، لازم نمی‌آید که این قبیل افراد از قبل جواب‌هایی را مسلم فرض گرفته باشند. در حقیقت ما در زندگی کسانی که درگیر چنین فلسفه‌ای شده‌اند، می‌توانیم دو قسم مختلف از دلمشغولی به پرسش از غایات زندگی را ببینیم که آن، مشتغلان به این سنخ از فلسفه را به دو رویه کاملاً متفاوت درگیر و سرگرم نموده است. همچنین امکان دارد که فیلسوفان برجسته‌ای در باب آن پرسش‌ها به تحقیقات درجه دو یا سه بپردازند. انسان‌های برجسته تحت تأثیر آداب فرهنگی‌ای که در آن زندگی می‌کنند، جواب‌های درجه اول آزمون ناشده‌ای را به عنوان امری مسلم فرض می‌گیرند، و ربط‌های ما بین این دو، با شرایط فرهنگی



شان دچار تغییر می‌گردد. تا اینجا به جریانی که کاملاً جا افتاده، یعنی نگارش زندگی‌نامه فیلسوفان و جریانی که بتدریج در حال تثبیت است، یعنی تاریخ فیلسوفان، به صورت موجز و وافی اشاره شد. توجه نویسندگان و نیز خوانندگان زندگی‌نامه‌ها و تاریخ‌هایی که به این سبک نوشته شده، جلب می‌شود به روابط زندگی آن فیلسوف با شیوه گفتار و نوشتار و تلقی فلسفی‌اش در برابر پرسش‌های مربوط به غایات زندگی. فیلسوف بزرگ بودن، همان تقلید زندگی فیلسوفانه نیست، بلکه شاید اهمیت فلسفیدن به رهنمون ساختن افراد به سمت خود زندگی‌های فیلسوفانه باشد. البته اینکه چگونه فرد فرد فیلسوفان در جزئیات زندگی‌شان درباره ارتباط میان غایات نوشتار فلسفی و غایات زندگی‌شان تدبیر کنند، به شرایط بی‌شماری وابسته است، جوری که هر زندگی‌ای احتمالات فراوان تصور ناشده‌ای دارد. در این خصوص ممکن است شرایط برای هر کس به صورت خیلی خوب و یا خیلی بد ادامه یابد.

بنابراین، چگونه ممکن است غایات زندگی با غایات نوشتار فلسفی یک فرد جور در نیاید؟ من می‌توانم برای جواب به این سؤال، دو فیلسوفی را مورد ملاحظه قرار دهم که در این امر مشترک بودند که: هر کدام از این دو، خود را در درون یک طرح فلسفی [یعنی مکتب خاص] قرار داده بودند و هر یک با شیوه فلسفی خاص خودش در به دست آوردن جواب پرسش‌های مربوط به غایات زندگی ناکام مانده بودند. از این‌رو هر کدام از این دو فیلسوف مجبور شدند شیوه نوشتار فلسفی آن مکتب را رها کرده و طریقه نوشتاری جدیدی تحت تأثیر غایات مختلف برگزینند، طوری که غایات نوشتار هر کدام ممکن بود حداقل با آن غایاتی

در جستجویش بودند تا غایات زندگی گردند، موافق درآید. شمای فلسفی‌ای که این دو فیلسوف در آن تعلیم یافته بودند، نوکانت‌گرایی آلمانی در دهه اول قرن بیستم بود که بعد از رو به زوال رفتن دوره مدرسی‌اش آغاز شده بود. نتیجه این امر ناتوانی علی‌حده‌ای برای اندیشیدن در خارج از چارچوب نوکانت‌گرایی بود که به هر حال با طرح‌های گوناگون برای استیلاش، هم در ظرف فلسفه و هم در ظرف رشته‌های آکادمیک دیگری مثل الهیات و جامعه‌شناسی آمیخته شده بود. این بدان معنا نبود که هیچ بدیل فلسفی برای نوکانت‌گرایی، وجود نداشته باشد. بلکه حتی کسانی که در فکر دست کشیدن از نوکانت‌گرایی بودند، پرسش اصلیشان این بود که راه برون‌رفت از این مکتب را چگونه بیابند، که البته این یک پرسش فلسفی نبود.

از آنجایی که نوکانت‌گرایی، وجهه فلسفی فرهنگ امپراتوری آلمان بود، کانت فلسفه نوکانتی‌ها فقط آن فیلسوفی نبود که گستره و محدوده فلسفه را معین نموده بود، بلکه وی قهرمان فرهنگ کشور و امپراتوری آلمان نیز بود. از اتو لییمان گرفته - که هم استاد کانتی‌مشراب بود و هم در سال‌های ۱۸۷۰ و ۷۱ یک

سرباز پروسی بود - تا توماس مان - که کانت را علت نبرد آلمان در جنگ جهانی اول می‌دانست - این تصور که فلسفه کانتی در اقسام مختلف نوکانتی‌اش آشکارا یک فلسفه آلمانی بود، رواج فرهنگی گسترده‌ای پیدا کرده بود. طوری که فیلسوفانی که از فلسفه نوکانتی جدا شدند، این تصور خاص را درباره آنچه که می‌توانست یک فلسفه آلمانی باشد هم رد می‌کردند.

دو فیلسوفی که مدنظر دارم، عبارتند از فرانتس روزنتسواایگ (۱۸۸۶ - ۱۹۲۹) و گئورگ لوکاچ (۱۸۸۵ - ۱۹۷۱). من این دو را به شیوه زیر در برابر هم می‌نهم. روزنتسواایگ مخالف دیدگاه‌های فلسفی خاصی بود که با این گونه از فلسفه - حداقل با فلسفه به عنوان صورتی از نظریه‌پردازی اجمالی - در تقابل قرار می‌گرفت. روزنتسواایگ به همراه اوژن روزنشتوک، نوعی دیالوگ/گفت و گو به وجود آورد که نامزد جایگزین شدن به جای نظریه‌پردازی عام و تلخیص‌گونه می‌شد که به امری خاص و ملموس می‌پرداخت. مخالفت لوکاچ با برخی دیدگاه‌های خاص فلسفی باعث مخالفتش با کل سنت فلسفه آلمانی شد و تغییر اندیشه دادنش به مارکسیسم، باعث شد بفهمد چرا آن سنت فلسفی از حل مسائل خود ناتوان است.

هر دو فیلسوف مدنظر، در رابطه با غایات زندگی به همان شیوه دست به نگارش نمی‌زدند که در رابطه با غایات فلسفی. غایات مدنظر روزنتسواایگ، دیگر فلسفی نبودند به همین خاطر روش نگارشش را تغییر داد و لوکاچ هم به خاطر اینکه مارکسیسم مانعش می‌شد [به این کار مبادرت نمود]. بحث را با روزنتسواایگ شروع می‌کنم.

روزنتسواایگ بعدها کمابیش درباره غوطه‌ور شدنش در نوکانت‌گرایی، این طور می‌نویسد: «از مدت‌ها پیش که در زمره نوکانتی‌ها بودم، بهانه‌هایی به دستم می‌آمد تا با خودم گلاویز شوم. حتی در مواقعی که آثار کانت را مطالعه می‌کردم... دلیلی نمی‌دیدم که به سوی آنها باز گردم. منظورم «مکاتب» است که فقط مفهوم مکتب بودن را داشتند. فرد فقط باید یکی از مکاتب را از سر بگذراند - و مهم نیست کدام یک (من خودم مکتب جنوب غربی آلمان را گذراندم) - اما بعداً همان فرد نیازمند این می‌شود که خود را به یک استاد مشغول بدارد، "استاد خوبی که مدت‌ها پیش مرده"» [۳]

روزنتسواایگ هنگامی که در سال ۱۹۱۳ در لایپزیک با اوژن روزنشتوک آشنا شد، ایده‌آلیسم آلمانی را رها کرد. آنها با همکاری همدیگر، تصویری از یک اندیشه خاص بسط دادند تا جایگزین تصورات قدیمی‌تر فلسفی گردد. سه گونه تباین، این تصور جدید را متمایز می‌نمود.

تباین اول مربوط بود روش دیالوگی روزنتسواایگ و روزنشتوک در برابر ویژگی مونولوژی قدما - دیالوگی که حقیقت را از راه‌های غیرقابل‌پیش‌بینی پدیدار می‌کرد.

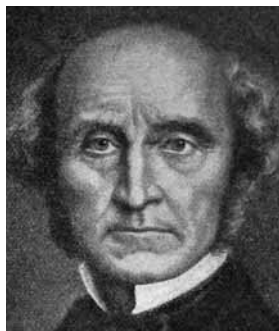
تباین دوم اینکه در دیدگاه سنتی، اندیشه در مرتبه اول قرار می‌گرفت و استعمال زبان در مرتبه دوم، در حالی که در دیدگاه این دو فیلسوف، اندیشه همان بسط یافتن و گسترش زبان - یعنی همان زبان محاوره‌ای مستعمل در زندگی روزمره - بود. بعدها روزنتسواایگ این تباین را به این صورت بیان کرد «در یک گفتگوی واقعی، یک اتفاق روی می‌دهد. پیشاپیش نمی‌دانم که در یک گفتگو، طرف مقابل چه خواهد گفت، چون من خودم هم نمی‌دانم چه می‌خواهم بگویم؛ شاید اصلاً چیزی نگویم.» [۴]

تباین سوم عبارت بود از: در دیدگاه سنتی، غالباً اندیشه یک چیز بود و اندیشنده هم چیز دیگر کاملاً جدا. اما مطالعه آثار کیرکگور و نیچه روزنتسواایگ را به این اندیشه رساند که متفکران و اندیشمندان، در اصل همان تجسم افکار و اندیشه‌هایشان هستند، طوری که انتقال اندیشه محال است مگر اینکه شخص مورد نظر وارد گفتگو شود.

برخی مواقع روزنتسواایگ نظرش درباره خودش این است که یک دیدگاه فلسفی را در برابر دیدگاه فلسفی دیگر مطرح نموده و البته [گاهی هم] خودش را به عنوان یک ضدفیلسوف در نظر می‌گیرد. کتاب منتشر نشده او که در آن، نقد و ردیه خود را درباره فلسفه بیان می‌کند، در زبان آلمانی تحت این عنوان است: *Das Buchlein Vom Gesunden Und Kranken Menschenverstand* که ترجمه کاملاً مسامحه‌ای آن از آلمانی چنین می‌شود: ادراک صحت و سقم. [۵] اگر واژه‌های «Und Kranken» از عنوان حذف شود، ترجمه ساده آن چنین می‌شود: «جستاری در باب عقل سلیم»، و آنچه روزنتسواایگ با افزودن آن دو واژه به آن دست می‌آورد، این است که آنچه مخالف عقل سلیم قرار گیرد، خود، نشانی از یک نقص است.

برخی فیلسوفان، خود را از روند معمول زندگی جدا کرده و مشغول مسائل لازمان و پاسخ‌های غلط‌انداز شده‌اند که همین موجب دور شدن از فهم عرفی/عقل سلیم شده که نشان از نقص است. فیلسوف «موضوع و مقصود اندیشه را دقیقاً از روند خود زندگی بیرون کشیده و به درون حفاظ محکم اندیشه می‌کشاند.» در کل این پرسش که ماهیت اصلی اشیا چیست؟ منجر به از دست رفتن فردیت و غرابت اشیا می‌شود. درباره اینکه چه چیزی اصیل است «هیچ کس بجز فیلسوف این سؤال را نمی‌پرسد و جوابی نمی‌دهد. در زندگی روزمره، این سؤال نامعتبر بوده و پرسیده نمی‌شود.» و در نتیجه فیلسوف شکاک، از روند معمولی واقعیت جدا شده و به دایره حیرت و شگفتی وارد می‌شود. «اینجا چیزی نمی‌تواند رنجشی برای فیلسوف به بار آورد. وی در اینجا در امن و امان است. فیلسوف به چه دلیل باید خود را به اموری غیر اصیل مشغول بدارد؟»

چیزی که فیلسوف خود را از آن دور نگه می‌دارد، امر



از آنجایی که
نوشتارهای
«میل» متراکم‌اند،
به همین دلیل
همواره زوایایی
از نگاشته‌هایش
برای خوانندگان
مخفی می‌مانند تا
آنکه تفسیر شده
و آشکار گردند
و منتقدان میل،
برخی مواقع
همین امر را
دستمایه‌ای برای
رد برخی مواضع
اصلی او قرار
داده‌اند.

بدون خواندن آثار
نویسندگان دیگر
علی‌الخصوص
جرمی بنتام و
کُلرِیچ‌نمی‌توان
از آثار و نوشتارهای
جان استوارت میل
سر در آورد.
دیدگاه‌های میل
بارجوع به دیالوگ/
گفت و شنود
وی با این‌ها و افراد
دیگر قابل فهم
می‌گردند.

منفرد و خاص است. یکی از پیامدهای این کار، آن است که فیلسوف از طریق استعمال انتزاعی واژگان و استدلال، آنچه را که در واقع امر، متجزا و متخالف از هم‌اند با همدیگر تلفیق می‌کند. از این‌رو، از تشخیص تفاوت‌های میان سه واقعیتی که برمی‌شمریم - یعنی واقعیت دنیا، انسان‌ها و خدا - عاجز می‌ماند. برخی فیلسوفان انسانیت را فقط به یک جنبه از جهان طبیعت تحلیل برده‌اند در حالی که دیگران خداوند را، همان طبیعت و یا روح منفرد دانسته‌اند. نادرست‌ترین برداشت از فلسفه، در کتاب Philosophie des Als - ob نوشته واینر آمده که در سال‌های ۱۸۷۶-۷۸ نوشته شده که فقط در سال ۱۹۱۱ منتشر شد و روزنتسواایگ آن را تحت عنوان «تلفیق کانت ساده شده و نیچه‌محزون» تفسیر کرد. «آخرین قطعه این زنجیره از جایگاه مناسب خودش قطع شد. خدا، جهان و خود تو، همگی از یک «چنان گویی» بزرگ، بافته و پرداخته شده‌اید».

بازاندیشی در آن موضوعات نمی‌تواند مشکل را حل کند. «خصم ما ایده‌آلیسم، آنتی‌ایده‌آلیسم، ناعقلگرایی، واقعگرایی، ماده-گرایی، طبیعت‌گرایی و هلم‌جرا نیستند، اما همگی‌شان به یک اندازه زیان‌آورند». آن چیزی که باید، روی دهد درک این است که باید اشیاء را به همان صورتی که هستند دریافت و این ممکن است با یک شوک ناگهانی صورت گیرد مثل موقعی که «در آگوست ۱۹۱۴ واژه «سرزمین پدری» و همه نظریات مربوط به «اصل/ذات» از بین رفتند». لیکن ممکن است که این امر نیازمند یافتن راه چاره طویل‌مدت ضد فلسفی هم باشد.

البته تغییر رویه دادن روزنتسواایگ که توجهات زیادی را به خود جلب نمود، به خاطر رد کردن فلسفه نبود، بلکه به خاطر تغییر آیین

دادن به دین یهودیت بود که موجب نگارش کتاب فوق‌العاده ستاره نجات شد. ولی روزنتسواایگ رابطه نزدیکی میان رد فلسفه و آغوش باز کردن به سوی حقیقت می‌دید که «علاوه بر جهان و خود او، یهوه نیز هست» روزنتسواایگ در کتاب ستاره نجات درباره این خدا چنین می‌گوید: «ما از او هیچ نمی‌دانیم. اما این جهل، جهل درباره خود خداست.»

ادعای روزنتسواایگ این است که ما غایات زندگی را به این شیوه دنبال کنیم که از حوزه فلسفه گام بیرون گذاشته و وارد یک دیالوگ/گفت و شنود با امر خاص و ملموس شویم که آن امر خاص و ملموس به روی حقیقت و واقعیت آن غایات مفتوح می‌باشد. خود فلسفه به صورت دیالوگ نیست و شاید هم نمی‌تواند به صورت دیالوگ باشد. این مورد در رابطه با یک چنین دیالوگی بدیل نامناسبی است. ما از این ادعا چه چیزی به دست می‌آوریم؟ قبل از اینکه این مورد را بیازماییم، ملاحظه طریقه کاملاً متفاوتی که گئورگ لوکاچ آن را دنبال نمود ارزشمند است. نقطه شروع این دو فیلسوف شبیه به هم است. لوکاچ نیز

مثل روزنتسواایگ مجبور بود که بر اخلاق غالب و شایع نوکانتی غلبه کرده و آن را کنار گذارد. اما طریقه لوکاچ خیلی متفاوت از شیوه روزنتسواایگ بود. من فقط به دو جنبه از بسط اندیشه لوکاچ می‌پردازم یکی برخورد وی با پارادوکس لاسک درباره نظریه پرداز فلسفی بود و دیگری تأثیری بود که با خواندن آثار کیرکگور و داستایوفسکی به آن رسید.

هنگامی که لوکاچ در سال ۱۹۱۲ به هایدلبرگ رفت، با لاسک که آخرین متفکر سنت نوکانتی بود، آشنا شد. لاسک واقعیات طبیعت را به همان صورتی که در زندگی واقعی با آنها مواجهیم، در مقابل آنچه که از طریق تحقیق علمی، تابع خود می‌سازیم، نشانده طبیعتی که توسط نظریه پرداز درک می‌شود، امری تصنعی است - یعنی یک امر انتزاعی متصور می‌شود که جایگزین خود طبیعت شده است. فیلسوفان نیز نظریه پردازند که وظیفه اصلی‌شان درک ارتباط میان ایجاد نظریه از یک سو و تجربه‌های واقعی از سوی دیگر می‌باشد. من دیدگاه لاسک را متناقض‌نما می‌دانم زیرا این دیدگاه، فیلسوفان را به عنوان نظریه‌پردازانی معرفی می‌کند که نظریه‌شان، یک اندیشه را به صورتی ناقص می‌نمایاند، منظوم از گفتن واژه «می‌نمایاند» این است که واژه‌ها در آشکار کردن واقعیات، به صورت مجمل به تصویر کشیده می‌شوند.



هر دانشجوی لاسک می‌توانست امیدوار باشد که پا فراتر گذارد و به شیوه‌ای خاص از نظریه پردازانی دست یابد و برای خود لوکاچ نیز نیل به چنین چیزی یک هدف بود. اما حیطه‌ای که لوکاچ در صدد نیل به آن بود، به تحقیق درباره اخلاق مربوط می‌شد نه طبیعت - که به صورتی اجمالی به تفسیر درمی‌آمد طوری که هم امر دینی را در بر می‌گرفت و هم شامل امر سیاسی می‌شد. نظریه‌پردازانی که لوکاچ در صدد رسیدن به مرتبه والا می‌بود عبارت بودند از کیرکگور و داستایوفسکی. زیرا در این جایگاه، لوکاچ می‌توانست به جهان اخلاقی‌ای برسد که از همه جهت اصیل و البته جهانی مسیحی [نیز] بود. چیزی که جهان مدنظر لوکاچ را از جهان مسیحیت متمایز می‌کرد، غیبت خداوند بود، اما حضور نداشتن خدا به معنای نفی وجود خدا نبود. منظور از غیبت خدا، این بود که ما در دنیای مطرود مادونی زندگی می‌کنیم که اصلاً احتمال نمی‌رود که خود رستگاری الهی در آن هویدا شود.

پس مسئولیت جواب به مسأله شر بر دوش خود همان انسان‌هایی است که، شر را تحمل می‌کنند. و لوکاچ، عصر حاضر را - یعنی دوره خاصی از تاریخ را که خود در آن می‌زیست - به همان معنایی برمی‌گرفت که فیشته آن را به کار می‌برد، یعنی به عنوان «عصری گناه‌آلود»، موضعی که با بروز جنگ در سال ۱۹۱۴ مورد تصدیق لوکاچ قرار گرفت. از این‌رو یک فرد چگونه می‌تواند با قطعیت اخلاقی، علیه نیروهایی که سبب وقوع و ادامه شرور کشتار فجیع توده‌های عظیم در جنگ جهانی اول می‌شدند،

عمل کند؟ فرد باید در مواجهه با شر، اخلاقاً خوب باشد. اما نیرو و قدرت شر تا حدی است که یک فرد مجبور می‌شود برای غلبه بر شر اعمالی انجام دهد که اخلاقاً ناروا هستند. کیرگور نوشته بود که فرمانبری از خدا و ایمان به او، نیازمند ایمانی همچو ایمان ابراهیم (ع) است یعنی «وابستگی کامل به امر مطلق». لوکاچ می‌پرسد: «او و هم‌عصرانش برای فرمانبری و ایمان به خیر به چه چیزی نیاز دارند؟ آیا یک محرومیت‌غایت‌شناسانه مربوط به منع‌های مطلق اخلاقی مورد نیاز بود؟»

لوکاچ در ابتدا بالشوئیسم کمونیست‌های مجارستان را رد کرد. اعتقاد این کمونیست‌ها به اینکه خیر از طریق اعمال خشونت‌بار و ترور حاصل می‌آید، برای لوکاچ چیزی بیش از یک ایمان غیرمعمولانه به امر فرضی متافیزیکی نبود. اما لوکاچ بعدها با نگاهی به گذشته، به چنین قضاوتی پرداخت که منحصر می‌شد در طرز فکر و عمل خاص فرهنگ بورژوا و فلسفه بورژوایی. لوکاچ به جای آنکه دلمشغول آینده انسان‌ها باشد، درگیر تحذیرهای اخلاقی وجدان خودش بود. در نتیجه،

در یک لحظه وجودی در اواخر سال ۱۹۱۸ به یک حزب کوچک کمونیستی مجاری پیوست که مایهٔ اعجاب فراوان گشت. لوکاچ توسط منع‌های غایت‌شناسانه، به دیدگاهی سیر نمود که حالا دیگر می‌توانست امور و اشیا را به همان صورتی که هستند، دریابد. زیرا در دیدگاه جدید لوکاچ، درک اشیا به همان صورتی که هستند، ادراک از نقطه نظری بود که به دیدگاه پرولتاریایی مربوط می‌شد - همان‌طور که این دیدگاه در نظریه‌پردازی و فعالیت حزب لنین مفصلاً بیان شده بود، و اینک لوکاچ با تغییر تصورش از غایات زندگی، در نوشتار فلسفی‌اش

هم با غایات متفاوتی در دیدگاهش درگیر بود که باعث به رشتهٔ تحریر درآمدن جستارهایی شد به نام «تاریخ و آگاهی طبقاتی»، جستارهایی که او را قادر ساخت تبیینی برای خود دربارهٔ تغییر درونی‌اش و به همان اندازه تغییر و دگرگونی در فلسفه ارائه دهد.

با این حال، دیگر بار تصورات وی از غایات زندگی و نیز غایات نوشتار فلسفی باهمدیگر جور در نمی‌آمدند. التزام لوکاچ به قسم خاصی از مارکسیسم که با زحمت جزئیات آن را شرح داده بود، نیازمند تبعیت وی از رهبر حزب کمونیست بود. و آن رهبر، چنین حکم کرد که این سنخ خاص مارکسیسمی که لوکاچ پایبند به آن شده با حزب اصلی کمونیسم ناسازگار است. از این رو لوکاچ مجبور بود که دست به انتخاب بزند، و چیزی که وی انتخاب نمود، برگزیدن درک آن حزب از فلسفه بود. لوکاچ در ابتدا از چارچوب حزب به نفع موضع خود دست به استدلال زد. لیکن در هنگام انتخاب، گزینهٔ انتخابی وی استالین‌گرایی بود. نکتهٔ مهم این است که استالین‌گرایی لوکاچ همچون موارد فراوان دیگر، امری خود خواسته بود، نه امری تحمیلی.

بنابراین روزنتسوایگ و لوکاچ به طرُق کاملاً متفاوت مکتب نوکانتی را رها کردند. هر دوی آنها به صورت سنتی فلسفه بازگشتند. روزنتسوایگ می‌کوشید تا نوعی از دیالوگ را به وجود آورد ولی لوکاچ یک آموزه را با آموزه‌های دیگر عوض می‌کرد و بعدها معلوم شد که مارکسیسمی که لوکاچ ملتزم به آن بود، جایی برای دیالوگ/گفت و شنود باقی نمی‌گذارد. به همین دلیل است که نوشتار استالینی لوکاچ - بالاخص کتاب Die Zerstörung der Vernunft - تبدیل شد به رثوس مطالب خطاهای دیدگاهی که فی‌نفسه نمی‌توانستند مورد پرسش قرار گیرند. فلسفه در آن محیطی که لوکاچی متعلق به آن بود، نمی‌توانست از طریق دیالوگ و با رو در رو قرار دادن نقطه نظرات بسط یابد و زندگی لوکاچ در این دوره، شرایط افرادی را متمثل می‌کند که دیگر برایشان پرسش‌های مربوط به غایات زندگی مطرح نیست بلکه آنها پاسخ‌های سؤال ناشده و سؤال ناشدنی دارند.

البته روزنتسوایگ یک مورد کاملاً متفاوت است. اما او هم

حداقل در خط سیر اندیشه‌ای که طی کرد، یک منظر فلسفی را درنوردید. در شرایطی که لوکاچ در تمایل استالینی‌اش، نظریه‌پردازی بدون دیالوگ را ارائه می‌کرد، روزنتسوایگ دیالوگی را پیشاروی ما می‌آورد که احتیاج به نظریه‌پردازی ندارد - دیالوگ طراحی شده‌ای که در عین حال که ما را از اموری کلی و عام جدا می‌سازد، ما را برای مواجهه با امر ملموس و خاص قادر می‌سازد. لیکن در زندگی معمولی و در کار تحقیق، مواجهه با امر عینی و خاص ممکن نیست الا اینکه به صورتی کلی باشد و ما باید از ارسطو این سخن را بیاموزیم که هر «چیز جزئی‌ای» که ما با آن مواجه می‌شویم «فقط خودش» می‌باشد. در واقع برداشت‌های اشتباه، منشأ اشتباهات عملی‌اند. اما انتزاع و تعمیم‌بخشی، شرایط لازم برای همهٔ ادراکات می‌باشند. امور جزئی فقط تا آنجا می‌توانند خود را برای ما آشکار و مبرهن گردانند که بشود با طرح سؤال و جواب‌هایی راه را سوی درک امور کلی هموار گردانند.

عجز از ربط‌دادن پرسش از غایات زندگی به غایات نوشتار فلسفی، وجه اشتراک روزنتسوایگ و لوکاچ است. روزنتسوایگ - گرچه نه به نحوی مطلوب - دست از نظریه‌پردازی فلسفی برداشت تا با دستی باز به سؤال و جواب دربارهٔ غایات زندگی بپردازد، در همان حال لوکاچ غایات نوشتار فلسفی‌اش را در قالب عباراتی بیان کرد که قبلاً از روی آنها جوابی به سؤال از غایات زندگی داده شده بود. هر دو فیلسوف از دو امر غفلت کردند:

۱. اول از اینکه اعتقادات و باورهای مربوط به غایات زندگی همیشه ناپسند و گمراه‌کننده بوده‌اند.

۲. از آنجایی که ما می‌خواهیم آن پرسش‌ها را به عنوان پاسخی برای سؤالات مدنظر لحاظ کنیم، از این‌رو مجبوریم تا



روزنتسوایگ
به همراه اوژن
روزنشتوک، نوعی
دیالوگ/گفت و گو
به وجود آورد که
نامزد جایگزین
شدن به جای
نظریه‌پردازی
عام و تلخیص‌گونه
می‌شد که به امری
خاص و ملموس
می‌پرداخت.

لوکاج نیز مثل
روزنتسوايگ
مجبور بود که
بر اخلاق غالب
و شایع نوکانتی
غلبه کرده و
آن را کنار گذارد.
اما طریقه لوکاج
خیلی متفاوت
از شیوه
روزنتسوايگ
بود.

در طی یک دیالوگ - که راه را برای پرسیدن آن سؤالات باز نگه می‌دارد - به سؤال و جواب دوباره ادامه دهیم. در جدا گشتن از چنین دیالوگی، طرح و پاسخ به پرسش‌های فلسفی مربوط به غایات زندگی، مستلزم محدود شدن به پاسخ‌هایی است که یک فرد قبلاً به آن پرسش‌ها جواب داده، در حالی که اغلب تعیین غایات نوشتار فلسفی از طرح سؤال و جواب درباره پرسش‌های مربوط به غایات زندگی جدا و متمایز می‌شود و باعث تبدیل فلسفه به یک سرگرمی می‌گردد.

علت اینکه ماجرا از این قرار می‌گردد، به خاطر این است که احکام مربوط به غایات زندگی از سنخ‌های کاملاً متفاوت‌اند. ممکن است درباب غایات زندگی، به برخی باورها ملتزم شوم و درست به خاطر اینکه من تا حدی آنها را کسب کرده‌ام و اینها را به عنوان امر مسلمی بر می‌گیرم بخواهم قضاوت‌هایی درباب این باورها بکنم، که در این صورت این‌ها را به عنوان پاسخ به پرسش‌ها در نظر نمی‌گیرم، چه رسد به اینکه آنها را به عنوان پرسش و پاسخ‌هایی لحاظ کنم که جواب‌هایی بدیل و رقیب دارند. من این‌ها را به عنوان استثناهایی درباره مورد سؤال

قرار دادن‌شان در نظر می‌گیرم و ممکن است از طریق مقایسه، به برخی باورهای مربوط به غایات زندگی ملتزم شده و بخواهم احکام متناظری [در باب آنها] صادر کنم، زیرا آن باورها و احکام بهترین پاسخی را که نیازمندشان هستم، فراهم می‌آورند. وقتی باورهای نوع اول مورد سؤال قرار می‌گیرند، نه تنها دلیلی برای تشکیک در آنها نمی‌یابم بلکه صدق و کذب آنها نیز برایم مطرح نمی‌شود. هنگامی که باورهای نوع دوم مدنظر قرار می‌گیرند تا حد قابل توجهی به این امر آگاه می‌شوم که آن باورها، جواب‌هایی را برای پرسش‌هایی که

مربوط هستند به این که «پاسخ‌های رقیب یا بدیل قابل توجهی وجود دارند» فراهم می‌آورند - حتی هنگامی که زمینه‌هایی که من برای چنین باورهایی دارم، بر طبق بهترین داورها و قضاوت‌هایی که می‌توانم انجام دهم - کافی باشند، این زمینه‌ها همواره مرا به مذاقه و بررسی بیشتر رهنمون می‌سازند.

هنگامی که با دیگران وارد گفتگویی فلسفی می‌شویم، حدیث نفس بالفعل یا بالقوه به خصوصیت ضروری منعکس گشته از زندگی‌مان تبدیل می‌شود. چنین امری ما را از دو چیز می‌رهاند: (۱) از مذاقه ناقص در زمینه‌های مربوط به باورهایمان و (۲) از آگاهی ناقص درباره این واقعیت که جواب‌های ما به پرسش‌های مدنظر، توسط دیگران مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرد. به واسطه چنین چیزی، این دیالوگ ما را به اوضاع و احوال خودمان به عنوان حیوانات حدیث نفس‌کننده و حیوانات پرسش‌گر اندیشور باز می‌گرداند - به جای اینکه همچون حیواناتی لحاظ شویم که ناچاراً و ناخواسته معتقد به باورهای خاص خود شده‌اند. گفتگوی فلسفی راه‌چاره‌ای است برای مبادرت به پرسشگری و حدیث

نفسی که بسیاری از باورها را در جوامع سکولار متعین می‌سازد، خواه آن، بی‌اعتقادی خودبینانه و غیراندیشورانه کسانی باشد که تلویحاً و خیره‌سرنانه به باور دینی بی‌اعتنایند و خواه باور غیراندیشورانه و خودخواهانه دهان پرکن بنیادگرایان هر دینی باشد.

مع‌هذا شیوه‌ای که من استدلال نمودم به یک پرسش صریح دامن می‌زند. زیرا به صورت تلویحی اشاره کردم که فرد برای ادامه به پرسیدن سؤالاتی درباب غایات زندگی مجبور است به همان شیوه‌ای بیاندیشد که یک فیلسوف به هنگام سرگرم و درگیر شدن به دیالوگ/گفتگوی فلسفی می‌اندیشد. اما اگر این طور باشد ممکن است چنین به نظر برسد که افراد معمولی فقط به این خاطر که فیلسوف نیستند، از پرسش درباره غایات زندگی به شیوه درخور خودداری می‌کنند. آیا واقعاً از حرف‌های من این نتیجه بدست می‌آید؟ جواب منفی است. زیرا میان اشخاص معمولی و فیلسوفان فرق است و ریشه همین هم مبهم است. من در جای دیگر [۶] استدلال کرده‌ام که افراد معمولی در زندگی عرفی‌شان به دنبال پاسخ به سؤالشان درباره اینکه «خیر ما در چیست؟» می‌گردند که لاجرم و به میزان قابل توجهی در اعمال اندیشورانه غوطه‌ور می‌شوند، همه ما درباره آنها سؤالاتی می‌پرسیم که این سؤالات، قبلاً سؤال فلسفی محسوب نمی‌شدند. افراد معمولی بالقوه همه‌شان و بالفعل خیلی‌شان - گرچه در ردیف فیلسوفان حرفه‌ای قرار نمی‌گیرند - فیلسوف هستند و هر فیلسوفی چه حرفه‌ای باشد و چه نباشد، زمانی یک فرد معمولی بوده است. اما این مطلب، موضوع بحث دیگری است.



چیزی که باید در اینجا بر آن تأکید شود این است که شاید اکنون ما بتوانیم بفهمیم که چرا هر سخنی که بخواهد در فرهنگ سکولار، درباره غایات زندگی خارج از متن دیالوگ فلسفی و جدا از مطالعه متن فلسفی بیان شود، نه فقط متشابه به نظر می‌آید، بلکه برخی مواقع در ردیف رنج و درد و یا نشانه‌ای از اختلال درونی هم قرار می‌گیرد. اغلب متونی که به روانپزشکی مربوط‌اند از میان نخستین علامات آشفتگی مربوط به روانپزشکی، پرسش‌هایی را لیست می‌کنند که جزو مسائل متافیزیکی‌اند. هدف جانبی این نوشتار طرح این پرسش بود که چرا برخی مواقع به هنگام لزوم، این امر به جای آنکه یک آشفتگی ساده باشد، یک درون بینی‌ای است با آشفتگی ادغام شده است.

سرانجام درباره وظایف نویسنده - نویسنده زندگی‌نامه فلسفی و نیز نویسنده تاریخ فلاسفه - چیز بیشتری می‌توان گفت. در مرتبه اول باید پرسیم که آیا فیلسوفان به هنگام پاسخ به سؤالات مربوط به غایات زندگی اساساً آن پرسش‌ها را فراموش می‌کنند یا خیر؟ کسانی که پرسش‌ها را فراموش می‌کنند، جواب‌ها، بویژه جواب‌های «صادق» که در اصل پاسخ خودشان

چرا در مواردی خاص میان غایات زندگی و غایات نوشتار فلسفی شکاف و گسست روی داده، وظیفه علاوهای برای نویسنده حسب‌الحال فلسفی است.

من در قبال آنچه که در شکل قدیمی‌تر این مقاله درباره لوکاچ بیان نموده‌بودم، وامدار انتقاد استنلی میشل^۸ به آن مقاله هستم اگرچه وی را نباید در قبال آنچه که من در اینجا می‌گویم دخیل دانست.

پی‌نوشت‌های نویسنده

1. for an excellent example of such a reconstruction see Elijah Millgram, " Mill`s Proof of the Principle of Utility ", Ethics 5, IIO, no. 2, January 2000.

2. As I have argued in "Hume, Testimony to Miracles, The Order of Nature, and Jansenism" in Faith, Skepticism and Personal Identity, ed. J. J. MacIntosh and H. Meynell (Calgary University press , 1994).

3. Letters of October 1916 , trans. Dorothy M. Emmet in Judaism despite Christianity The " Letters on Christianity and Judaism " between Eugen Rosenstock – Huessy and Franz Rosenzweig (New York: Schocken books , 1971) , p. 116.

4. "The New Thinking", Philosophical and Theological Writings, TR. And ed. Paul W. Franks and Michael L. Morgan (Indianapolis: Hackett, 2000), p. 136.

5. Tr. Nahum Glatzer (Cambridge, Mass.: Harvard University Press. 1999).

6. " Plain Persons and Moral Philosophy: Roles , Virtues and Goods" American Catholic Philosophical Quarterly , 66 , winter 1992 , reprinted in The MacIntyre Reader , ed , Kelvin Knight (Cambridge: Polity press , 1998.

پی‌نوشت‌ها

1. Reflective.
2. Davidson.
3. Deleuze.
4. Confucian.
5. Thomists.
6. Utilitarians.
7. Marxists.
8. Stanley Mitchell.

است، همه چیزشان می‌شود و پرسش‌ها کاملاً محو می‌گردند و از این‌رو این افراد آن پرسش‌ها را به صورت کامل کنار می‌گذارند.

مرتبه دوم مربوط به کسانی است که با فیلسوفان وارد گفت و شنود می‌شوند. کسانی که مشغول دیالوگ با فیلسوفان می‌شوند، هرچند ممکن است جهان را از نقطه نظری متفاوت و مخالف نظاره کنند، ولی با آنها همسو می‌گردند. اگر این افراد، معاصر ما باشند، آیا می‌توانند هم از دیویدسن^۲ و دولوز^۳ و هم از نظریه‌پردازان اخلاق کنفوسیوسی^۴، به اندازه تومیسست^۵ و فایده‌باوران^۶ و مارکسیست^۷ها^۸ مطلب بیاموزند؟ آنهایی که یک‌جانبه‌نگرند و داشتن آغوش باز به روی نظرات دیگران را رد می‌کنند و یا کسی که با تفسیر معیارهای فکری خویش، در پی تحمیل معیارهای فکری خود بر دیگران است زندگی یک‌جانبه‌نگرانه برمی‌گیرند. من خیلی مواظب بودم تا نگویم افرادی که خود را از برابر طرح دوباره پرسش‌های عام و یا ملاحظه زوایای مختلف دیدگاه فلسفی دور می‌کنند، از کسب امور مهم در فلسفه باز می‌مانند. قطعاً نمونه‌هایی وجود دارد که نشان می‌دهد جریان طور دیگری است. همان طور که نمونه‌های روزنتسویگ و لوکاچ نشان می‌دهد، دوری گزیدن از چنین محدود شدگی به همراه یک‌جانبه‌گرایی، منجر به بی‌ثمرگی می‌شود.

بُد سوم زندگی‌نامه فلسفی مربوط می‌شود به ارتباط خاص فیلسوفان به مباحثات گسترده‌تر در رابطه با افرادی که وارد مباحثه می‌شوند. آنها از چه زمانی خود را به دیالوگ فلسفی مشغول کردند؟ آنها طرح‌های چه کسی را بیشتر دنبال می‌کنند؟ آنها چرا از موقعیتی که قرار داشتند شروع کردند و در آغاز پیش فرض آنها چه چیزی بود؟ معیارهای کامیابی فلسفی آنها از کجا سرچشمه می‌گیرد و چه چیزی باعث می‌شود که از تحت پوشش قرار دادن موقتیّت آنها، معرفت به اصل آنها حاصل آید؟

با تشخیص این ابعاد است که ما می‌توانیم ارتباط میان غایاتی که فیلسوفان، انسان‌های متعالی را پی‌جویی می‌کنند و غایاتی که راه و رسم و محتوای نوشتار فلسفی‌شان را معین می‌سازند، مشخص نماییم. اگر در تحقیق درباره این ابعاد قاصر بمانیم، و یا اگر تحقیق ما بی‌حاصل شود و نتیجه‌ای به بار نیآورد، در آن صورت مجبور خواهیم بود که با زندگی فیلسوفان به عنوان یک شیء و با نگاشته‌هایشان به عنوان یک چیز دیگر کاملاً متفاوت رفتار نماییم. ما مجبور خواهیم شد که تاریخ فلسفه را به گونه‌ای بنویسیم که سرگذشت معاصرانمان را در برگرد - همان طور که برتراند راسل نوشت - یعنی توأم با بخش عمده‌ای از زندگی‌نامه غیرفلسفی که با قسمت اعظم فلسفه غیرزندگی‌نامه نوشتی فلسفه دنبال می‌شود. البته همان‌طور که قبلاً گفتم فیلسوفانی وجود دارند که برایشان این طرز سلوک و این طرز تلقی مطلوب است - فیلسوفانی که از طریق گزینش و انتخاب و یا به طریقه دیگر فعالیت فلسفی‌شان را کاملاً از بقیه زندگی‌شان جدا کرده‌اند. اما حتی آنها هم مجبور نبودند که بدینسان باشند و فهم اینکه

اهمیت دینی فلسفه مک‌اینتایر

مالک شجاعی جشوقانی

malekshojaei@ut.ac.ir

اشاره: برای ما ایرانیان که در سنت فکری - فرهنگی خود سابقه قابل ملاحظه مباحث کلامی و فلسفی را داریم، چه جنبه‌ای از میراث فکری مک‌اینتایر می‌تواند مهم و قابل اعتنا باشد؟ ظاهراً نخستین نگاه‌های عالم ایرانی به فلسفه و آثار مک‌اینتایر به جهت نقد او بر مدرنیته و بنیادهای فکری اخلاقی آن از سوی و به ویژه نقد وی بر لیبرالیسم آن هم از موضعی نوارسطویی بود. نگاه به سه کتاب جدی مک‌اینتایر در حوزه فلسفه دین و دین پژوهی به معنای عام آن نشان می‌دهد که اهمیت درس‌های سلیبی و ایجابی اندیشه وی برای متفکران و محققان ایران معاصر کمتر از اهمیت جنبه‌های نقادانه آثار او بر فلسفه اخلاق و سیاست غرب معاصر نیست. این نوشته ضمن بازخوانی کوتاه سه کتاب مک‌اینتایر در حوزه فلسفه دین یعنی مارکسیسم و مسیحیت، معضلات اعتقادات مسیحی و اهمیت دینی الحاد به برخی نکات قابل تأمل در تحلیل مک‌اینتایر از وضع دین در فرهنگ سکولار مدرن اشاره کرده است. بخش پایانی این نوشته هم به معرفی کتاب فلسفه مک‌اینتایر اختصاص دارد.

کتاب ماه فلسفه

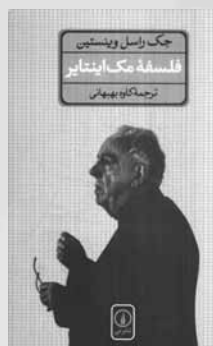
مقدمه

فضای حاکم بر دانشگاه منچستر و کالج یونیورسیتی آکسفورد در زمانی که مک‌اینتایر تربیت فلسفی خود را تجربه می‌کرد، فضای توجه جدی به فلسفه مدرسی قرون وسطی و بازخوانی معاصر آن بوده است. مهم‌ترین مسأله فلسفه مدرسی، رابطه آموزه‌های مسیحیت با فلسفه ارسطو به ویژه احیای آموزه و روش بزرگ‌ترین فیلسوف مسیحی قرون وسطی یعنی توماس آکوئیناس (۱۲۲۵-۱۲۷۴) است.

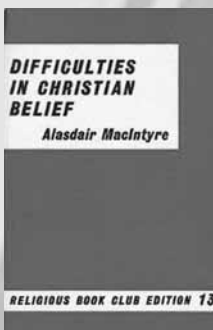
می‌توان از دو سبک فلسفه‌ورزی مدرسی اسکولاستیک با تأکید بر خوانش متون و شروح و منطق‌زدگی آن از سوی و سبک فلسفه سقراطی (۳۹۹-۴۷۰ ق م) که فلسفه را نه در کتب و شروح فلسفی بلکه در میدان شهر و واقعیت‌های انضمامی زندگی دنبال می‌کند، یاد کرد. سبک دوم، فلسفه را نوعی زیست عمیق و اصیل دانسته و دغدغه زندگی روزمره آدمیان را دارد و نه در مدرسه که در متن جامعه است.

با اینکه مک‌اینتایر به لحاظ مواضع فکری به مدرسیان قرون وسطی شباهت زیادی دارد، به لحاظ نگاه به فلسفه بیشتر سقراطی است. مک‌اینتایر رویکرد برج عاج‌نشینانه و نخه‌گرایانه حاکم بر فلسفه دانشگاهی زمان خود را نظراً و عملاً بر نمی‌تابد: «این خیال که فیلسوف اخلاق می‌تواند صرفاً با اندیشیدن به آنچه این و آن دور و بری‌ها می‌گویند و می‌کنند، مفاهیم اخلاقی را مورد مطالعه و بررسی قرار دهد، یعنی روش برج عاج‌نشینی حاکم بر آکسفورد، خیال خامی است. دلیلی نمی‌بینم تا دست از این عقیده بردارم؛ مهاجرت من به ایالات متحده به من آموخت که این روش در کمبریج، ماساچوست یا در پرینستون و نیوجرسی هم که باشد، حال و روزی بهتر از برج عاج‌نشینی به بار نخواهد آورد.»^۱

حتی عوض کردن‌های پی در پی دانشگاه از بوستون و آکسفورد و ماساچوست و نوتردام و دوک هم ریشه در نگاه و

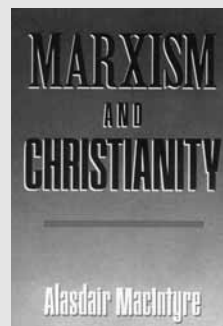


فلسفه مک‌اینتایر،
جک راسل وینستین،
ترجمه کاوه بهبهانی،
تهران: نشر نی، ۱۳۹۰.



MacIntyre, Alasdair, *Difficulties in Christian Belief*. London: SCM Press, 1959.

MacIntyre, Alasdair, *Marxism and Christianity*. New York: Schocken Books, 1968.



MacIntyre, Alasdair & Ricoeur, Paul, *The Religious Significance of Atheism* (Bampton Lectures, 1966).

انتظارات مک‌اینتایر از فلسفه دارد، چرا که به باور برخی مفسران «او در جست و جوی دانشگاهی بود که نماینده نظام اعتقادی خود او باشد»^۲ و رنگ و بوی فلسفه دینی - کاتولیکی داشته باشد. باور عمیق مک‌اینتایر این بود که هر دانشگاهی باید نماینده جهان بینی اساتید خود باشد. درست در هجده سالگی و در حالی که حوالی کلیسای کاتولیک پرسه می‌زد، به عضویت حزب کمونیست در می‌آید و همین آمد و شد فکری و حتی وجودی (به معنایی که اگزیستانسیالیست‌ها به کار می‌برند) میان مسیحیت و مارکسیسم، نه فقط خط سیر فکری او که حتی تحلیل‌های جامعه‌شناسانه و اخلاقی او از دین در دنیای مدرن را شکل داد. در بیست و سه سالگی تفسیری از مارکسیسم^۳ ارائه می‌دهد و بعدها ویراست جدیدی از آن را با عنوان مارکسیسم و مسیحیت^۴ منتشر می‌کند. با اینکه وی بعدها از حزب کمونیست کناره‌گیری می‌کند، ولی به صراحت اعلام می‌کند که به بسیاری از اصول محوری مارکسیسم اعتقاد دارد. مک‌اینتایر در کنار مارکسیسم و مسیحیت در کتاب دیگرش با عنوان معضلات اعتقادات مسیحی^۵ و همین طور اهمیت دینی الحاد^۶ که با همکاری فیلسوف معروف فرانسوی پل ریکور نوشته است، به تحلیلی از وضع دین و اعتقادات دینی در دنیای مدرن می‌پردازد. در اواسط دهه ۱۹۷۰ به مذهب کاتولیک گروید و حتی هدف خود از نقل مکان به دانشگاه نوتردام فرصتی برای خدمت به مسیحیت دانسته است.^۷

چنانکه گفته‌اند ویژگی زندگی مک‌اینتایر در افتادن با نهادهای سیاسی مسلط و سبک فلسفه‌ورزی او در افتادن با مکاتب فکری مسلط است. از سوی دیگر، توجه به چیستی و کارکرد باورهای دینی و جست و جوی زندگی خوب، جایگاه مهمی در آثار این فیلسوف اخلاق و سیاست روزگار ما دارد.

یکی از جلوه‌های رویکرد انتقادی مک‌اینتایر به مکاتب فلسفی غالب، نقد او بر فلسفه تحلیلی است. سلطه فلسفه تحلیلی بر دانشگاه‌های انگلستان و آمریکا با طیف وسیعی از گرایش‌ها و متفکران، بدیهی‌ترین واقعیت زمانه مک‌اینتایر بود. طبق تلقی فیلسوفان تحلیلی، مسائل فلسفی در تحلیل نهایی مسائل ناظر به زبان هستند و با تحلیل زبانی است که مسائل متعارف فلسفی، حل یا منحل می‌شوند.

میراث مک‌اینتایر در فلسفه دین

۱. مارکسیسم و مسیحیت

هر سه کتاب مک‌اینتایر در حوزه فلسفه دین، در صدد نشان دادن رابطه تنگاتنگ میان فرهنگ دینی و فرهنگ سکولار است. دغدغه اصلی مک‌اینتایر در مارکسیسم و مسیحیت تبیین وجوه اشتراک و افتراق این دو نظام فکری فرهنگی است.

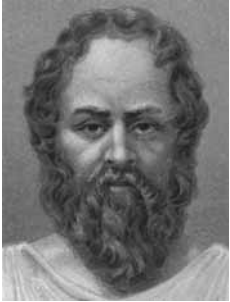
مارکسیسم بر نوعی فلسفه تاریخ هگلی مارکسی استوار است و پیشرفت تاریخی را پیشرفت آگاهی از آزادی می‌داند. در این تلقی، رویدادهای تاریخی، از الگوی دیالکتیکی تبعیت می‌کند و هر رویدادی به نوعی در درون خود وضع مقابل را پروراند و به سطحی بالاتر تا رسیدن به وضع خود آگاهی روح مطلق ادامه می‌یابد. مارکس تفسیری ماتریالیستی و جامعه‌شناسانه از این الگوی دیالکتیکی ارائه

می‌دهد و کمونیسم را جایگزین روح مطلق هگل می‌کند. نقد مارکس از نظام سرمایه‌داری و خوش‌بینی و مدینه فاضله‌ای که با محوریت عدالت اجتماعی تصویر می‌کرد، ذهن کثیری از متفکران قرن بیستم و از جمله مک‌اینتایر را به خود مشغول کرد.

مارکس در کنار نقدهای جدی به اقتصاد سرمایه‌داری و خودبیگانگی ناشی از آن به نقادی دین مسیحیت هم پرداخت. این جمله معروف او در مقدمه نقد فلسفه حق هگل مشهور است که «دین آفیون توده‌ها» و البته «روح جهان بی روح» است و به دلیل اینکه دین بازتاب درد و رنج آدمی است، این «دین نیست که انسان را می‌سازد، بلکه انسان است که دین را می‌سازد»^۸

وعده‌های آن جهانی دین، مسکنی برای بی‌عدالتی‌های دنیوی است و این از نظر مارکس یعنی بی‌خبری از وضع بشری و تعویق انقلاب کمونیستی و مبارزه علیه بی‌عدالتی. مک‌اینتایر از خدمات و حسنات دین و مارکسیسم، هر دو، به تفصیل و در دو کتاب تفسیری از مارکسیسم و بعدها مارکسیسم و مسیحیت سخن گفته است. در مقدمه کتاب اخیر، اذعان می‌کند که مسیحی مارکسیست بودن برایش جاذبه داشته، ولی اکنون در هر دو به دیده تردید می‌نگرد. گو اینکه دست شستن کامل از مارکسیسم و مسیحیت را به معنای از دست دادن حقایقی می‌داند که در هر دو حضور دارد.^۹ از نکات جالب این کتاب، گره زدن تحلیل فلسفی از عقاید دینی مسیحی با تحلیل تاریخی تحول دین در فرهنگ غرب است؛ اینکه عقل‌گرایان دوره روشنگری در پیش‌بینی خود در باب گسترش رو به تزاید سکولاریسم و ماهیت لیبرال آن در اشتباه بوده‌اند، تصور جایگزینی مسیحیت با علم جدید (و تقابل عقل انتقادی و تعبد و خرافات دینی) از بن خطا بوده و اینکه مسیحیت تا روزگار ما هیچ جایگزینی نداشته است.

به باور مک‌اینتایر، با اینکه در موارد قابل ملاحظه‌ای میان مسیحیت و اصحاب روشنگری همداستانی وجود داشت و حتی از استدلال‌های سکولار برای تقویت مواضع دینی بهره گرفته شد، با نهضت اصلاح دینی و نقدهای لوتر بر مسیحیت سنتی، مسیحیت در موضع انفعال قرار گرفت. این سیر به گسسته شدن اخلاق دینی از عقاید مسیحی در عین استمرار ظواهر اخلاقی انجامید تا جایی که در فرهنگ غرب، مارکسیسم جای خالی مسیحیت را پر کرد. این بار مارکسیسم به همان دغدغه‌ها و دردهای آدمی که پیشتر دین مسیحیت، عهده‌دار پاسخگویی به آن بود، پاسخ می‌دهد. مک‌اینتایر، تحلیل هگل از خود بیگانگی انسان مدرن را روایت سکولار اندیشه مسیحی هبوط آدم از بهشت می‌داند: «پذیرش خویشتن خود و دیگر آدمیان به زبان کتاب مقدس، بخشی از کفرهای است که مسیح به جان خرید. هگل برای واژگانی که ابتدا برای سخن گفتن از گناه و نجات وضع شده بودند، کاربرد تازه‌ای یافت.»^{۱۰} حاصل آنکه کارکرد پایان تاریخ در فلسفه هگل (روح مطلق) و مارکس (کمونیسم)، مشابه کارکرد اندیشه نجات^{۱۱} در الاهیات مسیحی است. مسیحیت و مارکسیسم، هر دو، زندگی فردی را از حقارت ناشی از محدود بودن می‌رهانند و به فرد نشان می‌دهند که او در تاریخ و هستی نقشی معنادار دارد. مهم‌تر اینکه



با اینکه
مک‌اینتایر
به لحاظ مواضع
فکری به مدرسیان
قرون وسطی
شبهت زیادی
دارد، به لحاظ
نگاه به فلسفه
بیشتر سقراطی
است.



به باور مک‌این‌تایر،
با اینکه در موارد
قابل ملاحظه‌ای
میان مسیحیت و
اصحاب‌روشنگری
همداستانی وجود
داشت و حتی از
استدلال‌های
سکولار برای
تقویت مواضع دینی
بهره گرفته شد، با
نهضت اصلاح دینی
و نقدهای لوتر بر
مسیحیت سنتی،
مسیحیت در موضع
انفعال قرار گرفت.
این سیر به گسسته
شدن اخلاق دینی
از عقاید مسیحی در
عین استمرار ظواهر
اخلاقی انجامید تا
جایی که در فرهنگ
غرب، مارکسیسم
جای خالی مسیحیت
را پر کرد.

هر دو آشکالی از پراکسیس بوده و از شکاف مرسوم میان نظر و عمل عبور کرده و مسئولیت اخلاقی و عمل را با هم متحد کرده و مرز میان اعتقاد و عمل را ساختگی و انتزاعی می‌دانند.

این کتاب برای فضای فکری فلسفی ایران معاصر که مسائل مرتبط با فلسفه دین و کلام جدید را عمدتاً از منظری تحلیلی دنبال کرده‌اند، نکات قابل ملاحظه‌ای دارد؛ نخست اینکه پیوند عمیق عقاید و حیات دینی را با بافت و زمینه فرهنگی و اجتماعی و حتی تاریخ اروپای مدرن به خوبی نشان داده و هر گونه فهم صرفاً منطقی - تحلیلی از دین را ناقص می‌داند. امری که خلاً آن به خوبی در مکتوباتی که به کلام جدید اسلامی پرداخته، به چشم می‌خورد. نکته دوم، اینکه در عین انتقادات اصولی‌ای که مک‌این‌تایر به مارکسیسم و خلل‌های فلسفی آن دارد، نقاط قوت آن را نادیده نگرفته و در پرتوی مطالعه تطبیقی مسیحیت با مارکسیسم، امکان همسخنی دین با دنیای مدرن و حتی فهم عمیق‌تری از هر دو را فراهم می‌کند. کوشش علمی نسبتاً مشابه این رویکرد در سنت فلسفی کلامی معاصر ما، مواجهه استاد شهید مرتضی مطهری (ره) با مارکسیسم و طرح تطبیقی فلسفه دین از منظر اسلامی و در پاسخ به شبهات مارکسیستی است. همین توجه باعث تعمیق و بسط مباحثی چون فطرت، علل نیاز به دین، رابطه اقتصاد و فرهنگ و از همه مهم‌تر طرح بحث جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن و سه گانه فلسفه تاریخ از منظر قرآن گشت.

توجه به حیث تاریخت آدمی و آغشته بودن حیات دینی به زمینه‌های فرهنگی، اجتماعی از نکاتی است که مک‌این‌تایر در تحلیل دین به خوبی از مارکسیسم بهره گرفته است. هر چند وی به لحاظ فلسفی در مارکسیسم نمانده و از آن عبور کرده است.

۲. معضلات اعتقادات مسیح

کتاب دیگر مک‌این‌تایر معضلات اعتقادات مسیحی است و به لحاظ رویکرد و مضمون برای خوانندگان ایرانی که با ادبیات فلسفه تحلیلی دین و کلام جدید آشنا هستند، مأنوس به نظر می‌رسد. برخی شارحان از این کتاب به «تحلیلی‌ترین کتاب» مک‌این‌تایر یاد کرده‌اند.^{۱۲} طرح مسائلی چون رابط عقل و دین، براهین اثبات وجود خدا، مسئله شر و تلاش برای تعریف فلسفه و الهیات و نسبت سنجی میان این دو، غلبه رویکرد تحلیلی و کمرنگ شدن نگاه تاریخی که از مختصات سبک فلسفه‌ورزی اوست، به کتاب موقعیت خاصی بخشیده است.

جریان غالب فلسفه تحلیلی بنا به زمینه‌ها و پیش فرض‌های خود، معناداری اعتقادات دینی را به چالش کشیده است. به نظر مک‌این‌تایر بحث فلسفی از معناداری و معقولیت باورهای دینی و نسبت فلسفه و الهیات، ماهیتاً تحلیلی است و چون رویکرد تحلیلی، نگاه مشکوک و چالش برانگیزی به معناداری باورهای دینی دارد، از همان آغاز کار در این کتاب از جهاتی با شکست رو به رو خواهد شد.^{۱۳} این توجه به خوبی نشان می‌دهد که مک‌این‌تایر تا چه اندازه با امکانات و محدودیت‌های رویکرد تحلیلی به دین پژوهی آگاه است. از اهداف مک‌این‌تایر در این کتاب، نشان دادن اهمیت فلسفه برای دینداران است. به باور وی، نباید تصور کرد که عموم دینداران

برای اعتقادات خود به اندازه کافی دلیل و برهان ندارند، بلکه این فلاسفه هستند که باید در ماهیت عقلانیت دینی و انتظار زیادی که از کاربرد برهان‌های منطقی در تثبیت و دفاع از عقاید دینی دارند، تجدید نظر کنند.^{۱۴} از نکات بدیع این کتاب، نقد منطقی - روش شناختی بر براهین اثبات وجود خدا است؛ مک‌این‌تایر توضیح می‌دهد که شکل منطقی استدلال‌های اثبات وجود خدا، استدلال استنتاجی است و در یک استدلال استنتاجی معتبر، نتیجه، چیزی فراتر از مقدمات به ما نمی‌گوید، بنابراین این استدلال‌ها برای اثبات وجود خدا یا دوری‌اند یا اینکه برای غیر معتقدان نتیجه‌ای نخواهد داشت.^{۱۵} استدلال به سود وجود خدا برای کسی که هیچ یک از پیش فرض‌های باور به وجود خدا را نمی‌پذیرد، بی‌فایده است و هدف از براهین اثبات وجود خدا، تصریح به استلزامات باور به وجود خدا برای متدینان است. در اینجا مک‌این‌تایر به نکته مهمی اشاره می‌کند که به باور من، نقطه گذار وی از رویکرد تحلیلی به قاره‌ای فلسفه دین است؛ اینکه او اعتقاد به خدا را از جنس اعتماد و نه یک باور برهانی و منطقی دانسته و تصریح می‌کند که اعتقاد به خدا، نوعی اعتقاد و بلکه تجربه زیسته^{۱۶} است، اعتقاد و تجربه‌ای که نه از استدلال، که از تجارب وجودی آدمی در مواجهه با امر قدسی برمی‌خیزد. در اینجا یک تمایز مهم میان دلایل و علل اعتقاد به خدا مطرح می‌شود؛ دلایل، جنس منطقی و برهانی دارند و علل جنس وجودی فرهنگی و تجربی.

در باب نسبت عقل و ایمان هم، مک‌این‌تایر به مکمل بودن و احتیاج متقابل این دو باور دارد. مظهر فرهنگی و تاریخی عقل در مغرب زمین فلسفه است و کار فلسفه از نظر مک‌این‌تایر پرداختن به پرسش‌های مرتبه دوم^{۱۷} و به تعبیر دقیق‌تر، پرسش از پرسش است. همه علوم پرسش‌هایی دارند و فلسفه از مبادی و بنیادهای این علوم و مسائلشان می‌پرسد.^{۱۸} مک‌این‌تایر همسو با تلقی رایج، از بی‌طرفی دینی فلسفه و رویکرد جانبدارانه الهیات سخن گفته است.^{۱۹} سخنی که سخت با اعتقاد او مبنی بر زمینه مندی فرهنگی - تاریخی فلسفه ناسازگار است.

۳. اهمیت دینی الحاد

اهمیت دینی الحاد^{۲۰} اما به سال ۱۹۶۹ و با همکاری فیلسوف فرانسوی، پل ریکور منتشر شده است. مک‌این‌تایر دو بخش از این کتاب یعنی «تقدیر خداآوری» و «الحاد و اخلاقیات» را نوشته است. این کتاب، همسو با اغلب آثار وی ماهیتی تاریخی دارد. از نکات مهم در بخش تقدیر خداآوری، تحلیل تاریخی - فلسفی مک‌این‌تایر از پیدایش و توسعه علوم تجربی در غرب و پیامدهای نظری و عملی مخاطره‌انگیز آن برای مسیحیت و باور دینی است. به باور وی، ایمان به خدا در غرب، آن زاینده‌گی و حیات اصیل سابق خود را از دست داده و به امری خصوصی و تصنعی تقلیل یافته است. مهم‌ترین پیامد پیشرفت علوم تجربی برای باور و حیات دینی، سلطه و انحصارگرایی و حتی تحمیل روش‌شناسی علم جدید بر دین است؛ اینکه «روش‌های علم تجربی نوین، در حال تبدیل به یک فرا - روش^{۲۱} برای همه ساحت‌های فرهنگ بشر و از جمله دین هستند.

از جمله نقدهای مک‌این‌تایر بر علم تجربی آن است که این

علوم، خود را خود مختار و رها از زمینه‌های اجتماعی و تاریخی‌شان، به عنوان یک جهان‌بینی علم زده^{۲۳} مطرح می‌کند. وی با توجه به نظریهٔ ابطال‌پذیری در باب علمیت علم، معتقد است، در حالی که ملاک تمایز علم از غیر علم در علوم تجربی ابطال‌پذیری است، «ابطال‌ناپذیری در محتوای خود باورهای دینی مستمر است.»^{۲۴} به نظر مک‌ایننتایر، تفکر دینی در مواجهه با جهان بینی علمی و غلبهٔ گفتمان علمی، سه انتخاب پیش رو دارد:

راه اول: جایگزینی خودش با دین طبیعی^{۲۵} (اینکه خدا وجود دارد، ولی دخالتی در طبیعت ندارد) یا اگزیستانسیالیسم (اینکه معنا حاصل تجربه و ناشی از جعل آدمیان است)، که در هر دو صورت، تبیین علمی عالم و آدم غالب است.

دوم: اینکه تفکر دینی، از پذیرش سکولاریسم سرباز زده و بکوشد در عرصهٔ نظر و زندگی، دیدگاه خداپورانه را حفظ کند.

راه سوم: آن است که تفکر دینی به نحو فعال و تهاجمی به جهان بینی علمی واکنش نشان داده و فرهنگ سکولار معاصر را فرهنگی نادرست بداند.^{۲۵}

نکتهٔ قابل تأمل آن است که از نظر مک‌ایننتایر، هر سه راه به یک نتیجه می‌انجامد و آن بدویت فرهنگی^{۲۶}، بی‌منا شدن ایمان دینی و سردرگمی در باب معنای زندگی است. از دید مک‌ایننتایر، گسست فرهنگ سکولار از ریشه‌های دینی آن در غرب و حضور تصنعی اخلاق دینی در روزگار ما به این وضعیت انجامیده که فرهنگ سکولار نتواند پاسخگوی نیازهای وجودی انسان معاصر باشد: «به همین سبب است که ما تظاهر به دین‌داری می‌کنیم تا نیازهایمان برآورده شود»^{۲۷} و همین وضع است که به باور وی همه ما را احق یا لذت جو بار می‌آورد. در این شرایط، مردم از مناسک دینی برای مقاصد غیردینی و اغلب اجتماعی و سیاسی بهره می‌گیرند و ایمان به کالایی برای مصرف در حوزهٔ عمومی تقلیل می‌یابد. حاصل آنکه طبق تحلیلی که مک‌ایننتایر از وضع دین در دوران سکولار می‌دهد، در جامعه‌ای که عقاید دینی در موضع انفعال نسبت به سکولاریسم قرار گیرد، از قدرت و معنای دین کاسته می‌شود و وقتی از قدرت دین کاسته شود، از شدت حملاتی که به آن می‌شود نیز کاسته خواهد شد و نتیجتاً با ضعف دین، الحاد هم رو به ضعف خواهد نهاد.

در این وضع: «متدینان به کسانی که اعتقاد دینی ندارند، چیزهای کمتر و کمتری برای بی‌ایمانی و انکار ارائه می‌کنند. در این شرایط است که اگر الحاد و مخالفت با دین حضور قوی‌ای داشته باشد، ایمان دینی آن را از بخش مهمی از قدرت و منزلت خود محروم کرده و اگر حضور کم‌رنگ‌تری داشته باشد، آن را به وضعی انفعالی و خنثی سوق می‌دهد.»^{۲۸}

مک‌ایننتایر در فصل دوم با عنوان «خداپاوری و اخلاقیات»، به بحث مهم رابطهٔ اخلاق و دین و نیاز خداپاوری به واژگان اخلاقی مستقل از دین می‌پردازد. بحثی که یادآور نزاع قدیمی حُسن و قبح شرعی و عقلی اشاعره و معتزله در فرهنگ اسلامی است. البته سابقهٔ این بحث در آثار افلاطون و به ویژه محاوره ائوئوفرون است. در این محاوره، سقراط در پاسخ به تعریف ائوئوفرون از دینداری،

که دینداری را آنچه محبوب و مطلوب خدایان است می‌داند، به طرح این پرسش می‌پردازد که آیا عملی دینی است به این جهت که خدایان آن را مطلوب می‌دانند و یا اینکه خدایان عمل دیندارانه را مطلوب می‌دانند؟ از نظر مک‌ایننتایر، خداوند به عنوان سرچشمهٔ مجازات و مرجعی بی‌چون و چرا، فاقد قدرت اخلاقی لازم برای به دست دادن تعریف حُسن و قبح است. بنابراین، خداپاوری باید به قواعدی بپردازد که آن قواعد، جدا از جامعهٔ سکولار نشان دهد که کار درست و اخلاقی چیست و دین ناگزیر است به قواعد اخلاقی غیر دینی متوسل شود. شاید عبارت خود مک‌ایننتایر در این باب، گویاتر از هر چیز باشد: «اگر معتقد به خدا باشیم، باید تابع اراده و فرامین خدا باشیم، نه به این جهت که فرمان الهی هستند، بلکه بدان جهت که این فرامین، مستقل از ارادهٔ الهی درست هستند.»^{۲۹}

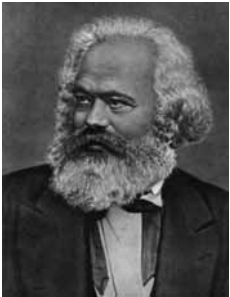
به نظر مک‌ایننتایر، اگر ملاک مستقل غیر دینی‌ای برای تمیز خوب و بد و حُسن و قبح وجود نداشته باشد، آن گاه گزارهٔ «باید از فرامین الهی تبعیت کرد»، گزاره‌ای توتولوژیک خواهد بود. از آن گذشته، آدمی دلبلی اخلاقی برای ایمان خود ندارد و مبنای دینداری او، تصویری از خدا می‌شود که مک‌ایننتایر با توجه به بحث هابز در کتاب لویاتان از آن چنین تعبیر می‌کند: «یک فرمانروای مطلق هابزی که به رغم خدای مسیحیت، مشروعیت اقتدارش از دغدغهٔ خاطر کاملاً پدیدهٔ او یعنی مهربانی‌اش به عنوان یک پدر آب نمی‌خورد، بلکه این تنها قدرت اوست که به او مشروعیت می‌دهد و اگر شیطان چنین مشروعیتی ندارد، تنها به این خاطر است که به اندازهٔ کافی قدرت ندارد.»^{۳۰}

حاصل آنکه این سه کتاب، به خوبی قدرت دو راهی‌های اخلاقی برآمده از زندگی زیسته در فلسفه را نشان داده و روایتگر تلاش شخصی مک‌ایننتایر برای تجربهٔ ایمان در جهان سکولار است. گو اینکه در این تلاش، هیچ گاه از رویکرد تاریخی - انتقادی خود عدول نمی‌کند.

دربارهٔ کتاب فلسفهٔ مک‌ایننتایر

کتاب فلسفهٔ مک‌ایننتایر نوشتهٔ جک راسل وینستین (استاد دانشگاه نورث داکوتای ایالات متحده)، مقدمه‌ای جامع، مختصر و روشنگر به اندیشهٔ فلسفی مک‌ایننتایر است که با تأکید بر دو کتاب در پی فضیلت و عدالت چه کسی؟ کدام عقلانیت؟ به بازخوانی مقدمات فرهنگی و فکری‌ای که مک‌ایننتایر را به نگارش این دو کتاب برانگیخته است، می‌پردازد. کتاب با یک مقدمه آغاز و در پنج بخش به مباحثی چون: زندگی مک‌ایننتایر و عوامل تأثیرگذار بر اندیشهٔ او، تحلیل سه کتاب مک‌ایننتایر در باب نسبت دین و فرهنگ مدرن و طرح بحث ساختار فرهنگی عقاید دینی، تحلیل و بازخوانی کتاب در پی فضیلت، تحلیل و بازخوانی کتاب کدام عقلانیت، دفاعیهٔ کوتاه در دفاع از عقلانیت محصور در سنت و نتیجه‌گیری پایان می‌یابد.

مؤلف کتاب به در خواست مترجم، مقدمه‌ای برای خوانندگان ایرانی نگاشته است. مقدمه‌ای که حاکی از شناخت اجمالی مؤلف از قرآن کریم، فلسفهٔ اسلامی (غزالی و ابن رشد)، انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ و مناسبات سیاسی فرهنگی ایران و آمریکا است. در این



نقد مارکس از
نظام سرمایه‌داری
و خوش‌بینی و
مدینهٔ فاضله‌ای
که با محوریت
عدالت اجتماعی
تصویر می‌کرد،
ذهن‌کنندگی از
متفکران قرن
بیستم و از جمله
مک‌ایننتایر را
به خود مشغول
کرد.



مک‌اینتایر در کنار مارکسیسم و مسیحیت در کتاب دیگرش با عنوان معضلات اعتقادات مسیحی و همین طور اهمیت دینی الحاد که با همکاری فیلسوف معروف فرانسوی پل ریکور نوشته است، به تحلیلی از وضع دین و اعتقادات دینی در دنیای مدرن می‌پردازد. در اواسط دهه ۱۹۷۰ به مذهب کاتولیک گروید و حتی هدف خود از نقل مکان به دانشگاه نوتردام را فرصتی برای خدمت به مسیحیت دانسته است.

مقدمه به یکی از مضامین اصلی اندیشه مک‌اینتایر، یعنی امکان تعامل و ترجمه فرهنگی یک سنت به سنت دیگر با توجه به شرایط ایران معاصر پرداخته است. چنانکه مؤلف در مقدمه آورده است، مک‌اینتایر معتقد است که برای پل زدن از یک سنت به سنت دیگر باید سنت دوم را چنان شناخت که گویی یک زبان اول دیگر را فراگرفته‌ایم. نقد مک‌اینتایر بر فردگرایی لیبرالیسم و تلقی او از انسان به مثابه «حیوان راوی و قصه‌گو» از دیگر مباحث مهم در مقدمه است. به نظر مک‌اینتایر، عقلانیت دارای ساختاری روایی (داستانی) است و ما تنها وقتی می‌توانیم دست به عمل بزنیم که طرحواره و روایتی از اهداف و مقاصد و مطلوبات و خیرات^{۳۱} در نظر داشته باشیم. اینکه کدام تلوس را باید ترجیح داد، تا حد زیادی متأثر از سنت اخلاقی، فکری، دینی و فرهنگی‌ای است که فرد در آن رشد کرده است.

مقدمه مؤلف با اشاره به نقد اصلی منتقدان مک‌اینتایر که او را متهم به نسبی‌گرایی می‌کنند و با این نکته که علیرغم واقعیت‌تنوع و تکثر فرهنگی، متدینان یهودی، مسیحی و مسلمان «همگی این وجه اشتراک را داریم که لقمه چین خوان ابراهیم و ارسطو هستیم»^{۳۲} پایان می‌یابد. با اینکه عنوان کتاب کلی است، ولی عمدتاً به نظریه اخلاق مک‌اینتایر با توجه خاص به نظریه‌ای که در باب عقلانیت دارد، می‌پردازد. بررسی تاریخی - تحلیلی ساختارهای داوری اخلاقی و ترسیم تحول معیارهای عقلانیت در طول تاریخ از ویژگی‌های سبک فلسفه‌ورزی مک‌اینتایر است. مک‌اینتایر به امکان و مطلوبیت بازسازی و احیای نظام اخلاقی ارسطویی - قرون وسطایی، متناسب با مقتضیات فرهنگ مدرن می‌اندیشد و از این جهت برای مشتغلان به فلسفه اسلامی در روزگار ما درس‌های سلبی و ایجابی بسیاری دارد. اعتقاد به پیوند تنگاتنگ نظر و عمل، دانش و ارزش و نقد تاریخ‌گریزی و اخلاق‌گریزی فلسفه تحلیلی از ویژگی‌های کار مک‌اینتایر است.

وی ضمن نشان دادن ساختارهای فرهنگی نهفته در درون عقاید دینی و سیاسی، به مقایسه نقش فرهنگی مارکسیسم، مسیحیت و الحاد پرداخته و آنها را واجد یک کارکرد مشترک می‌داند؛ اینکه هر سه مبنای معناداری زندگی و تنظیم‌کننده مبنای اخلاقی برای رفتار انسان هستند.

بخش چهارم و پنجم کتاب به ترتیب به بازخوانی تحلیلی کتاب در پی فضیلت و عدالت چه کسی؟ کدام عقلانیت؟ و جایگاه آن در مباحث فلسفه اخلاق و سیاست معاصر می‌پردازد که به جهت اینکه دو نقد مفصل بر این دو کتاب در همین ویژه‌نامه آمده، به آن نمی‌پردازم. فصل ششم اما فصل مهمی است، از این جهت که مؤلف کوشیده تا به سه نقد جدی که از سوی منتقدان مک‌اینتایر طرح شده، بپردازد.

نقد نخست متوجه این معناست که آنچه مک‌اینتایر در باب مؤلفه وحدت‌بخش و ضامن یکپارچگی یک سنت می‌گوید، از ابهام شدید رنج می‌برد. جان هالدین، از منتقدان مک‌اینتایر، ضمن اشاره به در هم آمیختگی سنت‌ها و فرهنگ‌ها به این نکته اشاره می‌کند که به سختی می‌توان مرز قاطعی میان سنت‌ها کشید و از

وحدت و تمایز یک سنت سخن گفت و فقط سنت‌های قیاس‌ناپذیر را به معنای دقیق کلمه می‌توان متمایز از سایر سنت‌ها دانست. این امر، با اعتقاد مک‌اینتایر به امکان و ضرورت ترجمه بین فرهنگی و انتقال معانی از یک سنت به سنت دیگر سازگاری ندارد. مؤلف کتاب، نقد جان هالدین را ناشی از بدفهمی تبیین سنت‌ها آن چنان که مک‌اینتایر توضیح داده می‌داند و به درستی به این نکته اشاره می‌کند که لازم نیست مک‌اینتایر برای تعیین تنوع و تکثر و در عین حال وحدت درونی هر سنت، قیاس‌ناپذیری آنها را نشان دهد. می‌توان نشان داد که میان سنت‌ها تفاوتی وجود دارد که به روشنی قابل تشخیص است بدون اینکه لزوماً به قیاس‌ناپذیری سنت‌ها اعتقاد داشته باشیم.

به باور مک‌اینتایر، سه ملاک برای تمایز سنت‌ها وجود دارد: نخست آنکه اعضای آن سنت یا متون محوری آن، واجد آموزه‌های مشترکی که مبنای عمل آنهاست، باشند. دوم اینکه آن سنت، درون مجموعه خاصی از کنش‌ها و نهادهای اجتماعی باشد که افراد در آن زمینه اجتماعی و فرهنگی مشارکت داشته باشند. سوم اینکه در قیاس با سایر سنت‌ها، تمایز زبانی قابل تشخیصی داشته باشند.^{۳۳} نقد دوم متوجه رویکرد تاریخی مک‌اینتایر است. منتقدان معتقدند که حاصل کار او بیش از آنکه فلسفی باشد، تاریخی است و در بهترین حالت او راوی خوبی برای تاریخ اندیشه‌ها با تأکید بر مباحث اخلاقی است. گوردن گراهام، رویکرد تاریخی مک‌اینتایر را رویکردی هگلی می‌داند و معتقد است که او نیز مانند هگل به جای اینکه اجازه بدهد تاریخ، خودش سخن بگوید، یک اندیشه پیشینی و از قبل اندیشیده شده را به تاریخ و دوره‌های مختلف آن تحمیل می‌کند. نتیجه این رویکرد، خلط تاریخ و فلسفه است که به سود فلسفه و تاریخ هیچ کدام نیست. از سوی دیگر مک‌اینتایر، با تاریخ به توجیه سنت‌ها می‌پردازد و آنها را از هرگونه نیرو و ارزش هنجاری و فلسفی و عقلانی خالی می‌کند.^{۳۴}

به نظر می‌رسد نقد گراهام، ناشی از بدفهمی مک‌اینتایر است، چرا که متوجه این معنا نشده که عقلانیت، توسط سنت توجیه نمی‌شود، بلکه سنت، بستر و زمینه‌ای است که شرط ظهور و توسعه عقلانیت است. وانگهی، مک‌اینتایر فلسفه و تاریخ را مکمل هم دانسته و معتقد است که شرط فلسفه‌ورزی، کاربرد ناگزیر مفاهیم و مقولاتی است که محصور در سنت‌اند.

نقد سوم بر مک‌اینتایر که از همه مشهورتر و شاید جدی‌تر باشد آن است که منتقدان، وی را متهم به نسبی‌گرایی می‌کنند. به باور مک‌اینتایر، هر عقلانیتی، محصور در سنت خاص خود است و درون همه سنت‌ها، دعاوی جهانشمول و کلی وجود دارد، ولی لزوماً این به معنای نسبی‌گرایی نیست.

در نظریه مک‌اینتایر نوعی دور هرمنوتیک و شاید ناگزیر وجود دارد؛ اینکه از سویی افراد تعریف‌کننده سنت‌های خود هستند و از سوی دیگر سنت‌ها، تعریف‌کننده و تعیین‌بخش به افرادند. در این صورت، این اشکال مطرح می‌شود که اگر افراد، تعریف‌کننده سنت‌ها هستند، هر فردی می‌تواند ادعا کند که روایت تاریخی‌ای که ارائه می‌دهد، یک سنت معتبر است و این یعنی نسبی‌گرایی!

London: SCM Press, 1959.

3. ———, *Marxism and Christianity*. New York: Schocken Books, 1968.

4. ———, *Marxism: An Interpretation*. London: SCM Press, 1953.

5. ——— & Ricoeur, Paul, *The Religious Significance of Atheism* (Bampton Lectures, 1966).

۶. فلسفه مک‌اینتایر، جک راسل وینستین، ترجمه کاوه بهبهانی، تهران: نشر نی، ۱۳۹۰.

۷. نقد و معرفی «کدام عدالت؟ کدام عقلانیت»، محمد لگنهاوزن، ترجمه سید محمود موسوی، فصلنامه نقد و نظر، شماره ۱۰ و ۱۱، بهار و تابستان ۱۳۷۶، صص ۴۸۳-۵۰۵.

پی‌نوشت‌ها

1. *After Virtue: A Study in Moral Theory*, p ix.

۲. فلسفه مک‌اینتایر، ص ۳۶.

3. *Marxism: An Interpretation*.

4. *Marxism and Christianity*.

5. *Difficulties in Christian Belief*.

6. *The Religious Significance of Atheism*.

۷. فلسفه مک‌اینتایر، ص ۳۹.

۸. همان، صص ۵۳-۵۵.

9. *Marxism and Christianity*, p viii.

10. *ibid*, p 9.

11. redemption.

۱۲. فلسفه مک‌اینتایر، ص ۷۹.

13. *Difficulties in Christian Belief*, p 7.

۱۴. فلسفه مک‌اینتایر، ص ۷۲.

15. *Difficulties in Christian Belief*, p 79.

16. lived belief.

17. second- order question.

18. *Difficulties in Christian Belief*, p 11.

19. *Ibid*, p 15-16.

20. *The Religious Significance of Atheism*.

21. meta-method.

22. scientific.

23. *The Religious Significance of Atheism*, p 10.

24. Deism.

۲۵. فلسفه مک‌اینتایر، صص ۱۵-۱۶.

26. cultural nativism.

۲۷. فلسفه مک‌اینتایر، ص ۸۴.

28. *The Religious Significance of Atheism*, p 17.

۲۹. فلسفه مک‌اینتایر، ص ۳۳.

۳۰. همان، صص ۳۴-۳۵.

31. telos.

۳۲. فلسفه مک‌اینتایر، ص ۱۹.

۳۳. همان، صص ۱۷۶-۱۸۰.

۳۴. همان، صص ۱۸۲-۱۸۳.

۳۵. نقد و معرفی «کدام عدالت؟ کدام عقلانیت»، ص ۴۹۰.

۳۶. همان، صص ۴۹۲-۴۹۳.

در این شرایط، هیچ نقطه ارشمیدسی و معیار مستقل و فراتر از سنت‌ها وجود ندارد که بتوان بر اساس آن به ارزیابی دعوی سنت‌ها پرداخت. وقتی این وضع را در کنار مخالفت مک‌اینتایر با نظریه میناگرایی در صدق قرار می‌دهیم، شبهه نسبی‌گرا بودن مک‌اینتایر قوت بیشتری می‌گیرد. به نظر می‌رسد که در خوانشی وفادار و منصفانه از اندیشه مک‌اینتایر، راه حل نسبی‌گرایی هم ارائه شده است: «راه حل مک‌اینتایر این است که باید در جست و جوی معیارهای مشترک بود و اگر در جایی معیار مشترکی در میان نبود، باید از طریق جا به جایی منطقی بین دیدگاه‌های رقیب بدان دست‌یافت. یک سنت پژوهشی، هنگامی می‌تواند در موضع دفاع از حقانیت دعوی خویش در برابر دیدگاه‌های رقیب قرار گیرد که دستمایه‌های فکری لازم برای تبیین دیدگاه‌های رقیب و علت پیدایش اختلاف‌نظر و نادرستی دیگر دیدگاه‌ها را در اختیار داشته باشد. به بیان دیگر، در تقابل سنت‌ها یک سنت فقط زمانی می‌تواند حقانیت خود را اثبات کند که منابع فکری خود را غنی سازد تا بتواند خطاهای سنت‌های رقیب را تبیین کند.»^{۳۵}

به نظر مک‌اینتایر، بدون تلقی خاصی از عقلانیت عملی که برخاسته از یک سنت با مختصات فرهنگی و عقده‌تی متمایز است، نمی‌توان به ارزیابی سنت‌ها پرداخت و هر کس چیزی بیش از این طلب کند، پا را از گلیم توانایی‌های بشری خود درازتر کرده است. این وضع بیش از آنکه نسبی‌گرایی باشد، نوعی پلورالیسم حقیقی برخاسته از طبیعت تاریخی - فرهنگی عقلانیت بشر است. دعوی نهایی مک‌اینتایر آن است که حقیقت می‌تواند امری متکثر و وابسته به سنت خاص و در عین حال قابل دفاع باشد و این وضع به قول جان راولز جای و اسفاها ندارد. به تعبیر دکتر لگنهاوسن: «راه حلی که مک‌اینتایر برای نسبی‌انگاری ارائه می‌دهد، به ویژه برای مسلمانان حائز اهمیت است. زیرا راهی است برای خروج از بن‌بست موجود بین روشنفکران مسلمان که تحت تأثیر بیش از حد سنت‌های روشنفکری غرب از یک سو، بیان هرگونه حقیقت مطلق در اسلام و توانایی انسان برای فهم آن را انکار می‌کنند، و از دیگر سو، علمای اسلام که بر بدیهی بودن حقایق بنیادین سنت‌های خویش اصرار می‌ورزند، غافل از آن که این گونه دعوی در برابر نظام‌های فکری رقیب کارساز نیست، چرا که اگر اصولاً امر بدیهی‌ای هم در کار باشد، برای تعیین مصداق آن اختلاف‌نظرهای عمیقی وجود دارد. می‌توان امیدوار بود که با استفاده از راه حل مک‌اینتایر بتوان از حقایق مطلق اسلام در برابر مخالفان، دفاعی عقلانی نمود و آنها را یقینی دانست. اما این فقط در صورتی میسر است که سنت‌های فکری اسلام تا بدانجا پرورش یابد که موفقیت‌های رقبای خویش را به خوبی کاستی‌های آن تبیین کند.»^{۳۶}

منابع و مأخذ

1. MacIntyre, Alasdair, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Duckworth, 1981.

2. ———, *Difficulties in Christian Belief*.

کتاب فلسفه اخلاق در تفکر غرب، نگارش دکتر حمید شهریاری، شکل ویرایش شده رساله دکترای نویسنده است که به همت انتشارات سمت در سال ۸۵ به بازار نشر عرضه شده و توانست در سال ۸۶ جایزه کتاب سال جمهوری اسلامی ایران را از آن خود کند. پس از یک مقدمه، این کتاب می‌کوشد در سه بخش با عناوین سنت ارسطویی در فلسفه اخلاق (فصل‌های یک تا سه)، عصر روشنگری و مدرنیسم (فصل‌های چهار تا شش) و پسامدرنیسم و اصلاحات مک‌اینتایر (فصل‌های هفت و هشت) به بازخوانی تاریخ انتقادی فلسفه اخلاق غرب از دیدگاه مک‌اینتایر بپردازد.

البته نویسنده کتاب از میان آثار گوناگون مک‌اینتایر، دو کتاب در پی فضیلت و عدالت که؟ کدام عقلانیت؟ را محور نگارش کتاب قرار داده است. مک‌اینتایر در کتاب اول، نظریه خود را عرضه می‌کند. در کتاب دوم سعی دارد شواهد تاریخی مفصلی برای نظریه خویش عرضه کند و در کتابی با عنوان سه تقریر رقیب در پژوهش اخلاقی، ضمن اضافاتی به نظریه‌اش، سعی می‌کند برخی از اجزای آن را نیز اصلاح کند.

کتاب در پی فضیلت، هفت ادعای اصلی را دنبال می‌کند:
 ۱. نظام اجتماعی و فرهنگی که ما در آن زندگی می‌کنیم، دارای یک فصل ممیز است عبارت از اینکه اختلافات اخلاقی موجود در آن هیچ‌گاه رفع نمی‌شود و پایان‌ناپذیر است.
 ۲. یکی از علل بسیار مهم این رویداد، امری است که مک‌اینتایر آن را شکست طرح روشنگری نامیده است. متفکران عصر روشنگری تلاش نمودند نوعی اخلاق سکولار را جانشین اخلاقیات سنتی کنند که با خرافات توأم گشته و از اعتبار ساقط شده است.

۳. مجموعه‌ای از مفاهیم اخلاقی که از فلاسفه پیشین به ارث رسیده، طوری در فرهنگ غرب آزادانه به کار رفته که گویا همه دارای تعینات و بنیان‌های عقلانی هستند، در حالی که در واقع چنین نبودند.

۴. نیچه فیلسوفی است که خوب درک کرده بود طرح روشنگری با شکست قطعی مواجه شده و اظهارات اخلاقی معاصر نوعاً نقابی برای مقاصد پنهان است.

۵. سپس تاریخی توصیف می‌شود که در آن ادعا شده مفهوم فضایی که در جامعه یونان باستان بوده و در اشعار هومر متبلور گشته، در اروپای قرون وسطی تغییر می‌یابد.

۶. بعد از قرون وسطی غربیان نتوانستند از سنت‌های جاری فضایل، چه به شکل ارسطویی و چه به شکل مسیحی آن نگهداری کنند و موجبات بقای آن را فراهم آورند و این امر در قرن شانزدهم و هفدهم به رد فلسفه اخلاق و سیاست ارسطو و زمینه تحقق طرح روشنگری منجر شد.

۷. با اینکه رد فلسفه اخلاق و سیاست ارسطویی با اوضاع و احوالی که در اواخر قرون وسطی و پس از آن پدید آمد، کاری نامعقول بود، ولی هیچ‌کس در صدد اعتراض برنیامد. پرسش مهمی که در کتاب عدالت که؟ کدام عقلانیت؟ به

نگاهی به

فلسفه اخلاق در تفکر غرب از دیدگاه السدیر مک‌اینتایر

مصطفی زالی
m.zali@ut.ac.ir



فلسفه اخلاق
در تفکر غرب از دیدگاه
السدیر مک‌اینتایر،
حمید شهریاری،
تهران: سمت، ۱۳۸۵.

آن پاسخ داده می‌شود، آن است که چگونه می‌توانیم بین دو سنت رقیب یکی را بر دیگری به طور منطقی ترجیح دهیم؟ این کار با مجموعه‌ای از روایات منقول در باب آن سنت‌ها انجام می‌شود. اول این روایات نشان می‌دهد درون هر سنت، شرح و تفسیر عملی عدالت و عقلانیت چگونه به صورت اجزائی از یک نظریه فلسفی کلی به یکدیگر وابستگی دارند و چگونه این تفاسیر در مقابله با انتقادهایی که از درون و بیرون آن سنت صورت گرفته، بهبود یافته‌اند. دوم، این روایات تاریخی جایگاه تعارض درونی یک سنت و تعارض بیرونی آن سنت‌ها را نشان می‌دهد.

در کتاب سه تقریر رقیب در پژوهش اخلاقی، مک‌این‌تایر از سه دیدگاه اخلاقی که رقیب یکدیگرند نام می‌برد. نخستین دیدگاه، موضوعات را به صورت جدا جدا و برکنار از سیاق‌های تاریخی و اجتماعی که در آن به وجود آمده‌اند، بررسی می‌کند. بر اساس این دیدگاه، تمام افراد تحصیل کرده در یک تصور بنیادی از عقلانیت توافق دارند و معیارهای این عقلانیت مورد قبول همگان است. دومین دیدگاه، دیدگاهی است که نیچه سردمدار آن است. به نظر او پژوهش‌های پیشین اخلاقی همه اخلاق ابرمردی را سرکوب و اخلاق گله‌ای را ترویج می‌کنند و می‌خواهند انسان‌ها تابع اموری موهوم چون حقیقت و اخلاقی باشند که دیانت یهودی و مسیحی ادعای آن را دارد. نظام سوم از سنت ارسطویی برخاسته و آن ارسطوگرایی توماسی است. به نظر این سنت سوم، تاریخ فلسفه از دکارت به این سو دچار یک گسست شده است، در حالی که به نظر دو سنت دیگر، تاریخ فلسفه یک تداوم بدون گسست است. به نظر مک‌این‌تایر ارسطوگرایان توماسی معتقدند که عقل از تعهداتی پیشینی آغاز می‌کند و اگر این تعهدات پیشینی نباشد، نمی‌تواند به سمت احکام کلی و غیرشخصی پیش رود.

بخش اول کتاب به شرح نگاه اخلاقی ارسطو و تکمیل آن توسط متفکران ادیان ابراهیمی اختصاص دارد. بنیان فلسفی اخلاق ارسطو از سه رکن اساسی تشکیل شده است. انسان در ابتدا دارای ماهیتی تربیت‌نیافته است و در وضع مطلوبی به سر نمی‌برد. این ماهیت بالقوه می‌تواند با تبعیت از احکام عقل عملی که همان احکام اخلاقی به طور عام است به وضع مطلوب و به سعادت که همان خیر اعلی در زندگی است، نایل آید.

متفکران قرون وسطی با توجه به علل فاعلی یا سازوکار وقوع حوادث در نهایت جهان را با تبیین‌های مبتنی بر علت غایی قرین می‌ساختند؛ بنابراین، سه رکن اخلاقی ارسطو در ادیان ابراهیمی مورد تأیید قرار گرفته و سپس بارور گشته است. چهارچوب الهی این ادیان موجب پیچیدگی سنت اخلاقی ارسطویی شده، ولی موجب تغییر ماهوی آن نشده است و همچنان سه رکن آن مورد پذیرش و تأیید قرار گرفته است. در این افزایش، احکام اخلاقی که ماهیت غایت‌انگاره دارند، به قوانین الهی پیوند می‌خورند و وحی تأییدی بر احکام عقلی می‌شود.

بخش دوم کتاب در سه فصل به فروپاشی پایه‌های دین و اخلاق سنتی، ویژگی‌های اخلاق و سیاست مدرنیته و پیامدهای آن و لیبرالیسم می‌پردازد.

مک‌این‌تایر معتقد است تلاش تمامی فیلسوفان عصر روشنگری برای اعاده حیثیت توجیه احکام اخلاقی با شکست مواجه شد. مک‌این‌تایر علت ناکامی هر یک از فیلسوفان عصر روشنگری و اشکالات طرح هر یک را به طور مستقل مطرح ساخت. هیوم نتوانست با توسل به نظریه امپال خود بنای صحیحی برای احکام اخلاقی پی‌ریزی کند. عقلگرایی انتزاعی کانت و پیروان آن نیز با اخلاق جاری او منطبق نشد و اشکالاتی داشت. تلاش کیرکگور برای بنیان نهادن قواعد اخلاقی بر اصل گزینش اگزیستانسیالیستی ناموفق بود. چون علت گرایش اگزیستانسیالیست‌هایی مانند او به اصل گزینش، این بود که طرح فراهم‌آوری توجیهی برای بنیان‌های اخلاقی با شکست مواجه شده بود. پس کاری که عقل نمی‌توانست انجام دهد، در نظر ایشان باید با گزینش انجام داد. سودگرایی نیز مبنایی بدون اشکال برای اخلاق به دست نداد. در نهایت اثبات هر یک از مواضع هیوم، کیرکگور و کانت و سودانگاران به نوعی مبتنی بر شکست موضع دیگری بود و مجموع اشکالاتی که بر هر موضع وارد آمد، نشان از شکست همه آنها

داشت و از هم اینجا اخلاق فاقد مبانی و توجیه عقلانی مقبول همگان شد.

مفهوم

فضایلی که

در جامعه

یونان باستان بوده

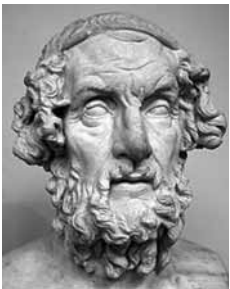
و در اشعار هومر

متبلور گشته،

در اروپای

قرون وسطی

تغییر می‌یابد.



از دست دادن محتوای تفکر سنتی در نزد آنان توفیقی است که آنها را به استقلال رأی در باب تفکر اخلاقی می‌رساند و راه را برای گزینش‌های دلخواهی نفس لیبرال باز می‌کند. نفسی که این چنین رها باشد در پی آن است که همه چیز را به نفع خویش تصرف کند و از همه چیز برای رسیدن به اهداف گزینشی خودش بهره برد. مک‌این‌تایر این نفس را عاطفه‌گرا نامیده و نظریه اساسی مدرنیته در اخلاق را عاطفه‌گرایی قلمداد می‌کند.

مک‌این‌تایر معتقد است اگر ما به درستی ساختار عاطفه‌گرایان جوامع غربی را در دنیای جدید درک کنیم و بدانیم در اینجا ناسازگاری مفهومی که به ارث رسیده موجب ناسازگاری تلقی‌ها و نظریه‌های غربیان با اعمال و تجارب ایشان می‌شود، برای ما روشن می‌شود که ساختار اخلاقی جوامع جدید مبتنی بر سه رکن مفهوم حقوق بشر، پروتست (اعتراض) به دلیل نبود راه عقلانی

برای دستیابی به حقوق و در نهایت افشاگری از نفاق اخلاقی است که مک‌اینتایر با عنوان کشف نقاب از آن یاد می‌کند.

آنچه در عصر و روشنگری رخ می‌دهد، باعث می‌شود تا دیگر به جامعه به عنوان اجتماعی متفق که دید مشترکی نسبت به خیر انسان‌ها در آن وجود دارد، نگاه نشود. دیگر خیر اجتماعی مشترکی وجود ندارد که مستقل از خیر و منافع افراد باشد. بنابراین فضایل در کنف تعریف و تحدید قوانین معنا پیدا می‌کند و تنها معیار خیر در توجه به خیرهای تک‌تک افراد نهفته است.

فصل ششم به بررسی پاسخ مکتب لیبرالیسم به این پرسش که ملاک این خیرهای فردی چیست و کدام یک از این خیرها اصیل و کدام یک ثانوی است، اختصاص دارد. پاسخ‌های مکتب لیبرالیسم به این پرسش دارای اختلافات گوناگونی است. اولین اختلاف در فهرست فضایل، دومین اختلاف در بر سر محتوا و ماهیت برخی فضایل و به طور خاص فضیلت عدالت و اختلاف سوم در اهمیت نسبی فضایل در یک شاکله اخلاقی است که در آن حقوق و سود نیز جایگاهی اساسی داشته باشد. مک‌اینتایر معتقد است که ممکن نیست در این سه امر اساسی به وفاقی دست یافت.

هیوم نتوانست با توسل به نظریه امیال خود بنای صحیحی برای احکام اخلاقی پی‌ریزی کند.



نویسنده سپس به مرور ارکان نظریه لیبرالیسم می‌پردازد و اشاراتی به اصول عدالت از نگاه رالز می‌نماید. بازگشت به بحث مک‌اینتایر طرح انتقادات او به اصول عدالت رالز است. از دیدگاه مک‌اینتایر اگر کسی در وضعیت حجاب جهل ترسیمی رالز قرار بگیرد، اصول عدالت او را خواهد پذیرفت، ولی انسان‌ها هرگز در چنین وضعیتی نبوده و نتوانند بود. هیچ‌کس

نمی‌تواند بخشی از موجودیت خود را جدا سازد و باز همان فردی باشد که بوده است، بلکه حتی نمی‌تواند انسانی مدنی باشد. نویسنده در این بخش اشکالات وارد از سوی مک‌اینتایر به نظریه رالز را به گونه‌ای دیگر مجدداً تقریر می‌نماید. بخش بعدی این فصل به مروری بر نظریه نوزیک به عنوان بدیل نظریه رالز و نیز پاره‌ای انتقادات وارده از سوی لیبرال‌های معاصر به او اختصاص دارد. از دید مک‌اینتایر اختلاف بین رالز و نوزیک نشان از اختلاف بین دو نگاه متفاوت به مسائل فلسفه اخلاق در سطح مردم عادی دارد، و در عین حال نظریاتی که ایشان در سطح فلسفی ارائه نموده‌اند، باهم قیاس‌ناپذیر است.

مک‌اینتایر اشکال مشترکی بر نظریه رالز و نوزیک وارد می‌کند: هر دو نظریه در تفسیر عدالت به شایستگی‌ها توجه نموده‌اند. به نظر ایشان، جامعه مرکب از افرادی است که هر یک از آنان منافعی دارند و سپس مجبورند گرد هم آیند و قواعد مشترک زندگی را تدوین کنند. در تفسیر ایشان، فرد نقش اصلی را دارد و این اشکال اصلی مک‌اینتایر به نظریات لیبرالیستی چون عدالت همچون انصاف رالز و یا عدالت استحقاقی نوزیک است.

فصل هفتم به بیان وجوه ارسطوگرایی مک‌اینتایر و نیز اصلاحات او به ارسطوگرایی اختصاص دارد. ابتکار مک‌اینتایر در بیان سه ویژگی برای مفهوم فضیلت است. نخستین مفهومی که در تعریف فضیلت دخالت دارد، عمل یا رویه عملی است. دومین مفهوم نظم و وحدت روایی زندگی نیک و سومین مفهوم سنت اخلاقی است. مقصود از عمل شکل منسجم و پیچیده‌ای از یک فعالیت بشری است که جمعی می‌باشد. بدون فضایل امکان تحقق حیات نیک وجود ندارد، ولی باید حیات نیک را به صورت یک کل واحد تصور کنیم تا غایت واحد و مناسبی برای فضایل فراهم آورد. هر فرد حامل یک سنت است که از پیشینیان خود به ارث برده است. این سنت خیرها را توجیه می‌کند و استدلالی بر خیر بودن آنها به دست می‌دهد. انتهای فصل به بررسی وجوه تاریخی‌نگری مک‌اینتایر که در دل ویژگی سوم فضایل اخلاقی یعنی سنت ریشه دارد، اختصاص دارد.

می‌توان گفت تا پیش از آخرین فصل کتاب، اغلب حجم کتاب به شرح اندیشه مک‌اینتایر و نیز تکمیل این شرح با استناد به متون سایر فیلسوفان اختصاص دارد، ولی در آخرین فصل کتاب (فصل هشتم) نویسنده می‌کوشد به بررسی انتقادات دیگران به پاره‌ای از دعاوی کلیدی مک‌اینتایر بپردازد. مفصل‌ترین بخش این فصل به بررسی انتقادات وارد بر روش تاریخی - فلسفی مک‌اینتایر اختصاص دارد. نخستین اشکال وارد بر مک‌اینتایر آن است که او میان تاریخ و فلسفه خلط کرده است. اشکال دیگر آن است که نگاه مک‌اینتایر به سنت منجر به نسبی‌گرایی می‌شود. چرا که اگر تنها معیارهای عقلانیستی که در دسترس هستند، همان‌هایی باشند که درون سنت‌ها هستند، آن‌گاه هیچ مسأله‌ای عقلاً فیصله‌پذیر نخواهد بود. نویسنده پس از طرح این اشکال و پاسخ‌های مک‌اینتایر به آن، با طرح سه انتقاد، پاسخ او را ناکافی ارزیابی می‌کند. در ادامه نویسنده به اختصار انتقادات وارد بر مک‌اینتایر در باب نگاه او به مدرنیته، اندیشه‌های اخلاقی عصر روشنگری و نیز ادعای ارسطوگرا بودن او را بررسی می‌کند.

در جمع‌بندی کتاب باید گفت که عمده تلاش نویسنده در این اثر، ارائه تصویری جامع از اندیشه مک‌اینتایر با استناد به دو کتاب عدالت که؟ کدام عقلانیت؟ و در پی فضیلت است، و جز در مواردی اندک کمتر به بررسی انتقادی اندیشه‌های او اختصاص دارد. از سوی دیگر در نگارش این کتاب به سایر آثار مک‌اینتایر در حوزه اندیشه اخلاقی مانند سه تقریر رفیب در پژوهش اخلاقی، تاریخچه مختصر فلسفه اخلاق و حیوان عقلانی وابسته استنادات اندکی (هر یک در حدود ده مورد) صورت گرفته است. همچنین در بررسی انتقادی اندیشه او به یکی از مهم‌ترین مجموعه مقالات در شرح و نقد اندیشه مک‌اینتایر که در مجموعه فلسفه سیاسی در تمرکز (Contemporary Philosophy in Focus) از سوی دانشگاه کمبریج در سال ۲۰۰۳ منتشر شده، توجهی نشده است؛ البته شاید علت اصلی آن فاصله کوتاه میان سال ۲۰۰۳ تا انتشار این کتاب در سال ۱۳۸۵ باشد.

کتاب مارکوزه اثر مک‌اینتایر اولین کتابی است که از این نویسنده در ایران منتشر شده است. از زمان انتشار این کتاب (۱۳۵۲) تا زمان انتشار ترجمه در پی فضیلت (۱۳۹۱) فاصله‌ای نزدیک به سه دهه دیده می‌شود. شاید این حکم کلی را بتوان با مسامحه پذیرفت که اساتید علوم اجتماعی و سیاسی دانشگاه‌ها در ایران، در معرفی فلسفه معاصر غربی و آن جنبه‌هایی از این سنت فلسفی که بیشتر به مسائل انضمامی فرهنگ توجه داشته است، پیشگام و مصمم بوده‌اند.

دکتر حمید عنایت (۱۳۶۱-۱۳۱۱) از بنیانگذاران درس فلسفه و اندیشه سیاسی در دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران که یکی از مصادیق شاخص حکم فوق است، در کنار سایر آثاری که تألیف و ترجمه^۱ نموده، برای نخستین بار از طریق ترجمه کتاب مارکوزه، مک‌اینتایر را به جامعه فکری فرهنگی ایران معرفی کرده است.

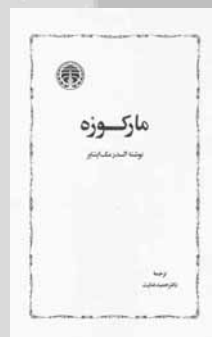
کتاب با پیشگفتار مترجم آغاز و در هشت فصل به مباحثی چون گرایش‌های فلسفی مارکوزه، تفسیر انتقادی او از فلسفه هگل و مارکس، تفسیر او از فروید و دیدگاه او در باب عشق و تمدن، مارکوزه و مارکسیسم شوروی، انسان یک بُعدی، نقد جامعه معاصر، انسان یک بُعدی؛ نقادی فلسفه معاصر، طرح فکری و برنامه مارکوزه و یادداشتی در باب زندگی‌نامه و سوانح احوال مارکوزه می‌پردازد.

عنایت در مقدمه کوتاهی که بر کتاب نگاشته، ضمن اشاره به شهرت فلسفی مارکوزه به عنوان یکی از مفسران شاخص فلسفه هگل در محافل فلسفی اروپا و آمریکا، به این نکته اشاره کرده که عمده شهرت مک‌اینتایر به جهت نقد سیاسی اجتماعی و حتی فلسفی گفتمان غالب سرمایه‌داری در اروپای غربی و آمریکا و به زبان امروزی‌تر، نقد گفتمان فلسفی و اجتماعی مدرنیته غربی می‌باشد. این نقادی به ویژه با کتاب مارکوزه با عنوان انسان تک ساحتی رواج جدی می‌یابد. اینکه مارکوزه هم از سوی مدافعان مدرنیته و هم از سوی مارکسیست‌ها به جهت تجدید نظر طلبی در مارکسیسم مورد نقادی و حتی طعن طرفین قرار گرفته است، به او جایگاه خاصی بخشیده است. تصویری که عنایت از مک‌اینتایر در این مقدمه ارائه داده درخور توجه است؛ اینکه او از صاحب‌نظران بزرگ غربی در مباحث فلسفه اجتماعی است، و با اینکه پیشتر در کتاب جهانی از خود بیگانه^۲ به نقادی مک‌اینتایر پرداخته، نقد هوشمندانه مک‌اینتایر بر جوامع پیشرفته صنعتی (بخوانید مدرنیته) را انتقادی قابل ملاحظه می‌داند. مع هذا آنجا که مک‌اینتایر از آینده این جوامع، ضرورت دگرگونی نهاد انسان و بنیاد جهان سخن می‌گوید و حاصل استدلالش این می‌شود که «عالمی دیگر نباید ساخت و زنو آدمی»، به ورطه پندار باقی می‌افتد و کمیتش لنگ می‌شود.^۳ به نظر عنایت، مک‌اینتایر در این کتاب از هر دو دسته انتقادات مدافعان سرمایه‌داری و مارکسیست‌ها (دو دیدگاه متضاد راستی و چپ) علیه مارکوزه بهره برده و فی‌المثل در فصل سوم کتاب که به تفسیر مارکوزه بر نظریات هگل و مارکس اختصاص دارد، وی را به جهت آنکه

مارکوزه به روایت مک‌اینتایر

شیما جرجانی

Shimajorjai138@gmail.com



مارکوزه،
السدرمک اینتایر،
ترجمه حمید عنایت،
تهران: انتشارات خوارزمی،
چاپ اول، ۱۳۵۲.

«مفسر وفاداری» برای هگل و مارکس نیست، نکوهش کرده^۴ به ویژه اینکه مارکوزه بیشتر تفسیر هگلیان جوان برجسته کرده و از تأملات گاه ارزشمند راست هگلی غافل مانده است.

از سوی دیگر مک‌اینتایر، به هنگام بحث از انتقادات (بعضاً رادیکال) مارکوزه از نظام اجتماعی و فلسفه اخلاق غربی، به طور مشروط از مبانی نظام اجتماعی این جوامع دفاع می‌کند. به ویژه این عبارت مک‌اینتایر در فصل ششم کتاب (با عنوان انسان یک بُعدی؛ نقد جامعه معاصر) که می‌گوید: «مارکوزه با همانند کردن جوامعی چون آمریکای شمالی و بریتانیای امروز به آلمان نازی، فقط می‌تواند به فروپوشاندن

خطر کوچک ولی واقعی محافل نوفاشیست دست راستی، خطری که یقیناً در این جوامع وجود دارد، یاری کند.»^۵ مک‌اینتایر، فهم مارکوزه از دولت رفاه در غرب را متکی بر فهم نادرستی هم از تاریخ غرب و وضع موجود جوامع لیبرال می‌داند.^۶ این عبارت صریح مک‌اینتایر در فصل هشتم که «مارکوزه از ترکیب فلسفه هگلیان جوان، تکه پاره‌هایی از مارکسیسم و قطعه‌های تجدید نظر شده‌ای از فلسفه روان‌شناسی فروید، نظریه‌ای پدید آورده است که مانند نظریات بسیاری از پیشینیان او، به نام های بزرگ عقل و آزادی استناد می‌جوید و حال آنکه در هر

مورد مهمی به جوهر آنها خیانت می‌ورزد» به خوبی عمق نگاه انتقادی مک‌اینتایر بر مارکوزه را نشان می‌دهد.^۷

به نظر عنایت، هر چند رویکرد انتقادی مک‌اینتایر از لحاظ جدلی سودمند و پذیرفته است، ولی با آنچه خود مک‌اینتایر در فصل اول کتاب و درباب ضرورت تعیین

ملاک حقیقت در چنین مناقشاتی گفته، سازگار نیست.

مک‌اینتایر دو پرسش جدی در باب پروژه فکری مارکوزه مطرح می‌کند: نخست اینکه ملاک وی در باب صدق و کذب قضایا و آرای فلسفی چیست؟^۸ و دوم اینکه مارکوزه روایت گزینشگرانه^۹ خود از تاریخ فلسفه و فرهنگ غرب را چگونه توجیه می‌کند؟^{۱۰} به نظر مک‌اینتایر اگر شرح مارکوزه از تاریخ فلسفه غرب مشکوک و نامعتبر است، شرح او از تاریخ عمومی فرهنگ غرب به مراتب مشکوک‌تر است.^{۱۱}

به نظر مترجم، مک‌اینتایر در انتقاد از مارکوزه از جاده انصاف

خارج شده، به ویژه در بخش هفتم که انتقادات مارکوزه بر منطق قدیم را به معنای مخالفت وی با مطلق منطق و حتی جهل وی به منطق قدیم دانسته است.^{۱۲} البته در این بخش نباید از دقت های مک‌اینتایر در نقدی که بر خوانش مارکوزه از فلاسفه تحلیلی همچون ویتگنشتاین، رایل و آستین نشان داده است، غفلت کرد.^{۱۳} مع هذا، عنایت با شرح نسبتاً تفصیلی‌ای که در مقدمه داده، از انتقادات مک‌اینتایر بر مارکوزه در بحث منطق، دفاع کرده است.^{۱۴} از دیگر نکات قابل تأمل کتاب، تفسیر مک‌اینتایر از مارکوزه به مثابه هگلی جوان است که به نظر عنایت تفسیر درستی نیست. چرا که اگر بخواهیم مفاد کتاب ایدئولوژی آلمانی را ملاک قرار دهیم، باید مهم‌ترین خصوصیت هگلیان جوان را اشتغال پیوسته آنان به مباحث انتزاعی فلسفی و پرهیزشان از توجه به واقعیت‌های تاریخ و اجتماعی بدانیم، حال آنکه این خصوصیت در مورد نوشته‌های مارکوزه به ویژه کتاب مارکسیسم در شوروی صدق نمی‌کند. چرا که گذشته از آنکه مارکوزه به تفاسیر انتزاعی در فلسفه ایرادات اساسی دارد (به ویژه در فصل اول کتاب خرد و انقلاب)، در آثار او مباحث فلسفی انضمامی سیاست و جامعه غربی جدا نیست.^{۱۵}

منابع و مأخذ

۱. جهانی از خود بیگانه، حمید عنایت، انتشارات فرمند، ۱۳۵۱.
۲. مارکوزه، السدرمک اینتایر، ترجمه حمید عنایت، تهران: انتشارات خوارزمی، چاپ اول، ۱۳۵۲.

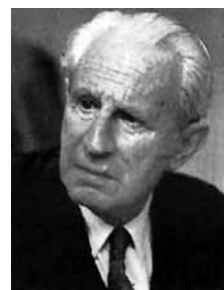
پی‌نوشت‌ها

۱. از آثار منتشره مرحوم حمید عنایت، عبارتند از: نهادها و اندیشه های سیاسی در ایران و اسلام، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر (ظاهراً به توصیه استاد مطهری این کتاب را نوشته اند)، شش گفتار درباره دین و جامعه، سیری در اندیشه سیاسی غرب و ترجمه سیاست ارسطو، ترجمه عقل در تاریخ هگل، ترجمه فلسفه هگل والتراستیس و...

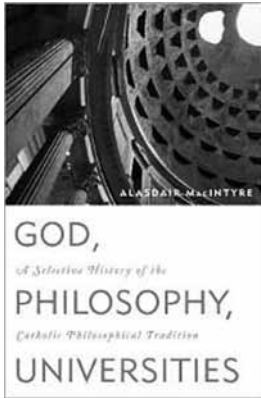
۲. جهانی از خود بیگانه، ص ۳۴.
۳. مارکوزه، ص ۴.
۴. همان، ص ۶۶.
۵. همان، ص ۲۱۵.
۶. همان، ص ۱۱۶.
۷. همان، ص ۱۵۴.
۸. همان، ص ۲۸.

9. Selective.

۱۰. همان، ۲۹.
۱۱. همان، ۳۰.
۱۲. همان، ۱۳۰.
۱۳. همان، ۱۳۳-۵.
۱۴. همان، ۵۰.
۱۵. همان، ۷.



مک‌اینتایر،
فهم مارکوزه
از دولت رفاه
در غرب را
متکی بر
فهم نادرستی
از تاریخ غرب و
وضع موجود
جوامع لیبرال
می‌داند.



اشاره: نوشتار حاضر^۱ نقدی است به قلم برایان کروس (Bryan Cross) - از دانشگاه لیندن وود - بر کتاب خدا، فلسفه، دانشگاه‌ها: تاریخ گزیده از سنت فلسفی کاتولیک (God, Philosophy, Universities: A Selective History of the Catholic Philosophical Tradition) نوشته مک‌اینترای که در سال ۲۰۰۹ از سوی انتشارات راومن و لیتل فیلد منتشر شده است.

کتاب ماه فلسفه

مک‌اینترای از سال ۲۰۰۴ دوره تدریسی با عنوان «خدا، فلسفه، دانشگاه‌ها» در دانشگاه نوتردام داشت که اخیراً از تجربه تدریس آن دوره، کتابی با همان نام برگرفته و منتشر کرده است. عنوان فرعی این کتاب تاریخ گزیده سنت فلسفی کاتولیک است. او در مقدمه کتاب تبیین کرده که سه باور او را به نوشتن این کتاب سوق داده است:

۱. او بر آن است که کاتولیک‌های عامی نیاز به شناخت بیشتر درباره اندیشه فلسفه کاتولیک دارند؛ زیرا فرضیات فلسفی مدعیاتی برساخته از همه جنبه‌ها دارند که با آن مدعیات، موضوعات عمده که با فرهنگ ما گرده خورده است، مناقشه‌آمیز می‌شود.

۲. او همچنین معتقد است فلسفه کاتولیک، به مثابه گفتمان همواره عمیق که به شیوه‌ای خاص آنچه را که در آینده رخ می‌دهد پیش‌فرض می‌گیرد، به گونه تاریخی خوب فهمیده شده است.

۳. باور سوم او این است که فلسفه در متن اجتماعی و فرهنگی خاص خود، نه تنها درباره پیش‌فرض‌ها یا گفتمان‌ها، بلکه همچنین در بردارنده خود فیلسوفان نیز هست. این باور سوم، درون‌مایه نخستین این کتاب، یعنی نقش‌های متقابل الهیات، فلسفه، و جهان را برمی‌سازد.

این کتاب از ۵ بخش تشکیل شده است؛ بخش نخست موضوع خدا و فلسفه و نقششان را در نظم و هدف دانشگاه را برمی‌رسد. به نظر مک‌اینترای تصور خدا، پرسش‌های فلسفی، مانند مسأله شر، مسئولیت انسان، و امکان معناداری سخن گفتن درباره خدا، را ایجاد می‌کند. در پاسخ به این پرسش‌ها، هنجارهای تحقیق فلسفی ایجاد می‌کند که ما به گونه جدی مدعی شویم که خدایی وجود ندارد. مع‌هذا، و در عین حال ایمان به خدا با همان ماهیت خاص خود، انسان را به اطاعت بی‌چون و چرای خدا فرا می‌خواند. مک‌اینترای خاطر نشان می‌کند که این تنش میان دین و فلسفه ممکن است با مفهومی از ایمان، که امکان بحث مسأله‌آمیز را در برخی از مراحل بررسی هستی و ماهیت خدا مجاز

نقد و بررسی کتاب

خدا، فلسفه، دانشگاه‌ها: تاریخ گزیده از سنت فلسفی کاتولیک

نوشته برایان کروس

ترجمه مصطفی علیمرادی*

malimoradi@noornet.net



مک‌اینتایر سپس
دورنمایی از
سه‌م فلسفی
متفکران قرون
میانه اسلامی و
یهودی را نیز
عرضه می‌کند
و نشان می‌دهد
که چگونه سنت
فلسفی کاتولیک
از طریق مباحث
فلسفی درونی در
این سنت‌ها،
به‌ویژه آن‌گاه که
با چالش یکپارچه
کردن ایمانشان
با اندیشه ارسطو
مواجه شدند، به
گونه عمده غنی
شده است.

اگر مک‌اینتایر بر حق باشد، و من معتقدم که هست، نه تنها کاتولیک‌ها نیاز به بازگرداندن شناخت به اشتراک گذاشته شده از سنت فلسفی کاتولیک برای درگیر کردن فرهنگمان به شیوه‌ای مؤثرند، بلکه ما می‌توانیم آن سنت فلسفی کاتولیک به اشتراک گذاشته شده را تنها با بازسازی دانشگاه‌های کاتولیک به این سنت بازگردانیم.

در سومین بخش از کتاب، مک‌اینتایر دورنمایی از فلسفه توماس آکوئیناس قدیس، به‌ویژه انسان‌شناسی فلسفی و الهیات فلسفی و اخلاق او عرضه می‌کند، درحالی که نشان می‌دهد چگونه آکوئیناس به گونه وسیع از سنت فلسفی که سابق بر او بود این مسائل را استخراج، و بصیرت‌های ارسطو و شارحان مسلمانش، و سنت فلسفی آگوستین را ترکیب کرده است. مک‌اینتایر به همان گونه کلیاتی نیز از سه‌م اسکوتوس، و اکام به گفتمان فلسفی، چگونگی تفاوت موقعیتشان از آکوئیناس، و چگونگی تأثیر آنها بر محیط فلسفی پس از خود فراهم می‌کند.

مک‌اینتایر در بخش‌های چهارم و پنجم از کتاب، سنت فلسفی از مدرسی‌گرایی تا عصر حاضر را ره‌گیری می‌کند. او شک‌گرایی را که موقعیتی برای آثار دکارت فراهم آورد، و پس از آن، سه‌م پاسکال و آرنولد به سنت فلسفه کاتولیک را توصیف می‌کند. او سپس در بخش پنجم نخست با توصیف بازسامان‌دهی دانشگاه‌ها در پایان قرن هیجدهم، و آغاز قرن نوزدهم، چنانکه مطالعه الهیات به حاشیه رانده، و نقش فلسفه به مثابه یکپارچه‌ساز موقوف شده بود، گسترش بعدی این سنت را روایت می‌کند. وی پاسخ دیرهنگام فلسفه کاتولیک به اندیشمندان جدید مانند دیوید هیوم، را که با انتونیو روسمینی - سرباتی^۶ در قرن نوزدهم آغاز شد، بررسی می‌کند. او یک فصل را به اندیشه جان هنری نیومن^۷ اختصاص می‌دهد که مقاله‌اش با عنوان تصویری از یک دانشگاه عمیقاً بر نظریه مک‌اینتایر اثر گذاشته است. در قرن نوزدهم، بازیابی قدر و ارزشی که کاتولیک برای اندیشه فلسفی توماس آکوئیناس قدیس قائل بود به اعلام و انتشار آترنی پاتریز^۸ در ۱۸۷۹ و مشارکت متفکرانی چون ژاک ماریتاین^۹، ادیس اتین^{۱۰}، جی.ئی.ام. آنسکومب^{۱۱} و کارول وچیتلا^{۱۲}، در قرن بیستم انجامید که هریک به شیوه‌ای خاص به سنت فلسفی کاتولیک که آنها ارت برده بودند، سهمی داشتند.

مک‌اینتایر در دو بخش پایانی از این کتاب، اشاراتی از این دورنمای تاریخی عرضه می‌کند تا بر پرسش‌های بنیادین مربوط به نقش و رابطه صحیح ایمان و فلسفه در دانشگاه‌های کنونی مرتبط سازد. او کتاب فیدز و راتیو^{۱۳} [نوشته پاپ ژان پل دوم] را که هشیاری کامل‌تری از هویت فلسفه و نیز اعتبار راه‌های گوناگون اندیشه درون سنت فلسفی کاتولیک را نشان دادند، در

می‌داند، حل گردد. چنین بررسی‌ای، از آن لحاظ، ممکن است عمل ایمان، و در عین حال گرایشی به سوی قاطعیت مسائل درونی باور خداپرستان باشد.

این دسته از بررسی‌های فلسفی، به لحاظ تاریخی جایگاه خود را در دانشگاه‌های کاتولیک یافته است. دانشگاه‌ها از آغازشان به شیوه‌ای سامان یافته‌اند که پاسخ‌هایی به چنین پرسش‌های فلسفی را پیش فرض می‌گیرد؛ و این پاسخ‌ها اصول یکپارچه‌ای فراهم می‌آورد که با آن اصول موضوعات مطالعه در ارتباط با یکدیگر و ارتباطشان با خدا به مثابه منشأ و غایت نهاییشان، فهمیده می‌شوند. مک‌اینتایر این تصور سنتی از دانشگاه را با این سرمشق معاصر دانشگاه امریکایی، که در آن هر رشته کاملاً خودمختار و ویژه شده است، مغایر می‌بیند.

نه فقط وظیفه یکپارچه‌سازی رشته‌های گوناگون انجام نمی‌شود، بلکه حتی هیچ حسی درباره اینکه چنین وظیفه‌ای رها شده و فرومانده، وجود ندارد. مک‌اینتایر مدعی است آنچه در این تصور از دانشگاه فراموش شده، مفهوم نظامی یکپارچه از اشیاء، از جهانی یگانه که در آن جنبه‌های گوناگون اما مرتبط، به وسیله رشته‌های گوناگون درون چتری واحد بررسی می‌شود، است. دانشجویان، این دانشگاه‌ها را بدون هرگونه نگاه یکپارچه و سراسری از چیزها، ترک می‌کنند.

مک‌اینتایر به منظور بازیابی فهمی از شرایط ضروری برای ترقی سنت فلسفی کاتولیک، به تاریخ این سنت بازمی‌گردد. عنوان بخش دوم از این کتاب تمهیدی بر سنت فلسفی کاتولیک است. مک‌اینتایر در پاسخ به این پرسش که «فیلسوف کاتولیک بودن چیست؟» نخست سه‌م آگوستین^۱، سپس بوئسیوس^۲، دیونوسیوس مجعول^۳، و آنسلم^۴ را که شامل نظرات گوناگون آنها از رابطه ایمان و عقل است، نشان می‌دهد. قصد او در طرح موقعیت این شخصیت‌ها معقول ساختن مباحث‌ها و بررسی‌های قرن سیزدهم، و تشکیل سنت فلسفی کاتولیک با آنان است. او سپس دورنمایی از سه‌م فلسفی متفکران قرون میانه اسلامی و یهودی را نیز عرضه می‌کند و نشان می‌دهد که چگونه سنت فلسفی کاتولیک از طریق مباحث فلسفی درونی در این سنت‌ها، به‌ویژه آن‌گاه که با چالش یکپارچه کردن ایمانشان با اندیشه ارسطو مواجه شدند، به گونه عمده غنی شده است.



آنچه مک‌این‌تایر در این کتاب مهمش به سنت فلسفی کاتولیک می‌بخشد، شجاعت عقلانی برای برداشتن نقاب از فلسفه‌های ساختاری است که بر علیه این سنت کار می‌کنند.

این کتابی است که همه منورالفکرهای کاتولیک باید بخوانند، به‌ویژه آنها که در حوزه آموزش، اخلاق یا فلسفه کار می‌کنند.

مک‌این‌تایر
دورنمایی از
فلسفه
توماس آکوئیناس
قدیس، به‌ویژه
انسان‌شناسی
فلسفی و الهیات
فلسفی و اخلاق
او عرضه می‌کند،
در حالی که نشان
می‌دهد چگونه
آکوئیناس به گونه
وسیع از سنت
فلسفی که
سابق بر او بود
این مسائل
را استخراج
و بصیرت‌های
ارسطو و شارحان
مسلمانش، و
سنت فلسفی
آگوستین را
ترکیب کرده
است.

شده است، در نظر بگیرند. آنچه مک‌این‌تایر در این کتاب مهمش به سنت فلسفی کاتولیک می‌بخشد، شجاعت عقلانی برای برداشتن نقاب از فلسفه‌های ساختاری است که بر علیه این سنت کار می‌کنند. این کتابی است که همه منورالفکرهای کاتولیک باید بخوانند، به‌ویژه آنها که در حوزه آموزش، اخلاق یا فلسفه کار می‌کنند. اگر مک‌این‌تایر بر حق باشد، و من معتقدم که هست، نه تنها کاتولیک‌ها نیاز به بازگرداندن شناخت به اشتراک گذاشته شده از سنت فلسفی کاتولیک برای درگیر کردن فرهنگمان به شیوه‌ای مؤثرند، بلکه ما می‌توانیم آن سنت فلسفی کاتولیک به اشتراک گذاشته شده را تنها با بازسازی دانشگاه‌های کاتولیک به این سنت بازگردانیم.

پی‌نوشت‌ها

۱. (Bryan Cross) از دانشگاه لیندن‌وود (Lindenwood) است که در تاریخ ۲۰۱۳/۰۲/۰۵ از نشانی اینترنتی: <http://cssronline.org/CSSR/Archival/2010/Cross%20Book%20Review.pdf%2BGod,+philosophy,+universities:+A+Selective+History+of+the+Catholic+Philosophical+Tradition&oe=utf-8&rls=org.mozilla%3Aen-GB%3Aofficial&client=firefox-a&hl=en&ct=clnk>

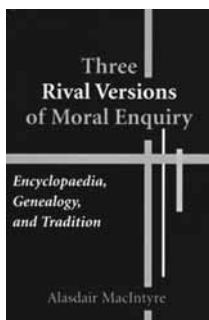
بازیابی شده است.

2. Augustine.
3. Boethius.
4. Pseudo-Dionysius.
5. Anselm.
6. Antonio Rosmini-Serbati.
7. John Henry Newman.
8. Aeterni Patris.
9. Jacques Maritain.
10. Edith Stein.
11. G.E.M. Anscombe.
12. Karol Wojtyla.
13. Fides et Ratio.

نظر می‌گیرد. به عقیده مک‌این‌تایر، ادعای محوری در فیدز و راتیو این است که تنها «درون تشکیلات فلسفی کاتولیک، هنگامی این تشکیلات نسبت به بالاترین استانداردهای خویش درست است، که در آن فلسفه استمرار یافته است، همان‌گونه که نیاز به استمرار داشت.» فلسفه برای مک‌این‌تایر، هویت واحد خود را به منزله حکمت که در جستجوی فهم و اثبات نظام جهان است، تنها هنگامی به دست می‌آورد که جهان را در ارتباط با خدا و منبع و غایتش می‌بیند. او می‌نویسد: «تنها از طریق ارتباط بخش‌ها و جنبه‌های گوناگون جهان با خداست که وحدت و معقولیت ممکن است به گونه شایسته ادراک شود.»

در دانشگاهی که با به رسمیت شناختن نظام اشیاء، درون کل یگانه شکل گرفته، فلسفه نقش یکپارچه‌سازی دیگر رشته‌ها در یک چارچوب مفهومی واحد را ایفا می‌کند و از این روی شیوه‌ای که در آن دانشگاه نقش فلسفه در ارتباط با دیگر رشته‌ها را می‌فهمد، به گونه عمده تعیین می‌کند که دانشگاه آموزش یکپارچه را به دانشجویانش عرضه می‌کند یا آموزش متمایز را. مک‌این‌تایر اشاره می‌کند که در دانشگاه‌های معاصر، «تکه‌تکه شدن بررسی‌ها و قطعه‌قطعه شدن فهم، مسلم فرض شده است» به گونه‌ای که اگر فلسفه این دانشگاه‌ها را در معرض پرسش [فلسفی] قرار دهد، چنانکه که هر فلسفه خدابرستانه‌ای باید این کار را بکند، نه تنها این دانشگاه‌ها به گونه‌ای متمایز در شکل‌های متفاوت از بررسی‌ها باید درگیر شوند، بلکه باید این جستارها، در حوزه‌های دانشگاهی گوناگون انجام شود. به عبارت دیگر، فلسفه‌ای که در پی زیر سؤال بردن تکه‌تکه شدن جستار، یا یکپارچگی رشته‌ها به یک کل سازگار است، حوزه معقول یکپارچه‌ای می‌خواهد، نه چیزی که در آن تمایز به شیوه‌ای روش‌شناختی از پیش فرض شده است.

در این کتاب، مک‌این‌تایر دورنمایی یکپارچه از وحدت و بسط سنت فلسفی کاتولیک عرضه و استدلال می‌کند که فلسفه ممکن است تنها در مؤسسات آموزشی سامان یافته با آن پیشرفت کند، نه در دانشگاه‌های معاصر که به مثابه «شرکت بازرگانی» سازمان یافته است و هدفش فروش تولیدات مناسب با دانشجویان و خواست شرکت است. این ندایی است برای فیلسوفان کاتولیک که نه تنها هویت و محتوای فلسفه کاتولیک، بلکه همچنین مطابقتش با فلسفه را که در ساختار دانشگاه معاصر با آن تلویح



اشاره: نوشتار حاضر نقدی است به قلم ریچارد ای بیچم (Richard A. Beauchamp) - از دانشگاه کریستوفر نیوپورت - بر کتاب سه قرائت متعارض از پژوهش اخلاقی: دایرةالمعارف، تبارشناسی و سنت (*Three Rival Versions of Moral Inquiry: Encyclopaedia, Genealogy,*

and Tradition) اثر مک‌این‌تایر که در سال ۱۹۹۰ از سوی انتشارات دانشگاه نوتردام منتشر شده است.

کتاب ماه فلسفه

این کتاب مشتمل بر درس‌گفتارهای گیفورد است که در ادینبورو در سال ۱۹۸۸ و سپس در دانشگاه ییل که مک‌این‌تایر در آن پژوهشگر مدعو هنری آر. لوس بود، ایراد شده است. این سوابق از پیام این کتاب جدایی‌ناپذیرند، زیرا مک‌این‌تایر دلمشغول تشخیص عارضه‌ای است که گفتمان اخلاقی عقلی را در جهان مدرن زمین‌گیر می‌کند، آن هم دقیقاً در آن نشست‌های دانشگاهی که گفتمان اخلاقی عقلی باید در صحت و سلامت کامل برگزار شود. دلمشغولی مک‌این‌تایر به عدم انسجام اخلاقی مدرنتیبه، مشتاقانه و مداوم است، همچنان که دو اثر قبلی وی، در پی فضیلت (۱۹۸۱) و عدالت چه کسی؟ کدام عقلانیت؟ (۱۹۸۸) گواهی می‌دهند. اثر حاضر را در چارچوب خودش نیز می‌توان قرائت کرد، اما نشان‌دن آن در تاریخچه طولانی‌تر تلاش‌های مک‌این‌تایر، این نتیجه‌گیری نسبتاً بدبینانه او را تعدیل می‌کند: «...که چنین درس‌گفتارهایی را دیگر نمی‌توان خواه بر مبنای توافق‌های از پیش مفروض خواه با هدف تضمین وفاق عمومی ایراد کرد. امیدوارکننده‌ترین چیزی که می‌توان بدان دلخوش کرد، سازنده‌تر ساختن اختلاف نظرهایمان است.»^۱

اما برای آن که خواننده گمان نکند که چنین نتیجه‌گیری فروتنانه‌ای، مبادرت ورزیدن به مطالعه این کتاب را توجیه نمی‌کند، بی‌درنگ اضافه می‌کنم که آوازه و اهمیت این کتاب مولود تحلیل‌های تاریخی و مفهومی‌ای است که بر سرتاسر آن سیطره دارد. مک‌این‌تایر فیلسوف فیلسوفان است و تبحر بی‌نظیرش را، به همراه نیرویی مشتاقانه و تمرکزی پایدار، به کار می‌گیرد تا تأثرانگیزترین، جذاب‌ترین، و الهام‌بخش‌ترین تاریخچه فکری را از زمان وایتهد به این سو، به دست دهد. قوت این اثر در تشخیص علل بنیادی عارضه‌های اخلاقی ما بیش از قوت آن در تجویز شیوه‌های علاج آن‌هاست، با این حال در مواقع گوناگون رهیافتی آزمایشی برای برخورد سازنده با معضل به دست می‌دهد. از آن‌جا که مبنای عقلی این رهیافت از دل خود مسئله ظهور می‌کند، باید در وهله نخست ویژگی‌های کلی تشخیص مک‌این‌تایر را برشمردیم.

عنوان کتاب قلب مسئله را عیان می‌سازد. اسلوب‌های فکری

نقد و بررسی

نقد و بررسی کتاب

سه قرائت متعارض از پژوهش اخلاقی: دایرةالمعارف، تبارشناسی، و سنت

نوشته ریچارد ای. بیچم

ترجمه سید مسعود حسینی

masoudhosseyni@yahoo.com

آوازه و اهمیت این کتاب مولود تحلیل‌های تاریخی و مفهومی‌ای است که بر سر تاسر آن سیطره دارد.



برداشت آگوستین
از گناه که
از نظر او معلول
[کاربرد نادرست]
اراده و موجب
ناپاکی ذهنی
فراگیر است،
با تبیین ارسطو
از قوای
نفس عقلانی
به عنوان صفات
تقوم‌بخش ممتاز
زندگانی انسان
ناسازگار بود.

فصل‌هایی هستند که مک‌اینتر در آن‌ها در باره قرائت‌های متعدد موجود از آکوئیناس، عناصر سازش‌ناپذیر اندیشه آگوستین و ارسطو که آکوئیناس با آن‌ها رویارو بود، و روش آکوئیناس برای از میان برداشتن این ناسازگاری‌ها در هم‌نهادی خلاق سخن می‌گوید.

برداشت آگوستین از گناه که از نظر او معلول [کاربرد نادرست] اراده و موجب ناپاکی ذهنی فراگیر است، با تبیین ارسطو از قوای نفس عقلانی به عنوان صفاتِ تقوم‌بخش ممتازِ زندگانی انسان ناسازگار بود. در نزد ارسطو به هیچ وجه مفاهیمی نظیر «اراده» و گناه جبری که مفاهیمی آگوستینی‌اند به چشم نمی‌خورد. دستاورد آکوئیناس، در وهله نخست، مستلزم آن بود که وی به عنوان کسی که «به تعبیری، سخنگوی فطری دو زبان اولیه است...»، «این دو طرح مفهومی متفاوت» را به نحوی اصیل «تلفیق کند». گام دوم نیازمند بازشناسی و خصلت‌نمایی همدلانهٔ پرسمان‌های ذاتی هر یک از طرح‌های مفهومی مزبور در چارچوب خاص خودشان بود. بدین قرار، آگوستینیان نتوانستند دیدگاه بنیاداندیشانه نسبت به گناه را که فساد کلیه نیروهای طبیعی تلقی می‌شد با نیروهای آشکار عقل‌غیرروشنفکرانه، یعنی «انسان طبیعی»، سازش دهند.

از سوی دیگر، ارسطوگرایی که ذهن را واجد توانایی فهم کل واقعیت و رتق و فتق زندگی اخلاقی می‌دانست، نتوانست آشفتگی و تباهی مزمن و ژرف زندگانی انسان را تبیین کند. مک‌اینتر راه حل خلاقانهٔ این نظرگاه‌های سازش‌ناپذیر را در دو اثر آکوئیناس، در بارهٔ وجود و ذات^۲ و در بارهٔ حقیقت^۳ می‌یابد، دو اثری که در آن‌ها تمایزهای موجود میان مفاهیم [یا برداشت‌های] هستی‌شناختی (آگوستینی / افلاطونی) از هستی و حقیقت، از جنبه‌های معرفت‌شناختی (ارسطویی) تفکیک می‌شود، به نحوی که دو نظرگاه مزبور را بتوان یکپارچه ساخت.

...آکوئیناس از تبیین افلاطونی آگوستین به منظور خصلت‌نمایی مجموعه‌ای از نسبت‌ها - نسبت‌های امور جزئی^۴ به سرمون‌هایی که علل صوری جزئیات هستند و در ذهن خلاق الهی واقعند - و از تبیین ارسطو برای خصلت‌نمایی مجموعه دیگری از نسبت‌ها، یعنی نسبت‌های مضمون در درون یافت ذهن از ذوات و مادیات که عبارتند از متعلقات اولیهٔ ذهن برای شناخت و پژوهش، استفاده می‌کند.

در حالی که علم‌النفس ارسطو طارد امکان تبیین پدیدهٔ اراده است، و آگوستین فاقد آن چیزی است که ارسطو با یافته‌های خود در بارهٔ نیروهای ذهن و صورت‌های نظری و عملی‌شان در حوزهٔ پژوهش به دست داد، آکوئیناس قادر بود نشان دهد که چگونه اراده‌ای که به طریق آگوستینی به اندیشه در آمده است،

«متعارض»ی که با یکدیگر «ناسازگار»ند و «قابل تحویل» به یکدیگر نیستند، فرهنگ ما را از حیث فکری از هم گسیخته است. اسلوب نخست، اسلوب دایرة‌المعارف، همانا عقل‌باوری لیبرال قرن نوزدهم است که دو نمونهٔ اصلی آن عبارتند از ویراست نهم دایرة‌المعارف بریتانیکا (۱۸۷۵-۱۸۸۹)، که به زعم مک‌اینتر ظاهراً بیش از هر کتاب دیگری خوانده شده، و درخواست لرد آدام گیفورد، که مثبت حکم مُدرسی وی بود و از مدرسان می‌خواست که موضوعات پژوهش‌هایشان (الهیات طبیعی و اخلاق) را «... علمی اکیداً طبیعی لحاظ کنند...»^۲.

فرض وی، و فرض مساهمان ویراست نهم [دایرة‌المعارف]، آن بود که «عقلانیت» نظرگاه یکپارچه‌ای است که تمامیت و روشنگری و پیشرفت را به هر فرهنگی که بر آن مقدم بود، ارزانی می‌داشت. «فرهنگ دایرة‌المعارف» هم در خصوص سرشت انسان و هم در خصوص آیندهٔ انسان دیدگاهی خوشبینانه داشت. خود دایرة‌المعارف جای کتاب مقدس را به عنوان سندی که با وضوح تمام، مظهر ایمان و دستاورد چنین فرهنگ عقلانی خوشبینانه‌ای است می‌گیرد.

موضع تبارشناسان که نیچه مطرح‌ش ساخت و آن را در تبارشناسی اخلاق به واضح‌ترین صورت طرح و تنسیق کرد، موضعی که الگوی کلیهٔ نظرگاه‌هایی است که همهٔ مدعیات ناظر به ثبات حقیقت و اعتبار هرگونه روش‌شناسی روشن برای کشف حقیقت را به تحدی می‌خوانند، نقطهٔ مقابل لیبرالیسم کلاسیک بود. طبق دیدگاه نیچه، «حقیقت» به اصطلاح سنت‌های مسیحی و افلاطونی در دامن کین‌توزی ضعفا و مردمان برده‌خویی تکوین یافت که با فرافکنش ایدئولوژی‌های «شیرین و سبک»، از خودشناسی اصیل می‌گریختند. کار تبارشناس «برگرفتن نقاب» است، و این مستلزم آن است که تکیه‌گاه نهایی آگاهی کاذب تمدن غرب سرنگون شود؛ بنابراین، «خدا مُرده است». آنچه بر جای می‌ماند، نیروی اراده است و هرگونه فلسفه را می‌باید روان‌پویه‌شناسی^۳ فیلسوفانی دانست که یا فاقد صداقت بوده‌اند یا خودفریب. در نظر مک‌اینتر، ساخت‌گشایان^۴ و بالاخص میشل فوکو نمایندگان امروزی این شیوهٔ پژوهشی‌اند.

اسلوب سوم، یعنی سنت، به نحوی برجسته در نزد آکوئیناس دیده می‌شود. در پژوهش عقلی به این شیوه، عقل نوعی تکنیک آزاد تلقی نمی‌شود که برای شکوفا کردن توانایی‌های ناچار باشد، خودش را از مجموعهٔ جزئی سنت‌های عقیدتی و فرهنگی جدا کند، آن‌چنان‌که اصحاب دایرة‌المعارف معتقد بودند. بر عکس، کارکرد راستین عقل مستلزم عضویت در سنتی فرهنگی است، زیرا چنین سنتی همان بستری است که پژوهش اخلاقی عقلانی در آن روی می‌دهد. برخی از جذاب‌ترین فصول کتاب (۳-۴)،

مک‌اینتایر فیلسوف فیلسوفان است و تبحر بی نظیرش را، به همراه نیروی مشتاقانه و تمرکزی پایدار، به کار می‌گیرد تا تأثیر انگیزترین، جذاب‌ترین، و الهام‌بخش‌ترین تاریخچه فکری را از زمان وایتهد به این سو، به دست دهد.



به زعم
مک‌اینتایر،
یافتن نوعی
همنهاد از جانب
آکوئیناس،
مظهر ناب
پژوهش عقلی
به اسلوب
«سنّتی»
است.

هم می‌تواند در خدمت ذهن باشد هم آن را به گمراهی بکشاند، آن هم ذهنی که به اسلوب ارسطویی به اندیشه در آمده است. آکوئیناس همه این‌ها را به طریقی به دست آورد که نه تنها با اصول اعتقادی خاص مسیحی سازگار بودند بلکه حامی و روشنگر آن‌ها نیز بودند.^۹

به زعم مک‌اینتایر، یافتن نوعی هم‌نهاد از جانب آکوئیناس، مظهر ناب پژوهش عقلی به اسلوب «سنّتی» است. تحول خلاق در یک سنت مستلزم آن است که آدمی متعلق به یک فرهنگ باشد و در فضای تعارضاتی دست به فعالیت بزند که فرهنگ مزبور مطرح می‌سازد. این‌گونه پژوهش عقلی در تعارض است با اسلوب فرهنگ دایرةالمعارفی که هیچ تعارضی را در خود «عقلانیت» به رسمیت نمی‌شناسد، و نیز در تعارض است با اسلوب فرهنگ تبارشناسانه که بر برگرفتن نقاب از پویایی‌های روان‌شناختی ژرف‌تری اتکا می‌کند که سرمنشأهای راستین کلیه نظرگاه‌هایند.

به زعم مک‌اینتایر، اسلوب «سنّتی» گفتمان عقلی امیدبخش‌ترین روش است برای آن‌که سه نظرگاه یادشده بتوانند گفت و شنودی راستین برقرار کنند. رهیافت گفّت و شنود، با سرمشق گرفتن از آکوئیناس، آن است که اندیشه جهانی دایرةالمعارف و تبارشناسی را به منظور کشف ناسازگاری‌ها و نابسندگی‌های عمده درونی‌شان، با هم تلفیق کنیم. با توجه به دیدگاه اصحاب دایرةالمعارف مبنی بر این‌که عقلانیت تنها زمانی روی پای خود می‌ایستد که از ریشه‌های دینی و برداشت‌های مابعدالطبیعی بگسلد، تنفرآور بود که گونه‌های اخلاق به رسمیت شناخته شود که مراحل اولیه برایش^{۱۱} انسان آن را لکه‌دار کرده بود. این امر اسطوره جدیدی پدید آورد، اسطوره وفاقی اخلاقی که عقل تنها آن را پدید آورده و تأیید کرده باشد. رأی مک‌اینتایر در باب این طرح را به وضوح می‌توان از عنوان فرعی‌ای که وی برای فصل هشتم کتاب برگزیده به چنگ آورد: «اخلاق روشنگران به مثابه خرافه مدرنیته». قرن بیستم خوشبینی قرن نوزدهم را به درجه چشمگیری پالایش کرد، لذا شیوه اندیشه دایرةالمعارفی، غیر از کارکردش به عنوان ایدئولوژی سطحی دانشگاه مدرن، نزد فرد مدرن همان قدر میان‌تهی می‌نماید که تعبیر مشهور ماتیو آرنولد، «شیرینی و سبکی».

فرهنگ تبارشناسانه در چارچوب خودش مظهر یک تناقض است. دلمشغولی آن به فاش ساختن پویایی‌های راستین زندگانی فکری، اشاره دارد به جویش چیزی نظیر هستی [یا زندگانی] زیباشناسانه یا سعادتی نامجمول. اما چنین مفهومی مستلزم آن است که نسبت به آنچه انسان می‌تواند بدان امیدوار باشد دیدگاه مثبت‌اندیشانه‌تری اتخاذ کنیم. با این حال، سنت تبارشناسانه تقریباً

سراپا منفی‌اندیش است و از مواضع اخلاقی و اوهام مابعدالطبیعی نفوس پست نقاب بر می‌گیرد، به طوری که هیچ معنای مثبتی از هویت را تصدیق نتواند کرد. عنوان فرعی فصل نهم کتاب مک‌اینتایر، «چه کسی با چه کسی سخن می‌گوید؟»، مبین آن است که نفس کنش تجلی عمومی، اشخاصی را می‌طلبد که دلمشغولی‌ها و علائقی مشترک دارند. بنابراین، تبارشناسی جدا [اسلوبی] ناتمام و ناقص است زیرا هویت پایدار و علائق برگزندگان نقاب^{۱۲} را نادیده می‌گیرد.

در کجای جهان امروز گفت و شنودی جدی به اسلوب «سنّتی» می‌تواند در گیرد؟ مک‌اینتایر معتقد است که دانشگاه‌ها به واقع مکان‌های متکثری هستند که در آن‌ها صور متعارض پژوهش عقلی با هم همزیستی دارند، اما به طور جدی با یکدیگر در تعامل نیستند. این پدیده تازه‌ای نیست. در اواخر قرون وسطا برنامه درسی دانشگاه‌ها غنی شد و هر یک از مؤلفه‌های جداگانه علوم آزاد سه‌گانه^{۱۳} و علوم چهارگانه^{۱۴} مستقل از سایر مؤلفه‌ها پیشرفت می‌کرد، درست به مانند فلسفه اخلاق، فلسفه طبیعی، و مابعدالطبیعه در حوزه فلسفه. این فقدان بینش هم‌نهادی و انسجام نهادی، نتیجه عدم توفیق در فهم هم‌نهاد و چسبیدن به اسلوب پژوهش عقلی بود که نماینده‌اش آکوئیناس بود. بنابراین، دانشگاه‌های قرون چهاردهم و پانزدهم، از حیث وجوداختلافی درونی در باره معنای اقدام به پژوهش عقلی، پیش‌درآمد مسائل دانشگاه‌های معاصر بودند.

مک‌اینتایر در فصل پایانی کتابش راه حل ایجابی خود را برای گشودن درهای دانشگاه به روی گفت و شنودی راستین میان اسلوب‌های پژوهشی متعارض در دانشگاه‌ها، به دست می‌دهد. دانشگاه باید «جایگاه اختلاف نظرهای خودخواسته، مشارکت اجباری در تعارضات» باشد، «و مسئول مرکزی آموزش عالی می‌بایست دانشجویان را به میان تعارض‌ها بکشاند.»^{۱۵}

تنها در صورتی که به نحو عمومی با تعارض‌ها رویارو شویم، امکان یافتن زمینه‌ای مشترک [برای گفت و شنود] بدل به امری حقیقی می‌شود. اما این راهبرد مستلزم دست شستن از اسطوره دانشگاه «لیبرال» است، دانشگاهی که حاکی از وهمی بود با نام عقلانیت به مثابه تکنیکی بی‌طرف که می‌شد آن را در همه چالش‌ها و مسائل جامعه مدرن به کار بست و، بدین وسیله، به راه حال‌هایی معقول دست یافت که کلیه اشخاص عاقل می‌باید آن‌ها را بپذیرند. نهضت‌های دانشجویی دهه ۱۹۶۰ مبین رد و انکار «نازایی اخلاقی» چنین ایدئولوژی ساده‌لوحانه‌ای بود (۲۳۵-۲۳۶). احیای اسلوب تومیسیتی پژوهش عقلی، جدیت اخلاقی را به قلب رسالت دانشگاه باز خواهد گرداند. همچنان‌که پیش‌تر متذکر شدم، مک‌اینتایر نسبت به حصول چنین دگرپرسی‌ای در

قوت این اثر در تشخیص علل بنیادی عارضه‌های اخلاقی ما بیش از قوت آن در تجویز شیوه‌های علاج آن‌هاست، با این حال در مواقع گوناگون رهیافتی آزمایشی برای برخورد سازنده با معضل به دست می‌دهد.

روح این نهاد، دیدگاهی خوشبینانه ندارد.

مک‌اینتایر در جریان ایضاح رأی عمده خویش، ملاحظات عارضی فراوانی مطرح می‌کند که لازم به ذکرند. از آن جمله است تصریح وی به دلمشغولی عمده‌اش به فلسفه به این مضمون که فلسفه نمی‌تواند عامه مردم را مخاطب سازد. وقتی که اخلاق بدل به زبان عده‌ای از نخبگان دانشگاهی می‌شود، عامه نافرهیخته آن را انکار می‌کنند و از محافل زندگانی عمومی راهنمایی می‌طلبند، محافلی که در آن‌ها فنون «اقتناع و سوء استفاده» بر «پژوهش عقلی» سیطره دارد. یکی دیگر از ملاحظات جدی وی، هشدار است به این مضمون که محبوبیت «اخلاق حرفه‌ای» چه بسا نوعی خیال‌واهی باشد، زیرا فقدان هرگونه ریشه و بن در اخلاق پیش‌حرفه‌ای بدان معناست که به واقع هیچ منبع راستینی برای برکشیدن اخلاق حرفه‌ای در دست نیست، و این که این‌ها منعکس‌کننده چشم‌اندازهای متعارضی هستند که در فرهنگ موسع‌تر، روحی شیطانی می‌دمند.^۶ آشکار است که هر دوی این ملاحظات ناظرند به دلمشغولی مک‌اینتایر به یافتن نوعی موضع اخلاقی جهانشمول.

ایضاح مک‌اینتایر سه پرسش را برای نگارنده این سطور آفتابی کردند که کتاب به آن‌ها پاسخ نمی‌دهد، اما امیدوارم که وی در آثار بعدی‌اش به آن‌ها بذل نظر کند:

نخست آن که، از آن‌جا که کل اثر به نسبت عقل/عقلانیت با اخلاق می‌پردازد، روی سخنش به نحو غیر مستقیم با مکتب اخلاق «دلایل خوب» است، که اندیشه‌گرانی چون ریچلز، بایر (کورت)، هیر، و تولمین نمایندگان آنند. غیاب هرگونه اظهار نظر صریح در باره این مکتب، خواننده را در این حیرانی بر جای می‌گذارد که چگونه مک‌اینتایر برنامه کاری خودش را، در قیاس یا در تضاد با برنامه کاری اعضای آن مکتب فهم می‌کند. آیا هیچ‌گونه اجماع نظرگیری میان مک‌اینتایر و این فیلسوفان وجود دارد، فیلسوفانی که سروکارشان با عقل و اخلاق نیز هست؟

دوم آن که، من در سرتاسر بحث وی از هم‌نهاد [یا تألیفی] که آکوئیناس میان تعارضات سنت‌های آگوستینی و ارسطویی بر قرار ساخت، در شگفت بودم که چرا هیچ‌ذکری از هگل به میان نمی‌آید، زیرا که هگل مفهوم هم‌نهاد را به تفصیل مورد بحث قرار داده است. نکته ظریفی هست که نشان می‌دهد مک‌اینتایر هگل را به همراه اکهارت و هایدگر در زمره اندیشه‌گرانی طبقه‌بندی می‌کند که، به موجب توسل به یک مطلق فراعقلی (خدا، روح، هستی، نیستی، و غیره)، اسلوب پژوهش عقلی تومیستی را رها می‌کنند، اما خواننده کماکان در این اندیشه حیران می‌ماند که به چه دلایلی آن «تألیف‌کننده» سترگ فلسفه مدرن آشکارا در اثری نادیده گرفته می‌شود که هدف تصریح‌شده‌اش یافتن ضابطه‌ای

معتبر برای تألیف سنت‌های متعارض است.

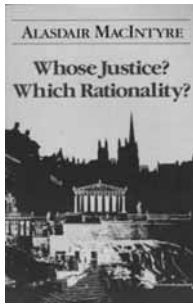
دست آخر آن که، نسخه‌های متعارض پژوهش اخلاقی و تاریخ میان‌کنش‌های آن‌ها در چارچوبی فوق‌العاده عقل‌باورانه عرضه شده‌اند. عواقب این مواضع و عواقب تعارض آن‌ها در چارچوبی جامعه‌شناختی، اقتصادی، و سیاسی چیست؟ اندک ارجاع‌های مختصری که به ابعاد غیرفلسفی ماجرا می‌شود، از قبیل شورش‌های دانشجویی دهه شصت، خواننده را در حسرت فهم اشتراکات افزون‌تر فلسفه اخلاق با جریان موسع‌تر رویدادهای بشری باقی می‌گذارد. نمونه‌ای از چنین ایضاحی، بحث وایتهد است از عواقب تاریخی بالفعل فردگرایی دکارتی در جهان مدرن.^{۱۷}

پر رنگ کردن تأثیر بالفعل سه اسلوب متعارض مزبور در حوزه نهادها، رویدادها، جنبش‌ها، و گرایش‌هایی که معمولاً تجربه می‌شوند، نیرویی عظیم‌تر و جذبه موسع‌تری به نظریه مک‌اینتایر می‌بخشید.

اما شخص در چارچوب کتابی واحد، فقط تا همین اندازه می‌تواند بحث را پر و بال دهد، به ویژه شخصی که در باب شکاف‌های مضمون در بنیادهای درک اخلاقی معاصر با چنین جدیت و شوقی تفحص می‌کند. ما به حق می‌باید به خاطر نمودار ارزشمندی که مک‌اینتایر از مسئله ما ترسیم کرده است، و نیز به خاطر به تحدی خواندن دانشگاهیان، سپاسگزار باشیم.

پی‌نوشت‌ها

1. *Three Rival Versions of Moral Inquiry*, 7.
2. *Ibid*, 9.
3. *Psychodynamics*.
4. *Deconstructionists*.
5. *Ibid*, 114.
6. *De Ente et Essentia*.
7. *De Veritate*.
8. *Particulars*.
9. *Ibid*, 124.
10. *thought-world*.
11. *Development*.
12. *Unmaskers*.
۱۳. شامل دستور زبان، علم معانی و منطق.
۱۴. شامل حساب، هندسه، موسیقی و هیئت.
15. *Ibid*, 231.
16. *Ibid*, 226-7.
17. *Science and the Modern World*, ch. 13.



اشاره: نوشتار حاضر نقدی است به قلم جولیا آناس (Julia An-nas) بر کتاب عدالت چه کسی؟ کدام عقلانیت؟ (Whose Justice? Which Rationality) اثر مک‌اینْتایر که در سال ۱۹۸۹ از سوی انتشارات Wiley منتشر شده است. کتاب ماه فلسفه

کتاب جدید مک‌اینْتایر (عدالت چه کسی؟ کدام عقلانیت؟) عمیقاً مرتبط با موضوعی است که در کتاب در پی فضیلت مطرح شده است: دشواری دستیابی به وفاق عمومی در مورد موضوع عدالت، در جهان مدرن. مک‌اینْتایر مدعی است که تبیین‌های نظام مند متعددی از عدالت وجود دارد که نه تنها از حیث نتایج جزئی با هم متفاوتند، بلکه بر سر اینکه اساس و محور عدالت چیست نیز اختلاف دارند. دیگر پرسش از این که پذیرش کدام تبیین از عدالت عاقلانه است؟ اهمیتی ندارد. «چون عرف‌های تاریخمند متعددی در مورد [چگونگی] جستار وجود دارد که نتیجه آن، وجود عقلانیت‌ها به جای عقلانیت، و نیز وجود عدالت‌ها به جای عدالت است.»^۲ دفاع کتاب از این نظریه، نه به واسطه استدلال، بلکه از طریق بررسی تفصیلی چهار سنت است: تئوری ارسطو؛ تلفیق فلسفه ارسطو و مسیحیت آگوستینی توسط آکوئیناس؛ سنت اسکاتلندی قرن هفدهم و هجدهم؛ و «لیبرالیسم» که از «مدرنیته» چندان متمایز نمی‌شود.

یکی از قسمت‌های ضروری ادعای مک‌اینْتایر این است که پیدایش و توسعه یک سنت چیزی بیش از بحث از ایده‌ها و انتقال آنهاست. مک‌اینْتایر مخصوصاً ایده‌ها و تئوری‌هایی را مدنظر دارد که از آنها به ایده‌هایی که در اجتماع آشکار می‌شوند، تعبیر می‌کند: «همگی این چهار سنت، در گذشته و حال، چیزی بیش از سنن جستار عقلی بوده و هستند و نمی‌توانند نباشند. در هر یک از آنها، جستار عقلی، قسمتی از بسط شیوه‌ای از حیات اجتماعی و اخلاقی بوده یا هست که جستار عقلی خودش جزء لاینفک آن بوده، و صور آن [شیوه از] حیات، در هر یک از آنها [سنن جستار عقلی] - با درجات کم و بیش از نقصان در نهادهای سیاسی و اجتماعی که آنها نیز حیاتشان را از منشأهای دیگر گرفته اند - گنجانده شده است.»^۳

بنابراین، او این سنن را در زمینه‌های تاریخی خاصی ارائه می‌دهد، زمینه‌هایی که به سنن اطلاعاتی را انتقال می‌دهند (البته در لیبرالیسم ما تنها اسکلت عریان سنن را دریافت می‌کنیم). آنهايي که جذب عنوان کتاب شده‌اند، احتمالاً ناامید می‌شوند. مک‌اینْتایر در صدد ایجاد تقابل میان مفاهیم مختلف از عدالت و عقلانیت عملی که مدنظر اوست، نیست، و کمتر از آن، حتی درصدد تحلیل و تفکیک این تقابل‌ها نیز برنیامده است: تمام کتاب او به کار ابتدایی توصیف اختصاص یافته است؛ و سه سنتی که بیشترین حجم کتاب را به خود اختصاص داده‌اند، از نظر می‌کن تاير همگی

نقد و بررسی

مک‌اینْتایر، فلسوف سنت

نقدی بر کتاب

عدالت چه کسی؟ کدام عقلانیت؟

نوشته جولیا آناس^۱

ترجمه محمد رضا موحدی نجف آبادی

Rezam490@yahoo.com



مک‌اینتایر خود بر
وامداری ارسطو از
افلاطون (که دست
کم تئوری سیاسی
ابتدایی او بسیار
بنیادی است) در
عقلانیت، تأکید
دارد، در حالی که
تمامی نهادهای
اصلی حیات پلیس
را رد می‌کند؛ و
تئوری‌های اخلاقی
و سیاسی ارسطو
تنها نظریاتی که از
متن پلیس باستان
سربر آورده، نیستند؛
سوفسطائیان قبل
از ارسطو و رواقیان
و اپیکوریان بعد از
او، نظریات بسیار
متفاوتی از عدالت
را به تفصیل بیان
کرده‌اند و این
اشتباه است که
[تئوری] ارسطو
را به عنوان نمونه
نوعی تئوری‌هایی
که در جهان باستان
به موضوع عدالت
پرداخته‌اند،
محسوب کنیم.

بسیاری از تئوری‌های سیاسی ارسطو بر خلاف اجماع مردم باستان و عقل عرفی آنها بود. معنای آن سخن همچنین این نمی‌تواند باشد که در تئوری ارسطو، دولت شهر باستان و نهادهای آن، به دقیق ترین نحو ممکن بازتاب یافته‌اند. ارسطو ویژگی‌های بنیادی تمامی صور مهم پلیس را به شدت نقد کرده است، و نوشته‌های او با ایده‌آل‌های ساکنین آتن (شهری که او بیشتر عمرش را در آن سپری کرد) در تعارض است. مک‌اینتایر خود بر وامداری ارسطو از افلاطون (که دست کم تئوری سیاسی ابتدایی او بسیار بنیادی است) در عقلانیت، تأکید دارد، در حالی که تمامی نهادهای اصلی حیات پلیس را رد می‌کند؛ و تئوری‌های اخلاقی و سیاسی ارسطو تنها نظریاتی که از متن پلیس باستان سربر آورده، نیستند؛ سوفسطائیان قبل از ارسطو و رواقیان و اپیکوریان بعد از او، نظریات بسیار متفاوتی از عدالت را به تفصیل بیان کرده‌اند و این اشتباه است که [تئوری] ارسطو را به عنوان نمونه نوعی تئوری‌هایی که در جهان باستان به موضوع عدالت پرداخته‌اند، محسوب کنیم.

به علاوه، همان‌طور که مک‌اینتایر خودش نیز اعتراف کرده است، در یک صورت واحد از حیات اجتماعی، ممکن است روابط گسترده شوند و با صور حیات اجتماعی همپوشی پیدا کنند و به پیچیدگی آرمان‌ها و ناخرسندی‌های عقلانی منجر شوند. بنابراین: «سنت‌های قدیمی‌تر می‌توانند در مدرنیته لیبرال دوام بیاورند، فقط به این دلیل که آنها از عهده بیان ویژگی‌های حیات انسانی و شیوه‌های روابط انسانی - که می‌توانند در گستره‌ای از صور اجتماعی و فرهنگی بسیار متفاوت آشکار شوند - برمی‌آیند... مشخصه‌های تاریخی سنن (این واقعیت که هر سنتی باید تنها با وابستگی به یک تاریخ محتمل معین اختصاص یابد)، فی نفسه به این معنا نیست که آن تاریخ‌ها نمی‌توانند به صورتی متفاوت و یا حتی متضاد با صورتی که سنت اساساً داشته است، [به لحاظ زمانی] امتداد، یا به لحاظ محیطی گسترش یابند.»^۴

اما به محض اینکه اجازه داده شود که سنت‌های متفاوتی که مخالف یکدیگرند، بتوانند در محیط اجتماعی یکسانی رشد یابند، مشکل خواهد بود که بفهمیم لوازم ضروری این ادعا که یک سنت باید در صورت خاصی از حیات اجتماعی و سیاسی گنجانده شود، چیست. اگر فرض کنیم که ایده‌های سوفسطائیان و اپیکوریان راجع به عدالت نیز در پلیس یونان متجسم شده‌اند، آن‌گاه مخصوصاً سنت ارسطویی چگونه قرار است «به وسیله وابستگی به آن محیط اختصاص یابد»؟

به نظر می‌رسد ایده‌های مک‌اینتایر راجع به عقلانیت، بهترین موضع برای فهم مقصود او از مفهوم سنت است. او ادعا می‌کند که عقلانیت نباید به شیوه «پسا - روشنگری»^۵ (که مبتنی بر این تئوری است که دعاوی تئوری‌های رقیب، باید بی‌طرفانه و به شیوه‌ای مستقل از متن داوری شوند) فهمیده شود، بلکه باید به عنوان اخذ صورتهای مختلف سنن متفاوت در نظر گرفته شود. آنچه سنت‌ها را متمایز می‌کند ایده سنت‌ها راجع به یک استدلال خوب است و اینکه چه طور می‌توانند علیه اعتراضات عقلانی دیگر سنن، به خوبی استدلال بیاورند. به نظر می‌رسد این سخن

بنیادی ارسطویی دارند [یعنی از چهار سنت، یکی متعلق به خود ارسطو است و سه تای دیگر نیز بنیادی ارسطویی دارند]. این کار باعث عدم توازن می‌شود که یکی از نتایج آن این است که اگر چه مک‌اینتایر با پرسش‌های آشنایی «در مورد بایسته‌های عدالت و امور جایز در عدالت»^۶ آغاز می‌کند که شامل نابرابری‌ها، جبران بی‌عدالتی‌های گذشته، مجازات اعدام، سقط جنین، جنگ عادلانه [جنگی که شهروندان یک کشور از آن حمایت می‌کنند، چون به وضوح طرف مقابل را مقصر یا شرور می‌دانند] می‌شود، اما بدنه کتاب به هیچ یک از این موارد نمی‌پردازد، بلکه به جای آن به طیف محدودی از پرسش‌ها در مورد ترک پست کردن و تقسیم ارث - که به نظر او در تئوری‌های ارسطویی راجع به عدالت، محوریت دارد - می‌پردازد. حقوق بشر نیز ابتدا و در صفحه اول ذکر می‌شود، اما پس از آن به ندرت ذکر می‌شود، همچنین بحثی از حقوق یا آزادی‌های مشروع در میان نیست. این جافتادگی‌ها در کتابی که راجع به عدالت است، زنده‌تر است. احتمالاً مک‌اینتایر فرض کرده است که این دغدغه‌ها به سنت لیبرال - که او آن را به طور کامل مورد بحث قرار نداده است - تعلق دارد. اما حتی اگر این فرضیه درست باشد، باعث نمی‌شود که مسائل مذکور با سایر سنت‌ها ارتباطی نداشته باشند. یک مثال آشکار این است که لیبرال‌ها مرتباً به فقدان مفهوم تندرستی در ارسطو اعتراض می‌کنند. بنابراین از مک‌اینتایر که بر توانایی سنت‌ها برای ارائه پاسخ‌های عقلانی به اعتراضات دیگر سنن تأکید دارد، انتظار می‌رود دست کم این پرسش را مطرح کند که آیا اعتراض مذکور باید ارسطویی‌ها را اندیشناک کند یا نه؟ و اگر نه چرا؟

اولین پرسشی که برای هر خواننده‌ای مطرح می‌شود، این است که به نظر مک‌اینتایر، سنت چیست؟ در واقع، بر اساس تأکید کتاب، مفومی از سنت مدنظر است که جذاب‌ترین مشارکت آن، در تئوری اجتماعی و اخلاقی است که من قصد دارم بر آن متمرکز شوم. مک‌اینتایر هیچ‌گاه سنت را به طور کلی مشخصه‌پردازی نکرده و به جای آن ترجیح داده است ایده او از سنت، از طریق مثال‌هایی که ارائه می‌کند نمایان شود. متأسفانه این کار منتج به مفهومی واحد نشده است.

سننی که مک‌اینتایر در موردشان بحث می‌کند، سنت‌های عقلانی و مدلل هستند، اما آنها در صور مختلفی از حیات اجتماعی گنجانده شده‌اند (فلسفه ارسطو در حیات پلیس [شهر] باستان و لیبرالیسم ظاهراً در بازار آزاد و جامعه مصرف‌گرا گنجانده شده است): «مفهوم عدالت و عقلانیت عملی در ارسطو، ادعاهای نوع خاصی از جامعه عمل محور را (که تا اندازه‌ای در پلیس توضیح داده شده) به تفصیل بیان کرده، در حالی که این مفهوم در اکوئیناس، مانند ابن‌رشد یا ابن‌میمون، ادعاهای صورت پیچیده‌تری از اجتماع را بیان کرده است که در آن، عناصر دینی و سکولار در یک کل یکپارچه، همزیستی مسالمت آمیز دارند.»^۵

با این حال معنای این سخن، نمی‌تواند این باشد که ایده‌های ارسطو، بیان مفصلی است از آن چیزی که اکثر شهروندان یونان باستان در مورد عدالت می‌اندیشیدند. اولین دلیلش این است که



مک‌این‌تایر:
اگر گمان کنیم
که هر استدلالی یا
همواره و فارغ از
زمینه‌نیرومند
است یا اصلاً هیچ
نیروی ندارد،
آن‌گاه نمی‌توانیم
بفهمیم چرا یک
استدلال برای
ارسطو استدلال
خوبی محسوب
می‌شود، در حالی
که برای هیوم
هیچ ارزشی ندارد.
برعکس، ما باید
به کل ساختار
خردورزی ارسطو
و هیوم نظر کنیم و
با در نظر گرفتن هر
ساختار به عنوان
یک کل، توانایی
آن را برای دست و
پنجه نرم کردن با
مشکلاتی که بین
هر دوی آنها
مشترک است و
نیز توانایی آن را
برای توضیح
ناتوانی ساختار
دیگر در حل مشکل
بسنجیم

در اغلب اوقات، روند واقعی کار مک‌این‌تایر را نشان می‌دهد. سه فصل از کتاب که در مورد موضوع مسیحیت آگوستینی و آکوئیناس است، به کلی بر اقتباس ایده‌های ارسطو راجع به عدالت و تعقل عملی، توسط سنتی مسیحی متمرکز شده است. مک‌این‌تایر تأثیر مفاهیم کلیسایی، سیاسی و اتوریته را در تغییر فهم افراد از عدالت و نیز تأثیر مفهوم اراده نزد آگوستین را در تغییر فهم افراد از تعقل عملی، مورد بحث قرار می‌دهد. او همچنین شمای کلی شیوه‌های استدلال آکوئیناس را برای رسیدن به ترکیبی از اندیشه ارسطویی و آگوستینی که قادر باشد عناصر ناسازگار دو اندیشه را توضیح دهد و بر تعارض آنها فایق آید، ترسیم می‌کند. بنابراین، تبیین مک‌این‌تایر از سنت توماس‌گرایی که به ناچار به شدت گزینشی است، در خصوص عدالت و تعقل عملی، به کلی متمرکز شده است، بر شیوه مواجهه این سنت با تفاوت‌های میان سنت‌های ارسطویی و آگوستینی و بر اینکه [آکوئیناس] به نحو عقلانی و از طریق استدلال، یک سنت تحکیم یافته را بنا می‌کند که در آن منابع تعارض جذب و خنثی شده‌اند.

بنابراین مک‌این‌تایر بر این نکته تأکید می‌کند که سنت‌های عقلانی هستند (در واقع، او سنت را به عنوان «استدلالی که در طی زمان بسط یافته» معرفی می‌کند). به نظر از زندگی و مرگ سنت‌ها وابسته به این است که آنها چه قدر خوب استدلال کنند. او مدعی است که هیوم سنت اسکاتلندی را تخریب کرد، چون این سنت نمی‌توانست - برحسب فهم خودش از مؤلفه‌های یک استدلال خوب - به نحو موفقیت آمیزی از تلاش هیوم برای تغییر دادن مسیر این سنت ممانعت کند. در مقابل، سنت توماسی به خاطر توانایی‌اش برای مواجهه با اعتراضات دیگر سنن و نیز توانایی برای وسعت بخشیدن به منابع خودش با آموختن از سایر سنت‌ها (چه به نحو ایجابی و چه به نحو سلبی)، نمره خوبی آورد.^۸

مک‌این‌تایر مدعی است که چیزی به نام مفهوم «پسا - روشنگری» از توجیه عقلانی (یعنی توجیه به وسیله استدلال یا استدلال‌هایی که تمام انسان‌های منطقی را صرف نظر از زمینه اجتماعی‌شان، متقاعد کند) وجود ندارد، بلکه «توجیه کردن به معنای توضیح این است که چه طور یک استدلال تا اینجا پیش رفته است»؛^۹ اینکه چه استدلالی یک استدلال خوب محسوب شود، بستگی به سنتی دارد که منازعه در آن صورت می‌گیرد. اما بنابر ادعای او، استدلال کردن نوعاً یک ساختار دارد، و نیروی استدلال‌ها تا آنجا است که بتوانند از اصول اولیه‌ای که به عنوان بنیاد و اساس در آن نوع استدلال پذیرفته شده‌اند، حاصل شوند. اصول اولیه - و به همراه آنها، نظریه‌ای که به آن ساختار می‌دهند - را به وسیله توفیق عقلانی آنها بر دیگر تلاش‌هایی که به منظور تدوین موضوعات عقلانی سنت صورت می‌گیرد، و به وسیله موفقیت آن‌ها در مواجهه با آنچه مک‌این‌تایر آن را «بحران‌های معرفت‌شناختی» می‌نامد، می‌توان توجیه نمود.^{۱۰} اصطلاحات یک سنت از جستار عقلانی می‌تواند ایستا یا عقیم باشد؛ سنت‌ها نوعاً یا رو به زوال می‌روند و یا اینکه در عین حال که به گذشته خود متصل‌اند، با دوباره صورت‌بندی شدن و با دوباره مرتب کردن

اصولشان - به شیوه‌ای که آنها را برای غلبه بر مشکلات قبلی شان توانا می‌سازد - دوباره جوان می‌شوند. تفوق عقلانی بر دیگر سنن به معنای کار غیرممکن مغلوب کردن سایرین به وسیله استدلال نیست، بلکه به معنای داشتن منابعی مفهومی است که فرد را قادر سازد تا به نحو قانع‌کننده‌ای موفقیت سنت خود و شکست دیگر سنت‌ها را در مواجهه با این نوع چالش توضیح دهد.

ایده‌های مک‌این‌تایر راجع به عقلانیت و سنت به شدت جذاب هستند و توسعه بیشتری می‌طلبند. به ویژه فیلسوفان باید پدیده‌ای که او توصیف می‌کند را تشخیص دهند: یک نفر از یک موضع عقلانی به موضع دیگر انتقال می‌یابد، نه به خاطر استدلالی کوبنده (چون هر موضعی می‌تواند با اصطلاحات خودش از عهده استدلال‌های رقیب برآید)، بلکه به این خاطر که یک موضع بهتر از موضع دیگر می‌تواند ماهیت ناسازگاری و تفوق خود را در حل آن، توضیح دهد. برخی از جذاب‌ترین ملاحظات مک‌این‌تایر مربوط به شیوه‌ای هستند که باعث می‌شود استدلال‌ها گاه به تهیایی قانع‌کننده باشند؛ [بدین منظور] آنها به موضوعاتی اشاره می‌کنند که نفع زیادی دارند. دشوار است که تصور کنیم فردی تنها با یک استدلال، موضع عقلانی دیگری (توماس‌گرایی، لیبرالیسم، سودگرایی یا هر سنت دیگری) اتخاذ کرده است؛ و هر چه قدر هم که آن استدلال برجسته باشد، تفاوتی نمی‌کند. تغییر موضع دادن، معمولاً از عقیده محکمی می‌آید که اگرچه بیش از یک تئوری می‌تواند موضع آن را در موضوع مورد بحث توجیه کند، اما تنها تئوری ارجح می‌تواند با توسل به اصول گسترده‌تر خود، تبیین قانع‌کننده‌ای از تفوق آن ارائه کند [یعنی هرگاه موضع عقلانی دیگری بتواند عقیده محکمی را بهتر توجیه کند، باعث می‌شود فرد موضع عقلانی‌اش را تغییر دهد]. با اینکه ایده‌های مک‌این‌تایر شهوداً پذیرفتنی می‌نمایند، اما به توجیه بیشتری نیاز دارند. در فصل‌هایی که او به این موضوع پرداخته است، اغلب راجع به افرادی سخن گفته است که از یک سنت به سنت دیگر رفته‌اند. او هیچ‌گاه توضیح نمی‌دهد که این تغییرات چگونه می‌توانند خود یک سنت را دربر بگیرند، و کمتر از آن، به چگونگی ارتباط این تغییرات با دیگر تغییرات تاریخی پرداخته است. به علاوه او عقیده کسانی را که معتقدند ادعای تئوری ارجح برای تفوق یک تبیین، چیزی بیش از فرض گرفتن صحت ادعاهای خود آن تئوری - بدون اثبات آن‌ها - نیست، رد نمی‌کند.

در واقع بسیاری [از خوانندگان] ممکن است دوباره این شک را احساس کنند که آیا مک‌این‌تایر، آن گونه که خود ادعا می‌کند، در اجتناب از نسبی‌گرایی موفق شده است یا نه؟ او با تأکیدش بر اینکه سنت‌ها با هم ارتباطی عقلانی دارند و با یکدیگر بحث می‌کنند، به وضوح از تنوع بی‌نهایت صورت‌های نسبی‌گرایی - که باعث می‌شوند سنت‌ها برای یکدیگر نامعقول باشند - اجتناب می‌کند. (درواقع او کار برک^{۱۱} و دیگر سنت‌گرایان ضدعقل را با تحقیر رد می‌کند). اما با توجه به اینکه او نیز تأکید دارد که عقلانیت وابسته به سنت است، آیا این خود صورت دقیق‌تری از نسبی‌گرایی در باب عقلانیت نیست؟ برای مثال زمانی که او ادعا می‌کند که سنت توماس‌گرایی در مواجهه با حملات دیگر سنت‌ها موفق بوده است،



مکایناتیر تأثیرمفاهیم کلیسای، سیاسی و اتوریتیه را در تغییر فهم افراد از عدالت ونیز تأثیر مفهوم اراده نزد آگوستین را در تغییر فهم افراد از تعقل عملی، مورد بحث قرار می دهد.

می شود و پاسخی است که به منظور جبران آن نیازها ارائه می شود. اگر سنت به شیوه‌ای که از حیث عقلانی رضایت‌بخش است توسعه یابد، این نیازها را برطرف می کند و وضعیت اجتماعی را تحکیم می بخشد؛ اما اگر سنت از حیث عقلانی متزلزل شود، آن گاه وضعیت اجتماعی نیز تضعیف می شود. انسجام تجسم اجتماعی سنت عقلانی با انسجام تعقلی که سنت ایجاد می کند، ثبات می یابد یا فرو می یابد.

این نظریه قوی، به وضوح در تبیین مکایناتیر از سنت اسکاتلندی و ارتباط هیوم با آن، دیده می شود. (من قصد ندارم حضور این نظریه را در جاهای دیگر بررسی کنم). تبیین مکایناتیر از دو جهت جدید و برانگیزنده است. [جهت اول اینکه] او استدلال می کند که میان روشنگری اسکاتلندی و سنت کالوینیزم تنوع کراتیک^{۱۲} که مقدم بر آن بوده است، پیوستگی عقلانی وجود دارد. و [جهت دوم اینکه] او هیوم را از سنت روشنگری اسکاتلندی جدا می کند، زیرا معتقد است نظریه‌های هیوم موجب [تخریب سنت اسکاتلندی با انگلیسی کردن این سنت^{۱۳}] شده است: «رساله هیوم به محض انتشار، برخی از چیزهایی را که وفاداری به آنها برای دوام هویت ممتاز سنت اسکاتلندی ضروری بود، در میان اقشار تحصیل کرده این کشور تخریب کرد.»^{۱۴} هیوم نه تنها مایه شکوه سنت اسکاتلندی نیست، بلکه برعکس، در واقع خائن به این سنت است. ادعای مکایناتیر در اینجا، تأمل بیشتری می طلبد چون ادعای تاریخی او در اینجا - که حاکی از تجسم یک سنت عقلانی در یک سنت ملی است - بسیار قاطع‌تر از ادعای تاریخی او در مورد سنت ارسطویی و توماسی است. ادعای او منجر به نظریه‌ای می شود که من آن را نظریه موقعیت ضروری می نامم: صورت سنت عقلانی اسکاتلندی، متکی بر دوره خاصی از جامعه اسکاتلندی است، و خودباوری نهادهای آن جامعه مبتنی بر اعتماد به آن سنت عقلانی است. صحت چنین ادعایی به شدت بستگی دارد به تبیین تاریخی محکمی از روابط میان سنت عقلانی و نهادهای جامعه‌ای که آن سنت در آن تجسم یافته است. من نشان خواهم داد که تبیین مکایناتیر، از حیث [صحت] زمینه‌های تاریخی، رضایت‌بخش نیست. تبیین او از سنت اسکاتلندی، دیگر مشکلات نظریه موقعیت ضروری را نیز آشکار می کند.

با توجه به این واقعیت تاریخی کلی و مورد اجماع که تغییر مسلمی از «تیرگی تنوع کراتیک» حیات اسکاتلندی در قرن هفدهم به تجدید حیات عقلانی آن در قرن هجدهم وجود داشته است، نظریه مکایناتیر در مورد اینکه سنت ارسطویی پیش زمینه سنت روشنگری اسکاتلندی است، شگفت انگیز می نماید و هیوم به طور کلی، به عنوان جزئی ضروری برای شکل‌گیری این تجدید حیات دیده می شود.

ادعای اول مکایناتیر، به وضوح ناشی از تمایل او به این ادعاست که سنتی که هیوم به خاطر ارسطویی بودن علیه آن طغیان می کند، بسط ارسطو در ظرف سنت توماس‌گرایی است.^{۱۵} بنابراین تأکید او بر اینکه رشته‌ای از «ارسطوگرایی کالوینیست» در زیر اندیشه اسکاتلندی قرار گرفته، از رهبران جنبش پروتستان

آیا این ادعا دلالتی بیش از این دارد که سنت توماس‌گرایی خود را دارای چنین موفقیتی در نظر می گیرد؟ زیرا تمام نیروی استدلال مکایناتیر معطوف به این است که استدلال‌های توماس‌گرایان فاقد کارایی نیستند؛ نیروی این استدلال‌ها بستگی به جایگاه آنان در ساختار استدلالی دارد که مبتنی بر اصول اولیه‌ای است که غیر توماس‌گرایان در اعتقاد به آنها مشترک نیستند. مکایناتیر این مسئله را با صراحت مورد توجه قرار نداده است؛ اما من گمان می کنم که او می توانست تا حدودی به چیزی که برآمده از کل کتاب است، اشاره کند. تمام انواع نسبی‌گرایی یک دغدغه مشترک دارند و آن آشکار کردن این است که تعارض میان مجموعه‌های باور صرفاً ظاهری است، و تعارض میان استدلال‌ها صرفاً برخورد دیدگاه‌هایی است که اگر به خوبی (مثلاً برحسب منابع اجتماعی شان) فهمیده شوند، دیگر با یکدیگر تزامن پیدا نمی کنند. پروژه مکایناتیر از هیچ جهتی متضمن اعتقاداتی از این نوع نیست. او باور و استدلال را جدی می گیرد؛ بنابراین دیدگاه‌های او راجع به وابستگی عقلانیت به سنت را باید به گونه‌ای تفسیر کرد که [با اعتقاد او به جدی بودن باور و استدلال] سازگار باشد. بسیاری احساس خواهند کرد که این موضع‌گیری مستلزم تبیین نظری بیشتری است؛ اما ما برای رها کردن آن توجیه نشده‌ایم.

این مطلب چگونه به ما کمک می کند تا تجسم اجتماعی سنت‌ها را درک کنیم؟ به گمان من، در کتاب در رابطه با این موضوع، تنشی وجود دارد. بیشتر آنچه مکایناتیر می گوید، مخصوصاً در فصول نتیجه‌گیری (که من باید به آنها باز گردم)، چیزی را پیشنهاد می کند که من آن را نظریه فهم تاریخی می نامم که به طور کلی بدین صورت است که در ادامه می آید. اگر گمان کنیم که هر استدلالی یا همواره و فارغ از زمینه نیرومند است یا اصلاً هیچ نیرویی ندارد، آن گاه نمی توانیم بفهمیم چرا یک استدلال برای ارسطو استدلال خوبی محسوب می شود، در حالی که برای هیوم هیچ ارزشی ندارد. برعکس، ما باید به کل ساختار خردورزی ارسطو و هیوم نظر کنیم و با در نظر گرفتن هر ساختار به عنوان یک کل، توانایی آن را برای دست و پنجه نرم کردن با مشکلاتی که بین هر دوی آنها مشترک است و نیز توانایی آن را برای توضیح ناتوانی ساختار دیگر در حل مشکل (که این توضیح بر اساس اصطلاحات ساختار ناقد صورت می گیرد)، بسنجیم. اما اگر شرایط تاریخی پیدایش ساختار را نادیده بگیریم، نمی توانیم به این فهم برسیم، زیرا تمام انواع جنبه‌های هر ساختار، به وسیله عوامل تاریخی محتمل‌الوقوع خاصی تا حدی مشروط می شود، و این عوامل مخصوصاً در تبیین اینکه چرا یک مجموعه از اصول (و نه مجموعه‌های دیگر) به عنوان اصول بنیادی و روشنگر اتخاذ شده‌اند، اهمیت خواهند داشت.

با این حال، در بیشتر حجم کتاب و در تبیین برخی سنن، مکایناتیر به نظر می رسد دارد با نظریه قوی‌تری کار می کند که من آن را نظریه موقعیت ضروری می نامم. بر اساس این دیدگاه، سنت عقلانی ضرورتاً در شرایط تاریخی خاصی واقع شده است و مشخصات متمایز کننده آن، بستگی به آن شرایط دارند. سنت عقلانی در نتیجه نیازهای یک موقعیت اجتماعی خاص ایجاد



مک‌اینتایر شمای کلی شیوه‌های استدلال آکوئیناس را برای رسیدن به ترکیبی از اندیشه‌ارسطویی و آگوستینی که قادر باشد عناصر ناسازگار دو اندیشه را توضیح دهد و بر تعارض آنها فایق آید، ترسیم می‌کند

[که یکی از آنها جان کلون است] تا هیوم را شامل می‌شود. اما ادعای او در اینجا قانع کننده نیست. عمده شاهد او این است که کالونینست‌هایی مانند رابرتیلی^{۱۶} [تحصیل] برنامه درسی مدرسی‌های ارسطوگرا را برای دانشگاهیان لازم دانسته‌اند.^{۱۷} با این حال، این به معنای تداوم صورت توماسی از ارسطوگرایی یا [تداوم] «رنسانس ارسطویی» نیست. این درسنامه‌ها شامل نویسندگان فراموش شده اسکولاستیک (که عقاید متحجرانه و ارتجاعی آنها مورد نقد فیلسوفانی مانند دکارت بود) نیز می‌شد. به علاوه این درسنامه‌ها حتی اسکاتلندی هم نبودند؛ همه دانشگاه‌های انگلیسی در این درسنامه‌ها مشترک بودند.

مک‌اینتایر همچنین دامنه کارکرد اصول اولیه در توجیه قانون اسکاتلندی را به شدت دست‌کم می‌گیرد، و [توجه نمی‌کند که] حیات اسکاتلندی صرفاً دینی نیست درحالی که کالونینست به طور قطع، به جای استلزامات فلسفی، به حقیقت دینی وحیانی پاسخ می‌دهد. صرف نظر از اصول جزمی کالونینست (مانند اعتقاد به جبر)، این یک سنت دینی بود که به تسلط کلیسا و آموزه‌های کلیسا در تمام جنبه‌های خصوصی، اجتماعی و سیاسی زندگی اختصاص داشت.

کالونینسم سنتی نبود که به خاطر بحث‌های عقلانی مورد توجه باشد. آدمی تحریک می‌شود که با توصیف اشخاص برجسته کالونینست در آن دوره به عنوان «نمایشگاهی از متعصبین ناشکیب، نظامیان کوتاه فکر، محافظه کاران ترسویی که مدافع اصول جزمی مشمئزکننده بودند، کسانی که به هر ایده جدید یا لیبرالی فوراً حمله می‌کردند، مفتشین و سوزاندگان جادوگرها» همراه شود.

چنین سنتی به چه معنا یک «سنت ارسطویی» است؟ غیر از مفهوم فضیلت در ارسطو، به سختی می‌توان مشابهت دیگری میان آن دو یافت. با معیارهای طبیعی کالونینسم حتی یک سنت فلسفی هم نیست، و این واقعیت که ارسطو به ندرت در دانشگاه‌ها تدریس می‌شده است، مرتبط به نظر می‌رسد. بیلی به دنبال اینکه دانشجویانش را در حکمت عملی، ارسطویی کند نبود؛ او از ارسطو به عنوان یک سنت مقبول کهن، برای در مضیقه قرار دادن «ملحد بسیار نادان» یعنی دکارت، استفاده می‌کرد. ایده‌های ارسطو همچنین بارها به عنوان سدی علیه پیشرفت به کار گرفته شد؛ در این دوره ارسطو تنها کمی بیش از دروس نامربوطی که افراد باید در دانشگاه می‌گذراندند، ارزش داشت. «ارسطوگرایی کالونینست» مک‌اینتایر را نمی‌توان به عنوان سنتی عقلانی پذیرفت، چه رسد به اینکه آن را با روشنگری اسکاتلندی متصل بدانیم.

جدا از ارسطو، مک‌اینتایر سنت اسکاتلندی را به عنوان سنتی می‌شناسد که از نهادهایی که بعد از اتحاد ۱۷۰۷ به طور مشخص اسکاتلندی باقی ماندند (یعنی کلیسا، قانون و سیستم آموزشی) حمایت می‌کند و حمایت می‌شود. [به گفته مک‌اینتایر] سنت اسکاتلندی با ارجاع به «اصول مستقل از و مقدم بر احساسات و علایق افراد و گروه‌هایی که آن جامعه را ایجاد کرده‌اند»^{۱۸} این نهادها را توجیه می‌کند. این توجیه به این طریق است که «مشروحاً نشان داده می‌شود که نتایج جزئی پایین‌تر را چگونه می‌توان به

وسیله قیاسی معتبر، از اصول میانی مناسب - که به نوبه خود با استدلالی قیاسی، از اصول اولیه استنتاج و توجیه می‌شوند - به دست آورد.» فعالیت عقلانی غالباً وجود و در دسترس بودن اصول اولیه را - به عنوان حقایق متکی به ذاتی که برای هر شخص عاقلی بدیهی هستند - مسلم فرض می‌کند. کمی مبهم است که با نبود نقد محکم (چیزی که هیچ یک از این نهادها کوچک‌ترین حمایتی از آن نمی‌کردند) چه طور می‌توان از توجیه عقلانی مداوم نهادها سخن گفت. مدل اصلی مک‌اینتایر در این نحوه از توجیه عقلانی، منظم کردن قانون اسکاتلندی توسط استیر^{۱۹} است^{۲۰} که پیشفرض‌های قانون اسکاتلندی و نگرش‌های اسکاتلندی را به شیوه یک علم تمام و کمال ارسطویی مفصلاً توضیح می‌دهد؛ یعنی نتایج انتهایی را به واسطه نتایجی که به نحو فزاینده‌ای بدیهی‌تر می‌شوند، از اصول اولیه - که در این مورد الهیاتی هستند [نه منطقی] - استنتاج می‌کند. مک‌اینتایر هیچ‌گاه به طور کامل درگیر این موضوع نشده است که توجیه قیاسی اصول الهیاتی که پیش از سایر اصول وضع شده‌اند، مدل مناسبی از توجیه عقلانی برای یک سیستم منطقی نیست.

به نظر مک‌اینتایر، تئوری عدالت هیوم، یک «تخریب انگلیسی کننده» از این سنت است. جا دارد بپرسیم چه چیزی تئوری هیوم را این قدر انگلیسی کرده است، چون پاسخ این پرسش، معنای اینکه سنتی که به آن خیانت شده، سنت اسکاتلندی است را روشن می‌کند. مک‌اینتایر تأکید می‌کند که هیوم از مطالعه قانون اسکاتلندی امتناع می‌ورزد و می‌کوشد تا سبک نوشتنش را از آداب و خصوصیات اسکاتلندی «بپیراید».^{۲۱} اما مطمئناً این عوامل جزئی‌تر از آن هستند که چنین بار معنایی داشته باشند. اتهام اصلی مبتنی بر سبک شخصی هیوم نیست، بلکه مبتنی بر این ادعاست که تئوری هیوم به نیازهای سیستم اجتماعی انگلیسی پاسخ می‌دهد.

مشخصه اصلی جامعه انگلیسی از نظر مک‌اینتایر این است که در چنین جامعه‌ای، تعامل اجتماعی صرفاً برحسب مبادله و انتفاع دوطرفه صورت می‌گیرد. هویت افراد «بر حسب منابعی که دارا هستند، تعیین می‌شود... بی‌مال بودن به معنای این است که فرد تنها درخور این است که قربانی سیستم باشد»^{۲۲} معیارهای درست و اشتباه، ابزارهای مناسبی برای تضمین رضایت سود مشارکت کنندگان در سیستم است؛ بنابراین توسل به معیاری که خارج از سیستم باشد و علیه سیستم به کار رود (یعنی عدالت) جایگاهی ندارد. زیرا استدلالی که در این سیستم خوب محسوب می‌شود، استدلالی است که به علایقی که محرک مردم در سیستم است، متوسل می‌شود؛ استدلالی که چنین قدرت برانگیزنده‌ای نداشته باشد، استدلال کننده را صرفاً به عنوان کسی که منحرف یا معاند است، جلوه می‌دهد و نمی‌تواند از کسانی که در سیستم شرکت می‌کنند و از آن سود می‌برند، مطالبه دعوی کند. تنها صورت استدلال در مورد عدالت، توسل به قوانین محرز مالکیت است؛ چیز دیگری وجود ندارد تا بتواند صورت استدلال قرار گیرد.

تعیین این که آیا تئوری عدالت هیوم واقعاً به دنبال توجیه چنین جامعه‌ای است، خارج از صلاحیت من است. اما قبل از



اسکاتلندی لطمه می‌زند.

متناوباً، تخریب هیوم می‌تواند در منتهای درجه قرار بگیرد و نشان دهد نیروی مخرب عناصر «انگلیسی شده» از قبل در سنت اسکاتلندی وجود داشته‌اند. (خود مک‌این‌تایر تأکید دارد که یک نظم اجتماعی یکسان می‌تواند سنت‌های عقلی بسیار متفاوتی را حمایت کند). این مطلب در فصلی از کتاب که راجع به هاتچران است پیشنهاد شده، آنجا که گفته شده هاتچران از قبل [قبل از هیوم] وارث روانشناسی اخلاقی شافتمبری^{۲۷} و معرفت‌شناسی جان لاک^{۲۸} (که هیچ کدام قابل تطبیق با استنتاج قیاسی نتایج اخلاقی از اصول اولیه الهیاتی نیستند) بوده است. در واقع، گاهی تبیین مک‌این‌تایر پیشنهاد می‌دهد که آنچه هیوم انجام داده صرفاً مواجهه و صراحت بخشیدن به «نوع جدیدی از تعارض» است که هاتسون در حیات عقلانی اسکاتلندی ایجاد کرده است.^{۲۹} در این صورت چرا هاتسون را به جای هیوم چهره مخرب به شمار نیاوریم؟ آیا فقط به این خاطر که او برخلاف هیوم اصطلاحات اسکاتلندی را از نوشته‌هایش حذف نکرده است؟ در هر صورت به محض اینکه پذیرفتیم که فرهنگ و نهادهای اسکاتلندی می‌توانند نه تنها از سنت عقلانی بومی اصلی، بلکه همچنین از یک سنت متفاوت «انگلیسی شده» حمایت کنند، مشکل خواهد بود که بفهمیم چه طور دفاع هیوم یا هاتسون از سنت دوم می‌تواند برای نهادها و فرهنگ اسکاتلندی مخرب باشد. به نظر می‌رسد زمانی که یک پیکربندی اجتماعی، به قدری انعطاف دارد که می‌تواند از دو سنت متقابلاً متخالف عقلی حمایت کند، دیگر نمی‌تواند موقعیت ضروری هیچ یک از آن دو باشد.

مک‌این‌تایر ادعا می‌کند که هیوم با تلاش برای انگلیسی بودن، یک سنت اسکاتلندی را تخریب کرده است؛ اما به سختی می‌توان این سخن، یا این ادعا را که سنن عقلانی به لحاظ ملی به مکان [کشور] خاصی تعلق دارند، پذیرفت. [زیرا] اگر سنت عقلانی انگلیسی مورد حمایت هیوم با فرهنگ اسکاتلندی بیگانه باشد، در این صورت به نظر می‌رسد به شکوفایی [یا تخریب] آن فرهنگ ربطی ندارد؛ و اگر سنت مورد حمایت او، از قبل در فرهنگ اسکاتلندی در کنار سنت اصلی اسکاتلندی حضور داشته است، در این صورت به نظر می‌رسد فرهنگ اسکاتلندی از قبل به قدر کافی قوی بوده تا در مقابل خسارتی که فرض می‌شود هیوم به آن تحمیل کرده است، مقاومت کند.

به علاوه، مک‌این‌تایر نتوانسته است به طور کامل از احساسات‌گرایی رایج در تاریخ اسکاتلند بگریزد. درست همان طور که در خودشناسی احساسی انگلیسی جذب پیوسته تغییرات نژادی، سیاسی و اجتماعی ریشه دوانده است، همین طور خودشناسی احساسی اسکاتلندی نیز که نظیر آن است، در معرض شکست و تخریب، تراج و انفصال است. در ارزیابی جدی سنت‌های اسکاتلندی ([اعم از] سنت عقلانی و دیگر سنت‌ها)، باور و تمایل ارزیابی کنندگان بر این است که هر چیزی را که به عنوان شکست دیده می‌شود، به عنوان آنچه انگلیسی است سرزنش شود، چه با صراحت و چه با تحلیل جامعه اسکاتلندی به «انگلیسی شدگی» و

آن پرسش‌های مبرمی وجود دارند، مخصوصاً اینکه آیا مقایسه مک‌این‌تایر از اسکاتلند و انگلستان درست است یا نه؟ ما باید سؤالاتی را که در اینجا مطرح‌اند، دقیق‌تر از مک‌این‌تایر مشخص کنیم. ابتدا باید پرسید: آیا از حیث تاریخی، قانون قرن هجده اسکاتلند بیش از قانون انگلستان نگران حقوق مردم فقیر و مراعات عدالت بود؟ با توجه به اینکه قانون قرن هجده و هجده اسکاتلند بدون هیچ مناقشه‌ای، به نظامی رعیتی تفسیر شده که مردم آزاد در آن، کارگرهای معادن زغال سنگ و نمک هستند، نمی‌توان چنین گفت. حتی در انگلستان «poor relief» [اصطلاحی تاریخی که به معنای کمک مالی دولت یا کمیته‌های محلی به مردم فقیر است] وجود داشت، ولی در اسکاتلند، شهروندان متملك هیچ وظیفه‌ای در قبال فقرا نداشتند. مک‌این‌تایر این نکات را نادیده می‌گیرد، چون او بر خودشناسی سنت اسکاتلندی متمرکز شده است. بنابراین، او می‌گوید که هاتسون^{۳۳} و استیو موافقت که «انسان‌ها حقوقی دارند که مستقل و مقدم بر اصل حقوقی دارایی است و حقوق دارایی تنها زمانی که ضرورت داشته باشد، می‌توانند اعمال شوند»^{۳۴} و برای اینکه برتری سنتی را که پشت قانون اسکاتلند نهفته است، نشان دهد، آن را به نحو نامطلوبی با قانون انگلستان مقایسه می‌کند. (در حالی که بلکستون^{۳۵} چنین چیزی ننوشته است.) اما اگر قرار باشد این احساس بیانگر یک سنت ملی اسکاتلندی باشد، آن‌گاه نباید این واقعیت را که قانون اسکاتلندی سابقاً رعیتی معرفی می‌شده و این تا سال ۱۷۹۹ متداول بوده است، نادیده بگیریم. اگر قرار باشد سنت عقلانی اسکاتلندی را ضرورتاً مکانمند شده بدانیم، (کما اینکه به نظر می‌رسد باور مک‌این‌تایر همین است)، آن‌گاه احساساتی از این قبیل تنها می‌تواند بیانگر سوء نیت و خودفریبی باشد. اگر قرار باشد واقعیت‌های زشت در تاریخ اسکاتلند را به بهانه نامربوط بودن کنار بگذاریم، آن‌گاه چه طور می‌توانیم سنت عقلانی مورد ستایش مک‌این‌تایر را سنتی که مخصوصاً اسکاتلندی است، به شمار آوریم. اما حتی اگر مک‌این‌تایر در این مورد حق داشته باشد، ادعای او در مورد اینکه هیوم سنت اسکاتلندی را «تخریب» کرده، نادرست است. زیرا اگر قرار باشد سنت‌ها را ضرورتاً مکانمند شده بدانیم، آن‌گاه هر چه هیوم جاذبه‌های نظم اجتماعی انگلستان را بیشتر انعکاس دهد، به همین میزان انتظار می‌رود تأثیر کمتری بر مردم اسکاتلند بگذارد؛ و هر چه بیشتر فرض شود که هیوم مانند اسکاتلندی‌ها به اصول عدالت - که مستقل از نظم اجتماعی هستند - متوسل نمی‌شود، بیشتر به نظر می‌رسد که او به اسلاف اسکاتلندی خود - که بر اساس چنین اصولی استدلال کرده‌اند - نامربوط است. مک‌این‌تایر توجه دارد که هیوم در اسکاتلند واکنش عقلانی مردم را برمی‌انگیزاند، نه در انگلستان،^{۳۶} اما این نکته را دنبال نمی‌کند؛ و نوعی تنش میان سه تز مک‌این‌تایر وجود دارد: اینکه جامعه انگلستان و به تبع آن، سنت‌های عقلی انگلستان در این دوره بسیار متفاوت از سنت اسکاتلندی هستند؛ اینکه هیوم در سنت انگلستان می‌نویسد و از نظم اجتماعی انگلستان دفاع می‌کند؛ اینکه با این وجود، هیوم سنت عقلانی اسکاتلندی را تخریب می‌کند (چون به طور وسیعی آثارش در اسکاتلند خوانده می‌شود) و به هویت ملی

گاهی
مک‌این‌تایر
پیشنهاد می‌دهد
که آنچه هیوم
انجام داده صرفاً
مواجهه و صراحت
بخشیدن به «نوع
جدیدی از تعارض»
است که هاتسون
در حیات عقلانی
اسکاتلندی ایجاد
کرده است.
در این صورت
چرا هاتسون را
به جای هیوم
چهره مخرب به
شمار نیاوریم؟
آیا فقط به این
خاطر که او
بر خلاف هیوم
اصطلاحات
اسکاتلندی را
از نوشته‌هایش
حذف نکرده
است؟



مک‌اینتایر: سنتی که هیوم به خاطر ارسطویی بودن علیه آن طغیان می‌کند، بسط ارسطو در ظرف سنت توماس‌گرایبی است.

بر همین اساس فاکتورهای [سنت] «اسکاتلندی» تعیین می‌شود. برای فرهنگ‌هایی که به لحاظ تاریخی مغلوب یک فرهنگ قوی‌تر شده‌اند طبیعی است که از این واقعه اظهار نفرت کنند، و برای فرهنگ قوی‌تر نیز طبیعی است که بخواهند دیدگاه آنها را راجع به خودش تغییر دهد. اما این فهم‌های تاریخی مهمی را و بیش از آن، تمایلات آشکار فرهنگ‌های استعمارگر موفق، به غلو در بیان احساساتشان را مخدوش می‌کند. به گمان من، بررسی تاریخی جدی‌تر، باعث شده مک‌اینتایر دیدگاهش در مورد هیوم را بازاندیشی کند، و نیز باعث شده تلاش کند تا حدود و ثغور سنن عقلانی را به وسیله تمایزات خاص ملی تعیین کند.

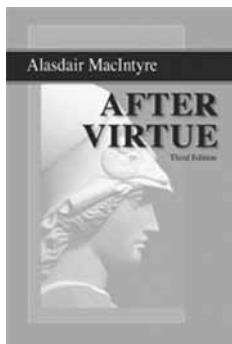
به نظر می‌رسد مک‌اینتایر در فصل‌های نتیجه‌گیری از نظریه ضعیف‌تری در مورد سنت‌ها دفاع می‌کند که من آن را نظریه فهم تاریخی نامیده‌ام. بنا بر این نظریه، ما به عنوان محققان عقلانی قرن بیستم، دیگر نمی‌توانیم خود را از سنت‌هایی که به تلاش‌های عقلانی ما انسجام می‌بخشند، فارغ بدانیم: «آنچه هر فرد با آن مواجه می‌شود، مجموعه‌ای از مواضع عقلانی رقیب، مجموعه‌ای از سنت‌های رقیبی که کم و بیش به نحوی ناقص در صورت‌های معاصر روابط اجتماعی تجسم یافته‌اند و مجموعه‌ای از جوامع رقیب گفتمان است... [که] هر یک از آنها در مورد تابعیت افراد ادعایی دارد.»^{۳۰} مک‌اینتایر این مسئله را مشخصه مدرنیته می‌داند: پاسخ عقلانی به این وضعیت چه باید باشد؟ به نظر مک‌اینتایر، پاسخ معمولی که داده می‌شود (تلاش برای یافتن یک زمینه خنثی [بدون جانبداری] برای استدلال و تعهد، که می‌تواند بین گزینه‌ها تصمیم بگیرد بی‌آنکه زمینه را به یکی از آنها واگذار کند) درست نیست. پاسخ عقلانی به این وضعیت، بررسی معنای سنت‌های متفاوت و کشف سنتی است که فرد در آن، احساس می‌کند که گویی در خانه خودش است. شما به سنتی که به میزان وسیعی بستگی دارد به اینکه شما چه کسی هستید، پیش زمینه عقلانی شما چیست و تجارب عقلانی تشکیل دهنده [هویت] شما کدام است، چگونه پاسخ می‌دهید؟ بنابراین برای یافتن سنت درست لازم است تا حدی خودشناسی صحیحی داشته باشید. اگر به بررسی یک سنت به نحو صادقانه و موشکافانه، هم از حیث درونی و هم از حیث رابطه با دیگر سنن، ادامه دهید، سرانجام به این نقطه می‌رسید که «در یک جامعه گفتمانی آگاه - از - سنت خاص ساکن می‌شوید»^{۳۱} به طریقی که هم دغدغه‌هایی را که با آنها شروع کرده‌اید و هم نگرانی‌هایی را که قرار است، بعداً داشته باشید برای شما معنادار خواهد نمود. ساکن یک سنت شدن به معنای فهم این است که چرا شما اکنون استدلال‌های خاصی را قانع کننده می‌یابید؛ شما زمانی یک سنت را به لحاظ عقلانی بالاتر می‌یابید که آن سنت شما را قادر سازد تا به خودتان توضیح دهید که چرا شما قبلاً مشکلاتی داشتید و نیز اینکه چرا اکنون بهتر از عهده آنها بر می‌آید.

بنابراین، انسجام عقلانی تنها زمانی به دست می‌آید که ما ساکن یک سنت دست اول^{۳۲} شویم. اما نقطه آغاز ما اینجا نیست؛ این چیزی است که ما از طریق فرایندی از فهم و خودشناسی فراینده به آن دست می‌یابیم. یافتن سنت درست، کاری است که

افراد باید برای انجام آن بکوشند. به علاوه سکونت در یک سنت دست اول با بررسی و فهم دیگر سنت‌ها سازگار است؛ با توجه به نکته اول، این چیزی است که ما انتظار خواهیم داشت، چون تنها با بررسی و آزمودن سنت‌های مختلف است که می‌توانیم سنتی را که به آن تعلق داریم، بیابیم. تلاش برای عریان شدن از تمامی سنت‌ها، قضاوت کردن همه آنها و با هیچ کدام یکی نشدن، تنها به فهم ضعیفی از همه سنن منتهی خواهد شد.

مک‌اینتایر برخی پیامدهای این نظریه را، نه تنها بر شیوه تحصیل و تدریس تئوری‌های عدالت، بلکه به علاوه بر متونی که به لحاظ فرهنگی برای ما مهم هستند، دنبال می‌کند و توصیف می‌کند که چگونه آموزش (مخصوصاً در سطح دانشگاهی) اغلب صورت معرفی کتاب‌های بزرگ را به خود می‌گیرد یا با معرفی دیگر جنبه‌های مهم فرهنگ ما، آن کتب را به عنوان آموزش اخلاقی و معنوی و به عنوان چیزی که برای ما مهم است، ارائه می‌کند، اما به سنت خاصی که دانشجو یا معلم دارند التزامی ندارد؛ «در عریان شدن از زمینه تاریخی... یک دانشجو باید هومر، یکی از نمایشنامه‌های سوفکلس، دو دیالوگ از افلاطون، و ژرژیل [حماسه سرای رومی]، آگوستین، کتاب دوزخ کتاب اول از کمدی الهی دانته]، ماکیاولی، هملت و هر چه بیشتر که میسر باشد را بیایی و با فواصل کم دنبال کند تا بتواند در انتهای نیمسال تحصیلی به سارتر برسد.»^{۳۳} مک‌اینتایر صفحات انتقادی زیادی را به بیان عیوب این ایده اختصاص می‌دهد، درحالی که توجه دارد به اینکه چه طور آنچه به طور ساختگی در دسترس است [یعنی سنتی دست اول نیست، بلکه سنتی تصنعی است] حتی توسط کسانی که آن را تدریس می‌کنند نیز فهمیده نمی‌شود. او ملتسانه به دنبال بدیلی است که تشخیص دهد تنها به وسیله فهم جایگاه یک اثر در یک سنت خاص است که می‌توان استدلالی یا تخیلی بودن آن اثر را فهمید. بر اساس این رویکرد بدیل، ما برای فهم آثار دیگر سنت‌ها محدودیت داریم، و برخی چیزها را اصلاً نمی‌توانیم بفهمیم. به علاوه این بدیل، به جای تلاش برای نادیده گرفتن سنت‌ها، با صراحت این واقعیت را که ما از قبل به سنتی خاص تعلق داریم و با آنچه در آن سنت ایجاد می‌شود، احساس نزدیکی بیشتری می‌کنیم، تشخیص خواهد داد؛ فقدان این گونه خودشناسی، فهم ما را از هر اثری مختل می‌کند.

این نظریه به وضوح با نظریه‌ای که بر اساس آن، سنت‌ها ضرورتاً در احتمالات تاریخی خاصی قرار دارند، بسیار متفاوت است. بر اساس نظریه فهم تاریخی، ما می‌توانیم سنتی عقلانی را بپذیریم که تنها یکی از چندین سنتی است که در جامعه ما در دسترس است. بنابر این دیدگاه، پذیرش یک سنت به نهادها و فرهنگی که با آن زندگی می‌کنیم، وابستگی چندانی نمی‌تواند داشته باشد؛ همچنان - با توجه به موقعیت ما - نمی‌توان به نهادهایی که وابسته به پذیرش یکی از آن سنن هستند، اعتماد نمود. به علاوه، اگر نظریه موقعیت ضروری را جدی بگیریم، مشکل خواهد بود که بفهمیم چه طور یک نفر که سنت عقلانی خاصی را پذیرفته است، می‌تواند به داشتن استقلال عقلی نایل آید تا بتواند سنن متفاوت



می‌توان تئوری‌های عدالت را فهمید بی‌آنکه با جدیت، برای فهم سنت‌های عقلانی و واقعیت‌های اجتماعی که در آن سربرآورده‌اند، تلاش کنیم؟ متأسفانه این نظریه، از نظریه قوی‌تر و کمتر قابل دفاعی که می‌کوشد یک سنت عقلانی را به واقعیت‌های اجتماعی خاصی بسط دهد، متمایز نشده است. این کتاب دارای این مزیت است که نظریه‌های محوری خود را مورد بحث بیشتری قرار داده و تلاش‌های جدی‌تری به منظور به کرسی نشاندن ادعاهای تاریخی خود به خرج داده است.

پی‌نوشت‌ها

1. MacIntyre on Traditions , Whose Justice? Which Rationality. by Alasdair MacIntyre , Review by: Julia Annas , Philosophy & Public Affairs, Vol. 18, No. 4 (Autumn, 1989), pp. 388-404 , Published by: Wiley.
2. *Whose Justice? Which Rationality* , p.9.
3. *Ibib* , p.349.
4. *Ibib* , p.1.
5. *Ibib* , p.389.
6. *Ibib* , p.392.
7. *post-Enlightenmen*
8. *Whose Justice? Which Rationality* , p.402.
9. *Ibib* , p.8.
10. *Ibib* , pp.362ff.
11. Burke.
12. *theocratic Calvinism*.
13. *anglicizing subversion*.
14. *Whose Justice? Which Rationality* , p.299.
15. *Ibib* , p 402.
16. *RobertBailli.e*
17. *Whose Justice? Which Rationality* , pp.225-26.
18. *Ibib* , p.223.
19. *Stair*.
20. *Ibib* , pp.226ff.
21. *Ibib* , pp.283-84.
22. *Ibib* , p.216.
23. *Hutcheson*
24. *Ibib* , p.265.
25. *Blackstone*.
26. *Ibib* , pp.322-25.
27. *Shaftesbury*.
28. *Lockean*.
29. *Ibib* , p.280.
30. *Ibib* , p.393.
31. *Ibib* , p.395.
32. *primary tradition*.
33. pp.385-86.
34. *Megatradition*.

را به منظور یافتن سنتی که استدلال‌ها و تجارب او را به بهترین وجه معنا می‌کند، بررسی کند. نگرش مک‌این‌تایر به هیوم را - که مترهم به خیانت علیه سنتی است که در آن متولد شده است - دوباره در نظر بگیرد. به نظر می‌رسد این نگرش مبتنی بر این پیش فرض است که تنها یک سنت عقلانی در دسترس کسی است که در یک جامعه خاص زندگی می‌کند؛ [در نتیجه] رد کردن آن سنت به معنای خیانت به آن جامعه و فرهنگ آن است. اما با توجه به اینکه مک‌این‌تایر می‌پذیرد که جوامع - که شامل اسکاتلند قرن هجده نیز می‌شود - می‌توانند از سنت‌های متعارض حمایت کنند، از او انتظار می‌رود [به جای سرزنش،] هیوم را تحسین کند، به خاطر اینکه سنن عقلانی متعددی که به روی او باز بوده‌اند را بررسی کرده و با استدلال، سنتی را که به منزله خانه خود اوست، یافته است.

اگر مک‌این‌تایر فکر کند که به نحو ایده آل سنت ما - احتمالاً به وسیله ملیت ما - فقط به ما داده شده است، احتمالاً این تنش کاهش می‌یابد؛ کشف یک سنت، در فرایند فهم دیگر سنت‌ها، صرفاً تقدیر تأسف‌بار مدرنیته چندپاره قرن بیستم است. اما او هیچ دلیلی ارائه نمی‌کند که چرا ما باید این گونه بیندیشیم؛ و تنها قسمتی از نظریه او که برای ما به کار می‌رود، قسمتی است که راجع به مدرنیته است، زیرا چه دوست داشته باشیم و چه بدمان بیاید، ما محصولات مدرنیته هستیم.

ما می‌توانیم این نکته را روشن‌تر کنیم با پرسش از اینکه این کتاب از کدام دیدگاه نوشته شده است؟ واضح است که تبیین چهار سنت از دیدگاهی خارج از آنها نوشته نشده است، زیرا این همان دیدگاه ضعیف و بی‌ریشه‌ای است که مک‌این‌تایر آن را به شدت محکوم می‌کند. پس آیا این کتاب از دیدگاه سنتی نوشته شده است (یعنی سنت توماس‌گرای) که مک‌این‌تایر بیشترین موافقت را با آن دارد؟ برخی مسائل در کتاب این نظر را تقویت می‌کنند؛ اما برخی ملاحظات نشان می‌دهد که همه چیز به همین سادگی نیست. مک‌این‌تایر به این معنا که ضرورتاً در موقعیت سنت توماس‌گرای باشد، به وضوح درون این سنت نیست؛ [زیرا] پیکربندی اجتماعی که توماس‌گرای در آن شکوفا شده دیگر در دسترس نیست، بلکه مک‌این‌تایر که او نیز مانند ما محصول مدرنیته است، احتمالاً در پروسه‌ای که خود توصیف می‌کند (فرایندی از بررسی سنت‌های متعدد و به خانه آمدن با یکی از آنها که به او فهمی کافی از خودش و دیگران به دست می‌دهد و مشکلاتی را که دیگران به او تحمیل می‌کنند، به قدر کافی روشن می‌کند) قرار دارد. بنابراین، کتاب مک‌این‌تایر از موضع توماس‌گرایانه نوشته شده است، اما این موضع از طریق نوعی از تفکر عقلانی که خود او آن را توصیف کرده است به دست آمده، نه اینکه این موضع بیانگر تعهدی پیش از بررسی سنت‌های بدیل باشد. این موضع دستاورد تأمل فردی است. البته همچنین می‌توان آن را محصول یک امکان تاریخی خاص دانست، اما در این صورت، مدرنیته لیبرال چند پاره، یک سنت عظیم^{۳۴} خواهد بود که تمام دیگر سنت‌ها باید در آن (با دست کم در جهان مدرن غربی) توسعه یابند.

کتاب مک‌این‌تایر این پرسش مهم را مطرح می‌کند که آیا واقعا

کتاب جدید
مک‌این‌تایر
(عدالت چه کسی؟
کدام عقلانیت؟)
عمیقاً مرتبط با
موضوعی است
که در کتاب
در پی فضیلت
مطرح شده است:
دشواری دست‌یابی
به وفاق عمومی
در مورد موضوع
عدالت، در جهان
مدرن.

اشاره: نوشتار حاضر نقدی است^۱ به قلم دونالد ان. لوین (Donald N. Levine) - از دانشگاه شیکاگو - بر کتاب در پی فضیلت: تحقیقی در نظریه اخلاقی (After Virtue: A Study in Moral Theory) نوشته مک اینتایر که در سال ۱۹۸۳ از سوی انتشارات دانشگاه شیکاگو منتشر شده است. ترجمه‌ای از کتاب یاد شده توسط آقایان حمید شهریاری و محمد علی شمالی در سال ۱۳۹۰ از سوی انتشارات سمت روانه بازار شد که در سال ۱۳۹۰ نیز موفق به دریافت جایزه اثر برگزیده نوزدهمین دوره کتاب فصل گردید.

کتاب ماه فلسفه

بسیار شنیده‌ایم که جامعه‌شناسی با بحران روبه رو است؛ طوری که باید قویاً گفت که زمینه‌ای در جامعه‌شناسی واقعاً با مشکل روبه رو است و واقعاً ابزارهای جامعه‌شناس برای تشخیص و درمان مناسب آن ضروری است. در نوشته مک اینتایر، این زمینه، فلسفه اخلاق نام دارد؛ بحران، «بازبودن» و «زنده و تیزبودن» مباحثات اخلاقی معاصر است. ابزارهای تشخیصی، ابزارهایی هستند که بنیامین نلسون، آن را جامعه‌شناسی فرهنگ با عمق تاریخی می‌نامد؛ و بخش اعظم راه حل این خواهد بود که گفتمان اخلاقی را از منظر جامعه‌شناختی مناسب مطلع کنیم.

با این وجود، اگر به درستی مسئله را فهمیده باشیم، فراغت خاطر ما صرفاً موقتی خواهد بود؛ چرا که بحرانی که مک اینتایر به تصویر می‌کشد، بحرانی است که وجه ویرانگر آن، گریبان خود جامعه‌شناسی را می‌گیرد و بیماری و ناخوشی در جامعه‌شناسی ترسناک‌تر خواهد شد. چراکه پیش‌تر وجود این بحران حتی مورد ظن هم نبود. به نظر من سخت است که بخواهیم به نتیجه‌ای غیر از این برسیم: اگر استدلال مک اینتایر معتبر باشد، آن گاه بیشتر آثار جامعه‌شناختی یا به خطا رفته‌اند یا مضرند و مجموعه بنیاداً جدیدی از برنامه‌های پژوهشی باید برای این زمینه، بدون هرگونه تعویقی طراحی گردد.

برای جامعه‌شناسانی که کتاب در پی فضیلت را می‌خوانند، خواستنی‌تر و گیراتر است که آن دلالت‌های بنیادی را نادیده بگیرند و از آنها درگذرند؛ بخشی به این علت که آنها به خاطر ارائه گمراه‌کننده مک اینتایر از جامعه‌شناسی مدرن به کنار می‌روند، بخشی نیز به این دلیل که آنها کتاب را آن قدرها که لازم است عمیق نخواهند خواند تا این دلالت‌ها را کشف کنند. اگر چه آنها خشنود خواهند بود که فیلسوفی را پیدا کرده‌اند که نسبت به بخشی از اشخاص و ایده‌ها اصلی ما [یعنی مسائل مبتلا به ما] - متبحر و بصیر است - لازم به ذکر نیست که او شخصی است که به پرسش‌های سترگی پرداخته است آن هم در مقیاسی که به لحاظ تاریخی، عظیم است - اما شاید بر سه ویژگی بحث جامعه‌شناختی او سایه خواهند افکند. حداقل من چنین کردم.

نقطه مقابل جامعه‌شناختی مک اینتایر، ماکس وبر است. او

نقد و بررسی کتاب

در پی فضیلت

نوشته دونالد ان. لوین

ترجمه امیرعباس صالحی
amirabbassalehi@gmail.com



مک اینتایر
با عبور از دور کیم،
فرصت اینکه
خود را با
نظر به پرداز
اجتماعی
هم مشرب
بلند مرتبه خود
متحد کند،
از دست داد.

جامعه مدرن را با به تصویر کشیدن مدیر دستکاری کننده‌اش به مثابه شخصیت غالب آن جامعه مدرن کاریکاتوری می‌کند، گمراه کننده است. طرح او در باب دو خصیصه دیگری است که چشم‌انداز اجتماعی مدرن او را پُر می‌کند: زیبایی‌شناسی و درمانگر. آنچه هر سه در آن مشترک‌اند «از بین بردن تمایز بین روابط اجتماعی دستکاری کننده و غیر دستکاری کننده» است.^۸ بدون انکار اهمیت چنین شخصیت‌هایی در زندگی مدرن و جهت‌دهی غیراخلاقی‌ای که مجسم می‌کنند، شخص با بر ساختن شخصیت‌هایی که نقش‌شان ضرورتاً التزام به معیارهای اخلاقی را مجسم می‌کند، احتمالاً تصویر کاملاً متفاوتی را از جامعه مدرن ترسیم خواهد کرد. این‌ها شامل فعالان^۹ (اجتماعی سیاسی) و قاضی می‌شود، در کنار گونه‌هایی که خود و بر به مثابه ضروریات نظم اجتماعی مدرن در نظر می‌گیرد، یعنی رهبر سیاسی^{۱۰} و محقق^{۱۱}.

اگر چه تأویل مک اینتایر در باب جامعه مدرن به دنبال نشان دادن تعهدی جدی نسبت به ادبیات جامعه‌شناختی در باب این مسئله نیست، اما او وقتی که نقدش را بر شخصیت کلی‌سازی‌های علم اجتماعی می‌چیند، چنین تعهدی را اظهار می‌کند؛ و اینجا من به جرأت می‌گویم که او احتمالاً ما را تحریک می‌کند که بلندترین نعره‌های اعتراض را از جانب برادریمان برآوریم. در نظر مک اینتایر، هدف علوم اجتماعی، مخصوصاً فراهم آوردن تعمیم‌های جهان شمول و قانون‌وار است که مبنایی برای مقدمات پیش‌بینی کننده جدی و قوی شکل می‌دهد. اگر چه بعضی از دانشمندان علوم اجتماعی ممکن است هنوز از چنین اهدافی حمایت کنند، اما اکنون بایستی در اقلیت کوچکی باشند. یقیناً باور عمومی چنین است که لحاظ کردن دانشمندان علوم اجتماعی به مثابه پیش‌گویان، در حقیقت، زمانی که بتوان آن را مستند کرد، به سختی مستند شده و ضعیف خواهد بود. با این وجود اشتباه است اگر فرض کنیم که این دشواری در علوم طبیعی آنچنان آشکار و مبرهن نیست. هر یک از منابع پیش‌بینی‌ناپذیری سیستماتیک در رفتارهای انسانی که به وسیله مک اینتایر تشخیص داده شده، همتایش در جهان پدیدارهای غیرانسانی هست. این نکته توسط هیچ کس غیر از ماکس وبر (و زیمل که معاصر او و بالامرته تر از او بود) با تأکید خاص بیان نشده بود. ما می‌توانیم تکامل یک نوع، مسیر یک طوفان و جهت یک بهمن (مثال‌های خود وبر) را پیش‌بینی کنیم نه آسان‌تر از میزان تورم سال آینده یا سلسله‌های مستمر جمعیت انسانی. یقیناً بیشتر دانشمندان علوم اجتماعی، مانند دانشمندان طبیعی، می‌فهمند که تا زمانی که پیش‌بینی‌های وقایع طبیعی با ریسک و تخمین همراه است، اگر این پیش‌بینی‌ها را بر مبنای بیشترین شناخت از امور جزئی‌ای که در شرایط انضمامی هستند، انجام دهیم، بهتر به نتیجه خواهیم رسید تا اینکه این پیش‌بینی‌ها بر مبنای چند کلی‌سازی جهان شمول صورت گیرند.

توصیف مک اینتایر از رویکردهای دانشمندان علوم

تبیین وبر در مورد بوروکراسی را در مرکز تصویر خودش از جامعه مدرن قرار می‌دهد. با این وجود، به اندازه کافی صبور نیست که پیچیدگی‌های استدلال وبر را دریابد و از این رو مثل بسیاری دیگر از خوانندگان، نگرش وبر را به اندازه‌ای ساده و سطحی می‌کند که دیگر به نقطه تحریف می‌رسد. او مکرراً برداشت وبر از بوروکراسی را مبتنی بر اصل سود^۲ ترسیم می‌کند و از این جهت ویژگی اصلی بوروکراسی را از قلم می‌اندازد، ویژگی‌ای که وبر آن را برجسته می‌ساخت از این طریق که آن را همواره شکلی از اقتدار می‌دانست: عقلانیت آن [بوروکراسی] اولاً و بیش از همه مبتنی بر مشروعیت آن است، آن هم از مجرای هنجارهای قانونی‌ای که به لحاظ عقلانی تصویب شده‌اند. درست است که وبر در باب عقلانیت ابزاری سازمان‌های بروکراتیک، در کلان جوامع سخن می‌گوید، اما او همچنین این را روشن می‌کند که عقلانیت ابزاری متفاوت با عقلانیت صوری است که عبارت است از پیروی از قواعد. ناتوانی در دریافت این مسئله، مک اینتایر را به این تفسیر عجیب سوق می‌دهد که اقتدار بروکراتیک، تنها از مجرای سود ابزاری‌اش مشروعیت می‌یابد و اینکه «اقتدار بروکراتیک چیزی جز قدرت موفق نیست.»

مک اینتایر، مسلح به این نسخه غریب از تبیین وبر، عهده‌دار نشان دادن جامعه مدرنی می‌شود برحسب مجموعه‌ای از گونه‌های ایده‌آلی که او آن‌ها را «خصیصه‌ها / شخصیت‌ها» می‌خواند؛ آن نقش‌های اجتماعی‌ای که تعاریف اخلاقی مرکزی یک فرهنگ را تصویر می‌کنند. در درجه نخست این شخصیت‌ها، مدیر^۳ است. مدیر در اندیشه وبر بروکرات است، اما بروکراتی که (توسط مک اینتایر) به هیچ چیز جز مشق قدرت دستکاری کننده، متمایل نیست و این باور که او سهم تعمیم دادن‌های^۴ جهان شمول و قانون‌وار دارد، راهنمای او است و بنیان‌هایی برای ادعای او در مورد کاردانی و اهل فن بودنش را شکل می‌دهد. اگر چه خصیصه‌ای که این چنین به تصویر کشیده شد، به طور مناسبی بعضی از جنبه‌های مهم سازمان‌های پیچیده مدرن را به دست می‌دهد، اما دو کاستی و نقص جدی دارد. در یک سو، آن با در نظر نگرفتن تمایز میان عقلانیت ابزاری و صوری از تنش بین یک فرد حرفه‌ای کاربلد و بروکرات وظیفه‌شناس رد می‌شود و بدین جهت بصیرت نسبت به آنچه را که بسیاری از دانش‌پژوهان پسا - وبری در مورد بوروکراسی به مثابه امری بنیادی در نظر گرفته‌اند از دست می‌دهد، همچنان که بصیرت نسبت به آنچه را که حقیقتاً محور اصلی مباحثات اخلاقی بین «مدیران» مؤسسات مدرن است نیز از دست می‌دهد. علاوه بر این، این تبیین با تقلیل تمام کارهای مدیرانه به بازی دستکارانه، حقیقتاً شخص را نسبت به تأثیر آن دسته از انتظارات ارزشی‌ای که در تمام مؤسسات مدرن، دستکاری خام و خشک^۵ را خنثی می‌کند، کور می‌کند.

طرح و توصیف مک اینتایر از دو شخصیت دیگری که چشم‌انداز اجتماعی مدرنش را پُر می‌کند، یعنی زیبایی‌شناس توانگر^۶ و درمانگر^۷، نیز به همان اندازه طریقی که مک اینتایر



مک اینتایر
از این بخش
تحلیلش نتیجه
می‌گیرد که
علوم اجتماعی
نیازمند آن است
که «از نو بیاغازد»
وریشه فلسفی
خود را بیابد،
نه در آنچه شبیه
به کنت یا میل
باشد، بلکه آنچه
شبیه به ماکیاولی
باشد همراه با
عطف نظر به
فور تونا که
الهه شوم
پیش‌بینی‌ناپذیری
است.

اجتماعی در مواجهه با کلی‌سازی‌هایشان به همان اندازه گمراه کننده است که سخت‌گیری او در مورد پیش‌بینی‌پذیری. برای مثال او ادعا می‌کند که دانشمندان علوم اجتماعی بعد از مواجه شدن با مثال‌های نقض تصدیق شده کماکان به کلی‌سازی‌های خود می‌چسبند و هم چنین ادعا می‌کند که کلی‌سازی‌های آنها فاقد تعدیل‌کننده‌های دامنه و حوزه کارشان است. شاهد او در مورد نکته اولی، اعتبار همیشگی نظریه «منحنی - جی» جیمز سی دیویس در مورد انقلاب است، علی‌رغم شواهدی که ممکن است آن را بی‌اعتبار کند. برآمده از این نکته باید گفت که جامعه‌شناسان انقلاب بسیار پیش از این، از همستگی ساده‌تر دیویس عبور کرده‌اند. علاوه بر این، همان‌طور که نسل اخیر آثار مورخین علوم طبیعی نشان می‌دهد، این تقریباً امری شایع است که آن رشته‌هایی که به صورت گسترده کلی‌سازی دارند، مدت‌ها پس از ظهور شواهد نقض‌کننده کماکان مورد ادعا باشند. اما در باب نکته دوم او، کتاب‌های دانشگاهی در روش‌شناسی جامعه‌شناسانه در حال حاضر عادتاً بر فراهم‌آوری تعدیل‌کننده‌های دامنه و حوزه برای تمام کلی‌سازی‌ها پافشاری می‌کنند. در حقیقت این مطلب چنین نمی‌گوید که تعمیم‌هایی که دامنه بسیار وسیع دارند، بعضی اوقات ممکن است توجیه‌پذیر نباشند. مشکل با قانونی که مک اینتایر از هومنز^{۱۱} نقل قول می‌کند مبنی بر اینکه «اگر کنش و واکنش‌های بین اعضای یک گروه در سیستم بیرونی پی در پی باشد، احساس‌های خوشایندی بین آنها رشد خواهد کرد» چنین نیست که بسیار عام باشد، بلکه آن است که این گزاره آشکارا غلط است (حتی اگر ملاحظه نکنیم که مطابق آیین دستوری نیست) و هیچ‌گاه به صورت گسترده توسط جامعه‌شناسان پذیرفته نشده است (امیدوارم). اما کلی‌سازی هومنز مبنی بر اینکه با اجتناب از پارتی بازی، یک گروه رهبر می‌تواند هم همبستگی گروه را افزایش دهد و هم اقتدار خود رهبر را، تا آنجا که من می‌دانم به صورت تجربی بی‌بنیان نشده است.

مک اینتایر از این بخش تحلیلش نتیجه می‌گیرد که علوم اجتماعی نیازمند آن است که «از نو بیاغازد» و ریشه فلسفی خود را بیابد، نه در آنچه شبیه به کنت یا میل باشد، بلکه آنچه شبیه به ماکیاولی باشد همراه با عطف نظر به فور تونا که الهه شوم پیش‌بینی‌ناپذیری است. با این وجود، در مورد این نکته من دریافتیم که موضع او توسط حمایت کردن از یک مشابهت تجدید شده با ماکس وبر که نهایتاً درخواستی سراسر است برای یک علم اجتماعی احتمالی را صادر کرد، بهتر ارائه شده است. مک اینتایر نمی‌تواند چنین حمایتی را توضیح دهد؛ به این دلیل که او نگرش معاصر جهان را به صورت غالب وبری می‌یابد و به این نگرش چنان نظر می‌کند که «قدرت و موفقیتش متکی بر استتار و پنهان بودگی است.»^{۱۲} او ما را به نکته اصلی استدلالش می‌آورد، استدلالی که علی‌رغم کاستی‌هایی مذکور، اگر جامعه‌شناسان آن را از نزدیک لحاظ کنند، عملکرد بهتری خواهند داشت.

مک اینتایر با کاوش و تحقیق در عالم مباحثات اخلاقی معاصر، موارد بسیاری از مواضع و ادعاهای اخلاقی را می‌یابد که همه آنها به دنبال مشتق شدن از استدلال‌های عقلانی غیر شخصی هستند، اما موارد ضدشان به نظر نمی‌رسد به هیچ وجه متمایل به حل شدن از مجرای گفت‌وگو عقلانی باشند. مک اینتایر این امور را توسط آن چیزی مشروع می‌یابد که به مثابه گرایش فائق هم در فلسفه معاصر و هم در عرصه عمومی ملاحظه می‌کند و آن هم عبارت است از احساس‌گرایی.^{۱۴} احساس‌گرایی آموزه‌ای است که براساس آن تمام احکام اخلاقی چیزی جز اظهارات مستقیم یا غیرمستقیم احساس‌ها نیستند و از این رو، ورای اطاعت از معیارهای عقلانی هستند. با این وجود، اگر چه احساس‌گرایی مبتنی بر این ادعاست که هر نوع کوششی برای فراهم آوردن یک توجیه عقلانی برای اخلاقیات عینی^{۱۵} با شکست مواجه می‌شود و از این رو طرد هر نوع تمایزی را که به صورت عقلانی بنیان گذاشته شده باشد، به دنبال دارد تا در نتیجه، روابط اجتماعی دستکاری کننده و غیردستکاری کننده را متمایز کند، لیکن استیلا و تفوقش در عمل توسط ادعاهای تکرار شونده عالمان اخلاق برای دفاع عقلانی از مواضعشان به چالش کشیده می‌شود. این تناقضات تنها در صورتی قابل توضیح‌اند که به مثابه قطعات متلاشی جابجا شده‌ای از آنچه زمانی یک بدنه یکپارچه از تفکر اخلاقی بود، در نظر گرفته شود که در آن معیارهای اخلاقی تقریباً به راحتی با توجیهات باورهای اخلاقی همگانی، گره خورده بود.

در نظر مک اینتایر، عامل تاریخی بزرگ برای این قطعه قطعه شدگی، فلسفه دوره روشنگری بود. پروژه روشنگری دربردارنده تلاشی پوچ برای تولید اخلاقیاتی کلی و سکولار مبتنی بر پیش فرض جامعه‌شناسانه غلطی بود که انسان را چنان می‌پنداشت که از فردیتی برخوردار است که مقدم بر تمام نقش‌های اجتماعی و بیرون از آن است. به دنبال شکست دوره روشنگری، «هم فایده‌گرایی اواسط و اواخر قرن ۱۹ و هم فلسفه تحلیلی اواسط و اواخر قرن بیستم نیز تلاش‌هایی ناموفق در نجات عامل اخلاقی خودمختار از مخمصه‌ای بودند که در آن با ناکامی پروژه روشنگری در تدارک دیدن توجیهی سکولار و عقلانی برای تبعیت اخلاقی انسان، آدمی را به حال خود گذاشتند.»^{۱۶}

به دلیل آنکه فلسفه مدرن به قطعه‌های متلاشی شده آنچه زمانی یک برنامه منسجم بود، به صورت محکم چسبیده است. تحلیل فلسفی به خودی خود به هیچ وجه نمی‌تواند به مسئله نفوذ پیدا کند و یا از آن فرارود. آنچه نیاز است، یک دیدگاه علمی اجتماعی در مورد کل فرهنگ است که شامل دیدگاهی بازگشت کننده به فرهنگ یکپارچه‌ای است که این قطعه‌های متلاشی شده از آن نشئت گرفته‌اند. این مسئله مک اینتایر را به ارزیابی فرهنگ قهرمانانه جامعه هومری سوق می‌دهد به مثابه موطن آن دیدگاه کلاسیک، که در آن اخلاقیات و ساختار اجتماعی به

صورت صلب و پایدار به یکدیگر مرتبط شدند. جایی که خیر در عملکرد شایسته نقش‌های اجتماعی هر فرد از مجرای انجام فضیلت‌های مرتبط شکل می‌گرفت. این نگرش بیان فلسفی کلاسیک خود را در صورت‌بندی ارسطو در باب فضیلت‌ها به مثابهٔ محمل خیرها می‌یابد، صورت‌بندی‌ای که بعدها در لفافهٔ مشروعیت آداب مذهبی دستاوردهای مسیحیت، یهودیت و اسلام پیچیده شده بود.

سپس آنچه مک اینتایر به مثابهٔ راهی برای خروج از جنجال‌های اخلاقی معاصر فراروی خود قرار می‌دهد، اعادهٔ مفهومی ذاتاً ارسطویی از اخلاقیات است، اما مفهومی که از سه جنبهٔ مهم اصلاح شده است. این مفهوم بایستی از زیست‌شناسی متافیزیکی ارسطو خالی گردد، آن زیست‌شناسی متافیزیکی که غایتی طبیعی برای آدمی قرار می‌دهد. همچنین باید از خصیصهٔ غیرتاریخی فهم ارسطو در باب طبیعت انسانی مصون بماند و علاوه بر آن به وسیلهٔ قرار دادن تمام انتخاب‌های اخلاقی درون یک بستر «روایی»، تاریخی گردد و نهایتاً، آن باید پیش فرض ارسطو را تصحیح کند مبنی بر اینکه تراژدی تنها نزاع بین اشتیاق اخلاقی و ضعف انسانی را شامل می‌شود؛ این مهم به وسیلهٔ یکی کردن فاهمه انجام می‌گیرد و [می‌بینیم که] در تراژدی‌های سوفوکلس نزاع تراژیک حقیقی، نزاع خیر با خیر است که به تصویر کشیده شده است. در صورت‌بندی پیچیدهٔ نهایی مک اینتایر، این رویکرد نو - ارسطویی مبتنی بر اخلاق معادله‌ای است همراه با در اختیار داشتن فضیلت‌ها، که او آن را به مثابهٔ کیفیات مکتسبهٔ انسانی تعریف می‌کند که ما را قادر می‌سازند که خیرهایی را که در عمل، درونی هستند، بدست آوریم و همین طور ما را پایدار در جستجوی خیر نگه می‌دارند و همچنین ما را مجهز می‌کنند تا خودشناسی و شناخت خیر را افزایش دهیم. به دلیل بیزاری عمیق مک اینتایر از نظم سیاسی و اجتماعی معاصر، او چنین می‌انگارد که آن نوع کاراگرهایی را که برای مجسم ساختن این تعریف جدید اخلاقی نیاز هستند را تنها در اجتماعات محلی کوچک - مقیاس می‌توان یافت؛ از این رو، او با این امید خاتمه می‌دهد که یک رهبر برای جستجوی مدرن و جدید فضیلت‌ها در این «دوران جدید تاریکی که از پیش به روی ما گشوده شده است»^{۱۷} چهرهٔ قدیس دیگری را خواهد داشت.

این نوشته‌ای نیست که در آن با مشخصه‌های تبیین مک اینتایر از تاریخ فلسفهٔ اخلاق غرب مواجه شویم، من هم قرار نیست چنین بکنم. اما جا دارد که اینجا پرسیم، چه اتفاقی می‌افتد اگر شخصی این برساخته را بگرداند و به آنچه درباب تاریخ جامعه‌شناسی غرب به همراه دارد، بنگرد؟ چنین چیزی شبیه به آنچه در ادامه می‌آید، خواهد بود.

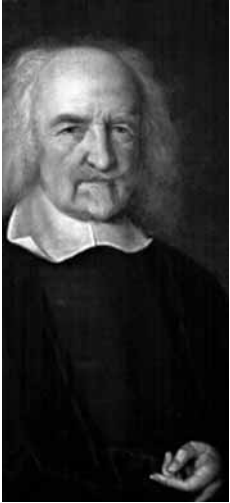
مک اینتایر با کاوش و تحقیق در عالم مباحثات جامعه‌شناختی معاصر، موارد بیشماری از مواضع و ادعاهای جامعه‌شناختی را می‌یابد که همهٔ آنها به دنبال آند که بر میانی عقلانی توجیه شوند، اما موارد ضدشان به نظر نمی‌رسد که به هیچ وجه از

مجرای گفتمان عقلانی قابل حل باشند. این امور را آموزه‌های را پشتیبانی و تقویت می‌کند که مک اینتایر از آن به مثابهٔ مثال نقض دقیق جامعه‌شناسان از احساس‌گرایی یاد می‌کند؛ یعنی آموزهٔ خنثی بودگی ارزشی. مک اینتایر این دکترین را به معنی آنچه وبر در نظر داشت اخذ نمی‌کند - حکمی قطعی به دانشمندان علوم اجتماعی مبنی بر اینکه از دادن احکام ارزشی در جریان تحقیقاتشان خودداری کنند - بلکه این باور را برمی‌گزیند که جامعه‌شناسان نمی‌توانند به صورت عقلانی هیچ نوع احکام ارزشی‌ای بنیان نهند. با بسط بیشتر، آن‌ها می‌بایستی نتیجه بگیرند که احکام ارزشی در برنامه‌های پژوهشی جامعه‌شناسی به صورت تلویحی حضور دارند. چرا که تمام چنین مطالباتی نهایتاً از پیش فرض‌های غیرعقلانی‌ای در باب آن تحقیقات مشتق می‌شوند («ربط ارزشی» وبر). با این وجود این باور با استدلالاتی که در اصطلاحاتی غیرشخصی ارائه شده‌اند، همراه است که به دنبال آن‌اند تا از یک جهت پژوهشی یا جهتی دیگر بر مباحثی عقلانی دفاع کنند. این تناقضات قابل توضیح‌اند تنها اگر به مثابهٔ قطعه‌های جایجا شده از آنچه زمانی بدنهٔ یکپارچهٔ اندیشهٔ اجتماعی بود، لحاظ گردند که در آن بدنه، جستارهای «علم جامعه» تقریباً به راحتی با توجیه باورهای اخلاقی همگانی گره خورده بود.

عامل تاریخی بزرگ برای این قطعه قطعه شدگی، علم اجتماعی دورهٔ روشنگری است. موجد اصلی این پروژه، توماس هابز بود؛ کسی که فلسفهٔ غلطی را به تفصیل شرح داد - اینکه افعال انسانی را می‌توان عمدتاً به مثابهٔ حرکت اتم‌ها فهمید و از همین رو موضوع قوانین یک علم مکانیک انسانی است - و از این رو تلاشی پوچ را برای تولید کلی‌سازی‌هایی جهان شمول و قانون‌وار به مثابهٔ تنها حالت مشروع ارائهٔ آنها معرفی می‌کند. به دنبال پروژهٔ روشنگری، تکامل‌گرایی کنت، مارکس و اسپنسر در میانه و اواخر قرن نوزدهم و بسیاری از «علوم» رفتارگرایی در میانه و اواخر قرن بیستم، بسیاری از تلاش‌های ناموفق برای توجیه این نوع جستجوگری در طلب تعقل علمی را شکل می‌دهند.

تحلیل جامعه‌شناختی، به خودی خود، نمی‌تواند به این مسئله نفوذ پیدا کند و یا از آن فراتر رود. آنچه نیاز است، اقدامی متهورانه و خطیر است که دربردارنده مفهوم‌سازی معطوف به موطنی فلسفی است که این قطعه‌ها از آن برآمده‌اند. فلسفه‌ای که علم هابزی به دنبال سرنگونی آن بود، به صورت مبنایی ارسطویی بود، فلسفه‌ای که علوم افعال انسانی را ذاتاً عملی می‌دانست، به این معنا که درجهت ارتقای شادکامی بشری از مجرای یافتن راه‌هایی هستند که رشد و پرورش فضیلت‌های انسانی را افزایش می‌بخشد.

از این رو، راه حل معاصر این خواهد بود که رویکردی ارسطویی به جامعه‌شناسی را برگزینیم، اگر چه مبنای زیست‌شناختی و متافیزیکی آن، عدم توجه به تاریخت و درماندگی‌اش در درک کردن فراگیر بودگی نزاع اخلاقی را باید زدود. این امر موجب



عامل تاریخی بزرگ
برای این قطعه
قطعه‌شدگی،
علم اجتماعی
دورهٔ روشنگری
است. موجد اصلی
این پروژه،
توماس هابز بود؛
کسی که فلسفهٔ
غلطی را به تفصیل
شرح داد - اینکه
افعال انسانی را
می‌توان عمدتاً به
مثابهٔ حرکت اتم‌ها
فهمید و از همین
رو موضوع قوانین
یک علم مکانیک
انسانی است.



به دنبال پروژه
روشنگری،
تکامل‌گرایی
کنت، مارکس و
اسپنسر در میانه
و اواخر قرن
نوزدهم و
بسیاری از «علوم»
رفتارگرایی
در میانه و اواخر
قرن بیستم،
بسیاری از
تلاش‌های ناموفق
برای توجیه
این نوع
جستجوگری
در طلب تعقل
علمی را شکل
می‌دهند.

دفاعی سراسر است از علوم اجتماعی به مثابه رشته‌هایی می‌شود که مختص به فهم گستره فضیلت‌های انسانی، منابع و حالات بسط و توسعه آنها و شرایط شکوفایی‌شان در بسترهای نهادی متنوع است.

مک اینتایر در حقیقت، با حمایت از جامعه‌شناسی‌ای که مختص فهم و ارتقای خیرهای انسانی و کنش‌ها و نهادهایی که آنها را محسوس می‌کند، است و با ادعای اینکه اخلاقیات تعهد آور و الزام‌آور را نمی‌توان از محاسباتی جهان‌شمول و انتزاعی بیرون کشید، بلکه این اخلاقیات ضرورتاً مرتبط با واقعیات نهادی بستر تاریخی خاص‌اند و همچنین با اظهار اینکه تحقق کارکردهای اجتماعی راهنمای اصلی در طرح و توصیف هنجارهای الزام‌آور است، دورکیم (و به میزان قابل توجهی هربرت مید) را بازآفرینی کرده است. علاوه بر آن، او سه بهبود مؤثر برای رویکرد صرفاً دورکیمی فراهم می‌آورد:

۱. همان گونه که مک اینتایر به ارسطو برای اهمال و بی‌توجهی به آنچه که سوفوکلس به صورت بسیار زنده‌ای ارائه کرد - نزاع تراژیک که از آشتی‌ناپذیری ارزش‌های متنوع انسانی نشئت می‌گیرد - اشکال می‌گیرد، پس جامعه‌شناسی دورکیم را می‌توان با متمم تأکید وبری مبنی بر شدت نزاع بین ارزش‌ها، تصحیح کرد.

۲. مک اینتایر به جای (البته من همراه با وبر استدلال می‌کنم که علاوه بر) ارائه نهادها و هنجارهای انسانی در بیانی ابژکتیو و ساختاری بر تناسب و اقتضای بر ساخته‌های «روایی» به مثابه راهی محتمل برای بیان تغییرات فضیلت‌ها و خبائث در تجربه تاریخی استدلال می‌کند.

۳. مک اینتایر تبیین فضیلت‌ها برحسب رفتاری را که در اجرای نقش‌ها ظاهر می‌شود با تأکید بر مفهوم «خیرهای درونی در ممارست‌ها» به مثابه خصیصه ضروری معرف فعل بافضیلت جایگزین می‌کند و آن را با اثر (نوعاً فاسد کننده) «نهادهایی» که جهشتان به سوی خیرهای خارجی بیرونی مثل پول، جایگاه و قدرت است، در تضاد قرار می‌دهد.

مک اینتایر با عبور از دورکیم، فرصت اینکه خود را با نظریه‌پرداز اجتماعی هم مشرب بلند مرتبه خود متحد کند، از دست داد. علاوه بر آن، او امکان تفسیر تمام چشم‌انداز تاریخ اروپای مدرن را از دست داد، نه فرصت تفسیر اینکه این تاریخ، سقوط کرده و از مقام رفیع به قهقرا آمده باشد، بلکه امکان تفسیر فرایند تمایز و تفاوت‌گذاری سکولار را که در آن «قطعه‌ها متلاشی» را می‌توان به مثابه بخش‌های معنادار تکامل جامعه‌ای نگریست که حالا از مجرای پلورالیسم اجتماعی - فرهنگی سازمان یافته است، از دست می‌دهد. قطعاً این، امکان جذابی خواهد بود که تنها به سمت کسی باز است که خود را متعهد به محکوم کردن کل نظم مرتبط به جامعه مدرن به دوره تاریک جدید نکرده باشد.

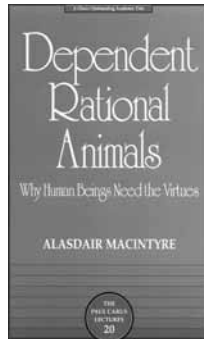
نقد مک اینتایر از این منظر که «نظریه تفاوت‌گذاری با

تمایز» نامیده شد، بخشی از نیروی خود را از دست می‌دهد، اما کماکان حملات زیادی را وارد می‌کند. زیرا اگر این نظرگاه چنین اخذ شود که بخش متنوعی از مطالبات جامعه‌شناختی را مشروعیت بخشد، این را نیز تصریح می‌کند که جهت اصلی پژوهش اجتماعی به شدت مورد غفلت قرار گرفته است. در بطن هر جامعه‌شناسی‌ای که پس از مک اینتایر می‌آید، باید برنامه پژوهشی‌ای باشد که از نگرش نئوارسطویی، پسا دورکیمی آگاه و مطلع باشد: برنامه‌ای که به دنبال تشخیص کارکردهای اجتماعی و فرهنگی باشد و با مجموعه و محیط تاریخی خاص مناسبت داشته باشد، برنامه‌ای که منابع خارجی و ممارست‌های درونی‌ای را که برای محقق کردن آنها نیاز است، طرح و توصیف کرده باشد؛ برنامه‌ای که راه‌هایی را نشان می‌دهد برای تثبیت شرایطی که هم ما را در جستجوی خیر پایا نگه دارد و هم ما را مجهز کند تا خودشناسی و شناخت خیر را افزایش دهیم. نهایتاً، اینکه این پیشنهادی کاملاً خیالی نیست، امری ضمنی و تلویحی است در اشاره مک اینتایر به انسانی که نسل‌های پیش تر او، معمولاً به مثابه «اولین جامعه‌شناس» از او یاد می‌کنند، یعنی آدم فرگوسن. مک اینتایر می‌نویسد: «این، نوع جامعه‌شناسی فرگوسن است که ضد (نقطه مقابل) تجربی بیان مفهومی فضیلت‌هایی است که من ارائه کرده‌ام، جامعه‌شناسی‌ای که آرزومند آن است تا ارتباط تجربی - علی بین فضیلت‌ها، ممارست‌ها و نهادها را ابراز و هویدا سازد.»^{۱۸}

پی‌نوشت‌ها

1. Sociology After MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*. by Alasdair MacIntyre, Review by: Donald N. Levine, *American Journal of Sociology*, Vol. 89, No. 3 (Nov., 1983), pp. 700-707.

2. cost effectiveness.
3. Manager.
4. generalizations.
5. raw manipulation.
6. Rich Aesthete.
7. Therapist.
8. *After Virtue*, 29.
9. Activist.
10. Political Leader.
11. Scholar.
12. Homans.
13. *After Virtue*, 103.
14. Emotivism.
15. objective.
16. *After Virtue*, 65.
17. *Ibid*, 245.
18. *Ibid*, 182.



اشاره: نوشتار حاضر نقدی است به قلم استفن کلارک (Stephen R. Clark). از دانشگاه لیورپول - بر کتاب حیوان ناطق وابسته: چرا انسان نیازمند فضایل است (*Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*) نوشته مک‌این‌تایر که در سال ۱۹۹۹ در لندن منتشر شده است. کتاب ماه فلسفه

نقد و بررسی کتاب

حیوان ناطق وابسته: چرا انسان نیازمند فضایل است

نوشته استفن کلارک

ترجمه مرضیه افراسیابی

reihanehfrasiabi@yahoo.com

نوشتار حاضر روایتی تفصیلی و بازبینی‌شده از سخنرانی‌های مک‌این‌تایر در نشست انجمن فلسفی آمریکا در سال ۱۹۹۷ می‌باشد که در قالب مجموعه سخنرانی‌های کاروس^۱ ارائه شده است. اندکی پس از آن برخی افراد در بیانات خود آن سخنرانی‌ها را برای من «پیرامون دلفین‌ها» گزارش کردند، که این سخن به همین اندازه دقیق است که اناجیل را پیرامون ساکنان فلسطین در قرن اول بدانیم. قطعاً دلفین‌ها مورد توجه بوده و وجوهی از طبیعت و افعال آنها مورد بحث قرار گرفته است، اما مقصود نویسنده توجه دادن خواننده به مباحث وسیع‌تری است که اهمیت گسترده‌ای برای فهم طبیعت انسان و شیوه زندگی او دارد. هر چند بر خلاف اناجیل [در نوشتار مورد بحث] اسمی از خدا آورده نشده و حتی به شکل ضمنی نیز توجهی به خدا نشده است، واقعیتی که با توجه به عنوان، مضمون و دیدگاه‌های مذهبی شناخته شده مک‌این‌تایر اندکی شگفت‌انگیز است. در هر حال، او در اینجا به دو ایده می‌پردازد: نخست، اهمیت فهم و توجه به این مسئله است که اشتراکات انسان با دیگر «انواع حیوانات ذی‌شعور» چیست؟ و مسئله دوم اهمیت پرداختن به نقاط ضعف و آسیب انسان نزد فلاسفه اخلاق است. در واقع این مباحث به یکدیگر مرتبط‌اند، چرا که تمرکز اصلی مک‌این‌تایر بر روی گستره و عقل محوری فضیلت انسانی است و او بر این باور است که فلاسفه (که شامل خود او تا آن زمان نیز می‌شود) در ملاحظه چنین مسائلی به طبیعت حیوانی ما و میزان وابستگی ما به یکدیگر توجه کافی نداشته‌اند.

مطمئناً این نقد به نکات مناسب و بجایی اشاره دارد، چرا که حامیان اخلاق فضیلت‌محور عموماً بر نقش عادات‌گزینش و اجتناب در ارتقای گونه‌های مطلوب و رو به رشد از زندگی تأکید می‌کنند. باید اذعان کرد که پیتر گیچ^۲ از نیاز ما به فضایل «چونان نیاز زنبور به نیش» سخن می‌گوید، در حالی که نقش محافظت‌کننده نیش برای زنبور را در نظر دارد؛ و دیگران مانند فیلیپا فوت^۳ و گئوفری وارناک^۴ متأخر اشاره کرده‌اند که این واقعیت که زندگی در معرض تهدید خطرات است، وجود فضایل را ایجاد می‌کنند. حتی در این صورت، تصویر غالب، تصویر بزرگسالانی هوشمند، تحصیل کرده، سالم و پر تحرک است که زندگی ارزشمندی را همراه با فعالیت‌های آزادانه شکل داده‌اند. عقب ماندگی ذهنی، معلولیت جسمی، بدترکیبی، خرفتی و سایر شرایط مشابه در جریان اصلی تفکر فلسفی درباره چگونه زیستن نقشی ندارند. این افراد یا نمایندگان آنها ممکن است چنین تصویری داشته باشند، چرا که تصور فلاسفه اخلاق معاصر از فضیلت و غایاتی که دنبال فضایل می‌کند، به گونه‌ای بیان می‌شود



به عقیده
آنتونی کنی،
تنها می توان
موجوداتی را
واجد افعال
اختیاری دانست
که از روی عقل
رفتار کنند. اما
برای رفتار مطابق
عقل، فرد باید
بتواند انگیزه‌های
خود را بسنجد، و
برای آنکه فرد
واجد چنین
توانایی باشد، باید
بتواند آنها را
به شکل زبانی
ابراز کند. بنابراین
باز هم حیوانات
فاقد زبان
نمی‌توانند
فاعل عاقل
به شمار آیند.

که که ضرورتاً آن‌ها را حذف می‌کند. به نظر می‌رسد بر اساس ادبیات «اخلاق فضیلت‌محور» چنین حکم می‌شود که زندگی خوب، تنها زندگی افراد توانا و مستقل است.

البته، حتی با آن فرض، لزومی ندارد که فضایل هیچ گونه ارتباطی با افراد نگون بخت نداشته باشند، بلکه چنین ارتباطی نوعاً به مثابه چیزی خارج از صورت فرد خیراندیش به عنوان فاعل عقلانی فهم می‌شود و از سعادتمندی او فاصله بسیاری دارد. بدین سبب تعامل با افراد معلول و ناتوان می‌تواند به عنوان بیان روحیه همدردی و سخاوت ارزشمند باشد، ولی ارتباطی ضروری با زیستن و دوام تلذذ از یک زندگی خوب و سعادتمندانه ندارد. در واقع، به گفته ارسطو که مکایناتیر فقط در این مورد به نقد او برمی‌خیزد «از آنجا که دریافت‌کننده مادون معطی است... انسانهای بزرگوار از استماع احسان‌های خود لذت می‌برند و نه از یادآوری احسانهایی که به او شده است.»

بیان مکایناتیر به این اندیشه محدود نمی‌شود که رویکردی که ارسطو آن را اظهار می‌کند ناخوشایند است، یا اینکه بیان او از فضیلت باید اصلاح شود و چیزی همچون گشاده‌دستی متواضعانه، یا به تبعیت از آکوئیناس، احساس ترحم کردن و انجام نیکی^۵، جایگزین آن شود، بلکه، این بیان شامل چنین تصویری می‌شود که در این جهت دیدگاه ارسطو و جریان‌های اصلی در سنت فلسفی که از ارسطو ریشه گرفته‌اند، در عدم فهم ضعف و وابستگی زندگی انسان بر خطا رفته‌اند. نیازهای انسان فضیلت‌مند باید به نحوی سامان یابند که لطف دیگران را دریافت کند، و او پیش از آن نیز برای شکل‌گیری و ابعاد اجتماعی زندگی‌اش و امدا را دیگران بوده است.

ما از آغاز جنبینی تا شکل‌گیری، در هنگام تولد و در نوزادی، طی تمایلاتمان و در سال‌های اوفولمان، از نظر مادی، تحصیلی، فکری و اخلاقی متکی به دیگران هستیم. به تعبیر عنوان مورد بحث مکایناتیر، ما «حیوانات عقلانی وابسته» هستیم. به علاوه عقلانیت ما با تکیه بر دیگران توسعه می‌یابد، و مقدم بر این عقلانیت جنبه‌های طبیعی حیوانی ماست که ما در آن با دیگر گونه‌ها مشترکیم. او از عقیده پیشین خود - که در پی فضیلت^۶ آن را مطرح کرده بود - دست می‌کشد. طبق آن باور، فهم زندگی خوب می‌تواند مستقل از وجه طبیعت حیوانی شکل بگیرد. او چنین می‌نگارد: «کنون من چنین قضاوت می‌کنم که در این فرض که اخلاق مستقل از بیولوژی ممکن است، بر خطا بوده‌ام.»^۷ شناخت این واقعیت اخیر برای در نظر داشتن ویژگی‌ها و نیازهای جسمانی، و برای شکل دادن درک دقیقی از زندگی سایر حیوانات غیر انسان و احترام به زندگی آنها مهم است. اینجا است که دلفین‌ها به صحنه وارد می‌شوند. مکایناتیر عمدتاً بر اساس مطالعه زندگی اجتماعی دلفین‌ها و ترسیم آن، آنها را نمونه خوبی برای نسبت دادن مناسبات زبان‌شناسانه اولیه می‌بیند که می‌توان گفت رفتارهای آنها به معنایی توسط عقل هدایت می‌شود.

در طی فصول چهار تا شش، او دعاوی و مباحث مخالف خود را طرح می‌کند و بدان‌ها پاسخ می‌گوید، مضمون کلی این دعاوی آن است که موجودات فاقد زبان نمی‌توانند واجد مفاهیم باشند، و به طریق اولی ضرورتاً فاقد هرگونه باور هستند و رفتار آنها صرفاً شبیه به عقل عملی است. در نظریه دیویدسن مینی بر هرمنوتیک فعل و معنای زبانی، نسبت دادن باورهای مشخص تنها برای موجوداتی ممکن است که به شکل

زبانی خود را ابراز می‌کنند. علاوه بر این، تنها موجوداتی که فعالیت زبانی موجودی دیگر را تفسیر می‌کنند، تصویری از باور دارند؛ و تنها موجوداتی که واجد چنین تصویری باشند می‌توانند، خود، باورمند باشند. بنابراین حیوانات فاقد زبان، نه تنها ضرورتاً فاقد هرگونه باور مشخص هستند، بلکه به کلی فاقد هر نوع باوری هستند. به عقیده کنی، تنها می‌توان موجوداتی را واجد افعال اختیاری دانست که از روی عقل رفتار کنند. اما برای رفتار مطابق عقل، فرد باید بتواند انگیزه‌های (بالفعل و ممکن) خود را بسنجد، و برای آنکه فرد واجد چنین توانایی باشد، باید بتواند آنها را به شکل زبانی ابراز کند. بنابراین باز هم حیوانات فاقد زبان نمی‌توانند فاعل عاقل به شمار آیند. به علاوه مکایناتیر به دیدگاه‌های هایدگر، گادامر و مک دوئل نیز اشاره می‌کند که بیانگر آن است که حیوانات فاقد زبان صرفاً به گونه علی - و نیز - زیست‌شناسانه با محیط خود در ارتباطند و موضع تفسیری یا ارزش گذاری نسبت به آن ندارند.

پاسخ او به این مباحث و عقاید گوناگون تأکید بر این نکته است که هر بیان جدی در خصوص رفتار حیوانات والا تر غیر انسان متضمن آن است که حدی از تعقل و ادراک را به آنها نسبت دهیم بدین معنا که زندگی آنها را جمعی و افعال آنها را غایت‌مند بدانیم. اما در عین حال با پذیرش اینکه غیر انسانها در فقدان قصدیت زبانی کامل به سر می‌برند، درمی‌یابیم که آنان برای گونه‌های سنجش اغراض و دلایل که بیانگر عقلانیت عملی مستقل آنان باشد، چنانکه انسانها در فرآیند رشد عقلی بدان می‌رسند، ناتوان‌اند. البته اهمیت نکته اخیر به سبب بیان این ایده است که حیوانیت عقلانی با امری مقدم بر آن پیوستگی دائم دارد که در انسان‌ها و بعضی گونه‌های خاص دیگر مشترک است. به نظر او، نظریه گادامر - مک دوئل درک اینگونه آنچه «صرفاً حیوان» متولد می‌شود، می‌تواند «طی فرآیند رسیدن به بلوغ به فاعل متفکر و مختار تبدیل شود» را دشوار می‌کند.^۸

ضمن همدردی با نهضت وسیع پاسخ مکایناتیر به این «انسان‌گرایی» مختلف نوکانتی، من از اینکه او آکوئیناس را در فهرست حامیان نسبت دادن فهم به حیوانات آورده بود، تعجب کردم. او می‌نویسد: «وقتی آکوئیناس در مورد حکم کردن حیوانات غیرانسان صحبت می‌کند و بیان می‌کند که آنها بر مبنای حکم عمل می‌کنند، او این تعبیر را از طریق تمثیل با حکم تأملی در انسان بیان می‌کند، هر چند حیوانات غیر انسان به اندازه انسان قوه حکم ندارند. گرگ و گوسفند برای افعالی که انجام می‌دهند دلایلی دارند، هر چند فاقد قوه عاقلانه‌اند. (باید توجه داشت که این عبارت تمثیلی، تنها هنگامی می‌تواند موجه باشد که بتوانیم توانایی‌های ادراکی خاصی به گونه‌های غیر انسانی حیوانات نسبت دهیم، دقیقاً به همان معنا که این توانایی‌ها را به انسان نسبت می‌دهیم - به عنوان مثال توانایی فهم شباهت و تفاوت انواع).»

قطعاً آکوئیناس قوه تمیز^۹ را به گرگ‌ها و گوسفندان نسبت نمی‌دهد، اما می‌گوید که قوه متناظر آن در انسان قوه شناختی^{۱۰} و متضمن مفاهیم است. قوه اخیر همان است که طرح مباحث در خصوص جزئیات را به صورت سلسله‌ای از استدلال‌های (گزاره‌ای) ممکن می‌سازد که متضمن اصول ارزش‌گذاری است که تا حد این گزاره‌ها پیش می‌رود که نیکی را باید انجام داد و از بدی باید احتراز کرد. بنابراین بهتر آن است که بگوییم آنچه حیوانات واجد آن هستند، دریافت‌های ادراکی است که در سرشت ذاتی آنها ریشه

دارد. این دریافت‌های ادراکی برای تشخیص ابتدایی کفایت می‌کند، اما توصیف افعلی که آنها انجام می‌دهند، زمینه‌ای کاملاً آگاهانه - بر خلاف افعلی که متضمن انحای مفهومی تمثالات هستند - به وجود نمی‌آورد. همچنین این بیان در بردارنده (و من فکر می‌کنم توضیح بهتری برای) ویژگی تمثیلی نسبت دادن عقل به حیوانات غیر انسان است. مطلب تنها به رده‌بندی زیستی موجودات مربوط نمی‌شود، چرا که واقعیت چنین است که انسان‌ها واجد مفاهیمی هستند که مبنای استدلال آکوئیناس را فراهم می‌کنند، مبنی بر اینکه تفکر، بر خلاف ادراک حیوانی، قوه‌ای جسمانی نیست.

نتیجه برای ادعای او مبنی بر اینکه روح انسان به نحو غیرجسمانی به حیات خود ادامه می‌دهد، ضروری است، که این نکته به نوبه خود با نظریه‌ای در ارتباط است که بیان می‌دارد تنها روح انسان از میان ارواح حیوانات شایسته دریافت فیض الهی است. مفهوم اخیر همان چیزی است که معنای خاصی به دریافت مسیحی از عبارت «حیوانات عقلانی وابسته» می‌دهد، و بر اساس همین موضوع بود که من در آغاز اظهار تعجب کردم که مک‌اینتایر در رویکرد خود نسبت به طبیعت انسان و رشد و کمال او به خدا توجهی نکرده است. فیض الهی تنها یک بار در حاشیه مطرح می‌شود.^{۱۱} آن هم در بیان دیدگاه آکوئیناس به عنوان خاستگاه فضیلت الهی که نیکوکاری نمونه‌ای از آن است، اما مسئله مک‌اینتایر این است که نشان دهد این مسئله آکوئیناس را باز نداشته تا فضیلت اخیر را نیز به عنوان فضیلتی دنیوی بنگرد. قابل درک است که در اثری فلسفی نویسنده بخواهد از فرضیات مناقشه‌برانگیز کلامی احتراز کند، اما در مورد اخیر عدم توجه به ارتباط میان مراتب فیض الهی و طبیعت سبب می‌شود در خلأهای مفهومی در تبیین مک‌اینتایر از انسان‌ها به عنوان مخلوقات الهی بروز کند. امیدوارم او دوباره به این موضوع باز گردد.

علاقه‌مندان به آثار مک‌اینتایر در دو دهه اخیر به طور طبیعی به این کتاب توجه می‌کنند و آن را با لذت و رضایت کلی مطالعه می‌کنند. هر چند ممکن است علاقه‌مندان به گرایش‌های سیاسی رادیکال آن را در برخی مواضع به لحاظ اجتماعی ملاحظه‌کار ارزیابی کنند، در حالی که محافظه‌کاران آن را کاملاً همراه با رادیکالیسم می‌بینند. این نکته بیانگر مطلبی در خصوص مک‌اینتایر است، اما بیش از آن در خصوص موضع رایج تفکر اخلاقی و سیاسی در جوامع آزاد ما را مطلع می‌سازد. از وجه خاصی موضع مک‌اینتایر شبیه به جوامع مسیحی قدیمی است: در عین نقد جامعه برای عدم توجه به نیاز ضعفا و فقرا و طردشدگان و آنان که به لحاظ اجتماعی در انزوا قرار دارند، در دفاع از اصول اخلاق سنتی پابرجاست. تنها در دهه‌های اخیر است که این تلفیق استثنائی به نظر می‌رسد، و این بدان سبب است که جامعه‌گرایان رادیکال اکنون تمایل دارند که حملات خود را از جایگاه‌های نسبی‌گرایانه یا شبه پوچی‌گرایانه آغاز نمایند - بدین سبب در آستانه عدم انسجام گام برمی‌دارند، اگر نگوییم که هم‌اکنون در این معضل فرو افتاده‌اند.

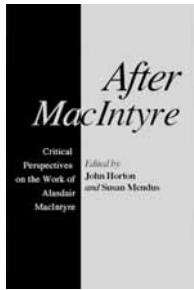
مک‌اینتایر به فوکو به عنوان کسی توجه می‌کند که «یادآور شده است که نهادینه کردن شبکه‌های دریافت و اعطا نیز ساختارهای توزیع نابرابر قدرت‌اند، ساختارها برای پوشاندن و محافظت از این چنین توزیعی به خوبی طراحی شده‌اند»^{۱۲}؛ اما تنها هنگام بحث از رورتی است که او از موضع این افراد جاهل دوگانه باور انتقاد می‌کند که «رویگردانان نسبت به واژگان نهایی خودشان رادیکال و مملو از

شک است»، چرا که از واژگان نهایی جایگزین آگاهانه و هم‌چنین باور دارند که معیاری عقلانی وجود ندارد که با توسل به آن انتخاب میان واژگان مختلف توجیه شود.^{۱۳} مک‌اینتایر با توجه به این نکته استدلال می‌کند که این مسأله توهینی به نوعی از صداقت است که فضایل وابسته بدان نیازمندند، چرا که مستلزم ترک زبان رایج و زندگی مشترک است. این یک نقد جدی است، اما نقدی است که اگر به گونه‌ای هماهنگ طرح شود، همان قدر که به رورتی وارد است، بیان فوکو را نیز مورد خدشه قرار می‌دهد. در واقع این استدلال در مقابل کسانی همچون استوارت همپشایر مطرح شده که هر چند خود را به عنوان «تبارشناس» یا «دوگانه انگار» نمی‌شناسند، در عین حال تمایل به پذیرش عدم تعیین عقلانی اخلاق و احکام سیاسی دارند و بدین جهت از اساس امکان زندگی اجتماعی را به گونه‌ای که مورد نظر مک‌اینتایر است، محدود می‌کنند.

فصول نه و یازده مباحث مهمی را در خصوص ساختارها و روابط اجتماعی و سیاسی و نیز در خصوص خیر مشترک بیان می‌کنند. در این مسیر مک‌اینتایر مخالفت خود را با مفاهیم آزاد و مشارکتی حکومت، آشکار می‌سازد. او در خصوص مطلب نخست (تلویحاً) چنین می‌نگارد که «توزیع کالاها توسط دولت به هیچ وجه منعکس کننده خرد جمعی نیست که به واسطه تأمل مشترک وسیعی حاصل شده باشد که متأثر از ضوابط تحقیق عقلی باشد»^{۱۴} و در خصوص مطلب دوم (صراحتاً) بیان می‌دارد که خطاست که «در راستای انباشتن سیاست‌های حکومت از ارزشها و انحاء مختلف مشارکت در اجتماعات محلی بکشیم و خطای بزرگتر آن است که گمان کنیم اجتماعات محلی به خودی خود مزیتی دارند»^{۱۵} آنچه در مجموع مباحث و خصوصاً از فصول نهایی برداشت می‌شود، آرمان شوق‌برانگیز جامعه‌پذیری انسان است که البته تا آنجا که به سیاست مربوط است، باید به عنوان یک آرمان شهر بدان نگریست. مطابق معمول، مک‌اینتایر فرد را در خصوص آنکه تفکر وی در ادامه او را به چه سویی خواهد کشاند، در تحیر نگاه می‌دارد.

پی‌نوشت‌ها

۱. Carus Lectures, مجموعه سخنرانی‌هایی است که به همت شرکت انتشارات Open Court از سال ۱۹۲۵، هر دو سال یکبار به مدت ۳ روز در نشست‌های منطق‌های انجمن فلسفه آمریکا برگزار می‌شود. این مجموعه سخنرانی‌ها به افتخار Paul Carus (۱۸۵۲-۱۹۱۹) فیلسوف آلمانی نامگذاری شده است. سخنرانی مربوط به سال ۱۹۹۷ را Alasdair Macintyre تحت عنوان Dependent Rational Animals در Pacific Division ارائه کرده است. یکی از سه بخش منطق‌های انجمن فلسفه آمریکا است که مربوط به نواحی غربی آمریکا و مجاور اقیانوس آرام است. دو بخش دیگر، Eastern Divison و Central Division می‌باشد. آخرین سخنرانی تا زمان نگارش این نوشتار را، Anthony Appiah در سال ۲۰۱۳
۲. Peter Geach.
۳. Philippa Foot.
۴. Geoffrey Warnock.
۵. misericordia et beneficent.
۶. after virtue.
۷. *Dependent Rational Animals, X*.
۸. جان مک دولل، ذهن و جهان، کمبریج، انتشارات دانشگاه هاروارد، ۱۹۹۴، ص ۱۲۵.
۹. vis aestimativa.
۱۰. vis cogitative.
۱۱. *Dependent Rational Animals, 124*.
۱۲. *Ibid*, 102.
۱۳. *Ibid*, 151.
۱۴. *Ibid*, 131.
۱۵. *Ibid*, 142.



اشاره: نوشتار حاضر با عنوان «ترکیب تاریخ و فلسفه نزد مک اینتایر» (MacIntyre's fusion of history and philosophy) به قلم گوردون گراهام (Gordon Graham) در واقع یکی از مجموعه مقالاتی است با نام پس از مک اینتایر: دیدگاههای انتقادی به آثار مک اینتایر (After MacIntyre:)

Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre به ویراستاری جان هورتون (John Horton) و سوزان منداس (Susan Mendus) که در سال ۱۹۹۴ از سوی دانشگاه نوتردام منتشر شده است.

کتاب ماه فلسفه

مارکس در نقد فلسفه حقِ هگل، گزارش هگل از دولت را این چنین به نقد می‌گذارد: «هگل هیچ نکرد جز اینکه ساختار دولت را در ایده‌ای کلی و انتزاعی از نظام منحل کرد؛ اما در ظاهر و به زعم خویش، او واقعیت متعین را از ایده کلی اخذ می‌کرد. او موضوع ایده را به محصول و محصول ایده تبدیل کرد. او اندیشه‌اش را از آنچه ابژکتیو است، اخذ نکرده است، بلکه آنچه ابژکتیو است، مطابق با اندیشه‌ای پیش - ساخته [است] که ریشه‌هایش در حوزه انتزاعی منطبق است.»^۲

گرچه این ملاحظه پیرامون بحث هگل از دولت است، در واقع می‌توان آن را تخیلی از نقدی کلی بر ایده‌آلیسم هگلی دانست، ایده‌آلیسمی که گزارشی از تاریخ و واقعیت اجتماعی عرضه می‌کند که نه مطابق با یافته‌های پژوهش تجربی «آنچه ابژکتیو است»، بلکه «مطابق با اندیشه‌ای پیش - ساخته»^۳ است که از دستبرد فلسفی در ایده‌ها و مفاهیم ناشی می‌شود. خلاصه اینکه، روش هگل در آشکارسازی «واقعیت متعین»^۴ پیشینی و از این جهت کورکورانه است.

این نقد آشنا را می‌توان موجه ناموجه دانست؛ هگل خود از این اتهام آگاه بود و در مقدمه بر تاریخ فلسفه فراوان کوشید تا این اتهام را پاسخ گوید. اما این نقد یقیناً قلب مساعی هگلی را نشانه می‌رود. فلسفه هگل، و بخصوص فلسفه تاریخ او، مبتنی بر این فرض است که «آنچه واقعی است، عقلانی است و آنچه عقلانی است، واقعی است»^۵ و نیز اینکه «تاریخ جهان... فرایندی معقول را نزد ما حاضر می‌سازد»^۶، تا آنجا که فهم دقیق واقعیت مستلزم انکشاف ایده‌ها، یا به تعبیر هگل مستلزم انکشاف «روح» است، که گرچه در اکنون سرمدی، خود را در صورت‌های تاریخی مختلف به ظهور می‌رساند. این رهیافت است که فلسفه تاریخ هگل را تاریخ‌گرایانه^۷ می‌سازد. این رهیافت تاریخ را به مثابه «روندی ضروری و عقلانی» تفسیر می‌کند که نه تنها به ما می‌گوید که اشیا چگونه بوده‌اند، بلکه تبیین می‌کند که چرا بایستی این چنین می‌بوده‌اند.

مارکس کوشید از تاریخ‌گرایی این چنین اجتناب ورزد؛ دیالکتیک هگلی را که روی سر استوار بود، واژگونه ساخت و واقعیت مادی را به

ترکیب تاریخ و فلسفه نزد مک اینتایر

نوشته گوردون گراهام

ترجمه مجید مرادی

majidsede@gmail.com

مثابه نیروی پیش برنده تاریخ در جای مفاهیم فلسفی نشاند. اما اگر انتقادات بسیار مشهور پوپر درست باشند، مارکس در اجتناب ورزیدن از تاریخ‌گرایی توفیق نیافت. نزد مارکس نهایتاً تاریخ‌گرایی ایده‌آلیستی جای خود را به روایتی از [تاریخ‌گرایی] مادی‌گرایانه می‌دهد. اما قوانین اقتصادی و اجتماعی بنیادینی که نظریه مارکس در باب تاریخ بر آنها مبتنا یافته است، نه کمتر از فلسفه هگل، درباره اینکه گذشته چگونه باید می‌بوده است، برای ما سخن دارند و اینکه بسط ضروری آینده را ترسیم می‌کنند. با این همه اهتمام من در این موضع نه نظریه اجتماعی مارکسی، بلکه متمرکز بر ایده‌آلیسم هگلی است. منتقدان استدلال کرده‌اند که تاریخ‌گرایی، در صورت ایده‌آلیستی‌اش، از خلط میان تاریخ و منطق، یا اگر بخواهیم موسع‌تر سخن گوئیم، از خلط میان مسائل واقعی^۶ با مسائل مفهومی ناشی می‌شود.^{۱۰} نسبت‌های ضروری همانا حوزه منطق و مفاهیم اند؛ واقعیت تاریخی به آنچه تصادفی^{۱۱} است، معطوف است. بر این ادعابودن که تغییر یا توسعه‌ای تاریخی بایستی رخ می‌داد، فرارفتن از هرآن چیزی است که تاریخ در معنای دقیق کلمه می‌تواند پیش گذارد. ظاهراً ادعاهایی این چنین نزد هگل مشروع است، به این دلیل که آن چنان که در فقره منقول، مارکس به هگل نسبت می‌دهد، هگل بر این قصد بود تا «واقعیت متعین» را از «ایده‌ای کلی» بیرون کشد و پرواضح است که بحث از ایده‌ها در این معنا تماماً شامل فعالیتی فلسفی و از اینجا تماماً معطوف به نسبت‌های ضروری است. ظاهر امر هرچه می‌خواهد باشد، اما حقیقت این است که ایده‌های فلسفی یک چیزاند و واقعیت‌های تاریخی که می‌توان آنها را بر حسب ایده‌های فلسفی توصیف نمود، چیزی دیگر.

این چنین انتقادی بسیار آشناست و عموماً متقاعدکننده بوده است. در فلسفه معاصر نمی‌توان جز اندکی، هوادار پرشور فلسفه تاریخ هگل را یافت، حتی در میان آنان که در معنایی وسیع با هگل همدلی دارند. اما با وجود این اجماع فراگیر، ابتدا برای من روشن نیست که از چه روی فلسفه معاصر از رهیافت ایده‌آلیستی به تاریخ امتناع می‌ورزد. زیرا نقد مذکور که من آن را به اختصار طرح کردم – اینکه ما نیایستی میان امر تجربی^{۱۲} و امر منطقی، [یا] میان امر تاریخی و امر مفهومی خلط کنیم – بر فرضی استوار است که کواچین آن را آشکارا به عنوان یکی از جزم‌های تجربه‌گرایی برجسته ساخته است، فرضی که براساس آن تمایزی قاطع میان مسائل مفهومی و امور واقع محض^{۱۳} نهاده می‌شود؛ و همچنین ردیه کواچین بر این تمایز را فلسفه معاصر به نحوی گسترده حمایت کرده است. اما اگر این فرض یک جزم و فرضی غیرقابل دفاع است، پس قصور هگل در کجاست؟

یک پیشنهاد ممکن این است: هگل در این اعتقادش مبنی بر انکار شکافی منطقی میان امر مفهومی و امر واقعی برخطا نبود. اما او در طریقی خطا کوشید تا این شکاف را پُر کند. او به جای اینکه فلسفه را بر حسب تاریخ تعیین کند، برآن بود تا تاریخ را بر حسب فلسفه تعیین کند. مفاهیم فلسفی واجد تاریخ اند؛ بدین خاطر است که فلسفه نمی‌تواند توسعه تاریخی را مغفول گذارد. اما هگل آنچه‌چنان سخن می‌گوید که گویی می‌توان تاریخ را به مثابه توسعه‌ای فلسفی تفسیر کرد. بنابراین، کنار نهادن فلسفه تاریخ هگلی مساوق فرض

کردن شکافی قاطع میان تاریخ و فلسفه نیست، بلکه تنها مستلزم این اعتقاد است که هگل در پُر کردن این شکاف به خطا رفته است.

به گمان من این پیشنهاد قابلیت تطبیق با این دیدگاه بسیار رایج را دارد. اگر اندکی مشتاق اند تا به شیوه پُرمطراق فلسفی به مسائل تاریخی نزدیک شوند، به عکس در فلسفه معاصر می‌توان اشتیاقی قابل ملاحظه به این ایده را یافت که فهم دقیق مسائل فلسفی مستلزم فهم تکوین تاریخی آن مسائل است. یکی از موافقان پیشرو و دیرپای این ایده السدیر مک‌اینتایر است.^{۱۴} در این مقاله، در نهایت، من برآنم تا این پرسش را در میان آورم که آیا واژگونی تمایز فلسفی/تاریخی توسط مک‌اینتایر در مقایسه با هگل توفیق بیشتری را حاصل آورده است یا نه.

این اعتقاد که مسائل فلسفی مستلزم روشن‌سازی تاریخی‌اند، در سرتاسر نوشته‌های مک‌اینتایر دیده می‌شود. این اعتقاد به مثابه اندیشه‌ای راهنما سراسر کتاب تاریخی کوتاه در باب اخلاق، آن چنان که در آغاز روشن می‌سازد، را هدایتگری می‌کند، و در مقدمه بر کتاب در پی فضیلت به این اعتقاد بازمی‌گردد.

موضوع مرکزی اکثر آثار نخستین [من] (یعنی، تاریخی کوتاه در باب اخلاق، ۱۹۶۶؛ سکولاریزاسون و تغییر اخلاقی، ۱۹۶۷؛ بر ضد برداشت‌های عصر حاضر از خودش، ۱۹۷۱) این بود که ما بایستی از تاریخ و انسان‌شناسی تنوع رویه‌ها، اعتقادات و طرزحواهای اخلاقی چیزها بیاموزیم. این تصور که فیلسوف اخلاق می‌تواند مفاهیم اخلاق را به شیوه‌ای فارغ‌دلانه و صرفاً دانشگاهی، تنها با تأمل‌ورزی بر اینکه خودش و اطرافیانش چه می‌گویند یا چه می‌کنند، مطالعه کند، عقیم است.^{۱۵} ازین رو، در پی فضیلت با فرضیه‌های اجتماعی – تاریخی آغاز می‌گردد مبنی بر اینکه اخلاق معاصر مجموعه‌ای از قطعات^{۱۶} اخلاق‌های قدیمی‌تر است که با در نظر آوردن این قطعات با هم، نخواهیم توانست آنها را در یک کل سازگار به وحدت رسانیم. مک‌اینتایر بر این ادعا است که عدم توافق اخلاقی گسترده‌ای که در جامعه ما در جریان است، به سبب قیاس‌ناپذیری عمیقی است که میان دیدگاه‌های اخلاقی وجود دارد. این وضعیت نهایت بی‌نظمی فرهنگی است که ما را احاطه کرده است. این گمان که ما می‌توانیم اصول عقلانی را برای داوری کردن در باب این دیدگاه‌های اخلاقی رقیب به کارگیریم، بدین سبب شکست خواهد خورد که فرهنگ ما مفاهیم قیاس‌ناپذیر مأخوذ از عقل عملی را نیز به کار می‌بندد. این امر، خود موضوع کتاب بعدی او است، یعنی عدالت برای که؟ کدام عقلانیت؟^{۱۷}

آشکارا گزارشی از اینکه ما کجا هستیم و چگونه بدین جا رسیده‌ایم، [در بردارنده] فرضی تاریخی است. اما گزارش مذکور واجد تضمیناتی فلسفی نیز هست. مطابق نظر مک‌اینتایر، طبیعت مقطع^{۱۸} اخلاق [در عصر] ما قوت ویژه عاطفه‌گرایی^{۱۹} در فلسفه اخلاق قرن بیستم را توضیح می‌دهد. گرچه فیلسوفان تحلیلی یکسر عاطفه‌گرایی را مردود می‌شمارند، تحلیل عاطفه‌گرایانه از زبان اخلاقی همچنان توجهی، البته عمدتاً انتقادی را برمی‌انگیزد. زیرا تحلیل عاطفه‌گرایی از زبان اخلاقی مبنی بر کاربرد عمیقاً عاطفی زبان در واقع مسیری مهم از کاربرد بسیار معاصر زبان را به درستی انعکاس می‌دهد. با

تمسک

مک‌اینتایر،

در گزارش‌اش از

عقل اخلاقی و

تحقیق عقلانی

به طور کلی، به

ایده سنت فقط

ارسطویی نیست؛

بلکه [هگلی

است.



کانت:
زمینه صحیح عمل،
صرف کار بست
اصول انتزاعی
عقلانیت عملی
نیست.



این همه، این نظریه در باب اخلاق همچنان ناقص است. این نقص همانا ناکامی در فهم بُعد تاریخی مفاهیم اخلاقی است. اگرچه اکنون بسیاری از مفاهیم اخلاقی صرفاً در جهت بیان احساساتی شخصی مکرراً استفاده می‌شوند، [اما] همیشه این چنین نبوده است؛ و این خصلت غیرتاریخی ناتوانی عاطفه‌گرایی از هماهنگی با دیگر جریان مهم در اخلاق مدرن، یعنی اهمیتی مستمر به استدلال اخلاقی را توضیح می‌دهد. خلاصه اینکه عاطفه‌گرایی خود را معطوف به خود زبان اخلاقی و خود مفاهیم اخلاقی می‌داند، حال آنکه گزارش عاطفه‌گرایی از اخلاق صرفاً به واسطه اخلاق معاصر شکل می‌یابد. بنابراین عاطفه‌گرایی ناتوان از تصدیق این واقعیت است که خصلت مناقشه‌انگیز عدم توافق اخلاقی معاصر نتیجه فرایندی تاریخی و دیرپا است، و اینکه کاربرد زبان اخلاقی و نقش مفاهیم اخلاقی در دیگر زمان‌ها و دیگر مکان‌ها، و متعاقب آن، تحلیل فلسفی آن‌ها بسیار متفاوت است. اگر این نکته در باب عاطفه‌گرایی صادق باشد، نتیجه این خواهد شد که تاریخ فلسفه اخلاق قادر است نشان دهد که آموزه‌های فلسفی نامتکافؤ است.

مطابق نظر مک‌اینتایر، عاطفه‌گرایی (و بواقع همه نظریه‌های فرااخلاقی رقیب آن) از وجهی دیگر نیز، یعنی تلاش در جهت خشی بودن، فلسفه اخلاقی سستی است. مفاهیم اخلاقی ثابت و نهایی نیستند؛ و این خود ضرورت فهم تاریخ مفاهیم اخلاقی را توضیح می‌دهد. اما خود تحقیق فلسفی، مفاهیم اخلاقی را تغییر می‌دهد. این چنین نیست که ما نخست تاریخی بی قید و شرط از مفاهیم اخلاقی و پس از آن تاریخی جداگانه و ثانوی از ملاحظات فلسفی در اختیار داشته باشیم. زیرا تحلیل یک مفهوم، از منظر فلسفی، اغلب می‌تواند به دگرگونی آن مفهوم یاری رساند. این تحلیل می‌گوید که مفهوم مذکور نیاز به بازبینی دارد، یا اینکه به نحوی نامعتبر است، و یا اینکه آلوده به نوعی گمراهی است.²⁰

بنابراین، فلسفه اخلاق متکافؤ بایستی هر دو [بعد] تاریخی و هنجاری²¹ را ادغام کند. مک‌اینتایر می‌پذیرد که بُعد دوم نشانگر مسأله‌ای در موضع خودش است. اگر جهان اخلاقی ما آن چنان بی‌سامان است که او احتجاج می‌کند، اگر قیاس‌ناپذیری میان اخلاق‌ها آن قدر عمیق است که او می‌گوید، نقد فلسفی بر چه مبنای عقلانی می‌تواند متمسک شود؟ وظیفه نهایی نوشته‌های پس از در پی فضیلت تمهید پاسخی بدین پرسش است. با این همه، این مسأله، و راه حل مک‌اینتایر برای آن، دغدغه اصلی من در این موضع نیست. اکنون من بر آنم تا تنها بر این نکته انگشت گذارم که آنچه مک‌اینتایر خواستار آن است، نه صرفاً توجهی افزون بر تاریخ ایده‌ها، یا احترامی بیشتر به اشتغال ارزیابانه در فلسفه، بلکه مفهومی از فلسفه اخلاق است که امر تاریخی و امر انتقادی در آن ترکیب می‌شوند. پرسش من این است که آیا دلیلی استوار در اختیار داریم که دیدگاه مک‌اینتایر را همچون ترکیبی واقعی در نظر آوریم و نه صورتی مغالطه‌آمیز از خلط، که به زعم بسیاری نزد هگل برجای است.

بگذارید در جهت بررسی این پرسش نگاهی دقیق‌تر بر نزاع مک‌اینتایر با جامعه مدرن اندازیم. البته پرسشی مهم در باب هرآن چیز که «جامعه مدرن» خوانده می‌شود، و پرسش موازی [دیگر] در

باب مدلول عبارت «اخلاق ما» در میان است. اما حتی آن هنگام که این پرسش‌ها حل شوند یا به کناری گذارده شوند، مشکلاتی قابل ملاحظه برجای می‌مانند. چگونه ما قادریم این نهاده را تصدیق یا انکار کنیم که اخلاق مدرن عمیقاً قطعه قطعه است؟ مک‌اینتایر در در پی فضیلت مدام چندی از استدلال‌های اخلاقی مرسوم - درباره جنگ، سقط جنین و عدالت اجتماعی - را نقل می‌کند. در باب این استدلال‌ها او دو ادعا می‌کند: نخست اینکه گرچه نتایج این استدلال‌ها متعارض است، [اما] هر استدلال را منطقاً می‌توان به درستی اقامه کرد. دوم اینکه قرار نیست این استدلال‌ها صرفاً به گوش فیلسوفان حرفه‌ای اخلاق، یا حتی به گوش «خطیب‌هایی ادیب و ماهر» نظیر پاپ یا میلیون فریدمن برسد، بلکه این استدلال‌ها بایستی در میان ویراستاران روزنامه‌ها و درمنازعات دبیرستانی، در برنامه‌های رادیویی، در کافه‌ها و در پادگان‌ها حاضر باشند.²² همه جا حضوری استدلال‌های اخلاقی بدین سبب مهم است که گستره عدم توافق در جامعه معاصر را نشان می‌دهند.

از این روی آسیب شناسی مک‌اینتایر هم معطوف به پرسش‌هایی فلسفی، یعنی صحت استدلال‌های اخلاقی، و هم معطوف به پرسش‌هایی جامعه‌شناسانه، یعنی گستره عدم توافق اخلاقی است. اما بُعد تاریخی نیز مؤلفه‌ای تعیین کننده است. اگر قرار است دریابیم که چگونه استدلال‌هایی ناسازگار به یک اندازه درست اند، مجبور به بررسی رهیافت‌هایی که هر استدلال اتخاذ می‌کند، و همچنین بررسی مجموعه‌ای وسیع‌تر از مفروضاتی که هریک بر آن‌ها اتکا دارد، خواهیم بود. انجام این کار همانا گام گذاشتن در مسیر بررسی سنت‌های اندیشه اخلاقی و همچنین تحقیق و مطالعه بسط این سنت‌ها در طول زمان است. در این صورت، استدلال مک‌اینتایر بر له «پیشنهاد هشداردهنده» اش در باب جهان مدرن خود نمونه‌ای مناسب از این اعتقاد او است که فهمی درست از اخلاق معاصر نمی‌تواند صرفاً بر فلسفه تحلیلی تکیه زند، بلکه بایستی منابع مأخوذ از تحقیق اجتماعی و تاریخی را نیز به کاربندد.

اما آیا وجود این استدلال‌های متفاوت و وجود طرفداران هر یک از این استدلال‌ها موجب نزاع در اخلاق مدرن است؟ نخست ارتباط پرسش فلسفی از قیاس‌ناپذیری با واقعیت عدم توافق اجتماعی را در نظر آورید. بر این ادعا بودن که بنیادهای استدلال‌های متنوع اخلاقی مذکور به نحوی حل‌ناپذیر ناسازگارند، همانا ادعایی است پیرامون امکان استدلال عقلانی. البته ادعای مذکور سازگار است با عدم امکان دلیلی عقلانی مبنی بر اینکه به مثابه یک امر واقع همه عوامل اخلاقی بایستی در توافق باشند و حتی اینکه توافق‌شان بایستی در نتیجه مباحثه‌های عقلانی میان ایشان باشد. برای نمونه، به محض اینکه مبنای استدلال‌های متنوع ایضاح گردند، آنان که درگیر منازعه‌اند، بارها کردن آن دسته از اعتقاداتی که موجب منازعه گشته است، تفاوت‌هایشان را کنار می‌گذارند. در این صورت، شاید بتوان توافق میان وظیفه‌گرایان و نتیجه‌گرایان، البته نه به واسطه دلیلی عقلانی بر له یکی از طرفین حاصل آورد. به عکس، آن چنان که بسیاری معتقدند، اعتقاد به امکان دلیلی عقلانی نهایی برای تمامی مسائل اخلاقی منطقاً سازگار است با واقعیت عدم توافقی گسترده،

همان طور که حل شدن آسان برخی امور واقع اساسی [مستلزم] برخطابودن برخی از طرفین نزاع است. بنابراین اگر بخواهیم میان فقدان توافقی فراگیر با عدم امکان مفهومی این توافق نسبتی برقرار کنیم، همان طور که استدلال مکایناتیر قصدی این چنین دارد، ذکر هماهنگی‌ای^{۳۳} نامعین میان این دو که احتمالاً همگان با آن موافق خواهند بود، کفایت نخواهد کرد. نخست باید نشان دهیم که هر دو مورد صادق اند، و دیگر اینکه باید نشان دهیم که [صدق] مورد دوم تبیین [صدق] مورد اول است. همین گونه اگر بخواهیم نسبتی میان ظهور آموزه‌های فلسفی نظیر عاطفه‌گرایی با واقعیت عدم توافقی اجتماعی فراگیر برقرار کنیم، بایستی نشان دهیم که اولی نتیجه دومی است، یعنی عدم توافقی فراگیر تنها به خاطر قیاس ناپذیری مفاهیمی که به کار می‌گیریم، در میان آمده است. خلاصه آنکه، حتی اگر بپذیریم که احتجاج مکایناتیر در باب اخلاق مدرن صادق است، قبل از اینکه بتوانیم با اطمینان ادعا کنیم که فلسفه اخلاق و تاریخ فرهنگی به صورتی که فلسفه مکایناتیر اقتضای آن را دارد، با یکدیگر نسبت دارند، [همچنان] به سطحی دیگر از پژوهش اجتماعی و تاریخی نیاز خواهد بود.

اکنون نکته مهم در این ملاحظه این است که ظاهراً امکان شکاف همان جایی رخ می‌دهد که مکایناتیر نیازمند به ترکیب^{۳۴} است، زیرا مشخص‌ترین شیوه نسبت برقرار کردن میان دو مورد مذکور همانا اعتقادات مشارکت کنندگان است. تجربه مشترک بیشتر آموزگاران فلسفه این است که دانشجویانی که فلسفه اخلاق را تازه آغاز کرده اند، بدون ترغیبی بسیار، به نوعی روایت ابتدایی از عاطفه‌گرایی باور دارند. همچنین بواقع دانشجویان معمولاً درباره جنگ، سقط جنین، عدالت اجتماعی، و مواردی از این دست که مکایناتیر آن‌ها را ذکر می‌کند، با یکدیگر در توافق نیستند. این دو واقعیت را می‌توان به دو طریق سازگار کرد. ممکن است دانشجویان بدین سبب از عاطفه‌گرایی حمایت می‌کنند که در تجربه‌شان به ندرت به توافقی اخلاقی با دیگران دست یافته‌اند. یا ممکن است حمایت ایشان از عاطفه‌گرایی موجب می‌شود تا آنها با اعتقاد به اینکه حل کردن عقلانی عدم توافق ناممکن است، در همان نخستین مرحله استدلال اخلاقی را رها کنند. اگر تبیین نخست درست باشد، [آن‌گاه] تجربه دانشجویان یقیناً نشانگر صادق بودن عاطفه‌گرایی نیست؛ تجربه دانشجویان تنها نشانگر این است که ایشان به عاطفه‌گرایی بر مبنای تجربه خویش اعتقاد دارند. اگر تبیین دومی درست باشد، این تبیین نه به سبب صدق عاطفه‌گرایی، بلکه بدین سبب درست است که دانشجویان اعتقاد دارند که عاطفه‌گرایی صادق است. بیایید فرض کنیم که ذهنیت دانشجویان اصطلاحاً نمونه‌ای است از ذهن مدرن. در جهت تبیین جهت ذهن مدرن به هر یک از دو شیوه مذکور نیاز نیست تا درگیر استدلال پیرامون کفایت فلسفی عاطفه‌گرایی شویم. تنها به ثبت اعتقادات افراد موجود از تمامی وجوه نیازمندیم. مقصود این است که ما نیازی به ترکیب تحقیقات فلسفی و جامعه‌شناختی نداریم، بلکه تنها درگیر در تحقیقی جامعه‌شناختی می‌شویم. به همین ترتیب، اگر دغدغه ما معطوف به صدق یا کذب عاطفه‌گرایی باشد، قادر خواهیم بود تا علاقه مذکور را به نحو انتزاعی و بدون نیاز به دلمشغول ساختن

خویش به زمینه اجتماعی معینی به آزمون گذاریم. بنابراین به نظر می‌رسد که در پژوهش در باب درستی گزارش مکایناتیر از شرایط مدرن، انفکاک فلسفه از تاریخ و جامعه‌شناسی ممکن است.

شاید گفته شود که این نتیجه تنها [آن هنگام] استنتاج می‌شود که ما جنبه هنجاری فلسفه اخلاقی را که مکایناتیر بر آن تأکید می‌کند، نادیده بگیریم. همچنین ما مؤلفه‌ای مهم در توصیف مکایناتیر از اخلاق معاصر را مغفول گذاریم. اگرچه ممکن است دانشجویان دفعتاً عاطفه‌گرایی را بپذیرند، [اما] ایشان مسائل اخلاقی را تصدیق می‌کنند و آن چنان درگیر منازعه می‌شوند که تنها مشروط به صادق نبودن عاطفه‌گرایی معنا می‌یابد. بنابراین، برای حصول ارزیابی انتقادی از اخلاق معاصر ما واقعاً نیازمندیم تا علاوه بر شرایط اجتماعی - تاریخی، بر صدق و کذب عاطفه‌گرایی (و بر دیگر مواضع فلسفی) نیز اهتمام ورزیم. مهم‌تر اینکه، نکته اخیر مستلزم ملاحظه‌ای انتقادی پیرامون بنیادهایی است که داوری‌ها در باب صدق و کذب فلسفی بایستی بر آن‌ها مبتنا یابد.

با این همه این دفاع مشخصاً برای مصون ماندن از ترکیب تاریخ و فلسفه کفایت نمی‌کند. این مقایسه را در نظر آورید. برای تعیین اینکه آیا پزشکی مدرن سلامتی را ارتقا داده است، ما باید هم مفهوم ارزیابانه از سلامتی و [هم] تأثیر پزشکان، بیمارستان‌ها، داروها، و مواردی از این قبیل را در تأمین اهدافی که مفهوم مذکور دربردارد، پژوهش کنیم. اما نتیجه این نخواهد بود که دو پژوهش مفهوماً در هر معنای تجمعی [با یکدیگر] متحدند. جمع‌آوری اطلاعات مرتبط در پژوهش دوم - یعنی ابزارهای مؤثر - دربردارنده تحقیقی کاملاً متفاوت از حصول دیدگاهی واضح‌تر از اهداف [پژوهش اول] است.

من گمان می‌کنم که مکایناتیر این نکته را یقیناً در مورد اخلاق و احتمالاً در مورد پزشکی نیز مردود می‌شمارد. زیرا خود این اعتراض مجروح شکست فلسف معاصر است که دقیقاً به واسطه کوشش در جهت لحاظ کردن مفاهیم به مثابه انتزاعیاتی عقلانی، اهمیت یکتای سنت را نادیده می‌گیرد. این پیشنهاد که با تدقیق وضع پزشکی و اخلاق ما قادر خواهیم بود تا مفاهیم و روش‌هایی را که به کار می‌گیرند، منفک کنیم، خود مبتنی است بر تمایزی میان اهداف و وسیله‌ها که این تمایز بر سنتی منسجم غیرقابل اطلاق است. برای ارزیابی مدقانه این پاسخ به استدلال مذکور بایستی نکاتی دیگر از گزارش مکایناتیر از شرایط معاصر اخلاق را پیش نهمیم. مکایناتیر در آخرین کتابش، سه روایت رقیب از تحقیق اخلاقی، میان سه روایت رقیب یعنی دایره‌المعارف‌گرایان^{۳۵}، تبارشناسان^{۳۶} و سنت‌گرایان^{۳۷} قائل به تمایز می‌شود.^{۲۸} نخستین اینان تحقیق عقلانی و پی‌گیری حقیقت را بر حسب الگوی تهیه یک دایره‌المعارف مثلاً دایره‌المعارف ریتانیکاتور می‌کنند. بر حسب این مفهوم، پی‌گیری معرفت پیش‌رونده^{۳۹} و افزایشی^{۴۰} است. آدمی به واسطه کاربست سازگار روش‌هایی که بایستی بر هر تحقیق عقلانی عرضه شوند، به تدریج حقیقت رو به افزایش را جمع‌آوری کرده است. علم یکپارچه است و غایت آن همانا رشد معرفت است. به عکس، تبارشناسان حقیقت را همچون ایده‌آلی ناممکن و کوشش فکری را به مثابه اعمال قدرت در جهت دفاع از منافع می‌دانند؛ خصلت ادعایی پی‌گیری معرفت هیچ

فیشته
گمان می‌کرد که
ایده‌های از آموزش
که او [دیگران را]
به آن فرامی‌خواند،
ایده‌های تنظیمی
است، یعنی
چیزی که هرگز
نبوده است و
نخواهد بود، بلکه
فقط «به نحوی
سرمدی باید
باشد».



مارکس در نقد فلسفه حق هگل، گزارش هگل از دولت را این چنین به نقد می‌گذارد: «هگل هیچ نکرد جز اینکه ساختار دولت را در ایده‌های کلی و انتزاعی از نظام منحل کرد؛ اما در ظاهر و به زعم خویش، او واقعیت متعین را از ایده کلی اخذ می‌کرد.



نیست مگر ملغمه‌ای از گمراهی و توهم که اندیش‌ورزان به اخلاق همچون نیچه قادرند تا حد ممکن آن را زایل سازند. در تقابل با این دو دسته، نزد سنت‌گرایان، که خود - آگاهانه در گستره سنت تاریخی تحقیق فعالیت می‌کنند، پیگیری فهم مستلزم نه تنها معرفت از سنت، بلکه مستلزم عضویت در آن است؛ همچنین [پیگیری فهم] عمدتاً متضمن جست‌وجوی نوعی خود - فهمی منسجم است.

نزد تبارشناسان حقیقت آن چنان که معرفت‌شناسی سنتی آن را می‌فهمد، وجود ندارد؛ نزد دایرةالمعارف‌گرایان حقیقت در نسبت با روش‌های تحقیق خارجی است. بر حسب هر دو مفهوم معین کردن هدف کوشش فکری، مستقل از روش‌ها ممکن است، و بنابراین پژوهش با قطع نظر از محتوای اهداف، خواه روش‌ها مؤثر باشند [یا نه]، ممکن است. اما در گستره سنتی خاص، اهداف و ابزار را نمی‌توان مستقلاً بدین شیوه تعیین نمود، زیرا امری را که می‌توان همچون ابزار تحقق اهدافی که مقصود سنت است، در نظر آورد ضرورتاً واجد خصیصه‌هایی اند که خود مقوم اهداف اند. مقصود این است که منشأ مرکزی مشروعیت و توجیه سنتی تحقیقی نه هدف - یعنی حقیقت - و نه اصول تحقیق - یعنی قوانین نمونه وار دکارتی - بلکه عضوی دارای مرجعیت است، همو که کاردان^{۳۱} سنت است.

همه کنش‌های انسان، و از جمله کنش تحقیق عقلانی، را می‌توان این چنین در نظر آورد. مکایناتپار در سه روایت رقیب این گونه می‌نویسد: «تاکنون مرجعیت^{۳۲} شخص کاردان بیش از و همچنین غیر از صرف متمثل ساختن والاترین معیارها بوده است. مهم‌تر اینکه، مرجعیت شخص کاردان همچنین، با سود جستن از آموختنی‌هایی از سنت بر جای مانده از گذشته برای نیل به غایت عمل تماماً کامل، عبارت است از شناخت چگونه پیش رفتن و بخصوص شناخت چگونگی هدایت دیگران به پیش رفتن. بنابراین صاحبان مرجعیت به واسطه شناخت چگونگی برقراری نسبت میان گذشته و آینده قادرند تا از سنت استفاده کنند، و آن را تفسیر و بازتفسیر کنند. در نتیجه، جهت دار بودن سنت به سوی آن فن^{۳۳} خاص به شیوه‌هایی جدید و نوعاً نامنتظر ظهور می‌یابد و قدرت شخص کاردان در یک فن، به عنوان مرجعیتی عقلانی مشروع می‌یابد. چرا که این توانایی را دارد که نحوه یادگیری این شکل از کاردانی را به دیگران بیاموزد.»^{۳۴} اکنون می‌توانیم دریابیم که چگونه سنت، فهم تاریخی را با داورى هنجاری ترکیب می‌کند. زیرا عقلانیت یک فن در هر مرحله خاص به واسطه تاریخش موجه می‌گردد، عقلانیتی که فن را در زمان، مکان و شرایطی ویژه به آن چیزی که اکنون هست، تبدیل کرده است. این چنین عقلانیتی از سنتی که درون آن محقق گشته است، انفکاک ناپذیر است. مشارکت کردن در عقلانیت یک فن مستلزم مشارکت در اختصاصات تاریخ آن فن، فهم داستان^{۳۵} آن به مثابه داستان خود شخص و مستلزم یافتن خود در جایگاه یک شخصیت در روایت دراماتیک و نمایشی از داستان تاکنون رخداده است.^{۳۶} اگر این خط فکری را بر استدلال اخلاقی اطلاق کنیم، به آسانی خواهیم دید که به محض اینکه از نظر سنت به آن بیان‌دیشیم، استدلال اخلاقی تا چه اندازه متفاوت به نظر می‌آید. اکنون زمینه صحیح عمل، صرف کاربست اصول انتزاعی عقلانیت عملی نیست (کانت) یا تخمین

تقریبی نتایج در جهت خوشبختی [نیست] [میل]، یا برملا کردن نیروهایی که در حالی که تظاهر به احراز حقیقت و عقلانیت می‌کنند، در واقع ابزارى هستند در جهت پنهان کردن فعالیت اراده فردی (نیچه). به عکس، عقل عملی بر داورى‌های کسانی مبتنا خواهد یافت که در سنت اخلاقی زمان‌ها و مکان‌هایی مشخص خبره^{۳۷} اند، و ما به واسطه تشبیه جستن [به ایشان] بالطبع قادر به اتخاذ داورى خواهیم بود. ما عادتاً فاعلی اخلاقاً درستکار را به مثابه کسی که اعمال صحیح را انجام می‌دهد، تعریف می‌کنیم؛ بر اساس این اندیشه، عملی اخلاقاً صحیح بایستی به مثابه آن چیزی تعریف گردد که از سوی فاعلی درستکار انجام می‌گیرد.

خصلت ارسطویی این اندیشه واضح است. مکایناتپار آشکارا انکار می‌کند که هدف او بازآوردن^{۳۸} «اخلاق فضیلت محور» به جای «اخلاق قانون محور» است. تفاوت [موضع مکایناتپار] را بایستی در آخرین جمله از فقره منقول یافت، زیرا گزارش او دقیقاً به واسطه تمسکش به تاریخ از ارسطوگرایی فراتر می‌رود. کاردان یک سنت، که حامل سنت تحقیق اخلاقی و عقلانی است بایستی «همچون یک شخصیت «جایگاهی» در روایت دراماتیک و نمایشی از داستان تاکنون رخداده» بیابد. آشکارا انجام این کار مستلزم معرفتی از چپستی آن داستان، و به طور خلاصه، مستلزم معرفت از تاریخ است. این قید، واجد بیشترین اهمیت در فعالیت مکایناتپار است. زیرا شرکت آگاهانه در سنت می‌تواند یکسر غیرتاریخی باشد. کاردانان فن آور^{۳۹} بایستی از سوی شخص کاردان به جرگه فن درآیند. داورى‌های ایشان به واسطه تجربه‌ای آموخته شکل می‌یابد، اما نیاز نیست تا این آموذگی صراحتاً تاریخی باشد. ریشه‌های فن یا ریشه‌های پروژه‌های خاص، یعنی اسامی و مساهمت متقدمان، و در واقع بسط تاریخی خود فن می‌تواند برای شخص کاردان کنونی کاملاً ناشناخته باشد. به گمان من، نکته مذکور در باب مهندسان، معماران و سنگ‌تراشانی که در ساخت کلیساهای جامع در اروپا به سبک گوتیک مساهمت داشتند، صادق است. ایشان کاردانان فنی پیچیده در پروژه‌ای با غایبات خاص خود بودند، همان که ایشان، بدون [داشتن] هیچ گونه معرفت یا فهمی قابل صورت بندی از گذشته، به دنبال محقق کردن و تکمیل آن بودند.

به گمان من، مکایناتپار استدلال خواهد کرد که این چنین فهم غیرتاریخی^{۴۰} از سنتی اخلاقی یا یک سنت تحقیق ناممکن است، زیرا اشخاص پیشگفته مفاهیم را به نحوی تعیین کننده به کار می‌گیرند، و استفاده از مفاهیم متضمن تأملی آگاهانه بر واقعیت فرهنگی و مشروعیت تاریخی، و عمدتاً تأمل بر زبان شخص است. هر سنت در مجموعه‌ای از گفتار و اعمال و از اینجا در همه مختصات زبان و فرهنگی خاص متجسد گشته است. ایجاد، تفصیل و تعدیل مفاهیمی که چه بنیادگذاران و چه میراثبران از سنت، به واسطه آن‌ها سنت را می‌فهمند، ناگزیر مفاهیمی اند که در زبانی [خاص] و نه در دیگر زبان‌ها شکل یافته‌اند... مفهومی از زبان که در این گفته مفروض است، مفهومی است که در و به واسطه اجتماعی خاص و موجود در زمان و مکان خاص، با رویه‌ها و نهادها و اعتقادات مشترک خاص استفاده می‌شود.^{۴۱} به واسطه این دیدگاه به زبان است که مکایناتپار معنانشناسی غیرتاریخی^{۴۲} را که طی چند دهه اخیر بر فلسفه به معنای

عام و بخصوص بر فلسفه زبان تسلط یافته است، نقد می‌کند. فهم زبان همانا فهم زبانی رخداده در زمینه‌ای اجتماعی - تاریخی است. هر سنتی از تحقیق باید این چنین زبانی را به کارگیرد و بدین ترتیب این زمینه شرط وجود سنت است. به این دلیل فهم از سنت، چه از جانب خود اعضا و چه از جانب محققانی دیگر از سنت‌هایی دیگر، بایستی به یک اندازه به نحوی متأملانه^{۳۳} تاریخی باشد. بنابراین تمسک مکایناتیر، در گزارش‌اش از عقل اخلاقی و تحقیق عقلانی به طور کلی، به ایده سنت فقط ارسطویی نیست؛ [بلکه] هگلی است. نکته مهم این است که گزارش مکایناتیر، کاردانان سنت را ملزم می‌کند تا از داستان سنت معرفت حاصل کنند و جایگاهی برای خویش در آن بیابند. این نکته به شیوه تصور هگل از فهم نزدیک است. البته یکی از مواردی که بسیاری آن را در هگل قابل اعتراض می‌یابند، جایگاهی است که او ظاهراً در داستان فلسفه برای خویش در نظر می‌گیرد، بدین معنا که هگل تلاش‌های خود را [هم‌ارز] تحقق فلسفه می‌داند. من اکنون در تحقیق اینکه آیا این تنها خوانش از هگل است، متوقف نخواهم شد. نکته مهم‌تر در جهت مقصود کنونی، پرسشی کلی از تمسک مکایناتیر به سنت است: کاردانان یک سنت بایستی چگونه چپستی داستان سنت خویش و جایگاه خود در آن را معین کنند؟

یکی از انواع مطالعه تاریخی که هگل در مقدمه فلسفه تاریخ بازمی‌شناسد، تاریخ «پراگماتیک»^{۳۴} است، یعنی نوعی مطالعه تاریخ که قصد دارد درس‌هایی برای رفتار اجتماعی و سیاسی کنونی عرضه کند. هگل اندکی بعدتر حین دفاع از خویش در مقابل اتهام پیشینی‌گرایی^{۳۵} این چنین محاجه می‌کند که برخی مورخان «افسانه‌های پیشینی خویش را بر [آثار] مضبوط برجای مانده از گذشته» حمل می‌کنند.^{۳۶} یکی از نمونه‌هایی که او ذکر می‌کند نمونه مردمان بدوی و نخستین است که نشان می‌دهد در باب آن‌ها واقعاً افسانه‌هایی بی‌پایه برجای است. با وجود این، دیدن اینکه تاریخ پراگماتیک نیز می‌تواند مقولاتی^{۳۷} پیشینی را به آثار مضبوط برجای مانده از گذشته اسناد دهند، بسیار آسان است. به عنوان مثال، مفهومی نظیر «مردم آلمان» را در نظر بگیرید. آن هنگام که فیثسته سخنانی با ملت آلمان^{۳۸} را ایراد می‌کرد، اساساً مخاطبی با عنوان ملت آلمان وجود نداشت. بواقع این اثر فیثسته، دوشادوش دیگر نویسندگان ملی‌گرا، بایستی آگاهی از ملیت را دقیقاً به این دلیل برمی‌انگیخت^{۳۹} که مناطق جداگانه‌ای که ما اکنون به عنوان آلمان می‌شناسیم، هیچ معنایی از هویتی مشترک را واجد نبودند. البته سخن گفتن از «برانگیختن آگاهی» مفروض می‌گیرد که بالقوه آگاهی برانگیخته شده‌ای وجود داشته است، و دقیقاً همین گفته متضمن نکته‌ای است که نزاع بسیاری افراد بر سر آن است؛ شاید توصیف درست نه «برانگیختن» بلکه «خلق»^{۴۰} آگاهی از ملیت [است]. خود فیثسته گمان می‌کرد که ایده‌ای از آموزش که او [دیگران را] به آن فرا می‌خواند، ایده‌ای تنظیمی^{۴۱} است، یعنی چیزی که هرگز نبوده است و نخواهد بود، بلکه فقط «به نحوی سرمدی باید باشد». اما موضع دیگر نویسندگان پیرامون این نکته کمتر واضح بود و می‌پنداشتند که اموری نظیر «رُم» ماتزینی^{۴۲}، که اهمیت بنیادینش پراگماتیک است، می‌تواند صرفاً در حین پژوهش تاریخی مکشوف گردد. اما این چنین نیست. دغدغه‌های عملی، در مواجهه با توده‌ای از

مواد که مطالعه تاریخی هرگونه [موضوع] پیچیده فراهم می‌آورد، آن چنان که هگل معتقد است، در عرضه روشی برای گزینش بسیار مهم‌اند. مقصود این نیست که تاریخ پراگماتیک می‌تواند واقعیت‌های گذشته را نادیده گیرد؛ برخی از تاریخ‌های پراگماتیک سراسر وهم آلودند و می‌توانیم آن‌ها را این چنین بنامیم. اما مقصود این نیست که ایده‌های عملی‌ای که ما بر تاریخ بار می‌کنیم، تماماً در فهم ما فعال‌اند و صرف محصولات منفعل تحقیقی آزاد پیرامون گذشته نیستند. در نتیجه، ناگزیر مؤلفه‌های پیشینی در تاریخ پراگماتیک دست‌اندرکار است. نمونه مسیحیت را در نظر بگیرید. اگر مسأله شما ترسیم بسط دین مسیحیت باشد، خواهیم دید که کواکرسم^{۴۳} یکی از محصولات مسیحیت است. همچنین می‌توانیم اقبال دیگر فرق به آن را بدون اینکه بررسی کنند آیا این اقبال درست است یا غلط، ببینیم. اما فرض کنید اگر بخواهیم، از نظرگاه مساعی دینی ویژه خود، تصمیم بگیریم که آیا بایستی کواکرسم را همچون بسط مسیحیت راست کیش^{۴۴} در نظر گرفت یا همچون انحرافی از آن ما بایستی به تاریخ کلیسا مفهومی از راست کیشی را بار کنیم، هرچند این مفهوم شاید به واسطه تاریخ شکل یابد.^{۴۵} اما نمی‌تواند به واسطه تاریخ متعین/موجب گردد.^{۴۶} خلاصه اینکه، ما بایستی واجد اندیشه‌های پیش - ساخته از مسیحیت باشیم؛ نکته‌ای که مارکس هگل را به سبب آن سرزنش می‌کرد.

مقصود از این ملاحظات در باب تاریخ پراگماتیک، تمهیدی است برای طرح پرسش از تمسک مکایناتیر به سنت. در این موضع بایستی در خاطر داشت که اگر قرار بر ترمیختن بودن تمسک به سنت در فلسفه اخلاق است، سنت مورد بحث بایستی سنتی زنده و نه صرفاً عتیقه‌ای تاریخی باشد. برای نمونه، آنجا که مردم از درست کردن غذا «به شیوه‌ای سنتی» سخن می‌گویند، مقصودشان غذایی است که «روزگاری پیش در گذشته درست می‌شده است». یقیناً دلایلی برای درست کردن غذا بدین شیوه وجود دارد (تنوع یا شاید جلب توجه). اما هر آن کس که این چنین کند، مشارکتی در سنت آن چنان که مقصود مکایناتیر است نخواهد داشت. نه اینکه سنت نمی‌تواند احیا گردد، بلکه مشارکت داشتن در سنت صرفاً «دانستن داستان آن» نیست، بلکه «یافتن جایگاهی برای خود در سنت» است. نکته مذکور یکی از نتایج تاریخ پراگماتیک است. اما اگر این چنین باشد، چگونه به این اتهام پاسخ گوئیم که ما اجازه نمی‌دهیم تاریخ از جانب خویش سخن گوید، بلکه بر آن «اندیشه‌ای پیش - ساخته» را بار می‌کنیم؟ استدلال خواهیم کرد که موجه‌ترین پاسخ به این پرسش نشان خواهد داد که ترکیب تاریخ و فلسفه، یعنی مقصود مکایناتیر، را بایستی رها کرد. فهم این نکته با در نظر گرفتن یک مثال بسیار آسان خواهد بود: فردی مسیحی را در نظر بگیرید که دل‌نگران درستی و نادرستی روابط جنسی است و در پی دانستن این است که رویکرد صحیح به رابطه جنسی پیش از ازدواج^{۴۷} چگونه باید باشد. عموماً تصور براین است که بر اساس دیدگاه مسیحیت رابطه جنسی پیش از ازدواج نیز به اندازه رابطه جنسی خارج از ازدواج و تاهل^{۴۸} زنا محسوب می‌شود (یعنی رابطه‌ای حرام است). واقعیت این است که عهد جدید تقریباً پیرامون این مسأله هیچ نمی‌گوید و اگر تاریخ

نیچه

زمینه صحیح

عمل، بر ملا کردن

نیروهایی که در

حالی که تظاهر به

احراز حقیقت و

عقلانیت می‌کنند،

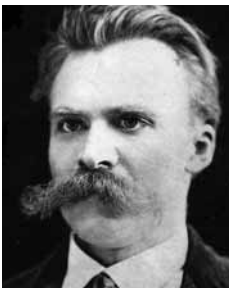
در واقع ابزاری

هستند در جهت

پنهان کردن

فعالیت اراده

فردی نیست.



اگر قرار بر موفقیت پروژه مک‌اینتایر باشد، فلسفه بایستی پیشرو/مقدم در روایت داستان‌های تاریخی گردد؛ جالب اینکه نتیجه‌ای این چنین [نشانگر] احتیاجی بیشتر و نه کم‌تر به هگل‌گرایی است.



رویکردهای مسیحی را پژوهش کنیم، خواهیم یافت که رویکرد به رابطه جنسی پیش از ازدواج طی قرون اخیر تغییر کرده است. مراسم ازدواج قبل از اواسط سده هجدهم به ندرت در کلیسا برگزار می‌شد و به طور گسترده‌ای ازدواج بر اساس عادات و رسوم رواج داشت. به علاوه نامزدی که پیوندی با قصد ازدواج میان دو نفر بود، به روابط جنسی مشروعیت می‌بخشید. احتمالاً، رواج مراسم عقد به مثابه تنها مبنای رابطه جنسی، نه در نتیجه اندیشه و آموزه‌های الهیاتی یا اخلاقی، بلکه در نتیجه نیاز شاهان و ملکه‌ها برای حفظ نسل خود وقوع یافت.⁵⁹ برای شخص مسیحی محقق شاید این معرفت تاریخی تعیین کننده باشد و موجب گردد که رابطه جنسی پیش از ازدواج به شیوه‌ای متفاوت دیده شود.

به نظر این مثال، نمونه‌ای بجا از آن چیزی است که مک‌اینتایر در ذهن دارد؛ یعنی شیوه‌ای که به واسطه آن معرفتی دقیق‌تر از سنت با داورهای اعضای سنت درباره درست و غلط پیوند می‌یابد. اما حتی در این مثال نیز، معرفت تاریخی فی نفسه مستلزم تغییر در رویکرد و اعتقاد نیست. چنگ‌گونه می‌توان واقعیت‌های تاریخی فراهم شده برای تبیین یک امر را تفسیر کرد. به عنوان مثال، می‌توان استدلال کرد که ازدواجی مبتنی بر مراسم عقد که اظهار تعهد در حضور خداوند است، ایده آل⁶⁰ مسیحیت است. این استدلال بر نسبت میان برخی از مفاهیم در الهیات مسیحی مبتنی است (مفاهیمی چون ذات خداوند، ذات تعهد و ذات خیر و برکت) و بدین ترتیب نامزدی و همچنین ازدواج غیررسمی در تحقق وضعیتی که هدف مسیحیت است، ناکام می‌مانند. شاید بتوان از این ناکامی چشم پوشید، اما اینکه روزگاری در گذشته نامزدی یا ازدواج غیررسمی رایج بوده اند، موجب نمی‌شود تا دیگر [در تحقق ایده آل مسیحیت] ناکامی نباشند. اتخاذ این دیدگاه، با ابتدای بر فهمی الهیاتی، همزمان اتخاذ دیدگاهی است درباره سنت تاریخی، بدین معنا که سنت مسیحیت به واسطه رویکرد سختگیرانه ویکتوریایی به رابطه جنسی نسبت به رویکرد آسانگیرتر الیزابتی بسیار بیشتر به کمال می‌رسد؛ و این نکته، به نوبل خود، متضمن دیدگاهی بازبینی شده پیرامون جایگاه خود ما در آن سنت است. بنابراین، افرادی که به دنبال تبعیت از سنت اند، می‌توانند حداقل به دو شیوه واقعیت‌های تاریخی پیرامون رویکردهای مسیحی را بفهمند: آنها می‌توانند رویکرد الیزابتی را همچون انحرافی از سنت بدانند که بایستی آن را اصلاح کنند، یا می‌توانند آن را همچون بسطی پیش‌رونده در رویکردهای قدیمی‌تر لحاظ کنند، بسطی که جهان معاصر مجبور به تن دادن به آن است. اتخاذ یکی از این دو تفسیر، بستگی به واقعیت‌های تاریخی نخواهد داشت، زیرا این واقعیت‌ها همیشه می‌توانند نسبت به دو تفسیر خنثی باشند؛ بلکه بستگی به اعتبار استدلال الهیاتی‌ای دارد که ادعای احراز ایده آل [مسیحیت] را دارد. جزئیات این مثال در استدلال من مهم نیستند. این مثال نشان می‌دهد حتی آنجایی که ما بوضوح در گستره سنتی اخلاقی عمل می‌کنیم، معرفت تاریخی تعیین کننده/موجب راه حل برای منازعات هنجاری نیست، بلکه می‌تواند این منازعات را شکل دهد. با وجود این، اشتباه خواهد بود که این مورد را آن چنان توصیف کنیم که گویی در آن فهم تاریخی به واسطه اندیشه‌های پیش - ساخته منحرف می‌گردد. ایده آل مسیحیت از ازدواج اندیشه‌های پیش - ساخته

نیست، بلکه اندیشه‌های است مبتنی بر ملاحظه‌های انتزاعی مفاهیمی الهیاتی. بنابراین، اتهام انحراف را می‌توان با به رسمیت شناختن مبنای عقلانی دیگری برای مفاهیم عقلانی پیرامون تغییر تاریخی مردود شمارد، یعنی، مبنایی که از داستان مذکور در باره سنت [مسیحیت] اخذ نشده باشد.

این نکته را می‌توان بدین قرار تعمیم داد. برای گفتن داستان پیرامون یک سنت و فهم جایگاه خویش در آن، ما باید بر هویت آن سنت، در استمرارش در گذشته و آینده، توافق داشته باشیم. اما معرفت تاریخی، گرچه این هویت را شکل می‌دهد، اما نمی‌تواند آن را تعیین / موجب کند. زیرا اینکه ما چگونه داستانی هنجاری - یعنی داستان پیشرفت، زوال، خلوص یا انحراف - را روایت می‌کنیم، تماماً وابسته به مؤلفه‌های هنجاری ضروری‌ای است که ما به سنت نسبت می‌دهیم. اگر بخواهیم تا از تحکمی⁶¹ دلخواهانه در باب نکته مذکور (که موجب انتقادات وارد بر اندیشه‌های پیش - ساخته می‌شود) اجتناب کنیم، و همزمان خصلت هنجاری را نیز حفظ کنیم، هیچ بدیلی نخواهیم داشت مگر استدلالی غیرتاریخی؛ همان که مک‌اینتایر قصد گریز از آن را دارد.

به عقیده من یکی از ماندگارترین و جذاب ترین وجوه فلسفه مک‌اینتایر کوشش او در جهت دمیدن تاریخ بر کالبد بی‌جان استدلال مفهومی است. مک‌اینتایر در تلاش خود برای ترکیب امر تاریخی با امر فلسفی، به مساعی عصر حاضر متمسک می‌شود که نوشته‌های خود او موجب رواج یافتن آن‌ها شده است. در کانون فعالیت او ایده سنت‌های تحقیق قرار دارد، ایده‌ای که به واسطه آن گذشته و مشارکت کنندگان یکی می‌شوند. اما من، فارغ از درستی تاریخ علمی⁶²، استدلال کردم که داستان‌های هنجاری ما را ناگزیر از داشتن درکی مستقل و مفهومی از هنجارهای هویت‌بخش⁶³ می‌کنند. ما برای روایت یک داستان نیازمند به یک فلسفه‌ایم. اگر این نکته صادق، و اگر قرار بر موفقیت پروژه مک‌اینتایر باشد، فلسفه بایستی پیشرو/مقدم در روایت داستان‌های تاریخی گردد؛ جالب اینکه نتیجه‌ای این چنین [نشانگر] احتیاجی بیشتر و نه کم‌تر به هگل‌گرایی است.

پی‌نوشت‌ها

1. subject.
2. Karl Marx, *Critique of Hegel's Philosophy of Right*, ed. Joseph O' Malley (Cambridge University press, Cambridge, 1972), p. 14.
3. ready - made thought.
4. determinate reality.
5. G. W. F. Hegel, *The Philosophy of Right*, 5 trans. T. M. Knox (Oxford University Press, 1952) .p. 10
6. G. W. F Hegel, *The Philosophy of History*, trans J. Sibree (Dover, New York, 1956) p. 9.
7. historicist.
8. confusion.
9. factual.
10. فارغ از نظر ما در باب تاریخ‌گرایی، من به شخصه از این تحلیل قانع

نشدم که علت تاریخ‌گرایی تماماً ریشه در فهم از هگل دارد و مایلم تا تفسیر تی. ام. ناکس از قصار هگل دربارهٔ [رابطه] امر عقلانی و امر بالفعل (the actual) را در اینجا نقل کنم. "هگل نمی‌گوید که آنچه وجود دارد یا آنچه «واقعی» (the real) است عقلانی است. مقصود او از «فعلیت» سنتز میان ذات و وجود است. سیاست‌مداری که هیچ کاری انجام نمی‌دهد، سیاست‌مداری «واقعی» نیست، بنابراین مقصود ما از «واقعی» همان است که هگل «بالفعل» می‌خواند. سیاست‌مداری پشت‌پشت‌نشین، وجود دارد، اما فاقد ذاتِ مقوم آن چیزی است که سیاست‌مداری باید باشد، یعنی فاقد منشأیت برای آثار (effectiveness) است. به عکس، اگر منشأ آثار بودن هرگز کیفیت سیاست‌مداری موجود نباشد، این منشأیت آثار بودن نه ذات معقول سیاست‌مداری، بلکه ایده آل و رؤیایی محض خواهد بود. می‌توان فلسفه هگل به مثابه یک کل را تلاشی دانست در جهت توجیه اینهمانی مورد اعتقاد او میان عقلانیت و فعلیت و همچنین فعلیت و عقلانیت. اما آموزه او در نهایت به ایمانش به مشیت الهی، [و] به اعتقادش به اینکه تاریخ «همانا بسط غایت معقول خداوند» است، وابسته است. یادداشت‌های مترجم، فلسفه حق، صفحه ۳۰۲.

11. contingent.
12. the empirical.
13. matters of brute fact.
۱۴. ریچارد رورتی در فلسفه و آیینة طبیعت (Blackwell, Oxford, 1980)، و استفان تولمین در جهان شهر: شعرهای پنهان مدرنیته (Free Press, New York, 1990) از طرفداران متأخرتر [این ایده] اند.
15. *After Virtue*, (Duckworth, London, 1981), p. viii.
16. fragments.
17. *Whose Justice? Wich Rationality?* (Duchworth, London, 1988).
18. fragmented.
19. emotivism.
- ¹ - *A short History of Ethics*, (Routledge and Kegan Paul, London, 1967), p. 2.
21. normative.
22. *After Virtue*, p.7.
23. consonance.
24. fusion.
25. encyclopaedist.
26. genealogist.
27. traditionalist.
28. Three Rival Versions of Moral Enquiry (Duchworth, London, 1990).
29. progressive.
30. accumulative.
31. master.
32. authority.

۳۳. نزد مک‌اینتایر واژهٔ craft آن چیزی است که ارسطو tekhnē می‌نامد. ترجمه‌های فارسی از ارسطو معمولاً craft را به «پیشه» و craftsman را به «پیشه‌ور» برمی‌گردانند. اما با توجه به اصل یونانی و همچنین مقصود مک‌اینتایر از این واژه، شاید، معادل «فن» مناسب‌تر باشد. نزد مک‌اینتایر، «فن» واجد چند خصلت اساسی است: نخست اینکه «فن» بیش از همه دلالت‌گر بر فرایندی مبتنی بر کنش و عمل است یا دقیق‌تر اینکه «فن» مستلزم نوعی دانستگی عمل‌ورانهٔ دانستن چگونه انجام دادن است. دوم اینکه «فن» همیشه معطوف و

روی‌آور به غایت و بنابراین خیراست؛ البته در معنایی ارسطویی که غایت هر چیز از آن جهت که غایت است خیر آن چیز نیز هست. سوم اینکه، و به تبع خصلت دوم، «فن» الگوی هر نوع عمل و کنش‌ورزی ممکن و بنابراین الگوی فعالیت تحقیقی و نظری انسان نیز هست. و آخر اینکه، «فن» واجد هنجار و همچنین هنجاریخشی است. بنابر این توضیح، من «کاردان» و «مرجعیت» را نیز، به ترتیب، به عنوان معادل master و authority برگزیدم. نزد مک‌اینتایر، «کاردان» یعنی کسی که یک «فن» به مثابه کار یا عمل را آن چنان فراگرفته است، یا آن چنان می‌داند، که قادر است آن را به «فن‌آموزان» (apprentice) آموزش دهد و آن‌ها را «فن‌آور» (craftsman) سازد. «مرجعیت»، علاوه بر دلالت بر مشروعیت «کاردان»، دلالت‌گر بر رجوع «فن‌آموزان» به «کاردان» و فرایند آموختن از اوست و همچنین دلالت‌گر بر حضور تام خود مرجع در «فنی» است که آموزش می‌دهد.

34. Ibid., pp. 65-66.
35. story.
36. Ibid., p.65.
37. versed.
38. restore.
39. mastercraftsmen.
40. ahistorical.
- Whose Justice? Which Rationality?, pp. 41-3-371
42. ahistorical semantics.
43. reflectively.
44. "pragmatical" history.
45. apriorism.
46. The Philosophy of History, p. 10.
47. classifications.
48. *Adresses to the German Nation*.
49. awaken.
50. creating.
51. regulative.
۵۲. جوزپه ماتزینی (۱۸۰۵-۱۸۷۲) اندیشمند و فعال سیاسی ایتالیایی در سدهٔ نوزدهم که در حملهٔ فرانسه در سال ۱۸۳۴ به روم وظیفهٔ فرماندهی و دفاع از شهر رم را برعهده داشت (م. ف)
۵۳. Quakerism: برگرفته از نام یکی از اعضای انجمن دوستی که جورج فاکس در سال ۱۶۴۸ آن را تأسیس کرد. این انجمن مراسم دینی کلیسا نظیر غسل تعمید و عشای ربانی را نادیده می‌گرفت و بیشتر بر مفهوم "نور درون" تأکید می‌کرد؛ این انجمن مبتنی بر اصولی صلح‌جویانه بود.
54. orthodox.
55. be informed.
56. be determined.
57. premarital.
58. extramarital.

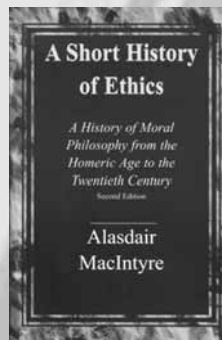
۵۹. پیرامون این موضوع رک:

Cristopher Brooke, *The Mediaeval of Marriage* (Oxford University Press, Oxford, 1989).

60. ideal.
61. stipulation.
62. scientific history.
63. identifying norms.

بررسی کتاب تاریخچه فلسفه اخلاق

نوشته براد لانکاستر
ترجمه حسن احمدی زاده*
hasan.ahmadizade@gmail.com



MacIntyre, Alasdair, *A Short History of Ethics*.
First Edition: New York: 1966; Second Edition: University of Notre Dame Press, 1998.



تاریخچه فلسفه اخلاق،
السدر مک اینتایر،
ترجمه انشاءالله رحمتی،
تهران: انتشارات حکمت،
۱۳۷۹

اشاره: نوشتار حاضر نقدی است به قلم براد لانکاستر (Brad Lancaster) بر کتاب تاریخچه فلسفه اخلاق (A Short History of Ethics) مک اینتایر که ویراست نخست آن در سال ۱۹۶۶ در نیویورک و سپس ویراست دوم آن در سال ۱۹۹۸ از سوی دانشگاه نوتردام منتشر گردید. ترجمه فارسی این اثر از سوی دکتر ان شاءالله رحمتی در سال ۱۳۷۹ توسط انتشارات حکمت روانه بازار شد. کتاب ماه فلسفه

السدر مک اینتایر در اوایل ۱۹۸۰ به کاتولیسیم رومی گرایش پیدا کرد. مک اینتایر بر این باور است که بیشتر مباحث اخلاقی مدرن برگرفته از مقدماتی ناسازگار هستند. به همین دلیل، نمی‌توان میان این مباحث به میانجی‌گری نشست، بلکه صرفاً باید از میان این دیدگاه‌ها یکی را برگزید. مک اینتایر مدافع ارسطوگرایی تومیستی است. چرا که آن را بهترین ساختار اخلاقی تا به امروز می‌داند، ساختاری که بر فضیلت‌ها تأکید می‌کند. تومیسیم به توماس آکوئیناس اشاره دارد، کسی که الهیات مسیحی قرون وسطایی را بر اساس فلسفه ارسطویی بسط و گسترش داد.

در دیباچه، مک اینتایر به سی سال نقد این متن توجه می‌کند و بر موارد متعددی تأکید می‌ورزد که در آنها خود او چندان از این متن راضی نبوده است. او در بخش‌های مربوط به مسیحیت، طرد ابن میمون و اخلاق گراهای اسلامی و برداشت کم مایه‌اش از آکوئیناس، تغییراتی اساسی داده است. او همچنین نگرش نسبت به فیلسوفان انگلیسی و کانت و هیر را تغییر داده است. مک اینتایر باز بر سرسپردگی‌اش به اخلاقی آشکارا ارسطویی تأکید می‌ورزد. در دیباچه ویراست دوم، او اشاره می‌کند که این کتاب از این مسأله رنج می‌برد که نویسنده‌اش اهداف زیادی برای آن در سر می‌پرورانده است.

فصل اول: جایگاه فلسفی تاریخ اخلاق

مفاهیم اخلاقی از زندگی اجتماعی بشر پدید می‌آیند و به شکل‌گیری آن کمک می‌کنند. فلسفه مفاهیم را تغییر می‌دهد و این خود ممکن است به تغییر رفتار بیانجامد. در تاریخ اخلاق هیچ کس نمی‌تواند به لحاظ فلسفی بی‌طرف باشد، بر خلاف آیر.

فصل دوم: تاریخ پیش فلسفی «خیر» و گذار به فلسفه

در نظر هومر پادشاه خوب، پادشاه موفق است، یعنی پادشاهی که زیرک است و در جنگ‌ها پیروز می‌شود. «خیر» پیش متفکرانه است؛ هیچ شکافی میان واقع و ارزش وجود ندارد. در نظر ثئوگنیس مگاریبی فضیلت از کارکرد اجتماعی جدا می‌شود. نزاع پارسی به لحاظ فرهنگی به یونان آسیب وارد کرده است. از آنجا که ایرانی‌ها با قوانین مختلفی زندگی می‌کنند، آیا قوانین متغیرند؟ آیا هیچ قانونی ثابت نیست؟ بدین سان فیلسوف وارد می‌شود و مفاهیم را تحلیل می‌کند. فیلسوف، اخلاق گرا را نقد می‌کند، اما وظیفه آنها همپوشانی است.

فصل سوم: سوفیست‌ها و سقراط

سوفیست‌ها این را تعلیم می‌دادند که شهروند فضیلت‌مند رفتار درستی در شهرش دارد. شهروند نمونه بودن مستلزم تأثیرگذاری



ماکیاولی استدلال می کند که اهداف زندگی سیاسی و اجتماعی در دستیابی به قدرت تأمین می شود. قوانین اخلاقی صرفاً دیدگاه های فنی ای هستند برای اینکه چگونه به آن اهداف برسیم. همه انسان ها غیر اخلاقی اند و قراردادها باید فسخ شوند. چرا که همه انسان ها تحت شرایطی قراردادها را زیر پا خواهند گذاشت. رفتارها را صرفاً باید بر حسب نتایجشان ارزیابی کرد. پندهای اخلاقی برای تأثیر گذاشتن بر دیگران هستند.

با سیر نامتناهی استدلال سوم شخص (آن گونه که در پارمنیدس یافت می شود)، با مشکلاتی جدی مواجه می شود. او در قوانین از آموزه مثل عقب نشینی می کند و از القا کردن همگانی فضیلت حتی به انسان عادی حمایت می کند. امر قدسی تعالی یافته است و دین وسیله ای می شود برای ارتقای فضیلت. اما حاکمان فقط باید با عقل به فضیلت دست یابند. مدینه فاضله افلاطون توتالیتر بود.

فصل هفتم: اخلاق ارسطو

اخلاق نیکوماخوس و سیاست ارسطو، دانش سعادت بشری را تحلیل می کنند. «خیر» چیزی است که هدف انسان است. انسان با یافتن خیر به اتودایمونیا نایل می شود که به سختی می توان آن را به سعادت^۱ ترجمه کرد. اتودایمونیا نه تنها به معنای داشتن احساس خوب است، بلکه همچنین به معنای خوش گذراندن (موفق بودن) نیز می باشد. انسان نیک در سراسر زندگی اش فضیلت مندانه رفتار می کند. فضیلت های عقلانی (حکمت، تدبیر) از توانایی طبیعی ناشی می شوند و بیانگر آموزش هستند. فضیلت اخلاقی از تعلیم دادن فرد در عادات رشد و نمو پیدا می کند. انتخاب های اخلاقی فضیلت مندانه در پی حد وسط هستند، یعنی انتخابی که از افراط و تفریط اجتناب می ورزد. به عنوان نمونه، شجاعت حد میانه ترس و بی باکی است. این طرح کاملاً منسجم نیست. فضیلت هایی که به آنها بها داده می شود، ارزش های طبقه اشراف یونانی هستند، ارزش هایی که ارسطو آنها را می پذیرد و هرگز در مورد آنها این سؤال را مطرح نمی کند که چرا این ارزش ها و نه ارزش های دیگر؟ رفتارها مجسم کننده اصول هستند. انسان ها عاقل اند صرفاً بدین معنی که رفتارهایشان باید نسبت به فردی که با دقت و عاقلانه پیش از رفتارش تأمل می کند، سنجیده شود. این یک واقعیت است که بیشتر رفتارهای انسان ها داوطلبانه اما غیرعقلانی اند، چرا که فاعل آنها نمی تواند در مورد آن رفتار تأمل کند. انسان متفکر دارای فرونسیس است، یعنی عقل عملی، که عبارت است از توانایی برای بازگرداندن اصول به رفتار منطقی و غایتمند. کاستی اخلاقی، معضلی است برای تفکر ارسطو. چرا که به نظر او مردم کاری را انجام می دهند که برایشان خوشایندترین باشد. این دیدگاه نمی تواند تبیین گر بیشتر اتفاقاتی باشد که در رفتار اخلاقی انسان رخ می دهد، یعنی کاستی و فساد اخلاقی. نکته ای که در توجه کردن به اصول وجود دارد، عبارت است از یافتن و پیشنهاد کردن درمانی برای کاستی های اخلاقی. ارسطو فضیلت هایی را که برای هر جامعه ای ضروری هستند با دیگر فضیلت هایی ادغام می کند که وابسته به جامعه یا فرد خاصی هستند. «انسانی که نفسی قوی دارد» (این یادآور عقاب های نیچه است) بسیار پرسش می کند و بسیار شایسته است. او فراتر از الزامات و محدودیت ها قرار می گیرد. جامعه او را تحسین می کند و شرایطی عرضه می کند که او بتواند خودش را نشان دهد. او دیگران را می رنجاند، اما صرفاً آگاهانه. این فضیلتی عجیب و غریب است. ارسطو از تصورش از عدالت نمی تواند با این واقعیت دست و پنجه نرم کند که قوانین مرتباً از نیروها نشأت می گیرند تا از فضیلت. بر طبق نظر ارسطو دوستی همیشه وجود دارد به یک دلیل. او این واقعیت اساسی را نادیده

بر دیگران است، و این مهارت، تخصص سوفیست ها می باشد (بلاغت). فلسفه اروپایی با ایجاد «انسان طبیعی» از سوفیست ها پیروی کرد، یعنی انسانی که از روی ترس یا از روی میل رفتار می کند. مفهوم «انسان طبیعی» از «عدم انسجام درونی ویران گر» رنج می برد. او بلاغت را از سوفیست ها فرا می گیرد. چرا که موفق شدن در جلب تأیید و نظر عموم، بر تفوق طلبی مقدم است. سقراط با سوفیست گری مبارزه می کرد، و اظهار می کرد که او مخاطبانش را با آگاه کردن آنها بر جهلشان، دانتر می سازد. عصبانیت ممکن است فرد را به تأمل اخلاقی سوق دهد، آن گاه که آشفتگی های ناچیزتر نتوانند چنین نتیجه ای به بار آورند. ارسطو دیدگاه سقراط درباره تأمل اخلاقی را از این جهت نقد می کند که این دیدگاه به اندیشیدن در مورد فضیلت می پردازد، اما آن را خلق نمی کند.

فصل چهارم: افلاطون "گرگیاس"

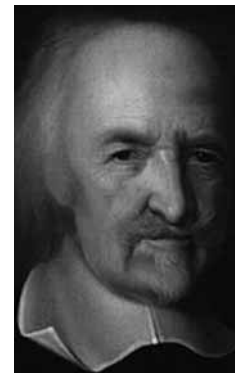
سقراط تاریخی نمی تواند به نحو روشن از گزارش های افلاطون برگرفته شود. بر طبق نظر سقراط، فنون متقاعد کردن، به لحاظ اخلاقی مناسب هستند. افلاطون در گرگیاس می گوید که خیر مستلزم ملاحظه حد است، چرا که میل بی حد و مرز بنا به تعریف، نمی تواند رضایت بخش باشد. حد عبارت است از قوانینی که ناظر بر رفتار هستند، رفتارهایی که در جامعه صورت می گیرند. انسان بد نمی تواند با دیگران «در یک زندگی خیر سهیم باشد».

فصل پنجم: افلاطون: جمهوری

در جمهوری، سقراط در پی تعریف عدالت است. هیچ فهرستی از رفتارها کافی نیستند، چرا که ما در پی ویژگی هایی هستیم که باعث ظهور و بروز خود این فهرست شوند. افلاطون عدالت را در مدینه و سپس در نفس ردیابی می کند. در مدینه، عدالت عبارت است از کارکرد شایسته طبقات جامعه: صنعتگران/ کارگران، سربازان و حاکمان. در نفس، این طبقات منعکس می شوند: شوق، روح و عقل. عدالت در هر بخش عبارت است از اینکه هر بخش کارکرد شایسته اش را انجام دهد. افلاطون نسبت به زندگی سیاسی بدبین است. جمهوری چهار اختلاف به نحو فزاینده ناقصی را به تصویر می کشد که افلاطون در مدینه فاضله اش توصیف می کند: تیموکراتیک (اسپارتا)، الیگارش (کرینت)، دموکراسی (آتن) و تیرانی (سیراکوس). آنچه بیش از همه زندگی را تهدید می کند، بی عدالتی محض نیست، بلکه انسان منضبطی است که سعی می کند شر و رنج امروز را بکاهد تا فردا آسوده باشد. عدالت برای توده ها غیر قابل فهم است، توده هایی که «درست» زندگی می کنند، البته اگر اصلاً درست زندگی کنند، صرفاً به خاطر فشارهای غیرعقلانی. افلاطون این واقعیت را نادیده می گیرد که عدالت، هنجاری است، یعنی چیزی را توصیف می کند که باید باشد نه آنچه که هست.

فصل ششم: ضمیمه افلاطون

اخلاق و سیاست افلاطون در هم آمیخته می شوند. در میهمانی، افلاطون انسانی را به تصویر می کشد که در جستجوی خود زیبایی است، نه صرفاً اشیای زیبا. او نظام آموزشی ای را پیش فرض می گیرد که از بالا (حاکمانی که مثل را می بینند) آغاز می شود و تا سطح پایین تر جامعه ادامه می یابد. افلاطون در آموزه مثل همراه



هابز
در پی آن بود
که نظریه
سیاسی را به
بساطت اقلیدسی
تحویل کند. اصول
موضوعه، افراد
هستند، افرادی که
در پی قدرت‌اند
و از مرگ
می‌هراسند، و
به دنبال جنگ
دیگران با یکدیگر
هستند. برای
رهایی از مرگ،
فرد به قرارداد روی
می‌آورد و زیر
سلطه پادشاهی
می‌رود که از
حقوقش حمایت
کند، کسی که
خودش تحت
سلطه مرجع
بالاتری نباشد.
پادشاه هابز
خدای فناپذیر
است.

می‌گیرد که دوستی عمیق به خودی خود دارد، یعنی به مثابه غایتی فی نفسه. فضیلت‌های ارسطو به انسان می‌گویند که چگونه درست رفتار کنند تا به هدفشان دست یابند، اما به انسان نمی‌گویند که چه اهدافی شایسته‌اند تا انسان در پی آنها باشد. لذت به مثابه هدف غایی، ذهن ارسطو را درگیر می‌کند، اما ارسطو آن را رد می‌کند. غایت نهایی انسان تأمل در حقایق متافیزیکی است، و عالی‌ترین حد سیر بشری، فیلسوفی شایسته است با درآمدی نگهدارنده. بنابراین اخلاق ارسطو خلاصه می‌شود در اخلاقی برای افراد معدودی که فارغ از همه چیز هستند، و این برای چنین ذهن نابغه‌ای محصولی ناامید کننده است.

فصل هشتم: ضمیمه اخلاق یونانی

پرسش اخلاق مدرن این است که برای درست رفتار کردن باید چه کنیم؟ پرسش اخلاق یونانی این بود که برای خوب زیستن باید چه کنیم؟ در اخلاق مدرن، میل از حق (یا درست) جدا می‌شود. انگیزه‌های ناسازگار با یکدیگر، درست رفتار کردن و خوب عمل کردن را آلوده می‌کنند. بر طبق اخلاق مدرن، هر کسی باید وظیفه خود را انجام دهد بدون در نظر گرفتن اینکه آیا خوب عمل خواهد کرد یا نه. در نهایت، اخلاق مدرن بحث از خیر در رفتار انسان را بحثی نامعقول می‌پندارد. این بحث ارتباطی با میل انسان پیدا نمی‌کند. اگر بتوان خیر انسان را مشخص کرد، در نتیجه حتماً برای ارزیابی پاسخ‌های مختلف به این پرسش که چه چیزی خیر انسان را تأمین می‌کند؟ معیاری می‌خواهد. ما باید پیشرفت مفهوم خیر را از دوران باستان تا دوران مدرن به لحاظ تاریخی دریابیم، نه بر عکس. به لحاظ تاریخی، دوران باستان، مدرن شده است. «خیر» در تفکر یونان مرتبط می‌شد با انجام دادن صحیح یک رفتار اجتماعی در شهر یونانی. با پدید آمدن شهر مدرن، نخست در مقدونیه سپس در رم، آرمان خیر از ریشه‌های محلی آن فاصله گرفت. خیر اشاره پیدا کرد به انسان در هر وضعیتی که باشد، نه انسان در وضعیت دولت - مدینه یونان، و نیکی اشاره یافت به ویژگی‌های کلی‌تر انسان در هر وضعیتی، نه صرفاً به رفتارهای او در نقش اجتماعی تعیین شده. با این وجود، خیر، حتی در سیاق مدرن آن، حاکی است از چیزی بیش از انتخاب یا رضایت شخصی، یا حتی استفاده از این اصطلاح برای اهداف تبلیغاتی. خیر حاکی است از اینکه هر کس که چیزی بخواهد آن گاه که در شرایطی شبیه به شرایط گوینده قرار می‌گیرد، باید چیزی را انتخاب کند که اصطلاح خیر بر آن اطلاق می‌شود. «خیر» حاکی است از معیاری برای انتخاب. آیا ما در نهایت محکوم به نسبی‌گرایی نیستیم؟ نه. برخی از ساختارهای جامعه ضروری‌اند، مهم نیست که از کدام جامعه سخن بگوییم؛ حقیقت گویی، پیروی از قانون، زبان، عدالت. فضیلت به انسان یاد می‌دهد که چگونه در پی اهداف باشد؛ سعادت (خوشبختی) به انسان یاد می‌دهد که در پی کدام اهداف باشد. این دو مفهوم با یکدیگر در پیوند هستند، اما عین هم نیستند. ظهور دولت بزرگ، خصلت‌های اخلاق را تغییر داد. فرد به مثابه شهروندی از کیهان تلقی می‌شود، نه شهروند دولت - مدینه. چنین فردی خودش را بر حسب جهان توصیف می‌کند که این دستورالعملی ضعیف می‌نمایند، درمقایسه با زبان

غنی نارضایتی و ستایشی که در دسترس فردی است که در جامعه کوچکی به تصویر کشیده شده است. رواقیون و اپیکوریان که به ظاهر با یکدیگر مخالف‌اند، از این اخلاقیات کیهانی در جهان رومی - یونانی حمایت می‌کردند. رواقی‌گری فرد را بخشی از خدا - جهان می‌داند که رویدادهای ضروری وجود را پی در پی به طور ادواری تکرار می‌کند. این انسان باید جایگاهش را بفهمد و به آن صعود کند، و از لذت دوری کند تا وظیفه‌اش را محقق کند. تفکر اپیکوری جهان را به نحو مکانیکی می‌بیند بدون خدا. تفکر اپیکوری پیشنهاد می‌کند که در پی لذت باش، اما از لذت‌های ناشیانه بر حذر باش. آنها گرفتار رنج شدند. لذت متعادل برای افزایش لذت. رواقی‌گری و تفکر اپیکوری با رومی‌های مردد و بیگانه گفتگو می‌کنند با اندخته‌های کافی برای بقا. این مسیحیت را محکوم به گفتگو با بردگان و فقرا می‌کند.

فصل نهم: مسیحیت

پرسش کلیدی دورکیم در مورد جوامع این بود که چه چیزی برای آنها مقدس است؟ اما پرسش او به ادیانی اطلاق نمی‌شود که تمدن‌های نوپایشان را حفظ می‌کنند. این ادیان قابلیت سازگاری با مردم و شرایط جدید را نشان می‌دهند. این معضل مسیحیت است: اخلاق مسیحیت صور چندگانه به خود گرفته است: معادشناسی پیش از آباب کلیسا، طبقه کارگر رومی، دیوان سالاری پُست کنستانتین، شکل فتودالیستی قرون وسطایی، اصلاحات اروپایی میانه، پراگماتیسم پروتستان و صرفه‌جویی پُست مسیحی. با توجه به این مظاهر چندگانه، اخلاق مسیحی چیست؟ هسته مسیحیت از این قرار است: ناتوانی انسان در اطاعت از خداوند به پدیرات خدا لطمه زده است، و گسست بعدی از آن ارتباط خانوداگی. بر طبق اخلاق مسیحی انسان باید از خداوند اطاعت کند؛ چون او مقدس، خیر و قدرتمند است. قدرت خداوند ضامن آن است که سرانجام عدالت حکمفرما شود، هر چند اکنون نیز هر از گاهی عدالت محقق می‌شود. اخلاق مسیحی پارادوکسیکال است. چرا که تلاش می‌کند توصیه‌هایی برای جامعه داشته باشد بر اساس تشویق‌هایی که به جوامع کوچک و افراد داده می‌شود، و همه انتظار دارند که به نتیجه قریب الوقوع برسند. اما پادشاه همراه نبود. بنابر این اخلاق‌گراهای مسیحی، برای سنگ بنای اخلاقیات مسیحی، به دیگر اندیشمندان روی آوردند: سنت پل به رواقی‌گری، آنسلم به سلسله مراتب فتودال، آگوستین به افلاطون، و آکوئیناس به ارسطو. با ویلیام اکامی فیدئیسمی مطرح شد که خصیصه اخلاق‌گراهای اصلاح‌طلب بود. فساد به طرز چشمگیری عقل انسان را حقیر می‌کند. ما تنها با ایمان به نجات می‌رسیم، و اطاعت می‌کنیم صرفاً به خاطر اینکه خداوند فرمان اطاعت داده است. [مک اینتایر در دیباچه ویراست دوم، اصلاحاتی در این بخش اعمال می‌کند.]^۲

فصل دهم: لوتر، ماکیاولی، هابز و اسپینوزا

لوتر و ماکیاولی به فرد بها دادند، لوتر در الهیات و ماکیاولی در نظریه سیاسی. الهیات لوتر به ارتباط فرد با خدا توجه می‌کند، و بر این دیدگاه اکام تأکید می‌کند که ما تنها با لطف خدا نجات می‌یابیم، نه با فهم یا کارهایمان. لوتر قلمرو نجات را از نهاد کلیسا جدا کرد و

قلمرو سکولار را برای خودش دارای حجیت مطلق دانست. کالوین مانند لوتر، بر فرد تأکید کرد، اما دولت را به عنوان مرجع تلقی نکرد، دست کم هر جا که امر سکولار و امر دینی با یکدیگر همپوشانی داشتند. اما حتی برای کالوین، قلمرو اقتصاد به امور سیاسی و اقتصادی واگذار شد. جی ان فیگیس این دوره را این گونه توصیف می‌کند که فرد مطلق با دولت مطلق روبرو شد. گذار از منزلت اجتماعی به قرارداد، از نظم قرون وسطایی به رفتار فردی بر طبق علاقه خود فرد نه بر طبق قرارداد، آغاز می‌شود. ماکیاوولی استدلال می‌کند که اهداف زندگی سیاسی و اجتماعی در دستیابی به قدرت تأمین می‌شود. قوانین اخلاقی صرفاً دیدگاه‌های فنی‌ای هستند برای اینکه چگونه به آن اهداف برسیم. همه انسان‌ها غیراخلاقی‌اند و قراردادها باید فسخ شوند. چرا که همه انسان‌ها تحت شرایطی قراردادها را زیر پا خواهند گذاشت. رفتارها را صرفاً باید بر حسب نتایجشان ارزیابی کرد. پندهای اخلاقی برای تأثیر گذاشتن بر دیگران هستند. طبیعت بشری در طول زمان ثابت است و نهادهای سیاسی در تغییر دائمی هستند. هابز در پی آن بود که نظریه سیاسی را به بساطت اقلیدسی تحویل کند. اصول موضوعه، افراد هستند، افرادی که در پی قدرت‌اند و از مرگ می‌هراسند، و به دنبال جنگ دیگران با یکدیگر هستند. برای رهایی از مرگ، فرد به قرارداد روی می‌آورد و زیر سلطه پادشاهی می‌رود که از حقوقش حمایت کند، کسی که خودش تحت سلطه مرجع بالاتری نباشد. پادشاه هابز خدای فناپذیر است. قرارداد اجتماعی اصلی هابز مبهم است. چرا که پیش فرض یک قرارداد، قوانین و معیارهای از پیش موجودی است که از درون آنها قرارداد شکل می‌گیرد. اخلاق هابز بوضوح نشان می‌دهد که نظریه اخلاقی مبتنی است بر انسان شناسی. از نظر هابز، وجود دولت فقط برای جلوگیری از بلایا و فجایع است. اما از نظر اسپینوزا وجود دولت برای بالاتر بردن خیرهای بشری است، نه صرفاً برای جلوگیری کردن از ددمنشی. به نظر اسپینوزا خدا طبیعت است و همه رویدادها معین هستند. او تلاش می‌کند اخلاق را هندسی کند با این هدف که فردی که در حیرت و سردرگمی است (همه افراد حتی خودش) ببیند که گریزی از شرایط موجود نیست. تا آنجا که ممکن است باید دعای اسپینوزا درباره اخلاق را نادیده گرفت. آنچه درباره اخلاق اسپینوزا مهم است، این است که او بر خلاف هابز، عواطف و امیال انسان را درمان پذیر می‌داند. انسان می‌تواند فردی باشد که خودش شخصیت خودش را شکل می‌دهد، و بخشی از دولت روشنگری باشد که شهروندان را کمک می‌کند. اسپینوزا بر آزادی و عقل تأکید می‌کند، و این تأکیدش است که او را نخستین متفکر مدرن ساخته است.

فصل یازدهم: ارزش های نوین

در مورد شالوده منطقی قواعد اخلاقی تاکنون سه پاسخ مورد بررسی قرار گرفتند:

۱) پاسخ یونانیان مبنی بر اینکه زندگی انسان با تعلیم و تربیت، رو به سوی خیرهای مشخصی دارد.

۲) پاسخ مسیحیت مبنی بر اینکه خداوند به اطاعت دستور داده و نافرمانی را مجازات می‌کند.

۳) پاسخ سوفیست‌ها یا هابز مبنی بر اینکه انسان باید بسنجد که با کدام رفتار، بیشتر چیزهایی را که ما اکنون می‌خواهیم می‌توانیم بدست آوریم.

دیدگاه یونانی برتر است. دیدگاه هابز نمی‌تواند این امکان را بررسی کند که شیطنت و شری که ممکن است از انسان شوری سر زند، غلبه دارد بر رنج و مصیبتی که بر انسان مصیبت زده وارد می‌شود. مسیحیت زیر سنگینی متافیزیک گسترده‌اش قرار دارد و ناگزیر از این باور است که عدالت در سرای دیگر محقق خواهد شد. ارزش‌های جدید مشروعیت وضعیت موجود قرون وسطایی را زیر سؤال می‌برند و نشان می‌دهند که حقوق طبیعی ضامن آزادی‌های مشخص همه انسان‌هاست، آزادی‌هایی که دولت یا فرد بدون اجازه نمی‌تواند آنها را ملغی کند. حفرکننده‌ها (کمونیسم اقتصادی) و مساوات طلب‌ها (کمونیسم مالکیت خصوصی) این دیدگاه را بازگو می‌کنند. ادعای حقوق طبیعی این است که زمانی که شخصی با دولت یا شخص دیگری قرارداد می‌بندد و دولت یا آن شخص دیگر هدف معامله را محقق می‌سازد، هیچ شخص یا دولتی حق ممانعت از آزادی فرد را ندارد. بنابراین، گونه‌ای قرارداد اجتماعی برای دولت قانونی ضروری است و بیشتر ادعاهای دولت درباره مشروعیت، بی اساس است.

فصل دوازدهم: مباحث قرن هجدهمی انگلیسی

انسان پیش اجتماعی لاک، اساساً پیش اجتماعی نیست. قرارداد اجتماعی او برای تضمین حقوق طبیعی ما و نیز دیگر حقوق طبیعی است. مالکیت من چیزی است که با کار من بوجود می‌آید. اگر من مالکیت اضافی داشته باشم، ممکن است مالکیت دیگران را بدست آورم. بنابراین گریزی از طبقات اقتصادی نیست. لاک جامعه را بر مبنای رضایت ضمنی به قرارداد اجتماعی قرار می‌دهد، ولی مک اینتایر این را مغالطه آمیز می‌داند. لاک بر این باور است که گزاره‌های اخلاقی را به روش ریاضی می‌توان اثبات کرد. خیر باعث لذت می‌شود یا مانع درد می‌شود، اما شر برعکس است. هنری مور بیست و سه اصل اخلاقی بدیهی را مطرح می‌کند. اِرل اهل شافتمسبری از حس حمایت می‌کند و با عقل مخالفت می‌کند. برنارد دِ ماندویل (افسانه زنبورها) با حس اخلاقی مخالف است. رفتار منافع طلبانه خصوصی، به ایجاد خیر عمومی تمایل دارد. فرانسیس هاچسن نیز از نظریه حس اخلاقی حمایت می‌کند و نیکخواهی را احساس اصلی می‌داند و شعار معروف نخستین سودگرا را مطرح می‌کند: «ملت بهترین نهادی است که می‌تواند بیشترین سعادت را برای بیشترین افراد فراهم آورد، و نیز بدترین نهادی است که می‌تواند باعث رنج و مصیبت شود.» جوزف باتلر با نظر هاچسن درباره نیکخواهی مخالف است. چرا که نتیجه این دیدگاه این است که سعادت آینده بشر رفتار انسان را هدایت می‌کند که این خود چندان معین و مشخص نیست. عشق به خود و نیکخواهی با یکدیگر منافاتی ندارند. رفتار را باید با عشق به خود البته به نحو معقول و باوقار هدایت کرد. همه این اندیشمندان با مفهوم سعادت دست و پنجه نرم می‌کنند. چرا که ریشه‌های اجتماعی آن از بین رفته و جایگزین روان شناسی‌ای نوپا شده است.



از نظر اسپینوزا وجود دولت برای بالاتر بردن خیرهای بشری است، نه صرفاً برای جلوگیری کردن از ددمنشی. به نظر اسپینوزا خدا طبیعت است و همه رویدادها معین هستند. او تلاش می‌کند اخلاق را هندسی کند با این هدف که فردی که در حیرت و سردرگمی است (همه افراد حتی خودش) ببیند که گریزی از شرایط موجود نیست.



آدام اسمیت
که نظریه پرداز
حس اخلاقی نیز
هست، همدلی
را اساس اخلاق
می داند، و تماشاگر
بی طرف تخیلی
هیوم را سنجه
رفتارهای فردی
ما می داند.

مشکل این است که سعادت نمی تواند واژه اخلاقی اساسی ای باشد. چرا که بسیاری از اوقات، آنچه ما باید انجام دهیم، شایسته سعادت مند کردن ما نیست. دیوید هیوم از حس اخلاقی سخن می گوید و اینکه عقل در خدمت احساس است. این احساسات، و نه عقل است که انسان را به عمل سوق می دهند. عقل در بند احساسات و امیال است. بر طبق حقوق از نظر هیوم، هیچ مجموعه مقدمات واقعی نمی تواند مستلزم نتیجه ای ارزشیابانه باشد. این بوضوح نادرست است. این جمله واقعی را ملاحظه کنید: خانه ای که شما در آن نشسته اید، روی آتش است، یا قارچی که می خواهید بخورید، سمی است. جملات امری از جملات الزامی متفاوت اند، نخست بدین دلیل که جملات الزامی دلیلی برای محدودیتشان دارند و دیگر اینکه به گروهی از افراد و شرایط اطلاق می شوند، اما جملات امری گفتگوهای میان شخصی صرف هستند. روشن نیست که آیا هیوم می خواهد جلوی پیشرفت ها برای باید فی نفسه را بگیرد یا نه، چرا که متن هیوم تفسیرهای دیگری هم دارد و تفکر خود هیوم نیز از باید نشئت می گیرد. ریچارد پیرس، بر خلاف هیوم و دیگر طرفداران نظریه حس اخلاقی، بر این باور است که از احساسات «باید» استنتاج نمی شود، چرا که ما همیشه می توانیم سؤال کنیم که آیا من باید مثل این احساس کنم؟ آدام اسمیت که نظریه پرداز حس اخلاقی نیز هست، همدلی را اساس اخلاق می داند، و تماشاگر بی طرف تخیلی هیوم را سنجه رفتارهای فردی ما می داند. اخلاف اسکاتلندی هیوم چندان موفق نبودند. چرا که مسائلی که با آنها روبرو بودند، لاینحل بود. به نظر مک اینتایر حس مشترک، دانایی گذشته را با تحیرات باستان در هم آمیخته است و بدین سان وضوح چندانی بدست نمی دهد.

فصل سیزدهم: مباحث قرن هجدهمی فرانسه

به نظر مونتسکیو جوامع عبارت از توده های افراد نیست، بلکه هستموندهایی مستقل و فی نفسه هستند که هم بر افراد تأثیر می گذارند و هم از آنها تأثیر می پذیرند. قانونگذار باید جامعه اش را مطالعه کند تا بداند چه قوانینی شایسته وضع کردن هستند. ما باید «روح قوانین» را بدانیم. ما باید جامعه داشته باشیم تا فرد قابل درک شدن باشد. او دستورات اخلاقی ای را که در همه زمان ها بر همه افراد قابل اطلاق باشد، رد کرد و با این وجود (به نحوی نامنجم) به معیارهای اخلاقی همیشگی باور داشت. کلودیو آدریانا هلوتیوس بر این باور بود که عقل و ادراک حسی تنها در سایه حس منسجم هستند. مردم لذت و خوشی خودشان را دوست دارند، اما برخی از خوب زیستن دیگران خشنود می شوند. اندیشمندان روشنگری عموماً در پارادوکس هستند. از یک سو، آنها از روان شناسی دترمینیستی دفاع می کنند. از سوی دیگر آنها به امکانات عملاً نامحدود تغییر طبیعت بشری باور دارند. دنیس دیدرو به تدریج بدیل هایی برای نهادها مطرح کرد که به امیال انسان ها اجازه ظهور و بروز می دادند. ژان ژاک روسو نکته سنج ترین اندیشمند روشنگری بود. طبیعت بشری، که ساده و خیر است، توسط نهادهای سیاسی و اجتماعی تخریب شده است. در طبیعت، انسان اجتماعی بود و میل به خودش باقی ماند در ارتباط با همدلی با دیگران. انسان طبیعی وارد قرارداد

اجتماعی شد تا نهادی داشته باشد برای ایجاد و تقویت قوانین، چرا که انسان طبیعی می خواهد در ارتباط دوطرفه با دیگران زندگی کند. جامعه باید اصلاح شود تا این نیاز اولیه ارتقا یابد، و سپس انسان بتواند یاد بگیرد که به عنوان یک شهروند زندگی کند، نه به عنوان افراد در چنین جامعه بازسازی شده. جایگاه انسان در «پیوند روابط اجتماعی» قرار دارد.

فصل چهاردهم: کانت

اندیشه کانت حد فاصلی در تاریخ اخلاق است. چرا که او ادعاهای فیزیک نیوتنی و تجربه گرایی هیوم را که می گفت تنها چیزهایی را می دانیم که از طریق تجربه بدست می آوریم، با یکدیگر ترکیب کرد. به نظر کانت همه تجارب ما با قوانین نیوتنی سازگار هستند، نه به خاطر ساختار بیرونی جهان، بلکه به خاطر ساختار ادراک بشری. ذهن انسان به نحوی فعال، داده های تجربه حسی را شکل می دهد و از مقولاتی بهره می برد که در ذهن ساخته شده اند. کانت می گوید «مفاهیم بدون حسیات تهی اند»؛ «حسیات بدون مفاهیم کور هستند». کانت بر این اساس استدلال می کند که اخلاقیات بیرون از جهان طبیعی قرار دارند. با تحلیل آگاهی اخلاقی روزمره انسان، در می یابیم که تنها چیزی که خیر است، اراده خیر است. همه دیگر خیرها (سلامتی، ثروت، عقل) تنها در صورتی خیر اند که درست استفاده شوند، اما اراده خیر همیشه و دائماً خیر است. اراده نیک تکلیف را فقط به خاطر تکلیف انجام می دهد. دیگر انگیزه ها به اراده نیک لطمه وارد می کنند، حتی اگر کسی تکلیف را انجام دهد به این خاطر که آن را دوست دارد. تکلیف عبارت است از انجام دادن کاری که به نحو فراگیر و کلی با همه موجودات عاقل ارتباط دارد. آنچه به نحو فراگیر در پیوند است، عبارت است از امر اخلاقی ای که من می توانم آن را فراگیر سازم، یعنی من می توانم آن را قانون طبیعت سازم. چنین امر اخلاقی فراگیر شده امر مطلق است. امر مطلق هیچ محدودیتی ندارد، اما امر تجویزی بدین صورت است که شما باید چنین و چنان عمل کنی اگر... انسان عاقل خودش را ملزم به انجام تکلیفش می سازد، که این خودمختاری فاعل اخلاقی است. هیچ کس دیگری نمی تواند این گونه دستور دهد. نباید به پیامدهای رفتار انسان توجه کرد، بلکه صرفاً به تکلیف باید نگریست. مک اینتایر، کانت را نقد می کند، نخست بدین دلیل که نظریه اخلاقی کانت، سرلوحه اخلاقی نازیسم است. به تکلیف خود عمل کن و به پیامدهای آن توجه نداشته باش. دوم، امر مطلق کانت (دروغ نگو، عهدشکنی نکن) به ما می گوید که چه کاری نباید انجام دهیم، اما نمی تواند به ما بگوید که چه کاری باید انجام دهیم. سوم، هر فردی که کمابیش باهوش باشد، می تواند اوامر مطلق شکیلی شکل دهد و در نتیجه این اوامر مطلق تنها بر او اطلاق خواهند شد و همچنان اوامر مطلق خواهند بود. بنابراین، اوامر مطلق تنها به کسانی مربوط خواهند شد که بهره ای از نبوغ و زیرکی ندارند.

فصل پانزدهم: هگل و مارکس

به نظر هگل، به خاطر مسیحیت، فرد و دولت از یکدیگر جدا شده اند و در نتیجه فرد به قوانین متعالی توجه می کند تا قوانین دولت سیاسی خاصی. هگل بر آن بود تا نشان دهد که



**برک
بیش از حد
به ارزش عادت
بها داده است،
چرا که عادت‌ها
باید مرتباً مورد
بازدید قرار گیرند
تا شایستگی
مستمرشان
ارزیابی شود.**

نسبت به اخلاق و لذت‌طلبی بی‌طرف نشان می‌دهد در حالی که مکرراً زندگی اخلاقی را برمی‌گزیند. همچنین در بی‌طرفی‌ای که کیر کگارد ادعا می‌کند، انسجام وجود ندارد. انسان اصیل کیر کگارد با درد و رنج بسیار انتخاب می‌کند صرفاً بدین دلیل که امکان انتخاب غلط وجود دارد. کیر کگارد نمی‌تواند این را بپذیرد، هر چند او گاهی به نحوی نامنسجم بدین شیوه سخن می‌گوید. هینریچ هیر اظهار می‌کند که مسیحیت به طرز نامفهومی سخن می‌گوید. پروتستان‌تیزم خشونت آلمانی‌ها را محدود کرد، اما فقط موقتاً. اکنون که مسیحیت ویران شده است، تأثیرش کاهش یافته و الحاد ژرمنی زبانه کشیده است. به نظر او خشونت آلمانی غلیان‌های قبلی اروپایی را دنبال خواهد کرد. شوپنهاور بر این باور بود که جهان بیهوده است و انسان هیچ ارزشی ندارد. جهان نمود اراده کور است. اندیشه اراده را تغییر می‌دهد. زندگی ظالمانه و تهی است، اما اندیشه این واقعیت‌ها را پنهان می‌کند. طبیعت انواع را حفظ می‌کند، اما افراد را تخریب می‌کند. اراده کیهانی در هر حالی ادامه می‌یابد. خصلت بشری تغییر ناپذیر است. فلسفه اخلاق مبتنی است بر این بدفهمی که مردم می‌توانند نوع عملشان را انتخاب کنند. محرک‌های انسان اساساً سه تا هستند: (۱) منفعت شخصی (۲) بدخواهی (۳) همدردی یا شفقت. همدردی خودرایی را فرو می‌نشاند. مسیح و بودا به خود ریاضت داده بودند، و به فنای نهایی خود توجه داشتند. این بازگشتی است به اصول بودیسم. مک اینتایر بر این باور است که شوپنهاور مرهمی لازم بود بر خوش بینی ساده قرن نوزدهمی. فردریش نیچه، ریشه آشفتگی مدرن را در مسیحیت می‌داند. برای فائق آمدن بر آشفتگی‌ای که مسیحیت باعث آن شده است، باید از ارزش‌ها فراتر رفت و وارد شکل جدیدی از زندگی شد. یهودیان و مسیحیان از اخلاق بردگی حسادت حمایت می‌کنند. اما خدا مُرده است. مردم در پی قدرت‌اند نه سعادت، و ابرمرد باید آن را داشته باشد. نیچه نه ضد سامی بود نه یک نژادپرست ژرمن. خواهرش از آثارش برای نازیسم سوء استفاده کرد. اما مک اینتایر بر این باور است که خشونت زبان نیچه و تهی بودن آرمان نیچه باعث شد که خواهرش از آنها سوء استفاده کند. خود نیچه از «بی مسئولیتی تاریخی» همیشگی رنج می‌برد.

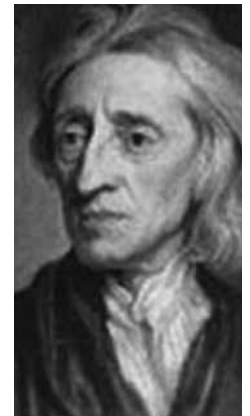
فصل هفدهم: اصلاح طلبان، سودگراها، ایدئالیست‌ها

ادموند برک حقوق طبیعی را به عنوان توهمات متافیزیکی توصیف می‌کرد. طبیعت، جامعه را آن‌گونه که اکنون هست دربرمی‌گیرد. او مرتبه عقل را تنزل داد، و در عوض بر این باور بود که ما باید به عادت‌هایی تکیه کنیم که جامعه ما آنها را تلقین می‌کند. به نظر مک اینتایر برک جامعه را با دولت خلط کرده است. برک بیش از حد به ارزش عادت بها داده است، چرا که عادت‌ها باید مرتباً مورد بازدید قرار گیرند تا شایستگی مستمرشان ارزیابی شود. ویلیام گودوین بر این باور است که احساسات باعث عمل می‌شوند، اما تنها در صورتی باعث عمل درست می‌شوند که از اطلاعات درستی بهره مند باشند. کسانی که بر این باور اند که با هرکسی باید متفاوت از دیگری برخورد شود، باید این را اثبات کنند. دولت و جامعه مردم را مرتکب شر می‌سازند. انسان‌های نیک،

هسته فلسفه، تاریخ فلسفه است. وجود بشری از خلال تغییر و تحولات مختلفی عبور کرده است، که با ارباب و برده آغاز می‌شود. تلاش‌های نابجا برای حل ناکارآمدی‌های ارباب - برده عبارت بودند از رواقی‌گری، شک‌گرایی و کاتولیسیسم، که هر یک از آنها به آگاهی نارضایت بخش منجر می‌شود. چنین آگاهی‌ای عبارت است از ناتوانی در خارج شدن از جامعه‌ای که فرد را بدشکل می‌کند حتی آن‌گاه که این جامعه فرد را تعریف می‌کند. امر سلبی مانع آزادی بشری است. امر سلبی عبارت است از افق در هر شرایط تاریخی، مانع مشهود در شرایطی که مانع اهداف یا غایات انسان است. فائق آمدن بر امر سلبی چیزی است که فرد به کمک آزادی بدان نیاز دارد. انسان از آزادی کمتر به آزادی بیشتر سیر می‌کند با رفتن از یک تر، که در مقابل آنتی ترش است، و به سترز جدیدی می‌رسد. از نظر هگل، زندگی اخلاق درون جامعه خاصی صورت می‌گیرد، جامعه‌ای که ارزش‌ها و رفتارها را به شوخی تعیین می‌کند. اما اگر از بیرون بنگریم، ارزش‌ها و رفتار خاص به شوخی دلخواهانه پدید می‌آیند. از درون، آنها چنین نیستند. از نظر مک اینتایر، هگل بسیار مبهم است، بویژه آن‌گاه که می‌گوید اندیشه‌های او اندیشه‌های خدا هستند. با این وجود هگلی‌های جوان دنباله‌رو او بودند، اما برای پالودن او از متافیزیک و باورش به امر مطلق. مؤثرترین آنها کارل مارکس است. مارکس با گفتن اینکه آنچه شرایط تاریخی خاصی را تعیین می‌کند، عبارت است از اعتدال آن در تولید خیرهای مادی، از هگل فراتر رفت. جامعه بورژوا از طریق تکنولوژی بر انباشت سرمایه تأکید می‌کند. اما مانع رشد جامعه بورژوا کاپیتالیسم است. کاپیتالیسم انسان را از شناخت خودش دور می‌سازد. مارکس دو چیز مهم را از قلم انداخت: (۱) او نتوانست معین کند که چه اصولی باید جنبش طبقه کارگر را شکل دهد. (۲) مارکس نتوانست اخلاق دولت‌های کمونیست را توصیف کند. این دو امر، دست اخلاف او را باز گذاشت تا جاهای خالی را با نتایجی ویران‌گر پر کنند.

فصل شانزدهم: کیر کگارد تا نیچه

سورن کیر کگارد بر این باور بود که آنان که عینیت اخلاقی را مطرح می‌کنند، از این واقعیت غافل‌اند که معیارهای اخلاقی اساساً انتخاب‌هایی فردگرایانه هستند و نه بیشتر. حتی عقل نیز این امر را نشان می‌دهد. می‌توان توجیهاتی که برای دیدگاهی اخلاقی ارائه می‌شوند را به چالش کشید؛ نهایتاً دلیلی ارائه نمی‌شود و هر کس صرفاً بر دیدگاه خودش اصرار می‌ورزد. همه از انتخاب برخوردارند. زندگی می‌تواند اخلاقی یا لذت‌طلبانه باشد. کیر کگارد وانمود می‌کند که میان این دو بی طرف است. زندگی لذت‌طلبانه دنبال ارضای خود و عشق رمانتیک است. زندگی اخلاقی در پی تکلیف و ازدواج است. بحث و نزاع میان این دو بی‌فایده است. هر طرف به گونه‌ای بحث خودش را مطرح می‌کند که پیروز از میدان خارج شود. بحث اخلاقی مقدم است بر بحث دینی. مسیحیت اصیل برای عقل چندان خوشایند نیست. در نهایت، آن به انتخاب بنیادی وابسته است. اعتراضات شکاکانه نسبت به مسیحیت، مبتنی بر شک نیستند، بلکه بر نافرمانی از خدا و هر حجیت دیگری تکیه دارند. مک اینتایر کیر کگارد را از این جهت نقد می‌کند که او خود را



لاک
بر این باور است
که گزاره‌های
اخلاقی را
به روش ریاضی
می‌توان اثبات
کرد. خیر باعث
لذت می‌شود
یا مانع درد
می‌شود، اما
شر برعکس
است.

با دلیل درست و منطقی متقاعد می‌شوند. جرمی بنتام، جامعه را مجموعه‌ای از افرادی می‌داند که خیرشان در سعادت است، سعادت و خوشبختی‌ای که بتوان آن را به لحاظ عددی شمارش کرد. خیر یعنی بیشترین خوشبختی برای بیشترین افراد، و هر کس تنها یک نفر به حساب می‌آید و نه بیشتر. اظهارات اخلاقی صرفاً درد و لذت را می‌سنجند. گفتمان حقوق طبیعی، بی‌معنی است و بر چوب سوار است. جان استوارت میل، این پرسش را مطرح می‌کرد که آیا نتایج تفکر سودگرا او را خشنود خواهد ساخت یا خیر. پاسخ او منفی بود، و تعدیل‌هایی صورت داد (پس از یک آشفتگی روانی). مک اینتایر سودگرایی را نقد می‌کند. (۱) همه لذت‌ها، چنانکه میل تصدیق می‌کند، برابر نیستند، و گریزی از سلیله مراتبی از لذت‌ها نیست. (۲) مفاهیم لذت و سعادت به قدری گسترده‌اند که مقصود از آنها چیزی بیش از مطلوبی نیست که مردم در پی آن هستند. (۳) برای ارزیابی، معیارهایی غیر از لذت نیز وجود دارند مانند عدالت، سلامتی، هوشمندی. (۴) انسان‌ها انعطاف پذیر اند و می‌توانند تحت هر شرایطی به گونه‌ای قرار بگیرند که راضی و خشنود باشند. (۵) سود تنها در صورتی می‌تواند معیاری اخلاقی باشد که جامعه‌ای از مردمی شایسته و محبوب وجود داشته باشد. (۶) سود به قدری آشفته و در هم برهم است که می‌تواند نگرانی‌ها را توجیه کند. سود عملاً شر را از میان بر می‌دارد. هنری سجویک، طرفدار اخلاق حس‌گرایانه بود و تلاش می‌کرد سودگرایی را با شهودگرایی سازگار سازد. اف اچ برادلی (ایدئالیستی آکسفوردی) از سودگرایی جدا شد تا بگوید که فرد تنها در صورتی خود را درمی‌یابد که در متن جامعه باشد. چرا من باید اخلاقی باشم؟ این پرسش نامنظم است. انسان تنها درون جامعه‌ای معین اهداف اخلاقی را درمی‌یابد و خود را تحقق می‌بخشد. انسان با اشتیاق نسبت به چیزهای بهتر و با تطبیق رفتارش با اصولی عالی‌تر، خودش را تحقق می‌بخشد. خود شخصی باید کارکردی از کل جامعه گردد و البته با میل و رغبت. غایت زندگی انسان عبارت است از یافتن جایگاه او و تحقق بخشیدن به تکالیف انضمامی و خاصش. زبان اخلاق تنها درون جامعه معینی با نقش‌ها و کارکردهای مشخص معنی می‌یابد. تی اچ گرین (دیگر ایدئالیست آکسفوردی) به لحاظ سیاسی فعال و مؤثر بود. او بر این باور بود که حقوق طبیعی نمی‌تواند کاملاً وجود انسان را تبیین کند. ما صرفاً تا حدودی می‌دانیم که خیر انسان در چیست؛ چرا که ما به عنوان یک نژاد، در حال رشد و نمو هستیم. اراده نیک، در پی نتیجه تلاش‌هایش است و از ارتقای جامعه بشری رنج می‌برد. خیر من با خیر دیگران همساز است؛ چرا که انسان خیر خودش را با فعالیت در شکلی از زندگی می‌یابد که پیش از خودش وجود دارد. خیر عمومی به زندگی فردی نیک منتهی می‌شود.

فصل هجدهم: فلسفه اخلاق مدرن

اخلاق فلسفی مدرن با مبانی اخلاق مور آغاز می‌شود. مور، طرفدار اخلاق شهودگرایانه است. به نظر او خیر، ویژگی‌ای ساده و تحلیل‌ناپذیر است. چگونه باید ما رفتار کنیم؟ کارهایی را انجام ده که باعث پدید آمدن خیر بیشتری شوند. مک اینتایر نظر مور را نمی‌پذیرد و اظهارات ناموجه متعدد او و انحرافش از اسپنسر و

میل را نقد می‌کند. خیر تحلیل پذیر نیست چرا که (۱) یک نام باید نام مصداق مشخصی باشد که بدان اشاره می‌کند. (۲) خبری که مور مطرح می‌کند به انسان هیچ دلیلی برای عمل کردن ارائه نمی‌کند. جان دیویی از مور متفاوت است. مسئله اصلی در مباحث اخلاقی این است که بحث‌های ما از اهدافی که برای دستیابی به شناخت، در پی آنها بودیم، فاصله گرفته است. «خیر» چیزی است که اهداف ما را برآورده کند. دیویی تمایز میان هست و باید را کم اهمیت جلوه می‌دهد. دیویی تأثیر چندانی نداشت. چرا که او در گفتمان اخلاقی گسترده‌تر زمانه‌اش مشارکتی نداشت. اچ ای پریچارد گفته بود که برای انجام تکلیف نمی‌توان دلیل ارائه کرد. این واقعیتی بی‌درنگ و غیرقابل بحث است. آیر، احکام اخلاقی را به سه طبقه تقسیم کرد: منطقی، واقعی و احساسی. او در مقوله مبهم عاطفی، هر چیزی را که تحلیلی یا تجربی نباشد از جمله اخلاق و تکنولوژی را قرار می‌دهد. سی ال استیونسون بر این باور است که دستورات اخلاقی اساساً برای تغییر نگاه مردم نسبت به ما می‌باشند. هیچ تعریف کاملی از اصطلاحات اخلاقی نیم توان ارائه کرد. اخلاق فلسفی نسبت به مباحثی که مطرح می‌کند بی‌طرف است. بحث‌های اخلاقی درباره‌ی غایات همیشه طولانی و کسل‌کننده‌اند. مک اینتایر استیونسون را از سه جهت نقد می‌کند. (۱) منظور از معنای عاطفی روشن نیست. (۲) گزاره‌های اخلاقی دلیل دارند، نه اینکه آلت دست دیگران باشند. (۳) این نظریه مبهم است. اِرم هیر میان زبان تجویزی و زبان توصیفی تمایز قائل می‌شود. زبان تجویزی یا آمرانه است (به وضعیت‌ها و افراد خاصی دستور می‌دهد) یا ارزشیابانه (بایدی‌هایی که به همه افراد در همه شرایط از جمله به گوینده اطلاق می‌شود). الف خوب یعنی الف چیزی است که فرد اگر آن را می‌خواهد باید آن را انتخاب کند. هیچ بایدی از هست ناشی نمی‌شود. نهایت اینکه، ارزیابی‌های اخلاقی من صرفاً برای من حجت‌اند که آنها را انتخاب کنم تا آنها را تقویت کنم. مثال نقض‌هایی اقناعی برای اظهارات هیر مطرح شده است.

نتیجه گیری مک اینتایر: هیچ مجموعه منحصر به فردی از ایده‌های اخلاقی نمی‌تواند در جامعه متنوع ما نفوذ کند. هر فردی باید کسی را انتخاب کند که با آن ارتباط دارد و غایات و قواعد اخلاقی آن جامعه را انتخاب کند. گذشته از این، گروه بندی اجتماعی امکان پذیر نیست. نمی‌توان طبیعت بشری را مبنایی برای ارزیابی‌های اخلاقی دانست. چرا که دیدگاه‌های مختلف اخلاقی، همراه با دیدگاهشان درباره‌ی طبیعت بشری دسته‌بندی می‌شوند. این بحث صرفاً شکافی را به طبیعت بشری برمی‌گرداند، یعنی دوباره با بن بست روبرو می‌شویم. فلسفه اخلاق، تاریخ دارد و دانستن این تاریخ ما را از مطلق‌گرایی کاذب دور نگه می‌دارد. (بنگرید به دیباچه و پیراست دوم، آنجا که مک اینتایر از این اتهام که او نسبی‌گراست دفاع می‌کند.)

پی‌نوشت‌ها

* عضو هیأت علمی دانشگاه کاشان.

1. happiness.

2. *A Short History of Ethics*, ix.

خواندن و تفکر دربارهٔ مقالات این کتاب برای من تجربهٔ ارزشمندی بوده است. مسائلی که در آنها مطرح شده، به قدری متنوع است که مجال برای پاسخ به همه‌شان باقی نمی‌گذارد، هر چه باشد من هستم و یک مقاله که باید در آن به سبزه نقد پاسخ بدهم! بنابراین با کمال تأسف مجبورم فقط پاسخ برخی منتقدان را بدهم و بقیه را به فرصت دیگری موکول کنم.

بدیهی است که در این مقال نمی‌توانم پاسخی کافی و وافی به هیچ کدام از انتقادهای را بدهم، و به همین دلیل مجبور شده‌ام که برخی از آنها را کاملاً به کناری بگذارم تا در فرصت دیگری به سراغشان بروم؛ در واقع می‌دانم که دارم خوانندگانم را به آینده حواله می‌دهم، که امیدوارم به هر حال دیرتر از پانزده سال دیگر نباشد.

پاسخم را با توضیحی کوتاه، ولی حتی‌الامکان روشن و قابل فهم، دربارهٔ دو مفهوم اساسی در نظریات مربوط به فضیلت شروع می‌کنم که از آنها دفاع کرده‌ام، یعنی مفهوم عمل^۲ و مفهوم سنت عقلانی^۳. در ارتباط با مفهوم اول با مسائلی سروکار دارم که از سوی دیوید میلر،^۴ الیزابت فریزر^۵ و نیکولا لیبی،^۶ و چارلز تیلر^۷ مطرح شده‌اند، و در ارتباط با مفهوم دوم با مسائلی که عمدتاً در مقالات استفن مالهال،^۸ اندرو میسن،^۹ پُل کلی،^{۱۰} و رابرت استرن^{۱۱} دیده می‌شوند. پس از آن به مسئلهٔ صدق^{۱۲} و نسبی‌گرایی می‌پردازم که از مفهومی برمی‌آیند که برای سنت قائلم، و طی آن سعی می‌کنم پاسخی به انتقادهای جان هالدین^{۱۳} و گوردن گراهام^{۱۴} بدهم.

سپس، ابتدا به اتهامی که رابرت وُکلر^{۱۵} به من وارد دانسته، یعنی درک غلط از روشنگری، و پس از آن به اتهامی که جنت کولمن^{۱۶} مطرح کرده، یعنی درک غلط از آرای ارسطو و آکوئیناس، پاسخ می‌دهم، و در نهایت به مسائل مربوط به سیاست ارسطویی و غیرارسطویی که پیتر جانسن^{۱۷} و فیلیپ پتیت^{۱۸} مطرح کرده‌اند، خواهیم پرداخت. البته بدیهی است که انتظار ندارم منتقدانم همیشه از پاسخ‌هایم قانع شوند که شاید عمدتاً به دلیل این باشد که پاسخ‌هایم [در این مقاله] کافی و وافی نیست. با وجود این، شایان ذکر است که اگر نظریاتی که تقریباً طی بیست سال گذشته از آنها دفاع کرده‌ام، درست بوده باشند، باید انتظار داشت که صریح‌اللهجه‌ترین و تواناترین نمایندگان فرهنگ غالب مدرنیته با آنها مخالفت کنند. اگر نظرات من درست باشند، مسلماً بسیاری از منتقدانم آنها را نخواهند پذیرفت، و به همین دلیل بیش از پیش لازم است که حتی بی‌منطق‌ترین منتقدانم را نیز جدی بگیرم.

۱. نقد دیوید میلر: از رابطه‌ای که من میان عمل و فضیلت قائلم بر سه نظریهٔ مرتبط استوار است: اول اینکه تمایزی اساسی بین عملی که دارای یک غایت اجتماعی ارزشمند و بیرون از آن عمل است و عملی که این طور نیست وجود دارد؛ دوم اینکه در مواردی که این نوع غایت بیرونی وجود دارد، ارزش عمل را می‌توان تا آن حد دانست که در خدمت آن غایت قرار بگیرد؛ و اگر بخواهیم به طور مناسب فعالیت آنهایی را که در زمان و مکانی معین مشغول عمل معینی هستند به نقد بکشیم، لاجرم به معیارهایی برای عدالت نیاز داریم که بیرون از آن عمل باشند (میلر، ص ۲۵۰-۲۵۵). میلر در یکی از پاورقی‌هایش اشاره می‌کند که از نظر من آنچه او «تبیین

پاسخی ناتمام به منتقدانم^۱

نوشتهٔ السدر مک‌این‌تایر

ترجمهٔ مصطفی امیری*

mostafa_amiri@yahoo.com

کامل عدالت» می‌نامد، باید به جایگاه عدالت «در زندگی شخص و در درون جامعه» نیز اشاره داشته باشد. (نک: ص ۲۵۵ و ۲۶۳، پاورقی ۱۵). البته میلر توضیح نمی‌دهد که از نظر من، هیچ کیفیتی فضیلت به حساب نمی‌آید مگر اینکه دستیابی به سه نوع خیر متمایز را میسر سازد: خیر درونی عمل، خیر زندگی فردی، و خیر جامعه. البته مرادم این نیست که تبیین عدالت از حیث فقط عمل کامل نیست، بلکه می‌خواهم بگویم که چنین تبیینی هنوز تبیین عدالت و یا در واقع تبیین هیچ فضیلت دیگری نیز نیست.

دوم اینکه میلر یک تمایز دیگر را نیز به کلی نادیده می‌گیرد، که

عبارت است از تمایز بین عمل و نحوه نهادینه شدن آن عمل. شاید بی‌توجهی من به اعمال تولیدی، یعنی حرفه‌های تولیدی نظیر زراعت و ماهیگیری، معماری و عمران، که دقیقاً از همان نوعی هستند که میلر بر آن تأکید دارد، موجب شده است که اهمیت این دو نکته در فهم رابطه انواع مختلف خیر با یکدیگر، و همچنین رابطه فضیلت و خیر قدری نامشخص شود. غایت درونی این نوع حرفه‌های تولیدی، وقتی بسامان و منظم باشند، هرگز فقط ماهیگیری، یا

تولید گوشت و شیر گاو، و یا خانه‌سازی نیست، بلکه انجام این اعمال به نحوی است که با فضایل آن حرفه دمساز و موافق باشد، تا در این رهگذر نه فقط محصولی خوب تولید شود، بلکه صاحب حرفه نیز مهارت‌های خود را کمال ببخشد. این همان چیزی است که شاگردان هر حرفه‌ای باید بیاموزند. شأن و شرف حرفه‌ها نیز از همین جاست که ریشه می‌گیرد، و فضایل نیز از همین حیث است که در وهله اول تعریف می‌شوند، هر چند ممکن است تعریف آنها ناتمام باشد. در همین ارتباط، تفاوت دو دسته ماهیگیر را در نظر بگیرید. توصیفی که از این دو ارائه می‌دهم، شاید قدری غیرواقعی باشد، زیرا به دو نقطه کاملاً مقابل در طیف وسیعی از ماهیگیران اشاره می‌کنم. با وجود این، شکی نیست که زندگی برخی ماهیگیران می‌تواند یکی از این دو نقطه مقابل باشد.

می‌توان دسته‌ای از ماهیگیران را سازمان داد و آنها را وسیله‌ای صرفاً تکنیکی و اقتصادی برای رسیدن به یک غایت تولیدی دانست که هدفش فقط یا عمدتاً برآوردن تقاضای بازار به ماهی به نحوی است که حداکثر سود از آن عاید شود. درست همان گونه که سازمان‌دهندگان این گروه هدفشان رسیدن به سود بالاترست، هر یک از اعضای گروه نیز هدفش دریافت پاداش هر چه بیشتر است. بنابراین آن دسته مهارت‌ها و صفات اخلاقی^{۱۹} برای سازمان‌دهندگان گروه ارزش دارد که بالاترین سود ممکن را محقق سازد، و هر یک از اعضای این گروه نیز آن دسته از صفات اخلاقی را ارج می‌نهند

که در خودشان و یا دیگران مستعد ایجاد سطح بالای پاداش بدانند. با وجود این، وقتی سطح پاداش به اندازه کافی بالا نباشد، آن وقت فردی که انگیزه و ارزش‌هایش از این نوع باشند، از نقطه نظر خود کاملاً محق است که گروه را ترک کند و یا حتی به کسب و کار دیگری روی بیاورد؛ و وقتی که سطح سوددهی، در مقایسه با بازده نسبی سرمایه‌گذاری در کسب و کارهای دیگر رضایت‌بخش نباشد، مدیران از نقطه نظر خود هیچ دلیل قانع‌کننده‌ای نخواهند داشت که نیروی کار را تعدیل نکنند، و صاحبان این صنعت نیز هیچ دلیل قانع‌کننده‌ای نخواهند داشت که پول خود را در جای دیگری سرمایه‌گذاری نکنند.

حال ماهیگیران دیگری را در نظر بگیرید که ابتدائاً با انگیزه دریافت مزد و یا داشتن سهمی از صید به یک گروه ماهیگیری ملحق شده‌اند، ولی از بقیه اعضای گروه درک و دلبستگی به فضل و کمال^{۲۰} در ماهیگیری، و فضل و کمال در ایفای سهم در حکم یکی از اعضای گروه را کسب کرده‌اند. فضل و کمال لازم در این مورد از نوع مهارت‌ها و صفاتی است که هم برای ماهیگیری ضرورت دارد و هم برای دستیابی به خیر زندگی مشترک گروه. اتکای هر یک از اعضا به صفات اخلاقی و مهارت دیگران با این شناخت همراه است که گاه زندگی شخص به خطر می‌افتد، و اینکه چه غرق شود و چه غرق نشود ممکن است به شجاعت دیگران نیاز داشته باشد. دلواپسی هر یک از اعضای گروه برای سایر اعضا، اگر واقعی باشد، باید به سایر کسانی نیز که برای اعضای گروه اهمیت دارند، یا به عبارت دیگر خانواده‌ی بلافصل آنها، تعمیم یابد. بنابراین، وابستگی متقابل اعضای یک گروه ماهیگیری از حیث مهارت‌ها، دستیابی به خیر و کسب فضایل به وابستگی متقابل خانواده‌های آنها و شاید فراتر از آن به کل جامعه ماهیگیران یک روستا تعمیم یابد. وقتی یکی از آنها در دریا جان می‌بازد، همکارانش، خانواده‌هایشان و سایر اعضای جامعه ماهیگیری مصیبت مشترک و مسئولیت‌های مشترکی خواهند داشت.

برای اعضای چنین گروهی و ساکنان چنین روستایی، خیری که باید از رهگذر کسب فضل و کمال در فعالیت ماهیگیری و ایفای نقش در درون گروه به دست آید، حتی الامکان، باید بر مشقت‌های اقتصادی از قبیل دستمزد کم و صید بد و ارزانی ماهی بچرید. شکی نیست که هیچ گروه ماهیگیری نمی‌تواند ابعاد اقتصادی کسب و کارش را کاملاً نادیده بگیرد. ولی بارها و بارها دیده‌ایم که اعضای یک گروه ترجیح می‌دهند که مشقت‌های اقتصادی را در دوره کسادی کسب و کار تحمل کنند، و هر چند امکان دریافت دستمزدهای بیشتر در حرفه دیگری برایشان مهیاست، به کارشان ادامه بدهند. همین امر نشان می‌دهد که مقید ساختن خیر اقتصادی به خیر عمل می‌تواند واقعیت ارزشمندی باشد. بنابراین، برای اعضای چنین گروهی، وفاداری به سایر اعضای گروه و همچنین شیوه زندگی یک جامعه ماهیگیری مشروط به تکافوی اقتصادی کسب و کارشان برای ارضای انگیزه‌ها و برآوردن نیازهای فردی که شخص در ابتدای ورود به زندگی ماهیگیری با خود داشت نخواهد بود.

فعالیت‌ها و روابط چنین گروهی نمونه‌ی عالی آن چیزی است که

هم ارسطو و هم آکوئیناس تمایزی بین حقایق بی‌زمان درباره انواع طبیعی، خصوصیات ذاتی و نظم غایت‌شناختی اشیا و اشخاص که تمامی توضیحات و فهم صادق و موجه در چارچوب آن باید شکل بگیرد، و تلاش‌های کافی و متنوع به منظور تدوین و صورت‌بندی آن حقایق که مشخصه تاریخ پژوهش هستند، از طالس گرفته تا ارسطو و بعد، از طریق شارحان مسلمان و یهودی ارسطو تا آکوئیناس، قائل هستند.



از «عمل» مراد می‌کنم. بنابراین، امیدوارم حالا روشن شده باشد که چرا طبقه‌بندی میلر از آنچه او عمل می‌نامد از نظر من اشتباه است، و اینکه چرا باید ادعای او را که ارزش عمل به محصولات بیرونی آن است ردّ کنم. وقتی ارزش عملی را این گونه تعیین کنیم، همیشه با نوعی فعالیت سروکار داریم که در عین حال با عمل بیگانه و متعارض است، و بیشتر با نظم اقتصادی مدرن همخوانی دارد؛ زیرا بخش اعظمی از فعالیت‌های صنعتی تولیدی و خدماتی مدرن به نحوی سازمان یافته‌اند که خصوصیت‌های متمایز یک عمل را از آن سلب می‌کنند. البته می‌دانم که با استفاده از کلمه «عمل» در این معنا، آن هم کلمه‌ای که فلاسفه معاصر در معانی متعددی به کار بسته‌اند، باید خطر این نوع بدفهمی‌ها را هم به جان بخرم، که در ارتباط با میلر خیلی فراتر از نظریاتش دربارهٔ چرایی ارزش عمل است و به نقد او از آنچه من دربارهٔ عدالت گفته‌ام نیز تعمیم می‌یابد. معیار عدالت مرتبط با عمل چیزی است که لزوماً باید هم از حیث خیر درونی عمل، نظیر آنچه دربارهٔ گروه ماهیگیری بالا اشاره شد هم از حیث خیر زندگی فردی و خیر جامعه صورت‌بندی و فهمیده شود- لازم به ذکر است که تضادی که با توسل به آن این نوع گروه ماهیگیری را توصیف و متمایز کردم مسلماً می‌تواند دربارهٔ فعالیت سایر گروه‌ها نظیر نوازندگان کوارتت زهی، یا آن‌هایی که مشغول خانه‌سازی یا کلیسا‌سازی هستند، و شطرنج‌بازان نیز کاربرد داشته باشد. نقد میلر، و همین طور نقد چارلز تیلر، این مسئله را مطرح می‌سازد که چگونه این خیرها جمعاً به فضایل، و به طور خاص‌تر به عدالت، ارتباط می‌یابند. تیلر به نوبه خود برخی از انواع خیر را برای عمل درونی و برخی دیگر را «فراتر از همهٔ اعمال» می‌داند (ص ۳۵). تیلر «ایدهٔ مدرن عقل رهاشده»^{۲۱} را که بخشی از «دیدگاهی از خیر، یعنی فعالیت عقلانی رها شدهٔ آزاد، و یکی از مهمترین و سازنده‌ترین خیرهای متعالی تمدن ماست» (ص ۳۶) از جمله خیرهای نوع دوم می‌شمارد- هر چند به زعم او این خیر گاه می‌تواند موجب گمراهی شود. اگر منظور تیلر را درست فهمیده باشم، او خیر مذکور را خیری اصیل و واقعی می‌پندارد، و معتقد است که این خیر فقط آن‌هایی را گمراه خواهد کرد که به خاطر ارج و قرب فراوانی که برای آن قائلند، سایر خیرهای واقعی متضاد با آن را انکار می‌کنند.^{۲۲} ایدهٔ عقل رهاشده، از نظر تیلر، متضمن مفهوم آزادی در حکم استقلال عقلی است، که رابطهٔ نزدیکی با مفهوم مدرن شأن و شرف انسانی دارد، و نباید آن دیدگاه اخلاقی که مفهوم فوق از آن ملهم است را کنار بگذاریم. برخی اختلاف‌نظرهای موجود بین من و تیلر از همین جا ریشه می‌گیرد.

تیلر معتقد است که باید هم خیرهایی را که از یک منظر مبتنی بر عمل و عموماً ارسطویی جهان شناخته می‌شوند، و هم خیرهایی نظیر آنچه متضمن ایده‌آل عقل رهاشده هستند را به رسمیت بشناسیم. او به درستی این عقیده را به من نسبت می‌دهد که شناخت دستهٔ اول خیرها موجب نفی دستهٔ دوم می‌شود. دوم اینکه تیلر به همین شیوه دربارهٔ فضیلت عدالت بحث می‌کند (صص ۳۷-۴۲). شناخت عدالت در حکم یک فضیلت مبتنی بر عمل، که مفهوم شایستگی^{۲۳} در آن یک مفهوم اساسی است، نه فقط شناخت عدالت را آن گونه که جان

رالز^{۲۴} مطرح می‌سازد نفی نمی‌کند، بلکه باید با آن همراه نیز باشد. بدین ترتیب، پذیرش تکثر خیرهایی که همیشه با یکدیگر سازگار نیستند با تأیید تکثر فهم از عدالت همراه خواهد بود.

سوم اینکه تیلر ادعا می‌کند که این پذیرش و تأیید با نظرگاه ارسطویی همخوان و موافق است: «نظریهٔ ارسطویی می‌تواند تضاد خیرهای ناشی از منابع مستقل را توضیح بدهد، نظیر تضادی که بین یک خیر متعالی و خیر درونی یک عمل وجود دارد» (ص ۳۹). شاید روزی با این نظر موافق بودم، ولی حالا کاملاً متقاعد شده‌ام که این نظر یک قرائت اشتباه از ارسطوست. علاوه بر این، تیلر معتقد است که نه فقط می‌توان هم ایده‌آل عقل رهاشده و هم خیر مبتنی بر عمل را در مکتب ارسطویی شناخت، بلکه دنیای مدرن توانسته است به طور کامل از فهم مبتنی بر عمل و ارسطویی خود بگریزد. او به درستی این عقیده را بخشی از نقد من بر مدرنیته می‌داند مبنی بر اینکه فرهنگ متمایز مدرنیته به طور کاملاً موفقی در مصادیق‌اش غیرارسطویی است. بنابراین، چنانکه مشخص است در اینجا یک اختلاف‌نظر چهارم هم بین ما وجود دارد. ولی آیا واقعاً همین طور است؟

اعمال، به زعم من، یکی از مشخصه‌های کلی فرهنگ‌های بشری است، اگرچه شاید در برخی فرهنگ‌ها اساساً به حاشیه رانده و اهمیت آن مخدوش شده باشد. همین مسئله می‌تواند در فرهنگ‌هایی که مشخصه آنها مدرنیته است از ایجاد و بسط فهمی ارسطویی از اهمیت اعمال در چارچوب کلی زندگی فردی و حیات جوامع جلوگیری کند، و جلوگیری هم کرده است. از آن جایی که فقط از یک دیدگاه ارسطویی می‌توان بدرستی به اهمیت این امر پی برد، استعداد بالقوه‌ای که همهٔ اشخاص عادی برای یافتن فهمی ارسطویی از خود بر پایه تجربیاتشان دارند بالفعل نخواهد شد. فرهنگ‌های غالب مدرنیته به

نحوی عمل می‌کنند که این استعداد را عقیم بگذارند، بجز در میان کسانی که در حاشیهٔ این فرهنگ‌ها زندگی می‌کنند. بنابراین، فرهنگ‌های مذکور ارسطوگرایی را در خود جای داده است که کم و بیش سرخورده و معمولاً ناشناخته هستند. ولی احیای مکتب ارسطویی به طور محلی به دفعات اتفاق افتاده است. بنابراین، آیا من و تیلر بر سر این مسئله اختلاف نظر داریم؟ احتمالاً خیر.

البته شکی نیست که من و تیلر بر سر آن دسته از خیرهایی که در صورت‌بندی تیلر، فراتر از اعمال هستند، یعنی خیرهایی نظیر استقلال منتسب به ایده‌آل عقل رهاشده، و همچنین، در همین ارتباط، چگونگی درک لزوم مفاهیم مبتنی بر عمل و فراتر از عمل از عدالت، با یکدیگر اختلاف نظر داریم. (عجالتاً یک طرف قضیه را که به چگونگی درک آرای ارسطو از این مسائل مربوط می‌شود کنار می‌گذارم.) چرا با تیلر موافق نیستیم؟

یکی از مشکلات اساسی فایده‌گرایان، که در آثار میل کاملاً هویداست، این است که چگونه می‌توان اصل فایده را به نحوی فهمید که انواع غایاتی را که در واقع دنبال می‌شود، و انواع ملاحظاتی را که در واقع انگیزه قرار می‌گیرد، ممکن سازد بدون اینکه آن را بی‌محتوا و بی‌معنی کند.

شناخت عدالت در حکم یک فضیلت مبتنی بر عمل، که مفهوم شایستگی در آن یک مفهوم اساسی است، نه فقط شناخت عدالت را آن گونه که جان رالز مطرح می‌سازد نفی نمی‌کند، بلکه باید با آن همراه نیز باشد.



باید توضیح بدهم که اختلاف نظر ما به دلیل این نیست که من می‌گویم تمامی خیرها از نوع خیرهای درونی برای اعمال خاصی نظیر گروه ماهیگیری و نوازندگان کوارتت زهی هستند، زیرا اصلاً چنین اعتقادی ندارم. نه فقط خیرهایی هستند که به صورت بیرونی^{۲۵} و امکانی^{۲۶} به اعمالی نظیر اعمال پول، جایگاه و قدرت مرتبطاند، بلکه مهمتر از آن، توضیح من درباره فضایل آنها را نه فقط در حکم صفاتی توصیف می‌کند که صاحبانش را قادر می‌سازد به خیرهایی دست یابد که برای اعمال جنبه درونی دارند، بلکه در حکم صفاتی که صاحبانش را قادر می‌سازد هم به خیرهای حیات کلی بشری و هم خیرهای آن نوع جوامعی دست یابد که خیرهای زندگی فردی نوعاً در آنها و از طریق آنها به دست می‌آیند. اما اختلاف نظر من و تیلر در اینجاست که من این دسته اخیر از خیرها را ادغام‌کننده^{۲۷} و تا حدودی ساختاریافته از حیث خیرهای درونی اعمال خاص می‌دانم، و هرگز آنها را کاملاً مستقل از خیرهای درونی نمی‌دانم. در واقع ادغام کردن این خیرها در حیات فردی و جمعی خودش ساختار یک عمل را دارد. در حالی که خیرهایی که تیلر «فراتر از همه اعمال» می‌داند (ص ۳۵) از نظر او نه فقط از اعمال کاملاً مستقل هستند، بلکه گاهی اوقات در تعارض با خیرهای درونی اعمال نیز قرار می‌گیرند.

افراد نوعاً به فعالیت‌های متعددی اشتغال دارند که هر یک دارای خیرهای خاص خود است. بنابراین، وقتی به طور جدی می‌پرسند که «خیر من چیست؟» یکی از دلمشغولی‌هایشان در پاسخ به سؤال فوق باید این باشد که بتوانند نظم و نسقی به این خیرهای متعدد بدهند، و جایگاه مناسب و مقتضی هر یک را در ارتباط با سایر خیرها و خیر کلی خود بیابند. این امر تنها در معیت کسانی میسر است که با آنها و با یکدیگر در اعمال متعدد، و همچنین در حیات مشترک کل جامعه‌شان مشارکت دارند. بنابراین، نظم بخشیدن به خیرها در درون فعالیت‌های زندگی فردی، به نحوی که خیر هر یک از این زندگی‌ها قابل دستیابی باشد، از نظم بخشیدن به آن خیرها در دست‌یابی به خیر مشترک جدانشدنی نیست؛ و ایجاد و حفظ اشتراکی آن نوع جامعه‌ای که خیر مشترک در آن قابل دست‌یابی باشد - یعنی خانواده، خانوارهای کشاورز، گروه‌های ماهیگیری، جوامع سیاسی محلی - فعالیتی است که خودش دارای ساختار عمل است، که در درون آن فضایل یکسانی برای دست‌یابی به خیرهای درونی آن اعمال، آنگونه که در جاهای دیگر لازم است، ضرورت دارد. بنابراین، همه خیرها تا حدودی از حیث رابطه‌شان با عمل و خیر مشترک تعریف می‌شوند. پس وقتی تیلر ادعا می‌کند که خیرها و فضایی مستقل از عمل وجود دارند، چگونه می‌توان به او پاسخ گفت؟ فقط از این طریق که هر خیر یا فضیلتی که مستقل پنداشته می‌شود را به دقت در نظر بگیریم و نشان بدهیم که از حیث اینکه خیر یا فضیلت است کاملاً مستقل از اعمال نیست، و از حیث اینکه کاملاً مستقل از اعمال است،

خیر یا فضیلت نیست. پژوهش‌های تأملی، چه در درون یک عمل درباره فعالیت‌های خود آن صورت بگیرد و چه در حکم نوعی عمل فلسفی، علمی یا ادبی سازمان یابد، همیشه باید بتواند خود را از تعهد یا دیدگاهی که ممکن است منبع تحریف یا اوهام، یا عقلاً مشکوک به چنین چیزی، باشد رها سازد؛ عقلانیت، چه نظری باشد چه عملی، به این نوع ظرفیت برای رهاسازی احتیاج دارد، و فقدان آن عمل مربوطه راه، به وسیله معیارهای درونی‌اش، همیشه در خطر آسیب و بدشکلی قرار می‌دهد، زیرا ملاحظات موشکافی نشده‌ای که از خیر اعمال و فضیلت‌های مقتضی مستقل و احتمالاً با آنها در تعارض هستند در فعالیت‌ها و روابط شرکت‌کنندگان تأثیرگذار خواهند بود. هیچ چیزی نمی‌تواند ادعای مستثنی بودن از نقد تأملی را داشته باشد، ولی نقد تأملی استوار هرگز نمی‌تواند از بافتارهای عملی که از درون آن هدف و اهمیتش را کسب می‌کند رها شود.

با وجود این، به رغم اینکه ممکن است دامنه نامحدودی از موقعیت‌ها پیش بیاید که استفاده از ظرفیتی را برای این نوع رهاسازی ضروری سازد، نتیجه منطقی‌اش این نیست که موضعی وجود دارد که بتوان آن را موضع عقل رهاشده از حیث خودش، و مستقل از تمامی مواضع مبتنی بر عمل دانست. اعتقاد به وجود یک عقل رها شده مستقل یک توهم فلسفی است، که هم نسخه دکارتی و هم نسخه تجربه‌گرایانه دارد، و دقیقاً به این دلیل که توهمی بیش نیست، گره زدن باورهای مهم درباره شأن و شرف آدمی به آن به معنای انداختن سایه شک و تردید بر آن باورهاست، که هیچ ضرورتی هم ندارد.

تحریف‌ها و توهم‌های درون اعمال که باید از آنها خلاصی یابیم مسلماً هم واقعی هستند و هم مکرر. اعمال غالباً از طریق نحوه نهادینه شدنشان، مثلاً وقتی ملاحظات بی‌ربط مربوط به پول، قدرت و جایگاه اجازه تجاوز به اعمال را می‌یابند، تحریف می‌شوند. روابط آنهایی که در درون عمل هستند با یکدیگر یا با آنهایی که در جامعه بزرگتر هستند ممکن است نه از روی عدالتی که حق هر یک را بنا به سهم و جایگاهش در آن عمل و جامعه به او اعطا می‌کند، بلکه از روی قضاوت‌های بیرونی ناشی از پیش‌داوری‌های ناشناخته، شکل بگیرد. یک طبقه از انسان‌هایی که به واسطه چنین قضاوت‌های تحریف‌شده‌ای غالباً از حقوق خود محروم، و تحقیر شده و مورد استثمار قرار گرفته‌اند زنان بوده‌اند.

بنابراین، الیزابت فریزر و نیکلا لیبی، اگرچه آگاهانه از کلمه «عمل» برای اشاره به دامنه وسیع‌تری از پدیده‌ها در مقایسه با من استفاده می‌کنند، کاملاً بحق به تأکید فمینیستی بر شریایی که از لحاظ تاریخی با اعمال گره خورده‌اند اشاره دارند. اینکه آیا من و فریزر و لیبی درباره ماهیت و میزان شرها در تاریخ نهادهایی که تجسم یک عمل خاص هستند، نظیر خانواده، چقدر موافقیم البته جای بحث دارد، ولی شکی نیست که حتی بهترین این نهادها نیز همیشه فسادپذیر بوده و غالباً هم فاسد شده‌اند، و دشوار بتوان درباره صدمات ناشی از چنین فسادهایی مبالغه کرد. بنابراین، فریزر و لیبی می‌توانستند درباره میزان صدماتی صحبت کنند که نه فقط به زنان، بلکه به اعمال وارد شده است. آنها به درستی اشاره می‌کنند که،

در مقایسه با فوکو و دیگران، من حرف زیادی در نقد این شرها نزده‌ام؛ ضمن اینکه استدلال کرده‌اند که، اگر قرار بود چنین نقدی بعمل آورم، یا باید به مفهوم و معیاری واقعی از عدالت که کاملاً مستقل از اعمال و نسبت به آنها بیرونی است توسل جویم و یا صرفاً به ملاحظاتی روندشناختی بسنده کنم (صص ۲۷۴-۲۷۵). ولی اگر بتوان به مفهومی از عدالت و سایر فضایل، که برای توضیح روابط درونی اعمال و روابط بین شرکت‌کنندگان در اعمال خاص و جامعه محلی بزرگتر کافی باشد، در مقابل تحریف و پیش‌داوری توسل جست، این معضل به وجود نخواهد آمد. مفهوم عدالت در حکم فضیلتی که برای دستیابی به خیرهای درونی اعمال لازم است، به تنهایی برای فراهم آوردن معیاری به منظور شناسایی و محکوم ساختن تحریف‌هایی که ممکن است در اعمال ایجاد شوند، و بی‌عدالتی‌های ناشی از آن نسبت به زنان و دیگران کافی خواهد بود. ولی تلاش غیرضروری برای افزودن اصول رالزی عدالت که با این مفهوم و این معیار همخوانی ندارد، چنانکه تیلر پیشنهاد می‌کند آنها را بیافزاییم، صرفاً موجب ناسازگاری قضاوت‌ها و از آن طریق دشوارتر شدن حصول عدالت خواهد شد.

۲. اندرو میسن و استغن مولهال: در حین دفاع جانانه‌شان

از لیبرالیسم، مسائل بسیار مهمی درباره مفهوم سنت از نظرگاه من مطرح کرده‌اند. میسن معتقد است که یکی از دلایل من، حتی اگر تنها دلیل من باشد، برای توسل به مفهوم سنت این است که من مناقشات موجود در درون یک سنت واحد را نوعاً مناقشاتی می‌دانم که در آن تنها به یک مجموعه از معیارهای صدق و توجیه عقلانی توسل جسته می‌شود، و به همین نسبت، کشف قیاس‌ناپذیری بنیادین در برخی مباحثات به همان اندازه نوعاً نشانه تقابل بین نمایندگان سنت‌های متفاوت و رقیب است. با وجود این، او به این نکته نیز اشاره می‌کند که از نظر من، مناقشات موجود در جوامع لیبرال مدرن بین آنهایی که با توسل به حقوق عقلانی ادعایی را مطرح می‌سازند و آنهایی که به نام اصالت فایده با آن ادعاها مخالفت می‌ورزند با توسل به هیچ معیار مشترکی قابل حل نیست، ولی در عین حال، من لیبرالیسمی را که هر دو مجموعه ادعا در درون آن مطرح شده است یک سنت واحد می‌دانم (صص ۲۲۷-۲۲۸). اتهامی که میسن در اینجا به من وارد کرده است صرفاً این نیست که حرف‌های ضد و نقیضی زده‌ام و باید اصلاحاتی در نظراتم انجام بدهم؛ بلکه از نظر او، از این حیث که دلایل من برای توسل به مفهوم سنت اولاً این است که اختلافات موجود در درون سنت‌ها با اختلافات موجود در بین سنت‌ها کاملاً تفاوت دارند، و ثانیاً اینکه این تفاوت به قیاس‌ناپذیری بین سنت‌ها برمی‌گردد، نظر من درباره لیبرالیسم شک و تردیدهایی جدی درباره صحت این دلایل برمی‌انگیزد.

مولهال، بدرستی خاطر نشان می‌کند که من در کتاب در پی فضیلت معتقدم که لیبرالیسم با هر گونه مبنای سنتی خصومت دارد، و سپس در عدالت چه کسی؟ کدام عقلانیت؟ توضیح داده‌ام که چگونه لیبرالیسم به یک سنت تبدیل شده است، و نتیجه می‌گیرد که من از ادعای قبلی‌ام که «لیبرالیسم فاقد منابع مفهومی برای فهم فعالیت

انسان و عقلانیت استدلال سیاسی است و به همین دلیل نمی‌تواند یک نظام اخلاقی و سیاسی منسجم ایجاد کند» دست کشیده‌ام، و پذیرفته‌ام که «لیبرالیسم یک سنت تمام عیار است، و بنابراین همان منابعی را که در ابتدا می‌پنداشتم فاقد آنهاست به کمال دارد (ص ۲۲۱)، هر چند او [مولهال] اضافه می‌کند که به اعتقاد من لیبرالیسم شاید به راحتی نتواند جایگاه خود در حکم یک سنت را قبول کند (ص ۲۲۱). برای اینکه پاسخ بدفهمی مولهال از نظراتم درباره لیبرالیسم را بدهم، در ابتدا لازم است توضیحی درباره موافق‌ها و اختلاف‌ها در درون سنت‌ها بدهم، آنگونه که در پاسخ به میسن دادم.

اجازه بدهید با قائل شدن تمایز بین اهمیت ناسازگاری عقیده، نگرش و کنش در درون آنچه سنت پژوهش نامیده‌ام با اهمیت آن در درون سنت‌های اجتماعی و فرهنگی بزرگتر شروع کنم. شناسایی، و در دراز مدت، حذف ناسازگاری‌ها ناگزیر یکی از دلمشغولی‌های عمده هر سنت پژوهشی است. اغلب کشف و هویدا کردن ناسازگاری در عقاید و باورهای جا افتاده یک گروه است که اصولاً پژوهش را ایجاد می‌کند. ناسازگاری همیشه مسائلی را پیش روی کسانی قرار می‌دهد که مشغول پژوهش هستند، به عبارت دیگر، چگونه می‌توان حقایقی را که ممکن است دو مجموعه ناسازگار از عقاید و باورها در خود داشته باشند را به گونه‌ای آشتی داد که به یک دیدگاه سازگار رسید.

با وجود این، چون پژوهش با زیر سؤال بردن ناسازگاری‌ها معمولاً باورهای جا افتاده را زیر سؤال می‌برد، نمایندگان معتبر باورهای جا افتاده در سنت‌های اجتماعی و فرهنگی گاه به دیده شک و تردید به آن می‌نگرند؛ زیرا بقای این یا آن سنت خاص گاه ممکن است به حفظ نظامی از باورها و نگرش‌های ناسازگار متکی

باشد، و نیز حفاظت از ارزش‌هایی که شرکت‌کنندگان این یا آن سنت خاص به آنها متعهد شده‌اند ممکن است به عدم تصریح آن ناسازگاری‌ها بستگی داشته باشد. البته مسلماً این تنها راه حفظ ناسازگاری‌ها از لحاظ اجتماعی و سیاسی نیست. در جایی که یک سنت اجتماعی خاص متضمن تعهدات ناهمخوان باشد، می‌توان آن تعهدات ناهمخوان را در قالب مجموعه‌ای از تعارض‌ها و مجادلات لاینحل و مدام بیان کرد، به نحوی که موافقت‌های

اساسی تشکیل دهنده آن در حکم موافقت‌هایی بیان شوند که اختلاف بر سر آنها حیاتی و لازم است. در همین ارتباط، فرهنگ سیاسی و اخلاقی جوامع پیشرفته‌ای را در نظر بگیرید که شیوه غالب آنها لیبرالیسم است.

لیبرالیسم مجموعه‌ای از موافقت‌ها برای مخالف بودن است. اختلافات بی‌پایان اصحاب اصالت فایده و حقوق طبیعی، و همچنین بین آنها و اصحاب اصالت قرارداد،^{۲۸} و هر سه با کانت‌گرایان، بیانگر

شکی نیست که من و تیلر بر سر آن دسته از خیرهایی که در صورت‌بندی تیلر، فراتر از اعمال هستند، یعنی خیرهایی نظیر استقلال منتسب به ایده آل عقل رهاشده، و همچنین، در همین ارتباط، چگونگی درک لزوم مفاهیم مبتنی بر عمل و فراتر از عمل از عدالت، با یکدیگر اختلاف نظر داریم.

مولهال خیال می‌کند که من با ذکر این نکته که لیبرالیسم، که اصولاً منتقد هر گونه توسل به سنت است، خودش به یک سنت مبدل شده است، و اینکه برخی نظریه‌پردازان لیبرال نیز به این نکته اذعان دارند، همان انسجام و درک پیشرفته‌ای را که خصلت یک سنت شکوفای پژوهش است به لیبرالیسم نسبت می‌دهم، در حالی که من فقط قبول کرده‌ام که لیبرالیسم به آن نوع سنت اجتماعی و فرهنگی تبدیل شده است که ممکن است پذیرای عدم انسجام باشد، و در مورد لیبرالیسم حتماً همین‌طور است. در عدالت چه کسی؟ کدام عقلانیت؟ من در واقع نکات بیشتری به نقد از لیبرالیسم که در کتاب در پی فضیلت مطرح کرده بودم افزوده‌ام، و نه اینکه آن را پس گرفته باشم.



مجموعه‌ای از اصول متضاد و متعارض است که در حیات نهادینه جوامع فردگرا مسلم فرض می‌شود، و طبق آن هر فرد هم به دنبال منافع شخصی خودش است. این منافع هر چه می‌خواهد باشد و هم به همان نسبت خواهان حفاظت در برابر افراد دیگری است که مثل او به دنبال منافع شخصی خودشان هستند. هر یک از نظریه‌های اخلاقی عمده‌ای که در جامعه لیبرال رایج است راه حلی اصولی را برای این ادعاهای متضاد که ناشی از فهم دوگانه است مسلم فرض می‌گیرد. با وجود این، ماهیت این تضادها که از لحاظ عقلی قابل حل نیست ناگزیر دوباره در قالب اختلاف نظر در سطح نظریه رخ می‌نماید. آنچه این نظریه‌پردازان در مخالفت با آن با یکدیگر موافقاند هر گونه دیدگاهی است که طبق آن فهم اساسی از فرد، که در تمامی این نظریه‌های متضاد مسلم فرض گرفته می‌شود، خودش اشتباه باشد. بنابراین، از همین جاست که مخالفت همه آنها با تمامی دیدگاههایی که طبق آنها انسان‌ها ذاتاً شرکت‌کنندگان در اشکال متفاوت جامعه و به دنبال یک خیر واحد، هر چند شاید پیچیده، هستند ریشه می‌گیرد. یعنی دیدگاههایی نظیر مکتب افلاطونی، ارسطویی و تامیستی. از همین روی، لیبرالیسم در حکم شکلی از زندگی اجتماعی، تا حدودی با مجادلات داخلی مدامش بین دیدگاههای رقیب و قیاس‌ناپذیر شکل می‌گیرد و قوام می‌یابد، که از این حیث با بسیاری از سنت‌های اجتماعی و فرهنگی دیگر مشابهت دارد. هر یک از آن دیدگاهها در درون یک سنت پژوهش شکل گرفته که خود با موافقت بر سر معیارهای مشترک قوام یافته است، به نحوی که نوعاً، حداقل تا حدودی، در درون هر سنت و بر اساس معیارهای خود آن سنت پیشرفتی در حل مسائل صورت گرفته، در حالی که در تعارض بین سنت‌ها هیچ پیشرفت عقلانی رخ نداده است؛ در واقع، قیاس‌ناپذیری مانع از این امر شده است، و با درک این نکته است که می‌فهمیم چرا میسن و مولهال در نقد خود به خطا رفته‌اند.

میسن از خصوصیات متفاوتی غافل است که از یک طرف به سنت‌های پژوهش، که در درون آنها، تا زمانی که از نظم خوبی برخوردار باشند، معیارهای مشترکی وجود دارد، و از طرف دیگر به سنت‌های بزرگتر اجتماعی و فرهنگی که سنت‌های پژوهش در درون

آنها جای و با آنها روابط مختلفی دارند، مربوط می‌شوند. مولهال خیال می‌کند که من با ذکر این نکته که لیبرالیسم، که اصولاً منتقد هر گونه توسل به سنت است، خودش به یک سنت مبدل شده است، و اینکه برخی نظریه‌پردازان لیبرال نیز به این نکته اذعان دارند، همان انسجام و درک پیشرفته‌ای را که خصلت یک سنت شکوفای پژوهش است به لیبرالیسم نسبت می‌دهم، در حالی که من فقط قبول کرده‌ام که لیبرالیسم به آن نوع سنت اجتماعی و فرهنگی تبدیل شده است که ممکن است پذیرای عدم انسجام باشد، و در مورد لیبرالیسم حتماً همین‌طور است. در عدالت چه کسی؟ کدام عقلانیت؟ من در واقع نکات بیشتری به نقد از لیبرالیسم که در کتاب در پی فضیلت مطرح کرده بودم افزوده‌ام، و نه اینکه آن را پس گرفته باشم.

مولهال درباره نقد قبلی‌ام از لیبرالیسم می‌نویسد که من «در عین حال مایل بودم استدلال کنم که فردگرایی لیبرال شیوه غالب است، اینکه فرهنگ ما کاملاً عاطفه‌گراست، و اینکه منابع مفهومی فردگرایی لیبرال قادر به توضیح امکان فاعلیت انسانی و استدلال اخلاقی عقلانی نیست. این ادعاها ذاتاً محکم نیست، زیرا به معنای این است که اخلاقیات فراگیر و غالب امروزی از لحاظ منطقی اصلاً قادر به ایفای نقش در حکم اخلاقیات نیست» (ص. ۲۲۰). البته این ادعا تا حدودی درست است، ولی فقط تا حدودی. مسلماً اینطور نیست که اخلاقیات فراگیر و غالب نمی‌تواند در حکم اخلاقیات عمل کند، بلکه نمی‌تواند در حکم اخلاقیات منسجم عمل کند، و این عدم انسجام شاید در ابعاد اخلاقی سیاست در دولت-ملت‌های غرب واضح‌تر از هر جای دیگری باشد. با وجود این، سنت‌های خاص و متنوع پژوهش که تا حدودی قوام‌دهنده لیبرالیسم هستند ضرورتاً به یک عدم انسجام واحد مبتلا نیستند.

مکتب اصالت فایده از خصوصیات بارز سنت‌های پژوهشی است که در درون فرهنگ لیبرال مدرنیته رشد کرد و در تغییر شکل و تحول آن سهیم بود. پی. جی. کلی اعتقاد دارد که مسأله‌ای که درباره مکتب اصالت فایده مطرح است، این نیست که آیا نسخه‌های خاصی از آن شکست می‌خورد، بلکه این است که آیا کل این طرح با شکست مواجه می‌شود یا خیر (صص ۱۳۱-۱۳۲). فایده‌گرایان معاصر می‌گویند که او در پاورقی‌های شماره ۳، ۷ و ۱۹ کتابش ذکر می‌کند (و اکثراً آثارشان را وقتی منتشر کردند که در پی فضیلت چاپ شده بود) در واقع میراث‌خواران سنتی هستند که با بنتم و میل شروع شد و با سبجویک ادامه یافت، و هر نسل نه فقط نظریات و استدلال‌ها، بلکه مسائل و مشکلات نسل پیشین را نیز به ارث برد. یکی از مشکلات اساسی فایده‌گرایان، که در آثار میل کاملاً هویدا است، این است که چگونه می‌توان اصل فایده را به نحوی فهمید که انواع غایاتی را که در واقع دنبال می‌شود، و انواع ملاحظاتی را که در واقع انگیزه قرار می‌گیرد، ممکن سازد بدون اینکه آن را بی‌محتوا و بی‌معنی کند. ریچارد ولهایم نیز این مشکل را دریافته است، و می‌نویسد که در آثار میل «نه فقط اصول ثانویه پهلو به پهلو اصول اولیه می‌زنند، بلکه تابع آنها نیز نیستند» («جان استوارت میل و ایسایا برلین: غایات زندگی و مقدمات اخلاق»، در ایده آزادی، به کوشش ای. رایان، آکسفورد، ۱۹۷۹، ص ۲۶۲) و همچنین نگارنده

در «مکتب اصالت فایده و فرض‌های مسلم تحلیل هزینه-سود» (در ارزش‌ها در صنعت برق، به کوشش ک. سایر، نتردام، ۱۹۷۷).^{۲۰} کلی در توضیحاتش درباره منابعی که مکتب فایده‌گرایی برای پاسخ به مسائل مربوط به قیاس‌پذیری دارد فقط با همین مشکل مواجه می‌شود. ولی دو سؤال کاملاً متفاوت از توضیحات کلی برمی‌آید. یک سؤال فقط به خود فایده‌گرایان مربوط می‌شود: آیا آنها می‌توانند به نحوی بر سر یک راه حل توافق کنند که هم برای قضاوت درباره پیشرفت یا عدم آن در درون سنت‌شان، و هم برای حل مشکلاتی که هم اکنون با آن مواجهند، معیاری مؤثر به دست بدهد؟ عدم توافق شاید نشانه‌ای از نوعی شکست در ارتباط با قیاس‌پذیری در درون یک سنت پژوهش باشد که نوعاً نشانه فروپاشی قریب‌الوقوع آن است. ولی هرگونه قضاوت یک ناقد خارجی در این باره خام و زود هنگام است.

دومین سؤال به رابطه مکتب اصالت فایده و رقبایش مربوط می‌شود، به ویژه نظریه‌پردازان هیومی، کانتی و اصحاب اصالت قرارداد، و عدم توانایی هر یک از آنها در شکست دادن طرف مقابلش. ولی این مسئله اصلاً چه اهمیتی دارد؟ هر یک از این دیدگاه‌های رقیب ابتدائاً این گونه صورت‌بندی شده بود تا تعهد و وفاداری همه اشخاص معقول را با توسل به آنچه معیارهای عقلانیت مشترک فرض می‌شد، جلب کند. هر یک از آنها به مرور زمان از رقبایش درس‌هایی آموخته است، از جمله درس‌هایی درباره اصول و مبنای دیدگاه‌های رقیب. ولی این دیدگاه‌ها در بنیاد خود با یکدیگر تعارض دارند و منابعی که کلی به آنها اشاره کرده نوید تغییر این وضعیت را نمی‌دهد. بنابراین، هیچ اتفاقی نیفتاده است که حکم در پی فضیلت درباره دعوی آنها را باطل کند و یا بعید است که اصلاً چنین اتفاقی بیفتد- این حکم که هیچیک از طرفین دعوا نتوانسته دلایل قانع‌کننده‌ای را برای قبول نتیجه‌گیری‌هایش در حکم نتایجی که یک شخص به قدر کافی معقول و مطلع به آن می‌رسد ارائه بدهد. و همین امر مبنای اولیه حکمی را که در عدالت چه کسی؟ کدام عقلانیت؟ صادر کردم مهیا می‌سازد- اینکه آنچه پیش رو داریم صرفاً دیدگاه‌های رقیب درباره لوازم اخلاق نیست، بلکه مفاهیم رقیب از عقلانیت است.

بنابراین، هر یک از طرفین این دعوا با معیارهای درونی سنت پژوهش اخلاقی خودش موفق می‌شود، ولی با معیارهای درونی سنت‌های رقیب‌اش شکست می‌خورد. این طور است که قیاس‌ناپذیری به هر حال حاضر است. حال می‌توان پرسید که چگونه می‌توانست طور دیگری باشد؟ اگر این استدلال ما را به این نقطه می‌رساند، آیا نباید پیش‌تر برویم، تا جایی که دیگر نتوانیم از تعهد به نوعی نسبی‌گرایی پرهیز کنیم؟ البته شکی نیست که از دیدگاه هر یک از این سنت‌های خاص، نسبی‌گرایی شکست می‌خورد، درست همانطور که استدلال‌های رقبایش محکوم به شکست است. با وجود این، هر کسی که این نظریه را پذیرفته باشد که همه پژوهش‌ها از دیدگاه یک سنت خاص صورت می‌گیرد، باید چنانکه جان هالدین می‌گوید این نکته را نیز درک کند که «وضعیت سنت‌های رقیب» وضعیتی است که «پذیرای یک توصیف نسبی‌گرایانه است» (ص

۹۷). برای درک این مسئله حتماً لازم نیست که بیرون از یک سنت باشید، چنانکه من به غلط در عدالت چه کسی؟ کدام عقلانیت؟ فرض گرفته بودم- و به خاطر گوشزد کردن این اشتباه مدیون جان هالدین هستم- بلکه فقط کافی است در خیال‌تان خود را به جای آنهایی بگذارید که در سنت‌های رقیب جا دارند.

علاوه بر این، موضع نسبی‌گرایی ظاهراً باید با ملاحظاتی محکم‌تر شود که من مجبورم برای پاسخ به تز اصلی گوردن گراهام و نظرات جان هالدین درباره مشکلاتی که از نظر او از مخالفت من با دیویدسن برمی‌خیزد بر آنها تکیه کنم. گراهام معتقد است که استفاده من از مفهوم سنت و تاریخ تکاملی که در درون هر سنت عنصر مقوم آن شناخته می‌شود، مستلزم یک درک فلسفی مستقل از آن مفهوم و معیار استفاده و کاربرد آن است. بدون چنین درک مستقلی قادر نخواهیم بود که سنت‌ها را به قدر کافی فردیت ببخشیم و یا پیوستگی و گسست آنها را شناسایی کنیم: «داستان‌های هنجاری گذشته مستلزم آن است که درک مفهومی مستقلی از هنجارهای مرتبط و شناسنده داشته باشیم» (ص ۱۷۴). گراهام همچنین اضافه می‌کند که اگر به این مسئله اذعان داشتیم از آنچه امروز هستم به هگل نزدیک‌تر بودم. البته در ارتباط با این نکته اخیر کاملاً حق با اوست. من مسلماً با رد مفهوم یک دیدگاه مطلق، مستقل از جزئیت همه سنت‌ها، یک ضدهگلی علاج‌ناپذیر هستم. بنابراین، باید ادعا کنم که مفهوم یک سنت، و همچنین معیار استفاده و کاربرد آن، خودش از درون یک دیدگاه خاص مبتنی بر سنت رشد یافته است، و این مسأله مانع از کاربردش درباره

همان سنتی که از درونش رشد یافته نمی‌شود. به طور کلی‌تر، هیچ تناقضی در این ادعا وجود ندارد که می‌توان سخنانی کلی و جهانشمول از درون یک سنت خاص گفت که در محدوده امکانات مفهومی، زبانی و استدلالی آن سنت خاص صورت‌بندی شده است، ولی شامل رد صریح هرگونه ادعای ناسازگار که به هر شیوه و بیانی از طرف دیدگاه رقیب مطرح شده باشد نیز هست. بدین ترتیب، در درون هر سنت فرهنگی و اجتماعی بزرگ، دیدگاه متمایزی درباره ذات بشر و مفهوم متمایزی درباره خیر بشر یافت می‌شود که صادق پنداشته

می‌شود؛ و اگرچه ادعای صدق در درون سنت‌های مختلف با توسل به معیارهای عمدتاً رقیب، و اغلب واقعاً قیاس‌ناپذیر توجیه عقلانی پشتیبانی می‌شوند، هیچ یک از این نوع سنت‌ها در ارتباط با صدق ادعای خود و یا اصولاً در باب صدق، نسبی‌گرا نیست و نمی‌تواند باشد. (البته این نکته با تفاوت‌هایی که در نحوه تفکر درباره صدق وجود دارد نیز سازگار است. برای آشنایی مختصر با این مطلب و اینکه چگونه می‌توان دلمشغولی واحد و یکسانی را به صدق در سنت‌هایی که صدق در درون آنها به شیوه‌های مختلفی در قالب نظریه پرداخته

مولهال، بدرستی خاطر نشان می‌کند که من در کتاب در پی فضیلت معتقدم که لیبرالیسم با هر گونه مبنای سنتی خصومت دارد، و سپس در عدالت چه کسی؟ کدام عقلانیت؟ توضیح داده‌ام که چگونه لیبرالیسم به یک سنت تبدیل شده است.

من ناگزیر شماری از اختلاف نظرهای جزئی، ولی به هر حال مهم را دربارهٔ ارسطو با کولمن و سایر منتقدانم کنار گذاشته‌ام. با وجود این، نباید از ذکر این مطلب خودداری کنم که حقایق ارسطوگرایی تامیستی را، آن گونه که من از آنها دفاع کرده‌ام، نه فقط باید از ادعاهای کذب ارسطو دربارهٔ زنان، بلکه همچنین ادعاهای کذب او دربارهٔ ظرفیت آنهایی که به کارهای تولیدی مشغولند، جدا کنیم، و خوشبختانه قابل جدا کردن نیز هستند.



می‌شود نگاه کنید به عدالت چه کسی؟ کدام عقلانیت؟ صص. ۳۵۶-۳۵۹). ولی این تعهد ضدنسبی‌گرایانه نسبت به صدق چگونه می‌تواند با آگاهی به آن دسته از حقایق دربارهٔ معیارهای متفاوت و رقیب توجیه عقلانی که نسبت به سنت‌های مختلف درونی و ظاهر، چنانکه هالدین می‌گوید، پذیرای یک توصیف نسبی‌گرایانه هستند در کنار هم وجود داشته باشند؟

واقعاً فکر می‌کنم که هر فلسفهٔ معاصر که این سؤال را ناگزیر و اساسی نداند حتماً فلسفهٔ ناقصی است. چگونه باید به این سؤال پاسخ گفت؟ ابتدا باید به این نکته توجه داشت که یکی از نشانه‌های مهم تعهد یک سنت خاص به صدق این است که وقتی پیروان آن به طور جدی با ادعای تعهد عقلانی و اخلاقی از درون یک سنت رقیب مواجه می‌شوند برایشان دشوار خواهد بود که از خود نپرسند مبنای‌شان برای تکذیب ادعاهای رقیب چیست. حتی اگر آنها دیدگاه رقیب را با توسل به معیارهای سنت خود محکوم کنند، چنانکه احتمالاً در ابتدا خواهند کرد، اگر بخواهند به مقایسه غیرمنصفانهٔ مورد نیازشان برسند، لازم است که از میان منابعی که مفاهیم، اصطلاحات و استدلال‌های سنت خودشان در اختیارشان می‌گذارد وسیله‌ای پیدا کنند که بازنمایی مناسبی از

استدلال‌های رقیب عرضه کند. (برای بحث مفصل‌تر، هر چند هنوز بسیار خلاصه‌ای دربارهٔ برخی مشکلات مرتبط با این امر نگاه کنید به مقاله نگارنده «قیاس‌ناپذیری، صدق و مکالمه بین کنفوسیوسی‌ها و ارسطویی‌ها دربارهٔ فضایل»، در فرهنگ و مدرنیته، به کوشش ئی. دویج، هونولولو، ۱۹۹۱، صص. ۱۰۴-۱۲۲).^{۳۱} در همینجاست که مسائل مرتبط با ترجمه‌پذیری و ترجمه‌ناپذیری سر بر می‌آورد. هالدین با توسل به مبانی برگرفته از دیویدسن مفهوم ترجمه‌ناپذیری را گیج‌کننده یافته است. اگر وقتی بر بیش از یک زبان تسلط پیدا کنم، دریابم که چیزهایی را می‌توان به یک زبان گفت که به زبان دیگر نمی‌توان گفت و ترجمه‌پذیر نیست، آنگاه «چگونه می‌توان دانست که چه می‌گوییم، و یا در واقع اصلاً چیز منسجمی می‌گوییم؟» (ص ۹۵).

پاسخ این است: خیلی ساده. زیرا در هر زبان طبیعی، معیارهای انسجام و معناداری برای آن زبان درونی هستند (که البته به معنای آن نیست که خاص آن زبان هستند). ولی چیزی که می‌توان از این نکته آموخت این است که تلاش‌مان برای گفتن آنچه ما و سایر سخن‌گویان زبان اول با استفاده از برخی جملات زبان اول در قالب هر مجموعه‌ای از جملات موجود در زبان دوم قصد گفتنش را داشته‌ایم، ناگزیر هیچ نتیجهٔ منسجمی در بر ندارد و نباید داشته

باشد. و این نکته همان چیزی است که وقتی تلاش داریم ادعاهایی را که در درون یک سنت پژوهش و با تنها زبانی که در حال حاضر در اختیار پیروان یک سنت رقیب است بیان کنیم، کشف می‌کنیم - اینکه درمی‌یابیم که آن زبان فاقد مفاهیم، اصطلاحات و شیوه‌های استدلالی لازم برای بیان ادعاهای ماست. شاید در واقع باورهایی در کاربردهای روزمرهٔ زبان‌شناختی کسانی که در سنت رقیب جای دارند چنان با باورهای ما در تعارض باشد که هرگونه بیان معقول و موجه مواضع ما در زبان آنها را ناممکن کند - و این را احتمالاً فقط وقتی می‌آموزیم که بر زبان آن سنت رقیب تسلط پیدا کنیم. ولی حالا در نظر بگیرید که این نکته چه مشکلی برای پیروان آن سنت رقیب، اگر و از حیث اینکه سنت‌شان یک سنت پژوهش باشد، پیش می‌آورد.

آنها فقط زمانی می‌توانند برتری عقلانی نظریات و استدلال‌های‌شان را به اثبات برسانند که بتوانند در ظرف زبان مورد کاربردشان ادعاهایی را که مردود می‌شمرند به قدر کافی بازنمایی کنند. ولی به منظور دست یافتن به چنین چیزی، باید زبان مورد استفاده‌شان را به انحاء مختلف غنی سازند، مثلاً سیسرون و دیگران باید به زبان لاتینی غنی می‌بخشیدند تا نظریه‌های فلسفی یونان، که برخی از آنها برای باورهای موروثی رومنی چالش‌انگیز بود، برای آنهایی که به این باورهای موروثی متعهد می‌شدند به قدر کافی در زبان لاتینی بازنمایی شود. بدین ترتیب، برخی چیزهایی که فقط در زبان یونانی قابل بیان بود، برای اولین بار در زبان لاتینی نیز قابل بیان شد.

البته رسیدن به این مرحله لزوماً هنوز به معنای دستیابی به قیاس‌پذیری معیارها نیست. ولی می‌تواند نوعی تبادل دیالکتیکی بین دو دیدگاه رقیب را ممکن سازد که از رهگذر آن معیارهای مشترکی کشف شود، یعنی معیارهایی که تا به حال مسلم فرض می‌شدند، ولی هرگز بیان نشده بودند. و اگر چنین اتفاقی نیفتد، هر یک از طرفین ناگزیر با این سؤال مواجه می‌شود که چگونه باید اختلاف بنیادین و مدام‌شان را توضیح بدهند. فقط آن دیدگاه نظری می‌تواند ادعای صدقش را اثبات کند که قادر باشد توضیح بدهد چرا فقط نوع خاصی از اختلاف نظر را باید از سوی پیروان دیدگاه‌های رقیب انتظار داشت. بنابراین، پیروان یک دیدگاه نظری که فاقد منابع لازم برای ارائه چنین توضیحی باشد هرگز نمی‌توانند از این سؤال بگریزند که آیا دیدگاهی که از لحاظ اصول جامع‌تر و از لحاظ مفاهیم غنی‌تر از دیدگاه خودشان باشد وجود دارد که هنوز آن را کشف نکرده‌اند، و شاید در پرتو آن بتوانند عدم توانایی طرفین برای حل اختلاف نظرشان را توضیح بدهند.

توجه کنید که آنچه این نوع پیشرفت را ایجاد می‌کند، که در آن ناکامی تمامی تلاش‌ها برای حل مسائل مهم مورد اختلاف در مناقشه بین سنت‌های پژوهشی رقیب همیشه در حد امکان باقی می‌ماند، ولی گاه از طریق آن بر این ناکامی‌ها فایق می‌آیند و یا از آن می‌پرهیزند، همان فرض مسلم مشترک پژوهش‌های رقیب در ارتباط با صدق است. این همان فرض مسلم مشترک است که نسبتی‌گرایی را به موضعی تبدیل می‌کند که فقط از سوی ناظران، و نه شرکت‌کنندگان در، چنین پژوهشی، که چه در خیال و چه در واقع

از دیدگاهی بیرونی به آن می‌نگرند، قابل دفاع می‌سازد. امکان مدام همین نوع ناکامی است که نسبی‌گرایی را به وسوسه‌ای دائمی برای چنین ناظرانی تبدیل می‌کند.

تا به اینجا، آن قدر گفته‌ام که اختلاف نظر اصلی‌ام با رابرت استرن مشخص شده باشد. البته با توجه به دفاع دست و دلبازانه و سازنده استرن از کار من، هر گونه اختلاف نظری با او شاید قدرناشناسانه باشد. ولی از یک لحاظ، درک او از کار من با درک خود من تعارض دارد، و شاید دفاع از آن به شیوه استرن دشوارتر از چیزی باشد که او تصور می‌کند. استرن موضع من را با موضع لری لودن در فلسفه علم مقایسه می‌کند (صص ۱۵۱-۱۵۳) و همچنین نقاط تشابهی بین نظرات من درباره پیشرفت در پژوهش و چگونگی پیشرفت در روندهای هنری می‌یابد (صص ۱۵۴-۱۵۷). ولی اختلاف نظر عمده من و لودن بر سر جایگاه صدق در پژوهش است، و پیشرفت در روندهای هنری غالباً بدون اشاره به صدق فهمیده- یا شاید هم بدفهمیده- می‌شود. امیدوار بودم آنچه درباره صدق در پژوهش در فصل هجدهم عدالت چه کسی؟ کدام عقلانیت؟ گفته‌ام کاملاً روشن ساخته باشد که هر گونه تلاش برای حذف مفهوم صدق از مفهوم پژوهش را محکوم به شکست می‌دانم. تا حدودی به همین دلیل است که سنت نیچه‌ای را همیشه در خطر افتادن به دامن عدم‌انجام مهلکی می‌دانم.

۳. توضیحاتی که در برخی نوشته‌هایم درباره فلسفه اخلاق سقراط، افلاطون، ارسطو و آکوئیناس داده‌ام، همگی بر پاسخ سه فیلسوف آخر به سؤالاتی تأکید داشته‌اند که از ادعاها و استدلال‌های اسلافشان سر برآورده، و از رهگذر این پاسخ‌ها از آنچه اسلاف آنها به اعتبار معیارهایشان ناگزیر محدودیت می‌شناختند، فراتر رفته‌اند. بدین ترتیب بود که سنت پژوهش شکل گرفت، که یکی از آنها در اواخر قرون وسطی و رنسانس، و مجدداً در قرن نوزدهم احیا شد. از زمان نگارش این نوشته‌هایم، دو تغییر عمده رخ داده است. در کتاب در پی فضیلت هنوز درنیافته بودم که آکوئیناس چگونه این سنت را غنی بخشیده، بازسازی کرده و شکل نهایی و قطعی‌اش را به آن داده است. ضمن اینکه هنوز باید می‌آموختم که، اگر قرار بود مواضع فلسفی اصلی آکوئیناس از لحاظ عقلی اثبات و تأیید شود، این مواضع باید منابعی فراهم بیاورد که نه فقط با توسل به آنها گزینه‌های اصلی رقیب در همان چارچوب ارسطویی خودش [آکوئیناس] رد شود، بلکه همچنین بتواند توضیح بدهد که چگونه اگر نتایج اساسی‌اش صادق هستند، شکست آن گزینه‌ها را به طور قانع‌کننده‌تری نسبت به آنچه ممکن است از حیث خود مواضع آن گزینه‌ها صورت گیرد، شناسایی کرد و توضیح داد. به طور خاص‌تر، تاریخ فروپاشی و اختلافات بی‌پایان عصر روشنگری و فلسفه اخلاقی مابعد روشنگری ناگزیر باید همین‌طور توضیح داده شود. ارسطوگرایی تامل‌آمیزی باید معیارهایی را که فقط به وسیله آنها یک سنت پژوهش می‌تواند نتایجی را که در درونش برآمده تأیید کند، برآورده سازد، نه فقط در مقابل ادعاها رقیب که در درون همان سنت مطرح شده است، بلکه همچنین در مقابل ادعاهایی که از درون سنت‌های

پژوهش رقیب سربرآورده است. این همان نکته‌ای است که در فصل ششم کتاب سه تقریر رقیب در پژوهش اخلاقی^{۳۳} (به ویژه ص ۱۴۰) به آن رسیده‌ام- همانجایی که به اختصار توضیح داده‌ام که اگر ارسطوگرایی تومیستی قرار باشد به این شیوه تأیید شود چه کارهایی باید صورت گیرد.

بدین ترتیب، وظیفه‌ای که بر گردنم گذاشته شده است نوشتن نوعی تاریخ فلسفه اخلاق و سیاست است که این اهداف در آنها قابل دستیابی باشد. در نوشته‌های منتشر نشده‌ام این کار را شروع کرده‌ام و توضیحاتی درباره کارهای مقدماتی لازم برای انجام این وظیفه داده‌ام، ولی می‌دانم تا زمانی که تاریخ مفصلی از این نوع منتشر نساخته‌ام، نمی‌توانم پاسخ مناسبی به منتقدانم بدهم، چه به آنها که مقالاتی در این کتاب [در پی مک‌این‌تایر] دارند، و چه به آنها که در جاهای دیگری نظرات من را نقد کرده‌اند. این منتقدان نه فقط اشتباهات و نواقص کارهای قبلی‌ام را شناسایی و گوشزد کرده‌اند، بلکه همچنین موانعی را که حال باید بر آنها فایق بیایم، اگر قرار باشد چنین وظیفه‌ای را با موفقیت انجام بدهم، برابرم معلوم ساخته‌اند. به همین دلیل از هر دو بابت مدیون رابرت و کلر و جنت کولمن هستم.

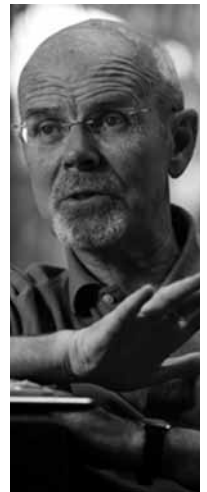
آنچه باید از وکلر بیاموزم این است که اگر قرار باشد فلسفه اخلاق روشنگری را تبیین کنم، ابتدا باید توضیحی درباره آن فلسفه اخلاق که در فرهنگ کلی روشنگری جای دارد بدهم که واقعاً هم پیچیدگی فلسفه و هم پیچیدگی فرهنگ را منعکس کند. کاملاً حق با اوست که من باید خیلی بیشتر از آنچه تا به حال گفته‌ام می‌گفتم. با وجود این، او برداشت درستی از اهداف و مقاصد محدود من ندارد. من تا بحال عمدتاً فقط دلمشغول سه جنبه از روشنگری بوده‌ام:

اول، شکست فیلسوفان بزرگ اخلاق آن در حصول توافق در بین خودشان و یا به طور کلی‌تر بر سر جایگاه اصول اخلاقی یا محتوای‌شان، که هر یک از آنها مسلماً برایش تلاش می‌کرد؛ دوم، عواقب بعدی این شکست؛ و سوم، در روشنگری اسکاتلندی، با این نکته و نتایج ضمنی این نکته که هیوم پیروز این مباحثات بود. بنابراین، در ارتباط با اولین مورد، وقتی وکلر می‌نویسد که کل مفهوم طرح روشنگری به هدف حصول توافق اخلاقی «بی‌نهایت سردرگم» است (ص ۱۱۵)، می‌توانم فقط سؤال کنم که چرا فکر نمی‌کند که طرح حصول توافق

عقلانی یکی از دلمشغولی‌های عمده متفکران روشنگری نبوده است. البته او حرفی در این باره نمی‌زند. ضمن اینکه همچون برخی منتقدان دیگر درک درستی از نظرات من درباره هیوم ندارد، و فکر می‌کند که تنفر من از دیدگاه‌های اخلاقی او متضمن غفلت از قدرت فلسفه او نیز هست. نکته مهم درباره هیوم این است که استدلال‌ها و بصیرت‌های او توانست رقبای فلسفی‌اش را شکست بدهد. مثلاً، نظر هیوم درباره عدالت بر اساس دیدگاهی است که من در عدالت چه

کولمن مجموعه موانع
دشوارتری بر سر راه
طرح من گذاشته است،
زیرا مدعی است که من
فهم کاملاً اشتباهی
هم از ارسطو و
هم از آکوئیناس
دارم.

پتیت نیز همانند همان متفکران آلمانی که متذکر شدم، ردّ ارسطویی روشنگری را بارد رمانتیک آن در هم جذب و همسان کرده است.



کسی؟ کدام عقلانیت؛ درباره آن صحبت کرده‌ام، و دیدگاهی است که نیاز به پاسخ دارد. یکی از مشکلات هر فیلسوف متأخری این است که چگونه می‌توان یک هیومی نبود. چنانکه قبلاً گفته‌ام، ابتدا باید جایگاه هیوم را در درون سنت اسکاتلندی که از آن سربرآورد کاملاً مشخص کنیم، تا بتوان به نحو بهتری فرض‌های اساسی او را شناسایی و ارزشیابی کرد.

کولمن مجموعه موانع دشوارتری بر سر راه طرح من گذاشته است، زیرا مدعی است که من فهم کاملاً اشتباهی هم از ارسطو و هم از آکوئیناس دارم. کولمن می‌گوید که معیارهای قضاوت درباره اعمال از دیدگاه ارسطویی یا تامیستی «هیچ تاریخی ندارند، آنها مطلقاً کلی هستند، آنها ماهیات یا ذات‌هایی هستند که به اعتبار تعریف اهداف و غایات‌شان فهمیده می‌شوند. به همین دلیل، مک‌این‌تایر با این ادعا که معیارها مصون از نقد نیستند، نشان می‌دهد که درک اشتباهی از چگونگی تعریف اعمال از حیث آنچه در صدد دستیابی به آن هستند، یعنی همان غایات‌شان، نزد ارسطو و آکوئیناس دارد. تعریف نه به فرهنگ وابسته است و نه زمان‌مند است» (ص ۸۱). ضمن اینکه خانم کولمن به اعتبار اینکه من مدعی شده‌ام که «بدون پذیرش اعتبار بهترین معیارهایی که تا بحال تحقق یافته‌اند نمی‌توانیم عملی را شروع کنیم» (در پی فضیلت، ص ۱۹۰) نتیجه گرفته است که من یک تامیست نیستم. «این امر تعریف را در دست فرهنگ‌ها با رمزهای قراردادی خود - بیانگری^{۳۳} خاص‌شان قرار می‌دهد»، در حالی که از نظر ارسطو و آکوئیناس، تعاریف «ماهیت چیزی را بیان می‌کنند که تفکر درباره آن، در حکم تفکر، قراردادی نیست بلکه وابسته به نوع، کلی و بی‌زمان است» (صص ۸۱-۸۲).

کولمن در اینجا از سه مجموعه سؤال متمایز غافل است. اولین مجموعه به شاگردی در هر عملی مربوط می‌شود که بر سنت قوام یافته است، از جمله اعمال پژوهش: شاگردان به وسیله کدام معیارها باید راهنمایی شوند و از چه کسی باید این معیارها را بیاموزند و چرا؟ دومین مجموعه سؤالات به ماهیت توجیه عقلانی و دستیابی به صدق که تلوس [یا غایت] پژوهش عقلانی را تشکیل می‌دهد مربوط است: دستیابی به قطعیت فهم در ارتباط با این یا آن موضوع به چه معناست و این فهم از کدام حیث و در کدام چارچوب باید بیان شود؟ سومین مجموعه سؤالات به این مربوط می‌شود که چگونه باید به طور عقلانی از پاسخ‌هایی که به دومین مجموعه سؤالات داده می‌شود در مقابل پاسخ‌هایی که از درون دیدگاه یک سنت اساساً متفاوت پیشهاد شده است، دفاع کرد.

بخش عمده‌ای از نوشته‌های من به پاسخ‌هایی مربوط می‌شود که باید به سؤالات مجموعه اول و سوم داده شود. کولمن پاسخ‌هایی به سؤالات مجموعه دوم داده است که اتفاقاً با اکثر آنها کاملاً موافقم؛ و در جایی که با پاسخ‌های او به سؤالات مجموعه دوم موافق هستم، آنچه او می‌گوید و آنچه من می‌گویم، برخلاف

تصور او، کاملاً با یکدیگر همخوانی دارند و سازگارند. هم ارسطو و هم آکوئیناس تمایزی بین حقایق بی‌زمان درباره انواع طبیعی، خصوصیات ذاتی و نظم غایت‌شناختی اشیا و اشخاص که تمامی توضیحات و فهم صادق و موجه در چارچوب آن باید شکل بگیرد، و تلاش‌های کافی و متنوع به منظور تدوین و صورت‌بندی آن حقایق که مشخصه تاریخ پژوهش هستند، از طالس گرفته تا ارسطو و بعد، از طریق شارحان مسلمان و یهودی ارسطو تا آکوئیناس، قائل هستند.

این نوع تاریخ امکانی از صورت‌بندی‌های متوالی که در هر توالی کفایت بیشتری پیدا می‌کنند هست که باید در حکم تاریخ یک عمل پژوهش که در درون یک سنت صورت می‌گیرد فهمیده شود. و همین تاریخ، همانند تمامی تاریخ‌های امکانی سایر طرح‌های پژوهشی رقیب که در مراحل مختلف به بیراهه رفته و نتوانسته هدفش، یعنی فهم، را برآورده سازد، خودش باید از حیث انواع طبیعی، خصوصیات ذاتی و نظم غایت‌شناختی فهمیده شود. در واقع، دقیقاً به این دلیل و از این حیث که ارسطوگرایی تامیستی ما را به دستیابی به فهمی کافی هم از تاریخ خودمان و هم از تاریخ دیگران به این شیوه قادر می‌سازد است که ادعایش را برای شناسایی معیارهایی که تمامی اعمال و سنت‌ها باید با توسل به آنها ارزشیابی شوند، تأیید و اثبات می‌کند. هم ارسطو و هم آکوئیناس هر دو در حرف‌هایی که درباره تاریخ پژوهش زده‌اند به این نکته اذعان کرده‌اند. آنها به ما می‌آموزند که از پرسش‌های دیالکتیکی از اسلاف‌مان، از شناسایی اینکه هر یک از آنها چه حقیقتی را شناخته و به خاطر محدودیت دیدگاه‌های متفاوت‌شان به چه خطاهایی افتاده بودند، است که پژوهش شروع به حرکت به سمت تلوس [غایت] فهم می‌کند، که تا حدود زیادی به توصیفی که کولمن ارائه داده است نزدیک است. او به وجود این تلوس اذعان دارد، ولی از تاریخی که ما را به سوی آن هدایت می‌کند غافل است. شاید به این دلیل از آن غافل است که اختلاف نظر بین ما را بیشتر از آنچه واقعاً هست می‌بیند.

من ناگزیر شماری از اختلاف نظرهای جزئی، ولی به هر حال مهم را درباره ارسطو با کولمن و سایر منتقدانم کنار گذاشته‌ام. با وجود این، نباید از ذکر این مطلب خودداری کنم که حقایق ارسطوگرایی تامیستی راه آن گونه که من از آنها دفاع کرده‌ام، نه فقط باید از ادعاهای کذب ارسطو درباره زنان، بلکه همچنین ادعاهای کذب او درباره ظرفیت‌هایی که به کارهای تولیدی مشغولند، جدا کنیم، و خوشبختانه قابل جدا کردن نیز هستند. تجربه شخصی خودم، که البته فقط منحصر به من نیست، نشان می‌دهد که بعضی از اعضای برخی گروه‌های ماهیگیری و بعضی از کشاورزان کوچک خیلی بهتر از، مثلاً، آنهايي که به حرفه‌های حقوقی، مالی و دانشگاهی مشغولند می‌توانند خصلت‌های ارسطویی زندگی و اعمال‌شان را بفهمند، هر چند شاید نتوانند فهم خود را در چارچوب‌های ارسطویی تدوین و بیان کنند. نظریه‌های ارسطویی پیش‌فرض‌های دامنه به مراتب وسیع‌تری از اعمال را نسبت به آنچه خود ارسطو می‌توانست بشناسد بیان می‌کنند.

۴. با وجود این، باید در اینجا در مورد یکی از اختلاف نظرهایی که درباره تفسیر آرای ارسطو وجود دارد توضیحی بدهم. من بخش عمده‌ای از بازسازی پیتر جانسن از حاکم ارسطویی در چارچوب‌های مدرن را می‌پسندم. ولی از نظر جانسن ارسطو با آن دسته از نظریه‌پردازان مدرن که معتقدند مسئولیت سیاسی مستلزم آمادگی برای انجام عمل ناصواب اخلاقی است، موافق می‌داند. بنابراین، او می‌تواند با نقل قول از بحث مایکل استاکر در ارزش‌های متکثر و متعارض (آکسفورد، ۱۹۹۰، صص. ۵۱-۵۸)^{۳۴} از اذعان ارسطو به این امر صحبت کند که «ممکن است شرایطی پیش بیاید که انجام اعمال ناصواب صواب باشد» (ص. ۵۰). ولی ارسطو در بحث خودش در ابتدای کتاب سوم اخلاق نیکوماخوسی حرفی را نمی‌زند که استاکر و جانسن می‌زنند، بلکه حرف او این است که در برخی شرایط نمی‌توان آنهایی را که دست به رفتار شرم‌آور زده‌اند سرزنش کرد و آنهایی که برای دستیابی به اهداف بزرگ و متعالی تجربه شرم‌آور و دردناکی دارند باید تحسین شوند. گروه دوم در واقع مفعول هستند، و نه فاعل، ضمن اینکه رفتار گروه اول صواب نامیده نشده، بلکه فقط می‌توان آنها را معذور دانست. ارسطو در هیچ کجا مدعی نشده است که انجام اعمال از آن نوع که فی‌نفسه بد و قابل سرزنش هستند صواب است، بلکه فقط گفته است که به هنگام سرزنش آن عمل ضرورتاً لازم نیست که فاعل آن عمل را نیز قابل سرزنش بدانیم. (برای پی بردن به اهمیت این نکته نگاه کنید به مقاله نگارنده با عنوان «عضلات اخلاقی»، فلسفه و پژوهش پدیدارشناختی، پاییز، ۱۹۹۰، صص ۳۶۷-۳۸۲)^{۳۵}

آنهایی که در انواع دولت‌های مدرن حکمرانی می‌کنند، مسلماً گاه به اقتضای نقش و وظیفه‌شان مجبورند دست به کار ناصواب بزنند. این امر به معنای آن است که هر نسخه مدرن معتبر از حاکم ارسطویی باید نقش و وظیفه‌اش را، هر چه باشد، سوای از اینکه یکی از مقامات چنین دولتی است انجام بدهد. تفاوت‌های موجود بین جامعه سیاسی از دیدگاه ارسطویی و هر دولت-ملت مدرن بسیار بزرگتر از آن است که بتوان به راحتی آنها را توصیف کرد. ولی در بحث‌های اخیر بین لیبرال‌ها و هواخواهان زندگی اشتراکی^{۳۶} به این تفاوت توجه کافی مبذول نشده است، و حتی فیلیپ پتیت هم که جمهورگرایی را سومین گزینه در کنار اشتراک‌گرایی و لیبرالیسم معرفی کرده، از این تفاوت غافل مانده است.

هواخواهان معاصر زندگی اشتراکی، که هر وقت فرصتی دست داده از آنها تبری جست‌ام، معتقدند که نظرات‌شان در بسط سیاست دولت-ملت سهیم بوده است. جایی که لیبرال‌ها نوعاً بر این نکته اصرار دارند که حکومت در درون یک دولت - ملت باید در بین مفاهیم رقیب از خیر بشری بی‌طرف بماند، این هواخواهان اصرار کرده‌اند که چنین حکومتی باید از یک دیدگاه مشترک از خیر بشری، یعنی دیدگاهی که معرف نوعی جامعه باشد، دفاع کند. جایی که لیبرال‌ها نوعاً اصرار کرده‌اند که دیدگاه‌های مشترک از خیر باید در فعالیت انجمن‌های وابسته داوطلبانه، نظیر آنهایی که به وسیله گروه‌های مذهبی تشکیل می‌شود، بیان شود، هواخواهان زندگی اشتراکی اصرار ورزیده‌اند که خود ملت از طریق نهادهای

دولت - ملت باید تا حدود زیادی در حکم جامعه شکل بگیرد. در ایالات متحده این امر به بحثی در درون حزب دموکرات تبدیل شده است. به نظر من در این بحث هواخواهان زندگی اشتراکی بر سر یک موضوع که لیبرال‌ها همیشه درباره آن بحق بوده‌اند به لیبرال‌ها حمله‌ور شده‌اند.

در واقع، همان طور که پتیت خاطر نشان می‌کند، دیدگاه مشخصاً رمانتیک از ملت‌ها بود که آنها را در حکم جوامع بالقوه یا بالفعلی تصور می‌کرد که وحدت‌شان از طریق نهادهای دولت قابل بیان است. ولی دیدگاه رمانتیک - با وجود اینکه اغلب متضمن نسخه آرمانی‌شده زندگی یونان باستان بود - وجه مشترکی با مفاهیم اصیل ارسطویی پولیس نداشت، که به دلایل گوناگون باید نوع کوچک و محلی یک جامعه سیاسی باشد. و وقتی که اشکال مبتنی بر عمل جامعه ارسطویی در جهان مدرن شکل بگیرد و ایجاد شود، همیشه و لاجرم کوچک و محلی است. (البته یک نسخه معاصر از سیاست رمانتیک وجود دارد که جامعه کوچک و محلی را آرمان خود قرار می‌دهد. ولی از دیدگاه ارسطویی صرف کوچک و محلی بودن جامعه امتیاز خاصی برای آن به حساب نمی‌آید.) خلط دیدگاه رمانتیک با مفهوم ارسطویی در واقع برخی متفکران آلمانی را دقیقاً به تدوین دیدگاهی از دولت-ملت در حکم یک جامعه فراگیر سوق داد که لیبرال‌ها بحق در مقابل آن مقاومت می‌کردند و می‌دانستند که چگونه چنین دیدگاهی به ایجاد خودکامگی و سایر

شرها منجر خواهد شد.

با وجود این، لیبرال‌ها به اشتباه تصور می‌کنند که این شرها از هر نوع جامعه سیاسی که تجسم نوعی توافق عملی واقعی بر سر مفهومی از خیر بشری باشد برمی‌خیزد. ولی در مقابل من این شرها را از ماهیت خاص دولت - ملت مدرن می‌دانم، و بنابراین حداقل در این نکته با لیبرال‌ها موافقت دارم که همیشه باید در مقابل دولت - ملت‌های مدرنی که خود را تجسم جامعه معرفی می‌کنند مقاومت کرد. دولت - ملت مدرن، در هر لوایی

که باشد، نهادی خطرناک و کنترل‌ناپذیر است، که از یک طرف خود را عرضه‌کننده بوروکراتیک کالاها و خدمات معرفی می‌کند، که همیشه در شرف ارزش دادن به مشتریان در قبال پول است، ولی هرگز واقعاً چنین کاری نمی‌کند، و از سوی دیگر گنجینه‌ای از ارزش‌های مقدس است، که گهگاه انسان‌ها را به فدای جان‌شان برای آن دعوت می‌کند. چنانکه قبلاً در جای دیگری توضیح داده‌ام (شعر در حکم فلسفه سیاسی: یادداشت‌هایی در باب پرک و بیتس)، در در باب شعر مدرن: مقالاتی پیشکش به دونالد دیوی، به کوشش وی. بل و ال. لرنز، نشویل، ۱۹۸۸، ص ۱۴۹)^{۳۷}، مثل این می‌ماند که از کسی بخواهیم برای شرکت تلفن بمیرد.

البته گاه شرهایی وجود دارند که فقط باید به صورت مشارکت

من بخش عمده‌ای از بازسازی پیتر جانسن از حاکم ارسطویی در چارچوب‌های مدرن را می‌پسندم. ولی از نظر جانسن ارسطو با آن دسته از نظریه‌پردازان مدرن که معتقدند مسئولیت سیاسی عمل ناصواب اخلاقی است، موافق است.

2. Practice.
3. Rational tradition.
4. David Miller.
5. Elizabeth Frazer.
6. Nicola Lacey.
7. Charles Taylor.
8. Stephen Mulhall.
9. Andrew Mason.
10. Paul Kelly.
11. Robert Stern.
12. Truth.
13. John Haldane.
14. Gordon Graham.
15. Robert Wokler.
16. Janet Coleman.
17. Peter Johnson.
18. Philip Pettit.
19. Quality of character.
20. Excellence.
21. Disengaged reason.

۲۲. سرچشمه‌های نفس، چارلز تیلر، کیمبرج، ماساچوست، ۱۹۸۹، به ویژه فصول ۸ و ۲۵.

23. Desert.
24. John Rawls.
25. Externally.
26. Contingently.
27. Integrative.
28. Contractarians.
29. (John Stuart Mill and Isaiah Berlin: the ends of life and the preliminaries of morality,' in *The Idea of Freedom*, ed. A. Ryan, Oxford, 1979, p. 262.
30. (Utilitarianism and the presuppositions of cost-benefit analysis' (in *Values in the Electric Power Industry*, ed. K. Sayre, Notre Dame, 1977.
31. 'Incommensurability, truth and the conversation between Confucians and Aristotelians about the virtues', in *Culture and Modernity*, ed. E. Deutsch, Honolulu, 1991, pp. 104-22.
32. Three Rival Versions of Moral Enquiry.
33. Self-expression.
34. *Plural and Conflicting Values* (Oxford, 1990, pp. 51-85).
35. 'Moral dilemmas', *Philosophy and Phenomenological Research*, so supplement, Fall, 1990, pp. 367-82.).
36. Communitarians.
37. (Poetry as political philosophy: notes on Burke and Yeats', in *On Modern Poetry: Essays Presented to Donald Davie*, ed. V. Bell and L. Lerner, Nashville, 1988, p. 149.

موردی در یکی از فعالیت‌های خاص یک دولت-ملت با آنها مقابله کرد: بهترین نمونه آن مقابله با هیتلر و استالین بود؛ البته بسیار عاقلانه است که مالیات‌هایمان را بپردازیم و فقط تعهداتی را قبول کنیم که نسبت به دولت و آژانس‌های آن داریم. با وجود این، قدرت بخشیدن به حتی یک دولت لیبرال در حکم گنجینه‌ای از ارزش‌ها همیشه آن ارزش‌ها را به خطر می‌اندازد - و این نکته‌ایست که لیبرال‌ها می‌توانستند از جان اندرسن بیاموزند. به هر حال، نقد لیبرالی آن دسته از دولت - ملت‌ها که وانمود می‌کنند تجسم ارزش‌های جامعه هستند حرفی برای گفتن به ارسطوگرایانی مثل من که دولت - ملت برایشان حیّز جامعه نیست و نمی‌تواند باشد، ندارند.

پتیت نیز همانند همان متفکران آلمانی که متذکر شدم، ردّ ارسطویی روشنگری را با ردّ رمانتیک آن در هم جذب و همسان کرده است (ص ۱۸۲ و صص ۱۸۴-۱۸۶). این مسئله نه فقط او را به درک اشتباهی از نظرات من هدایت می‌کند، بلکه احتمالاً او را از طرح برخی مسائل دربارهٔ جمهوری خواهی خودش هم باز می‌دارد. پتیت معتقد است که «اگر اساسی‌ترین خیر سیاسی که می‌شناسیم ماهیتی اجتماعی و تعاملی دارد، پس نمی‌توانیم» دربارهٔ افراد در آن دسته از جوامع سیاسی که شکل جمهوری دارند فقط در مقام افراد در حکم عاقل فکر کنیم. آنها در مقام شهروندان جمهوری نیز با یکدیگر شور و مشورت می‌کنند (ص ۲۰۰). ولی آیا چنین شکلی از شور و مشورت مشترک در اختیار کسانی که سیاست‌شان همان سیاست دولت - ملت است هم قرار دارد؟ اگر پاسخ «نه» باشد، که من فکر می‌کنم باید همینطور باشد، آن گاه سؤالی که باید از پتیت پرسید این است: آن نوع جمهوری خواهی که او طرفدارش است در چه نوع نهادی می‌تواند تجسم یابد؟

۵. امیدوارم پاسخی که در این مقاله به منتقدانم دادم، بخشی از یک گفتگوی مدام باشد. از تمامی کسانی که به من کمک کردند تا نظرات خود را بهتر بفهمم و هر جا که نیاز بوده آنها را تصحیح و تکمیل کنم بسیار سپاسگزارم. در ارتباط با آنها هم که با من خصومت دارند - که اتفاقاً برخی از آنها همان‌هایی هستند که بیشترین کمک را به من کرده‌اند - فقط می‌توانم امیدوار باشم که با تعریف مواضع خود در مقابل مواضع من، نظرات و استدلال‌های خود را به نحوی مفیدتر و سودمندتر برای خودشان روشن کرده باشند. این مسئله که آیا به آن اندازه‌ای که باید و شاید از منتقدانم آموخته‌ام یا خیر و همچنین میزان تأثیر آنها بر آثار آتی‌ام چیزی نیست که بخواهم در این مقاله مطرح کنم.

پی‌نوشت‌ها

۱. * عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی، واحد ورامین - پیشوا.
 ۱. A Partial Response to my Critics که در کتاب در پی مک‌ایننتایر «After MacIntyre» ویراستهٔ جان هورتون و سوزان مندوس، از سوی انتشارات پالیتی، ۱۹۹۴ به چاپ رسیده است، Alasdair C. MacIntyre, 'A Partial Response to my Critics', in John Horton and Susan Mendus (eds.), *After MacIntyre*, ۱۹۹۴.

اشاره: در تاریخ ۸۸/۲/۲۳ در نخستین دوره غرفه دیدار نمایشگاه بین‌المللی کتاب تهران، جلسه نقد و بررسی کتاب فلسفه اخلاق در تفکر غرب از دیدگاه السدیر مک‌اینتایر اثر برگزیده کتاب سال جمهوری اسلامی ایران نوشته دکتر حمید شهریاری با حضور ایشان و آقایان مسعود طالبی، اکبر ثقفیان و علی اوجبی برگزار گردید که گزارش تفصیلی آن اینک تقدیم می‌شود.

کتاب ماه فلسفه

اوجبی: بسم الله الرحمن الرحيم. از تشریف فرمایی آقایان دکتر حمید شهریاری، آقای مسعود طالبی و اکبر ثقفیان تشکر می‌کنم. امیدوارم امروز بحث خوبی داشته باشیم. موضوع بحث نقد و بررسی کتاب یکی از فیلسوفان برجسته معاصر بویژه در حوزه فلسفه اخلاق است: السدیر مک‌اینتایر که علی‌رغم اهمیت اندیشه‌هایش برای جامعه ایران اسلامی معاصر بسیار گمنام است. البته خوب است که در لابلای این گفتگو به علت این گمنامی نیز اشاره‌ای بشود.

به عنوان نخستین پرسش و برای آغاز بحث بفرمائید که چرا از میان این همه اندیشمند بزرگ به سراغ مک‌اینتایر رفتید؟ چه ویژگی و اهمیتی در اندیشه‌های ایشان مشاهده کردید که شما را به تحقیق و پژوهش درباره او واداشت؟ یا اینکه مثل یک پایان‌نامه دانشجویی که استاد یک پیشنهادی می‌دهد، او را انتخاب کردید؟

شهریاری: بسم الله الرحمن الرحيم. عرض کنم حضور شما که اگر اشتباه نکنم در سال ۶۷ یک تیم ۱۰ نفره‌ای در قم، مباحثی را در باب کلام جدید رصد می‌کردیم و همین طور دوره‌های آموزشی داشتیم و پژوهش‌هایی را انجام می‌دادیم، و به دلیل اینکه دوستان به زبان وارد بودند، متونی را هم ترجمه می‌کردیم. در همین راستا با استاد محترم جناب آقای دکتر محمد لکنه‌اوزن، آشنا شدیم و در کلاس‌های ایشان شرکت کردیم. در طول مدتی که خدمتشان بودیم، هر کدام از دوستان یک متنی را که متناسب با بحث‌های آن روزگار که خیلی هم داغ بود و جدید، انتخاب می‌کرد. به پیشنهاد آقای لکنه‌اوزن، من به همراه یکی دیگر از دوستان به نام آقای دکتر محمدعلی شمالی کتاب در پی فضیلت مک‌اینتایر را انتخاب کردیم. جناب لکنه‌اوزن به ما فرمودند که مک‌اینتایر شخصیتی است که تفکر ارسطو مآبانه دارد و بسیار به ایده‌های کلی دینی نزدیک است. او معتقد است که دنیای غرب امروز دچار نابسامانی اخلاقی شده و نکاتی که می‌گوید خیلی شبیه آرمان‌هایی است که انقلاب اسلامی دارد دنبال می‌کند. به نظرم می‌آید مک‌اینتایر در نگاهش به غرب و تفسیری که از اخلاق غرب دارد، برای فضای فکری جامعه ایران بسیار سودمند است. لذا شروع به ترجمه کار کردیم. ما از همان موقع علاقمند شدیم و پیگیر بودیم و یکسری جلساتی را گذاشتیم و تصمیم گرفتیم که این متن را ترجمه کنیم. ۲-۳ سال طول کشید تا ترجمه مشترک اولیه بنده و دکتر شمالی به دست آمد. بعد دیگر همین‌طور ماند تا هم بنده و هم ایشان دوره دکترا قبول شدیم و رفتیم برای دکترا.

اوجبی: خارج از کشور؟

شهریاری: ایشان خارج از کشور. بنده هم قرار بود همراه ایشان بروم، اما مصادف شد با فضای مدیریتی مرکز تحقیقات کامپیوتری

نشست نقد و بررسی کتاب

فلسفه اخلاق

در تفکر غرب

از دیدگاه

السدیر مک‌اینتایر



وقتی که ارسطوگرایی را کنار گذاشت، دچار نابسامانی اخلاقی شد. یعنی اخلاق دنیای غرب تا پایان قرون وسطی به سامان بود، ولی از آن زمان که - به دلایلی که در کتاب توضیح می‌دهد - دنیای غرب ارسطوگرایی را کنار گذاشت، آن تفکرات به اجزایی تکه پاره شد که دیگر پشتوانه و عقلانیت خود را از دست داده بود و هر چه تلاش کردند تا یک عقلانیت دیگری جایگزین عقلانیت ارسطویی بکنند، همه آن تلاش‌ها ناکام می‌ماند و یکسری نابسامانی اخلاقی رخ داد. به دیگر سخن: یک ایراد نابجا به ارسطو و کنار گذاشتن آن ارسطو به دلیل این ایراد نابجا و تلاش برای اینکه یک چیزی جای عقلانیت ارسطویی بگذاریم که بتواند یک نوع تدارک عقلانی می‌کند و ناکام بودن و نافرجام بودن این تلاش‌ها، به این انجامید که دنیای غرب دچار نابسامانی اخلاقی بشود. این هم جنبه سلبی و این ۲ تا را که شما کنار هم بگذارید، جذابیت تفکر مکایناتیر برای جامعه ما خیلی واضح و روشن می‌شود.

اوجبی: ایشان درباره نظریه حد وسطی که ارسطو در اخلاق دارد، موضع خاصی دارند؟

شهریاری: ایشان خیلی راجع به نظریه حد وسطی که ارسطو دارد، صحبت نمی‌کند. بیشتر تمرکزش روی خود فضایل است. یعنی بیشتر درباره فضیلت‌های ۴ چهارگانه ارسطو - عدالت و حکمت و شجاعت و میانه‌روی - صحبت می‌کند. البته اشاراتی به نظریه حد وسط ارسطو دارد، ولی وارد نقد و بررسی آن نمی‌شود. چون بالاخره به آن نظریه هم یکسری اشکالاتی وارد است. بیشتر در صدد این است که چرا اخلاق ارسطویی کنار گذاشته شده است. چهار اشکال جدی به ارسطو مطرح می‌کند. از جمله اینکه تا حدودی ارسطو قائل به این است که بعضی‌ها مثل زنان، بردگان و... داخل در جامعه مدنی نیستند. یکسری اشکالات از این دست را مطرح می‌کند و می‌گوید: در حقیقت یک نوع واکنشی را نسبت به این حوزه‌هایش می‌آورد. خودش را هم ارسطوگرایی مدرن می‌داند، چون معتقد است این اشکالات به ارسطو وارد است و ما باید اصلاحاتی انجام بدهیم تا امروزه اندیشه‌های ارسطو قابل دفاع باشد. آن اصلاحات را هم مطرح می‌کند.

اوجبی: یک مقدار درباره ساختار کتابتان هم صحبت کنید. چون در واقع ممکن است کسانی اولین بار باشد که کتابتان را می‌شناسند؟

شهریاری: مکایناتیر قبل از سه کتاب یاد شده یک کتابی نوشته بوده به نام تاریخچه فلسفه اخلاق در غرب که در این کتاب متفکران را یک به یک بر روی کرسی می‌نشانند و اندیشه‌های آنها را تفسیر و توجیه و بررسی می‌کند. از هومر شروع می‌کند تا دوران

علوم اسلامی نور و به من گفتند که ایشان برود و شما نرو. ما قرار بود با آقای شمالی به منچستر انگلیس برویم و ویزای دانشجویی‌مان را هم گرفته بودیم. اما در همین هنگام مدیر مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی نور عوض شد و از من خواش کردند که بمانم. من هم در پی یک ملاحظاتی ماندم. البته می‌شود گفت یکی از دلایلش هم این شد که من امتحان ورودی دانشگاه قم را دادم که اولین دوره‌اش بود و قبول شدم. پیش خود گفتم دکترا را می‌گیرم و بعد برای مطالعه و پژوهش به منچستر می‌روم.

اواخر سال‌های دوره دکتری بود که تصمیم گرفتم پایان‌نامه را در راستای این ترجمه قرار دهم و احساس کردم محتوای این ترجمه خیلی جالب و جذاب است. ۲ کتاب دیگر هم بود یکی عدالت که؟ کدام عقلانیت؟ و دیگری سه تقریر رقیب در پژوهش اخلاقی که این ۲ کتاب هم نوشته مکایناتیر است. این ۲ کتاب را هم مورد مطالعه قرار دادم و این شد موضوع پایان‌نامه من و بعد از اینکه پایان‌نامه را نوشتم و دفاع کردم، به انتشارات سازمان سمت پیشنهاد چاپ آن را دادم. آنها هم گفتند: این ترجمه شامل همه فصول کتاب نیست و ناقص است. بنابراین من مجبور شدم که باز بخش‌هایی را ترجمه و به آن اضافه کنم. در حقیقت حاصل این ۳-۴ کار شد کتابی که ملاحظه می‌فرمائید. علتش هم توصیه‌ای بود که آقای لگنهاوزن کردند. البته در حین ترجمه من خودم هم خیلی به او و اندیشه‌هایش علاقمند شدم.

اوجبی: از چه جهت؟

شهریاری: باید محتوای فکر ایشان کاملاً باز بشود تا معلوم بشود که چرا و چه دلیلی باعث شد که ما به این کار پردازیم. یکی از مهم‌ترین دلایلش این است که ایشان یک ارسطوگرایی پست مدرن است و معتقد است ارسطوگرایی بن مایه تفکر اخلاق انسانی است. ضمن اینکه معتقد است ارسطوگرایی گرچه در دنیای غرب نضج گرفته و رشد کرده است، ولی سه دین یهودی، مسیحی و اسلامی، این تفکر اخلاقی را شکوفا کردند و توسعه دادند و تأییدش کردند. این تأیید باعث شد تا بازه زمانی حدود قرون وسطی این تفکر بر کل جهان سیطره پیدا کند. البته منظور ایشان از ارسطوگرایی تعریف خاصی است که در اول کتاب، من آورده‌ام. ولی حالا به همان معنایی که می‌گوید و شامل افلاطون و ارسطو و توماس آکوئیناس و همه این‌ها است و ایشان همه این‌ها را ارسطوگرا محسوب می‌کنند.

به هر حال این فضا، فضایی بود که خیلی متناسب با فرهنگ ما و متناسب با دید ما بود. این جنبه ایجابی‌اش. تفکر مکایناتیر یک جنبه سلبی هم دارد. در آن جنبه سلبی‌اش می‌گوید: دنیای غرب از

شهریاری:
باید محتوای فکر ایشان کاملاً باز بشود تا معلوم بشود که چرا و چه دلیلی باعث شد که ما به این کار پردازیم. یکی از مهم‌ترین دلایلش این است که ایشان یک ارسطوگرایی پست مدرن است و معتقد است ارسطوگرایی بن مایه تفکر اخلاق انسانی است.

معاصر. بعد که این کتاب را می‌نویسد، خودش در یکی از کتاب‌هایش تصریح دارد که من که این کتاب را نوشتم، فهمیدم که یک کار اشتباهی کردم. برای اینکه این - به تعبیر من - نخ به تسبیح بسته را آدم قیچی کردم و دانه‌دانه این تسبیح‌ها را بررسی کردم و این کار درستی نبود که من در تاریخ فلسفه اخلاق کردم. به نظر من باید به عنوان یک جریان سیال به این تاریخ فلسفه نگاه کنیم و چون این نگاه را نداشتیم، کتاب در پی فضیلت را نوشتم که این نگاه را جبران کنم. اصولاً کتاب‌هایش این‌طور است. از هومر شروع می‌شود و می‌آید تا به دوران معاصر می‌رسد. مک‌ایننتایر معتقد است که اگر ما بخواهیم نابسامانی و نافرجامی تلاش‌های غرب را در حوزه اخلاق نشان بدهیم، باید با دید تاریخی نگری - Historicism - وارد بشویم تا بتوانیم موفق بشویم و نشان بدهیم که چه شده است که دنیای غرب دچار این تلاشی شده است؟! از این جهت ساختار کتاب‌های ایشان، ساختار تاریخی است. ما هم سعی کردیم در این کتاب خودمان از همان روش پیروی کنیم که خیلی با نگاهی‌های ایشان متفاوت نشود. یعنی ما از پیشینه ارسطویی شروع کردیم که فضای اخلاقی‌ای است که هومر ترسیم می‌کند. بعد آمدیم به بحث فضایل در آن و در این بخش هم سه دوره جوامع باستانی، سوفسطایی و افلاطون را ارزیابی کردیم. این‌ها همه می‌شود پیشینه ارسطویی. بعد به خود ارسطو رسیدیم که مفصلاً هم ایشان خیلی جدی اشاره کرده و هم ما اشاراتی داشتیم. منتها در حد بیان برخی از اشکالاتش بوده است و در نهایت هم خود ارسطو در قرون وسطا و ارسطو در عصر روشنگری و مدرنیسم و در نهایت هم که عصر پست مدرن هست و اصلاحاتی که مک‌ایننتایر به ارسطوگرایی دارد. در نهایت هم در فصل ۸ خود ما به نظرم رسیده است که یکسری اشکالاتی به مک‌ایننتایر وارد است. البته این اشکالات عمدتاً نظر خود من نبوده است. خود من در فصول مختلف هر جا که به نظرم رسید که مک‌ایننتایر اشتباه کرده است، با کلمه «به نظر می‌رسد که» با یک بند جدایی اشکالات را بیان کردم. ولی در فصل ۸ به خصوص چون ایشان منتقدان جدی‌ای در دنیای غرب دارد، چون معتقد است دنیای غرب نابسامانی‌های اخلاقی دارد، در حالی که یک عده‌ای می‌گویند خاستگاه لیبرالیسم، خاستگاه تجدد و تمدن، غرب است. به صورت طبیعی خوب خیلی‌ها معارض با ایشان بودند. یکسری نقدهایی بر ایشان نوشته شده است در کتاب *After MacIntyre* یا *Reading MacIntyre*. این ۲ کتاب در حقیقت اشکالاتی است که به مک‌ایننتایر وارد شده است. ما این اشکالات را طبقه‌بندی کردیم و خودمان هم یک تحلیلی از هر کدام از اشکالات در فصل ۸ به دست دادیم. این اجمالی از محتوای این کتاب است.

اوجبی: آقای دکتر من تا قبل از کتاب شما اصلاً با این شخصیت آشنا نبودم. نمی‌دانم قطعاً از کمبود دانش من است. به نظرم می‌آید که در زبان فارسی جز کتاب جناب عالی تنها یک کتاب دیگر از مک‌ایننتایر داریم به نام تاریخچه فلسفه اخلاق که آقای دکتر انشاءالله رحمتی ترجمه کرده‌اند. علتش چیست که در جامعه ما مک‌ایننتایر این قدر گمنام است؟! با این توضیحاتی که شما فرمودید در غرب باید خیلی شناخته شده باشد و نظراتش مورد نقد و بررسی هست.

شهریاری: من در سرفصل‌های درسی رشته فلسفه اخلاق، کتاب ایشان را دیدم که یکی از کتاب‌های درسی جدی بود. این نشان می‌دهد که در دنیای غرب در حوزه تفکر اخلاقی به ایشان اهتمام دارند و ایشان یکی از محورهای اخلاق فضیلت‌مدار محسوب می‌شود.

اینکه چرا در بین ما جا نیفتاده است، البته دلایل خیلی زیادی می‌تواند داشته باشد. یکی این است که متن‌هایی که ایشان نوشته است، متن‌های بسیار ثقیل و سنگین و پیچیده‌ای است. در کتاب ایشان ارجاعات به داستان‌ها و کتاب‌ها بسیار زیاد است. گاهی اوقات در ۲ خط به یک محتوای خیلی جدی در تفکر کانت یا هیوم یا میل یا دیگر متفکران حوزه اخلاق اشاره می‌کند. طبیعتاً این‌ها متن را ثقیل می‌کند. در بحث هومر گاهی اشاره‌ای به شخصیت‌هایی می‌کند که شما تا این شخصیت‌های داستانی را نشناسید، متوجه نمی‌شوید که مک‌ایننتایر چه می‌گوید. از این نکات در کتابش زیاد است. ضمن اینکه نگارش خودش هم خیلی ثقیل و سنگین است. یعنی ایشان گاهی اوقات جملات مثلاً یک پاراگراف دارد که برای اینکه اشکال به کلماتش وارد نشود، این قدر از موصولات استفاده می‌کند که آدم مبتدا و خبر جمله را باید چند بار بخواند تا متوجه شود. به حق من حتی در این ترجمه‌ای که با همکاری دوستان انجام دادیم، جا به جایش که متن مترجم را می‌خوانم، می‌بینم که نمی‌فهمم. دوباره به انگلیسی و بعد به فارسی مراجعه می‌کنم، بعد می‌بینم که نه، درست ترجمه شده است.

من خودم یک خاطره‌ای دارم. عمده این کتاب را در دانشگاه منچستر به جهت فرصت مطالعاتی که وزارت علوم در اختیارم قرار داده بود، نوشتم. البته اول می‌خواستیم در آمریکا به خدمت خود ایشان برسیم، اما گفتند که من ۸ دانشجوی دکترا دارم، خودم هم در مرز بازنشستگی هستم و امکان اینکه اینجا بیایم نیست. ضمن اینکه گر چه ایشان در نامه‌اش نگفت، ولی معلوم بود که یک ملاحظاتی و مواعی هم به جهت روابط ایران - آمریکا بود که نمی‌شد برویم دانشگاه آنجا. ولی ایشان دو نفر را معرفی کردند. یکی آقای پیتر مک مائرلر که در منچستر بود و کتابی هم در حوزه جامعه‌شناسی مک‌ایننتایر نوشته و از شاگردان مک‌ایننتایر هم بود. پیش ایشان رفتیم. جلسه اول که خدمتشان رسیدیم، قرار شد جلسه بعد مثلاً دو هفته بعد باشد. این دو هفته بعد شد سه ماه بعد که خدمتشان رسیدیم و گفتیم: ببخشید من فکر می‌کردم این چند فصل از کتاب عدالت چه کسی؟ کدام عقلانیت؟ را بتوانم طبق تجربه‌ای که داشتیم در مدت مثلاً ۲-۳ هفته‌ای بخوانم، ولی واقعیت‌اش این است که من ۳ ماه است که درگیر متن ایشان هستم و اینکه من خدمت شما نرسیدم، علتش این است. ایشان خنده‌ای کرد و به من گفت که شما که اهل زبان نیستید - یعنی زبان مادری‌تان که انگلیسی نیست - ما هم که زبان مادری انگلیسی داریم، در فهم متون مک‌ایننتایر مشکل داریم.

خوب این‌ها نشان دهنده این است که واقعاً پیچیدگی توی محتوای متنی مک‌ایننتایر هست. من فکر می‌کنم کسی که به مک‌ایننتایر می‌پردازد، باید (۱) اسطوره‌شناس باشد، (۲) تاریخ فلسفه غرب را از ابتدا تا انتها خوب بداند. (۳) در بعضی از حوزه‌ها مثل هیوم،

شهریاری:
در یهودیت از
«ابن میمون»
به عنوان شاخص
نام می‌برد.
در مسیحیت
از توماس
آکوئیناس و
در اسلام از
ابن رشد و
ابن سینا
نام می‌برد

مثل ارسطو متخصص باشد. ۴) در حوزه اخلاق تخصص داشته باشد. خوب جمع شدن این‌ها در یک نفر چون خیلی مشکل است، طبیعتاً متنی که بخواهد ترجمه بشود، باید از ناحیه کسی باشد که این ویژگی‌ها را داشته باشد و طبیعتاً تعداد افرادی که بخواهند وارد این حوزه بشوند، خیلی کم است.

اوجبی: ما الآن کسانی را داریم مثل ویتگنشتاین که مشهور به دشوار نویسی‌اند و هنوز هم خیلی‌ها می‌گویند که حرف‌هایش را نمی‌توان فهمید یا مثلاً هایدگر. ولی در عین حال در جامعه ما آثارشان دارد مکرر ترجمه می‌شود و با استقبال هم مواجه شده است.



فکر نمی‌کنید یک عامل دیگری غیر از دشوار نویسی مک‌این‌تایر وجود دارد؟

شهریاری: بله، البته ببینید بعضی اشخاص خوب زمانشان تا زمان ما خیلی فاصله دارد، مثلاً هایدگر فکر می‌کنم که در زمان جنگ جهانی دوم بوده است. اما ایشان یک نویسنده معاصر است. این خیلی مهم است که به هر حال مثلاً یک کتابش در سال ۱۹۸۴ چاپ شده است. منتها مک‌این‌تایر با نوشتن کتاب در پی فضیلت بود که در صحنه شناخت عمومی قرار گرفت و این کتاب ویراست اولش در اسل ۱۹۸۱ و ویراست دومش در سال ۱۹۸۴ منتشر شده است. نمی‌دانم چرا در جامعه ایرانی با تأخیر مواجه بودیم، ولی این کتاب در سال ۱۹۸۷ به آلمانی، در سال ۱۹۸۷ به اسپانیایی و در سال ۱۹۸۸ به ایتالیایی ترجمه شده است. ولی ما در ترجمه آن تأخیر داشتیم. یکی از علت‌هایی که مک‌این‌تایر را با آن اشخاصی که شما فرمودید غیر قابل قیاس می‌کند، این است که به هر حال ۵۰-۴۰ سال از عمر نوشته‌های آنها می‌گذرد، در حالی که اینجا مثلاً ۲۰ سال بیشتر نیست. یکی از دلایل دیگر به نظر من نوپایی خود رشته «فلسفه اخلاق» است. یعنی شما ۱۰ سال یا ۱۵ سال پیش در ایران اصلاً چیزی به نام فلسفه اخلاق نداشتید. این یک رشته نوپایی است. فکرمی‌کنم اولین کتابی که در فلسفه اخلاق چاپ شد، مربوط به ۱۳-۱۲ سال پیش باشد. البته شهید مطهری، کتابی به نام فلسفه اخلاق دارد، ولی واقعاً فلسفه اخلاق نیست. یک مقدار بیشتر شبیه اخلاق است تا فلسفه اخلاق. رشته مستقل فلسفه اخلاق الآن در دانشگاه‌های ما یا نیست یا بسیار محدود است. در مورد کانت و هایدگر و... یک بحث فلسفی آکادمیکی هست و فلسفه در ایران سابقه و دیرینه خیلی زیادی دارد، اما در حوزه اخلاق که می‌آید، یک مقدار محدودتر می‌شود. به نظرم

شهریاری:
من فکر می‌کنم کسی که به مک‌این‌تایر می‌پردازد، باید: (۱) اسطوره شناس باشد، (۲) تاریخ فلسفه غرب را از ابتدا تا انتها خوب بداند. (۳) در بعضی از حوزه‌ها مثل هیوم، مثل ارسطو متخصص باشد. (۴) در حوزه اخلاق تخصص داشته باشد. جمع شدن این‌ها در یک نفر خیلی مشکل است.

این‌ها هم مؤثر است.

طالبی: من فکر می‌کنم که اصلاً جریان ورود فلسفه غرب به ایران، همیشه توأم با انگیزه‌های سیاسی و کلامی خاصی بوده است. یعنی افراد به جای اینکه در صدد واقع‌نمایی از تفکر و فلسفه غرب باشند، دنبال طرفداری یا به معنی حادش افراطی از یک گروه خاصی هستند. مثلاً فرض بفرمائید مارکسیسم یا فرض بفرمائید که مثلاً یک جناح علم‌گرا بودند و آمدند مثلاً آثار انیشتین و... را ترجمه کردند و صرفاً اتفاقی هم نبوده، ولی همان موقع هم اگر در غرب منتقدین فلسفه غرب بودند، باز تحصیل کردگان قدیمی وقتی آنجا می‌رفتند، معمولاً مجذوب و گامی بالاتر یعنی مرعوب هم می‌شدند و یک نوع خودباختگی در این ترجمه‌ها بود. حتی در ترجمه‌های قبل از انقلاب به خصوص، اگر نگاه کنید می‌بینید که مترجمان ما شیفته هستند و بیشتر مبلغ و مرید کتاب و مؤلف آن هستند تا اینکه بخواهند واقعیت را کشف کنند یا در صدد معرفی فلسفه غرب باشند. مثلاً فرض کنید یک دوره‌ای ممکن است که ما آثار پوپر را بیائیم دامن بزینیم و یا ممکن است برویم انگلیس و ببینیم که نه پوپر در جایگاهی که مثلاً اینجا آن طور بزرگنمایی شده است، نیست، در نتیجه سراغ کس دیگری برویم. نوعاً این خیلی اتفاقی هم نبوده است. چون من خودم درباره مؤسساتی که قبل از انقلاب جریان‌ات فرهنگی را دامن می‌زدند، یکسری تحقیق کردم، چیزهای خیلی عجیبی دیده می‌شود؛ یا معمولاً وابسته به فلان مؤسسه بودند مثلاً مؤسسه آموزش انقلاب اسلامی. من تاریخ تمدن ویل دورانت را از اول تا آخر یک دوره دقیق خواندم، دیدم اصلاً با یک نگرش اسرائیل‌گرایی نوشته شده است و خیلی هم روشن است. یعنی ویل دورانت که جهت‌گیری خاصی دارد و با سفارش آنها از خودش تخیلاتی را اضافه کرده است. یعنی در هر جلد تاریخ تمدن ویل دورانت هم در مورد زنان، بحث فمینیست را پیگیری می‌کند و هم بحث تاریخ‌سازی برای یهود را دنبال می‌کند. یعنی جاهایی که مطلب نداشته این‌ها را آورده است و بسیار عجیب است که یک مورخی مثل ویل دورانت با اینکه خودش مسیحی است، سعی می‌کنند از آنها بنویسد.

به هر حال ناشران دیگر هم معمولاً یا مارکسیستی و یا علم زده بودند و گاهی اوقات هم مبانی علمی و فلسفه علمی را ترویج می‌کردند و متأسفانه گاهی اوقات مترجم را داغ‌تر از خود مؤلف می‌بینید. مترجم خودش را متعهد نمی‌دانسته که متنی را که دارد ترجمه می‌کند، به ناقدین یا شارحین نیز مراجعه کند. یا به اشکالاتی که ممکن است خود کتاب در ابتدا یا انتهایش داشته باشد، اشاره‌ای داشته باشد.

به هر صورت من می‌خواهم عرض کنم که علاوه بر فرمایشات جناب شهریاری که فرمودند، بله نوپایی و معاصر بودن خود مک‌این‌تایر هم هست. حالا قبل از مک‌این‌تایر کسان دیگری هم بودند.

اوجبی: در حوزه فلسفه اخلاق؟

طالبی: نه، در تمام حوزه‌ها. در زمینه فلسفه اخلاق، خوب مک‌این‌تایر کلاً کاری که به عنوان فیلسوف اخلاق کرد، به فرهنگ غربی کلاً ایشان نظر مثبتی ندارد. اما شما فرض بفرمائید بسیاری از متفکرین بزرگ مثل کانت مسائل فراوانی و مثبتی داشته است. منفی هم اگر بوده و با فرهنگ ما مطابقت نداشته، باز با این‌ها گزینشی برخورد شده

است. یعنی اگر یک نویسنده آثاری داشته که مغایر با فرهنگ ما بوده، مترجمین ما آنها را رها کردند و چیزی که در برابر فرهنگ ما نیست، آن را انتخاب کردند. نمی‌شود بگوئیم که این‌ها همه اتفاقی بوده است. من آمارش را که گرفتم، دیدم که مثلاً شما فرض بفرمائید هگل یا کانت و هر فیلسوف غربی بطور استثنا، یکی - دو رساله دینی دارد و بسیاری رساله‌های مهمی هم هست و بسیار ارزشمند است، از جمله خود کانت. اما هیچ یک از مترجمین همان دوران حاضر نبودند روی آن آثار کار کنند یا حتی برخی چون نیچه آثاری در ضد یهودیت دارد، آثاری در تعریف و تمجید از اسلام دارد، ولی آن آثار ترجمه نمی‌شود. آثاری که مثلاً معروف شده است به مرگ خدا، با یک تفسیر بسیار خاص برای مترجم مهم جلوه کرده است. به قول معروف در ترجمه آثار غربی ما، کاتولیک‌تر از پاپ شده‌ایم.

اوجبی: من خیلی سؤال دارم. چون واقعاً احساس کردم که آثار مکایناتایر خیلی متنوع است. مثلاً یکی از آثاری که دارد، در باره به مارکسیسم است. آیا به مقوله مارکسیسم هم از منظر اخلاقی نگاه می‌کند؟

شهریاری: مکایناتایر قبل از اینکه کتاب در پی فضیلت را بنویسد، گرایشات مارکسیستی داشته و خودش هم می‌گوید که من خیلی علاقمند بودم. او در جامعه آمریکا زندگی می‌کرده، جامعه‌ای که به هر حال با مشکلاتی مواجه بوده و همه کسانی چون او می‌خواستند ببینند که به کجا می‌شود پناه برد؟ پناه اولیه ایشان مارکسیسم بوده تا اینکه کتاب تاریخچه فلسفه اخلاق را می‌نویسد.

بعد که فلسفه اخلاق را می‌نویسد، مطالعاتی انجام می‌دهد و آن گونه که خودش شرح می‌دهد اتفاقاتی برایش می‌افتد و بعد به این نتیجه می‌رسد که نه، مارکسیسم نمی‌تواند مشکل اساسی غرب را حل بکند و بعد وارد ارسطوگرایی می‌شود. یعنی یک گرایشی از در پی فضیلت در ایشان شاخص می‌شود، که همین ارسطوگرایی است. قبل از این، گرایشات و نوشته‌هایش خیلی معمولی بوده است و وابسته به مارکسیسم بوده، ولی بعد از ۱۹۸۱ با کتاب در پی فضیلت در حقیقت چرخشی از مارکسیسم به سمت ارسطوگرایی پیدا می‌کند. البته بعضی از متفکرین معتقدند که گرایشات مارکسیستی هنوز در تفکرات ایشان هست، ولی هر چه به آخر عمر نزدیک می‌شود، روح الوهی در وی شدیدتر می‌شود. خیلی جالب است. برای من خیلی جذاب است. حتی دیدم در مقدمه‌ای که بر ویراست سوم کتاب در پی فضیلت زده، نوشته است که: «من اوایل، گرایشات ضد توماسی داشتیم و نقدهایی را بر اندیشه‌های او وارد می‌دانستیم، ولی حالا متوجه شدم بعضی از اشکالات و نقدهایم وارد نیست و ناشی از آن است که خوب توماس را نفهمیده بودم و الآن که تحلیل‌های توماس در مورد ماوراء الطبیعه و بعضی از امور مرتبط با اخلاق را دوباره بررسی می‌کنم، می‌بینم که به واقع نزدیک‌تر است.» یعنی هر چه که بیشتر می‌گذرد، این گرایشات مارکسیستی او کمتر می‌شود و بیشتر به سمت گرایشات دینی میل پیدا می‌کند.

اوجبی: دیدگاه فلسفی مکایناتایر نسبت به دین چطور است؟
شهریاری: الآن شما در نوشته‌هایش ملاحظه می‌کنید که کاملاً نسبت به دین نظر مثبت و مساعد دارد. منتها دو تا ملاحظه در

تفکر ایشان هست. البته من دارم در حوزه اخلاق صحبت می‌کنم، در جنبه‌های دیگر متفاوت است. او در حوزه اخلاق دین را در سایه ارسطو می‌بیند که این به نظر من، خودش جای نقد دارد چون تمام ادیان این طور نیست که صرفاً با گرایشات ارسطویی، گرایشات دینی را توصیف کرده باشند. ما خودمان الآن حداقل دو سبک جدی در اخلاق داریم که یک سبکش با این چیزی که مکایناتایر می‌گوید، نمی‌خواند، مثل گرایشات عرفانی که در اخلاق هست. این به هر حال نکته مهمی است که باید به آن توجه کنیم و اینکه ایشان دین را در سایه ارسطو می‌بیند، ولی معتقد است که این‌ها به هم کمک کرده‌اند و در هم تأثیر و تأثر داشته‌اند. در حوزه اخلاق افزایش‌ها و کاهش‌هایی بر همدیگر داشتند که در طول تاریخ باعث تقویت هر دو شده است. یعنی ارسطو باعث تقویت دیانت یهودی، مسیحی، اسلامی شده است و این تعبیرها را بکار می‌برد. در یهودیت از «ابن میمون» به عنوان شاخص نام می‌برد. در مسیحیت از توماس آکوئیناس و در اسلام از ابن رشد و ابن سینا نام می‌برد. این‌ها به عنوان کسانی هستند که طلایه‌دار تفکر اخلاق ارسطویی در دیانت اسلامی بودند. می‌گوید این‌ها افزایش و کاهش‌هایی را به تفکر ارسطویی دادند تا با تفکر دینی تطبیق و سازگار بشود. آن وقت این‌ها در خودشان جذبش کردند و رشد دادند و... لذا می‌شود از این بیانات مکایناتایر، این تحلیل را کرد که او در واقع نسبت به دین نظر ایجابی دارد. ولی خوب این نکته را هم باید توجه کنیم که دین محور نیست و در تفکر ایشان محور، ارسطو است.

اوجبی: بحث‌های فلسفی - تطبیقی که الآن فرمودید، در جامعه ما هم خیلی رواج پیدا کرده، آیا در حوزه فلسفه اخلاق فضا را خالی می‌بینید؟ و مباحثی که مکایناتایر مطرح کرد، آن قدر نو است که ما حرفی برای گفتن داشته باشیم؟

شهریاری: حالا نو بودنش از آن جهت است که این نوع تفکر در دنیای غرب کم است. به نظر من حرف‌هایی که مکایناتایر زده را می‌شود به سه بخش تقسیم کرد:

(۱) بخش ایجابی است که تفکر ارسطو و قبل از قرون وسطی را توصیف می‌کند که تلاش می‌کند نشان دهد یک انسجامی از هومر تا قرون وسطی و دنیای مدرن وجود داشته است.

(۲) بخشی است که نشان می‌دهد از ابتدای دنیای مدرن تا پایان پست مدرن، اخلاق دنیای غرب، با تمام متفکرانش دچار نابسامانی بوده است و هر تلاشی برای بازگرداندن عقلانیت به اخلاق ناکام مانده است. یک به یک این فیلسوفان را نام می‌برد، تابعینشان را نام می‌برد و نشان می‌دهد که این‌ها به خطا رفتند و خطاهایی که می‌گوید، مربوط به خود آنها نیست. ولی خیلی جاها هم خودش ابداع دارد. این ویژگی‌اش این است که شما در دو خط از نوشته ایشان یک اشکالاتی در کانت پیدا می‌کنید که جای دیگر نیست و این به نوبه خود خیلی جذاب است. مکایناتایر خیلی خلاصه‌گو است، ولی در عین حال شما که نگاه کنید، می‌بینید که اشکالاتی که در کانت هست، خوب خیلی جاها هست. ایشان خیلی گذرا یک اشاراتی می‌کند و به همه فیلسوفان یک سر کی می‌کشد. شما نمی‌توانید دنیای فلسفه اخلاق مدرن را شناسید و مکایناتایر را بشناسید. اصلاً امکان ندارد.

شهریاری:
مکایناتایر
معتقد است که
اگر ما بخواهیم
نابسامانی و
نافرجامی
تلاش‌های غرب
را در حوزه اخلاق
نشان بدهیم،
باید با دید
تاریخی‌نگری
وارد بشویم تا
بتوانیم موفق
بشویم و نشان
بدهیم که
چه شده است
که دنیای غرب
دچار این تلاشی
شده است؟!
از این جهت
ساختار کتاب‌های
ایشان، ساختار
تاریخی است.

شهریاری:
مکایناتیر
قبل از اینکه کتاب
در پی فضیلت
را بنویسد،
گرایشات
مارکسیستی
داشته و خودش
هم می گوید که
من خیلی علاقمند
بودم. او در جامعه
آمریکای زندگی
می کرده، جامعه‌ای
که به هر حال
با مشکلاتی
مواجه بوده و
همه کسان
چون او
می خواستند
ببینند که به کجا
می شود پناه برد؟!
پناه اولیه ایشان
مارکسیسم
بوده است.

چون او قصدش این است که یک تاریخی را بگوید و نشان دهد و برایش هم این کافی است که بگوید کانت این‌ها را گفت، ولی همه آمدند این اشکال را کردند و به نظر می‌رسد که این اشکال وارد است. یا مثلاً الآن دارد یاد می‌آید، در بحث لیبرالیسم ایشان از دور کیم بحث می‌کند و لیبرالیسم را به حقوق بشر ارجاع می‌دهد و می‌گوید: وقتی به حقوق بشر می‌رسیم، خوب مبنای عقلانی حقوق بشر چیست؟ هیچ کس هیچ حرفی ندارد که بزند. می‌گوید: به صرف اینکه حالا یک عده‌ای گزینش کرده‌اند که این حقوق بشر باشد، حالا یکی بیاید و بگوید من این را قبول ندارم، یکبارہ تو خلاف جامعه جهانی عمل کردی. بعد هم مثال می‌زند و می‌گوید که یک پیرزن جادوگری بوده که کارهایی می‌کرده، و یکی می‌آید و می‌گوید که آقا اصلاً من پیرزن را قبول ندارم. نه تو که قبولش نداری و نه آنی که قبولش ندارد، هیچ کدام دلیلی بر اثبات آن ندارید.

۳) ویژگی سوم ایشان، یک حرف‌های اثباتی است که زده است. البته در این کتاب فقط در فصول آخر به آن پرداخته شده است که نظریه «Historicism» است که روشی است که در پی می‌گیرد.

در تفکر ارسطو سه تا اصلاح دارد که آن‌ها قابل بحث و بحث انگیز است، و همین‌طور راجع به ترجمه ناپذیری تفکر و فرهنگ‌ها، بحث را به مباحث زبانشناسی و هرمنوتیک سوق می‌دهد. یک سری بحث‌های اثباتی هم آنجا دارد که به نظر می‌رسد که خودش هم وامدار خیلی از بحث‌های قبل از خودش است. این هم یک بخش از تفکرش است.

من فکر می‌کنم مکایناتیر در بحث‌های اثباتی‌اش دچار همان آفتی شده که خودش نقض می‌گیرد بر دنیای مدرن و این نقض حرف‌هایش هم نیست‌ها. چون می‌گوید که من هم در همین فرهنگ هستم، او معتقد است که بعد از ارسطو، ما یگر نتوانستیم عقلانیت را به اخلاق بازگردانیم. ظاهراً خودش هم وقتی دارد حرف می‌زند و استدلال‌های ایجابی در بخش سوم می‌آورد، چندان به نظر من موفق نبوده است.

اوجبی: جناب طالبی در صورتی که تمایل دارید، قدری درباره نقاط قوت و ضعف کار آقای دکتر شهریاری سخن بگوئید.

طالبی: خواهش می‌کنم. راجع به مکایناتیر هم، باز من یک نکاتی به ذهنم رسید که بگویم. به نظر من مکایناتیر یکی از شارحین و مفسرین حکمت یونان هم هست. حالا به طور ویژه و خاص لااقل در حوزه اخلاق، چون نظر مثبت هم دارد و خیلی در صدد تخریب نیست. مثلاً شما فرض بفرمائید که تعاریفی که ایشان از نفس می‌کند و اینکه مثلاً ارسطو نفس را چگونه تعریف می‌کند یا افلاطون. این یک منبع بسیار خوبی است. من با مطالعاتی که تا اینجا داشتم، یکی از نقاط قوت این کتاب این است که مکایناتیر حق مطلب را ادا کرده است. مثلاً شما می‌دانید که در میان آثار افلاطون، جمع‌بندی ای که در نهایت بتوان یک تئوری برای نفس ارائه داد، خیلی مشکل است. حالا ارسطو به نظر من راحت‌تر است. چون افلاطون به صورت دیالوگ و دو طرفه بحث کرده است و جمع‌بندی این‌ها خیلی زحمت طاقت‌فرسایی را می‌خواهد و من فکر می‌کنم

حداقل مکایناتیر تبصر بسیار خوبی در این زمینه دارد. البته نکات قوت بسیار دیگری در کتاب هست، که با توجه به عنوان این کتاب، شاید در وهله اول به ذهن کسی خطور نکند. ممکن است که فردی که می‌خواهد راجع به موضوعی تحقیق کند، فکر نکند که این کتاب در آن زمینه می‌تواند کمکش کند و باید یک مقدار زیادی تحقیق کند.

تا جایی که من اطلاع دارم بخش اندکی از آثار مکایناتیر به فارسی ترجمه شده است. به جز تاریخچه فلسفه اخلاق و یک مقاله‌ای هم از دایرة المعارف پل ادواردز با عنوان خود گروهی و غیر



گروهی که هر دو را آقای دکتر رحمتی ترجمه کرده‌اند، شاید اثر دیگری از مکایناتیر ترجمه نشده باشد.

به هر حال مکایناتیر یکی از شخصیت‌هایی است که اگر کسی بخواهد در ایران در حوزه فلسفه یونان و به ویژه ارسطو و افلاطون کار کند، باید به آثارش مراجعه کند. اما در مورد کتاب ایشان، حالا خودشان اگر بفرمایند، بهتر نیست؟

اوجبی: شما اگر نکات انتقادی یا کاستی می‌بینید، بفرمائید.

طالبی: من فکر می‌کنم اول نقاط قوت‌اش را بگوئیم تا شرط انصاف باشد. زحمتی که جناب آقای شهریاری کشیدند، خوب شاید تا جای که اطلاع دارم دومین کار تخصصی باشد. یعنی بعد از کانت که تا حدودی به فلسفه اخلاق او پرداخته شده، این تقریباً دومین کاری است که بطور مشروح و تخصصی به یک فیلسوف خاص پرداخته است. البته تا جایی که من اطلاع دارم، نکات فراوانی را ایشان رصد کرده است که به نظر من تمام این‌ها ارزشمند است، اما شاید به جهت سیستم تحریر یا نوشتن این کتاب، ارزش آن گاهی اوقات ذبح شده است و بسیاری از ارزش‌های این کتاب را در حاله‌ای از ابهام فرو برده‌است. یعنی اگر مطالب یک دسته‌بندی دیگری می‌شد، بسیاری از مطالب دیگر نمود پیدا می‌کرد. البته با توضیحاتی که ایشان برایم دادند، واقعاً من هم در حیرت فرو رفتم که با محدوده زمانی که داشتند چه جوری این کار را کرده‌اند. به نظرم کار چند نفر را یک نفر انجام داده است. این را بدون هیچ اغراقی عرض می‌کنم و زحمت فراوانی را کشیدند، ولی حق مطلب شاید این بود که یک ویراستار قوی یک ویراستاری که خودش هم فلسفه خوانده باشد و فلسفه‌دان باشد و آشنا به حوزه اخلاق، باید ساختار کتاب را به یک سبک دیگری در می‌آوردند تا خیلی از مطالب مهم نمود پیدا می‌کرد. اگر انشاء الله کتاب

تجدید چاپ بشود، پیشنهاداتی دارم که عرض خواهم کرد. مثلاً فرض بفرمائید که قسمت مربوط به فلسفه نفس ارسطو یا افلاطون، شاید در این کتاب طوری که آمده و علاوه بر جمع‌بندی افکار مکایناتیر که شده، خود به خود مطالب دیگر هم در دل این هست که برای کسی که اهل فن باشد، سودمند است. یعنی واقعاً صرفه‌جویی در وقت و تحقیق است. بعضی موضوعات خود قابل پیگیری است که من نکات جالبش را یادداشت کرده‌ام که برای خودم بسیاری تازگی داشت. یعنی گاهی اوقات انسان یک متنی را می‌خواند، اما نقاط برجسته‌اش به ذهن نمی‌آید، اما ایشان ذهن جوالی داشته و این نکات را خوب رصد کرده‌اند. مثلاً به عنوان نمونه مقایسه شهر انسان با شهر خدا. البته ظاهراً ایشان دیدگاه اولیه را از خود مکایناتیر گرفته‌اند، اما خوب پرورش مطلب، موضوع خیلی مهمی است.

مشکل اصلی که در این کتاب به نظر می‌رسد این است که چون این کتاب رساله دکترا بوده و ظاهراً ایشان هم از ابتدا فکر نمی‌کردند که این متن درسی یا آموزشی بشود، لذا ساختار کتاب مناسب متون درسی نیست. زیرا هدف نگارش یک منبع درسی، با هدف رساله دکترا خیلی فرق می‌کند و یکی از مشکلات اساسی این کتاب همین است. در کتاب درسی باید سیستم نگارش ما هم طوری باشد که آخرش تمرین داشته باشد، پرسش و پاسخی باشد و بسیاری از مطالب را می‌شود فرمولیزه‌تر کرد و نمودارهایی را کشید که دانشجوی گیج نشود. مثلاً به عنوان نمونه به نظر بخش هیوم را می‌شود در چند صفحه در یک نمودار ریاضی مانند، خیلی راحت دسته‌بندی کرد و باید برای بعضی از اصطلاحات نامأنوس هم توضیح داد یا ارجاعاتی برای مطالعه بیشتر داد که این‌ها متناسب با هدف آموزش هست. کتاب از یک استانداردهایی هم که باید دارا باشد بی بهره است، مثلاً این کتاب نمایه فنی ندارد. من از ایشان سؤال کردم، فرمودند که ظاهراً خود ناشر به بهانه اینکه کتاب حجیم می‌شود، این کار را کرده است که این در نوبه خود بسیار تعجب برانگیز است و مثل این می‌ماند که به هر حال یک عضو اساسی کتاب را ما قطع کنیم. آن هم کتابی که به هر حال مباحث پراکنده فراوانی دارد یا اصطلاحاتی فنی آن، فراوان تکرار شده است که اگر یک فردی بخواهد پیگیری کند، مثلاً با نمایه موضوعی یا فهرست منابع راحت‌تر می‌تواند به آنها دست یابد.

شهریاری: قبل از این کتاب، کتاب دیگری دارم به نام شورا در فتوا که آن هم پژوهش برتر در حوزه دین شده و دفتر تحقیقات آن را چاپ کرده است. کتاب‌های دیگری هم داشته‌ام، ولی در حوزه فلسفی و فلسفه اخلاق و به این حجم و به این سبک، این اولین کتاب من است. مقالات خیلی زیادی هم نوشته‌ام. آنچه که باعث شد من این را بدهم به سازمان سمت، این بود که حقیقتاً من از محتوای کتاب خبر داشتم. دنبال یک ناشر می‌گشتم که چاپش کند. چون من عضو هیئت علمی سازمان سمت بودم، گفتم که خوب بهترین جا، همین جا است. ولی متأسفانه برخی از مطالب کتاب را حذف کردند. مثلاً من مجموعه آثار مکایناتیر را فهرست کرده بودم و اینکه چه کتاب‌هایی را خودش نوشته است و چه کسانی درباره ایشان کتاب نوشته‌اند. فهرست این‌ها را در آورده بودم که حدود ۳۰۰ عنوان بود و حدوداً ۲۵ صفحه بود. ناشر معتقد بود که این‌ها حجم کتاب را زیاد

می‌کند و یک جورایی هم عزت سر ما گذاشتند که حالا برای شما این را چاپ کردیم و... من خیلی تلاش کردم که به دوستان بگویم که من خیلی به این کتاب امیدوار هستم. دیدم که خودگویی و خودستایی می‌شود. برای همین هر چه می‌گفتند، می‌گفتم باشد، اشکالی ندارد. خلاصه هر چه گفتند، من برای اینکه کتاب چاپ بشود و زودتر بیرون بیاید، پذیرفتم و گرنه همان طور که شما فرمودید جا داشت که یک ناشر تخصصی چاپش کند. حالا آن فضایی که بعد از سفر آمده بودیم، دلمان می‌خواست سریع نشر پیدا کند و از ابزارهای موجود استفاده کردیم.

کتاب هم کتاب آموزشی نبوده است. من در مقدمه‌اش هم اگر دقت بفرمائید، سعی کرده‌ام که به گونه‌ای اشاره کنم که این کتاب آموزشی نیست. بله اگر در رشته تخصصی فلسفه اخلاق دانشجویان دکترا داشته باشیم، این کتاب درسی خوبی است. ولی تا وقتی که یک چنین رشته‌ای نداشته باشیم، این کتاب درسی خوبی نیست.

طالبی: به هر حال این وظیفه ناشر است و حالا به نظر من ظلمی است که ناشر به این کتاب کرده است. حالا یک مقدار در مورد ویراستاری ادبی هم صحبت بکنیم. متأسفانه باز ویراستاری لفظی حتی یا ادبی کتاب مشکلاتی دارد. مثلاً اسامی کتاب‌ها، گاهی اوقات با ۲ ترجمه آمده، گاهی اوقات هم به تعبیر من عربی‌زدگی دارد. به طور مثال از اصطلاح اصولی مثل دفع دخل مقدر استفاده کرده‌اند. به هر حال این‌ها یکسری چیزهایی است که ممکن است فردی که با این اصطلاحات و واژگان آشنایی ندارد، برایش مشکل پیش بیاید. یا مثلاً کبیر که گارد یک جا آمده و جای دیگر گیر که گورد است. این‌ها هست و من همه این‌ها را یادداشت کرده‌ام و شماره صفحاتش را هم نوشته‌ام. بعضی جاها هم شاید چیز ذهنی بوده است، مثلاً ایشان فرموده‌اند این ۳ تقریر دارد که ۲ تایش را گفته‌اند و سومی را اصلاً ذکر نکرده‌اند. دیگر اینکه در یکی دو مورد، من هر چه مطالعه کردم ارتباط مطلب را نفهمیدم.

اوجبی: شاید به دلیل عمق اندیشه‌های مکایناتیر است. **شهریاری:** آقای اوجبی فشرده‌گی مطالب خیلی زیاد است.

طالبی: یکی دیگر از موارد جزئی این است کانت ۲ کتاب دارد: یکی بنیاد مابعد الطبیعه اخلاق و دیگری مابعد الطبیعه اخلاق است. ایشان ظاهراً در تمام یا بعضی جاها کلمه «بنیاد» را انداخته‌اند. گاهی اوقات هم مثلاً شماره پاراگراف کانت به جای شماره صفحه ارجاع داده شده است. یا مثلاً در کتاب جدل مطلبی را ارسطو گفته و ایشان به کتاب مقولات ارجاع داده‌اند. من به کتاب اخیر مراجعه کردم و دیدم اصلاً یک همچین مطلبی نیست و در کتاب جدل بوده است. حالا چرا این اشتباهات صورت گرفته است را نمی‌دانم.

بعضی جاها هم مثلاً عرض کردم که چون این کتاب فارسی است و مخاطبش دانشجویان و پژوهشگرانی است که در ایران درس می‌خوانند، بسیاری از منابع کتاب به فارسی ترجمه شده است که ایشان اشاره‌ای نکرده‌اند. گاهی هم به منبع اصلی ارجاع داده‌اند و به ترجمه فارسی ارجاع نداده‌اند. مثلاً راجع به نیچه در صفحه ۲۴۶ کتاب به کتاب حکمت شادان نیچه که ترجمه شده است ارجاع نداده‌اند، بلکه به کتاب لارنس کوهن ارجاع داده‌اند.

شهریاری:
او در حوزه
اخلاق دین را
در سایه ارسطو
می‌بینید که
این به نظر من،
خودش جای نقد
دارد، چون تمام
ادیان این طور
نیست که صرفاً
با گرایشات
ارسطویی،
گرایشات دینی
را توصیف کرده
باشند.

البته عرض می‌کنم این‌ها را شاید روی وسواسی که داریم گفتیم، این‌ها کار ویراستار معنوی است. ایشان زحمت خودشان را کشیده‌اند. یک مورد هم در رابطه با محتوا است. یعنی محتوای علمی کتاب، من فکر می‌کنم مهم‌ترین قسمتش همین قسمت است.

اوجبی: یعنی بر خود مکایناتیر نقدی دارید؟

طالبی: بعضی‌ها پیش به ایشان برمی‌گردد و بعضی‌ها پیش هم به قسمتی که به معرفی خود مکایناتیر یا ارزیابی مکایناتیر اختصاص دارد. به نظر من مکایناتیر در فهم حکمت یونان موفق‌تر است تا نقد پست مدرنیسم و فلسفه‌های جدید و جناب آقای شهریار هم در این



اوجبی:
ما الآن کسانی
را داریم مثل
ویتگنشتاین
که مشهور به
دشوار نویسی‌اند و
هنوز هم خیلی‌ها
می‌گویند که
حرف‌هایش را
نمی‌توان فهمید
یا مثلاً هایدگر.
ولی در عین
حال در جامعه ما
آثارشان
مکرر ترجمه
می‌شود و با
استقبال هم
مواجه شده است.
فکر نمی‌کنید
عامل دیگری
غیر از
دشوار نویسی
مکایناتیر
وجود دارد؟

تعریفشان به خوبی این را منعکس کرده‌اند. به نظر من از حیث محتوا بخش اول کتاب بسیار قوی‌تر از بخش انتهایی کتاب است. یعنی برای کسانی که حتی به آثار ارسطو و افلاطون و حکمت علاقه دارند، دیدگاه‌های مکایناتیر به شناخت آنها خیلی کمک می‌کند.

اما در قسمت دوم، البته در قسمت اول در صفحه ۱۲۹ یک تناقض‌گویی به نظر آمد که هم یک اشتباه لفظی شده است و هم معنوی. شما فرمودید که در بررسی نفس نزد افلاطون و ارسطو، عنصر اراده نزد افلاطون جایگاهی ندارد و این برای من خیلی تعجب‌آور بود! شما فرمودید: افلاطونیان نفس را واجد جزء عقلی، شهوانی و غضبی می‌دانند. در صورتی که در صفحه ۶۲ و ۶۳ در تعریف نفس افلاطونی به جای جزء غضبی، ارادی هست. همان‌جا خودتان فرمودید که اراده جایگاهی در علم النفس افلاطونی ندارد، در صورتی که در آنجا صریح فرمودید که دومین جزء عنصر نفس افلاطونی اراده است. ولی در صفحه ۱۲۹ در تأیید صحبت مکایناتیر، فرموده‌اید که اراده جایگاهی ندارد. این برای من یک تناقضی بود. اینجا هم به نظر آمد که اشتباه شده است، یعنی ۳ جزئی که شما برای نفس افلاطونی فرمودید، به جای غضبی، باید ارادی باشد. چون غضب و شهوت تقریباً در یک مقوله قرار می‌گیرند. لطفاً صفحه ۶۲ را با صفحه ۱۲۹ مقایسه کنید و خودتان بفرمائید که چه جوری می‌شود جمع کرد. من هر چه فکر کردم نتوانستم، به نظر آمد که این‌جا یک اشتباهی صورت گرفته است. بنابراین بخش نفس‌شناسی ارسطویی و افلاطونی در این

قسمت سؤال برانگیز بود.

در قسمت دوم که مکایناتیر وارد نقد فلسفه‌های مدرن و پست مدرن می‌شود، به نظر می‌آید که یک حالت تاریخی پیدا کرده است. در آثار دیگر او مثلاً در همین تاریخچه فلسفه اخلاق‌اش هم همین‌گونه است. همان‌گونه که جناب آقای شهریار در کتاب آورده‌اند مکایناتیر ۵ اشکال اساسی بر پست مدرن وارد می‌کند. او اشکال اساسی فلسفه‌های مدرن و پست مدرن را فردگرایی می‌داند، یعنی افراط در فردگرایی و همان بحث تحقق نفس شخصی و ارضای تمایلات است. دین‌زدایی، عاطفه‌گرایی و... از دیگر مشکلات آن‌هاست. من مکایناتیر را در زمینه اخیر یعنی عاطفه‌گرایی خیلی موفق ندیدم. من فکر می‌کنم که اصلاً در فلسفه پست مدرن، فلسفه اخلاق هیچ جایگاهی ندارد. یعنی اگر ما مبنای پست مدرن را دقیقاً بر اساس متونی که خودشان گفته‌اند بررسی کنیم، آنها در حوزه معرفت‌شناسی به هیچ چیزی دیگر قائل نیستند. یعنی شما در اخلاق می‌خواهید که به هر حال بنایی را بچینید تا یک طرح عملی ارائه بدهید. اصلاً در فلسفه‌های پست مدرن انسان دیگر جایگاهی به عنوان یک موجود برتر ندارد. اخیراً کتاب‌های فراوانی هم در این زمینه چاپ شده است. در فلسفه‌های پست مدرن هویت انسان مجازی شده است و اساساً هویت حقیقی ندارد تا شما بتوانید دستورالعملی در حوزه تربیت او ارائه کنید. آنها اصلاً برای انسان عقل هم قائل نیستند تا چه برسد به اینکه بخواهد عقل عملی یا نظری باشد. آنها راهی به معرفت ندارند و اگر شما معرفت‌شناسی نداشته باشید یا بحث شناخت را نفی کنید، طبیعتاً انسان‌شناسی‌تان هم چیز مبهمی می‌شود و اخلاق هم که مرحله آخر است یعنی اخلاقی هم دیگر باقی نمی‌ماند و ما برای نقد پست مدرن مجبوریم به فرا اخلاقی‌ها حمله کنیم و تکلیف آنها را باید مشخص کنیم که اصلاً آنها چیزهای درستی است یا خیر. باید از بیرون مجموعه به آن نگاه کنیم. مثلاً ما بیائیم و بگوئیم که بشر امروز اخلاق ندارد، معنویت ندارد. یا مثلاً حرمتی به حقوق انسان قائل نیست.

الآن در کتاب‌های روانشناسی تعاریفی که در باره هویت فرد ارائه شده، مربوط به سال‌های ۲۰۰۰ به بعد است. در آنها هویت را به مصرف تعریف کرده‌اند. یعنی شخصیت فرد به مصرف هست. اصلاً بستر از بنیان تغییر کرده است. مثل بحث فقهی می‌ماند. بعضی‌ها فکر می‌کنند که مثلاً ما مسائل مستحدثه داریم، این بحثش جدا است. اما یک موقع اصلاً باید مبانی فقه تغییر کند. در فلسفه پست مدرن اصلاً مبانی به هم ریخته است. تا تکلیف آن را در معرفت‌شناسی و به تبعیت آن در انسان‌شناسی روشن نکنیم، نوبت به فلسفه اخلاق نمی‌رسد. الآن بحث فروپاشی انسان مطرح است. الآن در رساله‌های جدید که شما حتماً مطالعه فرمودید، بحث منشأ آگاهی یا فروپاشی انسان مطرح است. یعنی می‌گویند این فن‌آوری به انضمام غول سرمایه‌داری پیشرفته، یک زنجیره‌ای شده است که اصلاً انسان را در چنبره خودش گرفته است و البته تابع آنها کرده است. برای همین هم الآن ما اگر هم بخواهیم، اصلاً نظام سرمایه‌داری به شما اجازه نمی‌دهد که شما غیر از فلسفه اخلاق که او تعیین می‌کند، راه دیگری را در یک جامعه سرمایه‌داری انتخاب کنید. به نظر من اینکه

مک‌این‌تایر در این زمینه خیلی موفق نبوده یک چیز عجیبی است. اتفاقی نیست. منتقدین غربی در فلسفه‌های جدید یا به دامان حکمت یونان می‌افتند و یا مارکسیسم. شما اگر به عنوان نمونه به هایدگر هم که نگاه بکنید، وقتی می‌آید و نقد فلسفه پست مدرن را می‌کند، می‌گوید خوب ما هیچ راهی نداریم و باید به حکمت یونانی برگردیم و این وسط راه حل دیگری ندارد. مک‌این‌تایر هم دقیقاً در این دو کفه گیر کرده است. واقعاً هم عجیب است. با آن تندروی‌هایی که در دوره رنسانس به بعد شد، به خاطر بن بست‌ی که الآن در بحث پست مدرن ایجاد شده، آنها راه سوم ندارند و یا شاید نقطه تفاوت ما با این‌ها هم همین است که آنها نقطه سومی را سراغ ندارند یا باید مثلاً به دامان فلسفه‌های روز بیفتند و یا یونان باستان با یک قرائت و تفسیر جدید. این است که مک‌این‌تایر روی نکاتی که اینجا نقل کرده است، به نظرم آمد که آن پایه‌های اصلی را هدف نگرفته است و از کنارش گذشته است، یعنی مغفول مانده است و این طبیعی است که در رویارویی با پست مدرن شاید خیلی موفقیت آمیز نبوده است، یعنی تئوری وی ممکن است که در مرحله سلبی بسیار موفق باشد، اما در مرحله ایجابی‌اش به نظر من ایشان طرحی برای گفتن ندارد.

من پیشنهادم به جناب آقای شهریار می‌باشد که روی نقدهایی که برای ارزیابی مک‌این‌تایر هست، متمرکز شوند و دقیق‌تر بررسی کنند. شما مثلاً انتقادات ایشان به لیبرالیسم را ملاحظه بفرمائید. اصلاً الآن دیگر آن جایگاه معرفتی را در فلسفه پست مدرن - یعنی فلسفه‌های جدیدی که الآن در این چند دهه اخیر هست - ندارد و دیگر آن‌ها جنبه تاریخی پیدا می‌کند. یعنی دیگر به روز نیست و من اعتقادم این است که برای اینکه ما حق مک‌این‌تایر را دقیقاً مشخص کنیم و جایگاهش را در فلسفه اخلاق معرفی کنیم و بدانیم که آیا او - با این تئوری که دارد - می‌تواند منتقد محکمی برای فلسفه‌های پست مدرن باشد یا نه، من فکر می‌کنم که در آن بخش ارزیابی یک مقداری اگر بحث‌های دیگر هم دیده شود، بهتر است. ممکن است انسان اول به ظاهر فکر کند که بحث‌های دیگر هیچ ارتباطی به فلسفه اخلاق ندارد. یعنی من خودم قبلاً تصور همین بود. چند تا کتاب از فردریک جیمسون در باره منطق فرهنگی سرمایه‌داری و چند کتاب از گیدنز خواندم که از قضا مکمل مباحث شما خواهد بود. من فکر می‌کنم در آن صورت می‌توان یک ارزیابی بسیار دقیق‌تر و منصفانه‌تری نسبت به مک‌این‌تایر کرد. این پیشنهاد من است.

اوجبی: متشکر از توضیحات جناب طالبی. آقای دکتر شهریار اگر نکات پایانی دارید، بفرمائید.

شهریار: به دو نکته از نکاتی که آقای طالبی فرمودند، اشاره کنم. یکی تناقضی که بین دو برداشت از اجزای نفس نزد ارسطو و آگوستین هست. در صفحه ۶۲ ما گفتیم که: همت و اراده می‌تواند یار و یاور جزء عقلانی باشد. هر چند در حیوانات هم یافت می‌شود. در صفحه ۱۲۹ گفتیم که این اشراب مفهوم اراده در علم النفس، سابقه‌ای نداشت. چون افلاطونیان نفس را دارای ۳ جزء عقلانی، شهوانی و غضبی می‌دانستند و جایی برای اراده در علم النفس قائل نبودند. نزد خود آگوستین نیز این تصور از مفهوم ارادی یکی از کشفیات او بود. ببینید اینجا ما بیشتر داریم با نگاه آگوستین اجزای نفس را بیان

می‌کنیم. اصل اراده در افلاطونیان بوده است که این شده جزء غضبی. ولی آنی که اینجا می‌گوئیم نبوده، آن تفسیری است که آگوستین از اراده دارد. آگوستین تفسیر خاصی از اراده به دست می‌دهد. می‌گوید که اراده اولش همراه است، ولی اگر عشق الهی در درون آن متبلور بشود، به راه راست هدایت می‌شود. البته ما جای دیگری در فلسفه یونان این را آورده‌ایم که یک اراده حیوانی داریم که آن جزء نفس است. یعنی مثلاً می‌گوید قوه غضبیه انسان را تحریک می‌کند و حرکت انسان را تحریک می‌کند. یک اراده به معنای اراده خیر و شر داریم که من الآن اسمش را دقیق به خاطر ندارم. فکر می‌کنم خود آگوستین هم خیلی به کار برده است. همین جا اول این فصل هم باید آورده باشیم. آن چیزی که در افلاطونیان نبوده، اراده خیر و شر بوده است که اصلاً در حیوانات نیست. آن چیزی که در افلاطون و افلاطونیان بوده، اراده حیوانی بوده است، آن اراده مشترک با حیوانات. یعنی چیزی که در انسان و در حیوانات هر دو بوده است که جزئی است که او را تحریک می‌کند و حرکت را باعث می‌شود. در حقیقت، محرک جوارح انسانی است. فکر کنم اگر شما با این تفسیر تأملی بفرمائید، شاید بشود یک جوری این مطلب را جمع کرد.

در صفحه ۱۳۰ آمده است که آگوستین مرتب می‌گوید: «اراده بشر همراه می‌شود. طوری که در حیطة قدرت او نیست که دوباره خود را هدایت کند. اراده در ابتدا به سوی عشق به خدا هدایت شده، اما آدم ابوالبشر با به کارگیری اختیار در گزینش بین خیر و شر چنان انتخاب کرد که به جای عشق به خدا، عشق به خویشتن را برگزید. این هم‌اشار بحث اراده و اختیار خیر و شر در آگوستین است. اما در افلاطونیان اصلاً اراده چنین معنایی نداشته است. اراده به معنای صرف محرک جوارح انسان بوده است.

طالبی: بله! درست است. اما چون عبارت‌ها خیلی ابهام دارد. در اینجا شما ۳ جزء را فرمودید، اما ۳ جزء را دقیقاً مشخص نکردید.

شهریار: بله! یعنی شاید اگر من می‌دانستم که مثلاً با آنجا یک معارضت ظاهری دارد، اینجا شفاف‌تر عرض می‌کردم. ولی اینجا این عبارت را ببینید که نوشتیم: این اشراب مفهوم اراده در علم النفس سابقه‌ای نداشته است. یعنی در مفهوم اراده، یک چیزی اشراب شده است. مفهوم اراده قبلاً بوده و یک چیزی در آن اشراب شده است. آگوستین این را آورده که در علم النفس سابقه‌ای نداشته است. چون افلاطونیان اراده را به معنای غضب و به معنای حرکت می‌گرفتند. البته اینجا می‌شود عبارت‌ها را به گونه‌ای تغییر داد که این شبهه هم ایجاد نشود.

طالبی: البته من اینجا بیشتر تأکید روی ارسطو و خود افلاطون هست. حالا آگوستین چون به هر حال یک متکلم است، یک برداشت خاصی از اراده دارد.

شهریار: اصلاً خود مک‌این‌تایر که اراده را اینجا به این معنا می‌آورد، بعداً می‌خواهد از آن مباحث اگزیستانسیالیست‌ها و آن بحث‌های انسان‌شناسی و... را استنباط کند و از این باب می‌آورد. مک‌این‌تایر یک ویژگی دارد و آن این است که از هر فلسفه‌ای فقط یکی - دو تا نکته‌اش را بیان می‌کند. حالا من از همین جا پل می‌زنم به بعضی از اشکالات شما که آن دفعه هم خدمتتان عرض کردم.

طالبی:
من فکر می‌کنم
که اصلاً جریان
ورود فلسفه
غرب به ایران،
همیشه توأم با
انگیزه‌های
سیاسی و
کلامی خاصی
بوده است.

واقعیت این است که اگر ما بخواهیم به نیچه یا میل یا کانت یا فلاسفه پست مدرن بپردازیم، نمی‌شود این کار را کرد. ما تلاش کردیم:

(۱) صرفاً خودمان را تا آنجایی که می‌شود به توصیف کلی نظریه اخلاقی مک‌اینتایر، محدود کنیم که خوب خودم انجام دادم.

(۲) شاید وقتی مخاطب این کتاب را می‌خواند، حس کند که گویا عجله داشته و تند تند می‌خواهد تکلیف همه چیز را معلوم کند. نه، این نیست. این دلیلش آن است که مک‌اینتایر همین مقدار ورود کرده است. اصلاً ما بعضی جاها فیلسوف‌هایی را داشتیم که خیلی مطلب داشتند، اما ما ۳ صفحه بیشتر نداشتیم. بعضی جاها کم مطلب داشتند و ما زیاد داشتیم. من می‌خواهم بدانم مک‌اینتایر راجع به این چه می‌گوید. او راجع به تاریخ فلسفه حرف زده است، نه راجع به پست مدرن یا نیچه یا کانت.

طالبی: برای داوری در مورد مک‌اینتایر مجبور می‌شویم راجع به این مباحث صحبت کنیم.

شهریاری: بله! درست است. من فکر می‌کنم فرمایش شما راجع به بحث انفجار اطلاعات و... واقمش این است که یک فضای نویی است. مک‌اینتایر اصلاً وارد این‌ها نشده است. خاموش خاموش است. چون در سال ۱۹۸۱ اصلاً بحث اینترنت و انفجار اطلاعات اصلاً مطرح نبود. این‌ها مربوط به ۱۰ سال اخیر است. افرادی مانند آنتونی گیدنز که فرمودید، این‌ها کسانی بودند که در جامعه اطلاعاتی تفکر داشتند و قلم زده بودند. اصلاً رشته تخصصی‌شان بوده است. به ملازمه این‌ها، به اخلاق کشیده می‌شود. بحث انفجار اطلاعات و هویت انسانی اولاً و بالذات، بحث فلسفه اخلاق نیست. بحث انسان‌شناسی و جامعه‌شناسی است.

طالبی: درست است، اما گیدنز وارد بحث هویت انسان که می‌شود...

شهریاری: قبول دارم، اما بحث ما اینجا گیدنز نیست. بحث ما در این کتاب، بحث فلسفه اخلاق است. دقیقاً من فکر می‌کنم که خیلی خوب می‌شود بحث پست مدرن را باز کرد، خیلی خوب می‌شود بعضی مطلب را پیرامون این مسائل بیان کند. من خیلی عنایت داشتم و به نظر من خیلی مطالب هست که می‌شود درباره پست مدرن گفت. ولی مک‌اینتایر وارد آنها نشده است. سؤالی که این‌جا مطرح می‌شود این است که آیا مصلحت هست ما برای اینکه به عنوان نقد مک‌اینتایر وقتی خودش به این حوزه وارد نشده، ما وارد بشویم؟ فضای پست مدرن، یک فضای بی‌در و پیکری است. حالا شما دارید به یک گوشه آن اشاره می‌کنید و به نظر من، ما نمی‌توانستیم در این کتاب به این حوزه‌ها بپردازیم. چون عنوان کتاب هم «فلسفه اخلاق» است.

طالبی: نه منظورم همان حوزه اخلاق در فلسفه پست مدرن هست.

شهریاری: هویت هم در اخلاق، یک بحث فرعی است. در اخلاق، بحث هویت و بحث جامعه و... این‌ها مفروض گرفته می‌شود. ما هم به اینجا که وارد شدیم، چرا وارد شدیم؟ چون مک‌اینتایر وارد شده است و به اخلاق ربط داده است و گر نه اینکه ما بخواهیم ببینیم چه چیزهایی به این مربوط است و بخواهیم بگوئیم،

خیلی چیزها وارد بحث می‌شود.

طالبی: من هم در حوزه فلسفه اخلاق عرض می‌کنم.

شهریاری: می‌شود. من انکار نمی‌کنم که نشود، ولی فکر می‌کنم فضا خیلی بسته می‌شود. در نهایت هم آن نکته‌ای که شما فرمودید که فلسفه اخلاق در پست مدرن نداریم، یک وقتی من سرکلاس داشتم subjectivism به معنای ذهنیت‌گرایی را توضیح می‌دادم، به بچه‌ها گفتم که اگر کسی می‌خواست هوای نفس را فلسفی کند و به یک نظریه تبدیلیش کند و از آن دفاع کند، قشنگ‌تر از این نمی‌توانست. در دنیای پست مدرن واقعیتش این است که آن چیزهایی که مایه اضمحلال فلسفه، عقلانیت، انسان و اخلاق و همه چیز بوده، آمده و به گونه‌ای داخل فلسفه قرار گرفته است. یعنی شما نسبت‌گرایی را همه جا می‌بینید، نسبت‌گرایی چه در حوزه وجود شناختی و چه در حوزه معرفت شناختی و چه در حوزه اخلاق. وقتی شما قائل به دموکراسی شدید که رأی اکثریت است و از این طرف لیبرالیسم را ترویج کردید، مجبور هستید در حوزه اخلاق، نسبت‌گرا شوید.

متأسفانه الان نسبت‌گرایی داخل فلسفه اخلاق است، ولی پست مدرن هم فلسفه اخلاق دارد. از نگاه ارسطو و افلاطون ندارد، ولی از نگاه خودشان، معتقد هستند که نسبت‌گرایی یک نوع فلسفه اخلاق است و از آن دفاع می‌کنند و برای هویتش هم تعریف قائل هستند. برای حوزه‌های انسان‌شناسی‌اش هم کاملاً تعریف قائل هستند. درباره همین انباشتگی اطلاعات، می‌گویند انسان هویتش به همین چیزها است. حالا من و شما که نگاه می‌کنیم، می‌گوئیم این اضمحلال انسان‌شناسی است. او که نگاه می‌کند، می‌گوید این خود فلسفه اخلاق است و اصلاً درست فلسفه اخلاق، این است و آنچه که شما می‌گوئید، موهومات هومری است.

بنابراین، من می‌خواهم بگویم: ما که نگاه می‌کنیم، می‌گوئیم پست مدرن فلسفه اخلاق ندارد. او که نگاه می‌کند، می‌گوید که نه این کاملاً فلسفه اخلاق است. من فکر می‌کنم که آنها فلسفه اخلاق دارند. شاید منظورشان این است که آنها فلسفه اخلاق ندارند و انسان‌شناسی ندارند، یعنی یک امر قابل دفاعی ندارند. امری که پذیرفتنش، خیلی مشکل دارد. البته آقای طالبی خیلی زحمت کشیدند، جا به جا همه چیز را بررسی کرده‌اند و اشکالاتی را مطرح کردند. حالا یک وقتی می‌بینید که مثلاً قلم من لغزیده و یک جا باید می‌نوشتیم فلان ولی نوشته‌ام جدل، این خیلی خیلی نادر است و فکر می‌کنم سر جمع ایشان ۱۵-۱۰ تا از این ایرادها گرفته‌اند. این به خاطر دقت ناشی از حضور در درس استاد علامه حسن‌زاده آملی است. یعنی شما اگر می‌خواستید از کتاب من ایراد بگیرید، فردی بهتر از ایشان پیدا نمی‌کردید که ایراد بگیرند و این جای افتخار دارد و من از ایشان تشکر می‌کنم.

طالبی: من واقعاً به سهم خودم از شما بابت زحماتی که کشیدید، تشکر می‌کنم. واقعاً هم عقیده‌ام این است که در توان یک فرد نبود که در این محدوده زمانی واقعاً چنین کاری را بکند و این توانمندی آقای دکتر را نشان می‌دهد. خیلی از اشکالاتی که طرح کردم صوری است و می‌شود برطرف کرد.

اشاره: در غرفه دیدار بیست و پنجمین دوره نمایشگاه بین‌المللی کتاب تهران، نشست نقد و بررسی کتاب در پی فضیلت با حضور یکی از دو مترجم، جناب آقای دکتر حمید شهریاری و منتقدان گرانمایه، آقایان دکتر محسن جوادی و دکتر انشالله رحمتی با مدیریت آقای مالک شجاعی برگزار شد که گزارش تفصیلی آن اینک تقدیم خوانندگان می‌گردد.

کتاب ماه فلسفه

شجاعی: بسم الله الرحمن الرحيم. در محضر جناب آقایان دکتر شهریاری، دکتر جوادی و دکتر رحمتی هستیم. نشست ما پیرامون کتاب در پی فضیلت مکایننتایر است که سال گذشته، جایزه کتاب فصل را به خود اختصاص داده است. کتاب در پی فضیلت را آقایان دکتر شهریاری و دکتر شمالی ترجمه کرده‌اند، ولی ویراستار نهایی کار جناب شهریاری هستند. صرف‌نظر از موقعیت فلسفی مکایننتایر در فلسفه سیاست و اخلاق معاصر غربی و ابداعاتی که داشته مثل توجه جدی به نگاه تاریخی در فلسفه اخلاق، احیا و بازخوانی سنت ارسطویی، نقد روشنگری و مدرنیته و توجه جدی به نقش سنت در فلسفه‌ورزی، یک نکته هم درباره ورود اندیشه او به ایران بگویم. بر خلاف اغلب فلاسفه غربی که از حلقات روشنفکری و فلسفه آکادمیک به فارسی‌زبانان معرفی شدند، مکایننتایر از قم وارد فضای فکری فلسفی ما شد. خود این نکته برای کسانی که ورود فلسفه غربی به ایران را دنبال می‌کنند، دلالت‌های فرهنگی قابل اعتنایی دارد. چون آقای دکتر شهریاری در نشست دیگری این نکته اخیر را توضیح داده‌اند به همین مقدار اکتفا می‌کنم. از آقای دکتر شهریاری می‌خواهم که به محورهای عمده کار مکایننتایر در این کتاب و اگر فرصت شد به دشواری‌هایی که در کار ترجمه بود، بپردازند تا بعداً در خدمت اساتید دیگر باشیم.

شهریاری: عرض کنم، مکایننتایر بحث خودش را در کتاب در پی فضیلت با طرح این نکته آغاز می‌کند که نظریات مختلفی در دنیای غرب در زمینه فلسفه اخلاق وجود دارد. او معتقد است که اختلافات اخلاقی موجود پایان پذیر نیست. در دنیای غرب نظریات اخلاقی رقیب و متعارضی وجود دارد. این نظریات، از یک اصول اولیه و از یک مقدماتی شروع می‌کنند که گزینشی است و طرف مقابل آن را قبول ندارد و چون گزینش شکل گرفته، هیچ استدلال عقلانی برای اثباتش وجود ندارد. هر کسی از مبنا و منظر خودش شروع می‌کند و البته در سیر استدلال کاملاً عقلانی جلو می‌رود. ولی چون مقدمات اولیه استدلال را گزینش کرده، با طرف مقابلش درگیر است. در نهایت نتایج حاصل از یک مقدمات خاص در هر نظریه با نظریه دیگر با هم متعارض است. پروژه مکایننتایر با اشاره به نقد ویرانگر نیچه آغاز می‌شود. توضیح اینکه نیچه بر اساس نظریه اراده معطوف به قدرت می‌گوید که هر کسی دل به خواهی از یک جایی و از یک مقدماتی و اصولی شروع کرده تا عقلانیت نظریه خود را نشان دهد. این یک جهت سلبی دارد که سلب حجیت از نظریات دیگران است. هر کدام از نظریات غربی در عصر مدرن به دنبال اثبات حجیت نظریه خودش بوده است. البته این، عقلانیت ادعایی، نقابی بیش نیست. آنها در واقع به دنبال آرزوهای دیگری بودند، ولی آن آمال را در پس این نقاب عقلانیت ادعایی مخفی کرده‌اند. منتها وقتی می‌خواهد آمالش را به یک نظریه تبدیل کند، آن حقیقت را در پس یک نقابی مخفی می‌کند که آن نقاب می‌تواند همین نظریات عصر روشنگری و ادعای عقلانیت آن نظریات باشد. ولی نیچه این پنهان‌کاری فیلسوفان عصر روشنگری را فهمید و

در پی فضیلت





شهریاری:
پروژه مک‌این‌تایر
با اشاره به نقد
و برانگرنیچه
آغاز می‌شود.
توضیح اینکه
نیچه بر اساس
نظریه‌اراده
معطوف به قدرت
می‌گوید که
هر کسی دل
به خواهی از یک
جایی و از یک
مقدماتی و
اصولی شروع
کرده تا عقلانیت
نظریه خود را
نشان دهد.

نقاب از چهره آنها برداشت. نشان داد که آنها به دنبال امر دیگری بوده‌اند، اما در تشخیص آن امر دیگر به خطا رفت و فکر کرد آن امر دیگر قدرت بوده که در زیر نقابها پنهان شده بوده است. نیچه معتقد است قدرت ارزش اولی محسوب می‌شود و در پس نقاب همه فیلسوفان و متفکران عصر روشنگری پنهان است. مک‌این‌تایر معتقد است که نیچه خیلی خوب همه این نظریات را نقد کرد. البته باید دید که تا چه حد در این جهت سلبی خوب نقد کرده است. کتاب‌های نیچه، خیلی استدلالی و مدلل به سبک فلاسفه ما نیست و استدلال و براهین مدونی ندارد. حالت شعرگونه، و گزین‌گونه است. مک‌این‌تایر معتقد است که نیچه حداقل این حرفش درست بوده که این نظریات همه نقاب بر چهره حقیقت است. مک‌این‌تایر می‌گوید: من از کلمه عاطفی‌گرایی استفاده می‌کنم و وام می‌گیرم برای اینکه این نظریه را بیان کنم که پشت این نقاب، یک حقیقتی نهفته است که نزد نیچه آن حقیقت نیچه‌ای است و دنیای روشنگری همه به دنبال این هستند که پشت این نقاب عقلانیت یک جوری پنهان شوند. مک‌این‌تایر پشت این نقابها را یک جور توصیف می‌کند، کانت یک جور و منفعت‌گراها یک جور دیگر. هر کدامشان یک جوری این عقلانیت را توصیف می‌کنند، در حالی که واقعیت یک نوع گزینش اصول اولیهای است که هیچ استدلال متقنی بر هیچ کدام آنها اقامه نشده است. پس ما باید تمام نظریات عصر روشنگری را کنار بگذاریم، چون در اصول اولیه خود فاقد استدلالند. پس ما می‌مانیم و دو راه: یکی ارسطو و دیگری نیچه. او می‌گوید: اگر ما بخواهیم نظریه درست را برگزینیم، دو راه داریم. یا باید ارسطو درست باشد یا باید نیچه درست باشد. چون نظریات عصر روشنگری در یک امر مشترکند و آن اینکه معتقدند، عقل‌گرایی بعد از ارسطو، عقل‌گرایی صحیح و صوابی نبوده است. از دیدگاه نیچه عقل روشنگری آمده برای اینکه دیگران را به بردگی نفس مقتدر و ابرمرد دربیورد. البته حرف‌های نیچه به ارسطو هم سرایت پیدا می‌کند، یعنی او معتقد است هم عقل ارسطویی و هم عقل عصر روشنگری چنین خصوصیتهایی دارد. ولی مک‌این‌تایر می‌گوید: ما اگر نتوانیم ارسطو را اثبات کنیم، باید نیچه را بپذیریم. یعنی جایگزین بعد از ارسطو، نیچه است. راه دیگری نداریم. ایشان دو تا کار انجام می‌دهد؛ یکی اینکه ارسطو را اثبات می‌کند که البته این کار آخرش است. یکی هم اینکه نیچه را رد می‌کند. یعنی دو کار را در کنار هم انجام می‌دهد، می‌گوید: خوب عصر روشنگری که نتوانست جایگزین مناسبی برای ارسطو عرضه کند، می‌مانیم بین نیچه و ارسطو که در این رد روشنگری با نیچه مشترک است. اگر ما اول ببینیم نیچه را رد کنیم، بعد ارسطو را هم اثبات کنیم، نظریه ما درست می‌شود. حالا من در این دو تا بحث هم چند دقیقه توضیح می‌دهم. مک‌این‌تایر در رد نیچه دست به یک تفلسف تاریخی‌انگارانه می‌زند که این را می‌گذاریم بر عهده آقای رحمتی که اگر مایل بودند توصیفش کنند. شروع می‌کند اول از هومر می‌گوید تا برسد به قرون وسطی. به روایت او این سیر نشان می‌دهد که این‌ها همه دنبال یک مفهومی به نام فضیلت بودند و فضیلت یک امر محوری بوده و این طوری که نیچه می‌گوید که این فضیلت را نقاب کرده باشند برای یک هدف دیگر، نه در نظریه نه در عمل، در قبل از قرون وسطی چنین چیزی نبوده است. آن وقت آن تاریخ بعد از قرون وسطی را که نامش را عصر روشنگری می‌گذارند، خیلی مفصل وارد می‌شود و نشان می‌دهد تمام نظریات عصر روشنگری که هر یک ادعا می‌کردند که یک جایگزین عقلانی مناسبی به جای آن دوره تاریخی اول عرضه کرده‌اند، همه خودشان دارای اشکالاتی هستند که نظریه آنها را

ناپذیرفتنی می‌سازد.

شجاعی: یعنی نقد نیچه را به لحاظ تاریخی در حدود دوره روشنگری به بعد می‌داند؟

شهریاری: ببینید نیچه کلاً همه را یکپارچه می‌گوید. هر دو بخش تاریخی را با یک چوب می‌راند. این عقل ارسطویی و عصر روشنگری را نقاب می‌داند. منتها وقتی مک‌این‌تایر با نیچه برخورد می‌کند، می‌گوید ما برای اینکه رد نیچه بکنیم، باید نشان بدهیم در برهه‌ای از تاریخ پیشین که از هومر شروع می‌شود تا پایان قرون وسطی این اتفاق نیفتاده است. خوب وقتی بررسی تاریخی می‌کند، نشان می‌دهد که این اتفاق نیفتاده. عده‌ای بودند فضیلت‌مدار، البته در تفصیل نظریه فضیلت، ارسطو یک جور گفته، کسان دیگر یک جور گفته‌اند، ولی همه این‌ها یک جوری سنت ارسطویی را نشان می‌دهند. این را هم اضافه می‌کند که در سیر تاریخی سه دیانت یهودیت، اسلام و مسیحیت، تفکر ارسطویی تثبیت شده است. در نهایت، وقتی این تاریخ را بیان می‌کند، نشان می‌دهد و ادعا می‌کند که نقد نیچه بر عقلانیت عصر روشنگری وارد است، ولی بر عقلانیت ارسطویی وارد نیست. البته یک اشاره‌ای هم به همین کتاب تاریخچه فلسفه اخلاق می‌کند و می‌گوید در آنجا یک اشتباه کردم، آن هم این بود که این تاریخ‌ها را منقطع از هم لحاظ کردم. بعداً متوجه شدم که این‌ها یک پیوستگی دارند که این پیوستگی همان فضیلت است. اگر من بخواهم تعبیر کنم - این تعبیر مک‌این‌تایر نیست - من عرض می‌کنم، پیوستگی، همان فضیلت است. آن هم فضیلت از نوع ارسطویی. از دید او ارسطو و افلاطون و تمام تابعان آنها تا آگوستین و توماس آکوئیناس در این خط سیر مشترکند. مرتباً این نظریه را گسترش دادند، کم و زیادش کردند، ولی در این خط با هم مشترک بودند. پس این تبیین نظری و عملی نشان می‌دهد که فرض نیچه قبل از قرون وسطی درست نبوده است. البته فرض نیچه در بعد از قرون وسطی درست بوده است. یعنی در عصر روشنگری درست تبیین کرده، که مک‌این‌تایر می‌گوید: «هن هم همین را می‌گویم» به خاطر همین است که می‌گویم یا نیچه یا ارسطو. پس نیچه که رد شد، با این توضیحات تاریخی که حالا من وارد آن توضیحات تاریخی‌اش نمی‌شوم، می‌ماند اثبات ارسطو. ایشان البته در اثبات ارسطو نظریاتی را مندرج کرده است. نظریه ارسطویی در عصر حاضر بسیار مورد نقد قرار گرفته است؛ از یک سو کسانی که در اصل فلسفه ارسطو بحث داشتند، شروع کردند به اشکال‌گیری از او که آقا تو چرا از ارسطو دفاع می‌کنی؟ حداقل چهار - پنج تا اشکال اصلی دارد که شما نمی‌توانید جواب بدهید، از پس آن بر نمی‌آید. مک‌این‌تایر یک نوع مواجهه‌ای با این‌ها دارد که چند اشکال بر ارسطو وارد می‌داند، ولی می‌گوید این‌ها اشکالی بنیادین بر ارسطو نیست و مربوط به زمانه ارسطوست و مربوط به بنیاد تفکر او نیست. تفصیل این بحث را می‌گذارم بعد از اینکه آقای دکتر بحث‌های ارسطویی‌شان را گفتند، آنجا من عرض می‌کنم که حرف‌های مک‌این‌تایر چه هست. یک بحثی با آن‌هایی که ارسطو را رد می‌کنند، یک تقابلی هم با ارسطوگراهای محض دارد. چون ایشان یک جوری ارسطو را بیان می‌کند که بعضی از ارسطوگرایان نوین قبول ندارند. می‌گویند کی ارسطو این حرف‌ها را زده است؟ شما از جیب‌تان در آورده‌اید؟ خودش می‌گوید: من سه تا نکته محوری را به ارسطو اضافه کرده‌ام و توسعه دادم. البته نمی‌گوید اضافه کردم. بیان می‌کند که نظریه من بر سه مفهوم مبنایی پیوسته استوار است که در باب فضیلت مطرح می‌شود. بیان می‌کند که اولین آن مفهوم نوعی فضیلت است که به خیرات درونی عمل کمک می‌کند. بعد هم می‌گوید: عمل،

یک مفهوم اجتماعی است. در یک گستره‌ای از صحنه جامعه در جریان است. می‌گوید: راه رفتن عمل نیست، ولی بازی فوتبال چون یک کار تیمی و منسجم و پیچیده است، این عمل است. مثلاً نانوايي یک عمل است. یک توضیحی از عمل می‌دهد که منظورش عمل‌هایی است که در صحنه اجتماعی به عنوان یک تعامل انسانی در حال چرخش است، دارای پیچیدگی‌هایی است. بعد هم می‌گوید که این فضیلت دو تا ویژگی دارد: اول وابسته به غایت است، ناظر به غایت است و دوم اینکه وابسته به سنت است، یعنی این طور نیست که یکی به دنیا بیاید و یک دفعه متصف به فضیلت شود، بلکه این در یک جامعه‌ای، محقق می‌شود، به نام پلیس یونانی (دولت - شهر). در آن جامعه سنتی وجود دارد که پایدار است که از گذشته شروع شده و رو به آینده ادامه‌دار است و این پیوستگی، حیات بشر را توصیف می‌کند. او می‌گوید: فضیلت باید در این سنت جا بگیرد، در آسمان نمی‌شود، پس فضیلت یکی ناظر به عمل است به آن معنایی که خودش می‌گوید، یکی ناظر به غایت است، یکی هم ناظر به سنت است. این سه تا ویژگی است که او در فضیلت بیان می‌کند که البته این‌ها دیگر باید از حرف‌های ارسطو در حقیقت استخراج شود. در حرف‌های ارسطو چنین امری نیست، ولی خوب، آقای مک‌این‌تایر استخراج می‌کند. آدم خوشش می‌آید. در عین اینکه شاید آدم می‌خواند، بگوید که این را دیگر ارسطو نگفته است. ولی آدم می‌خواند، می‌بیند خیلی قشنگ این را استخراج کرده است. خودش می‌گوید: من اصراری ندارم بگویم همه این حرف‌هایی که می‌زنم را ارسطو گفته است. من ارسطوگرایی را یک جوری توسعه‌اش می‌دهم که اشکالاتش برطرف بشود و در عین حال یک افزایش‌هایی داشته باشد که به درد روزگار ما بخورد.

این در حقیقت، خلاصه بحث مک‌این‌تایر بود که عرض کردم. ایشان می‌گوید: بعد از قرون وسطی ارسطو را بدون دلیل کنار گذاشتند. ما که امروز مطالعه می‌کنیم، می‌بینیم نه، ارسطو طرح خوبی عرضه کرده است. این اشکالات بی‌خود وارد شده است. البته چهار تا اشکال مربوط به تاریخ ارسطو است، نه خود ارسطو. چون یک ارسطوی تاریخی هم داریم. یعنی ارسطویی که در آن زمان خاص زندگی می‌کرده، چون برده‌داری بوده، زنان دارای موقعیت اجتماعی نبودند، یک سری مشکلاتی بوده، تعارض اخلاقی بوده و... هنوز اخلاق آن قدر توسعه پیدا نکرده بوده که تعارض اخلاقی را بخوانند حل بکنند. بعد توضیح می‌دهد که بنیان ارسطوگرایی به چه اصولی متکی است. حالا یک بحثی است که فکر کنم آقای دکتر به آن برسند که می‌گوید: انسان تربیت نیافته است و بعد مسیر تربیتی را سیر می‌کند و در نهایت به تکامل می‌رسد. این نظریه تربیتی سه جزئی است که برای ارسطو است. می‌گوید: این است که محور اصول ارسطوگرایی است. بعد اضافه می‌کند وقتی که رد فلسفه اخلاق و فلسفه سیاسی ارسطو کاری نامعقول شد، بهترین راه برای خارج شدن از آن نابسامانی اخلاقی که ما امروز در غرب به آن دچار هستیم، این است که به سمت ارسطو باز گردیم. این سبکی است که من بیان کردم. خود آقای مک‌این‌تایر در یک گزاره در پی فضیلت خیلی قشنگ این را گفته که من در مقدمه کتاب آن را آوردم، آنجا که از مدعیات در پی فضیلت در فصل اول بحث کردم.

شجاعی: آقای دکتر رحمتی، شما مترجم کتاب تاریخچه فلسفه اخلاق هستید. در این خط سیری که آقای دکتر شهریاری ارائه دادند، به دو گام مک‌این‌تایر اشاره کردند: یک گام سلبی است، یک گام ایجابی. کتاب تاریخچه فلسفه اخلاق در آن بخش سلبی پروژه مک‌این‌تایر قرار می‌گیرد. سؤالی که دارم، این است که پروژه سلبی بیشتر ناظر به نقد

فلسفه تحلیلی است یا به ارسطو یا هر دو را توأمان دارد؟ یا اینکه ارسطوی تحلیلی را نقد می‌کند؟ اساساً چه ضرورتی و خلای مک‌این‌تایر را به رویکرد تاریخی به فلسفه اخلاق سوق داده است؟

رحمتی: قبل از جلسه آقای دکتر شجاعی فرمودند شما با چه نیتی سراغ ترجمه تاریخچه فلسفه اخلاق رفتید؟ فکر می‌کنم اگر قدری آن را توضیح بدهم، روشن می‌کند که لااقل تصور من چه بوده است. اتفاقاً کاری که من راجع به آن کتاب انجام دادم، آن هم برمی‌گردد به حدود ۱۵ سال پیش. آنجا من درگیر کار فلسفه اخلاق بودم. به خصوص به طور متمرکز روی مقالات دایرةالمعارف پل ادواردز که یک گزینشی کرده بودم و آنها را ترجمه می‌کردم که خوب همه آنها هم از منظر فلسفی تحلیلی نوشته شده بودند. از آن به بعد هم من خیلی وارد فلسفه اخلاق نشدم، منتها الآن هر دو کتاب را چون می‌خواهند چاپ کنند، من دارم تجدید نظر می‌کنم و بنا دارم که کل مقالات پل ادواردز در حوزه فلسفه اخلاقی را که حدود ۴۰ مقاله می‌شود، ترجمه کنم. در آنجا یک بحثی که معمولاً مفروض کل فلسفه اخلاق تحلیلی است، در واقع تز خنثی بودن است. در فلسفه اخلاقی تحلیلی، بحث نسبت اخلاق توصیفی، فرااخلاقی و اخلاق هنجاری مطرح می‌شود که چند تا نظریه داریم: یکی اینکه اصلاً فیلسوف اخلاق که غیبگو نیست، پیامبر نیست که بخواهد دستاورد اخلاقی برای هموعان خودش داشته باشد. در واقع باید کسی بصیرت اخلاقی داشته باشد، یک حقایقی را شهود کرده باشد که به دیگران بگوید که شما چگونه رفتار بکنید. فیلسوف اخلاق که چنین موقعیتی ندارد، بنابراین نمی‌تواند در مقامی قرار بگیرد که توصیه اخلاقی برای دیگران داشته باشد. حتی روش معتدل تری هم مطرح می‌شود که بگویم: نه، فیلسوف اخلاق نمی‌خواهد توصیه اخلاقی بکند، بلکه می‌خواهد که اصول کلی رفتار را تبیین بکند. این را هم معمولاً فلسفه تحلیلی نمی‌پذیرد، یعنی لااقل نظر غالب این است که فیلسوف اخلاق چنین چیزی را هم نمی‌تواند انجام بدهد. یعنی اخلاق هنجاری به معنای فلسفی خیلی کلی‌اش که بیاید اصول مثلاً اصل فایده‌گرایی را، اصل فریضه‌گرایی را، این‌ها را تبیین بکند و بگوید که باید رفتار را بر اساس اینها سامان داد. حتی کاری که کانت کرده، این را هم می‌گویند که در واقع امکان ندارد. بنابراین یک بحثی که مطرح می‌شود، این است که آیا اصلاً اخلاق هنجاری ممکن است یا نه؟ معمولاً لااقل در آن مقطعی که مقالات پل ادواردز تنظیم شده و در واقع همزمان هست با نگارش تاریخچه فلسفه اخلاق، این فرض مسلط است که وظیفه اصلی فیلسوف اخلاق، تحلیل زبان اخلاق است و این کار هم هیچ لازمه منطقی برای رفتار ما ندارد. اتفاقاً مک‌این‌تایر، می‌گوید: مفروض فلسفه اخلاقی تحلیلی این است که ما یک زبان اخلاقی واحد داریم که این هم در مقام خودش ثابت است و ما وظیفه‌ای جز تحلیل آن نداریم. ولی اینکه از این تحلیل چه نتیجه‌ای حاصل شود، چه تغییری در رفتار ما ایجاد شد، چنین چیزی در فلسفه اخلاق پذیرفته نیست. در واقع، این می‌شود نظریه خنثی. اتفاقاً عبارتی را هم در همان‌جا از «آیر» نقل می‌کند. آیر مقاله‌ای دارد که مک‌این‌تایر عبارتش را نقل می‌کند. آنجا اشاره می‌کند که «تحلیل زبان اخلاقی، تلاشی است برای بیان اینکه انسان‌ها در مقام صدور احکام اخلاقی چه می‌کنند. این معنا درباره کل فلسفه اخلاق به معنایی که من آن را می‌فهمم، صادق است. همه نظریات اخلاقی مادام که نظریات فلسفی‌اند، نسبت به سلوک بالفعل بی‌طرفند، یعنی هیچ تأثیری نمی‌توانند روی سلوک بالفعل ما، روی رفتار بالفعل ما داشته باشند». لذا به نظر، مک‌این‌تایر دو غایت را در کتاب تاریخچه فلسفه اخلاق دنبال می‌کند.

شهریاری:

مک‌این‌تایر

معتقد است

که اختلافات

اخلاقی موجود

پایان پذیر نیست.

در دنیای غرب

نظریات اخلاقی

رقیب و متعارضی

وجود دارد. این

نظریات، از یک

اصول اولیه و از

یک مقدماتی

شروع می‌کنند

که گزینشی

است و طرف

مقابل آن را

قبول ندارد و

چون گزینش

شکل گرفته،

هیچ استدلال

عقلانی برای

اثباتش وجود

ندارد. هر کسی

از مبنا و منظر

خودش شروع

می‌کند و البته

در سیر استدلال

کاملاً عقلانی

جلو می‌رود. ولی

چون مقدمات

اولیه استدلال

را گزینش کرده،

با طرف مقابلش

درگیر است.



رحمتی:
می‌شود گفت که
فلسفه‌تجزیاتی
اخلاق دو نیای
اصلی دارد:
یکی هیوم است
و یکی
جرج ادوارد مور
هست.

رحمتی:
رویکرد ما
به مباحث فلسفی
باید رویکرد
تاریخی باشد،
یعنی ما نمی‌توانیم
بدون دید تاریخی
به مسائل فلسفه
نگاه بکنیم.

برای من جالب بود. همین هم من را به ترجمه آن کتاب برانگیخت. البته به طور طبیعی فکر می‌کنم که صرف نظر از دیدگاه‌های خود مک‌اینتایر، خود کتاب هم یک تاریخ منسجم فلسفه اخلاق است و در نوع خودش کم نظیر است. اتفاقاً از زمانی هم که نوشته شده تا به امروز همیشه کتاب درسی است، حتی مخالفان مک‌اینتایر هم این را به عنوان کتاب درسی فلسفه اخلاق تدریس می‌کنند. چون منسجم است و به عنوان یک متن درسی فلسفه اخلاق جای خودش را از آن تاریخ تا به حال باز کرده است.

ولی ایشان هدفی فراتر از این را دنبال می‌کند. یکی اینکه رویکرد ما به مباحث فلسفی باید رویکرد تاریخی باشد، یعنی ما نمی‌توانیم بدون دید تاریخی به مسائل فلسفه نگاه بکنیم، صرف نظر از پروژه خود مک‌اینتایر، و این در واقع چیزی است که فلسفه تجزیاتی اخلاق از آن غافل است، یعنی زبان اخلاقیات را به عنوان یک زبان واحد در نظر می‌گیرد که منتظر است به اصطلاح بیابیم تحلیلش کنیم. و دیگر اینکه تری که ایشان دارد، در واقع در همان قسمت عمومی‌اش این است که فلسفه، همه چیز را سر جای خودش حفظ می‌کند مگر مفاهیم را. یک سری مفاهیم را تغییر می‌دهد و اگر بناست که مفاهیم تغییر بکنند، در یک مطالعه تاریخی این تغییر حادث می‌شود و اتفاقاً تغییر در مفاهیم، تغییر در رفتار را هم به دنبال دارد و بعد استاد می‌کند به برخوردایی که با فلسفه شده، می‌گوید: خوب آنتی‌ها هم که سقراط را محکوم کرد و اعدام کردند. این‌ها در یک فرض اشتباه نمی‌کردند که به هر حال، تغییر در مفاهیم می‌تواند رفتار ما را هم تغییر بدهد، پس ما بی‌طرفی نداریم، یعنی همین که ما به تحلیل فلسفی پرداختیم، می‌توانیم رفتار انسان‌ها را هم تغییر بدهیم، روی سلوک بالفعل جامعه هم اثر بگذاریم و نگاهش هم به تاریخ در واقع همین گونه است. مک‌اینتایر خودش را نویسنده صرف تاریخ فلسفه اخلاق نمی‌داند. اشاره می‌کند به این جمله معروف که «کسی که به تاریخ فلسفه جاهل است، محکوم به تکرار آن است.» یعنی ما باید تاریخ را یاد بگیریم که در واقع دچار تکرار نشویم، اما در عین حال نمی‌گوییم که بدون دستاوردهای امروزی به تاریخ نگاه کنیم. یعنی ما در عین حالی که دید تاریخی داریم، خودمان را اوج تاریخ نمی‌دانیم، در واقع اینجا صریحاً با هگل هم مخالفت می‌کند، می‌گوید: خوب ما نباید خودمان را اوج و پایان تاریخ بدانیم، بلکه ما هم بخشی از تاریخ هستیم، اما در عین حال بر اساس دستاوردهای امروزی تاریخ را مطالعه می‌کنیم. کتاب را بر این مبنا طراحی می‌کند و در عین حال در جای جای کتاب، می‌آید رخنه‌هایی در آن مفروضات فلسفی تجزیاتی ایجاد می‌کند. فرض کنید مثلاً در یک فصل آن که «تاریخ مفهوم فلسفی خوب» هست، مفهوم خوب را در سنت حماسی یونان بررسی می‌کند، نزد هیوم بررسی می‌کند و نشان می‌دهد که اصلاً معنای این خوب یا فضیلت با معنای ارسطویی تفاوت‌های بارزی دارد. چون وقتی ما مثلاً فضیلت را در معنای ارسطویی به کار می‌بریم، حتی در معنای افلاطونی، صرفاً معنای اخلاقی دارد، ولی برای قهرمان هومری این طور نیست. یعنی وقتی مثلاً در سنت هومری به آن خوب گفته می‌شود، با فضیلت گفته می‌شود، بخشی از آن فضیلت و خوبی چیزهایی است که اصلاً ربطی به اختیار ندارد. امروزه فضیلت و خوب بودن مبتنی بر اعمالی است که در اختیار ماست، ولی مثلاً در آن سنت بعضی چیزهاست که من اصلاً در آنها نقشی نداشتیم، یعنی مثلاً ممکن است صفات موهوبی باشد.

شهریاری: مثل برنده شدن در مسابقه پرتاب دیسک، مثال به این می‌زند. می‌گوید که آیا کسی که خوب دیسک پرتاب می‌کند، آیا این

فضیلت را دارد یا اینکه نه؟ صرفاً یک نوع به اصطلاح وصف جسمانی است؟

شجاعی: بیشتر توصیف یک واقعیت جسمانی است تا بیان یک هنجار یا یک ارزش، درست است؟

شهریاری: یعنی یک واقعیت جسمانی بیش از آن که یک واقعیت نفسانی باشد، یعنی وصف نفس نیست. فضایل همیشه وصف نفس انسان است.

شجاعی: نمی‌خواهد این را بگوید که حتی فراتر از آن اخلاقی نیست، بلکه طبیعی است. من از آقای دکتر رحمتی یک سؤال دیگر هم دارم. بالاخره آن طور که دکتر شهریاری فرمودند، ظاهراً بخش سلبی پروژه مک‌اینتایر در واقع ناظر به این است که ارسطو در فلسفه اخلاق غرب کنار گذاشته شد. درست است؟ یعنی این را در تاریخچه فلسفه اخلاق بحث می‌کند، ولی عمده نقد او ناظر به سنت تجزیاتی است و عجیب است که فقط بخش کمی در متن انگلیسی پس از فضیلت، نزدیک به بیست صفحه را به طرح و نقد سنت تجزیاتی اختصاص می‌دهد. ظاهراً بیش از سه تا فیلسوف را هم در سنت فلسفه اخلاقی تجزیاتی بحث نمی‌کنند. سؤال من این است که اگر نقد او متوجه فلاسفه تجزیاتی است یا سنت تجزیاتی فلسفه در اخلاق است، چه نیازی است به این مراجعه تاریخی به یونان و یا حتی قبل از او به هیوم و سنت هومری؟ در این نگاه تاریخی چه می‌خواهد؟

رحمتی: فکر می‌کند که مفاهیم اخلاقی یک معنای ثابت و بی‌زمانی ندارند، می‌خواهد بگوید که نه این گونه نیست. به خصوص یکی از فرض‌های مبنایی فلسفه تجزیاتی همین است. می‌شود گفت که فلسفه تجزیاتی اخلاق دو نیای اصلی دارد: یکی هیوم است و یکی جرج ادوارد مور هست. هیوم که معروف است به اینکه به امتناع استنتاج «باید» از «هست» و ارزش از واقعیت معتقد بود. یعنی قضایای اخلاقی و احکام اخلاقی را نمی‌شود از احکام توصیفی، استنتاج کرد و مور هم که به کشف مغالطه طبیعت‌گرایانه معروف است که طبق آن این مفاهیم اخلاقی را نمی‌شود تعریف کرد و نظرش به تعریف ناپذیری مفاهیم اخلاقی مثل خوب و باید و این‌هاست... اتفاقاً من دیدم که دکتر جوادی هم در آن کتاب باید و هست آن سال‌ها که می‌خواندم، به درستی نظر مک‌اینتایر را منتقل کرده بودند. آنجا مک‌اینتایر می‌گوید که همه فکر کردند که این حرف هیوم یک حرف اساسی است، یک کشف بزرگ در فلسفه اخلاق است و نشان می‌دهد که ما در زبانمان دو حوزه کاملاً متمایز ارزش و واقعیت داریم که یک سد سکندری است و بین این‌ها حائل است و ما هرگز نمی‌توانیم از یکی به دیگری پل بزنیم. بعد مک‌اینتایر این نگاه تجزیاتی را بررسی می‌کند و به نظرم می‌شود بخش عمده‌ای از کارش را بر همین اساس بازخوانی کرد. او می‌خواهد نشان بدهد که امروزه این وظایف از پشتوانه‌های توصیفی‌شان جدا افتاده‌اند.

شهریاری: یعنی یک شواهدی را در بحث عدالت می‌آورد و مفصل شرح می‌کند که مفهوم عدالت را از همین واقعیت‌های اجتماعی می‌گیرد که خوب به هر حال یک واقعیت (fact) اند.

رحمتی: بله! اما می‌گوید: ممکن است کسی اشکال بکند که شما نمی‌توانید حرف هیوم را جدی بگیرید، جاهای دیگر هم این ناسازگاری‌ها در تفکر هیوم وجود دارد، ولی به لحاظ تاریخی نشان می‌دهد که همیشه «باید» مستظهر به یک فکت‌هایی بوده، ولی در واقع در دورانی که هیوم زندگی می‌کند، در قرن هجدهم، این پیوند گسسته شده است. به نظرم

اگر کمک بگیریم از آن فرضیه‌ای که در کتاب در پی فضیلت بیان می‌کند آن فرضیه به هم ریختن جهان، این معنا را بهتر توضیح می‌دهد. می‌گوید فرض می‌کند یک بالای طبیعی برای علوم تجربی ما نازل بشود، به طوری که تمام آزمایشگاه‌ها از بین بروند، دانشمندان اعدام بشوند، کتاب سوزانی راه بیفتد و بعد از یک دوره‌ای که دوباره ثبات حاکم بشود، ما بخواهیم بیابیم علوم طبیعی را بازسازی بکنیم، در اینجا ما با یک قطعات پراکنده و جامانده ای مواجه هستیم.

شجاعی: از یک پازلی که طرحش را نداریم؟

رحمتی: واقعیت این است که ما برای فلسفه اخلاق تحلیلی با یک چنین مشکلی مواجه هستیم و باید این کار را در بستر تاریخی‌اش انجام بدهیم و به نظرم آن وقت خیلی از بحث‌هایی که در آنجا می‌کند، می‌شود گفت یک استعاره است، در واقع آگاهی مبهم و نیمه آگاهانه نسبت به نتایجی که بعداً مکایناتیر، سلباً و ایجاباً در کتاب در پی فضیلت بیان کرده است.

یک نکته هم در مورد کلیت کار ایشان بگویم. بالاخره آقای مکایناتیر به پیشرفت پروژه غرب‌شناسی ما قطعاً کمک می‌کند، اما آیا می‌تواند به غرب‌سنجی ما هم کمک بکند یا نه؟ به نظرم می‌آید باید خیلی بیشتر روی مکایناتیر کار کنیم. لاف‌لاقی برای ما تیغ دو دم نباشد. الان احساسم این است که یک جور تیغ دو دم است که حالا اگر فرصتی شد، این را بیشتر توضیح می‌دهم. می‌خواهم بگویم: نقدش بر لیبرالیسم درست است، ولی آیا خود مکایناتیر در واقع کمکی به تقویت سنت فکری ما می‌کند؟ آیا ایجاباً هم ثمره‌ای برای ما دارد؟ به نظرم این بحث نسبی‌گرایی در مکایناتیر خیلی جدی است که باید بیشتر روی آن تأمل بکنیم که آیا واقعاً مکایناتیر از معضل نسبی‌گری رها می‌شود یا خیر؟

شجاعی: آقای دکتر رحمتی درباره کتاب تاریخچه فلسفه اخلاق و جایگاهش در پروژه مکایناتیر خیلی خوب و منسجم سخن گفتند. من می‌خواهم با اجازه آقای دکتر جوادی به یک بحث جدید منتقل بشوم، اما خود شما هر جور صلاح دانستید می‌توانید اصلاً سؤال من را ignore کنید و به آن سمتی که خودتان تشخیص می‌دهید، بروید.

آقای دکتر شهریاری اشاره کردند که فضیلت در مکایناتیر تقریباً سهوجهی است یا سه مؤلفه دارد: یکی اینکه ناظر به عمل است، ناظر به غایت است و یکی اینکه ناظر به سنت است. ظاهراً دو تا مؤلفه اولی در ارسطو هم هست. مؤلفه سوم ظاهراً در مکایناتیر اضافه می‌شود. به نظر من این را می‌شود در سنت ارسطویی دید؟ یا اینکه نه، این به جهت رجوع مکایناتیر به تاریخ‌گرایی است، یا حالا یک رویکرد تاریخی. به نظر می‌رسد برجسته شدن نگاه تاریخی و بحث سنت در مکایناتیر، رهاورد ارتباط فکری‌ای است که مکایناتیر حداقل در یک مقطعی با مارکسیسم داشته است. یک نکته دیگری که خیلی مشتاقم در صحبت‌های شما پیگیری کنم، این است که حضرت‌عالی مسئله «باید و هست» در فلسفه اخلاق را به صورت تخصصی و با رویکرد تطبیقی بین فلسفه تحلیلی و فلسفه و کلام اسلامی بحث کرده‌اید و کتابی هم به این نام دارید. مکایناتیر می‌آید و کل پروژه روشنگری را در سه تا شخصیت - اگر اشتباه نکنم - می‌بیند. وقتی که می‌گوید پروژه روشنگری محکوم به شکست است، شخصیت‌های برجسته‌اش هیوم و کانت و کیرکگارد است. یعنی می‌گوید: این‌ها هستند که پروژه اخلاق روشنگری را با همه تفاوتی که دارند، رقم زدند و همه هم محکوم به شکست هستند. به نظر من می‌شود هیوم عاطفه‌گرا را در کنار کانت عقلگرا و کیرکگارد اگزیستانسیالیست با

همه تفاوت‌هایی جدی که دارند، به یک چوب عاطفه‌گرایی راند و بعد آن طرح تاریخی را پیش برد؟ این نوعی تحمیل طرح ذهنی مکایناتیر به واقعیات تاریخی فلسفه اخلاق غربی نیست؟

جوادی: تشکر می‌کنم ابتدا از آقای دکتر شهریاری که با آن بیان خوب و منسجمشان یک گزارشی از کتاب مکایناتیر را ارائه دادند و همین طور جناب دکتر رحمتی. البته بودن من در اینجا یک مقداری شاید حاشیه‌ای باشد. چون این بزرگواران سال‌ها با این کتاب‌ها درگیر بوده‌اند و کار ترجمه و در واقع کار متمرکز روی آن انجام داده‌اند، ولی من فقط از دور، دستی در این کار دارم.

شجاعی: البته مکایناتیر می‌گوید که توماس سنت السنن است. حالا یک تعبیر این چینی داشته است. شما هم متن‌المنن هستید. در حاشیه‌نیستید!

جوادی: به هر حال از این جهت راجع به صحبت دوستان نکاتی را عرض می‌کنم. به نظر من مکایناتیر، نه فقط در به اصطلاح نظریه‌پردازی‌اش تحت جذبۀ ارسطو است حتی در شیوه کارش هم، یعنی شیوه مواجهه‌اش با اخلاق و روش نظریه‌پردازی اخلاقی‌اش تا حد زیادی مانند ارسطو است. ارسطو یکی از اولین گام‌های بحث اخلاقی را جمع کردن اقوال و آرا می‌داند، یعنی یک نگاه تاریخی دارد. در بحث سعادت می‌گوید که کار اول این است که اول بیابیم ببینیم مردم چه گفتند و چه می‌گویند؟ این البته یک روش عام در مباحث اخلاقی است. وی می‌گوید که در امر اخلاقی، حقیقت از دل همین گفته‌ها بیرون می‌آید. مهم این است که ما این گفته‌ها را جمع کنیم. بعد یک نوع تلفیقی از این‌ها را در بیاوریم. به نظر وی در مقولات اخلاقی، بیشتر این روش کارایی دارد. نگاهی به اقوال و کلاً تاریخی‌نگری در خود ارسطو هم هست منتها به نظر من در نتیجه و در نهایت کار یک مقدار مواجهۀ مکایناتیر با مقوله تاریخی، متفاوت از ارسطو می‌شود. ارسطو نگاه تاریخی را دارد، ولی آن چیزی که در واقع نقش اعتبار بخشی و توجیهی دارد، آن نگاه تاریخی‌اش نیست، بلکه آن را به عنوان یک بستری برای برآوردن حقیقتی که اگر چه از تاریخ بر می‌آید، اما اعتبار و استنادش به تاریخ نیست و استنادش در واقع به متافیزیکی است که الان توضیح می‌دهم، استفاده می‌کند، ولی مکایناتیر این ویژگی را در آخر دنبال نمی‌کند که یک مقدار به همین مقوله نسبی‌گرایی که آقای دکتر هم فرمودند، نزدیک می‌شود.

من راجع به فرمایش دوستان چند نکته را یادداشت کرده‌ام. اول یک چیز دیگری در ذهنم بود، ولی با این نکاتی که دوستان فرمودند، همین نکات را عرض می‌کنم.

یکی اینکه در واقع این پروژه‌ای که مکایناتیر دنبال می‌کند، به عنوان اولین فرد نیست. در خود غرب، قبل از ایشان هم یک کسانی تحت جذبۀ اخلاق فضیلت ارسطویی قرار گرفتند و متوجه اشکالاتی در این ساختارهای گفتمان اخلاقی مدرن غربی شده بودند. مثلاً فرض کنید - فکر کنم خانم آنسکومب - در مورد احیای اخلاق فضیلت ارسطویی، قبل از ایشان بود، ولی خوب آن انسجام و دقتی که در واقع ویژگی کار مکایناتیر است را ندارد. به هر حال ایشان مبدع این نبوده، چون جریان نوارسطویی یا احیای ارسطو پیدا شده بوده و ایشان هم در متن این سنت قدم می‌زند و گام برمی‌دارد.

نکته مهم دیگری که در فرمایش آقای دکتر شهریاری بود و به درستی بیان کردند این سهوجهی بودن فضیلت است. حتی آدم می‌تواند کدهایش را در ارسطو پیدا بکند. مثلاً غایت‌مندی و ارتباط آن با فضیلت،

رحمتی:
آیر مقاله‌ای دارد
که مکایناتیر
عبارتش را نقل
می‌کند. آنجا
اشاره می‌کند
که «تحلیل زبان
اخلاقی، تلاشی
است برای بیان
اینکه انسان‌ها
در مقام صدور
احکام اخلاقی
چه می‌کنند. این
معنا درباره کُل
فلسفه اخلاق
به معنایی که من
آن را می‌فهمم،
صادق است. همه
نظریات اخلاقی
مادام که نظریات
فلسفی‌اند، نسبت
به سلوک بالفعل
بی‌طرفند، یعنی
نمی‌توانند روی
سلوک بالفعل ما،
روی رفتار
بالفعل ما
هیچ تأثیری
داشته باشند.»



جوادی:
به نظر من مکایناتیر، نه فقط در به اصطلاح نظریه پردازی اش تحت جذبه ارسطو است حتی در شیوه کارش هم، یعنی شیوه مواجهه اش با اخلاق و روش نظریه پردازی اخلاقی اش تا حد زیادی مانند ارسطو است.

روشن است که ارسطو فضیلت‌ها را بر اساس غایت‌ها تعریف می‌کند. یعنی در واقع ما با توجه به آن غایت انسانی می‌توانیم، فضیلت را پیدا کنیم. بنابراین بستگی فضیلت به غایت روشن است. البته اینجا نکته اشتباهی است که خیلی‌ها - حتی کانت هم در خوانش ارسطو - مرتکب آن می‌شوند و آن اینکه ارسطو را در واقع نتیجه‌گرا حساب می‌کنند که اخلاق را تابع سعادت و فاقد ارزش ذاتی می‌داند. در حالی که در تفسیری که مکایناتیر از ارسطو دارد و تفسیر درستی هم هست، بخش اصلی سعادت، خود اخلاق است، یعنی اخلاق چیزی نیست که ما را به سعادت منتهی بکند، خود سعادت است. به تعبیر دقیق‌تر: در واقع غایت‌گرایی است، نه نتیجه‌گرایی. در خود غرب برخی بین (consequentialism) و (theologicalism) فرق می‌گذارند. چرا؟ بنا بر همین نکته است که گذشت. ولی ابهامی که درباره ارسطو وجود دارد، در دو چیز است: یکی اینکه گفته‌اند در ارسطو فضیلت‌ها تابع و مربوط به سنت‌اند و دیگر اینکه مرتبط با عمل هستند. هر دو نکته را قبل از مکایناتیر و بعد از مکایناتیر درباره ارسطو گفته‌اند. یعنی شما اگر این مقدمه مفصل مترجم فرانسوی اخلاق نیکوماخوس را ببینید، کاملاً به این نکته اشاره کرده و گفته است که اصلاً نگاه ارسطو به فضیلت و اخلاق نگاه تاریخی است و اصلاً اخلاق ارسطو، اخلاق تجربی است، نه اخلاق عقلی. بنابراین مکایناتیر هم به حساب همین چیزی که معروف بوده، گفته که ایشان هم نگاه سنت‌مندی به فضیلت داشته است. همان طور که دکتر شهریاری اشاره فرمودند این طرف هم هست یعنی مکایناتیر نه فقط عادت‌ها را بر ساخته سنت‌ها می‌داند، سازنده سنت هم می‌داند، یعنی یک حالت دیالکتیکی دارد. در خود ایران دکتر جواد طباطبایی در یکی از کتاب‌هایش - نمی‌دانم کدام کتابش است - تصریح می‌کند که اساساً اخلاق ارسطو، در شهر (police) یونانی معنا دارد و بر فیلسوفان مسلمان اشکال می‌گیرد که چرا اخلاق یونانی را که در متن و کانتکس شهر و پلیس یونانی است آورده‌اید و بر فضای مثلاً ایرانی و اسلامی تطبیق کرده‌اید؟!

شجاعی: بله، در کتاب درآمدی فلسفی بر اندیشه سیاسی و همین طور زوال اندیشه سیاسی و حتی کتاب ابن خلدون و علوم اجتماعی به این نکته اشاره کرده است. آنجا بیشتر ناظر به خوانشی است که هگل از فلسفه یونان دارد. چون دکتر طباطبایی از منظر هگلی، یونان و حتی فلسفه را بازخوانی می‌کند و البته موضعش را پنهان نمی‌کند.

جوادی: بر این اساس اصلاً اخلاق یونانی قابلیت این را ندارد که در فضاهای دیگر غیر از یونان تطبیق داده بشود، یعنی بر کار فارابی و دیگران هم خرده می‌گیرند. من خودم یک مدتی روی این فکر می‌کردم. به نظرم این حرف درستی نیست، یعنی در واقع نه اینکه این گونه نگاه کردن، فی نفسه درست نیست، بلکه تفسیر از ارسطو این گونه درست نیست حتی تفسیری که مکایناتیر دارد. البته شاید به قول آقای دکتر ایشان بگویم که من خیلی در قید تفسیر ارسطو نیستم، به هر حال آن خوانش ارسطویی که ارسطو یک فضیلت را از این زاویه یعنی وجود آن در سنت یونانی موجه می‌داند، درست نیست. بله! یک وقت ایشان با فضیلت‌ها مواجه می‌شود، طبیعتاً چیزی که از فضیلت‌ها در ذهن دارد، چیزی است که در این سنت وجود دارد و البته من ایرانی هم اگر در ایران بخواهم یک چیزی در مورد فضیلت‌ها بنویسم، اول از فضیلت‌هایی که در عرف و جامعه ما است، شروع می‌کنم و مثال می‌آورم. اما این را نمی‌شود بگویم که این سنت‌مندی فضیلت‌ها است. سنت‌مندی فضیلت‌ها یعنی چه؟ یعنی توجیه و اعتبار آنها را از سنت بگیریم. من در آثار در ارسطو

هیچ جایی ندیدم که این گونه استناد کند، بلکه همیشه فضیلت‌ها را از دل تحلیل‌های متافیزیکی‌اش درمی‌آورد. یعنی بر اساس تقسیم قوا و این گونه چیزها که بعدها در جهان اسلام خیلی بیشتر رواج پیدا کرد که عفت و شجاعت و این‌ها مربوط به قوای نفس است. البته این‌ها خیلی صریح در آثار ارسطو نیست. یعنی ارسطو حتی در اخلاق نیکوماخوس این گونه توضیحی را نمی‌دهد. در کتاب دیگرش مگنا مورالیا یک مقداری بازتر این را بحث می‌کند. پس وی در واقع از اقوال متعارف استفاده می‌کند و در ذهنش هم نمی‌تواند از این تاریخ بیرون بیاید. بالاخره این ذهن او هم با این فضیلت‌ها مأنوس است، ولی در توجیه و اعتبار بخشی به آنها من ندیدم به سنت استناد کند. اما مکایناتیر می‌گوید وابسته به سنت است، یعنی در مقام تبیین و توجیه. حداقل این است که می‌توانیم بگوییم شواهدی در دست نیست که ارسطو چنین کاری را انجام داده باشد، بلکه شواهدی برخلاف این هست، یعنی تفسیرهای متافیزیکی که دارد - من الان به درستی تفسیرش هم کار ندارم - ممکن است ما مثل مکایناتیر اصل تحلیل متافیزیکی‌اش را بگذاریم کنار و قبول نکنیم.

آنچه تاکنون گفتیم راجع به تفسیر سعادت بر اساس کتاب اول بود که فضیلت و رذیلت در متن سعادت قرار دارد و ممکن است به فرمایش آقای دکتر شهریاری و در واقع مکایناتیر نزدیک باشد. این تفسیر از سعادت بعدها توسط کسانی مثل فارابی بسط یافت و در دل آن یک نوع سلوک عرفانی و مقولات دینی مانند ارتباط با خدا و این‌ها هم گنجانده شد. در اخلاق نیکوماخوس اخلاق همین است. یعنی در واقع آن چیزی که موضوع اخلاق است، جامع و فراگیر است. اما این تفسیر اولیه نیکوماخوس است. یعنی تفسیری است که در کتاب اول اخلاق نیکوماخوس هست که ما به آن می‌گوییم، تفسیر جامع. بله! قسمت‌های اول کتاب ارسطو همین است. اما باید دید کسانی مانند مکایناتیر درباره کتاب دهم نیکوماخوس که بر مبنای آن دوری گرفتن از جامعه و فرورفتن در نظر کردن Contemplation سعادت به شمار آمده است، چه می‌گویند؟ چگونه می‌توانیم بگوییم که این اصلاً از سنخ عمل و برگرفته از سنت اجتماعی یونان است؟ درباره این نکته دو احتمال درباره مکایناتیر می‌دهم: یکی اینکه کتاب دهم را مثل خیلی‌ها جدی نمی‌گیرد و این را افزوده می‌داند، چون یکی از چیزهایی که در خود غرب می‌گویند این است که این کتاب از ارسطو نیست و مثلاً بعدها شاگردانش اضافه کرده‌اند، چون ۹ فصل قبلی کتاب بر خلاف این فصل است. در ۹ فصل اول نیکوماخوس تفسیری فراگیر از سعادت ارائه شده است که با این فصل کتاب نمی‌سازد. برخی هم توجیهاتی کرده‌اند مثلاً بهترینش کار «ریو» است که خیلی کار عمیقی در خصوص این موضوع و ایجاد انسجام بین فصول کتاب کرده است. احتمال می‌دهم ایشان هم این کار را جدی نمی‌گیرد، یعنی خارج از اندیشه ارسطویی می‌داند. بنا بر این اگر کتاب دهم از آن ارسطو نباشد، حرف ایشان ممکن است درست باشد. اما اگر این فصل کتاب از ارسطو باشد، چی؟

نکته دیگری که باز هم دکتر شهریاری فرمودند و هم دکتر رحمتی، جهت سلبی مکایناتیر خیلی خوب است. وقتی می‌خواهد از این دو تا گزینه نیچه و ارسطو یکی را انتخاب کند - حالا بر فرض هم که تنها این دو گزینه باقی مانده باشد - خوب این طور مواجهه که مثلاً ما چون نیچه را رد کردیم و بعد گزینه دیگری نداریم، پس باید ارسطو را احیا کنیم، این در واقع مشکلش همان است که ناقدین مکایناتیر گفتند که وقتی ایشان بالاخره در جریان مدرنیته قرار می‌گیرد و مواجهه‌ای

با متافیزیک و با تئولوژی ارسطو پیدا می‌کند و مفهوم صورت و فرم و مفاهیم متافیزیک ارسطویی را کنار می‌گذارد، بر چه اساسی می‌تواند حرف‌های ارسطو را بگوید؟ خوب آن هم یکی از همین حلقه‌هایی می‌شود که آقای دکتر گفتند. این گفتمان اخلاقی از حلقه‌های مختلفی آمده، یکی‌اش هم می‌شود همان ارسطو. فقط فرقی این است که یک جور رویکرد پراگماتیستی به آن می‌کنند، می‌گویند حالا چون این آرچه از آرچه‌های دیگر مفیدتر و بهتر است، این را بیاوریم، و این همان چیزی است که آقای دکتر گفتند. این چالش به نظر من چالشی است که خیلی از ناقدین مک‌این‌تایر رویش دست گذاشته‌اند. یعنی مشکل صدق هم ایجاد می‌کند. چون مثلاً ایشان از یک طرف تحت تأثیر اکوئیناس است، آن را جدی می‌گیرد و خوب مشکلی که در آن است رئالیستی توضیح می‌دهد و بنابراین حالا ممکن است یک بیان‌هایی از سنت و این جور چیزها هم در آن باشد که ایشان هم اشاره می‌کند، ولی بنیان‌ش را بر یک متافیزیک استوار می‌کند که ذات‌گرایی در آن شدید است. ناقدین گفته‌اند که اگر می‌خواهد نسبی‌گرایی نباشد، تنها راهش اراده‌گرایی الهیاتی یا همان نظریه امر الهی است. اگر بخواهد نسبی‌گرا نباشد، تنها جایی که می‌تواند ثابت را برایش درست کند، همین است. خود ایشان می‌گوید: من نسبی‌گرا نیستم و از این حرف‌ها. ولی خوب به هر حال یک ساخت متافیزیک‌ی پشت سر این باشد، نمی‌آورد. نهایتاً در صدق باید پراگماتیسم را رعایت بکنند. مثلاً بگویم از این جهت صادق است، از این جهت از ارسطو فاصله می‌گیرد. من برداشتم این است که خیلی اتفاقات در خود فلسفه اسلامی افتاده، در فلسفه مسیحی افتاده و ارسطو مثلاً شاید جزء دورترین آدم‌ها نسبت به اخلاق دینی است. چون نه جایی برای شریعت باقی می‌گذارد، نه جایی برای فضیلت‌های دینی و این گونه چیزها، ولی به رغم آن کاملاً مورد اعتنای بزرگان جهان اسلام و مسیحیت قرار می‌گیرد، به خاطر اینکه در این حرف‌های ارسطو یک ظرفیتی می‌بایند که می‌توانند نقایصش را کنار بگذارند.

شجاعی: شاید خیلی هم این مواجهه‌گزینشی نبوده، بلکه طبیعی بوده. این تقابل اخلاق ارسطویی با اخلاق دینی یک فهم نسبتاً متأخر از مسئله است، یعنی بعد از نهضت ترجمه و حتی بعد از فارابی، نمی‌دانم شاید شروعش از غزالی باشد.

جوادی: غزالی که فلاسفه را - در بیست مسئله - به کفر متهم کرده است، ولی حتی یکی از آن بیست مسئله اتهامی به اخلاق مربوط نیست. البته اشکال به ارسطو می‌کند که حد وسط در همه جا ثابت نیست.

شجاعی: ولی در مقدمه احباً اتفاقاً مثال‌هایی که می‌آورد مفاهیم اخلاقی است. مثل فقه، مثل توکل، این‌ها اصلاً تصور معنایی عجیبی پیدا کرده‌اند.

جوادی: من برداشتم این است که بالاخره این میوه‌ای که در ارسطو می‌دیدند، می‌خواستند شیرینی و طراوت این میوه را داشته باشند. مثلاً می‌بینید که بحث معاد در ارسطو نیست حتی شاید بعضی‌ها بگویند با آن تصویری که بعضی‌ها از فرم و صورت دارند که صورت تقومش از ماده است و ماده وقتی برود، صورت می‌رود و این‌ها که یک خوانشی که حالا درست است یا نه، کار ندارم، اما گفته شده بر این مبنا ارسطو معاد شخصی را نمی‌تواند قبول داشته باشد؟! اما این مسکویه می‌گوید: من یک جایی در عبارت‌های نیکوماخوس پیدا کرده‌ام که می‌گوید آدم وقتی می‌میرد، مهم این است که از آن یاد خیری بماند و این نشان می‌دهد که آدم هست که یاد خیرش فایده داشته باشد. این نشان می‌دهد که آن پتانسیل را این‌ها

می‌دیدند و این پتانسیل را می‌خواستند بهره بگیرند. من واقعاً مک‌این‌تایر را یکی از کسانی می‌دانم که درد این را دارد که این فضیلت‌ها را بر گرداند، اما وقتی از آن متافیزیک جدا می‌کند، خودش در دام این چیزی می‌افتد که به نظر من خودش نقدش می‌کند، ولی خوب از آن طرف حفظ آن متافیزیک هم به این راحتی نیست. من واقعاً از فرمایشات دکتر جوادی پنج، شش تا نکته بود که این‌ها هر کدامش جای یکی دو ساعت بحث داشت و جالب و جذاب هم هست به ویژه با تمرکز بر مک‌این‌تایر، نه اینکه ما از این بحث جدا شویم. حالا من از این نکته آخر که در ذهنم هست یاد کنم، واقعیتش این است که اگر قرار باشد پروژه مک‌این‌تایر درست باشد، باید حتماً دامن خودش را هم گرفته باشد. یعنی اگر دامن خودش را نگرفته باشد، چون خودش در سنت نابسامانی اخلاقی دارد حرف می‌زند، اگر قرار باشد فرض فصل اول کتاب در پی فضیلت او درست باشد، او هم نمی‌تواند از آن دامی که برای کل جهان تصویر کرد، خارج شود، متتها او خود به این امر تنبه دارد. خودش را به سنت گیلیک، یعنی تفکر سنتی که در گوشه‌ای جا مانده از دنیای عصر روشنگری همچنان در چیزی شبیه تفکرات ارسطویی باقی مانده است. می‌داند که پدر و مادرش که از نحلّه مسیحیت بیرون شدند، از فضای عام غربی نحلّه‌های سنتی ایرلند و اسکاتلند بودند، از این رو او هم می‌خواهد خودش را به سنت گیلیک که سنت خیلی باستانی ایرلندی، اسکاتلندی است بچسباند، و با بیان یک سری از نام داستان‌هایی از ساگاها، می‌خواهد بگوید که من هنوز به اصطلاح به سنت‌هایی از آن پیشینه عامل هستم و به آنها تعلق دارم و در آن محیط‌های سنتی بزرگ شده‌ام که ریشه در پیش از عصر روشنگری دارد.

رحمتی: آن سنت ایرلندی خیلی از سنت مسیحی اصیل‌تر است؟

شهریاری: یک مثال قشنگی می‌زند و می‌گوید که در جنگ، یک جنگی را می‌گوید که وایکینگ‌ها اگر اشتباه نکنم به اسکاتلند یا ایرلند حمله می‌کنند. بعد آن سرداری که آمده بوده این وایکینگ‌ها را بیرون کند، وقتی دید همه فرار کردند و یکی ماند، تعجب می‌کند، می‌رود بالای سرش و می‌گوید: تو چرا درنرفتی؟! می‌گوید: من دارم بند کفشم را می‌بندم. آن سردار می‌گوید: خوب چرا بعد از آن بلند نشدی بروی؟ می‌گوید: من هر چه حساب کردم، دیدم شب به خانها نمی‌رسم، گفتم همین جا بمانم. می‌خواهد بگوید یعنی یک انسان چه قدر می‌تواند آن شجاعت و فضیلت در او برجسته باشد که ما که شب نمی‌رسیم یا این بذله‌گویی می‌خواهد نشان دهد که از دشمن نمی‌ترسد. حالا آن نکته‌ای که به نظر من مهم است، این است که واقعیتش این است که مک‌این‌تایر نتوانسته از دام روشنگری و مبانی آن بیرون بیاید، منتها حالا من یک نکته‌ای را بگویم. یک جایی خودش می‌گوید: من از این سنت بیرون آمده‌ام. می‌گوید: من در تاریخچه فلسفه اخلاق تحلیلی فکر می‌کردم، فلسفهام، فلسفه تحلیلی بود. بعداً فهمیدم که این اشتباه بوده و فلسفه تحلیلی به نظریه‌ها می‌پردازد. نکته‌ای که می‌گوید این است که فلسفه تحلیلی به نظریه‌ها من فصل و منعزل از پیوستگی‌اش می‌پردازد، من این را درست نمی‌دانم. به این جمع‌بندی رسیدم که آن پروژه‌ای که در تاریخچه فلسفه اخلاق بوده، باید اصلاح کنم و در آن نظریه‌های منقطع یک پیوستگی پیدا کردم و بعد از ده سال مطالعه این پیوستگی را پیدا کردم و در کتاب در پی فضیلت بیان کردم. بنابراین او اصلاً فلسفه تحلیلی را درست نمی‌داند و لذا آن عقل بی‌طرفی که در تاریخچه فلسفه اخلاق می‌گوید که ما باید این جوری باشیم و این‌ها، می‌گوید اصلاً وجود ندارد.

جوادی:

پروژه‌های که

مک‌این‌تایر

دنبال می‌کند،

به عنوان اولین

فرد نیست.

در خود غرب،

قبل از ایشان

هم یک کسانی

تحت جذبۀ

اخلاق فضیلت

ارسطویی قرار

گرفتند و متوجه

اشکالاتی در

ساختارهای

گفتمان اخلاقی

مدرن غربی

شده بودند.



شجاعی:
بر خلاف اغلب
فلاسفه غربی
که از حلقه‌های
روشنفکری
و فلسفه
آکادمیک
به فارسی‌زبانان
معرفی شدند،
مکایناتایر
از قم وارد
فضای فکری
فلسفی ما
شد.

منتها این را کجا توصیف می‌کند؟ در نظریه سنت. اصلاً سنت را برای همین می‌گوید. جهت تاریخی به آن می‌دهد، نه جهت توجیهی. می‌گوید: ما اصلاً نمی‌توانیم خودمان را از آن گستره تاریخی که در آن به دنیا آمدیم و فکر می‌کنیم، جدا کنیم. حالا همین جا به نکته شما برمی‌گردم. اگر واقعاً این طور باشد، مکایناتایر قاعداً باید نظریه‌اش شامل حال خودش بشود، ولی خودش را نتوانست از فلسفه تحلیلی جدا کند. مثل کرم ابریشمی که در دام خودش می‌افتد، می‌داند که افتاده، ولی کاری نمی‌تواند بکند. ایشان هم کاری نمی‌تواند بکند و لذا به نظر من آن نظریاتی که در فلسفه علم قرن بیستم، بر ذهن متفکران چنان سیطره پیدا کرد که نتوانستند از آن بیرون ببینند، خوب یکی‌اش همین مکایناتایر است. به نظر من آن جاهایی که قلمش به سمت توجیه می‌لغزد، یعنی آنجا که نظریه سنت را به عنوان یک توجیه تلقی می‌کند، برگرفته از نظریاتی مثل لاکاتوش و توماس کوهن و دیگران است که در حقیقت آمدند و گفتند: ما نمی‌توانیم از این پیوستگی‌ها در تاریخ حرف بزنیم و بحث گسست تاریخی و قیاس ناپذیری پارادایم‌ها را طرح کردند.

شجاعی: یک طوفان تاریخیست هم در آثار توماس کوهن و هم لاکاتوش و فایرلند شروع به وزیدن کرده و غالب شده است.

شهریاری: احسنت. از فایرلند شروع می‌شود و آن دو تای دیگر هم تفسیرات جداگانه‌ای دارند. به نظر من آن جایی که دارد سنت مبنای توجیه می‌شود و یک دفعه قلمش به سمت توجیه می‌لغزد، در واقع از آن جاها نشئت گرفته است. اگر کسی بخواهد ارسطویی‌گرایی مکایناتایر را تنقیح بکند، یکی از جاهایی که تنقیح می‌کند، همین جا است. به سنت نباید آن قدر مقام توجیهی بدهیم، واقعه این است که باز به یک نکته خیلی جالب آقای دکتر جوادی اشاره کردند: ارسطو برای اینکه مورد بهربرداری سنت‌های فکری متنوع، بلکه متعارضی قرار بگیرد، ظرفیت دارد. این ظرفیتی است که ارسطو دارد، اما در عین حال به نظر من این نظریه که ما دارای یک حلقه پیوسته‌ای از ارسطو تا الان بودیم، این خیلی افراطی است. اولاً در نظریه دینی ما ارسطو صرفاً یک تقریر از دیانت ما است و تقریرهای دیگری هم هست. حالا اگر اسمش را دیانت بگذاریم، آن هم بحثی است. من این را به عنوان یکی از اشکالات مکایناتایر آورده‌ام که فیلسوفان ما واقعاً قاصر بودند از این که با تفکر ارسطویی معاد را آن چنانی که در دین هست توضیح بدهند و خدا را آن چنانی که در دین هست توضیح بدهند. یعنی فقط به نظر من معاد نیست، مبدأ هم همچنین است. در تفسیر ارسطو مبدأ محرک اول است. اینها یک چیزهایی است که اصلاً در دین، به این صورت نبوده و نیست. از همان اشکالاتی که به قول شما غزالی هم به ارسطو می‌گیرد، البته حالا ممکن است در مبدأ کمرنگ‌تر و در معاد پررنگ‌تر و بیشتر باشد. بنابراین من فکر می‌کنم یکی از مشکلات نظریه ایجابی مکایناتایر یکی در تقریر نوین‌اش است. آن اشکالی که عرض کردم که ذهنش را به اصطلاح منقبض کرده و نگذاشته فعال شود، یکی هم در مبدأ نظریه ایجابی‌اش است که می‌خواهد ارسطو را به ادیان بچسباند، ولی این واقعاً نمی‌چسبد. واقعاً نه به اسلامش می‌چسبد، نه به یهودیتش و نه به مسیحیتش، آن جور که همه قبول دارند، نمی‌چسبد.

شجاعی: چرا به مسیحیت بر نمی‌گردد؟ چرا به یکی از روایت‌های مسیحیت بر نمی‌گردد؟! چرا خود را مخیر بین ارسطو و نیچه می‌کند؟

شهریاری: البته خود او یک مسیحی است. به نظر من دو اشکال اساسی به مکایناتایر وارد است. یکی این که ارسطو کسی نیست که بشود بسطش بدهیم به این زمان و همه چیز را منطبق به آن کنیم.

لذا تقریرهایی از دین اسلام و در یهودیت و مسیحیت هم هست که ارسطویی نیست. چون در همه این ادیان، تفسیری عرفانی هست که با ارسطوگرایی نمی‌سازد. همچنین این ادیان تفسیرهای نقل‌گرایانه نیز دارند مثل مرحوم صدوق که اصلاً با تفسیر ارسطویی سازگاری ندارد. خیلی از مبانی آنها با ارسطوگرایی نمی‌خواند. اشکال دیگر این است که ایشان یک جایی ارسطو را این قدر توسعه می‌دهد که شامل افلاطون هم می‌شود. این جا بنده خیلی اشکال دارم. به نظر ارسطو و افلاطون دو مکتب متعارضند که در امتهات مسائلشان از وجود شناسی و معرفت شناسی گرفته تا مبانی متافیزیکی اخلاقشان، اصلاً با هم سازگار نیست. یک جامعه انتزاعی درست کرده و ارسطو و افلاطون را داخل یک نظریه دانسته است. به نظر من این نظریه کافی نیست که شما بیاید بگویید، چون انسان از قوه به فعل می‌رسد، همه ارسطویی شدند. این استدلال هم صغریش و هم کبرایش به نظرم دچار مشکل است. بنده فکر می‌کنم که ما حداقل سه نوع تقریر در اخلاق داریم که این‌ها باید از هم جدا بشوند. در مکتبی که مکایناتایر همه را یک کاسه کرده و می‌گوید همه ارسطویی هستند، یکی تقریر خود ارسطو و ارسطوگرایان سنتی، یکی تقریر افلاطونی و فلوطین‌گرایان و نظریه‌های عرفانی، یکی هم تقریرهای نقلی و اخباری‌گری، یعنی مبتنی بر تفاسیر الهیاتی و نقل‌گرایانه. ممکن است شما یک جامعه انتزاعی از این سه تا درست کنید که دورش یک خط بکشید و بگویید همه این‌ها ارسطوگرا هستند. بعد یکی بگویید این سه تا نیست، پنج تا دیگر هم هست، چون ملاک ارسطو بودن از قوه به فعلیت رسیدن در حوزه اخلاق است و همه این خصوصیت را دارند. نمی‌توانید به این سادگی این تقییل را انجام بدهید. نمی‌توانید تمام اخلاق را در ادیان ابراهیمی و در ارسطو به این نکته سه بعدی تقییل بدهید. یعنی اول باید ارسطو، بعد افلاطون را هم تقییل بدهید. به نظر من ادله زیادی علیه این وجود دارد، اما مکایناتایر یک کار قشنگی کرده که این را نباید دست کم گرفت. آقای دکتر اشاره خوبی کردند که باید ببینیم که چه قدر به ما کمک کرده است؟ من به نظرم می‌آید که در جهات سلبی خیلی به ما کمک می‌کند و در این تردید نیست، در جهات ایجابی‌اش هم تا حدی همین طور است. چون که واقعا آشفتگی دنیای غرب به حدی است که این سه تا تقریری که من می‌گویم از اخلاق دینی وجود دارد: ارسطوگرایی، افلاطون‌گرایی و نقل‌گرایی. در حقیقت در حیات دنیای غرب، هر سه تا با هم به یک تازیه رانده شده و در حاشیه زندگی دنیای غرب قرار گرفته است. در این وضعیت، نظریه مکایناتایر آن اصولی که دارد درست می‌کند، برای اینکه یک شخمی در تفکر اخلاقی غرب بزند، آنجا خیلی به ما کمک می‌کند. آن جهت ایجابی بیلی شد در دستش که بتواند اخلاق دنیای غرب را شخم بزند و علت مفاسد آن را نشان دهد. آن مورد تأیید هر سه نظریه است؛ یعنی نظریه نقلی، نظریه افلاطونی و نظریه ارسطویی این شاکله را دارند. منتها می‌گوییم این همه شاکله‌ای که هست، نیست. ولی همین حداقل می‌تواند خیلی خوب فضای لیبرال دموکراسی و سودگرایی را که امروز در غرب حاکم است، به نقد بکشد و به چالش عملی بکشد. باقی نظریه‌های غربی در دانشگاه‌ها مطرح است، نه در صحنه عمل دنیای غرب. کانت در دانشگاه بحث می‌شود. نیچه در دانشگاه بحث می‌شود. اما چیزی که الان در فضای غرب، حکومت دارد دنبال می‌کند، یکی سودگرایی است، یکی هم لیبرالیسم است. این دو تا را خوب شخم می‌زند و به نظرم این جهتش خیلی به درد روزگار ما می‌خورد و ما می‌توانیم در مقابل دنیای غرب از برخی از گفتمان‌های او بهره ببریم، می‌توانیم سیاست لیبرال دموکراسی را

نقد کنیم. یک حرکت اسلامی و یک بیداری اسلامی در دنیا ایجاد شده که با مبانی اخلاقی لیبرالیسم فردگرایانه و نیز با سودانگاری مخالفت دارد و با آن به مبارزه پرداخته است. آن‌ها هم مقابل سنت اخلاقی ما ایستادند و در این تقابل سنت تفسیری ارسطوگرایانه و افلاطون‌گرایانه و تا حدودی اخباری‌گری همه در یک صف مقابل آنها ایستادند. به خاطر همین دو تا نکته، به نظر من این به کار ما امروز می‌آید. حالا منافاتی ندارد که ما وارد فضای نقد تفکر مک‌اینتایر هم بشویم و بگوییم بهتر است اینجایش را طور دیگری می‌گفت. یک اشکال این است که سنت، توجیه نمی‌آورد. یک اشکال این است که تاریخی‌نگری به نسبی‌گرایی منجر می‌شود، همان طور که آقای دکتر هم اشاره کردند، این‌ها درست است، ولی این فضای ایجابی‌اش هم به نظر من به کار ما می‌آید.

شجاعی: این تقابلی را که بین نیچه و ارسطو درست می‌کند، چه قدر جدی می‌دانید؟ آن هم در دوره معاصر؟

شهریاری: با تفسیری که ما از افلاطون کردیم به نظر من یک شاخه‌اش هم می‌شود افلاطون، یک شاخه‌اش هم می‌شود نظریه نقل‌گرایانه از دیانت. این‌ها همه نزد مک‌اینتایر در کنار نیچه و خط ارسطو قرار دارند. وقتی می‌گوییم نیچه یا ارسطو، منظور او از ارسطو این طیف وسیع است. به نظرم او در اینجا یک مقدار کاریکاتوری وارد قصه شده است. بعضی‌ها هم به او اشکال کردند که سنت‌های فکری در فرانسه و یا آلمان را لحاظ نکرده‌اید! بالاخره ایشان در یک فضای دانشجویی خاصی بوده. در ابتدای زندگی‌اش مارکسیسم بوده. بعد که می‌خواهد بیاید امریکا، این تمایلات مارکسیستی‌اش باعث می‌شود که به او مجوز آمدن به امریکا را ندهند. خیلی از این وضع دل‌زده می‌شود. الان هم نقد لیبرالیسم می‌کند. یک سنتی مثل سنت ما واقعاً مقابل لیبرالیسم ایستاده است. به نظر من اگر تاریخ زندگی مک‌اینتایر و مسائلی را که در باب قول به مارکسیسم برایش پیش آمده، بررسی کنیم، بیشتر نظر او شکافته می‌شود. او الان در زندگی یک مقدار احتیاط می‌کند. به خاطر سابقه قول به مارکسیسم و زندگی در دنیایی که به نقد اخلاقی آن پرداخته است نمی‌تواند نظریات صریحی بدهد، ولی به نظرم اگر او بخواهد خودش به آنچه گفته پایند باشد، باید اینک بیداری اسلامی را با تفسیری که ما از آن داریم در سلک رسته‌های بندان که او تلاش در توصیف آن داشته است، ولی زندگی او در دنیای غرب مانع از صراحت اوست به این که آن قدیسی که غرب به دنبال اوست، کسی شبیه به امام خمینی است و اینجاست که مک‌اینتایر برای ما خیلی مهم می‌شود. گرچه به دلایل متعدد او شاید نتواند در شرایطی که در آن زندگی می‌کند، به آن تصریح کند.

رحمتی: الان آقای دکتر شهریاری فرمودند که در واقع سعی‌شان این است که بگویند مک‌اینتایر ایجاباً هم چیزی دارد، ولی فکر می‌کنم آن چیزی که فرمودند، همچنان در آن جنبه سلبی‌اش است. بله! در این که ممکن است ابزاری به دست ما بدهد برای اینکه غرب را نقد بکنیم و به چنین چیزی نیاز هم داریم. بحثی در این نیست که ما باید غرب را نقد بکنیم و چه بهتر که نقدهای اصلی هم از غرب داشته باشیم و به اصطلاح نقدهای کاریکاتوری نباشد و اگر می‌خواهیم چنین نقدی داشته باشیم، چه کسی بهتر از مک‌اینتایر؟ بنده عرضی در این ندارم، ولی اینکه در واقع ایجاباً یک چیزی برای ما دارد یا نه، به نظرم مستلزم این است که ما به نوعی راه حلی برای این موضوع تاریخی‌نگری و یا نسبی‌گرایی مک‌اینتایر داشته باشیم، یعنی در واقع سنتی که مک‌اینتایر می‌گوید، می‌شود گفت که اصلاً سنت را به معنای تحت‌اللفظی‌اش گرفته است. سنت یعنی انتقال

دادن. آن ترجمه‌ای که معروف است «فرا دهش»، سنت به معنایی که ما می‌فهمیم، سنت دینی، سنت اسلامی، سنت به معنایی که سنت‌گراها می‌گویند، اصلاً به این معنا نیست. سنت در معنای مورد نظر او یک نوع انتقال است. یک جور ترجمه است. ترجمه به تمام معنای کلمه. ایشان آنجا می‌خواهد بگوید که لیبرالیسم یک فراسنت نیست، بلکه خودش هم یک سنت است. خودش هم یک نوع فرادهش است. قطعاً سنت اسلامی را هم از همین جنس می‌داند.

جوادی: اشکال دیگری که باز می‌ماند، این است که چرا مک‌اینتایر اصلاً به این فرادهش توجیهی نمی‌کند؟! حالا ممکن است که فرادهش‌هایی یا یک سنتی‌هایی است که اسم و رسمی ندارند، می‌شود آدم نادیده بگیرد، ولی وقتی کسی این جور نگاه می‌کند، سنت‌هایی مثلاً فرض کنید مثل سنت هند و بودا و این‌ها که سنت‌های خیلی اصیلی‌اند در حوزه اخلاق، یا سنت اسلامی که مک‌اینتایر کلاً به آن توجیهی نمی‌کند و این قابل تأمل است.

رحمتی: کار او شبیه همین پروژه‌های پست مدرن‌ها است. آن‌ها حتی به سنت بومیان امریکا هم توجه می‌کنند. به خصوص در بحث‌های محیط زیست. خوب خیلی‌ها فکر می‌کنند که سنت بومیان امریکا، سنت مسیحی هم موفق‌تر است. نهایتاً هم اگر توجه به سنت اسلامی یا سنت هندو بشود، به این معناست که آن‌ها یکی از سنت‌های ع دیده‌اند. ممکن است کسی بگوید که خوب امروز این سنت‌ها کارایی بیشتری دارد و فکر می‌کنم مشکل اصلی همان طور که دکتر جوادی فرمودند، این است که مک‌اینتایر یک اخلاق بدون متافیزیک را دارد دنبال می‌کند. اما ما وقتی می‌خواهیم گفتمان اسلامی در دنیای امروز مطرح شود، هدف ما این است که آن را به عنوان یک سنت حقیقی معرفی کنیم. معتقدیم که این سنت مطابقت بیشتری با واقع دارد، اصلاً مطابق واقع است و بقیه نیستند. به نظرم چنین چیزی از مک‌اینتایر در نمی‌آید و اگر ما فلسفه مک‌اینتایر را منبای نقد قرار بدهیم، باید لوازمش را هم بپذیریم، آن موقع است که عرض می‌کنم تیغ دو دم می‌شود و همان‌طور که سنت لیبرال را نقد می‌کند، سنت ما را و کارهای ما را هم نقد می‌کند و به نظرم این برای ما، تبعاتش وخیم‌تر است.

جوادی: نکته اصلی که شما می‌فرمایید، نکته درستی است. نکته اصلی این است که نباید زیبایی‌های یک چنین پروژه‌های چشم ما را به آن اشکال اصلی بی‌بنیانی و بی‌متافیزیکی ببندد.

شهریاری: به نظر من مک‌اینتایر گام اول را برداشته است. گام اول این است که نمی‌شود در دنیای غربی که همه چیزش نابسامان است، از خدا شروع کنیم. شما باید از یک مفاهیم انضمامی‌تر و همه فهم‌پذیرتر شروع کنید و آن به نظر من فضیلت است. یعنی اگر شما می‌خواهید با کسی در دنیای غرب گفتمان چالشی کنید، باید از فضیلت شروع کنید. فکر می‌کنم مسیر زندگی‌اش هم نشان می‌دهد که آهسته آهسته به سمت همان مفاهیم متافیزیکی جلو می‌رود، حالا آیا موفق خواهد شد که یکسری نظریه‌پردازی هم در آن بکند یا نه؟ این تا حالا نشده. ولی این نیست که چون نشده، پس با ما همخوانی ندارد. به نظرم ما هم اگر بخواهیم با غرب گفتمانی را شروع کنیم، یک راهش از مسیری است که مک‌اینتایر شروع کرده است. شما در فضای فلسفی اخلاق غرب نمی‌توانید بحث‌های توماسی را بیاورید وسط و از آن بحث را شروع کنید.

شجاعی: از اساتید گرامی تشکر می‌کنم و خوانندگان را به مطالعه اصل کتاب دعوت می‌کنم. والحمدلله رب العالمین.

شجاعی:
به نظر می‌رسد
برجسته شدن
نگاه تاریخی
و بحث سنت
در مک‌اینتایر،
رهاورد از تباط
فکری‌ای است
که مک‌اینتایر
حداقل در
یک مقطعی با
مارکسیسم
داشته است.

* **Life and Works**

Alasdair MacIntyre's life and works/ Mark C. Murphy/ Trans. Mostafa Amiri

* **Essays**

MacIntyre and the contemporary philosophy/ Muhammad Legenhausen/ Trans. Malek Shojaee Jashouqani

The ends of life, the ends of philosophical writing/ Alasdair MacIntyre/ Trans. Davoud Qarjalou

* **Review and Criticism**

Religious importance of MacIntyre's philosophy/ Malek Shojaee Jashouqani

MacIntyre's View on Moral Philosophy in Western Thought/ Mostafa Zali

MacIntyre's account of Marcuse/ Shima Jourjani

God, Philosophy, Universities: A Selective History of the Catholic Philosophical Tradition/ Bryan Cross/ Mostafa Alimardani

Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition/ Richard A. Beacham/ Trans. Seyyed Masoud Husseini

MacIntyre on Tradition/ Julia Annas/ Trans. Muhammad Reza Movehhedi Najafabadi

Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues?! / Stephen Clark/ Trans. Marziyeh Afrasiyabi

MacIntyre's fusion of history and philosophy/ Gordon Graham/ Trans. Majid Moradi

History of moral philosophy/ Brad Lancaster/ Trans. Hasan Ahmadizadeh

* **Criticizing Criticism**

A partial response to my critics/ Alasdair MacIntyre/ Trans. Mostafa Amiri

* **Book Review**

Review of *MacIntyre's View on Moral Philosophy in Western Thought*
After *After Virtue*

In the name of God

کتاب - ماه - ف

Falsafeh

Vol.6, No.73 /Oct. 2013

PUBLISHER:

Book House

Managing Editor & Editor – In – Chief:

Ali Owjabi

Editorial Board & Scientific Consultants:

*Ghulam-husayn-i Ibrahīmī-yi Dīnanī, Riza Davarī-yi Ardakanī, Zīya' Mu-
vahhid, Muhammad-i Sa' īdī-yi Mihr, Muhammad-riza Asadī, Ahad Fara-
marz Gharamalikī*

Assistant Editor:

'Abdullah-i Salavatī

Internal Manager:

Elham Ahoosie

Editor:

Alī-Riza Rizaī

Art Designer:

Yourik Karimmasihi

Address:

Tehran, Enghelâb ave. bet. Sabâ and Felestin, no. 1080

POSTAL CODE NO:

13145-313

Tel:

+98 21 66415244

www.Ketab.ir

k.m.falsafeh@gmail.com

Specialized Informative and Critical Monthly Book Review on Philosophy

Kitāb - ī Māh - ī

Falsafeh

Vol.6 No.73 / Oct. 2013

خانه کتاب منتشر کرد:

