

مک اینتایر

بین ارسطو و مارکس*

امیل پریو - سوسین
برگردان: جمال محمدی

قهرمان یا شخصیت اصلی «عدالت چه کسی؟ کدام عقلانیت؟» (زیرا در این نوع تاریخ فلسفه قهرمان وجود دارد) اندرو فلچر ساتون است، یک ارسطویی که با قانون اتحاد سال ۱۷۰۷ بین انگلستان و اسکاتلند مخالف بود و لذا با ادغام اسکاتلند در جامعه اقتصادی مدرن نیز موافقت نکرد.^(۲) یقیناً مک اینتایر به عنوان پیرو

*. این نوشتار برگردان مقاله زیر است:

Emile Perreau-Saussine (1999), "**Alasdair MacIntyre between Aristotle and Marx**", Translated from the French by Stephane Douard and Jonathan Hand, Committee on Social Thought, University of Chicago, Centre Raymond Aron, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris, midway.uchicago.edu.

۱- از مارکس تا ارسطو

لنین و بلشویکها معتقد بودند که می توانند در نظریه‌ی تاریخ مارکس صرفه‌جویی کنند و با پریدن از روی جامعه لیبرال بورژوازی مستقیماً از جامعه‌ی کشاورزی به دیکتاتوری پرولتاریا حرکت کنند. بهترین شیوه برای درک این بدعت‌گذاری از سوی تاکتیکها و عقاید انقلابی لنین عطف توجه به تأثیر اندیشه سالوفایل^(۱) است. نکته‌ی مهم‌تر برای اهداف فعلی ما این است که رابطه‌ی عجیب و غریب بین مارکس، لنین و ناسیونالیسم احساسی ممکن است در توصیف اندیشه فردی که ظاهراً از سمت و سوی دیگری می‌آید (الدر مک اینتایر) ما را یاری رساند.

علنی فلچر به طور آشکاری از مارکسیسم دوران جوانی اش جدا شده است، اما تعجب در این است که چرا او در آن دوره هیچ چیز از لنینیسم (انگار برخلاف میل باطنی اش) را نپذیرفت. لنین اندیشه سالوفایل را به آموزه‌ای انقلابی تبدیل کرده بود، مک‌ایتتایر مارکسیسم - لنینیسم را به اندیشه‌ای سالوفایلی از نوع اسکاتلندی و ارسطویی آن بدل می‌سازد.

سیر اندیشه مک‌ایتتایر از انسجامی برخوردار است که چندان در ظاهر نمایان نیست. او که رویاهای اولیه اش در زمینه انقلاب را رها کرده است، در جستجوی اصول و هنجارهای یک جامعه اشتراکی بازسازی شده در قالبهای پیشامدرن زندگی اجتماعی است. او را می‌توان بخشی از فضای بزرگ تر اندیشه‌هایی دانست که توسط چپ «جدید» بریتانیایی معرفی شده‌اند، جنبشی که دلواپس مفهوم اجتماع است و در نوستالژی جامعه پیشاصنعتی غرق شده است. این اندیشه‌ها آن طور که طرفدارانشان فکر می‌کردند چندان هم جدید نبود. (۳) حزب کارگر

تحت تأثیرات فابیان‌یسم طرفدار دولت شده بود؛ اما سوسیالیسم بریتانیایی همچنان از گرایش سندیکالیستی - هرج و موج طلبانه برخوردار بود، نوعی رمانتیسم بی تکلیف و بی پرده که متمایل به دوره پیشاصنعتی بود. (۴) سوسیالیسم صنعتی که در ابتدای قرن بیستم رایج بود نمایانگر شرح و توصیف نیکویی از آن روح است. ای. پی. تامپسون یکی از چهره‌های پیشگام چپ جدید از طریق ویلیام موریس

(یکی از رهبران این جنبش که تامپسون یک تک نگاری برجسته درباره او نوشت) از این جریانهای فکری الهام پذیرفت. تامپسون در یکی از بیانیه‌های این جنبش بر ضرورت ایجاد یک «اجتماع» سوسیالیستی تأکید کرد. مک‌ایتتایر که بنا بود یکی از فعالان چپ جدید در دوره اول آن بشود اثرش «مقدمه‌ای بر مارکسیسم» را که چند سال پیشتر چاپ شده بود تحت تأثیر همین روح به پایان رسانده بود. (۵)

در محافل انتقادی، اشاره کردن به مواضع متفاوت و متغیر «مک‌ایتتایر» و در نتیجه برملا کردن عدم انسجام اندیشه او اغلب به عنوان کار جالبی تلقی می‌شود؛ اما من مایلم نشان دهم که «مک‌ایتتایر» در سراسر زندگی اش هم پروبلماتیک فلسفی منسجمی داشت و هم به رادیکالیسم سیاسی دوره جوانی اش وفادار ماند. این پروبلماتیک ریشه در اوضاع و احوال فلسفه سیاسی مدرن داشت، اوضاع و احوالی که با ارجاع به هگل به بهترین شیوه می‌توان آن را درک کرد.

فلسفه معاصر از سنتز هگلی شروع می‌شود، چه این فلسفه سنتز هگل را نقد کند و چه آن را به عنوان اصل بدیهی بپذیرد؛ هر چند که سیطره رسمی هگل بر تفکر اروپایی در سال ۱۸۴۸ به پایان رسید. در قلمرو سیاست، نظریه هگل توسط کمونیسم انقلابی مورد حمله قرار گرفت، از این طرف نیز کیرکگارد جبهه جدیدی را در فلسفه گشود و هگل را به خاطر فرو کاستن «وجود» به مفهوم سرزنش کرد. نظریه سنتز

آموزش اخلاق کاربردی

مک اینتایر و ارسطو

در حکمت عملی*

وسلی نال - آندومیلسون

برگردان: قاسم زائری

مجتبی کرپاسچی

اغلب آموزگاران امریکایی می‌پذیرند که شهروندی در یک جامعه دموکراتیک، مستلزم بسط معرفت، مهارتها و ارزشهای لازم برای کارآیی مدنی است. اما جزئیات مربوط به اینکه چه معرفتی، کدام مهارتها، ارزشهای چه کسی و کدام روشهای مناسب برای بسط آنها، موضوع مباحثه‌ای دیرپایی در میان آموزش‌گران مطالعات اجتماعی بوده است. از سه مؤلفه‌ی آموزش مدنی، چالش بسط ارزشهای دموکراتیک و شخصیت اخلاقی در جوانان، موجب سربرآوردن الگوهای متنوع آموزشی و تکنیکهای تحمیلی شده است. رهیافتهایی چون تحلیل ارزشها، تفکر اخلاقی، ایضاح ارزشها و آموزش شخصیت، بر اهداف، روشها و عبارات مختلف تأکید دارند. گاهی اوقات، عباراتی چون شخصیت، ارزشها، دیدگاه‌ها، تمایلات، خصلتها، فضیلتها، فلسفه‌ی اخلاق و اخلاقیات، بدون تمایزات روشن در باب معنای خود ظاهر می‌شوند.

گفتگوی اخیر در این حوزه از آموزش مطالعات

* متن حاضر برگردان نوشتار زیر است:

J. Wesley Null and Andrew J. Milson, "Beyond Marquee Morality: Virtue in the Social Studies", in *The Social Studies*, Washington, May/June 2003, pg 119.

وسلی نال، استادیار در مدرسه‌ی آموزش و پرورش دانشگاه بیلور (Baylor) در تگزاس است؛ و اندرو میلسون، استادیار در دپارتمان برنامه‌ریزی درسی دانشگاه بیلور در تگزاس می‌باشد.

←

هگل که از یک سو تحت هجوم مارکسیسم و از دیگر سو تحت فشار آگزیستانسیالیستها بود از هم پاشید. نقطه نظر فرد و نقطه نظر جامعه که در نظریه هگل سازش یافته بود بار دیگر از هم جدا شد. فلسفه اخلاقی به تدریج ایده دائماً مطلق آزادی را حفظ کرد و از این سو نیز علوم اجتماعی نوعی جبرگرایی اجتناب‌ناپذیر را مطرح ساخت: از یک طرف انسان به عنوان سوژه و از طرفی دیگر به عنوان ابژه معرفی شد. اما میل به یگانگی و وحدت که نظام هگلی سعی کرده بود آن را ارضا کند همچنان باقی ماند.

در سال ۱۹۴۲، در اوج شکوفایی مارکسیسم و آگزیستانسیالیسم، صورتبندی جدیدی ظهور کرد که تقریباً اجتناب‌ناپذیر و ضروری می‌نمود: مارکسیسم وجودگرا. سارتر و مرلوپونتی مضامین و تزه‌ای وجودگرایانه‌ای را که در مارکس اول یافته بودند جهت نجات «سرمایه» از ماتریالیسم آن و جهت اضافه کردن نوعی فلسفه آزادی به آن مطرح ساختند. آنها امیدوار بودند با انجام این کار بهترین اجزای فلسفه تاریخ و فلسفه‌ی سوژه را حفظ کنند.

«السدرمک اینتایر» نیز مثل «یورگن هابرماس» و «استانلی دوزن» و «برنارد ویلیامز» در سال ۱۹۲۹ متولد شد. از آنجا که تحصیلات دانشگاهی او به دوره بعد از جنگ برگردد، اصلاً جای تعجب نیست که او نیز با اشتیاق تمام صورتبندی دوباره سنتز هگلی را در آغوش گرفت. با این حال، این اشتیاق صرفاً ناشی از وضعیت فلسفه در آن

هنگام نبود بلکه منشاء دیگر آن وضعیت سیاسی چپ بود.

کمونیسته‌ها به نام اولویت کامل امر سیاسی، حقیقت و وجدان را قربانی سرسپردگی به حزب کرده بودند. چپ جدید اول در بریتانیا، که در واکنش به کنگره بیستم حزب کمونیست اتحاد جماهیر شوروی و همچنین در واکنش به اشغال مجارستان توسط شوروی در سال ۱۹۵۶ پدید آمد، قصد داشت تا با درک اهمیت اخلاقیات، ترس و وحشت استالینیسیم را منتفی بشمارد. بر اساس مرام چپ جدید، نمی‌توان اخلاقیات را به چیزی که صرفاً با طبقه مرتبط است فروکاست و نباید شعر و وجدان فردی را قربانی ایدئولوژی کرد. اگر بخواهیم از منظری فلسفی صحبت کنیم باید بگوییم که این نقد ریشه در تحلیل رابطه بین عاملیت و ساختار اجتماعی دارد، تحلیلی که هم در کارهای مک‌اینتایر و هم تامپسون^(۶) بسیار اساسی است. این جنبش تجدیدنظر طلب، که نام «سوسیالیسم انسان‌گرا» بر خود می‌نهد، جای خود را در فضای اگزیستانسیالیستی آن زمان به خوبی باز کرد.

در دهه شصت «فرویدیسم» به عنوان عقیده متعارف جایگزین اگزیستانسیالیسم شد. در این دوره مد تغییر کرد و «سنتزهای مارکسیستی - فرویدی» باب روز شدند، این سنتزها توسط «هربرت مارکوزه» رواج یافتند و افرادی چون «ژیل دلوز» نیز چند صباحی درباره آنها نوشتند؛ ژیل دلوز کسی بود که از طریق تلفیق سرکوب فرویدی با سرکوب اقتصادی، اقتصادی سیاسی

اجتماعی، بر روابط بین مطالعات اجتماعی و جنبش اخیر آموزش شخصیت متمرکز شده است. این گفتگو (مجله مطالعات اجتماعی^۱ مورخ می/ژوئن ۲۰۰۲ را ببینید) اغلب فضیلت مدنی را برای توصیف کیفیتها، خصلتها یا فضیلت‌های خاصی در بر می‌گیرد که تصور می‌شود برای حفظ و رشد دموکراسی کثرت‌گرایمان ضروری هستند. شورای ملی مطالعات اجتماعی^۲ در بیانیه سال ۱۹۹۷ تحت عنوان «پرورش فضیلت‌های مدنی: آموزش شخصیت در مطالعات اجتماعی»^۳ بر نیاز به آموزگاران مطالعات اجتماعی به منظور پرورش و ترویج فضیلت‌های مدنی در مدارس و کلاسها تأکید کرد نویسندگان بیانیه عنوان داشتند که فضیلت مدنی در میان امریکاییها برای «سرنوشت تجربه‌ی امریکایی در استقلال شخصی»^۴ حیاتی است؛ آنها آموزگاران مطالعات اجتماعی را به «تمرکز دوباره بر در کلاسهایشان برای تدریس فضیلت مدنی و شخصیت» فراخواندند. در اعلام مواضع صورت گرفته در بیانیه، فضیلت مدنی به عنوان «تعهد به اصول و ارزشهای دموکراتیک که خود را در زندگی روزمره شهروندان آشکار کند» تعریف شده بود.^(۱) با این حال، هاگ^۵ با این مطلب مخالف بود که «گذشته از زبان بازی (ریطوریکا) خیرخواهانه، اعلام مواضع صورت گرفته در بیانیه‌ی NCSS، در پرداختن مناسب به روابط موجود بین آموزش شخصیت و آموزش شهروندی و مطالعات اجتماعی که با هدف اصلاح دموکراسی لیبرال مدرنمان تدریس شده، ناتوان بود. هاگ این ارتباطات را در مقاله خود بررسی کرد و به این نتیجه رسید که در اینجا «بین اهداف مورد جستجوی شخصیت آموزشی، شهروندی و مطالعات اجتماعی... روابط منطقی و کارکردی وجود دارد»: نباید آموزش شخصیت را در مدارس ابتدایی به پایان رساند و

1. The Social Studies
2. The National Council for the Social Studies
3. Fostering Civic Virtue: Character Education in the Social Studies
4. self-government
5. Hoge



آموزش شهروندی را نیز نباید به کلاسهای خاص مدارس راهنمایی و دبیرستان محدود کرد. ما همزمان در توسعه مردمان فردی خوب و اجتماعات قوی از شهروندان فعالی درگیر هستیم که محتوای تخصصی دانش خود در رویدادهای روزمره را در زندگی مشترکشان به کار می‌برند. ما نمی‌توانیم تنها یکی از این دو را برگزینیم؛ زیرا حکومت خوب نیاز به مردمان خوب دارد و مردمان خوب برای تمرین آزادی به صورت مناسب و برعهده‌گیری مسئولیت‌هایشان به عنوان اعضای جامعه دموکراتیک لیبرال مدرن مان، به درسهایی از تاریخ و علوم اجتماعی نیاز دارند.^(۶)

آنچه برای منتقدین این ابتکار عمل مطرح است درک روشنی از معنای فضیلت و چگونگی کاشتن آن در اذهان و قلوب دانش‌آموزان است. گرچه، بسیاری افراد، پیشنهادهایی برای بسط فضیلت مدنی در افراد جوان ارائه داده‌اند، اما این‌گونه نبوده است که همیشه به صورت کافی از منابعی غنی استفاده کنند که به درک بهتری از این عبارت منجر شود. اگر مربیان مطالعات اجتماعی برای مواجهه با چالش پرورش چنین خیر انسانی از طریق دوره تحصیلات مطالعات اجتماعی، آمادگی کامل دارند، نیازمند درک قوی‌تری خواهیم بود. ما به دنبال شفاف‌سازی معنای این عبارت هستیم و می‌خواهیم خواننده را قانع کنیم که کاشتن بذر فضیلت مدنی، هدف مناسبی برای آموزش مطالعات اجتماعی است.

ما می‌پذیریم که این عبارت، در صورت اقتناع کامل، بسیار پیچیده خواهد بود. برای رسیدن به هدف، به سراغ «در پی فضیلت»^۷ مک اینتایر و «اخلاق نیکوماخوس»^۷ ارسطو خواهیم رفت؛ آثاری که به اعتقاد ما می‌تواند مبنایی برای توسعه غنی مفهوم فضیلت باشد.

السدر مک اینتایر و «در پی فضیلت»

آثار السدر مک اینتایر (۱۹۸۴، ۱۹۸۸، ۱۹۹۰، ۱۹۹۸) از آن رو

6. After Virtue

7. Nicomachean



را با «اقتصاد لیبدوی» آشتی داد.

با این وصف، این ترکیبات اگزستانسیالیستی و فرویدی-مارکسیستی، مک اینتایر را که طرفدار پروبلماتیکهای آنها و نه تلفیقشان بود و سوسه نکرد. کتاب «نقد عقل دیالکتیکی» که در آن سارتر بیشترین تلاشش را جهت آشتی اگزستانسیالیسم و مارکسیسم انجام داد به هیچ وجه مک اینتایر را متقاعد نساخت. در واقع، مک اینتایر با این تلاشهای عجیب و غریب جهت پیوند و تلفیق ضرورت تاریخی و آزادی مطلق، همدلی چندانی نداشت.^(۷)

«اگر کارمان را با مارکس و جامعه شناسان شروع کنیم به این نتیجه می‌رسیم که فرد در چنبره‌ی نقشهای اجتماعی از پیش ساخته شده‌ای شکل می‌گیرد که در آن قرار دارد. انگیزه‌های شخصی این فرد فقط در حکم سایه‌ای پشت زندگی عمومی او هستند. اگر کارمان را با فروید و روانکاوان آغاز کنیم زندگی عمومی را صرفاً صفحه‌ای ببینیم که انگیزه‌های شخصی ایماژهایشان را روی آن می‌اندازند [...] هر دو دیدگاه به نوبه خود در فهم ما از انسانها به مشابهی انسانها اهمیت حیاتی دارند و تلفیق صرف آنها مشکل ما را حل نخواهد کرد».^(۸)

بنابراین، تلفیق یا سنتز مارکسیستی-فرویدی برای مک اینتایر جذابیتش بیشتر از سنتز مارکسیسم-اگزستانسیالیسم نبود. او در مخالفت با مارکوزه کتابچه‌ای خصمانه نوشت که در آن جلوه‌فروشیها و آشفته‌گیهای

مارکسیسم - فرویدیسم را نقد کرد و این کتابچه را به طرزی طنز آلود در قالب مجموعه‌ای با عنوان «معلم‌ان مدرن»^(۹) به چاپ رساند.

مک اینتایر پروبلماتیک هگل را پذیرفت، اما نه نظام او و نه بسط و گسترش بعدی این نظام توسط مقلدان وی را نپذیرفت. او در سال ۱۹۵۹ از چپ جدید فاصله گرفت و به یکی از پیروان تروتسکی بدل شد و به انواع سازمانهای کوچکی نظیر «اتحاد کارگران سوسیالیست» و «گروه بازنگری سوسیالیسم» پیوست؛ این گروه اخیر در پاییز ۱۹۶۰ شروع به انتشار نشریه «سوسیالیسم بین الملل» کرد و خود مک اینتایر بعدها دستیار سردبیر آن شد.^(۱۰) از دید مک اینتایر، تروتسکیسم بدون شک بیش از آنکه راهی برای محقق شدن به اخلاف هگل باشد شیوه‌ای بود برای مبارزه با واشنگتن و مسکو.^(۱۱)

«کوژو مایل» بود بر این نکته تأکید کند که از زمان هگل هیچ چیز مهمی نوشته نشده است - دلیل آن هم جدایی دنیای فیما بین واشنگتن و مسکو بود، یا به عبارت دیگر جدایی بین مخالفان هگل و موافقان هگل بود. در این چشم انداز، لیبرالیسم امریکایی تجسم تلاقی فرضی خود و واقعیت بود، در حالی که انقلاب بلشویکی مظهر بارز شکاف بین این دو بود. مسکو فرد را قربانی اجتماع کرد، و واشنگتن اجتماع را قربانی خود کرد. «تروتسکیسم مک اینتایر» نوعی کناره‌گیری راهبردی است؛ و این کناره‌گیری ریشه در نارضایتی فزاینده او از سنت هگلی دارد، سنتی که در نهایت آن را طرد

اهمیت دارند که درکی از تأکید مجدد بر فضیلت در فرهنگ معاصر به دست می‌دهند. اگر چه شرح مفصل آثار مک اینتایر در این مقال نمی‌گنجد، اما جا دارد پیرامون نکات کلی معدودی درباره یکی از مشهورترین آثار او یعنی «در پی فضیلت» بحث شود. وی در کتاب «در پی فضیلت» بر این باور است که تعبیر معاصر فلسفه‌ی اخلاق، چه در امریکا و چه در جاهای دیگر، به گونه‌ای در قرنهای اخیر اسفناک شده که تنها نقاط مبهمی از فضیلت قدما در آن باقی مانده است. برای مک اینتایر در تمرکز بر چنین موقعیت مسئله آفرینی، قرن بیستم به مثابه تحلیل رفتن منازعات اخلاقی در آن چیزی بود که او عاطفه‌گروی نامید. وی عاطفه‌گروی را این گونه تعریف می‌کند: «دکترینی که در آن همه داورهای ارزیابانه، چیزی جز تعابیری از ترجیح و تعابیری از نگرش و به احساس نیستند؛ تاجایی که ذاتاً اخلاقی یا ارزیابانه هستند.^(۳) عبارت ساده‌تر، مک اینتایر به این بحث می‌پردازد که مردم برای دفاع از مواضع اخلاقی‌شان از طریق گفتن عباراتی چون «احساس می‌کنم که»،^۸ باید از عباراتی همانند «فکر می‌کنم که»^۹ و «اعتقاد دارم که»^{۱۰} استفاده کنند. در حوزه‌ی آموزش، مفهوم عاطفه‌گروی، خود را در جریان تلاشها به منظور شفاف‌سازی ارزشها^{۱۱} در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ نشان داد و آموزگاران را تشویق کرد که به عنوان تسهیل‌کننده‌ی خنثی خدمت کنند.^(۴)

مک اینتایر همچنین اعتقاد دارد که تجدید نظر در مفاهیم ارسطویی فضیلت، ما را با چالش فروکاستن فلسفه اخلاق به عاطفه‌گروی و در نتیجه با اصلاح وضعیت موجود مواجه می‌کند. مک اینتایر در یکی از فصول «در پی فضیلت»، تأکید وافر دنیای مدرن بر مطالعه‌ی فلسفه‌ی اخلاق در موازین رفتار را مطرح می‌کند. این رهیافت به فلسفه اخلاق، با شروع پروژه‌ی روشننگری در قرن هجدهم اهمیت پیدا کرد. وی قاطعانه

8. I feel that

9. I think that

10. I believe that

11. values-clarification



می‌گوید پروژه‌ی روشنگری که به جای تمایل به شخصیت، بر قوانین رفتار تأکید می‌کند، به علت انکار برداشتهای نادرست از ذات انسان، محکوم به شکست بود. مک اینتایر می‌نویسد که:

تمامی این فضیلتها در پروژه (روشنگرانه) بنانهادن استدلال معتبر، مشترک بودند؛ براساس این پروژه، از فرضیاتی راجع به طبیعت انسانی (بنا به فهم خودشان) به نتایجی در مورد اعتبار قواعد و مفاهیم اخلاقی دست می‌یافتند. می‌خواهم بگویم هر پروژه‌ای از این دست، محکوم به شکست است؛ زیرا بین درک مشترک آنها از قواعد اخلاقی از یک طرف، و آنچه در برداشت شان از سرشت انسانی مشترک بود (بسی بیش از اشتراک با هم افتراق و اختلاف داشتند) از سوی دیگر، تفاوتی. محوناشدنی وجود داشت.^(۵)

مک اینتایر با این مطلب موافق است که پروژه‌ی روشنگری اگر تا به حال نمرده باشد، در حال احتضار است. البته وی اشتراکی بانسی‌گرایی اخلاقیاتی (چیزی که بسیاری از افراد که خود را پسا مدرن می‌دانند، به استقبالش می‌روند) ندارد.

محور استدلال مک اینتایر این نکته است که فلاسفه روشنگری نظیر امانوئل کانت، دیوید هیوم و آدام اسمیت، در پروژه‌ی خود شکست خوردند؛ زیرا هر مفهومی از ذات جوهری انسان را انکار کردند. همان‌گونه که مک اینتایر مسئله را طرح می‌کند «از آنجا که اهتمام فلسفه‌ی اخلاق (چه از جنبه نظری و چه قواعد عملی) بر تواناسازی انسان برای گذر از وضعیت کنونی به غایت درست خویش قرار دارد، حذف هر درکی از ذات جوهری انسان به همراه آن، ترک هر مفهومی از یک هدف نهایی، طرحی اخلاقی بر جای می‌گذارد» که «کاملاً نامفهوم» می‌شود.^(۶) او به جای بحث درباره دسته‌ای از قوانین یا احکامی که پیش فرض تعریف رفتار خوب قرار می‌گیرند، به راهنماییهای ارسطو مراجعه می‌کند. او به کمک ارسطو به سنتی

←

خواهد کرد.

مک اینتایر در سال ۱۹۷۱ مجموعه مقالاتی تحت این عنوان شیوا منتشر کرد: «بر ضد خود انگاره‌های عصر: مقالاتی در باب فلسفه و ایدئولوژی». این کتاب نسبتاً ناامید کننده دو بخش متفاوت را به هم پیوند می‌زند، دو بخشی که خود مک اینتایر در مقدمه می‌پذیرد که نمی‌داند «چگونه این بحثها و استدلالها را در قالب کلیتی اساسی به هم مرتبط سازد».^(۱۲) او در عوض در فلسفه‌ی کنش به تلفیق رویکردی سیاسی با نظریه‌های اخلاقی دست می‌زند. «بر ضد خود انگاره‌های عصر» اثر بسیار مهمی است، زیرا با نگاهی ساده به ساختار آن می‌توان دید که مک اینتایر آگاه است که کوشش وی برای انجام تلفیق فوق از همان آغاز با شکست مواجه است. نه سارتر و نه مارکوزه هیچ یک راه حل مناسب ارائه ندادند، اما مک اینتایر نیز در تحقق این امر توفیق چندانی پیدا نکرد.

بدون تردید آگاهی از همین شکست بود که او را وادار کرد به ایالات متحده مهاجرت کند و در آنجا از منظر جدیدی ارسطو را بازخوانی کند و او را جدی تر بگیرد. او در سال ۱۹۷۱ شروع به بازنگری مسائل علم اخلاق و علوم اجتماعی به شیوه‌ای نظام مند و از دیدگاهی ارسطویی کرد.^(۱۳) بر همین مبنا بود که او به تدریج فلسفه‌ی کنش و فلسفه‌ی علوم اجتماعی را که تا آن زمان - دست کم در ذهن او - آشتی ناپذیر باقی مانده بودند با هم آشتی داد.

مک اینتایر در طول دهه هفتاد به تفسیر دوباره

اندیشه‌های فلسفی قبلی خودش پرداخت و هدف او از این کار تحقق بخشیدن به همان تلفیق مدنظرش بود. اثر او تحت عنوان «به دنبال فضیلت» که در سال ۱۹۸۱ منتشر شد محصول همین تلاش است.

«نوشتن کتاب «به دنبال فضیلت» هشت سال وقت من را گرفت [...] طرح اصلی من در آغاز نوشتن دو کتاب کاملاً مستقل بود: یکی در باب سرنوشت اخلاق در دنیای مدرن و یکی هم درباره فلسفه علوم اجتماعی. اما بحث و استدلال هریک از آنها مستلزم بحث و استدلال دیگری بود.» (۱۴)

بنابراین «به دنبال فضیلت» مدعی ارائه تلفیقی از دو دیدگاه است: فصلهای مربوط به علوم اجتماعی (۷، ۸ و ۱۵) با فصلهای مربوط به فلسفه‌ی اخلاق (۲، ۳، ۴ و ۱۷) گره خورده‌اند. مک‌اینتایر در این کتاب بر ضرورت بازگشت به مفهوم ارسطویی عدالت تأکید می‌ورزد، مفهومی که بر حسب ماهیت آن هم سیاسی است و هم اخلاقی. بر همین مبنا است که وی عقیده دارد که می‌تواند از نوسان و تزلزلی که شاخص اصلی سیاست مدرن است دوری گزیند؛ یعنی نوسان «بین نوعی از آزادی که چیزی نیست جز فقدان نظم در رفتار فردی، و اشکال کنترل جمعی که فقط جهت محدود ساختن هرج و مرج منافع خصوصی طراحی شده‌اند.» (۱۵)

عنوان کتاب بعدی وی - عدالت چه کسی؟ کدام عقلانیت؟ - به خوبی نشان‌گر آن است که

شورایی^{۱۲} می‌رسد که فلسفه اخلاق را به جای قوانین، به عنوان مجموعه‌ای از عادات یا تمایلات اخلاقی و تحمیلی در نظر می‌گیرد. بر این اساس، نگاهی دقیق‌تر به سنت ارسطویی مفید خواهد بود.

ارسطو و فلسفه اخلاق

کتاب «اخلاق نیکوماخوس» ارسطو، بیش از هر کتاب دیگری، سنتی بنیان نهاد که امروزه بسیاری از آن به عنوان «فلسفه اخلاق فضیلت»^{۱۳} یاد می‌کنند؛^(۱۶) در ابتدا یادآور می‌شویم که مفهوم غایات یا هدف نهایی، نقش کاملاً محوری در درک ارسطو از فضیلت دارد. از نظر ارسطو هر عمل یا سوآلی، هدفی دارد. او این نکته را در اولین جمله فلسفه اخلاق بیان می‌کند؛ آنجا که نویسد: «هر مهارت و هر سوآل، همچنین هر انتخاب عاقلانه و هر عمل، با هدف یک خیراندیشیده می‌شود و آن خیر نیز به گونه‌ای مقتضی، طوری تعریف شده که هر چیزی با آن هدف‌گیری شده است.»^(۱۷) لازمه‌ی این دیدگاه هدف‌گرا و یا غایت‌شناسانه از ذات انسان این بود که ارسطو برای همه‌ی فعالیت‌های انسانی، یک هدف را مشخص کند. اوسعدت، یا خوشبختی را به عنوان هدف انتخاب کرد. از دیدگاهی ارسطویی، هر چه در زندگی انجام می‌دهیم به خاطر هدف واحدی است. آن هدف واحد، دستیابی به سعادت انسانی است. نزد ارسطو، سعادت به خودی خود، یک غایت است و صرفاً وسیله‌ای برای دیگر غایات ناتمام نیست. باید به خاطر خود سعادت به دنبال آن بود؛ نه به خاطر مقصود دیگری و این با تمامی خیرهای دیگر در زندگی انسان متفاوت بود.

نگاه به سعادت به عنوان هدف نهایی، مستلزم این بود که ارسطو منظور دقیق خود را از این عبارت مشخص کند. در مشرب ارسطویی، تعریف او از سعادت، با وجود پیچیدگی‌اش، سراسر است بود. اوسعدت را بدین صورت

12. deliberative tradition

13. virtue ethics



تعریف کرد: «فعالتهای روح مطابق با فضیلت کامل»^{۱۴} وی سپس به تقسیم بندی روح یا همان درونی ترین بخش وجود، به دو قسمت، پرداخت: عقلانی و غیرعقلانی. در نظر ارسطو، شخص با فضیلت^{۱۵} کسی است که بخش عقلانی روح خود را تا حدی توسعه و بسط داده است و می تواند بخش غیرعقلانی را در کنترل داشته باشد. بنابراین شخص آرمانی ارسطو کسی بود که فضیلت های اخلاقیاتی و فکری لازم برای کنترل غیرعقلانیت را دارا باشد. البته این بدان معنا نبود که ارسطو احساسات را در نظر نمی گرفت. وی چنین می اندیشید که احساسات برای گذران یک زندگی اخلاقیاتی کاملاً ضروری هستند اما باید شور و شوق را کنترل کرد.

فضیلت اخلاقیات

مفهوم دیگری که علاوه بر درک غایات، سعادت و تقسیم بندی ارسطو از روح انسان، باید به آن توجه نمود، تمایزی است که او بین فضیلت های فکری و اخلاقیاتی قائل می شود. فضیلت های اخلاقیاتی از طریق ممارست و یا عادت کسب می شوند و آموختنی نیستند. فضیلت های فکری قابل آموزش اند و مهم ترین آنکه از طریق آموزش خوب فرا گرفته می شوند. توصیف ارسطو از فضیلت اخلاقیاتی، از کتاب دوم «فلسفه اخلاق» شروع می شود. از آنجا که فضیلت هایی چون شجاعت، اعتدال و مهربانی تنها از طریق عادت آموخته می شوند، برای بسط آن، باید بر آنها ممارست نمود. به عنوان مثال، برای شجاع بودن باید کارهای شجاعانه کرد، محتاط (یا معتدل) بودن با انجام اعمال محتاطانه به دست می آید و مهربانی از طریق مهربان بودن آموخته می شود.

وقتی در جهت مخالف فضیلتها حرکت می کنیم نیز همین روش بسط عادات، خوب به کار می آید. مثلاً ترس یا عدم اعتدال از طریق درگیر شدن با رفتار بزدلانه

14. activities of the soul in accordance with complete virtue
15. virtuous person



این کتاب خبر از تکمیل برنامه ای می دهد که مک اینتایر برای خود تنظیم کرده بود: سویه سیاسی (عدالت) و سویه اخلاقی (عقل عملی) در نهایت با هم هماهنگ شدند و به هم ملحق گشتند. ارسطوگرایی مک اینتایر مدعی طرد و رد مارکسیسم نبود بلکه مدعی پاسخ به برخی از سؤالاتی بود که چپ جدید مطرح ساخته بود. ارسطو در ذهن مک اینتایر به بیرقی بدل شد که او را قادر ساخت تا در عین اینکه به ضدیتش با بورژوازی از دوره جوانی وفادار بماند از گرفتاریها و دام چاله های سنت مارکسیستی نیز دوریگزیند.

اینکه نویسنده ی «اخلاق نیکوماخوسی» فردی مدرن نیست ثابت می کند که لیبرال هم نیست و همین به طرز عجیب «استگیریت»^۱ را به آلترناتیوی برای مارکسیتهای ناامید بدل ساخته است. مک اینتایر ارسطو را سخنگوی دوران «روزی روزگاری تلقی می کند و او را آماجی می داند که متفکران قرن هفدهم (XVII) هرگز از حمله به او دست نکشیدند. جنگ سرد به پایان رسید، جنگی که بدون هر نوع موفقیت و اعتماد به نفس صورت گرفت، و به نظر می رسد که آخرین گزینه احتمالی جانشین آن نوعی جنگ تازه بین باستانیها و مدرنها است.

کسی می توانست در ۱۹۶۰ چنین بنویسد: «دوسوگرایی چپ جدید در این است که هنوز بین پرومیتوس و آدم هیچ یک را انتخاب نکرده

1. Stagirite

است. در حالی که چارلز تیلور در آرزوی بازگشت به بهشت عدن است، دیگرانی همچون مک اینتایر توطئه می‌چینند که به بهشت حمله کنند.^(۱۶) نزدیکی علایق آنها مشخص و آشکار است، هر دو سعی کرده‌اند از طریق آشتی دادن فلسفه‌ی کنش و فلسفه‌ی علوم اجتماعی از توسل به آلترناتیوهای ماکس وبر و امیل دورکیم یعنی ساختارگرایی و فردگرایی دوری‌گزینند.^(۱۷)

چارلز تیلور که دست آخر به لیبرالیسم میانه‌رو گرایید با نگاهی به تاریخ چپ جدید به این نتیجه می‌رسد که باید از هر گونه توسل و تمسک به مارکس اظهار ندامت کرد، یعنی به کسی که خود تیلور مسلماً در اواخر دهه پنجاه و اوایل دهه‌ی شصت در آکسفورد سرسختانه از او تبعیت کرده بود.^(۱۸) مک اینتایر در سال ۱۹۸۱ به رغم پیروی از ارسطو معتقد بود که می‌تواند ادعا کند که به موضوعات طرح شده توسط چپ جدید اول وفادار است.^(۱۹) زمانی که «مارکسیسم و مسیحیت» با مقدمه‌ای جدید در سال ۱۹۹۵ تجدید چاپ شد، مک اینتایر در سوگ فقدان مفاهیم مربوط به قیمت عادلانه و دستمزد عادلانه در جوامع مدرن ناله سرداد.^(۲۰) با رجوع به سنت ارسطویی - توماسی، او بار دیگر فرصتی برای بیان و ابراز یکی از مشغله‌های ذهنی‌اش را پیدا کرد، مشغله‌ای که مربوط به دوره‌ی جوانی‌اش و فعالیت در چپ جدید بود. او بار دیگر وفاداریش به مارکس را تأیید کرد و برای ترساندن بورژوازی، که دیگر دل‌نگران

یا نامتعادل آموخته می‌شود و نامهربان بودن از طریق ارائه رفتار نامهربانانه به دست آید. بنابراین، مطابق نظر ارسطو، ما خلق کنندگان عادت هستیم. همچنین با توجه به عادات متفاوتی که در عملکرد خود انتخاب می‌کنیم، این عادات ما را به سمت فضیلت‌های اخلاقی می‌کشاند و یا ما را از آنها دور می‌کنند.

میانه‌ی طلایی

هر گونه توصیف از فضیلت اخلاقی ارسطو می‌بایست توصیف مشهور او که میانه طلایی^{۱۶} خوانده می‌شود را در بر گیرد. ارسطو اعتقاد داشت که فضیلت اخلاقی به واسطه‌ی افراط و تفریط از بین می‌رود. به عبارت دیگر، او می‌گفت فضیلتی اخلاقی نظیر شجاعت می‌توانست با تلاش فرد برای داشتن مقدار بسیار زیاد یا بسیار کم از آن فضیلت، از بین برود. از نظر ارسطو، شجاعت زیاد، شخص را مقصور یا عاجول کند، در صورتی که شجاعت بسیار کم موجب به وجود آمدن انسانی ترسو می‌شود. بنابراین شخص شجاع کسی است که بر مبنای منظم، بر عادت انتخاب میانه‌ی بین افراط و تفریط یا تهور و ترس ممارست دارد.

طبق نظر ارسطو، بسط دیگر فضیلت‌های اخلاقی، به شیوه مشابهی صورت گیرد. افزایش در فضیلت مهربانی، به تملق (به تعبیری دیگر، تحسین یا تمایل برده‌وار) منجر می‌شود و کمبود این فضیلت، شخص ستیزه‌جو و یا بداخلاق پدید می‌آورد. در مورد سخاوت نیز چنین است؛ افراط در این فضیلت موجب اسراف و تفریط در آن، موجب بخل می‌گردد. ارسطو در فلسفه‌ی اخلاق، میانه‌ی طلایی را (گرچه او هیچگاه عبارتی را مورد استفاده قرار نداده است که بتوان به آسانی ترجمه کرد) با فضیلت‌هایی چون شوخ طبعی، درستکاری و سخاوت مرتبط می‌داند. هر کدام از این فضیلت‌ها می‌توانند با افراط یا تفریط از بین بروند. بنا بر نظر ارسطو، شخص برای

16. The Golden Mean



به دست آوردن عادات اخلاقیاتی خوب بایست برمیانه طلایی ممارست نماید و باید در این راه از زیاده رویهایی که سرانجام شخصیت اخلاقیاتی خوب را از بین می‌برند، اجتناب ورزد.

فضیلت فکری

این نکته قابل ذکر است که فضیلت اخلاقیاتی، تنها سنخ از فضیلت نیست که ارسطو در فلسفه‌ی اخلاق خود به توضیح آن پرداخته است. او همچنین به شرح فضیلت‌های فکری پرداخته است که دومین گروه عمده فضیلت‌ها هستند که از نظر نوع و از منظر روش بسط خود، متفاوت هستند. در مقایسه با فضیلت‌های اخلاقیاتی، دانش آموزان، فضیلت‌های فکری را از طریق مباحثه و تعامل با معلمانی کسب می‌کنند که خود این فضیلت‌ها را دارا هستند. ارسطو در کتاب ششم «فلسفه اخلاق»، پنج فضیلت فکری را توضیح می‌دهد: علم، هنر، حکمت عملی، استدلال شهودی و حکمت فلسفی. از آنجا که حکمت عملی ارتباط تنگاتنگی با بحث ما داشته و برای معلمان بیشترین اهمیت را دارد، ما در این مقاله تنها آن را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

بررسی‌هایی که ریچارد مک کوئن^{۱۷} استاد سابق دانشگاه شیکاگو در مورد حکمت عملی انجام داده است، مقدمه‌ای مناسب برای این ایده مهم فراهم می‌آورد. با ملاحظه‌ی حکمت عملی، می‌توان با در نظر گرفتن اینکه به چه کسانی آن را نسبت می‌دهیم، به حقیقت برسیم. حال، دیگر باید نشان یک حکیم عملی این باشد که بتواند در مورد اینکه چه چیز برایش خوب و مقتضی است ببیندیشد، البته نه در مورد جنبه‌هایی خاص مانند اینکه چه چیز منجر به سلامتی و قدرت می‌شود؛ بلکه درباره آن سنخ از مسائلی که به طور کلی منجر به حیات خیر می‌شوند می‌توان این مطلب را با این واقعیت نشان داد که ما زمانی به انسانها، حکمتی

17. Richard McKeon



شبح مارکس نبود، اعلام کرد که حقوق طبیعی «مخرب» است و فضیلت میانه‌وری «فتنه‌انگیز» است.^(۲۱) او ادعا کرد دنباله‌رو سنت بندیکت است؛ سرمایه‌گزاران که این اسم در جامعه دانشگاهی بریتانیا و امریکای شمالی برمی‌انگیخت، مؤید آن بود که مک اینتایر انگشت روی نقطه‌ی حساسی گذاشته است. در حالی که مک اینتایر هر نوع مشارکت در زندگی مدنی مدرن را منتفی می‌شمارد، تیلور به عنوان میانه‌روی در میان سایر میانه‌روها، خواست یک صلح‌دهنده جهانی باشد؛ او در حیات سیاسی کانادا نقشی فعال ایفا کرده است.^(۲۲)

منتقدان اغلب بر پریشان‌گویی‌هایی در سیر اندیشه مک اینتایر تأکید می‌ورزند، اما این نوع مخالفت‌ها نشان دهنده فقدان فاصله‌ی انتقادی است. ویژگی عجیب و غریب تکامل فکری او سبب می‌شود که آدمی فراموش کند که اغلب فعالان قدیمی چپ جدید تا چه اندازه از حیث فکری انعطاف‌پذیر بوده‌اند. تیلور مثال بارزی از این امر است. مک اینتایر به دلیل خصلت‌سازش ناپذیری‌اش به نحوی از انحاء بیشتر به رادیکالیسم چپ جدید و به مخالفت مارکسیستی با سیاست‌های لیبرال وفاداراند.

کدام عصاره است که جوهر «لیبرالیسم» را به ما می‌نمایاند؟ آیا باید بین معنای عمومی و معنای جانبدارانه واژه لیبرال تفاوت قائل شد؟ آیا باید این واژه را فقط در گیومه استفاده کرد؟ برخی لیبرال‌ها خود را به عنوان طرفداران جدایی سیاست از مذهب، سیاست از اخلاق، و

انسان از شهروند تعریف می‌کنند. برخی دیگر طرفدار جدایی سیاست از اقتصاد هستند. برخی قصد دارند جهت کشف «علم» سیاست، قدرت را از اندیشه جدا کنند. برخی از نوکانتیها تمایل دارند امر عادلانه را از امر خیر جدا سازند. و سرانجام، برخی دیگر تفکیک بین دولت و جامعه مدنی را مطرح می‌سازند. اما برای تکمیل این لیست احتمالاً باید تفکیک طبیعت از قانون، هنر از سیاست و تفکیک حقوقی قوای را نیز اضافه کرد.

هر دفعه بر یکی از این ابعاد جدید تأکید می‌شود - بعد اقتصادی، معرفت شناختی، اجتماعی، اخلاقی، مذهب، زیبایی شناختی، سیاسی - چگونه می‌توان راه کسی را بین این همه تعاریف تشخیص داد؟ به نظر می‌رسد که یگانه چیز مطمئن در مورد لیبرالها این است که همه‌ی آنها بر نیاز به «تفکیک» اتفاق نظر دارند. لیبرالیسم جهان انسانی را به مقولات و به قلمروهای تحلیل، تجزیه می‌کند تا بدین وسیله چهره‌ای از «فرد» ابداع نماید. یگانه عامل تعریف‌کننده «لیبرالیسم» همین فرایند انشقاق و تفکیک و طبقه‌بندی است.

سنتزی که مک‌این‌تایر به دنبال آن است، هنگامی که در پرتو این تعریف ملاحظه گردد روشن‌تر می‌شود. (۲۳) زمانی که او قصد دارد فلسفه‌ی علوم اجتماعی را با فلسفه‌ی کنش آشتی دهد دقیقاً به همین تفکیکها و تمایزهای فلسفی حمله می‌کند، کاری که قبل از او افرادی چون هگل، مارکس، سارتر و مارکوزه انجام

خاص از جنبه‌ای خاص نسبت می‌دهیم که از یک منظر، هدفی خوب را به گونه‌ای محاسبه کرده باشند که یکی از آنهاپی باشد که هدف هیچ هنری نیست. همچنین، این بدان معناست که در حالت کلی، انسانی که قادر به تأمل است واجد حکمت عملی است.^(۹) همان گونه که مک‌کونن اشاره می‌کند، مبنای درک حکمت عملی ارسطو، ایده تأمل^{۱۸} است. با یادآوری این نکته که هر کس در مورد مسائلی تفکر می‌کند که بتواند آنها را تغییر دهد، متوجه می‌شویم که گروهی از معلمان ممکن است در مورد طرح برنامه تحصیلی برای دانش آموزان تفکر کنند، اما درباره طول تخته سیاه ده فوتی تأمل نمی‌کنند؛ زیرا نمی‌توانند از طریق تفکر، طول آن را تغییر دهند.

البته معلمان می‌توانند در مورد مباحث درسی فکر کنند و نتیجه‌هایی به عواملی نظیر الزامات استانداردهای حکومت، علائق «فردی» معلمان، دانش آموزان تحت تعلیم، فضایی که مدرسه در آنجا قرار دارد و تجربیات پیشین معلمان، بستگی خواهد داشت. معلمان از طریق فضیلت فکری حکمت عملی متوجه می‌شوند که هر کلاس، متفاوت است و هر موقعیت درسی و فردی، منحصر به فرد است. همان گونه که ارسطو توضیح می‌دهد، نتیجه این تفکر تصمیمی برای عمل در زمان خاص و موقعیتی ویژه است.^(۱۰) کسانی که واجد فضیلت فکری حکمت عملی باشند، قادرند به گونه‌ای خردمندانه، اعمالی را انتخاب کنند که به احتمال قریب به یقین به نتیجه مطلوب منجر خواهد شد.

حکمت عملی مشخص می‌کند که هر موقعیت، متفاوت است. از نظر ارسطو تدریس خوب، قضاوت یا عملی اخلاقی است که به شدت به زمینه‌های اجتماعی و نهادی وابسته است. رندل ا. کارن^{۱۹} می‌نویسد: «از نظر ارسطو، حکمت عملی، تا حد زیادی، موضوعی برای فهم موقعیتهای ویژگیها در کمال و معناداری مناسبشان

18. deliberation

19. Randall.R.Curren



است.^(۱۱) ارسطو ویژگیها را درک کرد؛ اما حکمت عملی او، به رغم شناسایی ویژگیها، هیچ گاه، به نسبی گرایی تنزل پیدا نکرد که اهداف نهایی و معین ولایت‌تغیر زندگی انسان را انکار کند. او همواره هدف آرمانی سعادت انسان را مد نظر داشت.

جمع بندی

قبل از اینکه بخواهیم ادعا کنیم آنچه را ارسطو در ذهن داشته است به طور مفصل توضیح داده ایم، لازم است شرحی مبسوط تر، در مورد درک ارسطو از فضیلتها داشته باشیم.^(۱۲) کسانی که مایلند چنین ایده‌هایی را در کلاس درس پیاده کنند، باید به مقالات متأخر مجلات مراجعه کرده و یا با سازمانهایی مانند شرکت آموزش شخصیت ۲۰ مشورت کنند. همان گونه که هاگ^(۱۳) می گوید: «مهم‌ترین امر ضروری برای هر معلم، هوشیاری افزون در مورد اهداف شهروندی و شخصیتی، حرفه مان و تمایل به انتقال دستورالعملهاست؛ آن هم فراتر از «چستی»^(۱۴) «چه زمانی»^(۱۵) و «چگونگی»^(۱۶) برنامه تحصیلی، تاروابطی را که آن درسهایی توسعه شخصیت و آرمانهای شهروندی دارند، واضح تر نشان دهند».

ما اعتقاد داریم که در زمینه توسعه شخصیت خوب در دانش آموزان، هیچ چیز مهم تر از الگوسازی صحیح فضیلتهای فکری و اخلاقیاتی از طریق معلمان مراقب، خوب آموزش دیده و به لحاظ اخلاقی آماده نیست. ما برای رسیدن به این هدف، آثار مک اینتایر و ارسطو را توصیه می‌کنیم. درکی کلاسیک از فضیلت، تواند معلمان ما را در پرورش دانش آموزان امریکایی یاری دهد؛ معلمانانی که آماده‌اند به صورت فعال در حکومت دموکراتیک مشارکت جویند، کسانی که درک می‌کنند لیبرالیسم یعنی آزادی انجام آنچه باید انجام داد؛ کسانی که وقف پیگیری هدف صحیح شهروندی دموکراتیک یعنی سعادت انسان شده‌اند.

20. Character Education Partnership

21. Whats

22. whens

23. Hows



دادند. تلاش او برای متحد ساختن دوباره‌ی دیدگاههای متفاوت بخشی از انتقادی است که او به همین پاره پاره کردن جهان انسانی توسط لیبرالیسم وارد می‌آورد. مک اینتایر برای «عصر تمایزها»^(۲۴) حاکمیت یک چیز را پیشنهاد می‌کند.

اغلب عقیده بر این است که لیبرالیسم در رابطه با انتخابهای اخلاقی بی طرف است. تصور می‌شود که تفکیک سیاست از محتویات زندگی، این محتویات زندگی را «همچنان که هست» رها می‌کند. اما مک اینتایر همانند اکثر منتقدان لیبرالیسم، فریبندگی این نوع بی طرفی را برملا می‌سازد.^(۲۵) او به عنوان یک مارکسیست و یک ارسطوگرا بر ماهیت ذاتاً سیاسی بشر تأکید می‌گذارد و معتقد است که خصوصی کردن وجود انسان تأثیر زیان‌آوری روی اخلاقیات و روی مذهب می‌گذارد. فلسفه‌ی کنش را نمی‌توان از فلسفه‌ی علوم اجتماعی جدا ساخت و این نکته در مورد تفکیک بین زندگی فردی و حیات جمعی نیز به یکسان صدق می‌کند.

بی‌شک می‌توان بین «مک اینتایر اصلی» و «مک اینتایر فرعی» تفاوت قائل شد، اما این فقط در صورتی امکان‌پذیر است که تداوم سیر تفکر او را ناچیز نینگاریم. یگانه عامل وحدت بخش آثار او نقد لیبرالیسم است. او چه بگوید پیرو مارکس است و چه بگوید پیرو ارسطو، در هر دو صورت دشمن یکی است: بورژوازی، اقتصاد بازار، فردگرایی، نسبی گرایی، دولت ملت، آشفتگی فکری، سکولاریزاسیون، روشنگری،

پوزیتیویسم، نهیلیسم، بی بنیایی، سرمایه گذاری
فزون....

احتمالاً مناسب تر است مک اینتایر را به
خاطر تداوم سیر تفکرش و نه به خاطر
بی قراری فکری مورد ادعای خودش، نقد و
سرزنش کرد.

۲- از ارسطو تا مارکس عدم سیاسی شدگی

طرح وحدت بخشیدن به درک علمی از جامعه و
فلسفه ی کنش - یعنی «فلسفه ی علوم اجتماعی»
و «فلسفه ی کنش» - در قالب یک کل منسجم،
چنانکه در ظاهر به نظر می رسد چیزی تازه و
نوین نیست. افلاطون در کتاب «جمهوری»
سازمان دادن «اجزای» ی روح را با ساختار شهر
مقایسه می کند. ارسطو در کتاب «سیاست» از
طریق دسته بندی کردن و ذکر سلسله مراتب انواع
متفاوت رژیمها به تحلیل رابطه ی بین «انسان
نیک» و «شهروند» می پردازد.

تضاد بین دموکراتها و طرفداران الیگارشی
در دانش سیاسی ارسطو تا حدودی همان نقش
را دارد که تضاد بین پرولتاریا و بورژوازی در
مارکسیسم. بدیهی است مفهوم ارسطویی دموس
(مردم) دقیقاً معادل پرولتاریا در «مانیفست
کمونیست» نیست و واژه یونانی الیگارک هم
معادل بورژوا نیست. با این همه، می توان گفت
که از دیدگاه مارکس و ارسطو «مبارزه طبقاتی»
امری بنیادین برای دانش سیاسی است.^(۲۶) در
این صورت جای تعجب است که مک اینتایر که

پانوشتها

1. Haynes, C., J. Leming, J. Groth, T. Lindquist, A. Lockwood, P. Marshall, and P. Nickell, "Fostering civic virtue: Character education in the social studies", in **Social Education**, 61: 225-27. (1997).
2. Hoge, J. D., "Character education, citizenship education, and the social studies", in **The Social Studies**, 93 (3): 103- 08, (2002).
3. MacIntyre, A., **After virtue**, (2nd ed.). Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, (1984).
4. Raths, L., M. Harmin, and S. B. Simon, **Values and teaching**. Columbus, Ohio: Merrill, (1966).
5. MacIntyre **Op.cit**, p 52.
6. **Ibid**, pp 54-44.
7. Crisp, R., ed, **How should one live? Essays on the virtues**, New York: Oxford University Press. (1996).
8. Hutchinson, D. S., **The virtues of Aristotle**, New York: Routledge and Kegan Paul, (1986). Rorty, A. O., ed, **Essays on Aristotle's ethics**, Berkeley: University of California Press, (1980).
9. Crisp, R., **Aristotle's Nicomachean ethics**, Cambridge, U.K.: Cambridge University Press, (2000).
10. McKeon, R., ed, **Introduction to Aristotle**, New York: Random House, (1947), p 428.
11. Reid, W. A., **Curriculum as institution and practice: Essays in the deliberative tradition**, Mahwah, N.J. Lawrence Erlbaum, (1999).
12. Curren, R. R., **Aristotle on the necessity of public education**, Lanham, Md.: Rowman and Littlefield. (2000), p 65.
13. Crisp, R., **How should one live? Essays on the virtues**, Hutchinson, D. S., **The virtues of Aristotle**, MacIntyre, A., **Three rival versions of moral enquiry: Encyclopaedia, genealogy and tradition**, Rorty, A. O., **Essays on Aristotle's ethics**.
14. Hoge, J. D., "Character education, citizenship education and the social studies", in **The Social Studies**, 93 (3): 103- 08, p 107, (2002).

منابع

1. Edgington, W. D., "To promote character education, use literature for children and adolescents", in **The Social Studies**, 93 (3): 113 -26, (2002).
2. Ellington, L. and V. C. Rutledge, "Core knowledge: A content foundation for civic virtue?" in **International Journal of Social Education**, 16: 34-44, (2001).



3. Kohn, A., "How not to teach values: A critical look at character education", in **Phi Delta Kappan**, 78:429-39, (1997).
4. Leming, J. S., "Civic virtue: Common ground for character education and law-related education", in **Update on Law Related Education**, 20:29-32, (1996).
5. Leming, J. S., "Historical and ideological perspectives on teaching moral and civic virtue", in **International Journal of Social Education**, 16: 62-76, (2001).
6. MacIntyre, A., **Whose justice? Which rationality?** Notre Dame, Ind, University of Notre Dame Press, (1988).
7. MacIntyre, A., **Three rival versions of moral enquiry: Encyclopaedia, genealogy, and tradition**, Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, (1990).
8. MacIntyre, A., **A short history of ethics**, (2nd ed.). Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, (1998).
9. Milson, A. J., "Creating a curriculum for character development: A case study", in **The Clearing House**, 74 (2): 89-94, (2000).
10. Milson, A. J., "Fostering civic virtue in a high-tech world", in **International Journal of Social Education**, 16: 87-93, (2001).
11. Milson, A. J., and B. W., Chu, Character education for cyberspace: Developing good netizens, in **The Social Studies**, 93(3): 117-19, (2002).
12. Moe, J. M, C. Coleman, K. Fink and K. Krejs, "Archaeology, ethics, and character: Using our cultural heritage to teach citizenship", in **The Social Studies**, 93 (3): 109-12, (2002).
13. Nash, R. J., and R. S. Griffin, "Repairing the public-private split: Excellence, character, and civic virtue", in **Teachers College Record**, 88: 549-66, (1987).
14. Oakes, J., K. H. Quartz and S. Ryan, Becoming good American schools: The struggle for civic virtue in education reform, in **Phi Delta Kappan**, 81: 568- 75, (2000).
15. Purpel, D. E., The politics of character education, In **The construction of children's character**, edited by A. Molnar. Chicago: University of Chicago Press, National Society for the Study of Education, (1997).
16. Wegner, G. P., What lessons are there from the Holocaust for my generation today? Perspectives on civic virtue from middle school youth", in **Journal of Curriculum and Supervision**, 13: 167-83, (1998).

خود را دنباله رو هر دو اندیشمند فوق می داند به طور کلی نسبت به اهمیت منازعه بین طرفدار الیگارشسی و طرفداران دموکراسی بی تفاوت است. جلد سوم «سیاست» که این منازعه را به عنوان نقطه‌ی عزیمت دسته‌بندی رژیمها انتخاب می کند شالوده‌ی اصلی و قلب دانش سیاسی ارسطو است. به نظر می رسد که هر نوع فلسفه‌ی سیاسی نو ارسطویی باید به مسئله مذکور توجه کند.^(۲۷) اما مک اینتایر تقریباً هیچ ذکری از آن به میان نمی آورد.

به نظر من یکی از دلایل این امر عجیب و غریب این است که مک اینتایر هرگز نفهمید که وی چگونه می تواند بین اولویت دادن مارکسیستها به حاکمیت کارگران و تمایل ارسطو به سوی «آریستوکراسی»، که به معنای تحت‌اللفظی کلمه حکومت بهترینهاست، آشتی برقرار سازد. از دید ارسطو رژیمی که مبتنی بر فضیلت باشد به آسانی نمی تواند تساوی طلب باشد. اما من مایلم سرچشمه‌ی احتمالی دیگری برای گسست مک اینتایر از ارسطو ذکر کنم.

دسته‌بندی رژیمها در جلد سوم کتاب «سیاست» نوعی رژیم به نام «بهترین رژیم» را، که در آن نوعی یگانگی بین انسان نیک و شهروند نیک برقرار است، از سایر رژیمهایی که کمتر رضایت بخش، ولی در عین حال مشروع، هستند متمایز می سازد. فقدان این دسته‌بندی در آثار مک اینتایر سبب می شود او از تمایز بین «بهترین» و «مشروع» غفلت کند و لذا فقط یک نوع رژیم را مطلوب و بهترین بداند. می توان

گفت که او سعی می‌کند نوعی فلسفه‌ی سیاسی را از «اخلاق نیکوماخوسی» و نه از کتاب «سیاست» استنتاج کند. از اینجاست که مک اینتایر لیبرال دموکراسی را به عنوان رژیم مبتنی بر اصل فایده‌گرایی نکوهش می‌کند، اصلی که با اخلاقیات مبتنی بر «فضیلت» و برتری منافات تام دارد.

ارسطو سه رساله‌ی سیاسی عمده نوشت: «فن بلاغت»، «اخلاق نیکوماخوسی» و «سیاست». اگر نظریه‌پردازان «دموکراسی آگاهانه» احساس می‌کردند که ناچارند که جای پای در آثار ارسطو برای خود پیدا کنند، آنها احتمالاً بیشتر بر کتاب «فن بلاغت» تکیه می‌کردند تا بر دو اثر دیگر او.^۲ به نظر می‌رسد مک اینتایر دچار یک اشتباه قرینه دار شود. می‌توان دو کتاب او «به دنبال فضیلت» و «عدالت چه کسی؟ کدام عقلانیت؟» را تلاشهایی برای کشف دلالت‌های عملی اخلاق ارسطویی تلقی کرد و در عین حال درک خود ارسطو از سیاست به مثابه چیزی مقدم بر اخلاق و به مثابه چیزی ساختمان‌گونه را به کنار نهاد. به دلایلی از همین قبیل - یعنی وجود نوع خاصی از «ایده‌آلیسم» - است که در استفاده‌اش از اندیشه‌ی مارکس بیش از آنکه به نظریه‌ی تضاد طبقاتی توجه کند به نظریه‌ی از خود بیگانگی عنایت می‌ورزد. با همه این احوال، مک اینتایر سعی می‌کند در تفسیرش از کمال انسانی بیشتر به ارسطو و نه به هگل عطف توجه نشان دهد.

ارسطو این نکته را آموزش می‌دهد که

سیاست نه می‌تواند در اخلاق ادغام شود و نه می‌تواند به طور کامل از آن جدا گردد. از سوی دیگر، لیبرالیسم این اختیار ویژه را به افراد واگذار می‌کند که چگونه «زندگی شخصی» خودشان را اداره کنند و حتی چگونه دنبال رستگاری خویش بروند. تقلیل دادن اندیشه سیاسی استگیری به «اخلاق نیکوماخوسی» فقط به معنای وارونه کردن تفکیک لیبرال عمومی و خصوصی است. ترکیب کردن امر اخلاقی و امر سیاسی به همان اندازه ضد ارسطویی است که جدا کردن آن دو. مک اینتایر به عنوان قربانی یک فرایند کاملاً شناخته شده اجرای نبرد را بر مبنای مفاهیمی که حریفش مطرح کرده به پایان می‌رساند و لذا به طور ناخواسته فرضیات و پیش‌انگاشتهای حریف را می‌پذیرد. علت اصلی این نوع سردرگمی را می‌توان ناشی از ویژگی تاریخ‌گرایانه‌ی بحث‌های مک اینتایر دانست.

«به دنبال فضیلت» از این نظریه دفاع می‌کند که زندگی اخلاقی در این عصر فقط از رهگذر درک تاریخ انحطاط آن قابل فهم است.^(۲۸) مک اینتایر به ما یادآور می‌شود که به دست دادن تحلیل از ریشه و رشد یک مسئله اغلب از ارائه‌ی یک تحلیل معنایی مفیدتر است. در واقع، او فلسفه‌ی تحلیلی را به دلیل ویژگی غیرتاریخ‌گرایانه‌ی آن نقد می‌کند. فلسفه‌ی اخلاق فقط تا آنجا که از دانش تاریخی استفاده می‌کند می‌تواند سرشت مسائلی را که پیش

۲. در اینجا منظورم افرادی مثل یورگون هابرماس است.

می‌نهد، بفهمد. روسو مدعی است که ما نه می‌توانیم «امر طبیعی» را به‌طور مستقیم بشناسیم و نه می‌توانیم آن را بفهمیم. کتاب «گفتاری درباره‌ی بنیانهای نابرابری میان انسانها»، صورت قدیمی تاریخ اخلاق به آن معنایی است که مک‌اینتایر مد نظر دارد: تاریخ فلسفه اکنون به جزء لاینفک فلسفه بدل شده است. بدیهی است که ارسطو اندیشه‌هایی از اسلاف خود اقتباس کرده‌بود، اما این اقتباس از رهگذر علاقه‌ی دو کسوگرافیک^۳ [یعنی معرفت انتزاعی فراتاریخی] و نه تاریخی صورت گرفته بود. از دید ارسطو فلسفه و نه تاریخ فلسفه است که ما را به حقیقت رهنمون می‌سازد. از این نقطه نظر، می‌توان به بهترین وجه ماهیت انسانی را در والاترین زندگی تحقق یافته بشری در بهترین شکل اجتماع سیاسی مورد تأمل قرار داد. این نکته به ویژه هنگامی وضوح می‌یابد که درک کنیم که از دید ارسطو بحث بنیانها و بحث تکوین، که این همه برای روسو اهمیت داشت، صرفاً بحثی ثانوی بود. مفهوم نیچه‌ای «تبارشناسی»، دیدگاه روسو را توضیح می‌دهد. به رغم ادعاهای مک‌اینتایر، آنچه او درباره تاریخ اخلاق نوشته است بیشتر یادآور «تبارشناسی اخلاق» است تا «اخلاق نیکوماخوسی».

مک‌اینتایر اغلب اوقات به بحث تاریخ‌مندی عقل عملی اشاره می‌کند. می‌توان این بحث را عمده‌ترین مضمون آثار وی تلقی کرد. دل‌بستگی او به این مضمون سبب شد تا عقل را تابع تاریخ

و طبیعت را تابع عرف بدانند و دست آخر اینکه «بیولوژی متافیزیکی» ارسطو را مورد انتقاد قرار دهد.^(۲۹)

در دیدگاه ارسطو، تفاوت اصلی بین انسان و حیوان «لوگوس» است، چیزی که انسان را ماهیتاً به موجودی سیاسی بدل می‌کند. بنابراین تاریخ‌مندی نسبی وضعیت بشری، فرع بر عقلانیت او است. فردگرایی لیبرال، خصلت اجتماعی ماهیت انسان را نادیده می‌گیرد و به همین دلیل از اهمیت لوگوس و اقتدار سنت غفلت می‌ورزد. اما مک‌اینتایر با این فردگرایی مخالف است زیرا که این فردگرایی استقلال سنت را خواستار می‌شود و در نتیجه گونه‌ای ضدتاریخ‌گرایی را مفروض می‌گیرد. انسان موجودی تاریخی است و به همین دلیل حیوانی اجتماعی است.

می‌توان از طریق اشاره به علاقه‌ی مک‌اینتایر به تضاد و لذا به سیاست، با فرضیه‌ی فوق مخالف بود اما تفاوت در اینجاست که مک‌اینتایر تضاد را نیز امری می‌داند که به لحاظ تاریخی تعیین یافته است. افق ناگفته‌ی تأملات او جامعه‌ای است که در آن سطره‌ی فلسفه بر اذهان روشن بین سبب ارتقای نوعی هم‌نواپی نسبی، در نتیجه سبب فسخ مارکسیستی کاربرد خشونت مشروع خواهد شد.

او هنگامی که از طریق به کارگیری تاریخ و نه قانون اساسی حکومتها به تبیین تکامل

۳. دو کسوگرافیک همان معرفت انتزاعی فراتاریخی است.

هنگامی که مک اینتایر از ضد تاریخ‌گرایی برخی از متفکران لیبرال انتقاد می‌کند به نظر نمی‌رسد که توجه کند که او به دام همان مفروضات فردگرایانه‌ای می‌افتد که به جنگ‌شان رفته است.

اکنون بحث «رژیم» در چارچوب «علوم اجتماعی» قرار می‌گیرد. با این همه، تفاوت موجود در واژگان، امری تصادفی نیست: طرح فلسفی دسته‌بندی رژیمها لغو شده است و جایش را به جامعه‌شناسی و تاریخ (در معنای مدرن کلمه) داده است، زیرا هر دوی اینها بر تفکیک لیبرال عمومی و خصوصی مهر تأیید می‌گذارند. منتسکیو که می‌توان وی را بنیانگذار این دو علم دانست همچنین از نخستین کسانی است که محدودیتهای تحلیل برمبنای دسته‌بندی رژیمها را برملا کرد.^(۳۴) در کتاب «روح القوانين»، انگلیس نه آریستوکراسی نه سلطنت مطلقه، نه دموکراسی و نه حتی رژیمی مختلط است.

جامعه‌شناسی که فرض را بر تفکیک دولت و جامعه‌ی مدنی می‌گذارد به تشریح و توصیف قوانینی می‌پردازد که بر شیوه عملکرد جامعه‌ی مدنی حاکم هستند، تازه اصول قضایی که جای خود دارند. حقوق که به امری صرفاً سیاسی بدل گشته است از محتویات زندگی جدا شده است. نظریه جامعه‌شناسی «آداب و رسوم» را موضوع اصلی خودش قلمداد می‌کند و خود این نظریه به بخشی از این جهان انسانی تجزیه شده بدل می‌شود. نظریه وبری نمونه‌های

فلسفه‌ی اخلاق می‌پردازد این نکته را بیان می‌کند که سیاست قادر نیست به پرسش روح پاسخ گوید و به دلیل بیان همین نکته بر تفکیک لیبرال دولت و جامعه مدنی مهر تأیید می‌گذارد. احتمالاً به همین دلیل بود که مک اینتایر از دهه شصت به بعد به شکل روز افزون از سیاست کنار کشید.

مک اینتایر قصد داشت از استقلال عامل انسانی در مقابل ساختارهای اجتماعی دفاع کند و بر شکلی از آزادی تأکید ورزد. این امر هم ریشه نقد اخلاقی او از استالینسم و هم سرچشمه بازگشت او به «اخلاق نیکوماخوسی» بود. به همین دلیل او با جبرگرایی اقتصادی،^(۳۵) جامعه‌شناسی^(۳۶) و روان‌شناختی^(۳۷) مخالف است. اما توسل او به تاریخ‌گرایی سبب شد تا آن نوع جبرگرایی را که خود پیشتر رد کرده بود دوباره از سرگیرد. اکنون این «ضرورت» و نه «خردمندی» است که کنش اجتماعی را برای انسانها تعیین می‌کند. مک اینتایر فقط با مثله کردن اخلاقیات ارسطومی تواند از سیاست وی چشم‌پوشی کند. تاریخ‌گرایی شدیداً امکان‌پذیری سیاست و در نتیجه اهمیت عقل عملی را تضعیف می‌کند.

تاریخ‌گرایی شیوه‌ای بوده است برای پرت کردن لیبرالیسم به گذشته؛ ناقدان مدرنیته قصد رادیکالیزه کردن مدرنیته را در سر داشته اند و نه نفی تمام و کمال آن را؛ خود مارکس با فردگرایی لیبرال فقط به عنوان یک «راییسون کروزو اجتماعی شده مخالف است.^(۳۸) بر همین سیاق،

آرامانی که گونه‌های انسانی را به هنجارهای اجتماعی ربط می‌دهد دقیقاً همتای جامعه‌شناختی دسته‌بندی رژیمها در ارسطو است، با این تفاوت عمده که مدل ارسطویی این دسته‌بندی از شیوه دیالکتیکی اقتباس می‌کند. این امر به یکسان در مورد مفهوم مدرن تاریخ نیز صدق می‌کند. از منظر «جمهوری» و «سیاست»، تاریخ اخلاقیات را باید در پرتو دگرگونی گردشی رژیمها و حکومتها تفسیر و تعبیر کرد. در این سرطیف، مدرنها به هیچ وجه تنوع آداب و رسوم را از طریق خصلت سیاسی ماهیت بشری تبیین و تفسیر نمی‌کنند. تنوع رفتارهای بشری بیش از آنکه در پرتو ارتباط این رفتارها با تنوع شکلهای سیاسی تفسیر شود، در اشاره و ارجاع به شکل‌پذیری بشریت در بستر تاریخ مندی تعبیر شود. تفکیک لیبرال با تأیید استقلال جامعه، در واقع بردیالکتیک انسان و شهروند خط بطلان می‌کشد.

مک اینتایر به رغم آنکه تلاش می‌کند اخلاق و جامعه را در پیوند با یکدیگر بررسی می‌کند، لیکن هرگز این مباحث را در قالب مفهوم «رژیمهای سیاسی» مطرح نمی‌سازد و به همین دلیل از دیالکتیک طرح شده در جلد سوم کتاب «سیاست» چشم‌پوشی می‌کند. او در عوض به «نظریه‌ی وبری نمونه‌های آرامانی» تمایل دارد، چیزی که در ابتدای کتاب «به دنبال فضیلت» به طرز دلخواهی آن را به کار می‌برد. از دیدگاه مک اینتایر بهترین توصیف و تصویر از انگلستان دوره ملکه ویکتوریا همان چهره سیاح و مهندس

و مدیر مدرسه است، بهترین تصویر از آلمان دوره ویلهلم همان تصویر افسر پروسی و پرفسور و سوسیال دموکرات است. مک اینتایر قرن بیستم را، عصری تحت سیطره‌ی خصیصه‌های بوروکراتها و روانکاوان می‌داند.^۴ این خصیصه‌ها روح زمان را آشکار می‌سازند، حتی اگر نتوان آنها را مستقیماً به سلطنت مشروطه ویکتوریایی، به رایش دوم، یا به دموکراسیهای امروزی مرتبط ساخت؛ این خصایص توصیفگر یک فرهنگ و نه یک رژیم هستند. مک اینتایر به رغم ارسطوگرایی‌اش از نقطه نظر علوم اجتماعی به قضیه نگاه می‌کند.

سه اثر او تحت عناوین «تاریخ مجمل اخلاق»، «به دنبال فضیلت» و «عدالت چه کسی؟ کدام عقلانیت؟» سه گونه متفاوت از تاریخ فلسفه‌ی اخلاق هستند.^۴ مک اینتایر در این سه کتاب به شرح تکامل مفهوم فضیلت می‌پردازد، مفهومی که او به طرز منظم آن را به زمینه‌ی تاریخی ربط می‌دهد - زوال شهر یونانی، ظهور و تولد اقتصاد بازار. ساخت و محتوای این سه اثر تا حدودی متفاوت است اما اصل تحلیل همیشه در هر سه یکی است. مک اینتایر تاریخ اندیشه را حول تقابل مدرن - باستان گزارش می‌کند. فراز و نشیب این واژه - فضیلت - که در ادوار متفاوت به چیزهای متفاوتی دلالت داشته است در پرتو بحث رژیم تحلیل نمی‌گردد. زندگی اخلاقی کارکرد یا نقش خلیقیات دموکراتیک یا

۴. مکتب اینتایر، تقریباً به طور جدی، چنین وعده می‌دهد: «تاریخ بسیار طولانی اخلاق».

آریستوکراتیک نیست، بلکه کارکرد این جامعه‌شناسی خاص است. زندگی اخلاقی تحت تأثیر تفاسیر مربوط به عدالت، رشد و تکامل نمی‌یابد بلکه تحت تأثیر دگرگونیهای متعدد زمینه‌ی تاریخی رشد می‌کند. مک اینتایر با عطف توجه به تاریخ‌نگاری و فلسفه‌ی اخلاق و نه به فلسفه‌ی سیاسی، بر اولویت تاریخ نسبت به زندگی مدنی انگشت تأیید می‌گذارد.

بنابراین، مک اینتایر رابطه‌ی بین گونه‌ی انسانی و رژیم رانه به شیوه‌ای دیالکتیک، بلکه به شیوه‌ای پسینی و در سطحی تجربی تر و نه فلسفی تر می‌بیند. مک اینتایر از کانال مارکس که جامعه‌شناسی‌گرایی و تاریخ‌گرایی او را به ارث می‌برد نشان می‌دهد که نه پیرو منتسکیو است و نه پیرو ارسطو.^(۳۶) اما مک اینتایر برخلاف منتسکیو از مشخص کردن پیش شرطهای سیاسی تعبیر مورد نظرش از فضیلت اخلاقی خودداری می‌ورزد، این شکاف بیش از هر چیز ریشه در درک او از سوبیه‌ی نابرابر فضیلت دارد.

میل دارم استدلال کنم که آنچه در نهایت از تاریخ‌گرایی مک اینتایر فهمیده شود نوعی خلط کردن نظریه و عمل، فلسفه و ایدئولوژی است.

۳- سیاسی شدگی بیش از حد

مک اینتایر، توماس آکویناس را به عنوان دشمن بوروکراسی نوظهور معرفی می‌کند - کسی که تحت تأثیر سن لوییس دلوایس سیطره

متخصصان برادارات بود، متخصصانی که انحصار تخصص را دارا بودند - و به عنوان کسی معرفی می‌کند که بر عکس «در تقابل با اشراف زاده‌ها، پادشاه، مقامات کلیسا، فردریک دوم، و به طور کلی تر امپریالیسم، طرفدار آداب و رسوم محلی بود.^(۳۷) او آکویناس را که مارکسیستی بالقوه بود جایگزین سن توماس ملی‌گرا و سلطنت طلب می‌کند.

برعکس، جای تعجب نیست که به نکوهش و انتقادات خام مک اینتایر از ارسطو پی ببریم. او می‌نویسد: «اشتباه ارسطو در شیوه‌ی درک این نکته نبود که چگونه نوع خاصی از سلطه در واقع می‌تواند علت اصلی به وجود آورنده ویژگیهای حکومت شوندگانی باشد که تحریک می‌شدند به این سلطه‌ی ناموجه مشروعیت ببخشند.»^(۳۸) مک اینتایر در جاهای دیگر به تعصبات نخبه‌گرایانه فیلسوف اعتراض می‌کند.^(۳۹) خصلت ایدئولوژیک این نوع تفاسیر تا حدودی آزار دهنده است.

مک اینتایر می‌نویسد: هیچ نوع عقلانیت عملی بیرون از پولیس^۵ را نمی‌توان همتای ارسطویی «رستگاری بیرون از کلیسا»^۶ دانست.^(۴۰) گرچه اینجا کمکی از کسی ساخته نیست اما می‌توان به نامناسب بودن این مقایسه پی برد. آیا برای ارسطو یا افلاطون، پولیس همان کلیسا بود؟ هیچ یک از آن دو هرگز برای زندگی مدنی ارزش و اعتبار والایی قائل

۵. Polis: قلمرو عمومی در یونان باستان

6. Extra Ecclesiam Nulla Sallus

حقیقت، این گونه خطا کردن در بطن و در قلب تاریخ‌گرایی جای دارد.

مک‌ایتتایر هیچ‌گاه در پرداختن به بحث رابطه‌ی بین نظریه و عمل به طرز رضایت بخش موفق نبود.^(۴۲) او اینجا و آنجا ادعا می‌کند که چنین دیدگاهی به رغم آنکه به لحاظ فلسفی مشکوک است از حیث جامعه‌شناختی واجد دقت و صحت است؛ به عنوان مثال، اصالت‌انگیزه بناست که جهان ما را به طرز صحیح تفسیر کند، در حالی که ایده‌ای ضد ارسطویی و لذا اشتباه است. او مستعد آن است که امر واقعی و امر نومینال را با هم خلط کند و حیران می‌ماند که آیا باید به امر واقعی یا زندگی نظری اولویت بدهد یا نه، باید از خصلت توصیفی تاریخ‌اندیشه استفاده کند.^(۴۳) آیا تکیه‌ی او بر «نظریه وبری نمونه‌های آرمانی» به این دلیل است که تفکیک بین دولت و جامعه‌ی مدنی یک واقعیت تجربی است یا نه، به این دلیل است که تصور می‌کند این روش همیشه و همه‌جایه صحیح مرتبط ساختن سیاست به راه حل مسئله‌ی روح است؟ آیا تاریخ‌گرایی او صرفاً شیوه‌ای است برای سازگار کردن خود با واقعیتی اجتماعی که به نوبه‌ی خود تاریخ‌مند شده است؟

این نوسانها و تزلزلها ما را به نوعی ابهام رهنمون می‌سازد که خاص مفهوم «تاریخ اخلاق» است. آیا این نوع تاریخ با شرایط امکان‌پذیر ابژه‌ی اخلاقیات رابطه دارد، یعنی آیا راهی برای تبیین علی‌پدیدارهای مورد مطالعه‌اش ارائه می‌دهد؟ یا آیا هدف این تاریخ

نبوده‌اند. همان طور که پاسکال تأکید می‌کند: «زمانی آنها خود را با نوشتن «قوانین» و «سیاست» مشغول کردند، این کار را به عنوان نوعی سرگرمی انجام دادند. آن بخش از زندگی آنها کمترین سوپیه‌ی فلسفی و کمترین جدیت را داشت؛ فلسفی‌ترین سوپیه‌ی زندگی آنها ساده و آرام زندگی کردن بود. اگر آنها در باب سیاست چیزهایی نوشتند، این کار را در حکم تدوین قواعدی برای یک آسایشگاه روانی انجام دادند؛ اگر وانمود کردند که درباره مسئله بسیار مهمی صحبت می‌کنند، به این دلیل بود که می‌دانستند که آدمیان دیوانه‌ای که آنها خطابشان می‌کردند تصور می‌نمودند که اینها پادشاه یا امپراتورند.»^(۴۱)

عجیب است که مک‌ایتتایر بر آن می‌شود که در عین حال ارسطو را هم بیش از حد سیاسی کند و هم از او سیاست‌زدایی کند. به عبارت دیگر، مک‌ایتتایر بارزترین رساله‌ی سیاسی ارسطو را نادیده می‌گیرد و چیزی را به آثار او اضافه می‌کند که خصلت ایدئولوژیک دارد. به نظر من این کار دو دلیل دارد. دلیل نخست که قبلاً نیز ذکر شد تاریخ‌گرایی است که به هر اندیشه‌ای سوپیه‌ای عمیقاً اجتماعی می‌بخشد و در عین حال حقیقت‌غایی هر نوع چشم‌انداز سیاسی را انکار می‌کند. دلیل دوم خلط کردن امر نظری با امر عملی است که همان طور که پاسکال نیز تأکید می‌کند افلاطون و ارسطو در جدا کردن آن دو خیلی دقت می‌کردند. در

نوعی تحلیل مفهومی است که با طرح یا نیت فیلسوف، به مثابه چیزی در نقطه مقابل موضوع و ابژه فلسفه اخلاق، رابطه دارد؟ آیا موضوع یا ابژه‌ی آن، تاریخ زندگی اخلاقی در واقعیت پدیدارشناختی آن است یا تاریخ فلسفه‌ی اخلاق است؟ مک‌اینتایر تاریخ و فلسفه را به قدری باهم خلط می‌کند که دیگر قادر نیست محتوای یک استدلال را از میزان موفقیت آن استدلال تشخیص دهد و یا توانایی متقاعد ساختن یک جماعت را از توانایی منطقی جهت به کارگیری نتایج جدا کند.^(۴۴)

ارسطو علوم را به نظری (دانش، حقیقت)، عملی (کنش)، و شاعرانه (تولید آثار جاودانه) تقسیم می‌کند.^(۴۵) مک‌اینتایر، برعکس، میل دارد این تمایزها را از میان بردارد. او فضیلت را به «عملکردهایی» همچون کشاورزی، شعر حماسی، تئاتر، ژیمناستیک، معماری، مجسمه‌سازی، نقاشی، ریاضی و الهیات ربط می‌دهد.^(۴۶) اما اگر دقیق صحبت کنیم اکثر این عملکردها همان «هنرها» هستند. مک‌اینتایر از نقطه نظر جدل مارکسیستی بر ضد چپ نو، نوعی ذائقه خاص را برای کارهای مهارتی نگه می‌دارد. او در مقابل انسان بورژوایی از صنعتگر

در نقطه مقابل هنرمند تمجید می‌کند. اما ارسطو هیچ‌گاه احترام خاصی برای کفاش نشان نمی‌دهد. مک‌اینتایر این نکته را، البته در عین تأسف، می‌پذیرد؛ «کیفیات عالی مختص کارهایی نظیر مهارت صنعتی و کارهای دستی را نمی‌توان از دیدگاه فهرست فضایل ارسطو جدا ساخت».^(۴۷)

مک‌اینتایر در نهایت شخصیت «انسان هوشمند» و «انسان سازنده» را باهم خلط می‌کند و تمایز بین «فرونسیس» و «تخنه»، «پراکسیس» و «پوئسیس» و بین «کنش» و «تولید» را نادیده می‌گیرد.^(۴۸)

مک‌اینتایر با تمایز بین فضیلت اخلاقی و فضیلت فکری که «اخلاق نیکوماخوسی» ارسطو حول و حوش آن سازمان یافته است چه کار می‌کند؟ آیا او بین ماهیت خصلت عملی جنگ و خصلت نظری ریاضیات تفاوتی می‌بیند؟ مک‌اینتایر در «مختصری از تاریخ اخلاق» به طرز مجمل به کتاب X ارجاع می‌دهد و سپس، ظاهراً با خاطری آسوده، نتیجه می‌گیرد که «فقط اندکی از استدلال ارسطو متأثر از این است». او در کتاب «به دنبال فضیلت» اضافه می‌کند که «در بسیاری از متونی که ارسطو به بحث فضایل فردی می‌پردازد، این ایده که داشتن این فضایل و عمل کردن به آنها در نهایت تابع تفکر متافیزیکی است به طرز عجیبی نامناسب و بی‌ربط به نظر رسد».^(۴۹) ظاهراً نه علم و نه زیبایی‌شناسی مورد علاقه‌ی او قرار نمی‌گیرد. در نزد مک‌اینتایر سعادت‌گرایی^(۵۰) به طور قاطع سیاسی می‌شود.

طنز سقراط و مرگ او که بر ضدیت بین فلسفه و شهر مهر تأیید می‌گذارد در داستان مک‌اینتایر غایب هستند.^(۵۱) آیا این طنز و این مرگ صرفاً نتیجه کج فهمی هستند؟ به نظر ما چنین نیست. مک‌اینتایر تفسیری از کتاب «جمهوری» به دست دهد که در آن اسطوره

شکاف نقش خیلی کوچکی ایفا می‌نماید.^(۵۲) مفهومی «سنت اندیشه» در دیدگاه وی، تقابل بین عقل و سنت را که بنیان اصلی زندگی نظری است منتفی می‌سازد.^(۵۳)

مک اینتایر با متزلزل ساختن تمایز بین نظری و عملی، همچنین تمایز بین زندگی فلسفی و زندگی سیاسی، بین طبیعت و عرف و بین زمان و جاودانگی را مورد تردید قرار می‌دهد. به

همین دلیل ارسطو گرایي مورد تصحیح واقع می‌شود یعنی مدرن شود. آیا درست نیست که ارسطو «به طور کلی فهم اندکی از تاریخیت داشت؟»^(۵۴) دیدگاههای او باید از رهگذر اکتشاف حقیقتاً مدرن کامل گردد: تعبیری از تاریخ، که مک اینتایر آن را در زمره فضایل دسته‌بندی می‌کند.

اما مک اینتایر با نادیده گرفتن تمایز بین نظریه و عمل و بین کنش و تولید، همچنین تمایز بین امر فلسفی و امر ایدئولوژیک را نیز تیره و تار می‌سازد. کنش، خصلتی شبه فلسفی و فلسفه، خصلتی شبه عملی پیدامی‌کند. سیاست

که دیگر درون قلمرو خاص خود محدود نیست در نهایت توسط سایر قلمروها آلوده می‌شود. یک رویکرد غیرسیاسی، نقش ایدئولوژیک کردن قلمرو انسانی را پیدامی‌کند. مؤلف «به دنبال فضیلت» به رئوس^(۵۵)

فلسفه‌ای که اندیشمندان تحلیلی قبول کرده‌اند به شدت حمله می‌کند.^(۵۶) عجیب این است که این حمله چندان نمی‌کوشد که افتخار بی‌طرفی اشراف منشانه را به فلسفه نسبت دهد بلکه تلاش

می‌کند مقتضیات پراکسیس را به مایادآور شود. مک اینتایر مشتاق یک فلسفه‌ی نیرومند است، فلسفه‌ای که بچه‌ها را در مدرسه تربیت کند، آدم را در زندگی راهنمایی کند و در مشکلات سیاسی و اجتماعی و اخلاقی زندگی اش قواعد رفتاری در اختیار او بگذارد، قواعدی که مهر نظریه را بر پیشانی داشته باشند.^(۵۷)

اما آنچه که موازی با این نوع سیاسی کردن زندگی فلسفی پیش می‌رود، نابودی فلسفه به معنای مورد نظر افلاطون و ارسطو است. مارکس پایان فلسفه را اعلام کرد. کالینگوود قصد داشت آن را به تاریخ فروکاهد و ویتگنشتاین می‌خواست آن را به یک «فعالیت روان درمانی» تقلیل دهد - هر سه نفر سویی نظری و تأملی آن را نادیده گرفتند. مک اینتایر تحت تأثیرات گوناگون تولستویگرایی ویتگنشتاین، تاریخ‌گرایی کالینگوود و عمل‌گرایی مارکس نقطه پایان فرایند انکار و تکذیب استقلال زندگی فکری بود.

بهترین رژیم به همان اندازه می‌تواند از طریق فلسفه تحقق پیدا کند که از طریق شعر احتمال دارد حاصل شود. مک اینتایر شیفته‌ی آن نوع «جوامع قهرمان پرور» است که توسط هومر و در داستانهای بلند ایسلندی قرون وسطا تصویر شده‌اند، یعنی جوامعی که در آنها اخلاقیات با نقشهای اجتماعی در هم تنیده‌اند و لذا شهروند نیک با انسان نیک نیز وحدت هویت پیدا کرده‌اند.^(۵۸) مک اینتایر که رمانتیسیم او یادآور اراده‌گرایی لنین و اسلاو فیلیا است، فلسفه‌ی

سیاسی را تابع روایت‌های حماسی می‌سازد. مک‌اینتایر در «به دنبال فضیلت» به شخصیت ارسطویی ژاکوبینسم اشاره می‌کند؛ در «عدالت چه کسی؟ کدام عقلانیت؟» بر ارسطوگرایی «سالتون فلچر» تأکید می‌گذارد؛ و در جاهای دیگر بر ارسطوگرایی بنیانگذاران ایالات متحده امریکا انگشت تأکید می‌نهد. درست است که همه‌ی این شخصیت‌ها یک قدر مشترک به نام ذوق «فضیلت» دارند.^(۵۹) اما این کدام فضیلت است که در معرض خطر است؟ به نظر نمی‌رسد که مک‌اینتایر به ویژه بودن عجیب و غریب این نوع فضیلت چندان توجه کند، فضیلتی که اگر قرار است از ارسطو نشأت گیرد باید از کانال ماکیاوولی بیاید... آیا برای وفادار ماندن به ارسطو، صرف اشاره کردن به مفهوم فضیلت کافی است؟ هر چند مک‌اینتایر چندان مایل نیست این نکته را تصدیق کند، لیکن بسیار مهم است که به مایادآوری شود که فضیلت، درست همان‌طور که فلچر و ژاکوبینها و بنیانگذاران ایالات متحده فهمیده بودند، امری سیاسی است و نه اخلاقی و اینکه فضیلت مستقیماً از اومانیزم مدنی رنسانس ایتالیایی نشأت می‌گیرد.^(۶۰)

فهرست عملکردهایی که مک‌اینتایر پیشنهاد می‌کند چنان گسترده است که آدمی بیش از آنکه از توجه به آنچه در این فهرست است شگفت زده شود، از توجه به آنچه در آن نیست تعجب می‌کند - (علی‌الخصوص صنعت و بوروکراسی). دگرگونی‌های قرن نوزدهم و قرن بیستم، انقلاب صنعتی و ظهور اقتصاد خدماتی

به طور کامل با تحقق فضیلت ناسازگار هستند. مک‌اینتایر بخش‌های دوم و سوم اقتصاد را به بوته فراموشی می‌سپارد، به جای آنکه به نقش آنها در شکل دهی به زندگی مدرن توجه کند. هر چند این «اخلاق فضیلت» مدعی است که ارسطویی است، لیکن به خوبی منعکس‌کننده‌ی نقد مارکسیستی از بورژوازی است. مک‌اینتایر در ردیف آنها بی‌قرار می‌گیرد که به اصطلاح در «خیانت روشنفکران» مشارکت کرده‌اند.^(۶۱) آثار او بیانگر خشم و عصبانیت مردی است که شدیداً از لیبرالیسم متنفر است؛ این آثار فاقد سکوت و آرامش ارسطو است.

امروزه تصور می‌شود که لیبرال دموکراسی یگانه رژیم مشروع است و دولتی که به حقوق مردم احترام نگذارد نه فقط بالیبرال دموکراسی متفاوت بلکه اصلاً دولتی جنایتکار است. این نوع سازش ناپذیری، فرض را بر این می‌نهد که برای لیبرالیسم امکان‌پذیر است که عام و جهانی شود؛ اما این‌گونه خوش‌بینی سیاسی را نوعی بدبینی اخلاقی تعدیل می‌کند: فلسفه‌ی سیاسی مدرن بیشترین انتظارات را از شهردار و کمترین انتظارات را از فرد. عجیب این است که دیدگاه‌های بسیار متوقع ارسطو در باب مسائل اخلاقی در مقام یک هم‌تا از انعطاف‌پذیری بسیاری در سیاست برخوردار است؛ ارسطو انتظارات کمی از مردم دارد و «ایده‌آلیسم» اخلاقی‌اش را با این هشدار تعدیل می‌کند که خردمندی و میانه‌روی مهم‌ترین فضایل سیاسی هستند.

خواستار انقلاب بود. مک‌این‌تایر کمال‌گرایی ارسطویی را به اشتیاق مارکس ربط می‌دهد؛ اندیشه‌های او از فرایند تنگ هم انداختن یک حیوان و یک خدا نشأت می‌گیرند. اشتیاق به حقیقت در پیشگاه دلواپسی برای عدالت سر تعظیم فرود می‌آورد.

پانوشتها

1. Alain Besancon, **The Rise of the Gulag: Intellectual Origins of Leninism**, [1977] (New York: Continuum, 1981), trans by S. Matthews, 329 p 2.
2. **Whose Justice? Which Rationality?**, (Notre-Dame U.P., 1988), p 258. Also "The idea of an educated public", in **G. Haydon (ed): Education & Values**, (London: Institute of Education, 1978), p 35.
3. Raphael Samuel, "Born-again Socialism", in **R. Archer et alii: Out of Apathy. Voices of the New Left Thirty Years On**, (London: Verso, 1989). p 39-57, Peter Worsley, **ibidem**, p 88.
4. W. H. Greenleaf, **The British Political Tradition, vol. II: The Ideologica: Heritage**, (London: Methuen 1983), p 349-539.
5. E. P. Thompson, "Socialist Humanism An, Epistle to the Philistines", summer 1957,1, **The New Reasoner**, p 142. MacIntyre, **Marxism: an Interpretation**, (London: SCM Press, 1953), p 121-2. "Politics, Philosophy and the Common Good" [1997], **The MacIntyre Reader**, K. Knight (ed.) (Cambridge: Polity Press, 1998), p 235-52. On the theme of community in the New Left, one may read the work of Raymond Williams; see for

مک‌این‌تایر زحمت ارزیابی مزایای لیبرال دموکراسی را به خود نمی‌دهند، زیرا لیبرالیسم مشتاقانه می‌پذیرد که نسبت به امر فضیلت بی‌تفاوت است و خود را رژیم می‌داند که کمتر از همه بد است. مک‌این‌تایر همانند ارسطو از بی‌اعتبار کردن و تحقیر کردن او مانع است اجتناب می‌کند اما تلاشهای «فیلسوف» جهت بر حذر داشتن و هشدار دادن به ما را نیز نادیده می‌انگارد. او با اقتباس فلسفه‌ای سیاسی از «اخلاق نیکو ماخوسی»، خواسته‌ی اخلاقی باستانیها را با خواسته‌ی سیاسی مدرن‌ها پیوند می‌زند. او بیش از آنکه از ارسطو چیزی یاد بگیرد، از وی استفاده می‌کند.

تحت پوشش این نوع «ارسطوگرایی انقلابی»، یافتن آن نوع مسیحیت مارکسیستی که مک‌این‌تایر جوان مدعی پیروی از آن بود به هیچ وجه دشوار نیست - توماس‌گرایی، گذار اخلاق مسیحی به اخلاق استگیریت را ممکن می‌سازد. «اگر بناست وعده‌ی مسیحیت در تاریخ تحقق یابد، باید شکل یک وعده‌ی سیاسی - را به خود بگیرد [...] «مارکسیسم ذاتاً تحقق کامل مبحث معاد در مسیحیت است» (۶۲). مک‌این‌تایر با نادیده گرفتن «سیاست» [کتاب ارسطو] ایده‌ی سیاست به مثابه معماری را از دست می‌دهد و ناخواسته این ادعای مارکسیستی را جایگزین آن می‌کند که «همه چیز سیاسی است». سیاست‌زدایی به طور تناقض‌آمیزی بیانگر گونه‌ای سیاسی شدن بیش از حد است: مارکس فقط به منظور پایان بخشیدن به سیاست

13. An interview for **Cogito**, in **The MacIntyre Reader**, p 268. "Introduction", in **Marxism & Christianity**, [1968] (London: Duckworth, 1995), p.xxvii-xxviii.
14. "Moral rationality, tradition, & Aristotle: a reply to Onora O'Neill, Raimond Gaita, & Stephen R. L. Clark", **Inquiry**, vol. 26, 1983, p 447. Also "How moral Agents Became Ghosts or Why the History of Ethics Diverged from that of the Philosophy of Mind", **Synthese**, vol. 53 (2), 1982, pp 295-312, and Combining Social Science with Moral Theory", in **The MacIntyre Reader**, pp51-101.
15. **After Virtue, A Study in Moral Theory**, (Notre-Dame U.P., 1981), p 33.
16. Ken Coates, in **The Listener**, Oct. 6th, 1960, vol. 64. pp 563-4.
- ۱۷- در سال ۱۹۸۵ تیلور دو مجموعه مقالات را به چاپ رساند. عنوان مجموعه ی نخست «عاملیت انسانی و زبان» (Human agency and (Philosophy & the human sciences) علوم اجتماعی» بود (Cambridge U.P., 1985).
18. C. Taylor, "Marxism and Socialist Humanism", in **R. Archer et alii: Out of Apathy**, pp 59-70.
19. **After Virtue**, pvii.
20. **Marxism and Christianity**, 1995, pi-xxxi. Also **Whose JusticeP...**, p 112, & "The Theses on Feuerbach": A Road not Taken" [1994], in **The MacIntyre Reader**, pp 225-6.
21. Sophrosune, "How a Virtue Can Become Socially Disruptive", in **P.A. French et alii: Ethical Theory: Character and Virtue**, (Notre-Dame U.P., 1988), **Midwest Studies in Philosophy**, vol. 13, p 1-11, "Natural Law 222324as Subversive: "The Case of Aquinas", **Journal of Medieval and Early Modern Studies**, vol. 26 (1), 1996, pp 61-83. **After Virtue**, pp 244-5.
22. A. MacIntyre interviewed by A. Brown, instance, "Knowable Communities", in **The Country and the City**, (London Chatto and Windus, 1973), pp 165-181.
6. E. P. Thompson, "Socialist Humanism An Epistle to the Philistines", pp 119-129. A. MacIntyre, "Notes from the Moral Wilderness I and II", **The New Reasoner**, 7 & 8, 1958-9, in **The MacIntyre Reader**, pp 31-49.
7. **Against the Self-Images of the Age**, (London: Duckworth, 1971) p 72. Also "Freedom and Revolution", **Labour Review**, vol. 5(1), Feb.-March 1960, pp 19-24, and "Emasculating history: on Mazlish's "riddle", **Encounter**, vol. 29, august 1967, p 80.
8. "Sartre as a Social Theorist", **The Listener**, March 22nd, 1962, p 513.
9. Herbert Marcuse, **An Exposition and a Polemic**, (New York: Viking, 1970), p 114.
10. J. Callaghan, **British Trotskyism**, (Oxford: Blackwell, 1984), p 72 and p 222. See, for example, MacIntyre, **From MacDonald to Gaitskell**, (London: Socialist Labour The British League Pamphlet, Plough Press, 1960), Cf. George Thayer, **The British Political Fringe, A Profile**, (London: A. Blond, 1965), p 142.
11. Michael Kenny, "Neither Washington nor Moscow: Peace Movement", in **The First New Left. British Intellectuals After Stalin**, (London: Lawrence and Wishart, 1995), pp 168-169. Peter Shipley: "Neither Washington nor Moscow...", in **Revolutionaries in Modern Britain**, (London: The Bodley Head, 1967), pp 130-150.
12. **Against the Self-Images of the Age**, px. Cf. the book reviews by Richard Wolheim, "The end of the end of ideology", **Guardian Weekly**, 105, jul. 31st, 1971, p 18, and Terry Eagleton: "Absent Center", **New Statesman**, 82, august 20th, 1971, pp 241-2.

- of Ethics**, (New York: Macmillan, 1966) pp 17-8, and p 268.
30. "Marxist tracts", **Philosophical Quarterly**, vol. 6, 1956, p 368. "Prediction and Politics", **International Socialism**, 13, summer 1963, pp 15-19 Also E.P. Thompson: "The Long Revolution, II", **New Left Review**, 10, jul - Aug. 1961, pp 28-9.
31. **After Virtue**, pp 84-102, "A Mistake about causality in social sciences", in P.Laslett and W.G. Runciman (eds): **Philosophy, Politics and Society**, (Oxford: Blackwell, 1962), pp 48-70. "Prediction and Explanation in the Social Sciences", **Philosophic Exchange**, vol. 1, 1972, pp 5-13. Cf. C. Taylor: "A Response to Macintyre", **ibidem**, pp 15-20.
32. **The Unconscious: A Conceptual Analysis**, (New York: Humanities Press, 1958) 100 p.Cf. V. Descombes: "L'inconscient adverbial", **Critique**, vol. 40, 1984, 775-796.
33. **After Virtue**, p 243.
34. Emile Durkheim, **Montesquieu and Rousseau, Forerunners of Sociology**, [1892] (Ann Arbor: The University of Michigan Press, (1960), pp 1- 64. Pierre Manent: "The Authority of History", in **The City of Man**, [1994] (Princeton U.P., 1998), trans, by M. LePain, p 11-49.
35. **After Virtue**, pp 22 -23.
۳۶. برای مثال مقایسه کنید با:
Alan Ryan, "Liberal anti-liberalism" [book review of **Three Rival versions of Moral Enquiry**], **New Statesman and Society**, 3 August 17th 1990, pp 37-8.
37. "Natural Law as Subversive: The Case of Aquinas", **ibid**.
38. **Whose Justice? Which Rationality?**, p 105.
39. **A Short History of Ethics**, p68, p80, p83. "Plain persons and moral philosophy: rules, virtues and goods" [1992], in **The MacIntyre**
- "of Aristotle & the way we leave now", **The Independent**, March 23rd, 1989, p 27. "Politics, Philosophy, & the Common Good", & "An interview for Cogito", [1991], in **The MacIntyre Reader**, p 237 and p 272. "I'm not a communitarian, but ...", **The Responsive Community**, vol. 1 (3), 1991, pp 91-2. C. Taylor, **Reconciling the solitudes: essays on Canadian federalism and nationalism**, (Montreal: McGill-Queen's U.P, 1993), p 208.
23. Cf, **Marxism an Interpretation**, p 9.
24. Adam Ferguson, **An Essay on the History of Civil Society**, (Edinburgh: A. Millar, 1767), p 183.
25. "The End of Ideology & the End of the End of Ideology", in **Against Self-Images of the Age**, pp 3-11. "Marx", in Maurice Cranston (ed): **Western Political Philosophers**, (London: Bodley Head, 1946), p 103. "justice: a new theory some old questions", [book review of John Rawls, **A Theory of Justice**], Boston University Law Review, vol. 52, 1972, p 332. **Whose Justice?...**, p 144. How to seem virtuous without actually being so, (Lancaster University,1991), pp 12-3. **The objectivity of the Good** (St. Lawrence University, 1993), p 17.
26. G.E.M. de Ste Croix **The class struggle in the ancient Greek world**, (Ithaca: Cornell U.P., 1981), pp 69-80.
۲۷. مثلاً نگاه کنید به:
Harvey Mansfield: "Liberal Democracy as a Mixed Regime", in **The Spirit of Liberalism**, (Cambridge, Mass.: Harvard U.P., 1978), pp 1-15, or Bernard Manin, "A Democratic Aristocracy", in **The Principles of Representative Government**, (Cambridge U.P., 1997), pp 132-160.
28. **After Virtue**, pp 1-5.
29. **After Virtue**, p 152. Also **A Short History**

۵۳. مک‌اینتایر در

"Persons & Human Beings", ed. Christopher Gill, *Arion*, 3rd series, vol.1(3), 1991, pp188-94.

همچنین در «سخنرانیهای کاوس، در ۱۹۹۷ تحت عنوان «حیوانات عاقل وابسته» (Dependant Rational Animals) انتقادش از بیولوژی متافیزیکی ارسطو را پس می‌گیرد. اما به سختی می‌توان فهمید که او چگونه ایده ماهیت را می‌پذیرد و چگونه بدون دست کشیدن از دو مفهوم بسیار عمده‌اش یعنی «سنت اندیشه» و «عملکرد»، تمایز بین ابدی و موقت، نظری و عملی را قبول می‌کند.

54. *After Virtue*, p 149.

55. *diminitio capitis*.

56. *Marxism: an Interpretation*, 1953, pp110-8.

Against the Self-Images of the Age, p viii-ix.

After Virtue, p 2. "The indispensability of political theory", in D. Miller & L. Sidentop (eds). *The Nature of Political Theory*, (Oxford: Clarendon Press, 1983), p 17 and p 23-4.

57. *The idea of an educated public*, p 15-36.

"Philosophy in the Scottish Social Order", in *Whose Justice?...* pp 241-259.

58. "The Virtues in Heroic Societies ", in *After Virtue*, pp 114-122.

59. *After Virtue*, p 221. *Whose Justice?...*, pp 256-7. "How Moral Education Came to Find its Place in the Schools", *Ethics and Moral Education*, (National Humanities Center, 1980), pp 6-12.

60- John Pocock, *The Machiavellian Moment*, (Princeton U.P., 1975), pp 426-32.

پیروان هانا آرنست نظیر پوکاک بی‌هیچ شکلی، «سیاست» را کلیدی‌ترین متن در زمینه‌ی اومانیزم مدنی می‌دانند. زیرا هانا آرنست درست مثل مک‌اینتایر با اشتیاق تمام بعد تفکر آریستو را نادیده می‌گیرد.

61. Julien Benda, *The Betrayal of the Intellectuals*, [1927] (Boston: Beacon Press, 1955), trans. by R. Aldington, p 188.

62. *Marxism: an Interpretation*, 1953, p 120.

Reader, p 150.

40. *Whose Justice? Which Rationality?*, p 141.

41. Pascal, *Pensées*, Br. 331.

42. *Marxism and Christianity*, 1995, p.xv-xvi. Also "Marxism as Theory and Practice", in *Marxism*, 1953, pp 92-109, "Theory & Activity", in *What is Marxist Theory For?*, (London: Plough Press, 1960), p 5-7. "The *Theses on Feuerbach: A Road not Taken*" [1994] in *The MacIntyre Reader*, pp 223-234.

43. Cora Diamond, "Losing your Concepts", *Ethics*, 98, 1988, pp 255-77.

44. "The relationship of philosophy to its past", in R. Rorty, J.B. Schneewind and Q. Skinner: *Philosophy in History*, (Cambridge U.P., 1984), pp 31-48.

45. *Nicomachean Ethics*, 1139a27. *Topics*, 145a15 and 157a10. *Metaphysics*, E, 1 and k,7.

46. "Practical rationalities as forms of social structure" [1987], in *The MacIntyre Reader*, p 121.

47. *After Virtue*, p 149. Also *Whose Justice?...* p 104. "Politics, Philosophy and the Common Good" [1997] *The MacIntyre Reader*, p 250.

48. *Nicomachean Ethics*, 1140a - 1140b 25. Also J.L. Ackrill, "Aristotle on Action", in A.O. Rorty (ed) *Essays on Aristotle's Ethics*, (Berkeley: University of California Press, 1980), p 93-101. In *After Virtue?*, (p 180-1), MacIntyre tries to acquit himself, but his defense is rather awkward.

49. *A Short History of Ethics*, p 63. *After Virtue*, p 148.

۵۰. Eudaimonia: برگرفته از Eudaimōn یونانی به معنای بهره‌مندی از یک قیّم و حافظ روحانی است که دقیقاً به همین دلیل منجر به سعادت مندی است.م.

51. *A Short History of Ethics*, p 18-25.

Whose Justice?..., pp 71-3.

52. *A Short History of Ethics*, pp 33-50.

Whose Justice?..., pp 72-84.