

# آیا عدالت اجتماعی

## امکان پذیر است\*

مایکل لیهی

برگردان: حمیدپورنگ

حمیدرزاق پور

### درآمد

از آن جایی که السدر مک اینتایر<sup>۱</sup> در ادبیات موجود<sup>(۱)</sup> شدیداً به عنوان منتقد سرسخت مدرنیت لیبرال به طور عام، و نظریه عدالت رالز به طور خاص شناخته می‌شود، دیدگاه وی به نمایندگی از دیدگاه‌های مخالف در مورد موضوع امکان عدالت اجتماعی [در این متن] برگزیده شده است. بنا به نظر مک اینتایر، لیبرالها برداشت غلطی از ماهیت عدالت دارند چرا که تصور اشتباهی از ماهیت خیر دارند. وی بیان می‌کند که خیر در ذات خود امری فردی نیست، بلکه امری مشترک است و عدالت، فضیلتی است که ما را ترغیب می‌کند تا به هر عضوی از اعضای جامعه مان مطابق با نقش او

در راستای خیر مشترک، پاداش دهیم. پیش از آنکه وارد جزئیات دلایل مک اینتایر در فضیلت به حساب آوردن عدالت شویم، لازم است به این نکته توجه کنیم که مشخصه‌ی متمایز دیدگاه وی این عقیده است که خیر امری مشترک است و اینکه عدالت ناشی از آن است و نه اعتقاد به برخی از اشکال «اجتماع‌گرایی».<sup>۲</sup>

\* مقاله حاضر برگردان نوشتار زیر است:

Michael Leahy, **Is Social Justice Possible? A Critique of the responses of F.A. Hayek, John Rawls and Alasdair MacIntyre to this question**, Submitted in fulfilment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy, Deakin University, pp 166-204.

1. Alasdair Macintyre
2. Communitarianism

درست باشند، جوامع مدرن لیبرال نه تنها به مفاهیم جدید اخلاقی نیازمندند، بلکه نیاز به پدید آمدن سیاستهای جدید نیز در آنها احساس می‌شود. البته در شرایطی که این جوامع بخواهند از بیماریهای «مدرنیت» رهایی یابند. در همان حال که ادعای مک‌اینتایر در مورد اولویت داشتن خیر نسبت به عدالت صحیح است، اما نظریه‌های خود او در مورد خیر و عدالت بر پایه برداشت «ذات گرایانه» از «قانون طبیعی» استوار است و امکان گمراه شدن آن حداقل به دو شکل ممکن است. اول اینکه، با تعریف کنشهای انسانی بر حسب حقایق وجودی که عملاً سبب خیر یا شر شمرده شدن آنها در همه‌ی شرایط می‌شود، این نظریه‌ها انسان را تنها در موقعیتی انتزاعی مورد توجه قرار می‌دهند و نه آن گونه که هستند.<sup>(۳)</sup> به عبارت دیگر، انسانهای تاریخی‌ای که خیر خود را بر حسب کنش متناسب با مقتضیات شرایط جدید شکل می‌دهند. دوم اینکه، با انکار امکان هر نوع منبع خیری (به غیر از «عملکردهای» جامعه‌ای که به واسطه‌ی چنین برداشتی از «قانون طبیعی» تعیین می‌شوند)، این نظریه‌ها از تشخیص حضور خیر در جامعه لیبرال سنتی و مبتنی بر عاملیت عقلانی ناتوان هستند و نمی‌توانند مبنایی فراهم سازند که بر حسب آن افراد در یک میزان معتبری از حیات مشترک با دیگر اعضای جوامع لیبرال مدرن، سهمی شوند.

### 3. Hayek

مک‌اینتایر از «اجتماع گرایان امروزی» به عنوان نظریه پردازانی یاد می‌کند که وی هر زمان که فرصتی یافته، خود را به شدت از آنها جدا نموده است؛<sup>(۲)</sup> چرا که دیدگاه «اجتماع گرایان» در مورد ملتها به عنوان جوامع واقعی یا بالقوه آشکارا رمانتیک مآبانه است و آنها را واحدهایی در نظر می‌گیرند که در نهادهای دولت نمود می‌یابند. لیبرالها با این استدلال که چنین دیدگاهی منجر به ظهور توتالیتراریسم و شرهای دیگر می‌شود، به درستی در برابر این دیدگاه موضع می‌گیرند.<sup>(۳)</sup> هایک<sup>۳</sup> و رالز دیدگاههای خود در مورد لیبرالیسم را به عنوان راه حلی برای مسئله نظم در دولت ملی مدرن در نظر می‌گیرند، در حالی که مک‌اینتایر دولت ملی را مانعی برای شکل ارسطویی جامعه مورد تأیید خود می‌داند. اظهارات مک‌اینتایر را می‌توان در موارد زیر خلاصه کرد:

- ۱- از آنجا که خیر می‌تواند برای همگان مشترک باشد، بنابراین تنها یک تعبیر درست از آن وجود خواهد داشت؛
- ۲- از آنجا که عدالت برگرفته از این مفهوم خیر است، تنها یک تعبیر درست از عدالت وجود خواهد داشت؛
- ۳- و اینکه ساختار دولتهای ملی به شکلی است که امکان پدید آمدن آنها (دولتهای ملی) در جوامعی که مبتنی بر چنین تعبیری از خیر و عدالت مشترک هستند، وجود ندارد.

به عبارت دیگر، اگر اظهارات مک‌اینتایر

## دست‌آورد مک‌ایتنایر

### به روایت اوکس\*

ادوارد.تی. اوکس  
برگردان: حمیدپورنگ  
مجتبی کرپاسچی

این روزها، فیلسوفان اخلاق در تناقض خاصی گرفتار شده‌اند. از طرفی زمینه‌ی کاری آنها در حال شکوفایی است؛ دیگر از پوزیتیویستهای منطقی هراسی ندارند (کسانی که به جز نمودهای عشق و نفرت منکر حقیقت دیگر تأکیدات اخلاقی هستند) متفکرانی نظیر ایریس مورداخ،<sup>۱</sup> مارتا نوسباوم،<sup>۲</sup> و برنارد ویلیامز،<sup>۳</sup> رهبری حمله علیه مفاهیم فلسفی تضعیف‌کننده‌ای چون تمایز رسوای «است/باید» هیوم و پیوند ساده‌انگارانه اخلاقیات با وظیفه محض کانتی را برعهده دارند. از طرف دیگر جهانی که این فلاسفه‌ی اخلاق در آن رشد می‌کنند، جهانی است که به نحو بی‌سابقه‌ای جنبه اخلاقی‌اش را از دست داده است.

یکی از فیلسوفانی که با این تناقض خیلی دمساز است السدر مک‌ایتنایر است و به نظر من تحلیل وی در

\* روایت حاضر از منبع زیر اخذ شده است.

Edward T. Oakes "The Achievement of Alasdair MacIntyre", in *First Things* 65, (August/September 1996): 22-26.

ادوارد.تی. اوکس، نویسنده‌ی دو کتاب الگوی نجات؛ الهیات هانس اورس فون بالنازار (The Theology of Hans Urs von Balthasar) و ویراستار مجموعه‌ی از گفتارهای آلمانی در باب دین (German Essays on Religion) است که هر دو از سوی انتشارات "Continuum Books" منتشر شده است.

1. Iris Murdoch
2. Martha Nussbaum
3. Bernard Williams



به منظور تداوم بخشیدن به این بحث، در ابتدا باید نظریه مک‌ایتنایر را در مورد تعبیر وی از مکتب ارسطویی<sup>۴</sup> به اختصار بیان کنیم و آنگاه انتقاداتمان را نسبت به نظر وی ابراز کنیم. این کار با بیان خلاصه‌ای از تلقی مک‌ایتنایر در مورد توسعه‌ی فضایل آغاز می‌شود و با نشان دادن اینکه چگونه این تلقی با جدایی از عقل عملی توسط نظامهای اخلاقی‌ای نظیر دیدگاه رالز می‌تواند حفظ شود، ادامه یافته و با خلاصه‌ای از تعبیر وی از عدالت به طور عام و عدالت اجتماعی به طور خاص خاتمه می‌یابد. در بخش دوم این فصل، نظریه مک‌ایتنایر به شکلی نقادانه در پرتو اختلاف وی با چارلز تیلور<sup>۵</sup> درباره‌ی امکان خیرهای استعلایی بر اساس اصول اخلاق ارسطویی بررسی می‌شود.

## ۱- نظریه مک‌ایتنایر درباره دیدگاه نوارسطویی عدالت

۱-۱- تلقی سه‌گانه مک‌ایتنایر در مورد فضایل از نظر مک‌ایتنایر، فضایل فقط دارای مبناهای فلسفی نیستند، بلکه دارای مبناهای جامعه‌شناسانه نیز هستند. وی تصدیق می‌کند که روشنفکران تجربه‌گرای مدرن تعابیر سنتی در مورد فضایل، یعنی تعابیر ارسطویی و توماس آکویناسی را با این استدلال که چنین تعابیری مبتنی بر مفروضات متافیزیکی هستند - در مورد ارسطو زیست‌شناسی، متافیزیکی<sup>(۵)</sup> و در مورد

4. Aristotelians
5. Charles Taylor

آکوییناس خداشناسی فطری متافیزیکی<sup>(۶)</sup> -  
مورد بی‌اعتنایی قرار داده‌اند. علاوه بر این، وی  
اذعان می‌کند از آنجا که در طی قرن‌ها تعبیر  
بسیار متفاوتی در مورد فضایل شکل گرفته است،  
می‌بایست تردیدهایی در مورد امکان وجود یک  
تعبیر واحد در میان آنها وجود داشته باشد.<sup>(۷)</sup>

با مراجعه به تاریخچه‌ی مفاهیمی که او در  
فصول آخر «در پی فضیلت»<sup>۶</sup> ارائه نموده است،  
به نظرات وی در این خصوص پی می‌بریم:

«اگر چه من کماکان به نظریه  
«محکمه‌پسندی»<sup>۷</sup> می‌پردازم تا بدین وسیله  
از تفاوتها و تضادهای موجود بین تعبیر  
متفاوت حمایت کنم و حداقل این موضوع  
را طرح کنم که هیچ مفهوم اساسی مرکزی  
و واحدی برای فضایل وجود ندارد که  
داعیه سرسپردگی<sup>۸</sup> و وفاداری داشته باشد،  
اما لازم است خاطر نشان سازم که هر پنج  
تعبیر اخلاقی‌ای که من به اختصار ترسیم  
کرده‌ام، تنها به عنوان یک ادعا ابراز  
می‌شوند».<sup>(۸)</sup>

مک‌اینتایر برای وفاداری به تعبیر خودش  
ادعایی طرح می‌کند اما معتقد است که ادعای  
وی تنها به واسطه تعبیر جامعه شناسانه‌ای در  
مورد اینکه چگونه مفهومی واقعی از فضایل  
شکل پیدا می‌کند، می‌تواند به اثبات برسد. او  
چنین در نظر می‌گیرد که شکل‌گیری فضایل  
شامل سه مرحله است. هر مرحله‌ی بعدی،

توضیح این مطلب که چرا قرن بیستم تا این حد به گونه‌ای  
خاص هراس انگیز است بیشتر از دیگر تحلیلها به کار  
خواهد آمد. کار مک‌اینتایر لزوماً بهترین فلسفه اخلاق  
در حال حاضر نیست (از یک نظر ممکن است تصور  
شود ایریس موردخ فلسفه‌ای رقیب را ارائه می‌کند که  
نمی‌توان به آسانی به آن پاسخ داد) اما تحلیل وی از  
پارادوکس اخلاقی ما آن قدر قوی است که شاید در  
بین فیلسوفان معاصر منحصر به فرد باشد، از آن رو که  
او امکان نوعی راه‌حل برای این پارادوکس را ارائه  
می‌کند.

از نشانه‌های یک فیلسوف بزرگ این است که در  
لحظه مناسب و به صورت کارآمد از استعاره استفاده  
کند. یکی از دلایلی که چرا افلاطون چنین نفوذی بر  
انگاره‌های غربی داشته این است که تعداد کمی از  
خوانندگان تمثیل غار مشهور او را فراموش می‌کنند،  
حتی اگر هیچ چیز دیگری را از دوران تحصیل خود به  
خاطر نمی‌آورند. به طور مشابه مک‌اینتایر نیز دقیقاً با  
یک استعاره به توضیح این مطلب پرداخته است که چرا  
در جامعه امروز، بحث اخلاقی تا این حد آزاردهنده است  
و به ندرت به توافق منجر می‌شود. به عبارت دیگر چرا  
به نظر می‌رسد که جامعه در مورد موضوعات اخلاقی و  
در جهت حل اغتشاشات اخلاقی‌ای که ما را احاطه  
کرده‌اند، در رسیدن به یک توافق بنیادین کاملاً ناتوان  
است.

مسئله‌ی اخلاقی، همان‌گونه که مک‌اینتایر آن را  
توصیف می‌کند به اندازه‌ی کافی آشکار است: مباحث  
مربوط به جنگ، سقط جنین، اعدام یا برابری مسلماً به  
مشاجرات بی‌حاصل و آزاردهنده منجر می‌شود. مک  
اینتایر در تمثیلی شبیه قضیه‌ی رمان علمی/تخیلی کاتولیک  
والتر میلر یعنی رمان سرودی مذهبی برای لیبویتس،<sup>۴</sup>  
شماری از فجایای زیست محیطی را به تصویر می‌کشد

4. A Canticle for Leibowitz



6. After Virtue      7. Prima Facie  
8. Allegiance

که به شدت توده‌ی مردم را مخالف علوم طبیعی می‌کند:۵

آشوبهای گسترده‌ای رخ می‌دهد، آزمایشگاهها سوزانده می‌شوند، فیزیکدانها بدون محاکمه مجازات می‌شوند و کتابها و ابزارها نابود می‌شوند. سرانجام جنبشی سیاسی و از همه جا بی‌اطلاع قدرت را به دست می‌گیرد و با موفقیت آموزش علم در مدارس و دانشگاهها را منسوخ می‌کند و دانشمندان باقی‌مانده را زندانی و اعدام می‌کند. بعدها، علیه این جنبش ویرانگر واکنشی صورت می‌گیرد؛ مردم آگاه می‌شوند و به دنبال احیای علم می‌روند؛ اگر چه عمدتاً فراموش کرده بودند که علم چه بود. اما آنچه در اختیار دارند پراکنده است: دانشهایی تجربی مستقل از هر گونه زمینه نظری که به این دانشهای تجربی اعتبار دهد؛ بخشهایی از نظریه‌ها به دیگر بخشهای نظریه یا به تجربه ربط نمی‌یابند؛ ابزارهایی که آنها به کار می‌برند فراموش شده‌اند؛ فصول نصفه و نیمه‌ای از کتابها و صفحاتی از مقالات وجود دارند که همیشه به طور کامل خوانا نیستند چون پاره و سوزانده شده‌اند.

بی‌شک در اینجا هرگونه شباهت بین افراد توصیف شده در بالا با ساکنین غار افلاطون عمدی است؛ زیرا آنچه هر دو جمعیت را توصیف می‌کند فقدان هر گونه سرنخی است که نشان دهد آنها در یک جهنم معرفت شناسانه زندگی می‌کنند؛ وضعیت وحشتناکی از مفاهیم مغشوش، عقاید تهی و ایده‌های توخالی. اما هنگامی که ساکنین ضد اتوپای مک‌اینتایر پا به روشنی می‌گذارند، آنچه می‌بینند خورشید جهان آرمانی افلاطون نیست؛ بلکه صرفاً قطعات و پاره‌هایی از گذشته است که هیچ روش منسجمی برای قراردادن دوباره‌ی آنان در کنار یکدیگر وجود ندارد:

۵. متأسفانه متن اصلی مستندات نقل قولها و اسنادات خود را ذکر نکرده است. م.



مرحله یا مراحل پیشین خود را تأیید می‌کند اما مرحله‌ی پیشین، مرحله یا مراحل بعدی را پیش‌بینی نمی‌کند.<sup>(۹)</sup> در مرحله‌ی نخست، فضیلت به عنوان نوعی امتیاز در نظر گرفته می‌شود که مستلزم چیزی است که مک‌اینتایر آن را «عملکرد»<sup>(۹)</sup> می‌نامد. در مرحله‌ی دوم، فضیلت به عنوان مبنایی برای آنچه که مک‌اینتایر آن را «نظم روایتی مربوط به زندگی انسان مستقل» می‌نامد، در نظر گرفته می‌شود.<sup>(۱۰)</sup> در مرحله‌ی سوم، مفهوم فضیلت به عنوان چیزی که برگرفته و وابسته به یک «سنت اخلاقی»<sup>(۱۰)</sup> خاص است، تلقی می‌شود.<sup>(۱۱)</sup> اگر قصد داشته باشیم که مفهوم فضایل مک‌اینتایر را به طور کامل درک کنیم، تعبیر روشنی از این سه مرحله شکل‌گیری مفهومی ضروری است.

## ۲-۱- مرحله اول - میناهای اجتماعی فضایل در «عملکردها»<sup>(۱۱)</sup>

از نظر مک‌اینتایر، زیربنای مفهوم اصلی فضیلت یک «عملکرد» «اجتماعی» است. در این مفهوم تکنیکی، «عملکرد» بربیک فعالیت جمعی دلالت دارد که به سمت برخی خیرها جهت‌گیری می‌شود و مستلزم امتیازهای معینی برای دستیابی به آن خیر است. مک‌اینتایر، «عملکرد» را این‌گونه تعریف می‌کند:

من قصد دارم تا به واسطه «عملکرد»، هر شکل پیوسته و پیچیده‌ای از فعالیتهای

9. Piactice                      10. Moral Tradition  
11. Practices

مشترک انسانی را که به گونه‌ای اجتماعی شکل گرفته‌اند معنا بخشیم. از این طریق در تلاش برای دستیابی به آن معیارهای برتری که متناسب و تعیین‌گر آن شکل از فعالیت هستند، خیرهای مکملی به خودی خود تحقق می‌یابند. در نتیجه، نیروهای انسانی برای دستیابی به برتری و نیز مفاهیم انسانی‌ای که متضمن اهداف و خیرها هستند، به شکل منظم و سیستماتیکی گسترش می‌یابند.<sup>(۱۳)</sup> این تعریف تا اندازه‌ای فشرده و پیچیده است و نیاز به «تجزیه و تحلیل» دارد.

اولین ویژگی‌ای که باید روشن شود این است که در تلقی مک‌اینتایر، چه توضیحی می‌توان برای «عملکرد» آورد. اگر چه وی تأیید می‌کند که نمی‌توان مرز مشخصی میان فعالیت‌هایی که در زمره‌ی «عملکردها طبقه‌بندی می‌شوند و فعالیت‌هایی که در این گروه طبقه‌بندی نمی‌شوند ترسیم کرد، با این حال او معتقد است که مثالهای مشخصی برای هر یک وجود دارد. بنابراین، فعالیتها و یا مهارتهایی که سبب شکل‌گیری یک قسمت از «عملکرد» - و نه تمام آن - می‌شوند، خودشان جزء «عملکردها» قرار نمی‌گیرند: «مهارت درضربه زدن به توپ فوتبال «عملکرد» محسوب نمی‌شود اما خود بازی فوتبال یک «عملکرد» است.<sup>(۱۳)</sup> علوم انسانی و هنر و نیز ایجاد و حفظ جوامع انسانی، «عملکرد» هستند؛ بنابراین، مک‌اینتایر.<sup>(۱۴)</sup> «نتیجه‌ی می‌گیرد که «گستره عملکردها بسیار وسیع است که

با وجود این، تمامی این پاره‌ها در مجموعه‌ای از رویه‌ها تحت عناوین فیزیک، شیمی و زیست‌شناسی دوباره صورت‌بندی می‌شوند. بزرگسالان در مورد مزایای اختصاصی نظریه نسبیت، زیست‌شناسی تکاملی و نظریه‌ی فلوجیستون (احتراق خود به خودی مواد) با یکدیگر به بحث می‌نشینند؛ البته اطلاعات آنان از این مسائل بسیار جزئی است. کودکان با دقت تمام، بخشهای باقی‌مانده جدول تناوبی را می‌خوانند و برخی قضایای اقلیدس را همانند ورد حفظ می‌کنند. هیچ‌کس یا به عبارتی تقریباً هیچ‌کسی متوجه نمی‌شود آنچه نزد آنهاست به هیچ عنوان علم طبیعی در معنای درست خود نیست. زیرا هر آنچه آنان انجام می‌دهند و یا به زبان می‌آورند با کانونهای خاصی از وحدت و هم‌بستگی تطابق دارد اما [اکنون] زمینه‌هایی که به کارهای آنان معنی می‌دهد گم شده‌اند که شاید جبران‌ناپذیر باشد. از نظر مک‌اینتایر، وضعیت کنونی بحث اخلاقی بدین گونه است. برخی فجایع پنهان، استدلال اخلاقی را تضعیف کرده‌اند؛ به گونه‌ای که تمام آنچه اکنون در اختیار داریم کلماتی هستند همچون «خیر»، «اخلاقی» و «مفید» که از زمینه‌ی خود جدا شده‌اند و به عنوان بقایایی از گذشته باقی مانده‌اند و ما نیز همچون غارنشینان در آینده‌ای علمی - تخیلی زندگی می‌کنیم و برای بحث اخلاقی پیچیده از ابزارهای آیینی استفاده می‌کنیم همانند سلاحهای ابتدایی‌ای که برای اداره کارزار اخلاقی عصر سنگ به کار گرفته می‌شدند، در اینجا ما همانند افرادی هستیم که بعد از یک جنگ هسته‌ای از سلاحهای ابتدایی استفاده می‌کنند.

مک‌اینتایر درک می‌کند که تمثیل او راه حل ساده‌ای به دست نمی‌دهد. وی در پایان کتاب «عدالت برای که؟ کدام عقلانیت؟»<sup>۶</sup> با حالتی نسبتاً تأسف آمیز می‌نویسد:

6. Whose Justice Which Rationality



«به نظر نمی‌رسد کتابی که با این نتیجه‌گیری [صرفاً] به اتمام رسیده باشد که... کجا و چگونه باید شروع کرد، دستاورد زیادی داشته باشد.» به علاوه، وی می‌پذیرد که: «دیگر راهی برای صحبت وجود ندارد مگر اینکه به طریقی باشد که شامل برخورد با سنتهای رقیب باشد.»

اما از نظر مک‌اینتایر، یکی از پیش فرضهای مهم گفتگو، توانایی حفظ انسجام موقعیت خویش است. و این کار با توجه به قواعد امروز مشکل است: آنچه که فرد تضاد «با» لیبرالیسم در نظر می‌گیردت وسط فرهنگ بزرگ‌تر به عنوان تضادی «درون» لیبرالیسم تلقی می‌شود: لیبرالیسم غالباً در جلوگیری کردن از مناقشه موفق است... به گونه‌ای که چنین به نظر می‌رسد که [مخالفتهای] بر ضد آن، مباحثی درون لیبرالیسم هستند... کسوت‌های امروزی که محافظه‌کاری و رایکالیسم نامیده می‌شوند در کل لفافه‌هایی برای لیبرالیسم هستند: مناقشات موجود بین نظامهای سیاسی مدرن تقریباً منحصر به لیبرالهای محافظه کار، لیبرالهای لیبرال و لیبرالهای رادیکال هستند. در چنین نظامهای سیاسی‌ای، جای کمی برای انتقاد از خود نظام یعنی مورد سؤال قرار دادن لیبرالیسم وجود دارد.

از نظر مک‌اینتایر، این دینامیک ناامید کننده به همان فاجعه‌ی پنهانی بستگی دارد که به غارنشینی اخلاقی امروزی ما منجر شده است. با وجود فروپاشی پوزیتیویسم منطقی به عنوان جنبشی فلسفی، فرهنگ لیبرال هنوز اخلاقیات را برای دفاع از احساسات و عقاید به کار می‌برد. به همین دلیل است که به عنوان مثال از نظر لیبرالیسم بررسی افکار عمومی در مورد مباحث اخلاقی تا این حد مهم است؛ زیرا عمل بررسی این نظر را تأیید می‌کند که مباحث اخلاقی صرفاً به عقاید خلاصه می‌شوند. اما دیدگاه مک‌اینتایر این

←

شامل هنرها، علوم، بازیها، سیاست در مفهوم ارسطویی آن، شکل دهی و حفظ و تداوم زندگی خانوادگی است و همه و همه در قالب این مفهوم قرار می‌گیرند.»

ویژگی دوم «عملکرد»، نقش اساسی خیرهای درونی در انجام آن است. مقصود مک‌اینتایر از «خیرهای درونی»، مزیتها و بهره‌مندی از به کار گرفتن شان است، از این نظر که برای «عملکرد» مناسب هستند... تنها از طریق تجربه‌ی شرکت در عملکرد است که می‌توان عملکرد را شناسایی کرد.<sup>(۱۵)</sup> خیرهای بیرونی آن دسته از خیرهایی هستند که از طریق شرکت در یک «عملکرد» محقق می‌شوند، اما این خیرها جزء مزیت‌های ذاتی «عملکرد» محسوب نمی‌شوند. به عنوان مثال ممکن است از طریق چنین مشارکتی پاداشهای مادی و یا پاداشهایی که به کسب اعتبار می‌انجامند به دست آیند. مک‌اینتایر اظهار می‌کند، مگر اینکه فردی خیرهای درونی مربوط به یک «عملکرد» را تعقیب کند، در غیر این صورت مشارکت فرد در آن تنها به صورت ظاهری است، زیرا در حقیقت فرد توسط «خیرهای بیرونی» ترغیب و تشویق می‌شود.<sup>(۱۶)</sup> بنابراین ممکن است فردی بر مبنای قواعد برتر سیاستی خاص، درگیر آن سیاست شود اما در حقیقت، وی توسط خیرهای بیرونی نظیر اعتبار و یا قدرت، ترغیب و تشویق شده است. بخشی از آن چیزی که به معنی درگیر شدن در یک «عملکرد» است، باید به خیرهای درونی اختصاص یابد و تجربه‌ی بهره‌مندی از خیرهای درونی را نیز دارا باشد.

شیوه‌ای که طی آن خیرهای درونی به دست می‌آیند، سومین ویژگی «عملکرد» محسوب می‌شود. بر طبق نظر مک‌اینتایر، توفیق در تسلط بر مزیت‌های «عملکرد» و کسب تجربه‌ی در بهره‌مندی از آن مزیت‌ها، تنها از طریق سه فضیلت خاص «عدالت، شجاعت و صداقت» محقق می‌شود.<sup>۱۷</sup> تنها هنگامی که قضاوت‌ها و عملکردهای مادر معرض بررسی دقیق اجتماع عمل سنجان قرار گیرد، می‌توان مزیت‌های «عملکرد» را تحت تسلط و کنترل قرار داد. ما به واسطه درگیر شدنمان در «عملکرد»، این «عمل سنجان»<sup>۱۸</sup> را به عنوان مرجعیت‌های مناسب مورد تأیید قرار می‌دهیم. درحقیقت، «عدالت» مستلزم آن است که نیاز به واگذار کردن عملکردهای ما به قدرت آن جامعه مورد تأیید قرار گیرد. از آنجا که واگذاری عملکردهای ما به بررسی دقیق اعضای آن جامعه خطر انتقاد را در پی دارد، لذا برای قبول آن خطر «شجاعت» لازم است. البته اگر آماده واگذار کردن نوعی عملکرد گمراه کننده باشیم ممکن است جلوی مخاطره را بگیریم، اما بعد متوجه خواهیم شد که مزیت‌های مربوط را به طور کلی تحت تسلط درنیاورده‌ایم. بنابراین «صداقت» نیز برای درگیری واقعی در یک «عملکرد»، امری لازم و ضروری است. به عبارت دیگر، در این مرحله از شکل‌گیری تعبیری اصلی از فضیلت، ممکن است «مزیت‌های» مربوط به یک «عملکرد» اخلاقی نباشند اما هر «عملی» حداقل

## 12. Practitioners

مطلب رانیز روشن می‌کند که چرا از نظر غیرعاطفه‌گراها، چنین بررسی‌هایی باید به صورت کاملاً نامربوط منتشر شوند: کسی ده فرمان را به خاطر تعداد قتل‌های انجام شده در دیترویت، نرخ طلاق در رنو یا کاهش تعداد شرکت کنندگان در مراسم کلیسا در پئوریا منسوخ نمی‌داند.

نقد مک‌اینتایر از لیبرالیسم به افکار او رنگ و بوی رادیکالی غیرعادی می‌دهد. وی شخصیتی شگفت‌آور است. او نه یک محافظه‌کار (در معنای کلاسیک ادموند برکی) است و نه هم یک لیبرال محسوب می‌شود؛ بلکه کسی است که می‌خواهد خود را به صورت کامل به یک سنت تسلیم کند و در عین حال به محض تسلیم شدن در برابر این سنت، تناقضات آن را تشخیص می‌دهد. از نظر من، او فیلسوفی سیاسی و در جستجوی فلسفه‌ای سیاسی است.

سوء شهرت خاص مک‌اینتایر به دلیل «تغییر عقیده» (لغت مورد استفاده‌ی خودش) اش از مارکسیسم به تومیسیم (رویکرد توماس اکویناسی) است که امروزه به عنوان حرکتی در جهت «محافظه‌کاری» محسوب می‌شود. هر چند از نظر ملاحظات اساسی فلسفه او محافظه‌کارانه است، دیدگاه‌های او هنوز ردپاهایی از مارکسیسم را در خود دارد و شاید به همین دلیل باشد که او نظرات انتقادی را از نومحافظه‌کاری گرفته است (او تمایل دارد که بیش از محافظه‌کاران قدیمی نسبت به آنچه خودش «اشکال اصلی نظم اقتصادی مدرن» می‌نامد باز باشد). موریس کولینک<sup>۷</sup> در «محرک جدید»<sup>۸</sup> بی‌پرده عنوان می‌دارد که «سیاست مک‌اینتایر ساده لوحانه است و به عنوان یک فیلسوف فاقد واقع‌نگری فیلسوفان انگلیسی هم عصر خودش است».

حقیقت این است که مک‌اینتایر در کتاب اول خود با عنوان «تفسیری در باب مارکسیسم»<sup>۹</sup> مقایسه‌ای

7. Maurice Cowling 8. New Criterion

9. Marxism: An Interpretation





نسنجیده بین مسیحیت و مارکسیسم انجام می‌دهد: «تغییر عقیده‌ی لنین، مارکسیسم را به وسیله‌ی قدرت فاسد کرد؛ همان‌گونه که کنستانتین مسیحیت را فاسد کرد. مارکسیسم «راه نجات» را تنها در پرولتاریا می‌داند و مسیحیت آن را در مذهب ارتودوکس محدود می‌کند. البته باید این نکته را پذیرفت که چنین مقایسه‌های نسنجیده‌ای به ندرت در آخرین کار او پیدا می‌شوند. مک‌اینتایر حتی در کتاب «در پی فضیلت»<sup>۱۰</sup> مدعی است: «استبداد ظالم... که در مسکو سلطنت می‌کند به همان اندازه از جوهر اخلاقی مارکسیسم دور است که زندگی بورژوازی پاپ»<sup>۱۱</sup> از زندگی اخلاقی مسیحیت» (دیدگاهی که احتمالاً با کسی چون الکساندر سولژنیتسین<sup>۱۲</sup> همخوانی ندارد.

با این حال عزیمت مک‌اینتایر از مارکسیسم به تومیسم برای هرج و مرج اخلاقی مانیز آموزنده است؛ زیرا همدلی او با مارکس موجب بنیادستیزی اولیه‌ی او نسبت به لیبرالیسم شد و این امر زیربنای تمام تحلیلهای بعدی او را تشکیل می‌دهد. برای نمونه آن مارکسیست‌هایی را در نظر بگیرید که نسبت به محاکمه‌های نمایشی مسکو در دهه‌ی ۳۰ یا حمله‌ی شوروی به مجارستان در سال ۱۹۵۶ و چکسلواکی در سال ۱۹۶۸، حالت انزجار اخلاقی داشتند.

مک‌اینتایر می‌نویسد: «کمونیستی که ارتباط خود را با حزب قطع کرده است و نیز کسی که این کار را نه صرفاً به دلیل این احساس که چنین اعمالی از نقطه نظر مارکسیستی نسنجیده هستند بلکه بدین دلیل که اعتقاد دارد اینها کارهایی اشتباه هستند، چنین کسی به گونه‌ای خاص در مقابل این سؤال که «اشتباه چیست؟»، آسیب پذیر است.

البته این امر قابل ستایش است که چنین

10. After Virtue

11. Borgia Pope

12. Alexandr Solzhenitsyn



به این سه فضیلت اخلاقی نیاز خواهد داشت. اساساً ماهیت اجتماعی «عملکرد» که در ویژگی پیشین مشخص شد، در ویژگی دیگر نیز مشهود است. بنا به نظر مک‌اینتایر، در حالی که خیرهای بیرونی نظیر پول و شهرت (که در طی یک عملکرد به دست می‌آیند) تحت تملک فرد خواهند بود، خیرهای درونی نظیر پیشرفت در یک تکنیک جدید توپ زدن در بازی کریکت و یا یک تکنیک جدید در نقاشی، تحت تملک جامعه مربوطه باقی می‌ماند.<sup>(۱۸)</sup> به عبارت دیگر، یک همسانی ضروری بین خیر حقیقی فرد که مشغول یک «عملکرد» است و خیر جامعه «عمل سنجان» وجود دارد. از نظر مک‌اینتایر، برای تحریف خیر در قالبی شخصی و یا خصوصی، باید از این مشخصه اساسی «عملکردها» چشم‌پوشی کرد. اما این چیزی است که خیر فرد را طی یک «عملکرد» به خیر جامعه پیوند می‌زند، اما انجام عملکردی مشابه در قبال تکثر فعالیت‌هایی که زندگی فرد را به طور کامل تعیین کنند، مطلبی دیگر است. مک‌اینتایر این نکته را در قالب ویژگی دیگری از مفهوم «عملکرد» مطرح می‌کند.

مک‌اینتایر معتقد است که این در ذات عملکردهاست که هیچ «عملی» کل زندگی را تعیین نمی‌کند. بنابراین ممکن است یک نقاش خوب، پدر خوبی نباشد؛ برتریها و امتیازاتی که وی در نقاشی دارد یا کسب کرده است، ممکن است که در سایر ابعاد زندگی وی وجود نداشته باشند. به عبارت دیگر، مک‌اینتایر اذعان می‌دارد

که این امر چیزی است که نشان می‌دهد حداقل برخی فضایل باید در فعالیتهای اصلی اجتماعی درگیر شوند که وی آنها را «عملکردها» می‌نامد. اما بیان اینکه تمام زندگی از وحدتی شبیه به وحدت «عملکردها» برخوردار است، مطلبی کاملاً متفاوت است. بنابراین برای آنکه فرد با موفقیت زندگی کند، به این فضایل نیاز دارد. اما او معتقد است که این تجربه‌ی فرد از خیرهای ذاتی برای «عملکردهای» خاص است که باعث می‌شود فرد به جستجوی این خیر بپردازد. این کار به انسجام اعمالی می‌انجامد که با همدیگر زندگی فرد را به صورت یک روایت واحد شکل می‌دهند. تنها یک مفهوم قاطع و بی‌چون و چرا از خیر می‌تواند کل زندگی را به «عملکردهای» خاصی و توسط خیرهای درونی این عملکردها مرتبط سازد. این امر برای اثبات و روشن ساختن قضیه‌ای است که مک اینتایر متعاقباً به آن می‌پردازد.

### ۳-۱- مرحله دوم- زندگی به عنوان یک روایت واحد

مک اینتایر معتقد است که تساوی اخلاقی فردگرایی<sup>۱۳</sup> لیبرال<sup>(۱۹)</sup> با کیفیات کنشهای فردی، کنشهای انسانی را اتمیزه<sup>(۲۰)</sup> می‌کند. منظور مک اینتایر از طرح این موضوع این است که جدایی کنشهای فردی از یکدیگر در خلال زندگی یک فرد، سبب جدا شدن آن کنشها از

مارکسیستهایی آن قدر فاسد نشده بودند که در مقابل جنایات استالین ساکت بنشینند. اما می‌توان ادعا کرد جانشینان فعلی آنان بهتر هستند و در اینجا می‌توان اهمیت عزیمت مک اینتایر از مارکسیسم را درک کرد. انزجار کمونیست سابق باید ریشه در حس درونی درست و غلط، یعنی همان وجدان داشته باشد. البته «کمونیست سابق باید از خود بپرسد لیبرالیسم معاصر به چه نحوی هر نوع جایگزین اخلاقی را برای اخلاقیات کمونیستی ارائه کرده است». در واقع این‌گونه نبوده است که تعداد بسیاری از کمونیستها خود را در برابر این پرسش قرار داده باشند؛ زیرا چنین کاری موجب تضعیف پیش فرضهایی شود که مارکسیسم را با تمامی اشکال مدرن محاسبات اخلاقیاتی پیوند می‌دهند؛ توجه نفع‌گرایانه به نتایج به جای خود کنشها، ممکن است در حالی که به سوی آینده در حرکت است منجر به ارزیابی مستمر حال بشود». این همان چیزی است که مارکسیستها و لیبرالها در ارزیابی نظام اخلاقیشان در آن مشترک هستند و به همین دلیل است که از نظر مک اینتایر، رد یکی مستلزم رد دیگری است.

شاید پیوند بین اخلاق مارکسیستی و اخلاق لیبرال مشخص کند که چرا مک اینتایر بدینی خود را نسبت به نیروهای بازار حفظ می‌کند. این عقیده نفع‌گرایانه که «می‌توان کالاهای انسانی را به وسیله مقیاسی کمی با یکدیگر سنجید همین عقیده است که می‌توان کالاهای انسانی را به طریقی قیاسی بدین گونه ارزیابی کرد که با کدام کالاها ارزش مالی دارند. دقیقاً به همین دلیل است که مارکس، بنام را فیلسوفی می‌داند که شعورش به اندازه‌ی یک مغازه دار است». مک اینتایر، اتحاد لیبرالیسم، سرمایه‌داری اقتصاد آزاد، مارکسیسم و نفع‌گرایی را نه تنها برای اثبات استعاره‌ی علمی - تخیلی خود، بلکه برای اشاره به



بدیل تکنولوژیک در نظر می‌گیرد که به عقیده وی تنها راه باقی‌مانده است. وی عنوان می‌دارد که «همین که خود را از این توهم بنامی رها کردیم که خوشبختی و لذت منوط به داشتن احساسات خاص است، آن‌گاه مشخص می‌شود که باید بین آن فعالیت‌هایی که فقط به عنوان وسیله‌ای برای چیز دیگر هستند و آن فعالیت‌هایی که به خودی خود ارزشمند هستند تفاوت گذاشت».

مطلب فوق، چرخش بزرگی در تفکر مک‌اینتایر است و جالب است بدانیم که این چرخش در سال ۱۹۶۸ و با کتاب «مارکسیسم و مسیحیت»<sup>۱۳</sup> آشکار می‌شود. چرخش ارسطویی در کتاب «در پی فضیلت»، پیشرفت جالب توجهی نبوده است. وی حتی زمانی که با مارکسیسم همدلی بیشتری داشت تنها تناقضات و پیوندهای آن را در نسخه‌های لیبرال‌تر و فردگراتر اخلاقیات جستجو می‌کرد. در این صورت جای تعجب نیست که «در پی فضیلت» مخاطبان گسترده‌ای یافت؛ زیرا چنین به نظر می‌آمد راه حلی را ارائه می‌کند که می‌توان با آن قطعات و پاره‌های خود را بر نظامی اخلاقی و منسجم سوار کنیم.

شاید چنین ادعایی برای این کتاب گزاف باشد؛ و آنچه ما گفتیم بیش از مدعاهای خود مک‌اینتایر است. در واقع، بدبینی او چنان عمیق است که «در پی فضیلت» را با متنی پیشگویانه در مورد قرون وسطی جدید به پایان می‌برد:

مقایسه‌ی دقیق بین یک دوره‌ی تاریخی و دوره‌ی دیگر همواره خطرناک بوده است؛ و مقایسه‌هایی که بین دوره‌ی ما و دوره‌ای که در آن امپراطور روم به قرون وسطی وارد شد از جمله‌ی گمراه‌کننده‌ترین مقایسه‌هاست. با وجود این، برخی مقایسه‌ها هستند که... کار آنها (با وجود اینکه اغلب شناخته نمی‌شدند) ساختن اشکال جدید جامعه‌ای بود که

13. Marxism and Christianity



بسیاری از منابع آشکار آنها می‌شود. یعنی «روایاتی»<sup>۱۴</sup>(۲۱) که شکل دهنده اجزاء هستند. طبق نظر مک‌اینتایر، کنشهای انسانی حتی در ساده‌ترین نوع آن، فقط در شرایطی قابل درک هستند که مقاصد علی و زمینه اجتماعی و زمان‌مندی که کنشها درون آن رخ دهند قابل درک باشد. وی اظهار می‌دارد، این سؤال که یک فرد در حال انجام چه کاری است، توسط یک ناظر به طرق مختلفی ممکن است پاسخ داده شود. ممکن است گفته شود که آن فرد مشغول «حفاری» یا «باغبانی» است و یا «تلاش می‌کند که خشنودی همسرش را فراهم سازد»<sup>(۲۲)</sup>. میزان درستی هر یک از این پاسخها منوط به نیت اولیه‌ی آن فرد از میان تمام این احتمالات است. علاوه بر این، مک‌اینتایر عنوان می‌کند که اگر به طور مثال نیت اولیه آن فرد «خشنود ساختن زنش» باشد، درک کنش آن فرد نه تنها مستلزم درک موقعیت کلی‌ای است که توسط مفهوم «ازدواج» شکل گرفته است، بلکه باید موقعیت خاصی که به واسطه این ازدواج به وجود می‌آید نیز درک شود. آیا این مرد قصد دارد با آراستن باغچه مطابق با سلیقه همسرش، موجبات خشنودی وی را فراهم کند و یا اینکه قصد دارد با انجام برخی کارها موجب خشنودی وی شود. به نظر مک‌اینتایر اگر کنشهای انسانی از اعمال حیوان قابل تمیز و تشخیص هستند به واسطه این حقیقت است که ما می‌توانیم از

14. narratives

انسانها توضیح بخواهیم، بنابراین ارائه یک توضیح مناسب بدون توضیح هدف علی آن کنش و زمینه اجتماعی آن، میسر نیست. در حقیقت مک اینتایر مدعی است که ارائه توضیح مناسبی برای کنش یک کنشگر، مستلزم داشتن اطلاعاتی درباره مقاصد و نیت بلند مدت و کوتاه مدت اوست. بنابراین کنشگری که درگیر کنش قصدمند «نوشتن یک جمله» است، ممکن است هدف بلند مدتی برای به دست آوردن یک «مقام»<sup>۱۵</sup> داشته باشد. هدفی که ما می توانیم با استناد به آن دریابیم که کنشگر موفق شده است و یا شکست خورده است.<sup>(۲۳)</sup> بنا به نظر مک اینتایر توضیحی مناسب برای کنشهای انسانی، در برداشت خود را درباره ارتباط میان جنبه های «تعمدی، اجتماعی و تاریخی» کنشهای انسانی، در عبارات دقیقی جمع بندی نموده است:

ما با استناد به دو نوع زمینه، کنش خاصی را به طور ضمنی و اگر چه نه به وضوح شناسایی می کنیم. من پیشنهاد کرده ام که اهداف کنشگر را با توجه به نقش شان در سرگذشت فرد در نظمی علی و زمانمند به حساب آوریم و همچنین با رجوع به نقش آن اهداف در تاریخچه زمینه هایی که به آن تعلق دارند، در موردشان قضاوت کنیم. با انجام این کار و با تعیین تأثیر اهداف کنشگر در جهاتی چند و اینکه چگونه اهداف

در آن زندگی اخلاقی حفظ می شود به طوری که هم اخلاقیات و هم مدنیت می توانند دوره های پیش روی بی تمدنی و تیرگی را به سلامت پشت سر بگذارند. اگر توصیف من از شرایط اخلاقی درست باشد باید به این نتیجه رسید که اکنون ما نیز به آن نقطه عطف رسیده ایم... دیگر بربرها در پشت مرزهای ما نیستند، بلکه مدتی است بر ما حکومت می کنند و به خاطر فقدان هوشیاری ما در مورد این مسئله است که بخشی از منحصه ما به وجود می آید. ما در انتظار<sup>۱۴</sup> (ناجی) نیستیم؛ بلکه بی شک منتظر سن بندیکت<sup>۱۵</sup> دیگر و بسیار متفاوتی هستیم. مورخین از این نظر گله مند خواهند بود که زمانی بربرها بر بخشی از امپراطوری روم حکومت می کرده اند و همان گونه که در مورد اوکلاهاما سیتی به خوبی قابل ملاحظه است، کنار گذاشتن نخبگان حاکم همانند کاری که بربرها انجام دادند، نتایج خطرناکی دارد. اما آنچه در این تصویر از همه برجسته تر است، باز همان شباهتش به کتاب «سرودی مذهبی برای لیوویس»<sup>۱۶</sup> نوشته ی میلر است؛ آنجا که نظمی دینی مانند نظم بندیکتیها چیزی است که بعد از یک فاجعه ی اتمی حداقل، پاره های معرفت علمی را زنده نگه می دارد. هنگامی که بازماندگان فاجعه ی اخلاقی مورد نظر مک اینتایر از اقامتگاههای اخلاقی دوره سنگی خود بیرون می آیند قاعدتاً برای بنا نهادن نظمی جدید از مدنیت، ارسطو، عهد جدید (انجیل) و توماس آکویناس را به هم پیوند می دهند و بدین ترتیب ما دوباره شاهد نظم اخلاقی جدیدی خواهیم بود. البته قابل قبول بودن این سناریو به چگونگی قانع کنندگی استدلالات خود مک اینتایر و نیز چگونگی بنیان نهادن مجدد انسجام فلسفه ی اخلاق با استفاده از این منابع متفرق

14. Godot

15. St. Benedict

16. A Canticle for Leibowitz



یکسان بستگی دارد.

یکی از معضلاتی که در مورد مک‌این‌تایر با آن مواجه هستیم این است که او در نزاعهای اخلاقی بی‌امان ما هیچ راهنمایی ارائه نمی‌کند. او در مورد اعدام، سقط جنین و حتی جنگ هیچ موضعی اتخاذ نمی‌کند (معضلی که از نظر او نشانگر مباحثه‌ی اخلاقی تحلیل رفته‌ی ماست). همچنین ابهامی مداوم در مورد نظم شبه بندیکتی مورد انتظار او وجود دارد. آیا آن جامعه‌ای خواهد بود که دربرگیرنده موقعیتهای اخلاقی مشترک است؟ و یا اینکه تنوع گسترده‌ی دیدگاهها را می‌پذیرد (البته اول باید یاد گرفته شود که چگونه به طریقی گفتگو کنیم موجب پیشرفت واقعی شود)؟

بخشی از مشکل ما در پاسخ به این سؤالات این است که همگام با رشد فکری مک‌این‌تایر، سبک نوشتاری او خیلی مطول و تکراری شده است. البته او واقعاً یک زیاده‌گو نیست اما به گونه‌ای بارها و بارها به موضوعی باز می‌گردد که هیچ تحلیل واضحی ندارد و حتی ساختار زبانی او پیچیده‌تر نیز می‌شود؛ ساختاری که ترس او از به‌کارگیری ویرگول آن را برای روشن شدن ساده‌تر نمی‌کند.

اما او در کتاب «سه دیدگاه رقیب در مورد اخلاقیات»<sup>۱۷</sup> (جایی که متذکر می‌شود دانشگاه، تنها زمانی «جهانی» از گفتمانهاست که دیدگاههای رقیب و مخالف این فرصت را پیدا کنند که هم موقعیت خود را بسط دهند و هم با دیدگاههای دیگر مناظره کنند) عنوان می‌دارد که جامعه شبه بندیکتی<sup>۱۸</sup> او علی‌رغم موانع یکی از گفتگوهای مدنی خواهد بود. دستیابی به این جامعه آسان نیست؛ تا اندازه‌ای به این خاطر که هرچه مخالفت با احساس‌گرایی احساسی‌تر شود، به نظر می‌رسد فرد آن را بیشتر توجیه می‌کند و نیز به این خاطر که پاره‌های

17. Three Rival Versions of Morality

18. Benedictine



کوتاه مدت او برای شکل دادن به اهداف بلند مدت با موفقیت یا شکست مواجه می‌شوند، ما خودمان بخش دیگری از این سرگذشتها را می‌نویسیم. تاریخ روایی یک نوع خاص، گونه‌ی اساسی و بنیادینی برای توصیف کنشهای انسانی می‌شود. (۲۴)

طبق نظر مک‌این‌تایر، همین مفهوم «روایی» کنش انسانی است که سبب قابل درک شدن کنشهای انسانی می‌شود. (۲۵) آن دسته از کنشها و حتی گفتارهای کلامی که از زمینه‌ی متناسب خود جدا شده‌اند، غیر قابل درک می‌شوند. برخی رفتارهای مشخص به عنوان رفتارهای روان‌پریشی فرض می‌شوند، چرا که چنین جدایی‌ای یکی از ویژگیهای آنها است. در حقیقت از نظر مک‌این‌تایر، یأس و ناامیدی که با شخصیتهای مشخص سارتری<sup>۱۶</sup> نمود یافته است، اعتراضی است نسبت به این مسئله که روایات زندگی شان معنایشان را از دست داده‌اند. (۲۶)

بر اساس نظریه کنش<sup>۱۷</sup> مک‌این‌تایر، قابل فهم بودن یک روایت زندگی ناشی از جهت‌گیری آن به سمت «غایت»<sup>۱۸</sup> است. لازم به ذکر نیست که چنین زندگی‌ای به وسیله برخی قوانین بیرونی نظیر قوانین تاریخی مارکسیستی اداره می‌شوند. اما این موضوع نیز رد نمی‌شود که آشکار شدن روایت خاص زندگی فرد به واسطه روایتهای دیگران در موقعیتهای زمانی و مکانی خاص آنها محدود می‌شود. اگر چه از

16. Sartrians

17. Action

18. Telos

این طریق روایت زندگی محدود می‌شود، اما روایتهای زندگی مان به شکلی غیر قابل پیش‌بینی به سمت آینده گشوده هستند. مک اینتایر می‌نویسد:

«اگر خصیصه زندگی فردی و اجتماعی ما این است که به شکل قابل درکی ادامه یابد... همیشه موردی وجود دارد که طی آن موانعی در راه چگونگی ادامه یافتن داستان وجود دارد «و» اینکه در خلال آن موانع، راههای بسیاری به شکل مبهم وجود دارند که سبب ادامه یافتن داستان می‌شوند.<sup>(۲۷)</sup> به طور ضمنی در تعبیر زندگی به عنوان یک روایت مستمر، مفهومی از خویشتن به عنوان موضوع آن روایت وجود دارد. هویت شخصی من در تمام زندگی صرف نظر از تغییراتی که ممکن است دچار آنها شوم، به صورت یکسان باقی می‌ماند. طبق نظر مک اینتایر، این حقیقت به دو نتیجه منجر می‌شود.<sup>(۲۸)</sup> نخست اینکه، من موضوع سرگذشتی هستم که از تولد تا مرگ به همراه معنای خاص آن ادامه می‌یابد. معنایی که من بر اساس آن مسئول و پاسخگو هستم. دوم اینکه من فردی هستم که می‌توانم در مورد سرگذشت دیگران از آنها توضیح بخواهم. زمانی که با اعضای جامعه مان در یک تاریخ مشترک شریک شدیم، در واقع در قبال یکدیگر در مورد آن سرگذشت و تاریخ مسئول و پاسخگو هستیم.

مک اینتایر در ادامه می‌افزاید، وحدت زندگی من وحدتی است که به واسطه‌ی ماهیت

اخلاقی پس از فاجعه راهی پیش روی ما نمی‌گذارند که آنها را کنار هم قرار دهیم. مک اینتایر این مطلب را در «اصول نخستین، اهداف نهایی، و مباحث فلسفی معاصر»<sup>۱۹</sup> ذکر می‌کند (چاپ شده در سال ۱۹۹۰ با عنوان اصول اولیه، اهداف نمایی و مباحث معاصر فلسفی):

با انتزاع این مفاهیم واقعیت و حقیقت از چارچوب غایت‌شناسی‌شان و با رجوع به چیزی که بر حسب آن می‌توان آنها را کاملاً قابل فهم و از لحاظ عقلانی قابل دفاع کرد، آنها را از زمینه‌ی خود محروم می‌کنیم. انکار فراگیر غایت‌شناسی ارسطویی و تمامی مفاهیمی از این دست در قرون ۱۶ و ۱۷ موجب چنین محرومیتی شد. در نتیجه مفاهیم واقعیت و عقلانی معلق شدند.

واژه‌ی «غایت‌شناسی»، کلیدی برای راه حل مک اینتایر است؛ فقدان این واژه مسبب فاجعه‌ای است که در تمثیل علمی تخیلی او توصیف شده است. غایت‌شناسی مطالعه‌ی علل، غایات، اهداف و مقاصد نهایی است؛ روشی تبیینی که کل فلسفه‌ی ارسطو را در برمی‌گیرد. اما پس از تأثیر ترکیبی نیوتن و داروین این نوع تبیین اساساً عجیب به نظر می‌رسد و زمانی که «علم» ارسطویی عجیب و غریب به نظر رسید، فلسفه‌ی اخلاق او نیز به این سرنوشت دچار شد: یعنی زمانی که نیوتن نشان داد چگونه می‌توان حرکت را به صورت نتیجه‌ی برآیند قوانین مکانیکی بهتر توصیف کرد و نیز هنگامی که داروین انتخاب طبیعی را به عنوان «سازوکار» تبیین کارکرد یک ارگانیسم در نظر گرفت، استفاده از غایت‌شناسی در فلسفه‌ی اخلاق محکوم گردید.

شاید این موضوع بزرگ‌ترین اشتباهی باشد که تاکنون در تاریخ فلسفه رخ داده است. از نظر مک اینتایر، تهی کردن گفتمان اخلاقی از مفاهیم غایت‌شناسانه،

19. First Principles, Final Ends, and Contemporary Philosophical Issues



به دلیل تأثیر محسوس نیوتن و داروین، همان فاجعه‌ی دوران ماست. از نظر مک‌این‌تایر در سنت ارسطویی «تقابلی اصولی بین انسان آن گونه که هست و انسان آن گونه که می‌تواند باشد (در صورت درک ذات اصلی خود) وجود دارد... همان دستورالعملهایی که ما را به فضایل مختلف امر کرده و از رذایل بازمی‌دارند، به ما یاد می‌دهند چگونه از پتانسیل کنش فراتر رویم، ذات حقیقی خود را درک کنیم و به اهداف حقیقی خود برسیم. نقض آنها به معنی از بین رفتن و ناقص بودن است؛ به معنای شکست در نیل به خیر خوشبختی عقلانی است که به گونه‌ای عجیب متعلق به ماست که باید آن را تعقیب نمود».

فلسفه‌ی تاریخ ارسطو بدون تأیید این تمایز، به مجموعه‌ای صرف از مشاهدات فرو می‌ریزد. اما اگر این تمایز بار دیگر در فلسفه‌ی اخلاق پذیرفته شود تأثیر آن بنیادی خواهد بود؛ زیرا «خیر» را به عنوان حامل اطلاعات واقعی در نظر خواهیم گرفت؛ نه احساس صرف. دقیقاً به همان صورت که یک نفر می‌تواند با توجه به اهداف خود، بین یک زین خوب یا بد و یا یک افسر سواره نظام خوب و سواره نظام بد تفاوت قائل شود، بنابراین قضاوت بین خوب و بد در معنای اخلاقی باید تا حد زیادی قابل قضاوت باشند؛ البته به شرطی که رفتار اخلاقی با توجه به هدف تعیین شده باشد. اما «انکار غایت شناسی ارسطویی به معنای انکار زمینه‌ای است که با آن زبان قابل ارزیابی را می‌توان به صورت نوعی زبان واقعی در نظر گرفته شود» و نتایج این انکار بیش از این مضر نبوده‌اند. وقتی کانت دریابد که بین هر نوع کنشی که نقش الزامات اخلاقی را در کنش حاکم در نظر می‌گیرد و هر نوع کنشی که به تبیین مکانیکی اعتبار می‌دهد ناسازگاری عمیقی وجود دارد، او اجباراً به این نتیجه می‌رسد که کنشهایی که از الزامات اخلاقی تبعیت می‌کنند و به آنها شکل می‌بخشند باید از نظر علمی غیر قابل توصیف و نامفهوم باشند.

←

خودش به عنوان روایتی منفرد شکل گرفته است. در دیدگاه وی، این روایت به واسطه جهت‌گیریهایش به سوی «غایت» شکل می‌گیرد، نه در آن معنا که برخی قدرت‌های فطری به شکل غیرقابل اجتنابی روایت را به سمت برخی مقاصد معین سوق می‌دهند، بلکه در این معنا که تمایلات فرد، فرد دیگری را متوجه جستجوی برخی خیرهای آینده می‌کند، جستجویی که در واقع وحدت کلی و همه‌جانبه‌ای به خیرهای محدودی که یک فرد در «عملکردهای» گوناگون تجربه‌ی کرده است، می‌بخشد. کارکرد و نکته فضیلتهایی که ما در گستره محدودی از تجربیاتمان در «عملکردها» باز شناخته‌ایم، کاملاً در جستجویمان برای خیر کلی آشکار می‌شود. بدین ترتیب، درمی‌یابیم که بدون وجود فضیلتها نمی‌توانیم این جستجو را ادامه دهیم.

بنابراین فضیلتها به عنوان آن دسته از تمایلاتی شناخته می‌شوند که نه تنها سبب حفظ عملکردها می‌شوند و ما را قادر می‌سازند تا به خیرهای درونی عملکردها دست یابیم، بلکه به واسطه توانمند ساختن ما برای غلبه بر ضررها، خطرها و سوسه‌ها و بی‌توجهیهایی که با آنها مواجه هستیم، ما را در نوع متناسبی برای جستجوی خیر قرار خواهند داد و اینکه با افزایش دانش مان و افزایش اطلاعات مان نسبت به خیر، ما را تجهیز می‌کنند.<sup>(۲۹)</sup>

مک‌این‌تایر در پاسخ به سؤالی در مورد وحدت بخشیدن به خیر با تعریف آن به عنوان

یک «جستجو»،<sup>۱۹</sup> ماهیت موقتی آن را تأیید می‌کند:

بنابراین، ما به نتیجه‌ای موقتی در مورد زندگی خوب برای انسان رسیده‌ایم: یک زندگی خوب برای انسان، آن نوع زندگی‌ای است که صرف جستجوی یک زندگی خوب برای انسان شود، و فضیلت‌های ضروری برای این جستجو آنهایی‌اند که ما را در درک این موضوع توانا کنند که زندگی خوب برای انسان چه چیزهای دیگری و چه چیزهای بیشتری به همراه خواهد داشت.<sup>(۳۰)</sup>

اما جستجوی من در جهت خیر دقیقاً برای یک فرد نیست، بلکه برای فردی است که نقش اجتماعی مشخصی در حیات یک جامعه ایفا می‌کند، جامعه‌ای که در مورد خیر و نقش اعضا در جهت جستجوی آن دارای یک «سنت» است.<sup>(۳۱)</sup> مرحله‌ی سوم تعبیر مک‌این‌تایر در مورد شکل‌گیری فضیلت، مبتنی بر تلقی خیر است که در قالب این مفهوم بیان می‌شود.

**۱-۴- مرحله‌ی سوم - فضایل و «سنن اخلاقی»**  
طبق نظر مک‌این‌تایر، «عملکردها» سبب آشنا شدن ما با بسیاری از خیرها و فضیلت‌های مربوط به آنها می‌شوند. در تلقی او، چنین آشنایی‌ای مرحله اول توسعه فضایل ما به شمار می‌رود. همان‌طور که می‌دانیم آشنایی ما با مرحله

همان‌طور که آنها می‌گویند باقی ماجرا، تاریخ است. «فلاسفه اخلاق قرن هجدهم... از یک طرف وارث مجموعه‌ای از دستورات اخلاقی و از طرف دیگر میراث‌دار مفهومی از ذات انسانی بودند که به گونه‌ای خاص، ناسازگار با یکدیگر تعریف شده بودند... آنها وارث پاره‌های نامنسجم از طرحی فکری و کنشی بودند که زمانی منسجم بود و چون وضعیت فرهنگی و تاریخی خود را نشناختند نتوانستند ویژگی ناممکن و خیال‌بافانه‌ی وظیفه‌ی خود تعیین‌شان را متوجه شوند.»  
به محض درک این موضوع دوره‌ی فلسفه‌ی اخلاق پس از کانت مفهوم کاملی به خود گرفت. «در افتادن با فلسفه کانت از جانب کیرک‌گارد صورت گرفت و با این بیان شروع کرد که: عمل انتخاب باید از طریق انجام دادن کار مشخص شود که عقل قادر به انجام آن نیست». این عمل واقعاً پیش‌اخلاقی است؛ زیرا مقدم بر زندگی اخلاقی است: هرکسی اول تصمیم می‌گیرد اخلاقی باشد و سپس می‌شود. کیرک‌گارد در این فرض با کانت مشترک است که اخلاقی بودن مسلماً مستلزم تلاش برای ممانعت از غرایز طبیعت انسانی است که طبق تعریف باید عامل را در جهت ارضای زیبایی شناختی سوق دهد و فلسفه اخلاق در کجا این قدرت را دارد که مرا بر خلاف احساساتم وادارد؟ کیرک‌گارد به طور کلی از این سؤال طفره رفته است؛ زیرا مواجهه با آن، نقص اصلی تفکر او را آشکار می‌سازد. همان‌طور که مک‌این‌تایر می‌گوید، عنوان کتاب او یعنی *یا این/یا آن*<sup>۲۰</sup> نشان دهنده این مطلب است که مشرب کتاب «به سادگی عبارتست از این تأثیر که اصولی که شرح دهنده‌ی منش اخلاقی زندگی هستند باید بدون هیچ دلیلی پذیرفته شوند.»  
این پاسخی است که «دقیقاً» به نیچه داده شده است. از نظر مک‌این‌تایر بزرگ‌ترین شایستگی نیچه

20. Either/Or





توانایی او در مشاهده‌ی این تناقض و اعلام نتایج آن است و برای مک‌اینتایر به مثابه‌ی «یک قناری در معدن زغال‌سنگ» بود که یاسی را هشدار می‌داد که در قرن بیستم منتظر ماست. در واقع، عنوان یکی از فصول «در بی فضیلت»، «نیچه یا ارسطو؟» می‌باشد؛ زیرا فلسفه‌ی اخلاق یا در احساس‌گرایی خلاصه می‌شود و یا در غایت‌شناسی. خدمت بزرگی که نیچه انجام داده است معرفی‌ی پیش‌فرضهای فلسفه‌ی اخلاق معاصر به عنوان افسانه است: «اگر اخلاقیات چیزی جز نمود اراده نداشته باشد، اخلاقیات من تنها می‌تواند چیزی باشد که اراده‌ام به وجود می‌آورد».

مک‌اینتایر در مقایسه‌ای جالب، نیچه را به شاه کامیاهامهای دوم<sup>۱</sup> تشبیه می‌کند کسی که در سال ۱۸۱۹ با یک حرکت نظام تابو در هاوایی را منسوخ کرد. حتی در قرن گذشته نیز، کسانی چون کاپیتان کوک نتوانستند از اهالی بومی جواب قانع‌کننده‌ای در مورد این سؤال به دست بیاورند که چرا برخی اشیاء نزد آنان «تابو» شده بود و یا حتی اینکه تابو چه معنایی داشت؟ تا زمان کامیاهامها تمامی سیستم نفوذ خود را بر مردم از دست داده بود. مک‌اینتایر با طنز چنین عنوان می‌کند که اگر بومیها در آن زمان از مزایای فلسفه انگلوساکسون برخوردار بودند می‌توانستند به این جواب برسند: «اگر فرهنگ پولینزیها از برکات فلسفه‌ی تحلیلی بهره‌مند می‌بود واضح است که سؤال مربوط به معنای تابو از چند راه قابل حل می‌نمود. تابو، از نظر یک گروه، نام مایملکی غیر طبیعی شمرده می‌شد... و بی‌شک گروه دیگری عنوان می‌داشت که «تابو بودن» حدوداً بدین معناست که «من از این خوشم نمی‌آید؛ بنابراین به آن هم عمل می‌کنم» و....

آنچه که از این بحث فرا واقعی بعد از فاجعه مفقود است هر نوع درکی است از چگونگی جدا شدن لغت

21. King Kamehameha II



نخست، در واقع ما را بر می‌انگیزاند تا به جستجوی خیری که باعث وحدت بخشیدن به زندگی‌مان می‌شود بپردازیم، زندگی‌ای که به عنوان روایتی منفرد و همچنین به عنوان بخشی از روایت یک جامعه‌ی تاریخی که ما به آن تعلق داریم، محسوب می‌شود. از نظر مک‌اینتایر، این جستجو مرحله‌ی دوم فرایند توسعه فضایل را شکل می‌دهد. منبع پاسخ به سؤال «این خیر واحد چیست؟» شناخته شده است. پاسخ مک‌اینتایر و مرحله‌ی سوم نظریه توسعه‌ی فضایل، از طریق «آشنایی با «سنت» اخلاقی جامعه‌ی ما» محقق می‌شود. در ادامه مقصود مک‌اینتایر از سنت را به اختصار بیان می‌کنیم.

مک‌اینتایر می‌نویسد «یک سنت زنده، عبارت است از مباحثه‌ای که به لحاظ تاریخی تداوم یافته و به گونه‌ای اجتماعی شکل گرفته است و همچنین مباحثه درباره خیرهایی است که آن سنت را شکل می‌دهند.<sup>(۳۲)</sup> برخی ویژگیهای این تعریف در خور توجه هستند. اول اینکه، مک‌اینتایر با نام بردن از سنتها به عنوان مباحثه تأکید می‌کند که می‌توان عبارات درست و غلطی در مورد ماهیت خیرهایی که سبب شکل‌گیری سنت مورد بحث می‌شوند، بیان کرد. به عبارت دیگر، حقایق «اخلاقی» و حقایق تجربی می‌توانند توأمان وجود داشته باشند. در دیدگاه مک‌اینتایر، حقیقت اخلاقی در مورد خیر یک شخص خاص، مستلزم آگاهی از «تاریخ روایی» آن فرد است و نیز مستلزم دانشی است که به واسطه

خصایص اخلاقی، فضیلت یا رذیلت<sup>۲۰</sup> آن فرد در نظر گرفته شود:

«آنچه که برای شخص X بهتر یا بدتر است، بستگی به خصوصیت آن روایت قابل درک دارد که سبب وحدت زندگی شخص X می شود. بی هیچ تعجیبی آن فاقد چنین مفهوم واحدی از زندگی انسانی است و همین امر مبنای انکارهای مدرنی شود که مربوط به خصوصیت واقعی قضاوت‌های اخلاقی می شوند و به ویژه به آن دسته از قضاوت‌هایی مربوط می شوند که فضایل یا رذیلت‌هایی را به افراد نسبت می دهند.»<sup>(۳۳)</sup>

دوم اینکه، با توجه به سنت‌های اخلاقی، تعریف سنتها به عنوان مباحثی که به اعتقادات اخلاقی، ارزشها و عملکردهای یک جامعه معنا می بخشند، صرفاً به صورت ارزش‌هایی ثابت و بدون تغییر به ارث گذاشته نمی شوند؛ بلکه کیفیت «زندگی» محتوایی که به ارث گذاشته شده است به روشنی مبین این مطلب است که این محتوا بخشی از یک بحث مداوم «... گاهی اوقات در بین بسیاری از نسلها» است.<sup>(۳۴)</sup>

سوم اینکه، زمینه اجتماعی و تاریخی ای که جستجوی فرد در راستای خیرهای مربوط به خودش در آن اتفاق می افتد، در قالب سنی تعریف می شود که بخشی از زندگی آن فرد و همین طور بخشی از جامعه‌ی آن فرد را تشکیل می دهند. همان طور که مک اینتایر بیان می کند،

20. Vice

«تابو» (یعنی: بد) از زمینه‌ی اصلی خود و احساس گرایی کلید این مطلب است که واژه‌های اخلاقی خودمان چگونه جدا شدند؛ و نیز کلید این مسئله که چرا این قدر مباحثاتمان تند است. چرا چنین نباشد؟ درحالی که احساس، جوهر گفتگوهای اخلاقی ماست. به همین دلیل سبک نگارش کیر کگارد و نیچه در مقایسه با ارسطو یا آکویناس تا این حد آتشین و تند به نظر می رسد. همچنین به همین دلیل است که سطح دسی بل مناظرات سیاسی به صورت خارق‌العاده‌ای بالاست. مک اینتایر از این مطلب ناراحت است که ما به پیش‌بینی نیچه در مورد «سیاست بزرگ»<sup>۲۲</sup> رسیده‌ایم. درک این مطلب نیز ساده است که چرا اعتراض<sup>۲۳</sup> ویژگی اخلاقی متمایز عصر مدرن است و نیز این مطلب که چرا انزجار<sup>۲۴</sup> یک احساس غالب در عصر مدرن است... اکنون اعتراض تقریباً به صورت کامل آن پدیده‌ای منفی است که مشخصاً به عنوان عکس‌العملی در برابر تهاجم به حقوق کسی به نام منافع دیگری، اتفاق می افتد. شدت ابراز وجود اعتراض از آنجا نشئت می گیرد که اعتراض کنندگان هیچ‌گاه نمی‌توانند در یک مشاجره برنده شوند: تزکیه نفس<sup>۲۵</sup> انزجاری اعتراض نیز بدین سبب است که اعتراض کننده هیچ‌گاه نمی‌تواند در مشاجره‌ای بازنده باشد. این گفته<sup>۲۶</sup> اعتراضی مشخصاً خطاب به کسانی است که قبلاً در قضایای اعتراض کنندگان با آنها مشترک بودند... معترضین به ندرت کسی جز خود را برای صحبت پیدا می‌کنند. البته این بدین معنی نیست که اعتراض نمی‌تواند مؤثر باشد؛ بلکه باید گفت اعتراض نمی‌تواند از لحاظ عقلانی مؤثر باشد.

22. Grealpokities

24. indignation

26. uttrance

23. Protest

25. self- righteousness



صحت آشکار این متن کلام آخر استدلال مک اینتایر را به دست می‌دهد. اما شاید استدلال بهتر برای دیدگاه او تنهایی و نابسامانی باشد که ناشی از «سبک زندگی» ای است که فضایل را محکوم می‌کند. کسانی که مسیر احساس‌گرایی را بر می‌گزینند در از بین بردن ذات انسانی خود بهای سنگینی می‌پردازند و آنچه را که هدف از آن تحقیقش است، تحقق نیافته رها می‌کنند. تنها مسائل منجزکننده‌ی قرن بیستم را در نظر بگیرید. مسائل دیگری نیز وجود دارند چون: کج خلقی بسیاری از دانش‌آموزان دبیرستانی امروز، پوچی بزرگ‌ترهایشان در دانشگاه، ناامیدی قشر فقیر، استیصال ثروتمندان از دستیابی به خوشی، نرخ طلاق، سوء استفاده از کودکان و....

مک اینتایر در مورد اصرار لیبرالها برای نشاندن حرفهای ارسطو صرفاً به این خاطر که آکویناس به نحو شایسته‌ای ارسطو را برای مسیحیت مشروع ساخته است، ساده‌برخورد نمی‌کند: «این پیش‌بینی کاملاً مطمئن است که به نظر می‌رسد که اکثریت زیادی از چنین طرفدارانی ترجیح می‌دهند که تقریباً در هر محمصه‌ای باقی بمانند تا اینکه شناخت آکویناسی را بپذیرند». البته مک اینتایر در بیان ارتباطات پنهانی بین جنگ، نسل‌کشی، نژاد پرستی و اخلاقیات احساس‌گرایانه‌ی مدرن در جهت دادن فرصت بیشتر به لیبرالها برای خودستایی دقت لازم را مبذول می‌دارد (در واقع همین خودستایی است که حجایی برای گفتگوست). اما مک اینتایر مطابق با روح ذاتاً مدنی‌اش، همچنین رویکرد آکویناسی ارسطویی را نسبت به این نقص آگاه می‌سازد که:

در این زمان است که رویکرد آکویناسی باید در مقابل وسوسه‌ی خودستایی زودرس مقاومت کند... زیرا مدت زیادی نیست که روی آوردن به

←

سنتها آن چیزهایی هستند که «تاریخهای روایی» فرد و جامعه را قابل فهم می‌سازند. از آنجایی که روایت زندگی فرد به گونه‌ای اجتماعی و تاریخی در روایت زندگی جامعه تجسم می‌یابد، سنی که زندگی فرد را قابل فهم کند به واسطه آن دسته از سنتهایی که بر زندگی جامعه تأثیر می‌گذارند، قابل فهم‌تر می‌شوند.

تاریخ یک عملکرد در عصر ما به طور مشخصی تجسم می‌یابد و در قالب تاریخ بزرگ‌تر و طولانی‌تر سنت، قابل فهم شده است. از این طریق، عملکرد در شکل کنونی‌اش به ما منتقل شده است؛ تاریخ زندگی هر یک از ما به طور مشخصی شکل می‌گیرد و در قالب تاریخهای بزرگ‌تر و طولانی‌تر شماری از سنتها قابل درک شده است. (۳۵)

به عبارت دیگر، مباحث مربوط به زندگی خوب برای من و جامعه‌ام در قالب سنتهایی تعریف می‌شوند که ما از گذشته به ارث برده‌ایم و به واسطه مشارکتمان در بحث آن را توسعه خواهیم داد.

بنا به نظر مک اینتایر، ما به منظور جستجوی یک زندگی خوب منحصر به فرد، به سمت «عملکردها» گرایش پیدا می‌کنیم. سنن ما این دوره‌ها را تعریف می‌کنند و برای زندگی در جامعه‌ای که به آن تعلق داریم، جستجوی قابل درکی ارائه می‌کنند. پاسخ موقتی مک اینتایر به این سؤال که یک زندگی خوب شامل چه چیزهایی است، این است که یک زندگی خوب

مستلزم این جستجو است. فضیلتها ما را ترغیب به جستجو می‌کنند و خود جستجو را تحقق می‌بخشند.

مک اینتایر برای این مطلب بحث قدرتمندی را بر اساس نوعی نظریه اجتماعی طرح می‌کند که ارسطوگرایی وی را تأیید می‌کند. اما مک اینتایر در نشریه‌ای که جهت‌گیری آکویناسی<sup>۲۱</sup> دارد تعهدش را نسبت به پاسخی در قالب مسئله‌اش در خصوص اینکه یک زندگی خوب شامل چه چیزهایی است، نشان می‌دهد. مک اینتایر اعتقاد خود را به «... جامعه‌ای که به شکلی فرجام‌گرایانه نسبت به مفهوم مهمی از خیر نهایی انسانی، تنظیم می‌شود» تأیید می‌کند.<sup>(۳۶)</sup> علاوه بر این، وی تصریح می‌کند که چنین غایت‌شناسی‌ای «در مفهوم قانون طبیعی بیان می‌شود؛ چنین قانونی نهایتاً تنها می‌تواند در قالبهای الهی توجیه شود، همان‌طور که آکویناس این کار را می‌کند.<sup>(۳۷)</sup> از آنجایی که در نهایت تلقی مک اینتایر از فضایل به میزان حقیقت پیش فرضهای الهی آن بستگی دارد، لازم است که یکی از آن فرضیات را در زیر بررسی کنیم.<sup>(۳۸)</sup> اما با توجه به انتقاد بنیادین مک اینتایر از نظامهای اخلاقی مدرنیت لیبرال نظیر نظام اخلاقی رالز که خرد عملی نامسجمی ارائه می‌کند، لازم است در ابتدا ادعای وی را مورد توجه قرار دهیم تا با این توضیح نسبت به احیای اصول استدلالهای

21. Thomist

آکویناس از دو مواجهه‌ی جدی فلسفی بیرون آمده است [عقلانیت روشنگری و احساس‌گرایی نیچه] و تا به حال چنین مواجهه‌ی فلسفی رخ نداده است. مفهوم آکویناسی... توسط منتقدان رادیکال معاصر در بخشهای اصلی خود دست نخورده باقی مانده است؛ زیرا فاصله‌ی فرهنگی، زبانی و فلسفی آن با آنها اکنون به اندازه‌ای زیاد است که دیگر نمی‌توانند به صورت جدی امکان [یک] مواجهه‌ی جدی را مجسم کنند.

دستاورد السدر مک اینتایر این است که فاصله‌ای که او از آن صحبت می‌کند عمق کمتری دارد و تهدیدش نیز کمتر است و امکان مواجهه جدی بین احساس‌گراها، عقل‌گراها و آکویناسیهای ارسطویی کمی نزدیک‌تر است.

#### منابع

1. **After Virtue: A Study in Moral Theory**, (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981, Second Edition, 1984).
2. "First Principles, Final Ends and Contemporary Philosophical Issues", **The Aquinas Lecture**, 1990, (Milwaukee: Marquette University Press, 1990).
3. **Marxism and Christianity**, (New York: Schocken Books, 1968).
4. **Marxism: An Interpretation** (London: SCM Press, 1953).
5. "Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition". **The Gifford Lectures**, (Notre Dame: University of Notre Dame University Press, 1990, Chapter 2 reprinted as Genealogies and Subversions," in **Nietzsche, Genealogy, Morality: Essays on Nietzsche's Genealogy of Morals**, Schacht, ed, (Berkeley: University of California Richard Press, 1994) pp 284-305.
6. **Whose Justice? Which Rationality?**, (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988).

عملی منسجم به طور عام و زمینه اخلاقی به طور خاص اقدام کنیم.

## ۲- فلسفه‌ای منسجم در مورد کنش انسانی

بنا بر تلقی نو ارسطویی و یا آکویناسی که مک‌اینتایر به دفاع از آنها می‌پردازد، زنجیره‌ی استدلال‌های عملی با این قضیه آغاز می‌شود که X برای من خیر محسوب می‌شود. در این دیدگاه، نتیجه منطقی این زنجیره‌های استدلال، کنشی است که بر آن قضیه استوار است. مک‌اینتایر در مورد فردی که بر حسب آن قضاوت عمل نمی‌کند، آن هم در شرایطی که قدرت انجام آن را دارد، این گونه می‌نویسد: «... غرق در نوعی ناهماهنگی بی‌محتوا است».<sup>(۳۹)</sup> اما در برداشت فردگرایی لیبرال از «عقل عملی»، کنش ضرورتاً ناشی از زنجیره‌ی استدلال عملی نیست. دلیل این امر این است که اولین قضیه‌ی زنجیره‌ی فردگرایی لیبرال در مورد استدلال، درباره‌ی آنچه که برای من خیر محسوب می‌شود نیست بلکه درباره‌ی «میل»<sup>۲۲</sup> است. مک‌اینتایر اذعان می‌کند که امیال می‌توانند سبب برانگیخته شدن کنشها شوند اما لزوماً منشاء آنها نیستند، چرا که امیال موضوعاتی هستند که تغییر می‌کنند و توسط امیال قوی‌تر از بین می‌روند. بنابراین این استدلال که من دارای یک میل خاص هستم اما به آن عمل نمی‌کنم، حتی در شرایطی که قدرت انجام آن را دارم، قابل درک است چرا که امیال ماهیتاً بی‌ثبات هستند و با سایر امیال رقابت می‌کنند. بنابراین،

این امر توضیحی قابل درک در مورد ناتوانی در عمل به میلی است که من ترجیح داده‌ام کار دیگری انجام دهم. به عبارت دیگر، وقتی عقل عملی به این صورت درک شود که گویی از امیال نشئت می‌گیرد، هیچ استدلال دیگری به جز توضیحاتی در مورد امیال مان نمی‌تواند برای عمل کردن یا نکردن به یک میل ارائه شود. این تعبیر از عقل عملی، نه تنها موجب از میان رفتن امکان مباحثه عقلانی با دیگران در مورد نحوه‌ی عملکرد در موارد خاص می‌شود، بلکه سبب از میان رفتن تفکر و تأمل عقلانی ما در باب آن موارد نیز می‌شود. بنابراین ادعای مک‌اینتایر این است که امکان بحث و کنکاش عقلانی در مورد مسائل عملی نظیر مسائل اخلاقی، تنها در شرایطی قابل احیا هستند که ما رویکردی دوباره به سمت مفهوم عقل عملی داشته باشیم، مفهومی که نخستین فرضیه زنجیره استدلال عملی آن، فرضی است درباره خیر استدلال کننده‌ای که نقش خود را در جامعه ایفا می‌کند. مک‌اینتایر معتقد است که تعبیر وی سبب حفظ انسجام عقل عملی می‌شود؛ در معنای بازگرداندن ارتباط لازم موجود بین استدلال و عمل، ارتباطی که در تعبیر «برانگیزنده»<sup>۲۳</sup> لیبرال ناپدید شده است. بنا به دیدگاه مک‌اینتایر، عدالت نیز شکلی از درگیری فرد در جامعه‌ای است که حول مفهوم مشترکی از خیر وحدت یافته است.

### ۳- فضیلت عدالت از دیدگاه مک‌اینتایر

از نظر مک‌اینتایر، احیاء جوامع به آن شکلی که پیش از دوران روشنگری در اروپا وجود داشت و حول تعبیری خاص از خیر وحدت یافته بود، زمینه‌گفتمانی را که به مفهوم عدالت وضوح می‌بخشید بار دیگر برقرار خواهد ساخت. فلسفه لیبرال که معرف آن چیزی است که مک‌اینتایر «مدرنیت» می‌نامد، مفهوم عدالت را با جدا کردن آن از این زمینه تحریف کرده است و این تحریف توانایی فرد و جامعه را برای استدلال در مورد مسائل عدالت و نیز مسائل دیگری در مورد کنش، تضعیف نموده است. آن

زمینه روشن عبارت است از عادات و رسومی که به شیوه‌ای ناقص و قطعی بر اروپای پیش از دوران روشنگری غلبه داشته‌اند، عادات و رسومی که در قالب نظریه نوارسطویی یا نظریه اخلاقی آکوییناسی بیان می‌شوند. در این زمینه مفهوم عدالت قابل درک بود چون به تنظیمات اجتماعی و روابطی اشاره داشت که ناشی از یک تعهد مشترک به تعبیر خاصی از خیر بود.

به منظور توضیح میزان وفاداری برخی مفاهیم این چینی که در بردارنده نهایت خیر انسانی هستند، مک‌اینتایر بیان می‌کند که «باید گفت آنچه که به سمت این زندگی و فعالیتهای جامعه به صورت کلی هدایت می‌شود، انواع متفاوت تنظیمات و روابط اجتماعی‌ای هستند که بنا به میزان سهمشان در تحقق این خیر، مورد ارزیابی قرار می‌گیرند».<sup>(۴۰)</sup>

از نظر مک‌اینتایر، در چارچوب دوره پیش

از روشنگری، مفهوم عدالت به ابزارهای ارزیابی میزان مشارکت در خیر مشترک اشاره دارد. با این حساب، عدالت تشکیل شده است از اولاً «قواعدی» (در لاتین *jus*، جمع *jura*) که پاداش مشارکت هر یک از افراد را در تحقق این خیر مشترک تعیین می‌کند: «... هر فرد شرکت‌کننده در ارتباط مرهون مشارکت سایر افراد است».<sup>(۴۱)</sup> و در ثانی در این «فضیلت» «... نمونه آوردن در این خصوص ناشی از شناسایی و پاداش دادن به هر مقام و هر فردی است که مطابق با سهمش در حیات کلی جامعه به او داده می‌شود».<sup>(۴۲)</sup>

به اعتقاد مک‌اینتایر، سنت لیبرال این تعبیر پیش‌روشنگری از عدالت را تحریف کرد و از «قوانین»<sup>۲۴</sup> یک جامعه جهت تعیین پاداش هر فرد برای نقش او در خیر مشترک برحسب انباشتگی حقوقی استفاده کرد، «حقوق»ی که توسط افراد مطالبه شده‌اند تا به این ترتیب افراد به تعقیب خیرهای «فردی» خودشان بپردازند. چگونه این تغییر در فهم «*Jura*» یا همان استفاده از قوانین جامعه برای تعیین پاداش به افراد در قالب حقوق فردی، سبب تحریف این مفهوم عدالت می‌شود؟ بخشی از این تعبیر سنتی در مورد عدالت عبارت است از مفهوم پاداش یا واگذار کردن حق هر فرد. اما مک‌اینتایر بیان می‌کند بدون وفاداری مشترک به خیر مشترک، نمی‌توان به معیار مشترکی در جهت پاداش دست یافت.

24. *Jura*

نظریه‌های لیبرال مدرن عدالت نظیر نظریه‌ی «نوزیک»<sup>۲۵</sup> و نظریه‌ی «رالز»، این اجازه را نمی‌دهند که «... جایگاه مرکزی یا در واقع هر نوع جایگاه دیگری برای پادشاهای مطالبه شده در راستای عدالت و بی‌عدالتی، ارائه شود.»<sup>(۴۳)</sup> در واقع مک‌اینتایر، این گونه ادامه می‌دهد:

«رالز»<sup>(۴۴)</sup> اجازه می‌دهد که دیدگاه‌های عقل سلیم، مفهوم عدالت را به مفهوم شایستگی مرتبط سازند، اما معتقد است تازمانی که ما قوانین عدالت را پایه‌ریزی نکرده ایم، نمی‌دانیم که هر کس سزاوار چه چیزی است (بنابراین نمی‌توانیم، درکمان از عدالت را بر مبنای شایستگی پایه‌ریزی کنیم) و نیز زمانی که قوانین عدالت را طرح‌ریزی نمودیم، معلوم خواهد شد که به هر حال این شایستگی نیست که مورد مناقشه است بلکه انتظارات مشروع مورد مناقشه است.»<sup>(۴۵)</sup>

مک‌اینتایر تصدیق می‌کند که مستثنی بودن این مفهوم در نظریه نوزیک «... به اندازه‌ی کافی مشخص و واضح نیست، اما طرح وی از عدالت که منحصر بر پایه استحقاق است، هیچ جایگاهی برای شایستگی قائل نیست.»<sup>(۴۶)</sup> مک‌اینتایر معتقد است که با از بین بردن این معیار معمول عدالت که به واسطه سرسپردگی مشترک به برخی خیرهای مشترک ایجاد شده است، در سنت لیبرال (به آن شکلی که توسط این نویسندگان ارائه می‌شود) امکان مباحثه‌ای عقلانی و حقیقی درباره‌ی موضوعات عدالت

و به طور کلی اخلاق نیز از بین رفته است. بنابراین نظر مک‌اینتایر، عدالت عبارت است از ابزار جامعه برای امنیت بخشیدن به خیر مشترک. بنابراین عدالت به عنوان تخصیص نقشها در میان اعضا جهت تعقیب آن خیر فهمیده می‌شود. اما تعقیب خیر مشترک به واسطه «...انواع متفاوتی از فعالیت‌های مضر و مخرب که مربوط به آن نهادها و آن شیوه زندگی هستند» با مانع مواجه می‌شود<sup>(۴۷)</sup> و مفهوم اجتماعی از خیر تجسم می‌یابد. مک‌اینتایر اظهار می‌دارد که برای تحقق خیر، وضع قوانینی که به از میان برداشتن و ممنوع کردن چنین فعالیت‌هایی بیانجامد ضروری است: «این تحریمها و ممنوعیتها به جنبه‌ی منفی قانون باز می‌گردد، احترام مشترک به یک فرد جزء ضروری برای هر جامعه‌ای است و طی آن چنین مفهوم کلی‌ای از زندگی انسان درک می‌شود.»<sup>(۴۸)</sup> چنین قوانینی هستند که به عدالت جامعه «شکلی واقعی» می‌بخشند و در نتیجه منجر به خیر مشترک می‌شوند: «تنها در بطن چنین قانونی است که این موضوع به ضرورت وجود عدالتی می‌پردازد که به خواسته‌های همه‌ی ما رسیدگی کند، موضوعی که باید در قالب قوانین طبقه‌بندی شده و استثنائات بیان شود، اگر عدالت این باشد که هر فرد و گروهی به حق خود برسد، می‌توان شکلی به این موضوع بخشید.»<sup>(۴۹)</sup> مک‌اینتایر معتقد است برای کسانی که به مفهوم

«قانون طبیعی» با جزئیات بیشتری مورد بررسی قرار خواهد گرفت، اما همین بس که بگوییم برداشت وی یک تفسیر «ذات‌گرایانه» است که بر حسب آن، خیر موضوع اراده فردی نیست بلکه کشف حقایق وجودی کنشهای انسانی با درگیر شدن در عملکردهای جامعه است. این تلقی کلی از تعبیر مک‌اینتایر در مورد عدالت، چارچوبی برای فهم دیدگاهش در زمینه عدالت اجتماعی و عدالت توزیعی فراهم می‌آورد.

**۳-۱- عدالت اجتماعی در دیدگاه مک‌اینتایر**  
مک‌اینتایر مدعی نیست که تعبیر او در مورد عدالت دارای راه‌حلهایی برای مسائل عدالت در جهان است. بلکه معتقد است که با استوار ساختن عدالت بر پایه‌ی مفهوم خیر مشترک، چارچوبی برای صورت‌بندی مسائل و موضوعات مربوط به عدالت ایجاد نموده است. مک‌اینتایر در این چارچوب اظهار می‌دارد «... ما قادر به صورت‌بندی مقولاتی درباره شایستگی و نیازها هستیم، در حقیقت این کار را در قالب مفهومی کلی از جامعه‌ای که بار دیگر تحت تأثیر یک مفهوم مشترک از خیرنهایی انسان قرار گرفته است و به سمت تحقق مشترک خیرنهایی انسان جهت‌گیری می‌شود، انجام می‌دهیم.»<sup>(۵۳)</sup> بنابراین مسائل عدالت اجتماعی در این مفهوم کلی عدالت شامل مسائل و مواردی هستند که به نحوه‌ی تأثیر توزیع پاداشهای خاص به توانایی فرد در مشارکت و یا نقش فرد در خیر مشترک اشاره دارند. مک‌اینتایر این‌گونه می‌نویسد،

خیر مشترک متعهدند «... چنین قانونی در درجه اول یک منبع اختیار دهنده خواهد بود...». اما برای کسانی که چنین تعهدی ندارند «... این قانون به شکلی منفی و غیر عادلانه خواهد بود و همچنین مانعی برای انواع داعیه‌های آزادی انتخاب به حساب خواهد آمد.»<sup>(۵۰)</sup> در حقیقت، در نظریه‌ی مک‌اینتایر چنین مفهومی از قانون که به طور کامل با هر مفهومی که مبتنی بر حقوق فردی است مخالفت می‌کند، در شمولیت کاربرد آن دیده می‌شود: «چنین مفهوم یک پارچه‌ای از قانون، مربوط به درکی از عدالت است که مستلزم آن است هیچ کس از شمول آن محروم نشود و بتواند در وظایف این شکل از جامعه شرکت داشته باشد. از این رو باید در جهت گسترش روابط بین‌انهایی که در بیرون از جامعه قرار دارند و همچنین آنهایی که در داخل جامعه قرار دارند، اقدام کرد.»<sup>(۵۱)</sup> در این مبحث، عدالت مستلزم مشارکت همه افراد در جهت تحقق خیر مشترک است، حتی افرادی که آن را به عنوان خیرشان نمی‌پذیرند. هنگامی که فحوا و اصول اساسی مربوط به تعبیر مک‌اینتایر از قانون را مورد توجه قرار دهیم، درجه تفاوت میان این تعبیر از عدالت و تعبیر رالز حتی خشک‌تر و بی‌روح‌تر می‌شود: در چارچوب موضوع مورد بحث، تعبیر مک‌اینتایر به ناچار باید دارای ساختار احکام و استدلالات قانون طبیعی باشد، به طوری که نهایتاً در قالب واژگان الهیاتی قابل توضیح باشد (همانند مورد آکویناس)<sup>(۵۲)</sup> در ادامه برداشت مک‌اینتایر از



«اشکالی که بر فقر غیر ارادی وارد است این است که فقر غیر ارادی مردم را از همکاری با همسایگان نشان در ساختن و حفظ آن نوع جامعه باز می‌دارد.<sup>(۵۴)</sup> عدم برابری در فرصتی که رالز آن را در زمره «مسئولیت‌های»<sup>۲۶</sup> همکاری در جامعه قرار داده است، به شکلی مشابه توسط مک‌این‌تایر ارزیابی می‌شود: «ایرادی که بر تبعیض وارد است، این است که به علت موانعی که برای چنین نقش‌ها و همکاری‌هایی ایجاد می‌کند، بی‌عدالتی به وجود می‌آید؛ تبعیضی که در قالب نژاد و جنسیت مطرح است و به پذیرش نوعی فرصت آموزنده که مردم را قادر به مشارکت می‌سازد، منجر می‌شود.<sup>(۵۵)</sup> از نظر مک‌این‌تایر، هرگز نمی‌توان عدالت اجتماعی را به عنوان عدالتی در نظر گرفت که صرفاً برای نفس خودش وجود دارد؛ بلکه عدالت همیشه وسیله‌ای است در جهت رسیدن به خیر مشترک: «... با از بین بردن چنین موانعی [برای مثال تبعیض‌های نژادی و جنسیتی] و تدارک منابع اختیار دهنده، هدف عدالت در اهدافی که خود تعیین کرده است، یافت می‌شود.<sup>(۵۶)</sup> در حقیقت مک‌این‌تایر با صورت‌بندی مجدد اندرز مارکس استنباطش از ماهیت عدالت اجتماعی را جمع‌بندی می‌کند که «بنا بر تواناییها و نیازهای فردی و تواناییها و نقش» هر فرد در پیشبرد خیر مشترک مشخص شده است.<sup>(۵۷)</sup> (تأکیدات از من است)

از نظر مک‌این‌تایر، پاسخ به این سؤال که آیا عدالت اجتماعی امری امکان‌پذیر است، این

چرا که اعتقادات شهروندان سبب «بسط»<sup>۲۸</sup> درگیریهایی می‌شود و هیچ معیار مورد توافق برای تصمیم‌گیری در مورد چنین درگیریهایی وجود ندارد و تحلیل عقلانی موضوعاتی که اساس کار را تشکیل می‌دهند، غیرممکن خواهد بود. به نظر مک‌اینتایر، تحت چنین شرایطی هر آنچه که در قالب مباحث عقلانی پدید می‌آید تبدیل به راههایی پنهان برای تأکید ورزیدن بر علائق خاص مناظره‌کنندگان می‌شود.

در نتیجه [مدلهای رقیب که مربوط به توجیه عقلانی هستند و توسط مناظره‌کنندگان ارائه می‌شود] به جای تمام آنچه که اغلب در قالب عملکردهای مباحث عقلانی رخ می‌دهند، نوعی وسیله بلاغی<sup>۲۹</sup> پدید می‌آید که تنها به ایجاد تأثیر در علائق پیروان خود بسنده می‌کند تا شرکت در یک اقدام مشترک که هدفش رسیدن به مجموعه سوالاتی مشاجره‌آمیز از طریق راه‌حلی منطقی و واقعی است.<sup>(۵۹)</sup>

فقدان استانداردهای عقلانی مورد توافق برای تصمیم‌گیری عمومی در مورد موضوعات عدالت و اخلاق موجب می‌شود که مک‌اینتایر به دو نتیجه‌ی زیر برسد:

«... اول اینکه در میان گستره‌ی وسیعی از موضوعات، شرایط بحث عمومی معقول دیگر نمی‌تواند در حوزه‌های عمومی بزرگ جامعه توجیه شود و دوم اینکه، برای استمرار در استفاده از اسلوب غالب در مباحثات عمومی کنونی مان، باید در مورد

امکان سوء تفاهم و نیز بی‌ثمر بودن چنین مباحثاتی ریسک کرد.<sup>(۶۰)</sup>

به همین دلیل، مک‌اینتایر برای طرفداران تعبیر آکویناسی‌اش از عدالت چنین عقیده‌ای را با احتیاط بیان می‌کند که «... حداقل برای لحظه‌ای و در قلمروی کاملاً جدید از مجادلات بحث عمومی گسترده، پرهیز کنند...»، مجادلاتی که در حقیقت حول موضوع عدالت شکل می‌گیرند. وی توصیه می‌کند که در مقابل، بحث آنها باید در قالب روشهای دیگری قرار گیرد، نخست در «عملکرد» به آنها؛ «اول از همه لازم است با به وجود آوردن انواع روابط نهادینه شده که در قالب آنها چنین عملکردی نمایان می‌شود، «نشان دهیم» و بگوئیم که این موضوع با تعبیر مناسبی از عدالت برابری می‌کند» و «دوم اینکه، بخش زیادی از ساختن و بازسازی نهادها در اقدامات مشترک یافت می‌شوند، جایی که سایر شرکت‌کنندگان در ابتدا نقطه نظری متفاوت با نظر ما دارند. بنابراین همان‌طور که ما به ساختن و از نو ساختن مدارس، کلینیکها و کارگاهها و سایر نهادها می‌پردازیم، مخالفتهای ما باید در قالب وضوعاتی واقعی در سطح عملکرد صورتبندی شوند.<sup>(۶۱)</sup> هر چند وی به شدت خواهان انجام چنین بحثهای مستمری در دانشگاهها است.

مک‌اینتایر بیان می‌کند که دانشگاه‌ها باید عملکرد خود را به عنوان تسهیلگر هدایت

28. ex supposito

29. Rhetorical

عقلانی مباحثات بین آنچه که تحت عنوان «سنتهای» رقیب تحقیق نامیده می شود در نظر گیرند. وی تأکید می کند که چنین مباحثاتی نباید از طریق مراجعه به آنچه وی تحت عنوان «معیارهای موهوم عینیت»<sup>۳۰</sup> جامعه فردگرای لیبرال مدرن توصیف می کند، رهبری شود بلکه باید از طریق قوانینی که وی در کتاب خود «عدالت برای که؟ کدام عقلانیت؟»<sup>(۶۲)۳۱</sup> عنوان می کند، هدایت شوند. مک اینتایر معتقد است «معیارهای موهوم عینیت» که توسط فردگرای لیبرال پذیرفته شده اند، دیدگاهی را منعکس می کند که طی آن حقیقت، مستقل از شرایط هر نوع جامعه ای، تغییرناپذیر است. مک اینتایر با استناد به این دلایل، از این که فردگرای لیبرال به سود طرفداران فرضیه های ادموند برک<sup>۳۲</sup> مفهوم «سنت» را رها کرده اند، اظهار تأسف می کند.

نظری این ناسازگاری، سبب محرومیت آن از فواید ایدئولوژیک نمی شود.<sup>(۶۳)</sup> مک اینتایر مآلاً بر آن است که سنت لزوماً اجتماعی است، اما برکیها<sup>۳۳</sup> از آن در جهت توجیه توقیف دارایی مشترک توسط افراد ثروتمند خاص تحت «قوانین حصارکشی بریتانیایی»<sup>۳۴</sup> استفاده می کنند. پذیرش عقیده ای اجتماعی برای حفظ منافع مالی شان، نمی تواند مانع از بهره برداری افراد مشابه از دکتزینها و نهادهای اقتصاد فردگرایانه شود البته اگر موضع دیگری با منافع ایدئولوژیک آنها سازگار باشد. بنابراین، عدالت نیز مانند سایر فضایل، از زمینه ای که به آن معنا می بخشد جدا می شود، عدالت تنها زمانی می تواند به طور کامل درک شود که آن زمینه بازگردد و همچنین مشارکت اجتماعی در راستای خیر مشترک از نو آغاز شود. مک اینتایر اظهار می دارد، هستی شناسی فردگرا سبب تحریف مفاهیم اخلاقی نظیر عدالت می شود زیرا نمی تواند پیوندهای<sup>۳۵</sup> انسان درون فضا و زمان و نتایج این پیوندها برای فهم درستی از ماهیت کنش انسانی را تشخیص دهد. همین ناتوانی است که موجب می شود فردگرایان لیبرال به سمت تفسیرهایی در مورد مفاهیم اخلاقی، نظیر فضیلت عدالت و یا تقوا و نیز

«بدون شک، فردگرایی مدرنیت کاربردی برای مفهوم سنت - در راستای طرح تعقلی خود - نمی یابد مگر به عنوان مفهومی مخالف؛ همه کسانی که با کمال میل سنت را رها کرده اند و به سمت فرضیه های برکی شتافته اند، کسانی هستند که به سر سپردگی برک ایمان دارند و در تلاشند تا طرفداری در سیاست را با مفهومی از سنت ترکیب کنند تا به این ترتیب از انقلاب الیگارشی مالکیت در سال ۱۶۸۸، دفاع کنند و طرفداری در اقتصاد را با فرضیه و نهادهای بازار آزاد ترکیب کنند. آشفتگی

30. Fictious Standards of Objectivity
31. Whose Justice? Which Rationality?
32. Edmond Burk
33. Burkeans
34. British Enclosure Laws
35. Bondedner

مشترک تعریف کنند، سبب به وجود آمدن پایه‌های نظری برای رژیم‌های خودکامه‌ای نظیر فاشیسم و کمونیسم می‌شوند. به عنوان مثال هادسن<sup>۳۶</sup> این‌گونه توضیح می‌دهد.

قابل ذکر است که مک‌اینتایر این ایده را مورد توجه قرار می‌دهد که یک انسان، «غایت» خویش را تنها در شرایطی که در شناخت «غایت» جامعه خود سهیم شود، شناسد. همچنین تأکید او بر ابتکار فردی که در مفاهیم تهییج‌گرا<sup>۳۷</sup> و اگرستانسیالیست<sup>۳۸</sup> مربوط به اخلاق آشکار و واضح هستند، فجایع اخلاقی بی‌حد و حصری به بار آورده است.<sup>(۶۵)</sup>

اما، آیا واقعاً مک‌اینتایر به چنین تعبیر خودکامانه‌ای از خیر مشترک متعهد است؟ می‌توان حداقل دو اظهار نظر از وی در دفاع از این نکته یافت. اول اینکه، همان‌طور که قبلاً اشاره شد مک‌اینتایر نسبت به این خطر آگاه است و به وضوح مفهوم خودکامگی مربوط به خیر مشترک را رد می‌کند. دوم اینکه، همان‌طور که پیشتر ملاحظه گردید، مرحله سوم تعبیر مک‌اینتایر در مورد توسعه فضایل، در ابتدا شامل سنت اخلاقی فرد است که «... بحثی به لحاظ تاریخی گسترش یافته و به لحاظ اجتماعی شکل گرفته است و بحثی است که تا حدی در مورد خیرهایی است که سنت را تعیین می‌کنند.<sup>(۶۶)</sup> براساس ایده خیر مشترک مک‌اینتایر،

36. W.D.Hudson  
38. Existentialist

37. Emetivist

فلسفه نامنسجمی از کنش هدایت شوند که به این ترتیب از زمینه‌های معنایی شان جدا می‌شوند.

بنا بر نظر مک‌اینتایر اگر بازگشت این زمینه‌های معنایی امکان پذیر باشد، ماهیت واقعی مشکل معرفت‌شناختی‌ای که به واسطه درگیری ایدئولوژیها و نظریه‌های همبسته با آنها در مورد عدالت در جوامع مدرن به وجود می‌آید، می‌بایست فهمیده شده و مورد عنایت قرار گیرد. چنین درکی مستلزم اجرای نمایشی است که طی آن فردگرای لیبرال، تظاهر کند که برخی مواضع معرفت‌شناختی مستقل-سنتی و یا خنثی وجود دارند که اگر توسط دولت پذیرفته شوند، باعث اجتناب از توجه به درگیریهای ایدئولوژیک مربوط می‌شود و این امر توسط مذاکره قوانین مستقل-سنتی مربوط به زندگی مشترک، انجام می‌شود. در عوض، شناخت ماهیت چارچوب سنت تحقیق و نیز درک روشها و قوانینی که سنتها به وسیله آنها مورد ارزشیابی قرار می‌گیرند، لازم و ضروری است.

#### ۴- نقد برداشت مک‌اینتایر از عدالت به عنوان فضیلت<sup>(۶۴)</sup>

اولین اعتراضی که احتمالاً به نظریه عدالت فضیلت محور مک‌اینتایر وارد می‌شود این است که مفهوم خیر مشترک که این اعتراض بر پایه آن است، مجاز به تعریف خیر فرد می‌باشد. نظریه‌هایی که خیر فرد را در قالب برخی خیرهای

فرد مجاز است و در واقع ملزم است که در بحث‌های مربوط به خیرهای جامعه شرکت کند. اما این آزادی آن گونه نیست که خیر فرد را تعیین کند، این آزادی مورد حمایت لیبرالهایی نظیر هایک<sup>۳۹</sup> و رالز است. در حقیقت، ما اعتراف می‌کنیم که این آزادی مورد خیر مستلزم محدود ساختن آزادیهای فردی است را مشاهده کرده‌ایم. این امر با وضع قانونی در جهت حمایت از خیر مشترک محقق می‌شود. وی تأکید می‌کند که این قانون مربوط به آنهایی است که اقدامی در جهت خیر مشترک نکرده‌اند، این قانون «... به شکلی منفی و سرکوبگر ظاهر می‌شود و مانعی برای انواع داعیه‌های آزادی انتخاب محسوب می‌شود.»<sup>(۶۷)</sup> قاعدتاً مک‌اینتایر اعتقاداتی نظیر دیدگاه مسیحیت در مورد شأن انسانی را مورد توجه قرار می‌دهد؛ اعتقاداتی که سبب ممنوعیت رفتار افراد می‌شوند تا به عنوان وسیله‌ای در جهت اهداف جامعه درآیند، آن گونه که ایدئولوژیهای خودکامانه عمل می‌کنند. بدون شک، مک‌اینتایر این عقیده را رد می‌کند که دولت ملی قادر به شکل دادن به جامعه‌ای مطابق با نظر اوست. بنابراین ممکن نیست وی مفهومی از خیر را تجویز کند که اصول آن بر پایه‌ی یک دولت لیبرال مدرن قرار داشته باشد. استحکام استدلال وی بیشتر به خاطر در افتادن با نظریه‌های مدرنیت لیبرال است، تعبیری حقیقی از خیر مشترک امکان‌پذیر است اما فقط در یک ساختار اجتماعی مناسب. بنابراین هر کسی که خواهان به دست آوردن

آن خیر است، باید تا حد امکان از زندگی در جوامع مدرن چشم‌پوشی کند و به نوعی زندگی حاشیه‌ای روی آورد. این انکار جوامع لیبرال مدرن در کنار خود لیبرالها، از طرف دو منبع مورد اعتراض قرار می‌گیرد؛ اول، توسط چارلز تیلور و دوم توسط بیشتر متکلمان کاتولیک مدرن. تیلور در یکی از مقاله‌های کتاب خود که شامل مقالات گوناگونی است و با عنوان «پس از مک‌اینتایر» به چاپ رسیده است، در مورد برداشت و تلقی مک‌اینتایر از اصول اخلاقی فضیلت محور بحث می‌کند. تیلور مآلاً بر آن است که مک‌اینتایر با عدم پرداختن به این مطلب که خیرهای مشخص قادرند تا فراتر از خیرهای درونی عملکردها بروند، دچار اشتباه می‌شود و اینکه در دوران مدرنیت چنین «... بینشی نسبت به خیر که رها و آزاد و مبتنی بر عاملیت عقلانی است، یکی از مهم‌ترین خیرهای استعلایی شکل‌دهنده‌ی تمدن ماست.»<sup>(۶۸)</sup> بنابراین تیلور، عدالت همچنین می‌تواند شکلی استعلایی داشته باشد که عملکردهای یک جامعه خاص را شکل دهد. به عبارت دیگر، تیلور با عمق نظریه‌ی مک‌اینتایر مخالف است، از این جهت که یک دیدگاه ارسطویی نسبت به خیر و عدالت دارد، لزوماً با دیدگاه مدرنیت لیبرال اختلاف دارد «... دیدگاهی در مورد خیر... به صورتی رها، آزاد و مبتنی بر عاملیت عقلانی...» و با برداشتهای

عدالت نیز در تعارض است، نظیر برداشت رالز که مبتنی بر این بینش است. تیلور این خیر استعلایی را در جاهای مختلف به «عقل نامحدود»<sup>۴۰</sup> و «آزادی نامحدود» مرتبط می‌سازد و منبع آن را در «عقل‌گرایی مدرن» می‌یابد.<sup>۶۹</sup> مشکل تیلور با نظریه‌ی مک‌اینتایر این است که در حالی که دفاع عقل‌گرایانه مدرن از «عقل نامحدود»، لزوماً باید در برابر نقد ارسطویی مک‌اینتایر از این مفهوم از بین برود و به واسطه تعبیر مک‌اینتایر از عدالت، بدون آسیب باقی‌بماند، دفاع ارسطویی تیلور از «عقل نامحدود» دفاع موفق‌تری است و مستلزم تعدیل آن برداشت از عدالت است. اکنون مشکل تیلور با نظریه‌ی مک‌اینتایر را مورد توجه قرار می‌دهیم. تیلور به عنوان پیرو مکتب ارسطویی، در دو مورد زیر با مک‌اینتایر موافق است.

تیلور معتقد است ارسطو گرایانی نظیر مک‌اینتایر، اغلب با تعهدشان به خیرهای موجود در عملکردهایشان، از سوی عقل‌گرایان مدرن ملزم به پاسخگویی به این سؤال می‌شوند، البته با رد احتمال هر گونه تجدید نظر در خیرهای موجود و افوریتوری (a fortiori) (که عبارت است از امکان هر گونه خیر استعلایی)، تیلور خاطر نشان می‌سازد که مک‌اینتایر به طور قانع‌کننده‌ای نشان می‌دهد که پیروان مکتب ارسطو الزامی ندارند که خیرهای موجود را از مورد تجدید نظر قرار گرفتن حفظ کنند. بنا بر نظر تیلور، مفهوم «وحدت‌روایی زندگی انسان» مک‌اینتایر<sup>۷۲</sup> موجب به وجود آمدن بسیاری برداشتهای پیچیده در این خصوص می‌شود که چگونه خیرهای ما می‌توانند مورد تجدید نظر قرار گرفته و درون تعبیر خاصی از خیر ادغام شوند. در واقع از نظر تیلور، افرادی که در توضیح چگونگی استدلال خیرهای استعلایی دچار مشکل هستند، مدافعان عقل‌گرای «ایده مدرن آزادی نامحدود» هستند.<sup>۷۳</sup>

اول اینکه اصول اخلاقی بیشتر از آنکه در ارتباط با حق باشند، در ارتباط با خیر هستند، همان طور که حامیان عقل‌گرای مدرن مفهوم «عقل نامحدود» به آن معتقدند و دوم اینکه می‌توان خیر را در عملکردهای گوناگون ما یافت. هر چند تیلور با تأکید مک‌اینتایر بر وجود خیرهایی که فراتر از این عملکردها قرار دارند، مخالف است و این مخالفتش را در عبارتی که از وی نقل قول کرده است ابراز می‌دارد. از نظر تیلور یک مثال مهم برای خیر استعلایی وجود «ایده آل عقل نامحدود» است.<sup>۷۰</sup> تیلور اظهار می‌دارد مواجهه با چنین «خیرهای استعلایی»، ما را با مسئله‌ای برای عقل عملی مواجه می‌سازد

40. Deengaged Reason

41. Aristotelians

عقل‌گرایان مدرن در توضیح «عقل نامحدود» به عنوان یک «اصل فرا اخلاقی»<sup>۴۲</sup>، نگران این مسئله هستند که به جای آنکه در مورد یک «خیر» به استدلال بپردازیم، خود آن را وسیله استدلال قرار می‌دهیم. عقل‌گرایان مدرن بر این باورند که تنها در جایی که خرد از تعابیر خاص خیر جدا شود، می‌توان در این مفاهیم تجدید نظر به عمل آورد و در واقع در مورد آنها حکم صادر کرد. از نظر تیلور، این حامیان «عقل نامحدود» معتقدند که چشم پوشی از وابستگی این ایده به هر گونه «زمینه عملکرد» و یا عدم امکان «...استقلال تجارب خاص زندگی و زمینه‌های فرهنگی»<sup>(۷۴)</sup> جدایی این ایده از خیرها و خطر تقلیل آن تا حد یک خیر را زیر سؤال خواهد برد. تیلور بیان می‌کند «یک اخلاق رویه‌ای نمی‌تواند از عهده دورنمای امکان چندگانه بودن منابع خیر برآید»<sup>(۷۵)</sup> تیلور معتقد است که عقل‌گرایان مدرن به علت نگرانی‌شان برای اجتناب از این مشکل، نسبت به حقیقت مهمی در مورد ماهیت عقل عملی که آن را از عقل نظری متمایز می‌کند، بی‌توجهی می‌کنند.

تیلور اظهار می‌دارد که عقل نظری در مقایسه با عقل عملی، بیشتر قادر است که خود را از موضوعات مورد بررسی اش جدا کند. احتمالاً به این خاطر که عقل عملی در حوزه اخلاقی به مسائلی درباره «خیر از من و برای من»<sup>۴۳</sup> می‌پردازد حال آنکه عقل نظری، تنها به مسائلی درباره آنچه که به گونه‌ای تصادفی بر

خیر من اثرگذار است می‌پردازد. تیلور اینگونه ادامه می‌دهد، «ایده آل عقل نامحدود»، تمدن مدرن را در قالب علم مدرن و تکنولوژی تجهیز کرده است به طوری که بیشتر به چیزهایی به غیر از خیر من می‌پردازد. اما در شرایطی که مستقیماً با خیر من در ارتباط باشد، نمی‌تواند همان کار را در مورد اصول اخلاقی انجام دهد:

از آنجا که عقل عملی این صورت ایده آل بسیار طبیعی است، قادر است که تنها در متن برخی دریافتهای ضمنی مربوط به خیر عمل کند. بنابراین از عملکرد این خیر درونی تأثیر می‌پذیرد و یا به واسطه عملکردهایی که به عنوان علت و جزء تشکیل‌دهنده با آن سهیم هستند، تحت تأثیر قرار می‌گیرد و یا از طریق تماس با مدلهای پارادایمی<sup>۴۴</sup> در زندگی یا روایت و یا غیره، تأثیر می‌پذیرد.<sup>(۷۶)</sup>

تیلور معتقد است به منظور استدلال درباره خیر، عقل عملی بر خلاف عقل نظری باید در ابتدا درکی نسبت به خیر داشته باشد، حتی اگر این درک تنها نسبت به خیرهای استعلایی‌ای باشد که در قالب مدلهای داستانها وجود دارند، داستانهایی نظیر داستانهای گوسپل،<sup>۴۵</sup> از این طریق بهتر می‌تواند درکی از خیر داشته باشد تا آنکه بخواهد در عملکردهای واقعی با خیرها مواجه شود. عقل عملی ناتوان از تأثیرگذاری

42. Metaethical

43. Good - For - Me - and - Mine

44. Paradiym

45. Gospel

مستقل بر برخی خیرها است، خیرهایی که از نظر تیلور در قالب روشهای متفاوت و معیارهای مستند مشهود هستند، معیارهایی که «عقل عملی» از یک سو و «عقل نظری» از سوی دیگر آنها را به خدمت گرفته اند:

«به آن شکلی که نظریه جنبشی گرما و یا تجدید نظر در قانون مربع نشان داده شود، نمی توان اثبات کرد که انسان یک موجود زنده عقلانی و یا یک عاملیت عقلانی است و یا اینکه انسان تصویری از خداوند است. دستاوردهای عقل عملی در خلال درک خاصی از خیر شکل می گیرند و مستلزم غلبه بر تحریفهای پیشین و فهمهای چند پاره هستند. قطعیتی که ما به دست می آوریم، این نیست که برخی نتایج به طور کامل پذیرفته می شوند، بلکه آنچه که به دست می آوریم چیزی فراتر از آن است که قبلاً داشته ایم. فرضیاتی که می توانیم به آنها دلگرم باشیم، مقایسه ای هستند چیزی که ما به آن دلگرم هستیم این است که صورت بندیهای کنونی مان بهتر بیان می شوند و کمتر تحریف می شوند و همچنین کمتر مغرضانه اند، در واقع ما هرگز به طور کامل عاری از چنین حسّی نبوده ایم. دانش اخلاقی، بر خلاف آنچه که طی دانش طبیعی به دست آمده است، با مواردی که به طور کامل جدید هستند، ارتباط ندارد.»<sup>(۷۷)</sup>

خیر در بخشی از عقل عملی، به این معنا است که مک اینتایر در نظریه خود به درستی می گوید که تعبیر لیبرال از عقل عملی به صورت «رها» از هر زمینه ای (یعنی از هر مفهومی از خیر)، نامنسجم است و منجر به «شکاکیت»<sup>۴۶</sup> و «نومیدی» می شود. تیلور بیان می کند، دفاعی مؤثر از مفهوم «عقل نامحدود» در برابر این انتقاد، مستلزم اذعان به وابستگی این مفهوم به «یک زمینه عملکرد» و تعبیر آن از خیر و نیز تلاش برای بیان بهتر آنچه که این زمینه ارائه می کند» می باشد.<sup>(۷۸)</sup> تیلور معتقد است که طرز تبیین این مفاهیم بیانگر این خواهد بود که «... خیرهایی که درباره دلایل یک خیر در روشی مرتبط با زمینه هستند، شامل خیرهای استعلایی هستند و اینکه این استدلال نه تنها ناگزیر از جامع بودن است، بلکه می تواند بی اندازه تجدید نظر طلب نیز باشد.»<sup>(۷۹)</sup> به عبارت دیگر، بر حسب دیدگاه ارسطویی تیلور، برای داشتن توانایی کافی جهت تجدید نظر در مورد خیرها، خرد مجبور نیست که به طور قطعی از هر گونه خیری که بر اساس آن «عقل نامحدود» باید الزاماً تنها به عنوان یک اصل فرا اخلاقی قابل درک باشد، جدا شود. در تلقی تیلور، «هم» برای اصلاح عدم انسجام عقل عملی که توسط مک اینتایر در مورد عقل گرای مدرن عرضه شده است و «هم» حفظ خیری که دال بر مفهوم «عقل نامحدود» است، پذیرش این درجه درگیری در مورد

بنا بر نظر تیلور این حد ضروری درگیری با



استدلال کافی است. علاوه بر این، بنا بر دفاعیه تیلور چون مفهوم «عقل نامحدود» فراتر از عملکردهای خاص قرار می‌گیرد، برداشت مک اینتایر از ماهیت خیریه صورتی ناقص عرضه شده است تا آنجا که مک اینتایر امکان «خیرهای استعلایی» را رد می‌کند. در حقیقت، تیلور در آخرین بخش از مقاله‌اش بیان می‌کند که یکی از نتایج نظریه‌اش در مورد «خیرهای استعلایی» این است که جوامع می‌توانند با معیار معتبری از عدالت مواجه شوند، معیاری که ناشی از درون خیرها در جهت عملکردهایشان است و نیز معیار معتبر دیگری که به گونه‌ای برابر ناشی از یک خیر استعلایی است.

مک اینتایر در پاسخ به تیلور این ادعا را که خیرهایی وجود دارند که از نظر «استقلال کامل از عملکردها...» فراتر از عملکردها قرار می‌گیرند، رد می‌کند.<sup>(۸۰)</sup> تا آنجا که مک اینتایر اظهار می‌دارد خیرهای ادعا شده نظیر خیرهای ایده‌آل «عقل نامحدود»، خیرهایی هستند که به علت نقش‌شان در عملکردها به آن شکل هستند. از آنجا که ممکن است عملکردها در اثر «کم توجهیهای مستقل و احتمالاً در تعارض با عملکردها، از بین رفته و ناقص شوند»، خیرها در فعالیتها و روابط مشارکت‌کنندگان مؤثر واقع می‌شود،<sup>(۸۱)</sup> عقل (در شکل عملی و نظری) مستلزم توانایی در جدا شدن «... از هر نوع تعهدی است که به دلایلی مشکوک است و یا اینکه منبع تحریف یا توهم است».<sup>(۸۲)</sup> اما هرگز چنین جدایی‌ای، «... از آن زمینه‌های عملکرد

که به واسطه آن زمینه‌ها هدف و مقصدش را کسب می‌کند» اتفاق نمی‌افتد،<sup>(۸۳)</sup> «بنا بر نظر مک اینتایر، با درک نظریه تیلور در مورد «فراتر رفتن از تمام عملکردهایمان»<sup>(۸۴)</sup> ایده «عقل نامحدود» «... یک توهم فلسفی است، ایده‌ای که دیدگاه‌های دکارتی و نیز تجربه‌گرا را در بر می‌گیرد»<sup>(۸۵)</sup> و از نظر مک اینتایر، «... چون چنین ایده‌ای یک توهم است، تیلور اعتقادات مهم درباره شأن انسانی را به تردیدهایی بی‌مورد در مورد آن اعتقادات، مربوط می‌سازد».<sup>(۸۶)</sup>

اما نکته مورد نظر تیلور این است که، حداقل تا جایی که او درک می‌کند، ارسطوگرایی به واسطه توانایی‌اش در به حساب آوردن تکثیر خیرها، از هر نوع «اخلاق رویه‌ای قوانین» متمایز می‌شود. بنابراین وی ادامه می‌دهد که خیرهای استعلایی حتی اگر با خیرهای نهفته در برخی عملکردها ناسازگار باشند، با این وجود ممکن است قادر به هم زیستی با آنها نیز باشند. از نظر تیلور، می‌توان در مورد وضعیت «عقل نامحدود» به عنوان یک خیر استعلایی چنین گفت که عقل نامحدود از زمینه اصلی خود جدا نمی‌شود و به منظور از بین بردن همه مفاهیم دیگر درباره خیر، به اصلی فرا اخلاقی منتقل می‌شود. تیلور در مورد عدالت معتقد است که این امکان وجود دارد که جامعه‌ای بپذیرد که یکی از اعضاء به خاطر داشتن نقشی برجسته‌تر در خیر مشترک، نسبت به سایر اعضا «لیاقت» پاداش بیشتری داشته باشد، اما ممکن است که همین جامعه ایده آل عدالت توزیعی

خیرهای استعلایی را به عنوان «توهمات فلسفی» کنار گذاشت چرا که آنها سبب استعلای عملکردهای کنونی ما می‌شوند.

اما مک‌ایننتایر معتقد است که ایراد وی به امکان «خیرهای استعلایی» به شکل مناسبی توسط تیلور مورد توجه واقع نشده است. سؤال مک‌ایننتایر این است که «یک جامعه چگونه می‌تواند یک خیر استعلایی فرضی را به عنوان یک خیر بشناسد، علی‌الخصوص اگر خیر فرضی (دل‌های پاک)،<sup>۴۸</sup> مخالف برخی از خیرهای درونی (کشتار جمعی)<sup>۴۹</sup> مربوط به عملکردهای کنونی جامعه باشد. مک‌ایننتایر توضیح می‌دهد، بنا بر برداشت او از اصول اخلاقی ارسطویی، خیر تنها هنگامی مورد تأیید افراد قرار می‌گیرد که آنها این سؤال را از خود بپرسند «خیر «من» چیست؟»<sup>(۸۹)</sup> توضیحات وی این‌گونه ادامه می‌یابد، پاسخ به این سؤال تنها با شرکت افراد در عملکردهای جوامعشان و در فرایندهای نظم بخشی خیرهای درونی به آن عملکردها برای مفهوم کلی جامعه در مورد زندگی خوب، به دست می‌آید. مک‌ایننتایر اظهار می‌دارد، این به اصطلاح «خیرهای استعلایی» را آن‌گونه که تیلور اظهار داشته است، حتی

نمی‌توان به عنوان خیرهایی در نظر گرفت که سبب ارتقای «تمام عملکردهای ما» شوند<sup>(۹۰)</sup> زیرا به صورت نسبی تمام خیرها، به واسطه روابطشان با عملکردها و خیر مشترک تعریف

رالز را نیز که جدی تر است بپذیرد، عدالت توزیعی ای که به «برابری برای همه تنها برحسب اصل تفاوت» اشاره دارد. بحث مک‌ایننتایر این است که چون اصول عدالت رالز از عملکردهای هیچ جامعه‌ای به وجود نیامده‌اند، برای توجه به آنها به عنوان خیرهای استعلایی باید قربانی یک توهم شد که تنها با شناخت معیار «شایستگی»،<sup>۴۷</sup> به عنوان یک امر حقیقی قابل حل است. تیلور عنوان می‌کند که این نتیجه‌گیری بسیار عجولانه است. چرا؟

زیرا ما می‌توانیم این مشاجره را به این صورت هم درک کنیم: هر یک از طرفین به یک خیر «متفاوت» اشاره دارد. در واقع ممکن است که اینها رقیب باشند و از آن نظر، مغایر باهم؛ اما هنوز هر دوی آنها «خیر» محسوب می‌شوند. حقیقتی که این نظریه تعیین کننده آن است پذیرفته شده است و نیازی به این مفهوم که حقیقت تعیین کننده دیگری منسوخ و بی‌ارزش است وجود ندارد، اگر چه مباحث خاصی در یک مورد و یا موارد دیگر ممکن است بیان‌گر این باشند که موضوع به همین سیاق است.<sup>(۸۷)</sup>

بحث تیلور این است که ما می‌توانیم خیرهای استعلایی را بشناسیم و حتی در برخی موارد (نظیر نکوهش پیامبران در مورد قربانی‌های بنی اسرائیل به عنوان «پلیدی» در پیشگاه خداوند)، عملکردهای جاری [او عینی] را «نقض کنند»،<sup>(۸۸)</sup> مطلقاً نمی‌توان این به اصطلاح

47. Desire  
49. Holocaust

48. Pure Healts

می‌شوند.<sup>(۹۱)</sup> «...اما در نظریه مک‌اینتایر، انواع خیرهایی که تیلور آنها را «استعلایی» می‌نامد، ... در قالب خیرها و عملکردهای خاص ادغام شده و سازمان یافته‌اند و هرگز نباید آنها را کاملاً مستقل از موارد فوق دانست...»<sup>(۹۲)</sup>

با به کارگیری مفهوم عقل نامحدود، در مثال تیلور در مورد «خیرهای استعلایی» مدرن مهم، نتیجه‌گیری مک‌اینتایر به این شکل ادامه می‌یابد که با توجه به درک «تمام عملکردهایمان» (اصطلاح از تیلور است) به عنوان اموری استعلایی، این مفهوم باید یک توهم فلسفی باشد. از آنجا که نیاز به نوعی رهایی برای عکس‌العملی سالم در مقابل عملکردهای جامعه ضروری است، کمتر دیدگاهی به صورت زیر خواهد بود:

«... دیدگاهی که در مورد عقل نامحدود به معنای دقیق کلمه، مستقل از تمام دیدگاه‌های عملکردمحور است.»<sup>(۹۳)</sup>

## فرجام

ردّ امکان وجود «خیرهای استعلایی» توسط مک‌اینتایر، نقشی مهم و تعیین‌کننده در نظریه‌ی وی در مورد مدرنیت لیبرال دارد. اگر خیرهایی وجود داشته باشند که عملکردهای جامعه را ارتقا بخشند، یک جامعه لیبرال می‌تواند منبعی برای برخی از چنین خیرهایی باشد، مانند خیری که به این شکل مورد توجه تیلور است «... یکی از مهم‌ترین و تعیین‌کننده‌ترین خیرهای تمدن ما»<sup>(۹۴)</sup> یعنی «عقل نامحدود». «اگر موضع

تیلور پذیرفته شود، جامعه‌ای شکل می‌گیرد که در آن، اجتماعهای مختلف می‌توانند به تعقیب خیر مشترکشان پردازند و در همان حال این جامعه خیرهایی نظیر «عقل نامحدود» و اصول استعلایی عدالت را که رالز به آنها اشاره دارد، تأیید کند.<sup>(۹۵)</sup> اما به نظر می‌رسد که چنین جامعه بسیار شبیه جوامع لیبرال مدرنی است که تمام تلاش مک‌اینتایر معطوف به این بوده است که نشان دهد چنین جوامعی به طرز خطرناکی معیوب هستند. از این رو به رغم اهمیت نظریه مک‌اینتایر در ردّ امکان چنین «خیرهای استعلایی‌ای» به عنوان «آزادی نامحدود»، عدم موافقت با تیلور بر سر موضوع فاصله میان موضع وی و مک‌اینتایر در مورد این مسئله که «در اصل» زیاد نیست<sup>(۹۶)</sup> مشکل است. با این حال تیلور در قالب خیرهایی صحبت می‌کند که سبب ارتقای عملکردها می‌شوند، حتی مثال او در مورد خیری است که عملکردهای پیشین را کنار می‌گذارد و نام نهادن «دل‌های پاک» به جای «کشتار جمعی» از طرف اسرائیل را «خیری برای زندگی آن جامعه» محسوب می‌کند. در آن زمان، آن خیر به طور کاملاً واضحی دچار کمبود عملکردهایی در جامعه بود و بنابراین تیلور به طرز قانع‌کننده‌ای آن را به عنوان خیر استعلایی توصیف می‌کند. اما اندازه‌گیری خیر آن جامعه و منبع آنکه سبب تغییر می‌شوند، در واقع طنین آن با بخش حقیقی آن سنتی است که عملکردهای موقتی بخشی از آن را شکل می‌دهند (کشتار جمعی).

احتمالاً هم تیلور و هم مک‌ایتنایر با ادعای اخیر موافق هستند. اینکه نهایتاً تفاوت بین این دو نوارسطویی کجا بیان می‌شود و اینکه ما چگونه در مورد مباحثه آنها و نتایج آن برای امکان پذیر ساختن عدالت اجتماعی قضاوت می‌کنیم، سوالاتی هستند که باید به آنها پرداخت.

### پانوشته

مایکل سندل (Michale Sandel) نیز به این ویژگی «اجتماع‌گرایی» به این صورت می‌نگرد «... گمراه کننده... تا آنجا که اجتماع‌گرایان معتقدند که حقوق باید مبتنی بر ارزشها و یا اولویتها باشند که به این ترتیب در هر جامعه‌ای و هر زمانی حکمفرما باشند»؛ به (Sandel, 1998 2nd, p 186) برای دسترسی به مجموعه مقالات مهم و جدید در مورد تفکر اجتماع‌گرایانه، مراجعه شود به و (Etzioni, 1995) ویژه مقالاتی که درباره اسپراگنس (Spragens)، والزر، تیلور اتریونی نوشته شده است.

4. Lonergan, B. J. F. *Insight*, Harper and Row, New York, (1958), p. 3.
5. MacIntyre, A., *Whose justice? Which rationality?*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind, (1988), p 196.
6. *Ibid*, p. 165.
7. MacIntyre, A., *After virtue: a study in moral theory*, Duckworth, London. (1985), p. 181.
8. MacIntyre, A. *After virtue: a study in moral theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind. (1981), p. 186.
9. *Ibid*, pp. 186-7.
10. *Ibid*, p. 187.
11. *Ibid*, p. 187.
12. MacIntayr, *op.cit*, p. 187.
13. *Ibid*, p. 187.
14. *Ibid*, pp. 187-8.
15. *Ibid*, pp. 188-90.
16. *Ibid*, pp. 188.
17. *Ibid*, p. 191.

1. این به رسمیت شناختن، حداقل در دو زمینه به وضوح مشاهده می‌شود. نخست، مقالات وی در «در پی فضیلت» (1981 MacIntyre)، که در نشریه «اینکویری» منتشر شد (26,27 Inquiry, Vols. دوم، کتابی با عنوان «پس از مک‌ایتنایر» (Horton and Mendus, 1994) که به ارزیابی و نقد لیبرالسیم و نظریه‌ی عدالت وی اختصاص دارد. هر چند استفان مولهال (Mulhall, 1994, p 205) و رابرت استرن (p 147 Stern, 1994) به دلیل اهمیت نقد «مدرنیت» مک‌ایتنایر و نظریه‌ی عدالت رالز به عنوان نماینده‌ی مدرنیت، به طور خاصی به نقش آنها در کتاب بعدی توجه می‌کنند. برای ملاحظه نقدی مارکسیستی بر برداشت مک‌ایتنایر از مدرنیت (مراجعه شود به (McMylor, 1994) کتابنامه‌ی جامعی از آثار مک‌ایتنایر را می‌توان به صورت آنلاین، در آدرس زیر یافت و مجموعه‌ای از مهم‌ترین آثار وی در (1998 Knight) قابل دسترسی هستند.

- <http://www.netidea.com/~whughes/macintyre.html>
2. MacIntyre, A., "A partial response to my critics". In *After MacIntyre: critical perspectives on the work of Alasdair MacIntyre* (Eds, Horton, J. and Mendus, S.), Polity, Cambridge, UK, pp 283-304, (1994), pp. 302-3.
  3. *Ibid*, pp. 302-3.

مک‌ایتنایر، در نامه‌ای به نشریه ادواری جامعه پاسخگو (Responsive Community)، (تابستان سال ۱۹۹۱) از فرصت این چنینی بهره برده است، بدین معنی که:

32. Macintayr, A. **op.cit.**, p. 222.
33. **Ibid**, p. 225.
34. **Ibid**, p. 222.
35. **Ibid**.
36. MacIntyre, A. "Community, law and the idiom and rhetoric of rights", in **Listening**, 26,2,96,110. (1991a), p. 109.
37. **Ibid**, p 108.
38. برای درک واژه‌ی "Teleology" مراجعه شود به (1997) (Matthen, 1997& Bradden-Mitchell & Jackson).
39. MacIntyre, A., **Whose justice? Which rationality?**, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind, (1988). p. 341.
- MacIntyre, A., "The intelligibility of action". In **Rationality, Relativism and the Human Sciences** (Ed, Margolis, J., Kraus, M. and Burian, R.M.), M. Nijhoff, Dordrecht, Boston. (1986).
40. MacIntyre, A. "Community, law and the idiom and rhetoric of rights", in **Listening**, 26, 2, 96, 110. (1991a), p. 99.
41. **Ibid**, p. 100.
42. **Ibid**.
43. MacIntyre, A. **After virtue: a study in moral theory**, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind. (1981), p. 249.
44. Rawls, J. **Political liberalism**, Columbia University Press, New York. (1996), p. 310.
45. Macintayr, A., **op.cit.**, pp. 249-50.
46. **Ibid**, p. 250.
47. MacIntyre, A. "Community, law and the idiom and rhetoric of rights", in **Listening**, 26, 2, 96, 110. (1991a), p. 108.
48. **Ibid**, p. 108.
49. **Ibid**, p. 105.
50. **Ibid**, p. 108.
51. **Ibid**, p. 108.
52. Macintayr, A. **op.cit.**, pp. 108.
53. **Ibid**, p. 107.
18. **Ibid**, p. 191.
۱۹. بنا بر اظهارات نایجل پلیزنتز (Nigel Pleasants)، «فردگرایی لیبرال» در دیدگاه ویتگنشتاینی (Steinian Wittgen)، که مربوط به «تصویر» مشخصی از فرد است، «گرفتار» شده است: تصویر فرد به عنوان یک موجود خلاق و پیرو قانون که دارای دانش (تاکتیک) است، عمیقاً در فردگرایی روشنفکرانه و فرهنگ سیاسی مان، ریشه دوانده است. این تصویر سبب ارائه معرفی لیبرالستی سوژه مدرن می‌شود: یک فرد والا مرتبه که در تصمیم‌گیری آزاد است. همان‌طور که ویتگنشتاین (Wittgenstein, 1968, p.115) می‌گوید، «تصویری که ما را گرفتار می‌کند، زیرا در زبان مان جای می‌گیرد و زبان هم ناگزیر از تکرار آن است». (Pleasants, 1997, p.37)
- به شباهتهای میان توصیفهای پلیزنتز و شاپیرو (Shapiro)، در «فردگرایی لیبرال» توجه کنید.
۲۰. چارلز تیلور (Taylor, 1990a) در مورد تلاش برای رد آنچه که توسط مور (Moore) و کریسپ (Crisp) مطرح شده است، ادعای مشابهی طرح می‌کند: مباحثه‌ی (pp. 608-11 Moore and Crisp, 1996) که طی آن مجموعه وسیعی از مراجع ارائه می‌شوند، رانیز مورد توجه قرار دهید. برای دسترسی به برداشتی از آنچه که در فلسفه نقادانه با «ذره‌گرایی اجتماعی» معنا می‌شود، رجوع شود به (Pettit, 1995, pp. 28-30).
۲۱. برای درک استفاده‌ی مک‌اینتایر از این مفهوم، مراجعه شود به (Bell, 1990) و برای درک نحوه‌ی استفاده از آن مفهوم در فلسفه‌ی علوم و متون، مراجعه شود به تمام مقالاتی که در این کتاب موجودند. همچنین، (Bradley, 1990, Bloechl, 1998, Colby, 1995, Schneewind, 1982, Allen, 1993) رانیز مورد توجه قرار دهید.
22. Macintyre, A. **op.cit.**, p. 206.
23. **Ibid**, p. 207.
24. **Ibid**, p. 208.
25. **Ibid**, p. 214.
26. Macintayr, A. **op.cit**, p. 214.
27. **Ibid**, p. 216.
28. **Ibid**, pp. 217-18.
29. **Ibid**, p. 219.
30. Macintayr, A., **op.cit**, p. 219.
۳۱. برای دسترسی به برداشتی دیگر از نوارسطویی که مربوط به هدف غایی انسان است، مراجعه شود به (Ashley, 1994). این اثر شامل مرجعهای متعددی در مورد آثار مشابه است.

74. **Ibid**, p. 35.
75. **Ibid**, p. 39.
76. Taylor, C. "Justice after virtue". In **After MacIntyre** (Eds, Horton, J. and Mendus, S.), Polity, Cambridge, UK, pp 16-43. (1994), p. 35.
77. **Ibid**, p. 36.
78. **Ibid**.
79. **Ibid**.
80. MacIntyre, "A partial response to my critics", In **After MacIntyre: critical perspectives on the work of Alasdair MacIntyre** (Eds, Horton, J. and Mendus, S.), Polity, Cambridge, UK, pp 283-304, A. (1994), p. 289.
81. **Ibid**, p. 289.
82. **Ibid**.
83. **Ibid**.
84. Taylor.c, **op.cit.**, p. 35.
85. Maihtayr, **op.cit.**, p. 289.
86. **Ibid**.
87. Taylor.c, **op.cit.**, p. 38.
88. **Ibid**, p. 35.
89. Maihtayr, **op.cit.**, p. 288.
90. Taylor.c, **op.cit.**, p. 35.
91. Maihtayr, **op.cit.**, p. 288.
92. **Ibid**.
93. **Ibid**, p. 289.
94. Taylor.c, **op.cit.**, p. 36.
۹۵. کتابنامه‌ی جامعی از آثار تیلور را می‌توانید به صورت آنلاین در <http://www.netidea.com/~whughes/taylor3.html> بیابید. مجموعه مفیدی از مقالات مربوط به اثر وی در (1995b) Tully, 1991, قابل دسترسی‌اند. در میان آثار تیلور، مهم‌ترین آنها (Taylor, 1989c, 1995a, 1985) هستند. پر طرفدارترین آثار منتشر شده وی در مورد این دیدگاه در «مدرنیت» عبارت است از قابل (Taylor, 1991, 1995b). یک رکورد جالب در مورد دیدگاه تیلور از جامعه که در (1996) Abbey, دسترسی است.
96. **Ibid**, p. 34.
54. **Ibid**, p. 107.
55. **Ibid**.
56. **Ibid**.
57. **Ibid**.
58. MacIntyre, A., **After virtue: a Study in Moral Theory**, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind. (1981), p. 253.
59. MacIntyre, A. "Community, law and the idiom and rhetoric of rights", in **Listening**, 26, 2, 96, 110. (1991a), p. 106.
60. **Ibid**, p. 109.
61. **Ibid**, p. 110.
62. MacIntyre, A., **Whose justice? Which rationality?**, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind, (1988).
63. MacIntyre, A. "Community, law and the idiom and rhetoric of rights", in **Listening**, 26, 2, 96, 110. (1991a), p. 222.
۶۴. برخی از ارزیابی‌های مهم و مفید اثر مک‌این‌تایر، عبارتند از (Horton and Mendus, 1994, Barber, 1988, Galston, 1998, Kymlicka, 1989b, Mulhall, 1994, Martin, 1994, Annas, 1995, Wartofsky)
65. Hudson, W. D, **Modern Moral Philosophy**, Macmillan, Houndmills (UK), (1983), p 362.
66. MacIntyre, A. **After Virtue: a Study in Moral Theory**, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind, (1981), p 222.
67. MacIntyre, A. "Community, law and the idiom and rhetoric of rights", in **Listening**, 26, 2, 96, 110. (1991a), p. 108.
68. Taylor, C. "Justice after virtue." In **After MacIntyre** (Eds, Horton, J. and Mendus, S.), Polity, Cambridge, UK, pp 16-43. (1994). p 36.
69. **Ibid**, p. 23, p 35.
70. **Ibid**, p. 32.
71. **Ibid**, p. 35.
72. Taylor.c, **op.cit.**, p. 34.
73. **Ibid**, p. 35.

- Thinking**, University Press of Virginia, Charlottesville and London, (1995).
12. Galston, W. A., "Political Economy and the Politics of Virtue" In **Debating Democracy's Discontent** (Eds, Allen, A. L. and Regan, M. C. j), Oxford University Press, Oxford, pp 63-85, (1998).
13. Horton, J. and Mendus, S. ed(s), **Alasdair MacIntyre: critical perspectives on the work of Alasdair MacIntyre**, Polity Press, Cambridge, UK. (1994).
14. Kymlicka, W., "Liberal individualism and liberal neutrality", in **Ethics**, 99, July, 883-905, (1989a).
15. Kymlicka, W., **Liberalism, Community and Culture**, Clarendon Press, Oxford, (1989b).
16. MacIntyre, A., "The privatization of the good", in **Review of Politics**, 52,344-61, (1990a).
17. MacIntyre, A., **Three rival versions of moral enquiry: encyclopaedia, genealogy, and tradition**, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind, (1990b).
18. MacIntyre, A., "Social Structures and their Threat to Moral Agency", in **Philosophy**, 74, 311 ff, (1999).
19. Martin, C., "Virtues, motivation and the end of life". In **Moral truth and moral tradition: essays in honour of Peter Geach and Elizabeth Anscombe** (Ed, Gormally, L.), Four Courts Press, Blackrock [Eire], pp 111-132, (1994).
20. Matthen, M., "Teleology and the product analogy", in **Australasian Journal of Philosophy**, 75,1,21-37, (1997).
21. McMylor, P., **Alasdair MacIntyre: Critic of Modernity**, Routledge, London; New York, (1994).

1. Abbey, R., "Communitarianism, Taylor-made - An Interview with Charles Taylor", in **Australian Quarterly**, 68, 1, 1-10, (1996).
2. Allen, R.C., "When Narrative Fails", in **The Journal of Religious Ethics**, 23, 27-67, (1993).
3. Annas, J., "Virtue as a skill", in **Journal of Philosophical Studies**, 3, 2, 227, 43, (1995).
4. Ashley, B. M., "What is the end of the human person The vision of God integral human fulfilment", in **Moral Truth & Moral Traditions: essays in honour of Peter Geach and Elizabeth Anscombe** (Ed, Gormally, L.), Four Courts Press, Blackrock [Eire], pp 68-69, (1994).
5. Barber, B., **The Conquest of Politics**, Princeton University Press, Princeton, New Jersey.
6. Bell, D., "How Primordial is narrative?" in **Narrative in Culture: the uses of Storytelling in the Sciences, Philosophy, and literature**, (ED, Nash, C.) Routledge, 1990, London and New York, pp 72-98.
7. Bloechl, J., "The Virtue of history: Alasdair MacIntyre and the rationality of narrative" in **Philosophy and Social Criticism** 24, 1, 43 -61, (1998).
8. Bradden-Mitchell, D., and Jackson, F., "The teleological theory of content", in **Australasian Journal of Philosophy**, 75, 4, 744, 489, (1997).
9. Bradley, J., Alasdair MacIntyre on the good life and the "narrative model", in **Heythrop Journap**, XXXI, 324-6, (1990).
10. Colby, M., "Moral traditions, MacIntyre & historicist practical reason", in **Philosophy and Social Criticism**, 21,3,53,78, (1995).
11. Etzioni, A., ed(s), **New Communitarian**

32. Taylor, C., "Essentially social goods". In **Rationality, Individualism and Public Policy** (Eds, Brennan, G. and Walsh, C.), Centre for Research on Federal Financial Relations, Canberra, (1990a).
33. Taylor, C., "Modes of Civil Society", in **Public Culture**, 3,1,95-118, (1990b).
34. Taylor, C., "Rorty in the epistemological tradition". In **Reading Rorty: Philosophy and the mirror of nature (and beyond)** (Ed, Malachowski, A.R.), B. Blackwell, Oxford, UK; critical responses to Cambridge, Mass., USA, pp 257-78, (1990c).
35. Taylor, C., **The malaise of modernity**, Anansi, Concord, Ont, (1991).
36. Taylor, C., "Liberal politics and the public sphere". In **New Communitarian Thinking** (Ed, Etzioni, A.), University Press of Virginia, Charlottesville and London, pp 183-217, (1995).
37. Taylor, C., **Philosophical arguments**, Harvard University Press, Cambridge, Mass, (1995a).
38. Taylor, C., "Two Theories of Modernity", in **Hastings Center Report**, 25, 2, 24-33, (1995 b).
39. Taylor, C., "Living with difference". In **Debating Democracy's Discontent**, (Eds, Allen, A. L. and Regan, M. C. j), Oxford University Press, Oxford, pp 202-228, (1998).
40. Tully, J. ed(s), **Philosophy in an age of pluralism: the philosophy of Charles Taylor in question**, Cambridge University Press, Cambridge; New York, (1994).
41. Wartofsky, M. W. V., "Virtue lost or understanding MacIntyre", in **Inquiry**, 27, 235-50.
42. Wittgenstein, L., **Philosophical Investigations**, Blackwell, Oxford, (1968).
22. Moore, A., and Crisp, R., "Welfarism in moral theory", in **Australasian Journal of Philosophy**, 74, 4, 598-613, (1996).
23. Mulhall, S., "Liberalism, morality and rationality: MacIntyre, Rawls and Cavell". In **After MacIntyre: critical perspectives on the work of Alasdair MacIntyre** (Eds, Horton, J. and Mendus, S.), Polity Press, Cambridge, UK, pp (1994).
24. Mulhall, S., and Swift, A., **Liberals and communitarians**, Blackwell, Oxford, UK; Cambridge, USA, (1992).
25. Pettit, P., "Contemporary political philosophy". In **A Companion to Contemporary Political Philosophy** (Eds, Goodin, R. E. and Pettit, P.), Blackwell, Oxford, pp 7-38, (1995).
26. Pleasants, N., "The epistemological argument against socialism: a Wittgensteinian critique of Hayek and Giddens", in **Inquiry**, 40, 23-46, (1997).
27. Sandel, M., **Liberalism and the Limits of Justice**, Cambridge University Press, Cambridge, (1998 2nd edn).
28. Schneewind, J. B., "Virtue, narrative and community: MacIntyre and morality", in **The Journal of Philosophy**, 79, -, 653,63, (1982).
29. Taylor, C., **Philosophy and the human sciences**, Cambridge University Press, Cambridge [Cambridgeshire] New York, (1985).
30. Taylor, C., "Cross Purposes: the liberal-communitarian debate". In **Liberalism and the Moral Life** (Ed, Rosenblum, N. L.), Harvard University Press, Cambridge MA, (1989a).
31. Taylor, C., **Sources of the self: the making of the modern identity**, Harvard University Press, Cambridge, Mass, (1989c).