

## بحران اخلاق مدرن و چرخش ارسطویی مک‌ایتتایر

سیدمحسن علوی پور<sup>۱</sup>

### چکیده

مدرنیته و آموزه سیاسی آن یعنی لیبرالیسم، از جنبه‌های گوناگونی مورد توجه و انتقاد قرار گرفته است. از مهم‌ترین مباحث لیبرالیسم مدرن، که در دهه‌های اخیر متفکران بر آن نقدهایی داشته‌اند، موضوع اولویت «حق» بر «خیر» است. این پژوهش به شیوه تحلیلی توصیفی بر آن است که انتقادهای وارده بر اخلاق مدرن لیبرالی، به ویژه نگاه جماعت‌گرایان، به ویژه السدیر مک‌ایتتایر را بررسی کند. مک‌ایتتایر، لیبرالیسم را به علت غفلت آن از اهمیت «غایت» در کنش اخلاقی سرزنش می‌کند و با بازخوانی آموزه‌های اخلاقی ارسطو، جایگزینی اخلاق غایت‌مدار و فضیلت‌مدار را به جای اخلاق دلبخواهی و عاطفه‌گرای مدرن توصیه می‌کند.

کلیدواژه‌ها: اخلاق، فضیلت، غایت، خیر، حق، جماعت‌گرایی، مدرنیته، لیبرالیسم.

<sup>۱</sup> عضو هیئت علمی پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی. دریافت: ۸۸/۶/۱۸ - پذیرش: ۸۸/۸/۱۳

## مقدمه

### جامعه مدرن و مسائل آن

جامعه مدرن معاصر افزون بر پیشرفت‌های کلان تکنولوژیک و علمی، بحران‌های متعددی را نیز تجربه کرده است. عصر روشنگری با محوریت رهایی انسان از قید اصول تحمیلی درونی و بیرونی، جامعه بشری‌ای را نوید می‌داد که در آن، اصالت «عقلانیت» و سیطره آن بر همه امور انسانی، معیار مشترک میان اعضای جامعه به شمار می‌رفت. بر این اساس، جامعه به وجود آمده، جامعه‌ای بود که با وجود اذعان به وجود «جنگ همه با همه»، با خلق قراردادی که بر مبنای محاسبه عقلانی افراد منعقد می‌شود، زمینه را برای شکوفایی و بهره‌مندی هر چه بیشتر افراد از منابع فراهم می‌آورد. آنچه در این جامعه محوریت می‌یابد نه مقوله خیر - مانند جامعه پولیس «کلاسیک» یونان - که مقوله «حق» است.

آموزه «حق» در اندیشه سیاسی مدرن که خاستگاه آن آموزه «حق طبیعی» مسیحی توماس آکویناس است، انسان را نه به مثابه عضوی از اجتماع که رو به سوی غایت «خیر» دارد، بلکه موجودی در نظر می‌گیرد که بنا به «حق» خود، برای دستیابی به رفاه و صلح اجتماعی «اخلاق‌زدایی» و «سیاست‌زدایی» می‌شود. «کمبود منابع» و چگونگی تقسیم آنها به محور اصلی مباحث بدل می‌شود و در نتیجه، آنچه در اندیشه سیاسی و اجتماعی موضوعیت می‌یابد، سلطه و قدرت در امور سیاسی، اقتصادی و اجتماعی است. در نظر ماکیاولی، میل طبیعی انسان در غلبه بر دیگران، مشغله اصلی اندیشه سیاسی است؛ در حالی که توماس مور، به مسئله «گرسنگی» و «سلطه استثمارگرانه» انسان بر دیگر انسان‌ها توجه می‌کند که خود ناشی از کمبود منابع و شیوع «مالکیت خصوصی» است.

در نتیجه، آنچه ماکیاولی را به خود مشغول می‌سازد، چگونگی کسب سلطه سیاسی است، نه شرایط آن؛ او به کسانی که به دنبال کسب حکومت و یا حفظ

آن هستند، پیشنهاد می‌کند به جای پرداختن به اصول فضیلت‌مدارانه کلاسیک سیاست، به سیاست واقع‌گرایانه قدرت بیندیشند و در این راه - در صورت لزوم - حتی از تخطی از معیارهای اخلاقی و هنجارهای سیاسی نیز نهراسند. در کنار او، توماس مور نیز در تأملات خود بدان‌جا می‌رسد که در شرایط کمبود منابع و گرسنگی، رقابت افراد برای تخصیص حداکثر منابع به خود، و منع دیگران از دستیازی به آن، عملاً دولت را به نهادی برای «اجبار اقتصادی»<sup>۱</sup> بدل می‌سازد؛ زیرا «در هر جایی [غیر از اتوپیا]، هر کسی می‌داند که هرچقدر هم که جمهور مردم سعادتمند باشد، اگر او توشه‌ای خصوصی را برای خودش فراهم نیاورد، از گرسنگی جان خواهد داد. بر همین اساس، او مجبور به پذیرش این باور است که باید به فکر خویش باشد و نه مردم، که همانا دیگران هستند».<sup>۲</sup> بر همین اساس، مور به اولویت «نان شب» بر مفاهیم اخلاقی کلاسیک در جامعه مدرن می‌رسد و زمینه را برای پرورش اندیشه‌های «توماس هابز» فراهم می‌آورد.

هابز که در دوران پیشرفت‌های پی‌درپی علمی و فیزیکی زندگی می‌کرد، با بهره‌مندی از روش علمی گالیله و بیکن، رویکردی نوین و «علمی» را به سیاست و زندگی اخلاقی افراد وارد می‌کند. روش گالیله مبتنی بود بر آنکه «هر موقعیت پیچیده را به عناصر بسیط و عناصر مطلقاً اولیه‌اش تجزیه کرده و سپس با استفاده از آن عناصر بسیط نشان دهیم که چگونه می‌توان آن موقعیت را بازسازی کرد».<sup>۳</sup> بر این اساس، هابز نیز با تجزیه جامعه به اعضای منفرد آن، به این نتیجه رسید که با توجه به اینکه انگیزه‌های بنیادین انسان «تمایل به سلطه و تمایل به پرهیز از مرگ» است،<sup>۴</sup> «حالت طبیعی انسان‌ها بیش از آنکه تمایل به گردهم آمدن برای تشکیل یک اجتماع باشد، تمایل به «جنگ و ستیز» است؛ آن‌هم نه فقط جنگ، بلکه جنگ همگان با همگان».<sup>۵</sup> چنان‌که دیده می‌شود، در این نگرش جایی برای آموزه «خیر» باقی نمی‌ماند و اجتماع به مکانی برای رقابت و کشمکش همگان

برای «پیشرفت مستمر تمایل [انسانی] از موضوعی به موضوع دیگر [تبدیل می‌شود]... و ... میل مداوم و بیقرار به قدرت پس از قدرت است که جز با مرگ متوقف نمی‌شود».<sup>۶</sup>

راه حلی که هابز برای جنگ همه با همه پیشنهاد می‌کند، برپایی دولتی مدنی بر پایه قراردادی اجتماعی است که در آن، افراد «تمامی قدرت و نیروهای» خود را به حاکم واگذار می‌کنند، تا او به «جوهر جمهوری» تبدیل شود و «شخص واحدی [باشد] که انسان‌های بسیاری، بر اساس پیمان متقابل خود، یکایک مجریان اعمال او شده‌اند تا او نیرو و منابع همگان را هرگونه که صلاح می‌داند، در راه صلح و دفاع مشترک از آنها به کار گیرد».<sup>۷</sup> چنان‌که هابرماس به درستی متذکر می‌شود، مبنای استدلال هابز در اینجا، مبنایی «لیبرالی» است؛ زیرا این دولت مطلقه - که هابز آن را لویاتان می‌نامد- خود مبتنی بر قوانین طبیعی است که پیش‌تر هم به آن اشاره شد که تغییرناپذیر هستند و در تمامی انسان‌ها به‌طور مشترک وجود دارند:

مبنای استدلالی دولت مطلقه هابزی، که بر اساس قانون طبیعی بنا نهاده شده است، مبنایی لیبرال است. چرا که قوانین خرد طبیعی که تحت نام آزادی تکوین یافته است، نه تنها وجدان و امیال انسانی را از درون متعهد می‌سازد، بلکه اساس قرارداد اجتماعی و حکومتی میان شهروندان را چنان قرار می‌دهد که... آنهایی که قدرت سیاسی را در دست دارند، اساساً متعهد به تسلیم شدن به محتوای لیبرالی قانون طبیعی هستند. از این جهت، هابز بنیانگذار واقعی لیبرالیسم است.<sup>۸</sup>

آنچه به‌ویژه جامعه لیبرالی مدرن را از جامعه کلاسیک متمایز می‌کند، محوریت مقوله «حق» و عدم توافق عمومی بر مفهوم «خیر» است. در این جامعه، هر فردی بر مبنای عقلانیت و آزادی خود، می‌تواند برداشتی شخصی از خیر داشته باشد و البته نمی‌تواند این برداشت را به عموم مردم تعمیم بخشد. در حالی که در اینجا،

حق از موقعیت متفاوتی برخوردار است و امکان انتخاب یا اختلاف بر سر اولویت بندی آنها وجود ندارد. چنان که ویرجینیا هلد می گوید اذعان به اصولی چون آزادی، عدالت و برابری - که به نحوی سیستماتیک حقوق بشر را تدوین می کنند - نمی تواند محل منازعه یا انتخاب میان «خیرها» باشد و بر این اساس، «اینکه همه افراد به مثابه موجوداتی اخلاقی باید به اصولی که تضمین کننده حقوق [بیان شده در بالا] هستند، پای بند باشند»، یک دعوی مشروع و قابل دفاع است.<sup>۹</sup>

از این روی، جان رالز، با بیان بی اهمیتی اینکه افراد مشارکت کننده در قرارداد اجتماعی - که از همان آغاز اصل آزادی و برابری را می پذیرند - «از هدف های خاص خویش اطلاع بیشتری داشته باشند»، این امر را نشانگر آن می داند که این افراد «به طور ضمنی می پذیرند که برداشت شان از خیر با اصول عدالت سازگار گردد یا دست کم با این اصول در تعارض یا تناقض نباشد... اصول حق و نیز اصول عدالت شرایطی را ... عنوان می کنند و مفاهیم منطقی و معقول خیر فرد را شدیداً محدود می سازند».<sup>۱۰</sup> او نیز همانند هلد بر این باور است که وجود اختلاف «در برداشت های افراد درباره خیر خویش ... در کل چیز بدی نیست»،<sup>۱۱</sup> در حالی که بیان چنین ادعایی درباره «حق» پذیرفتنی نیست:

شهروندان یک جامعه منظم و بسامان، همگی اصول واحدی را در مورد حق قبول دارند و می کوشند در هر مورد خاصی داوری ای بکنند که با داوری در موارد دیگر فرقی ندارد. این اصول نهایتاً ادعاهای متعارض افراد بر یکدیگر را تحت نظم درمی آورند و لازم است که این نظم از دیدگاه همگان [به رسمیت] شناخته شده باشد؛ هر چند در عمل و تجربه پذیرش آنها برای فرد دشوار باشد.<sup>۱۲</sup>

### منتقدان لیبرالیسم

اولویت بخشی به «حق» در برابر «خیر» در لیبرالیسم مدرن و همچنین دعاوی جهان شمول آن، این آموزه را با انتقادهای سختی مواجه ساخته است. این انتقادهای

طیف وسیعی از اندیشه‌ها را در بر می‌گیرد که از منتقدان رادیکال مدرنیته - یعنی متفکران پست‌مدرن - تا منتقدان لیبرال‌مسلك، اما مدرن - چون هابرماس - تداوم می‌یابد. در این میان، جماعت‌گرایان از جمله منتقدانی هستند که خود طیفی از منتقدان مدرن لیبرالیسم تا منتقدان غیرمدرن را شامل می‌شود. متفکرانی چون مایکل ساندل، مایکل والزر، چارلز تیلور، و السدر مک‌ایتتایر از جمله متفکرانی هستند که می‌توان آنها را - به رغم اختلافات فراوان - با نام مشترک «جماعت‌گرایی» گردهم آورد.<sup>۱۳</sup> در اینجا، نخست گزارشی از رویکردهای انتقادی دو جریان فکری اول ارائه می‌شود و پس از آن، به مباحث متفکران جماعت‌گرا و به‌ویژه السدیر مک‌ایتتایر خواهیم پرداخت.

#### طرد مدرنیته: پست‌مدرنیسم

متفکرانی که با نام پست‌مدرن بدان‌ها توجه می‌شود، عموماً کسانی هستند که روایت‌های کلان و مبتنی بر آموزه «عقلانیت» مدرنیته را - که در عصر روشنگری غلبه یافت - نکوهش می‌کنند و آن را مسبب بروز بحران‌ها و مصائب برای زندگی بشری می‌شمارند. نیچه را می‌توان پیشگام به‌حق پست‌مدرنیسم نامید و پس از او، هایدگر و فوکو از جمله کسانی هستند که با به چالش کشیدن مبانی فلسفی و هستی‌شناختی مدرنیته، مفاهیم محوری آن را مورد پرسش قرار می‌دهند. در دیدگاه اینان، آنچه نظام اندیشه‌ای مدرن با خود به همراه داشته است، شکل نوینی از «خواست قدرت» است که در پوشش «دانش» و «پیشرفت» خود را پنهان ساخته، و نتیجه آن نیز چیزی جز «غلبه‌ورزی»، «انقیاد» و «بی‌معنایی» نبوده است. بر این اساس، آنها لیبرالیسم را به مثابه ثمره و جلوه مدرنیته در عالم سیاست نفی می‌کنند.

آنچه نیچه را در تقابل با مدرنیته قرار می‌دهد، به‌ویژه دو آموزه او، یعنی «خواست قدرت» و «چشم‌اندازباوری» است. بر خلاف آموزه‌های مدرن، که با

پذیرش و ستایش پیشرفت‌های تکنولوژیک و علمی در دوران معاصر، علم را به مثابه راه‌رهای انسانی به سوی تعالی و سعادت اتوپیایی می‌شناسند، نیچه بر آن است که هر دانشی «همچون ابزاری برای قدرت عمل می‌کند» و در نتیجه، «پرواضح است که با هر افزایش قدرتی، افزایش یابد».<sup>۱۴</sup> بر این اساس، او معتقد است میل انسان به شناخت تنها تا اندازه‌ای است که بتواند آن میزان از واقعیت را که در راستای خواست قدرت اوست، در اختیارش نهد. بر این اساس «حقایق» همه «افسانه» اند و افسانه‌ها همه برداشت‌ها هستند و برداشت‌ها همه چشم‌اندازها. حتی هر گزینه‌ای چشم‌انداز خود را دارد و دیدگاه خود را که می‌کوشد آن را بر کرده‌گرایز دیگر بار کند».<sup>۱۵</sup> در نظر نیچه، «قانون‌مندی طبیعت» - که منبای دانش مدرن است - «هیچ واقعی نیست، هیچ "نصی" نیست، بلکه تنها سرهم‌بندی کردن و تحریف معنای ساده‌لوحانه‌ای است به دست بشر، که شما [=دانشمندان مدرن] با آن گرایز دموکراتیکِ روح... [مدرن] را، آن‌سان که باید، سیراب می‌کنید». او حتی در این نگرش تا آنجا پیش می‌رود که همین حرف خود را نیز صرفاً یک تفسیر بپندارد: «گیرم که این سخن نیز جز یک تفسیر نباشد - و شما [=دانشمندان مدرن] سخت مشتاقید که این دلیل را بر ضد آن بیاورید - باشد، چه بهتر».<sup>۱۶</sup> او با این بیان، وجود هرگونه آموزه جهان‌شمول حق، عقلانیت و شناخت را رد می‌کند و بر این اساس، بنیان‌های تفکر مدرن را به چالش می‌کشد.

متفکر دیگری که با استفاده از آرای نیچه درباره «خواست قدرت»، پیشرفت و تکنولوژی مدرن را مورد سوال قرار داده و آن را رد می‌کند، مارتین هایدگر است. او با بیان اینکه هدف غایی اندیشه مدرن، در نهایت «سلطه» بر طبیعت و «کنترل تکنولوژیک» آن است، تفکر مدرن را نوعی خشونت‌ورزی می‌داند که به دنبال «بهره‌وری بی‌رحمانه از طبیعت و طبیعت بشری» است.<sup>۱۷</sup> در این نگرش، چیزها و انسان، نه آن‌گونه که هستند، بلکه آن‌گونه که قابل بهره‌برداری باشند، مورد توجه

قرار می‌گیرند و هویت می‌یابند. یعنی در حالی که طبیعت به ماده اولیه تولید صنعتی تقلیل می‌یابد، انسان نیز تا حد نیروی کارگر در فرایند صنعت فروکاسته می‌شود و بر این اساس، تکنولوژی که قرار بود رفاه و سعادت را برای بشر به ارمغان بیاورد، وی را اسیر «دستگاه مسلطی» (*Gestell*) ساخته است که سرمایه‌داری لیبرال و خشونت تکنولوژیک، جلوه‌هایی از آن هستند.<sup>۱۸</sup> بر این اساس:

آنچه مرگ‌آور است، بمب اتمی به عنوان وسیله مرگ‌بار نیست. آن چیزی که مدت‌هاست بشر را با مرگی که در واقع مرگ ماهیت اوست تهدید می‌کند، ویژگی اراده بی‌قید و شرط انسان، یعنی تحمیل هدفمند خود در همه چیز است. آن چیزی که بشر را در ماهیت خودش تهدید می‌کند، منظر اراده‌شده‌ای است که انسان با رها کردن، تبدیل، نگهداری و هدایت صلح‌آمیز انرژی‌های طبیعی و فیزیکی، می‌تواند وضعیت خود... را قابل تحمل و شادمانه سازد. اما این آسودگی فقط سنگدلی و ساماندهی به شرارت تحمیل‌گری انسان است که متعصبانه متکی به خود است... آنچه انسان را در ماهیتش تهدید می‌کند، این نظر است که تولید تکنولوژیکی جهان را به نظم درمی‌آورد و واقعیت این است که این نظم‌دهی همه چیز را به هم‌شکلی تقلیل می‌دهد و نابود می‌کند و بدین‌گونه، از همان آغاز قلمروی را که شناخت از آن برمی‌خاست به تباهی می‌کشاند.<sup>۱۹</sup>

هایدگر با نقد هستی‌شناختی برداشت‌های متعارف در لیبرالیسم مدرن از مقوله «آزادی» - که آن را به اعمال «اراده آزاد» تقلیل می‌دهد - معتقد است برخلاف این دیدگاه که آزادی را دارایی و حق بشر می‌انگارند، و می‌گوید: «آزادی دارایی بشر نیست، بلکه درست برعکس آن است، یعنی در بهترین حالت، بشر دارای آزادی است [...] ذات بشر در آزادی ریشه دارد».<sup>۲۰</sup> در نگاه هایدگر، با توجه به فرایند سلطه تکنولوژیک - که بدان پرداخته شد - اساساً این پرسش مطرح است که آیا در کشورهای «دموکراتیک لیبرال»، چیزی به نام دموکراسی موجود است؟ پاسخ



وی به این پرسش منفی است؛ زیرا آزادی به معنای اصیل آن، زمینه‌ساز همبستگی بشر و رهایی او از چنگال جباریت و فساد است. در حالی که تعریف آزادی به مثابه «ارادهٔ آزاد» - چنان‌که در اندیشه‌های لیبرالی رایج است - آن را به سطح تحمیل اقتدار و حاکمیت خویش بر چیزها و دیگران فرومی‌کاهد و انسان را از همبستگی با دیگر انسان‌ها ناتوان می‌سازد. این امر به انکار آزادی انسانی می‌انجامد؛ زیرا ثمرهٔ این آزادی، حاکمیت و غلبه بر دیگران است؛ حاکمیتی که تنها به قیمت آزادی دیگران قابل دستیابی است. در نگاه هایدگر، لیبرالیسم - مانند سوسیالیسم و فاشیسم - هرگز نمی‌تواند بشر را به آزادی وجودی خویش رهنمون سازد. از این‌رو، ادعای آن مبنی بر احیای «حقوق» انسانی در برابر سلطهٔ حکومت‌های جبار مردود است.<sup>۲۱</sup>

#### مدرنیتهٔ انتقادی: یورگن هابرماس

نظریهٔ انتقادی یا مکتب فرانکفورت، حاصل تلاش و تعمق گروهی از متفکران بود که از یک‌سو به آرمان «رهایی» روشنگری متعهد بودند و از سوی دیگر، آنچه را در عمل واقع شده بود، به مثابه روندی انحرافی در تاریخ بشر مطرود می‌دانستند. آنچه آنها را منتقد وضع موجود ساخت، بیش از هر چیز، تسلط نوعی از عقلانیت بر زندگی مدرن در جامعهٔ سرمایه‌داری بود که آن را «عقلانیت ابزاری» می‌نامیدند. آنها در درجهٔ نخست به ایده‌های مارکس پایبند بودند، اما از سوی دیگر، شاهد آن بودند که بروز پدیدهٔ فاشیسم و گسترش آن در قارهٔ اروپا نشان از ناتوانی مارکسیسم ارتودوکس در تحلیل شرایط داشت. ماکس هورکهایمر و تئودور آدورنو، از جمله بنیانگذاران مکتب فرانکفورت بودند که نقطهٔ عزیمت خود را در نقد شرایط موجود - با وفاداری به اصول عقلانیت روشنگری - تفکیک میان دو نوع عقلانیت قرار دادند. در نظر آنها، دو نوع عقل، یعنی «عقل

عملی» و «عقل نظری» وجود دارد که اولی مودی به «خیر» و «زندگی نیک» همهٔ اعضای اجتماع است و آزادی از قید و بندهای بیرونی را هدف قرار داده است؛ در حالی که عقل نظری همان عقلانیتی است که به دنبال کنترل تکنولوژیک طبیعت است و خود را در علوم طبیعی جلوه‌گر می‌سازد. در نظر این دو متفکر، مسئله‌ای که آن را می‌توان انحراف از اصول روشنگری دانست، همانا سیطرهٔ عقل نظری بر عقل عملی است که آن را به محاق برده است. این فرایند، نه تنها سیطرهٔ انسان بر طبیعت را به همراه داشته است، که به فرایند ذاتی تسلط بر انسان‌ها نیز منجر شده است؛ استیلائی که هیچ پایانی برای آن متصور نیست.<sup>۲۲</sup>

یورگن هابرماس متفکر دیگری در میان نظریه‌پردازان انتقادی است که نقد خود را به سطح کنش سیاسی و اجتماعی اشاعه می‌بخشد. در نظر هابرماس، تمایز میان عقل ابزاری و عقل عملی را می‌توان در عرصهٔ کنش در تمایز میان «کنش استراتژیک» و «کنش ارتباطی» مشاهده کرد. «کنش استراتژیک» کنشی است که نگرش ابزاری به طبیعت و «علاقه» به کنترل آن را به سطح روابط میان انسان‌ها اشاعه می‌دهد و در نتیجه، به کنشی هدف‌مند تبدیل می‌شود که غایت آن سلطه و برتری بر دیگران است. در نظر هابرماس، این تنها یک جنبه از فرایند افسون‌زدایی از جهان و عقلانی کردن آن در روشنگری است، و البته نه وجه غالب عقلانیت. در واقع، این نوع عقلانیت محصول نسبتاً متأخر عقلانیت مدرن است. چنان که لسناف اشاره می‌کند: «در اوج اندیشهٔ "روشنگری"، که نمونهٔ الگویی آن را می‌توان در گُنْدُرسه یافت، خود علم هم — ساده‌لوحانه — الگویی برای "عقلانی کردن زندگی اجتماعی"، برای رهایی سیاسی، و برای "کمال اخلاقی انسان‌ها" دیده می‌شد».<sup>۲۳</sup>

در مقابل، «کنش ارتباطی» کنشی مبتنی بر «عقلانیت ارتباطی» است که بسیار بنیادی‌تر از عقلانیت ابزاری است و هدف آن، ایجاد ارتباط و استدلال به‌واسطهٔ

«زبان»، به منظور رسیدن به «اجماع» و «تفاهم» بر سر «استدلال بهتر» است. این کنش، مبتنی بر هنجارهای اجتماعی است و «نوعی اجماع هنجارها را هم القا می‌کند».<sup>۲۴</sup> در واقع بُعد استدلال کنش گفتاری، تولید هنجارهای اخلاقی معتبر را به دنبال دارد؛ هنجارهایی که به خیر عمومی رهنمون می‌شود. این خط‌مشی دقیقاً در تعارض با سیاست محوری «دولت لیبرالی رفاه» قرار می‌گیرد که در ازای تأمین حداقل‌های زندگی برای اعضای جامعه، «شهروندان» را بدل به «مشتری‌هایی» می‌کند و فقدان هرگونه مشارکت سیاسی اصیل را برای آنها پذیرفتنی می‌کند».<sup>۲۵</sup>

برداشت هابرماس از کنش سیاسی اصیل، تا حدود زیادی متأثر از نگرش او درباره نوع کنش سیاسی جاری در پولیس یونانی است. هابرماس، سه ویژگی بنیادین را در سیاست‌ورزی آتنی می‌شناسد:

۱. سیاست چنان آموزه زندگی نیک و عادلانه ادراک می‌شد؛ به مثابه تداوم اخلاق. بر این اساس، تنها در دل پولیس بود که شهروندان امکان فعال‌سازی ماهیت انسانی خویش را داشتند و خصیصه اخلاقی عمل، از قانون و هنجارها تفکیک‌ناپذیر بود.

۲. سیاست، مشخصاً تنها به پراکسیس،<sup>۲۶</sup> در معنای محدود آتنی آن و سلطه تکنیکی بر امور عینی و تولید مصنوعات ارجاع داشت. بر این اساس، سیاست همواره معطوف به تکامل اخلاقی فرد - که همانا «خیر» اوست - بود.

۳. در نظر ارسطو، سیاست - و در کل حکمت عملی - اساساً با علم و ایستمه<sup>۲۷</sup> قیاس‌ناپذیر بود؛ زیرا که هیچ محتوای ثابت هستی‌شناختی و یا ضرورت منطقی را در بر نداشت. سیاست به فرونیسیس<sup>۲۸</sup> راجع بود که همانا فهم حکیمانه موقعیت‌هاست.<sup>۲۹</sup>

این برداشت از سیاست که مطلوب هابرماس است، در تاریخ اندیشه سیاسی تداوم نیافت و با ظهور هابز عملاً به «علم مدیریت تعارضات اجتماعی» تقلیل یافت. البته توضیح روند این انحطاط از حوصله این پژوهش خارج است، اما آنچه جالب توجه است اینکه در این روند، نقش محوری را توماس آکویناس بر عهده می‌گیرد. توماس از یک سو به محوریت سیاست و اخلاق کلاسیک - که همانا «جستجوی زندگی نیک» و «کنش فضیلت‌مندانه» شهروندان است - پایبند می‌ماند. اما از سوی دیگر با تقلیل دادن پولیس به سوسیئاس،<sup>۳۰</sup> محتوای سیاسی اراده و آگاهی معطوف به سیاست شهروندان را - آن گونه که در مباحث عمومی پولیس جاری بود - کنار می‌گذارد. با این کار توماس آکویناس، «حکمت عملی» به «فلسفه نظم اجتماعی» تبدیل می‌شود و از محتوای اخلاقی خود و جست‌وجوی «خیر عمومی» تهی می‌شود. با این حال، تلاش وی برای حفظ پیوند میان اخلاق و سیاست، در کنار عدم ابتدای نظم اجتماعی<sup>۳۱</sup> بر پراکسیس شهروندان آزاد، او را نیازمند مبنایی تازه برای اندیشه خویش می‌کند. او راه حل را در «قانون طبیعی» می‌یابد؛ آموزه‌ای که به او این امکان را می‌دهد که نظمی اخلاقی بر مبنای سلسله مراتب اجتماعی بنیان نهد.<sup>۳۲</sup>

محوریت یافتن «کمبود» و همچنین ترس از «حمله دیگر انسان‌ها»، مباحثی است که زمینه را برای ظهور اندیشه سیاسی مبتنی بر محوریت تکنیک و غلبه فراهم ساخت. در دورانی که ماکیاولی و توماس مور می‌زیستند، این دو خطر آن قدر جدی بود که مسئله تکامل اخلاقی شهروندان تبدیل به «حفظ حیات» شد؛ ماکیاولی در معارضه با دشمنان انسانی به راه‌حلی «سیاسی» برای تضمین تداوم حیات می‌اندیشید و توماس مور در معارضه با مشکل کمبود به راه‌حلی «اجتماعی و اقتصادی»<sup>۳۳</sup>.

هابز با بهره‌مندی از عنصر متدولوژی، و همچنین شرایط پدید آمده در نتیجه گسترش تجارت بورژوازی - که مبتنی بر قراردادهای تجاری بود - افزون بر بهره‌مندی از مباحث ماکیاوولی - قدرت سیاسی - و دغدغه‌های توماس مور برای سازماندهی عقلانی جامعه، کمبودهای این دو نظریه را برطرف می‌کند و با ارائه نظریه‌ای جامع، به بنیانگذار «فلسفه اجتماعی علمی»<sup>۳۴</sup> تبدیل می‌شود.<sup>۳۵</sup> پیش از این، و در بخش نخست مقاله، مباحثی درباره اندیشه سیاسی هابز ارائه شد. آنچه لازم است در اینجا افزوده شود، مسئله تبدیل شدن سیاست نزد وی به «علمی دقیقه» است که می‌تواند بر مبنای اصول علمی، نهادهایی سیاسی را خلق کند که امور سیاسی مردم را با چنان دقتی تنظیم می‌کنند که ساعت، حرکات زمان را. این امر سیاست را از ویژگی‌های محوری در عصر کلاسیک تهی می‌سازد و نسبت آن را با اخلاق از میان می‌برد.

در نظر هابز، آنچه اهمیت دارد برقراری صلح و نظم در جامعه است؛ جامعه‌ای که در جنگ همه با همه ریشه دارد و اعضای آن به جای جست‌وجوی خیر مشترک، در آرزوی افزایش سهم خود از منابع و جلوگیری از دست‌اندازی دیگران به منابع خود هستند. هدف از تأسیس دولت در این جامعه، دستیابی به صلح است که خود به منظور دستیابی به رفاه عمومی مطلوب است. اما این رفاه، دیگر مبتنی بر زندگی فضیلت‌مدار و خیر در اندیشه‌های کلاسیک نیست، بلکه ثمره بهره‌مندی آزادانه از دارایی‌هاست. دارایی‌هایی که بر مبنای آموزه حقوق طبیعی، در تملک شخصی افراد است و آنها را از دیگر اعضای جامعه مجزا می‌کند.<sup>۳۶</sup>

در واقع، به بیانی خلاصه، آنچه در نظر هابرماس به انحراف مدرنیته از مسیر رهایی‌بخش روشنگری انجامیده است، تقلیل یافتن «عقل» به «عقل ابزاری» و غفلت از «عقلانیت ارتباطی»، تبدیل شدن «حکمت عملی» به «فلسفه علمی

اجتماعی»، تقلیل یافتن «سیاست» از محمل تکامل شخصیت اخلاقی فرد به «مدیریت تعارضات اجتماعی»، و در نهایت غفلت از مقوله «حق» در اندیشه سیاسی مدرن است. با این حال، او به آموزه‌های محوری روشنگری پایبند می‌ماند و راه‌هایی را در بازگشت به این آموزه‌ها - و نه طرد مدرنیته - می‌جوید.

### مواجهه جماعت‌گرایان با مدرنیته

نام «جماعت‌گرایی»، به گرایش فکری خاصی در فلسفه معاصر اطلاق می‌شود که نقد مدرنیته و به‌طور خاص مدرنیته لیبرالی، به منزله «نظریه سیاسی مدرنیته»،<sup>۳۷</sup> را مدنظر قرار داده است. آنچه جماعت‌گرایان در برابر لیبرالیسم بر آن تأکید دارند، اصالت و ارزش جامعه در برابر فرد است. آنها معتقدند «خود» لیبرالی با توجه به فردگرایی مفرط آن نمی‌تواند خود آگاهی واقعی ما را در بر گیرد؛ زیرا ما هرگز بدون توجه به پیوندها و روابط اجتماعی مان نمی‌توانیم درباره خود بیندیشیم. چرا که «تنها از طریق دیدگاه‌های موقعیت‌مند اجتماعی است که فرد قادر به تشخیص خیرهای ارزشمندی می‌شود که ممکن است پس از آن به تصدیق اندیشمندانه آنها بپردازد».<sup>۳۸</sup> نقد دیگر جماعت‌گرایان بر لیبرالیسم - به‌ویژه لیبرالیسم رالزی - اولویت‌بخشی آن به «حق» در مقابل «خیر» است. در مقابل، آنها به اولویت «خیر» بر «حق» معتقد هستند؛ بدین معنا که در نگاه جماعت‌گرایان، دغدغه بنیادین فرد در بهره‌گیری از موقعیت‌ها و روابط اجتماعی، کسب «فضایل» و به‌کار بستن آنها در زندگی اجتماعی است و بر همین اساس، «خیر» تعریف شده اجتماعی را بر هر آموزه جهان‌شمول و عام از «حق» مقدم می‌دارند.<sup>۳۹</sup> در واقع، آنها با تشکیک در این امر که لیبرالیسم یگانه آموزه‌ای است که به لحاظ عقلانی موجه است، معتقدند هر نوع سنت پژوهش اخلاقی بر گونه‌ای خاص از عقلانیت استوار است

و هیچ آموزه‌ای نمی‌تواند با تمسک به نوعی عقلانیت عام و فراگیر، ادعای برتری بر دیگر آموزه‌های اخلاقی را داشته باشد.<sup>۴۰</sup>

پیش از پرداختن به نقدهای جماعت‌گرایان بر آموزه‌های لیبرالی — به‌ویژه لیبرالیسم رالزی — لازم است اندکی دربارهٔ این لیبرالیسم نیز بحث شود. جان رالز، جامعه را همچون نظامی تصویر می‌کند که متشکل از همکاری و تعاون افرادی است که هر یک تعریف خاص خود از خیر را دارا هستند و بر این اساس، خیرهای متکثری در این جامعه قابل‌تصور است؛ در حالی‌که در مقابل، بر محوریت «حقوقی» چون آزادی بیان، آزادی دین، برابری و عدالت اختلافی مشاهده نمی‌شود. افراد این جامعه، «خود»هایی هستند که پیش از ورود به جامعه شکل گرفته‌اند و امیال و غایات خاص خود را پی‌جویی می‌کنند. این غایات، محصول ارادهٔ فردی و انتخاب خود اشخاص هستند و بر این اساس نمی‌توان برای آنها «خیر»ی را که مستقلاً تعریف شده و سامان اجتماعی را هدایت می‌کند، متصور شد.<sup>۴۱</sup>

در چنین جامعه‌ای، تعریف خیر جمعی نیز تنها می‌تواند در سایهٔ اولویت بی‌بدیل حق بر خیر تعریف شود. «فضیلت بنیادینی» که سامان اجتماعی بر مبنای آن قوام می‌یابد و تعریف خیرهای جمعی نیز بر اصول آن مبتنی است، «عدالت» می‌باشد.

ایده‌ای که رالز در تعریف از عدالت معرفی می‌کند، به نام «عدالت به مثابه انصاف» شهرت یافته است و مبتنی بر دو اصل کلی است:

**اصل اول:** هر شخص باید از حقی برابر نسبت به گسترده‌ترین نظام کلی آزادی‌های اساسی که با نظام آزادی برای همه سازگار باشد برخوردار گردد.

**اصل دوم:** نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی باید به گونه‌ای تنظیم گردند که:

الف) بیشترین منفعت را به کم‌بهره‌مندترین اشخاص برسانند؛ به گونه‌ای که با اصل پس‌اندازهای عادلانه سازگار باشد؛ ب) مشاغل و مناصب تحت شرایط حاصله از برابری فرصت‌ها، به روی همه باز باشد.<sup>۴۲</sup>

بر این اساس، در نظر رالز عدالت به مثابه انصاف سه ویژگی دارد که آن را به «معقول‌ترین پایه و اساس آن وحدت سیاسی... که در دسترس شهروندان جامعه دموکراتیک قرار دارد» تبدیل می‌کند. این سه ویژگی عبارتند از: ۱. ملزومات آن به ساختار اساسی جامعه محدود می‌شوند؛ ۲. قبول آن مستلزم هیچ دیدگاه جامع خاصی نیست؛ و ۳. ایده‌های بنیادینش در فرهنگ سیاسی عمومی وجود دارند و از آن گرفته می‌شوند.<sup>۴۳</sup>

جماعت‌گرایان بر این دیدگاه رالز نقدهای متعددی را وارد می‌دانند. آنها معتقدند محدود ساختن افراد به چارچوب‌های اصول عدالت، آنها را از اهداف و غایاتی که با هویت آنها پیوند تنگاتنگ دارد، منفک می‌سازد. از سوی دیگر، تعاون افراد در این جامعه، از آنجایی که نسبت به غایات بی‌تفاوت است، مبتنی بر داوری‌های اخلاقی دلبخواهی است و از این‌روی «قابل توجیه عقلانی» نیست.<sup>۴۴</sup> در مقابل، داوری‌های اخلاقی جماعت‌گرایان معطوف به آن است که به مردم هر جامعه‌ای اجازه دهد زندگی خویش را با خیر جمعی جامعه‌ای پیوند زنند که به آنها هویت می‌بخشد. بر این اساس، در نظریه اخلاقی لیبرال، با توجه به فقدان غایت انسانی اجتماعی، «حق» به آن شکل که توسط متفکران مدرن لیبرال ادراک می‌شود، اساساً وجود خارجی ندارد. بنابراین، آنچه مورد نیاز است، تبیین نظریه اخلاقی بر مبنای «فضیلت» است.<sup>۴۵</sup>

در میان متفکران جماعت‌گرا، «السدیر مک‌این‌تایر» متفکری است که با انفکاک کامل از اخلاق و سیاست مدرن، معتقد به وجود جوامع خودگردان متفاوتی است که هر یک، سنت پژوهش اخلاقی خاصی را بر اساس تفسیری که از عقلانیت



دارند، مبنای کنش قرار می‌دهند. در نظر او، فرهنگ مدرن لیبرالی، با غفلت از این مسئله، مفهومی «عاطفه‌گرا» از «خود» می‌پروراند که به مجموعه‌ای از احساسات شخصی دلبخواهی و در نتیجه، احکام اخلاقی مبتنی بر ترجیحات و تمایلات فردی - منفک از جامعه - فروکاسته می‌شود. نقد او بر عاطفه‌گرایی مدرن، نقدی چهاربخشی است. در بخش نخست، وی به این امر اشاره می‌کند که استدلال‌ها و گفت‌وگوهای اخلاقی در عاطفه‌گرایی، سرشار از نگرش‌ها و تعهداتی دلبخواهی است که احکام ارزشی را صرفاً بیانگر احساسات و انگیزش‌های شخصی می‌داند. مک‌ایتتایر در بخش دوم نقد خود، با ذکر اینکه احکام اخلاقی، اساساً صدق و کذب‌پذیر نیستند، اعلام می‌کند راهی برای اثبات درستی یک دیدگاه اخلاقی خاص وجود ندارد و همین امر شاهی بر ضرورت تکثرگرایی اخلاقی است. افزون بر این، در اخلاق عاطفه‌گرا، گفت‌وگوی اخلاقی تنها معطوف به متقاعد ساختن دیگران برای بروز فعل اخلاقی مشابه و همراه ساختن احساسات آنها با خود فرد است، نه تلاش برای تغییر علایق و احساسات آنها. در این فرایند، ممکن است از هر وسیله‌ای برای تأثیرگذاری بر احساسات دیگران استفاده شود و آنها را به ابزارهایی برای رسیدن به اتفاق نظر تبدیل کند. بنا بر نظر مک‌ایتتایر، در نتیجه این امر، تمایز میان دلایل شخصی و غیرشخصی و همچنین میان روابط شخصی صادقانه و فریب‌کارانه از میان می‌رود. در پایان، با توجه به اینکه در نگاه عاطفه‌گرایی، هیچ معیار و ملاک غیرشخصی که بتواند به لحاظ عقلانی، پایانی بر اختلاف نظرهای اخلاقی در جامعه عرضه کند، وجود ندارد. در نتیجه، «خود» عاطفه‌گرا در داوری‌های اخلاقی خود، به هیچ محدودیتی تن نخواهد داد؛ زیرا مبنای هر محدودیتی تنها می‌تواند عقلانیتی باشد که «خود» عاطفه‌گرا با آن سر

ستیز دارد.<sup>۴۶</sup>

پرداختن به جزئیات نقد مک‌ایتتایر بر اخلاق مدرن، از حیطة این پژوهش

بیرون است. آنچه به طور خاص در اینجا قابل توجه است، بازگشت او به اخلاق فضیلت‌محور یونانی و بهره‌گیری از آن برای ارائه نظریه اخلاقی غایت‌محور خود است. در نگاه او، اخلاق آتنی — و به‌ویژه تجلی آتن در اخلاق ارسطویی — اخلاقی است که می‌تواند مسیر گذار انسان از آنچه هست به آنچه می‌تواند بر مبنای «غایت»ش باشد را به خوبی روشن می‌کند. از این‌روی، می‌تواند به مثابه الگویی مناسب برای جایگزینی اخلاق مدرن مورد توجه قرار گیرد.

### چرخش ارسطویی مک‌اینتایر

مک‌اینتایر در آثار متعددی به ویژگی‌های اخلاق ارسطویی می‌پردازد. در این میان، این پژوهش بر روایت مک‌اینتایر از اخلاق ارسطویی در کتاب *عدالت* چه کسی؟ *کدام عقلانیت*؟ (۱۹۸۸) متمرکز می‌شود. از جمله ویژگی‌های این روایت آن است که به نحوی مبسوط، ارسطو را در بافتار اخلاق آتنی بررسی می‌کند و بر این اساس، تصویری جامع از جایگاه وی در سنت پژوهش اخلاقی کلاسیک به دست می‌دهد. روایت مک‌اینتایر از اخلاق، در جامعه هومری آغاز می‌شود و پس از بررسی تحولات آن در آتن دوره افلاطون، به تداوم آن در اندیشه ارسطویی توجه می‌کند.

چنان‌که مک‌اینتایر می‌گوید، دو تصویر رقیبی که در تأملات پساهومری درباره زندگی انسان یافت می‌شود، عبارتند از: غایت‌مداری (با غایت «شرافت») و جهد (که بر اساس آن انسان به دنبال دستیابی به قدرتی است که جهان اجتماعی و طبیعی را به واسطه آن با امیال خود مطابق سازد). باید توجه داشت که هر دو تصویر اصالتاً هومری هستند؛ اولین تصویر، به ویژه در تلاش افلاطون برای گذار از شعر و اسطوره به فلسفه قابل مشاهده است. اما در دومین تصویر، همواره خطر اعمال نادرست این قدرت وجود دارد. تصویر دوم را می‌توان در تلاش‌های

جهان‌گشایانه اسکندر مقدونی مشاهده کرد. نکته قابل توجه در اینجا، جایگاه ارسطو است؛ او شاگرد افلاطون و استاد اسکندر بود. همراهی خواهرزاده ارسطو با اسکندر به عنوان مورخ، به تاسی از هومر برای روایت فتوحات آشیلی دیگر است. اما اسکندر، هم سنت‌های مقدونی و هم سنن سیاسی پولیس آتنی را در اشتیاقش به موناشرشی ایرانی کنار می‌نهد. در نتیجه این پرسش مطرح شد که چگونه می‌توان از نهادهای سیاسی آتنی در مقابل جایگزین‌های آن دفاع کرد؟ ارسطو به این پرسش پاسخ می‌دهد. او معتقد است این «خیر» است که راهنمای افراد برای کنش عقلانی و تبیین نظری آن است. در نتیجه، او در این راه علاوه بر رد اسکندر، کار افلاطون را نیز تکمیل می‌کند؛ زیرا خیرها، از جمله شرافت و به ویژه فضیلتی چون عدالت، تنها در نظم پولیس قابل دستیابی هستند. اما بحث دیگر او، تا حدودی به رد افلاطون می‌انجامد. او در انتقاد از دموکراسی آتنی با افلاطون همدل بود، اما مانند او اتویپایی نبود و کتاب سیاست او می‌توانست در سیاست‌گذاری عملی جامعه راهنما قرار گیرد؛ در حالی که جمهور افلاطون این ویژگی را نداشت. از این‌روی، همت خود را به بررسی قوانین اساسی حکومت‌های مختلف و دستیابی به بهترین قانون اساسی بر مبنای آنها معطوف کرد. ارسطو این روش - رسیدن از مجموعه‌ای از اجزا به کل - را *epagoge* می‌نامد.<sup>۴۷</sup> در واقع این واژه چیزی فراتر از «استقرا» است:

*epagoge* استقرا را در بر می‌گیرد، اما بیش از استقرا است؛ این روشی علمی است که به وسیله آن، آن دسته از نمودهای به شکل متفاوت ناخالص یا معوج یک شکل مجرد، را می‌توان بر اساس آن شکل درک نمود؛ مانند نمونه‌های مختلف ناخالص کربن که همگی از سوی شیمی‌دان به عنوان نشان‌گرهای یک ساختار اتمی خاص که هر کدام از آنها را تبدیل به نمونه کربن می‌سازد، درک می‌شود.<sup>۴۸</sup>

در واقع در اینجا شیمی‌دان با استفاده از نظریه‌های ساختار اتمی، «مفاهیم و اصول اولیه» را درمی‌یابد و بر اساس آن، به تبیین دست می‌زند. ارسطو این اصول را *arche* می‌نامد و طریق دستیابی به آن از سوی درک بشری را *nous* می‌داند. *Nous* «اعمال ظرفیت فهم نتایج یک شیوه غیراثباتی بحث یا تحقیق است»<sup>۴۹</sup> که با درک اصول اولیه، برای ما امکان انجام بحث استدلالی در حوزه‌های عملی و نظری را فراهم می‌سازد. امکان فهم *archai* کاملاً فرایندی دیالکتیکی است.

مک‌این‌تایر متذکر می‌شود که ارسطو میان *episteme* و *Phronesis* تمایز قائل می‌شود. یعنی در حالی که اولی به منزله معرفت علمی، به امور جهان‌شمول و کلی راجع است، دومی به عنوان فراست عملی، به امور جزئی ارجاع می‌دهد. اما ناتوانی در اعمال *phronesis* خود دو منبع می‌تواند داشته باشد؛ نخست فقدان تجربه مرتبط با آن اجزا یا اشکال خاص، و دوم فقدان *episteme* و عدم فهم کلیات و مفهومی که این جزء خاص، نمودی از آن است. برای ارسطو، داشتن تجربه عملی از داشتن *episteme* مهم‌تر و کارسازتر است. ما از طریق *epagoge* از اعمال و قضاوت‌های افرادی که درست عمل می‌کنند (هرچند بهره‌مند از *episteme* نباشند) می‌توانیم به *archai* دست یابیم. یعنی نباید تنها به تجربه اجزا بسنده کنیم، بلکه باید از طریق آن برای دستیابی به دانش درباره *arche* و *nous* تلاش کنیم. درستی یا نادرستی فعالیت‌های انسانی از طریق *archai* و با نسبت‌یابی آنها با امر خیر یا بهترین مشخص می‌شود.<sup>۵۰</sup>

افزون بر این، *archai* تصویری از غایتی *telos* که انسان‌ها باید در کنش‌هایشان بدان معطوف باشند نیز عرضه می‌کند. *Nous* این مفاهیم اولیه را درمی‌یابد و راهنمای کنش عملی و همچنین تحقیق نظری می‌شود. پس *episteme* و *phronesis* کاملاً با یکدیگر از این طریق مرتبط می‌شوند و بر این اساس، تمایز و تنافری که افلاطون میان جهان اجزا و جهان کلیات در نظر می‌گرفت، از سوی

ارسطو در فلسفه سیاسی و اخلاق رد می‌شود. با این حال، این بدان معنا نیست که میان ارسطو و افلاطون تضاد کامل برقرار است. در واقع، به اعتقاد مک‌ایتتایر، بررسی شباهت‌های فراوان میان آثار و ایده‌های ارسطو با آنچه در اثر متأخر افلاطون، *قونین*، دیده می‌شود، نشان می‌دهد که افلاطون نیز در دوران متأخر خود، به آراییی که بعدها توسط ارسطو پرورده شد، نزدیک شده بود و این بر خلاف ایده رایج است که ارسطو را در تضاد و تنافر با افلاطون می‌داند. دست‌کم می‌توان گفت ارسطو در فلسفه سیاسی و اخلاقی خود به دنبال حل مسائلی است که افلاطون در *جمهور* مطرح کرده بود.<sup>۵۱</sup> یکی از این مسائل، مسئله «عدالت» است که در نگاه افلاطون منوط به پولیس نیست و هر فردی در درون خود می‌تواند از آن بهره‌مند باشد (حتی اگر مورد بی‌عدالتی پولیس قرار گیرد). اما ارسطو، به تاسی از سوفوکلس و هومر، معتقد است فرد در حالت مجزا از جامعه یا گروه اجتماعی خود، از قابلیت عدالت‌ورزی نیز بی‌بهره می‌شود. در نظر ارسطو، فرد در نسبت با جامعه، همانند جزء در مقابل کل است. همان‌گونه که هومر نیز معتقد بود، عدالت (*dike*) به پولیس نظم می‌بخشد؛ زیرا در نظر ارسطو، انسان بالاترین نوع حیوان در طبیعت است و *dike* مورد نظر هومر که به کیهان نظم می‌بخشد، در نظر ارسطو با ارائه قضاوت عادلانه، و عدالتی که به پولیس نظم می‌بخشد، اجتماعی می‌شود. پس هر نوع جدایی نوع بشر از پولیس، او را نخست از امکان عادل بودن محروم می‌سازد و این محرومیت، عوارض دیگری نیز با خود به همراه دارد.

افزون بر این، ارسطو میان *phronesis* و فضیلت‌ها (*arête*) نیز پیوند متقابل برقرار می‌سازد و معتقد است *phronesis* به مثابه عمل آگاهانه، بدون وجود فضیلت‌ها امکان‌ناپذیر است و از سوی دیگر، فضیلتی نیز بدون *phronesis* وجود ندارد:

از آنجا که ارسطو بر این باور بود که دارا بودن هر یک از آن فضیلت‌ها مستلزم بهره‌مندی از دیگر فضیلت‌هاست، برای اشاره به آنها هم از مفهوم مفرد (*arête*) استفاده می‌کند و هم از مفهوم جمع آن (*aretai*). برای انتخاب عمل درست، نیاز به فضیلت است و آنچه در عمل درست مورد بحث می‌باشد، *phronesis* است؛ پس هیچ *phronesis* بدون *arête* وجود نخواهد داشت.<sup>۵۲</sup>

اما این دو نیز در صورت فقدان قوانین و عدالتی که تنها در پولیس امکان تحقق دارد، در نوع بشر، امکان رشد و شکوفایی نمی‌یافتند. پس، افزون بر عدالت، فضیلت و *phronesis* نیز در نگاه ارسطو تنها در پولیس امکان تحقق دارند و این در حالی است که انسان بدون اینها، تبدیل به حیوانی درنده‌خو می‌شود. بر این اساس، آنچه می‌توان از اندیشه ارسطو آموخت آن است که فضیلت‌های فکری و عملی انسان‌ها، تنها در یک زمینه خاص اجتماعی امکان شکوفایی می‌یابند و فارغ از چنان زمینه اجتماعی، تقریباً کارایی خود را از دست می‌دهند.

در نظر مک‌ایتتایر، اندیشه ارسطو دو وجه مهم دیگر نیز دارد که آن را دارای ظرفیت تبدیل شدن به یک سنت فکری می‌کند؛ نخست اینکه دیالکتیک به گونه‌ای است که ارسطو آن را فهم می‌کند (و در فرایند درک *archai* و همچنین استنتاج از آنها مورد استفاده قرار می‌دهد). در واقع، در فرایند تحلیل علمی، هر دانشی به دنبال رسیدن به «غایت» خویش است، اما باید توجه داشت که فرایند دیالکتیکی که به واسطه آن، ساختار دانش (برای رسیدن به آن غایت) ساخته می‌شود، هرگز نتایج و جمع‌بندی‌ای به ما عرضه نمی‌کند که قابل تجدیدنظر، انکار و یا اصلاح نباشد. اما این اصلاحات، تغییری در مفاهیم اصلی *archai* ایجاد نمی‌کنند و بر این اساس، با وجود آنکه هر تجربه تازه‌ای می‌تواند در فرایند دیالکتیک، ما را از نقطه‌ای که ایستاده‌ایم به نقطه‌ای دیگر رهنمون شود، ساختار

کلی دست نخورده باقی می ماند. از این روی، می توان در عین «ارسطویی» ماندن، حتی آثار خود ارسطو را نیز رد کرد.<sup>۵۳</sup>

دومین وجه مهم اندیشه ارسطو، خود را در شکل گیری جریانات ارسطویی در سنت های اسلامی، مسیحی و یهودی دوران میانه نشان می دهد و آن ساختار سلسله مراتبی عالم ارسطویی است که حرکت از قابلیت های انسانی به کنش انسانی در چارچوب پولیس، نمونه این عالم است. این سلسله مراتب خود را در تقسیم بندی ارسطو از علوم نیز نشان می دهد و همین پیوند میان الهیات عقلانی ارسطو و دانش در نزد اوست که در قرون ۱۹ و ۲۰ مغفول مانده است. همین پیوند میان الهیات عقلانی و دیگر دانش هاست که ارسطو را مطلوب متفکران مسیحی، مسلمان و یهودی می سازد. بر این اساس، این نه پولیس، که کل کیهان (*Kosmos*) و نظم چیزها است که زمینه عدالت ورزی و کنش عقلانی را فراهم می سازد. در نتیجه، این متفکران فلسفه سیاسی و اخلاقی ارسطو را نیز به منزله جزوی از مجموعه کیهان شناسی او مورد مطالعه قرار می دادند. البته اشکال کار آنها این بود که آثار ارسطو را غیرتاریخی بررسی می کردند و به تحولات فکری خود وی در جریان نگارش این آثار توجه نمی کردند. در حالی که در زمان حاضر، اشکال کار کاملاً برعکس است و هر یک از آثار ارسطو را در ارتباط مجرد با یک نوع خاص دانش می انگاریم و پیوند میان آنها را فراموش می کنیم.<sup>۵۴</sup> هدف مکایتتایر پرهیز از این افراط و تفریط و به طور خاص پرهیز از جداانگاری اخلاق و سیاست ارسطو از یکدیگر است. در نتیجه، بحث خود درباره اندیشه سیاسی ارسطو را با تأکید بر اخلاق نیکوماخوس وی دنبال می کند.

با وجود آن که ارسطو در بحث خود از عدالت، به عقلانیت عملی اشاره ای ندارد و عقلانیت عملی نیز از عدالت نامی نمی برد، فرضیه اصلی مکایتتایر این است که در فلسفه ارسطو، این دو بدون ارجاع به یکدیگر و همچنین بدون توجه

به آنچه ارسطو دربارهٔ پولیس می‌گوید، قابل فهم نیستند؛ زیرا در اندیشهٔ ارسطو فردی که عدالت نورزد، اساساً نمی‌تواند به لحاظ عملی، عقلانی باشد و برعکس آن نیز صادق است.

ویژگی شهروند خوب در نگاه ارسطو آن است که دانش و توانایی حکومت و فرمانبرداری را داشته باشد، و دانش حاکم خوب بودن، تنها با دانستن چگونه شهروند خوب بودن در سایه حکومت دیگران به دست می‌آید. عدالت، از جمله فضیلت‌های انسانی است که به سان دیگر فضایل که تنها در پولیس دستیاب هستند، در هر دو نقش اجتماعی یادشده تحقق می‌یابد. پس شهروند خوب - که این فضیلت را در خود دارد - کسی است که لوازم متفاوت این دو نقش برای یک فضیلت واحد را در خود جمع داشته باشد. بر این اساس، دو نوع عدالت تعریف می‌شود: عدالت توزیعی و عدالت اصلاحی. «کارکرد عدالت اصلاحی در برگرداندن، تا حد امکان، آن نظم عادلانه‌ای است که به واسطه برخی کنش‌های غیرعادلانه تا حدودی تخریب شده است. عدالت توزیعی شامل تبعیت از اصول توزیعی است که نظم مورد حمایت عدالت اصلاحی را تبیین می‌کند».<sup>۵۵</sup> البته این اصول توزیعی در هر پولیسی شکل متفاوتی به خود می‌گیرد. از این‌روی، هر عدالتی نیز در رابطه با اصول خاص پولیس قابل ارزیابی است و از همین‌روست که ارسطو به بررسی قوانین اساسی متفاوت می‌پردازد. عدالت مطلق نیز عدالتی است که تنها در پولیس ایدئال (بهترین پولیس) امکان تحقق دارد؛ یعنی در پولیسی که بهترین شهروندان در آن حکومت می‌کنند و آنچه مورد تکریم قرار می‌گیرد، همانا «فضیلت» است. به بیان ارسطو، همگان متفقند که عدالت در توزیع، با گونه‌ای از شایستگی متناسب است و اختلاف تنها در آن‌گونه از شایستگی مورد نظر است و انواع مختلف حکومت نیز بر اساس این اختلاف‌نظر شکل می‌گیرد. در نظر ارسطو، آنچه قانون اساسی بهترین پولیس باید بدان



پپردازد، نظام مشاغل است. بر همین اساس، زنان و بردگان، که در نظام مشاغل پولیس جایگاهی ندارند، شهروند به شمار نمی‌آیند. اگرچه این را می‌توان اشتباه ارسطو عنوان کرد، اصل مسئله - که همانا تقسیم‌بندی سلسله‌مراتبی پولیس در نگاه ارسطو است - کاملاً عقلانی است: «سلسله مراتب در بهترین پولیس، سلسله مراتب آموخته‌ها و آموزه‌هاست و نه سلسله مراتب سلطه غیرعقلانی».<sup>۵۶</sup>

بر این اساس، در میان فضیلت‌ها، عدالت با توجه به منافع متفاوت حاصل از موقعیت‌ها و نقش‌های متفاوت اجتماعی جایگاهی خاص می‌یابد. در نتیجه، اگر فرد از توانایی قضاوت درست بر اساس کل فضیلت‌ها بهره‌مند نباشد، امکان قضاوت و عمل عادلانه را نیز نخواهد داشت. باید توجه داشت که در عدالت توزیعی، مفهوم شایستگی منوط به وجود دو شرط است؛ یکی اشتراک نظر درباره اهدافی که افراد شایسته‌تر در آنها مشارکت داشته‌اند و دیگری، ارزیابی چگونگی مشارکت این افراد در آن و چگونگی تقسیم پاداش‌ها. این دو شرایط تنها در درون پولیس ممکن است.

شرافت هر فعالیتی، با توجه به غایت و کارکرد آن مشخص می‌شود. شرافت سیاسی نیز در توانایی و نیکی در نظم‌بخشی به خیرها - چه به طور کلی و چه در موارد خاص - مشخص می‌شود. البته این بدان معنا نیست که تنها غایت پولیس رسیدن به غایات سیاسی آن است. غایت پولیس، رسیدن به خیر هر یک از شهروندان آن، و در کل نوع بشر است؛ برای هر فردی، خیری است که دیگر فعالیت‌های او نیز به سوی آن نشانه‌گیری شده است که همانا تأمل و دانش نظری را در بر می‌گیرد. تأمل نظری، فضیلت‌مندانه‌ترین فعالیتی است که فرد را آماده خدمت به پولیس می‌سازد؛ پس تعارضی میان تعقیب منافع شخصی و تعقیب منافع مدنی دیده نمی‌شود.<sup>۵۷</sup>

بر این اساس، می‌توان به سوال اصلی این بحث یعنی جایگاه عدالت در

دیدگاه ارسطو پرداخت. در نظر ارسطو، فعالیت‌های ما به سمت خوبی، لذت یا مصلحت جهت‌گیری می‌شود و فرد نیک کسی است که فعالیت‌های وی به سمت خوبی جهت‌گیری شود، اما این بدان معنا نیست که او از مصلحت یا لذت گریزان است. آنچه مهم می‌باشد، تفاوت میان لذتی است که فرد نیک به دنبال آن است و لذتی که مورد نظر افراد شرور است. پس پرسشی که اضافه می‌شود آن است که کدام مصلحت یا نفع فرد؟

از نظرگاه افرادی که به «خیر کارایی» معتقدند، این کاملاً وابسته به خود فرد است که بر مبنای انتظارات و اهداف خود، درباره اینکه چه چیزی برای او عقلانی است، تصمیم‌گیری کند. بر این اساس، جامعه محل رقابت میان منافع مختلف است و هر پولیسی نماینده منافع طبقه‌ای است که بر آن حاکمیت دارند. به نظر ارسطو، این نگاه در پولیس حتی به کسانی که تنها بر مبنای نفع شخصی خود تصمیم‌گیری می‌کنند - چه شریف باشند و چه شریر - اجازه مشارکت و مداخله سیاسی می‌دهد و این همان ایرادی است که ارسطو بر الیگارشی و دموکراسی وارد می‌داند. در نظر وی، این نگاه مانع گسترش عقلانیت بر کنش افراد است؛ زیرا فضیلت‌مندی از نظر ارسطو شرط اصلی عقلانیت است. در حالی که بر مبنای نظریه این افراد، عقلانیت تنها در عقل محاسبه‌گر، بر مبنای منافع گروه مسلط تعریف می‌شود. ارسطو چنین محاسبه‌گری را عقلانیت نمی‌داند.<sup>۵۸</sup>

با بازگشت به بحث عدالت، باید گفت که از نظر ارسطو، عدالت فضیلتی است که هم برای خودش خواسته می‌شود و هم برای غایتی که همانا بهترین زندگی انسان است؛ زیرا عدالت، همانند دیگر فضیلت‌ها، به انسان کمک می‌کند که از دو ویژگی نامتناسب با این نوع زندگی دور بماند. عدالت، حد وسط میان دو نهایت است که اولین آن تلاش برای افزودن به خود است (در دوران مدرن، هابز این را به مثابه «خواستن بیش از سهم فرد» تعریف می‌کند) و دیگری

پذیرش داوطلبانه بی‌عدالتی است. اما مک‌ایتایر معتقد است ترجمه مدرن هابز از این نهایت، نادرست و گمراه‌کننده است. ترجمه مدرن دیگر از *pleonexia* از آن اروین<sup>۵۹</sup> است که آن را «حرص» ترجمه می‌کند. بر همین اساس، جامعه مدرن حرص برای رشد و توسعه را محور زندگی مطلوب خود قرار داده است و جایی برای حقوق و قیمت‌ها در این تنظیمات قائل نمی‌شود؛ در حالی که جامعه ارسطویی، بر توزیع عادلانه خیر بر مبنای شایستگی‌ها تأکید بیشتری دارد و رشد و توسعه را بر مبنای آن محدود و مقید می‌سازد. از این‌رو، عدالت در اینجا محدودکننده است، اما محدودکننده شرور و نه فضیلت‌ها. فرد شرور، توزیع عادلانه را محدودیتی برای خود می‌یابد که مانع رسیدن وی به اهدافش می‌شود. فرد «دیالکتیک»<sup>۶۰</sup> نیز با وجود آن که امیال خود را کنترل می‌کند، چون آنها را تبدیل به فضیلت نساخته است، عدالت را محدودیتی منفی برای خود می‌یابد. اما نزد فرد فضیلت‌مند که امیال او با فضیلت همراه و همخوان است، کنش عادلانه، هم در خدمت تمایلات فضیلت‌مند برای خودشان و هم برای خیر زندگی نوع بشر است. این بدان معناست که عدالت، تنها یکی از اولویت‌های فرد فضیلت‌مند، در کنار اولویت‌های دیگر او نیست؛ بلکه عدالت پیش‌شرط هر نوع خیری است. از سوی دیگر، عادل بودن، مستلزم دغدغه برای و ارزش‌دهی به خود عادل بودن است؛ هرچند به هیچ خیر دیگری رهنمون نشود. بر این اساس، حتی کسی که از سهم خود کمتر بهره‌مند شود نیز عمل ناعادلانه مرتکب شده است؛ هرچند این کمبود در خیر دیگری برای او جبران شده باشد؛ زیرا در این صورت، عدالت برای خود عدالت را داوطلبانه زیرپا گذاشته است.<sup>۶۱</sup>

اما ما تا زمانی که آموزش‌های لازم درباره اینکه چه عملی درست است و چگونه باید انجام شود را نداشته باشیم، باید به کسانی تاسی بجویم که دانش اخلاقی لازم را برای تشخیص دارند و با استفاده از تعالیم و تجربیات آنها در

مسیر تشخیص، گام به گام به پیش رویم. این مسیر، به سمت پیچیدگی می‌رود و همین امر، عدالت را بر خلاف دانشی مانند ریاضیات، از حالتی دانشی دقیق و صریح دور می‌سازد. در تقسیم‌بندی ارسطو از علوم، از علوم دقیق به سمت علوم نادقیق پیش می‌رویم و در این میان، علم سیاست، که عدالت یکی از موضوعات آن است، در منتهی‌الیه علوم غیردقیق جای می‌گیرد. اما با استفاده از تعریف ارسطو از علوم دقیق، باید گفت در مسیر قضاوت درباره «عادلان» یا «عادلان نبودن» موضوعات از ساده به پیچیده، ما نیازمند قضایای منطقی مستقل مضافی هستیم که دانش درباره آنها تنها از طریق تجربه عملی ممکن می‌شود. از این روی، افراد پیرتر برای قضاوت درباره امور اخلاقی بر افراد جوان ارجحیت دارند. در این مسیر، فرد جوان از استاد پیر خود روش‌های به کار بستن قواعد نسبتاً ساده، برخی کنش‌های اساساً عادلانه و برخی کنش‌های در اساس ناعادلانه را می‌آموزد. پس از آن، وی لوگوس عدالت را می‌آموزد که همانا دریافت توجیه عقلانی برای عمل عادلانه و بسط این توجیحات به دیگر کنش‌هایی است که بر اساس قواعد اولیه عدالت قابل تشخیص نیستند. البته باید توجه داشت که در این میان، *phronesis* کنشی را در بر می‌گیرد که پیش از هر قاعده‌ای است و از این‌روی، خود قاعده‌پذیر نمی‌باشد. *Phronesis*: «به کار بردن قابلیت‌ها برای اعمال حق درباره آن چیزی است که نزد آن شخص خاص، یا آن دسته از کسانی که مانند او هستند، در موقعیت‌های کاملاً مشخص آن فرد به اقتضای شرایط، خیر است».<sup>۶۲</sup>

اما چگونه می‌توان بر اساس *phronesis*، به قضاوت صحیحی درباره موارد مختلف دست یافت؟ دریافت این مسئله نیازمند تأمل بیشتر در برداشت ارسطو از عقلانیت عملی و رابطه آن با عقلانیت نظری است. اما دست‌کم این را می‌توان گفت که «غایت *telos* تحقیق نظری در اخلاق، بسط مفهوم کاملاً مکفی و به شکل عقلانی قابل دفاع از خیر و بهترین است؛ هر چه بیشتر به چنین مفهومی

نزدیک شویم، وسعت پدیده‌های سیاسی و اخلاقی - کنش‌ها، قضاوت‌ها، مشرب‌ها و ملکات، شکل نهادهای سیاسی - که خود را مستعد تبیین در چارچوب طرح مفهومی و نظری که اصول بنیادین و اساسی آن مفهوم خیر و بهترین است، بیشتر می‌شود، و روشی که ارسطو برای بحث در تشریح و تصدیق این تبیین‌ها به کار می‌گیرد، تا حدودی استدلالی است و تا حدودی شامل مباحث دیالکتیکی می‌شود که در مقولات مورد بحث قرار گرفته است، از جمله *epagoge*.<sup>۶۳</sup> بر این اساس، اگرچه در مسیر قضاوت دربارهٔ عدالت، از ساده به پیچیده، برای فرد *phronimos* (یعنی صاحب *phronesis*) هیچ قاعده‌ای در کار نیست، چشم‌اندازی وجود دارد که بر مبنای آن بتوان قضاوت وی را ارزیابی کرد؛ یعنی مفهومی از خیر و بهترین، که دستیابی به خود این مفهوم نیازمند فرایند دیالکتیکی بر مبنای *phronesis* است. در اینجا یک پارادوکس دیده می‌شود. اما این پارادوکس ظاهری است و ما در مسیر، همزمان به تصحیح هر دو مورد می‌پردازیم.

این سیر تصحیحی، در موضوع عدالت خود را در «تناسب» نشان می‌دهد. در نظر ارسطو، هنگامی یک توزیع عادلانه است که میان دو دریافت‌کننده نابرابر، توزیع، متناسب با نابرابری موجود میان آنها باشد. اعمال چنین عدالتی در بحث عدالت توزیعی، نیازمند نظم سلسله مراتبی از خیرهای توزیعی و همچنین سلسله مراتب کنش‌ها بر مبنای فضیلت‌مندان یا ناشایست بودن آنها است؛ در حالی که در عدالت اصلاحی، توزیع بر مبنای نظم سلسله مراتبی، زیان و محرومیت است که به منزلهٔ مجازات در نظر گرفته می‌شود. هر قضاوتی نخست مبتنی بر *phronesis* بی‌قاعده‌ای است که بر موقعیت‌های جدید اعمال می‌شود. حوزه‌ای که قاضی (یا قانون‌گذار) با انجام چنین عملی به آن وارد می‌شود، *epieikeia* است که همانا قضاوت عقلانی، اما بدون ابتنا بر قواعد است. این واژه

تا کنون به تساوی در حقوق (*equity*) ترجمه شده است، اما در ترجمه درست خود به معنای معقول (*reasonable*) است.

در عدالت، همانند دیگر خیرها، باید میان عدالت دایمی و عدالت در موارد خاص تمایز قائل شد؛ این تمایز با تفکیک عناصر طبیعی و قراردادی در دل عدالت ممکن می‌شود. عدالت طبیعی برای تمام جوامع یکسان می‌باشد و آن عدالتی است که در بهترین پولیس برقرار است؛ اما عدالت قراردادی منوط به موقعیت هر اجتماع خاص است. با وجود اینکه عدالت طبیعی وجود دارد، تمام عناصر عدالت در معرض تغییر هستند که این ناشی از تفاوت در شکل‌بندی‌های انسانی آنها در قالب قواعد است. آنچه در عدالت نیز به طور قطع در نظر گرفته می‌شود (مانند بد بودن اعمالی چون دزدی و قتل) در زمره *epagoge*‌هایی است که از پدران به فرزندان به منزله قواعد منتقل می‌شوند.<sup>۶۴</sup>

عدالت نزد ارسطو پیوند کافی برای یک پولیس نیک نیست. افزون بر آن به «دوستی» در پولیس نیاز است که هم دوستی و هم عدالت مبتنی بر اتفاق نظر بر و تجسم فضیلت‌ها و خیرِ مورد قصد آنها است. نیاز به دوست در فضیلت‌مندی و پیگیری خیر، همانند نیاز به استاد در فرایند یادگیری است و این خود دوباره تأکیدی است بر اینکه عدالت تنها در دل پولیس امکان‌پذیر است؛ هم به منزله فضیلتی فردی و هم به مثابه فضیلتی در دل زندگی اجتماعی. حتی قضاوت دربارهٔ اینکه یک پولیس تا چه اندازه در رسیدن به غایات خود و خیر و حتی عدالت موفق بوده است نیز خود نیازمند عضویت در پولیس است.<sup>۶۵</sup> عدم عضویت در پولیس، توانایی عمل عقلانی را نیز از فرد سلب می‌کند که این توانایی (در فرایندی دیالکتیکی)، پیش‌نیاز عادل بودن است. این منوط‌سازی

عقلانیت فرد به عضویت در پولیس، در دیدگاه مدرن دربارهٔ عقلانیت، نامأنوس به نظر می‌رسد. توضیح ارسطو برای این امر چیست؟

مخاطب ارسطو در گفته‌هایش دربارهٔ عقلانیت عملی، نخست شاگردانش بودند (که قطعاً با آرای افلاطون دربارهٔ نادرستی برداشت موجود معمول از پولیس آشنا بوده‌اند). او به آنها می‌آموزد که بر اساس دیدگاه‌های خود، چگونه عقلانی عمل کنند (که این هم بعد عملی و هم بعد نظری را در بر می‌گیرد). عقلانیت عملی مورد نظر ارسطو، روشی را برای دسته‌بندی و فهم کاستی‌ها و اشتباهات انسانی ارائه می‌دهد که این امر به کمک نهادهای سیاسی پولیس تسهیل و روشن می‌گردد و در نهایت، به شکلی علمی، تبیینی علی از عمل عقلانی و عملی که غیر از عمل عقلانی است، ارائه می‌کند. هر برداشتی از عمل عقلانی که این علّیت را شامل نشود، به کلی از عقلانیت به دور است. در نظر ارسطو، فرد عقلانی باید نخست به وسیلهٔ باورهایش دربارهٔ آنچه برای او در آن زمان و مکان خیر است، هدایت شود. این امر به اعمال پنج قابلیت مرتبط با آن منوط است؛ نخست او باید بتواند موقعیتی را که در آن قرار دارد دریابد؛ سپس باید با استفاده از *epagoge* و دیگر ابزارهای دیالکتیکی استدلال کند؛ سوم اینکه باید بتواند در مجموعه‌ای از فعالیت‌های متناسب با موقعیت خود شرکت کند؛ چهارم، استدلال او باید مبتنی بر برداشت کلی او از خیر باشد و بر اساس این استدلال، از میان خیرهای موجود برای خود، بهترین خیر را انتخاب کند. در نهایت، توانایی ایجاد پیوند سیستماتیک میان این چهار توانایی، قابلیت‌ای است که فرد باید آن را اعمال کند. این توانایی خود را در *phronesis* متجلی می‌سازد. این امر تنها در مشارکت در امور خانه و پولیس ممکن است؛ اما این توانایی‌ها تنها شرط لازم هستند و نه شرط کافی؛ شرط دیگر، تمایل به این کار است. ارسطو دو نوع تمایل *orexis* را از یکدیگر متمایز می‌سازد؛ تمایل عقلانی و غیر آن (که بیشتر مبتنی بر تمایل به

چیزی است که در لحظه به نظر ارضاکننده می‌آید). اشتباه در این راه می‌تواند منابع مختلفی داشته باشد؛ از جمله فقدان تجربه در میان جوانان یا فقدان آموزش‌های لازم. میزان ضروری این آموزش‌ها بر مبنای وضعیت هر پولیس متفاوت است که این خود برمی‌گردد به اینکه حاکمان آن پولیس در ایجاد باورهای درست دربارهٔ بهترین خیر جامعه چگونه عمل کرده باشند. منبع دیگری نیز برای اشتباه وجود دارد که در میان کسانی دیده می‌شود که با وجود آموزش‌های لازم، هنوز هوس‌های خود را تحت سیطرهٔ عقل درنیآورده‌اند. این افراد همانند افراد فضیلت‌مند رفتار می‌کنند، اما چون عقل بر شهوت‌هایشان حاکم نیست، از اعمال خود تا حدودی ناراضی‌اند. وضعیتی مشابه وضعیت این افراد که «دیالکتیک» *enkritic* نامیده می‌شوند، در مسیر از جوان نابالغ به فرد فضیلت‌مند، پیش می‌آید.<sup>۶۶</sup> راه حل ارسطو برای رهایی از هر یک از این کاستی‌ها، کسب و اجرای دست‌کم یکی از فضیلت‌ها است؛ زیرا بدون کسب فضیلت، فرد نمی‌تواند عقلانی باشد و بالعکس. مهم‌ترین این فضیلت‌ها «عدالت» است. فرد بدون عدالت نمی‌تواند از عقلانیت عملی بهره‌ای داشته باشد.

فرد در فرایند عقلانیت عملی، به قیاس منطقی بر مبنای صغری و کبری می‌پردازد. محاسبه *deliberation*، مبانی لازم برای قیاس را فراهم می‌کند. این فرایند مبتنی بر *arche* فرد است و در هر موقعیت زمانی و مکانی خاص او صورت می‌پذیرد. بر این اساس، فرد از *archai* به *prohairesis* می‌رسد که همانا تصمیم‌گیری دربارهٔ غایات است (به بیان درست‌تر، جهت‌گیری تمایلات به سوی خیر بر مبنای فضیلت‌ها). البته در این میان، با توجه به فرایند قیاس منطقی، مهم‌ترین موضوع در عقلانیت عملی برای ارسطو، بهترین و والاترین خیر است. پاسخ این پرسش که «بهترین شکل زندگی برای نوع بشر چیست؟» در پولیس و بر اساس پاسخ جمعی شهروندان مشخص می‌شود.<sup>۶۷</sup>



این فضیلت است که امیال بشری را به سمت عقلانیت هدایت می‌کند و آنها را به خدمت عقل درمی‌آورد. بدون فضیلت، به ویژه فضیلت عدالت، اعمال و قضاوت‌های ما نمی‌تواند بر اصول صحیح، که همانا اصول عقلانی در کل و در امور جزئی است، مبتنی شود. باید یادآور شد که این فرایند بر اساس قیاس منطقی عملی صورت می‌پذیرد که در آن، فرد نخست یک عمل خاص را به عنوان عملی می‌داند که به مثابه خیر باید عملی شود؛ سپس شرایط را برای انجام عمل مناسب می‌یابد و در نهایت، به این نتیجه می‌رسد که باید این عمل انجام پذیرد. کسی که در عمل، به این قیاس متعهد نباشد، علیه خود عمل کرده است؛ اما تنها در آن اشکال سیستماتیک فعالیت که در آنها جایگاه خیرها به وضوح روشن باشد، اعمال عقلانی افراد می‌تواند به سمت خیر و بهترین راه برود. پس «فرد عاقل بودن، همانا مشارکت در چنان شکلی از زندگی اجتماعی [زندگی اجتماعی که این شکل سیستماتیک فعالیت و جایگاه خیرها را مشخص کرده باشد] و پذیرش چنین معیاری، تا جای ممکن است. با توجه به اینکه، و تا جایی که پولیس محیطی برای چنین فعالیت سیستماتیکی فراهم می‌کند، پولیس محل عقلانیت است.»<sup>۶۸</sup>

همان‌گونه که ارسطو درباره‌ی کنش‌های بدنی بیرونی و خوبی آن برای تعالی روح سخن می‌گوید، فعالیت اخلاقی و سیاسی فضیلت‌ها، برای تعالی زندگی متأملانه است که به نظر ارسطو بهترین نوع زندگی است و این نوع زندگی نیز بدون این فعالیت‌ها ممکن نمی‌شود. بر این اساس، هر دو مورد در دل پولیس امکان تحقق می‌یابند. زندگی در پولیس نیز معنای خود را در پیوند دادن زندگی بشر با الوهیت می‌یابد و در نتیجه تمام فعالیت‌های عملی عقلانی بشر، برداشتی از آنچه خدایان - زئوس - می‌بیند را به عنوان غایت نهایی خود دارند. بدین‌گونه می‌توان سیر آنچه را هومر درباره‌ی عدالت زئوس در اشعارش مطرح می‌کند، در

روایت ارسطو از عدالت در فلسفه خویش مشاهده کرد. چنان‌که ارسطو خود مطرح می‌کند، او با مسائل و مشکلات پیشینیان خود روبه‌رو است، اما محدودیت‌ها و تعارضات آنها را برطرف کرده است. او این کار را با استفاده از روش دیالکتیکی خاص خود و عرضه دستگاه منسجم فکری خویش به انجام می‌رساند.<sup>۶۹</sup>

### جمع‌بندی: نوارسطوگرایی در دنیای مدرن

در دهه‌های اخیر از مدرنیته و وجه سیاسی آن یعنی لیبرالیسم، از جنبه‌های گوناگون انتقاد شده است. همان‌گونه که در این پژوهش نشان داده شد، سه جریان عمده منتقد مدرنیته شامل اندیشه‌های پست‌مدرن، اندیشه‌های مدرن انتقادی و اندیشه‌های جماعت‌گرا است. البته نسبت هر یک از این‌گرایش‌ها با مدرنیته متفاوت از دیگری است؛ یعنی در حالی که پست‌مدرن‌ها اساس مدرنیته را به پرسش می‌کشند و مبانی آن را رد می‌کنند، نظریه‌پردازان مدرن انتقادی به دنبال آن هستند که با بازگشت به اصول بنیادین مدرنیته – چنان‌که در روشنگری تعریف شده است – مدرنیته را از روند انحرافی که بر اثر سلطه عقلانیت ابزاری بدان دچار شده است، به راه صحیح آن بازگردانند و معتقدند در صورت وقوع این بازگشت، آرمان روشنگری مبنی بر رهایی بشر از قید و بندهای بیرونی و درونی، قابل تحقق است. اما رویکرد نظریه‌پردازان جماعت‌گرا از این دو گرایش متفاوت است و حتی در درون خود نیز تنوع قابل ملاحظه‌ای دارد. برخی از نظریه‌پردازان جماعت‌گرا به آرمان مدرنیته پایبند هستند و برخی دیگر منتقد آن به شمار می‌روند. اما آنچه در میان همه آنها مشترک است، انتقاد آنها از جهان‌شمول‌گرایی و دعوی حقانیت مطلق لیبرالیسم است که بدون توجه به خاستگاه‌های فرهنگی و اجتماعی آن مطرح می‌شود.

رویکردی که در این میان مورد توجه این پژوهش قرار دارد، بازگشتی است که یکی از متفکران جماعت‌گرا به اخلاق ارسطویی می‌کند و در آن، بدیلی را برای اخلاق مدرن می‌جوید. السدیر مک‌ایتایر، متفکری است که با رویکردی جامعه و فرهنگ - محور، با بازخوانی اخلاق ارسطویی، به نقد اخلاق مدرن همت می‌گمارد. همان‌گونه که در متن نیز مشاهده شد، نقد مک‌ایتایر بر اخلاق مدرن معطوف به توجه نکردن آن به مقوله «فضیلت»، و همچنین انکار اولویت «خیر» بر «حق» در زندگی اخلاقی است. در نظر مک‌ایتایر، این غفلت از محوریت «خیر» در اخلاق، فرد را از پیوندهای هویتی‌ای که وی با فرهنگ و اجتماع خویش دارد، محروم می‌سازد و در نتیجه، هرگونه مبنای عقلانی برای قضاوت اخلاقی را از انسان دریغ می‌کند. به تبع این رویکرد، اخلاق به امری شخصی و دلبخواهی تبدیل می‌شود و نتیجه آن نه پرورش و تکامل اخلاقی و روحی فرد، بلکه تلاش برای غلبه و سلطه غیرعقلانی بر دیگران خواهد بود؛ امری که تهدیدی برای سامان اجتماعی - سیاسی معاصر به شمار می‌رود.

مک‌ایتایر در تلاش خود برای بازسازی سنت ارسطویی در اخلاق سیاسی، معتقد است باور ارسطو به اتحاد فضیلت‌ها و هراس پایدار او از سکون *stasis* می‌تواند از اهمیت منازعات در زندگی بشر بکاهد. در نظر مک‌ایتایر، تأکید ارسطو بر غایت شکوفایی انسان در اخلاق را نمی‌توان به گونه‌ای تبیین کرد که دیدگاه‌های متعارض مدرن درباره فضیلت را نیز در بر گیرد. در واقع، بافتار پولیس یونانی مدت‌هاست از بین رفته است و ما اکنون باید چارچوب مفهومی مناسبی برای بازسازی آن بیابیم. وی معتقد است برداشت ارسطو از فرایند استدلال عملی *practical reasoning* در اساس کاملاً درست است. در واقع این استدلال عملی است که حاشیه‌های مناسب برای اعمال منعطف قضاوت عادلانه را فراهم می‌سازد. اما باید توجه داشت که این فرایند استدلالی، در مواردی با

مشکلات جدی روبه‌رو است، مانند برخی فضیلت‌ها و اولویت‌های آنها بر یکدیگر؛ سلسله‌بندی خیرها در صورت بروز تعارض در موقعیت خاص میان آنها؛ بروز تعارض میان خیر و فضیلت و قیدگذاری‌های مختلف برای حاکمی که بتواند اخلاقی و بر مبنای فرایند استدلال عملی رفتار کند (از جمله سلامت کامل بدنی، داشتن ثروت و وقت کافی برای تأمل، فضیلت‌مندی و داشتن عقلانیت عملی برای تشخیص میان انتخاب‌های مختلف). این موارد نشانگر آن است که تلاش ارسطو برای کاستن از پیچیدگی‌های عمل اخلاقی سیاسی، آن را پیچیده‌تر می‌سازد. پاسخ به این مسائل منوط به آن است که موقعیت غایت اخلاقی، که ارسطو آن را غایت زندگی بشر می‌دانست، بازتعریف و تقویت شود و همچنین روشی برای تصدیق این غایت بر مبنای عبارات و روابطی که لزوماً توسط خود ارسطو نیز مورد توجه قرار نگرفته است، به کار رود.

افزون بر این، تعارض‌های اخلاقی و سیاسی در زندگی بشر، به طریق دیگری غیر از روش معمول ارجاع به تغییر ذائقه یا تغییرات شخصیتی افراد، مورد تصدیق قرار گیرد. مک‌ایتنایر برای این کار، به کنش *practice* بازمی‌گردد و سبک روایی را برای توجه به سنت اخلاقی برمی‌گزیند. بازگشت به کنش، عملی ضد جریان مدرن است و در آن، مک‌ایتنایر، در صورت بروز تعارض میان فضیلت‌های مختلف، کاری مبتنی بر غایت اخلاقی را می‌یابد. بدون داشتن برداشتی از غایت، نمی‌توان در تعارض میان فضیلت‌ها، از میان آنها انتخاب کرد؛ انتخابی که مستلزم نگرستن به زندگی به مثابه یک کل است. نگرستن به زندگی به مثابه یک کل، به افراد این امکان را می‌دهد که جهت زندگی خود را مشخص کرده، به سوی تکامل خویش گام بردارند و در این راه، اولویت‌ها را انتخاب کنند. ارائه چنین برداشتی از زندگی، لاجرم آن را از حیطه بحث‌های انتزاعی

خارج، و به اجتماع سیاسی بازمی‌گرداند؛ زیرا افراد مسئول انتخاب‌های خود هستند و این ویژگی کاملاً مختص به نوع بشر است.

انتخاب سبک روایی و بازگشت به گذشته می‌تواند قابلیت آن برای ارائه گزارشی جامع از گفتار سیاسی را محدود سازد. در نگاه ارسطو نیز، آنچه مهم است، محاسبه آینده است و نه بازگشت به گذشته. آنچه در کار مک‌ایتتایر مهم می‌باشد آن است که روایت چگونه می‌تواند گذشته را به آینده پیوند زند. افراد اخلاقی، فضیلت را در بافتار کنش<sup>۷۰</sup> به منصفه ظهور می‌رسانند و در نتیجه، حاملان سنت‌های اخلاقی هستند. آنچه باعث فساد و ضعف این سنت‌ها می‌گردد، شرافت‌های اخلاقی‌ای است که مک‌ایتتایر در تلاش است آن را بر مبنای اندیشه ارسطو بازسازی کند. فضیلتی که در اینجا مورد نیاز است، توانایی برای قضاوت و پیوند دادن فضیلت‌های خاص به موقعیت‌های پدید آمده است. این توانایی به واسطه روایت زندگی و سنت به دست می‌آید که همانا دربردارنده حکمت عملی ارسطویی و همان سنتی است که سیاست مدرن آن را کنار گذاشته است.

مسئله دیگر تنش‌های محتمل میان دفاع مک‌ایتتایر از حکمت عملی و توضیح او درباره مفهوم فضیلت است برای مثال، وی بیرحمی را قابلیت مرتبط با عمل می‌بیند که در برخی موارد رسیدن به هدف بدون دست‌کم مقداری از آن ممکن نیست؛ در حالی که بیرحمی در نظر وی قطعاً یک فضیلت نیست؛ زیرا نمی‌تواند الزامات نظم روایی و تأمل عمیق درباره غایت فضیلت را ارضا کند. البته بی‌رحمی *phronimos* با بی‌رحمی جباران متفاوت است؛ زیرا او بی‌رحمی را تنها در هنگام ضروری استفاده می‌کند. اما باید توجه داشت که در عالم سیاست، امکان لغزیدن از «هنگام ضرورت» به سمت منافع شخصی یا اغراض سیاسی مبتنی بر منافع، به طور جدی وجود دارد و باید برای آن چاره‌ای اندیشید.

در نهایت آنچه می‌توان گفت این است که تلاش مک‌ایتایر در مخالفت با سیاست مدرن، مبتنی بر نگاه او به آن به منزلهٔ سیاستی فاقد پشتوانهٔ سنت، فاقد اتفاق *agreement* و فاقد اشتراک کاربرد است. برای نشان دادن آنکه ارسطوگرایی برای زمان حاضر می‌تواند مفید باشد، نخست باید نشان داد که دنیای ما کاملاً هم فاقد منابع اخلاقی نیست و دوم اینکه باید نشان داد فلسفهٔ سیاسی ارسطو، چندان که در برخی مواقع تصور می‌شود، از مسائل اخلاق سیاسی امروزی دور نیست؛ نکته‌ای که مک‌ایتایر، دست‌کم تا کنون بدان نپرداخته است.

#### پی‌نوشت‌ها

1. economic compulsion.

2. Habermas, Jürgen, *Theory and Practice*, trans. to English J. Viertel, Bacon Press, P.53.

۳. السدر مک‌ایتایر، *تاریخچه فلسفه اخلاق*، ترجمهٔ انشاءالله رحمتی، ص ۲۶۶.

۴. همان

۵. هانس دیرکس، *انسان‌شناسی فلسفی*، ترجمهٔ محمدرضا بهشتی، ص ۱۱۱.

۶. السدر مک‌ایتایر، *تاریخچه فلسفه اخلاق*، ترجمهٔ انشاءالله رحمتی، ص ۲۷۸.

۷. سلین اسپکتور، *قدرت و حاکمیت در تاریخ اندیشه غرب*، ترجمهٔ عباس باقری، ص ۱۳۹. تأکید از متن اصلی است.

8. Habermas, Jürgen, *Theory and Practice*, trans. to English J. Viertel, Bacon Press, P.67.

9. MacIntyre, Alasdai, "The Privatization of Good: An Inaugural Lecture," *Review of Politics*, 52, P.347.

۱۰. مایکل ساندل، *لیبرالیسم و منتقدان آن*، ترجمهٔ احمد تدین، ص ۶۸.

۱۱. همان، ص ۸۱.

۱۲. همان.

۱۳. دربارهٔ تفاوت‌های نظریه‌های جماعت‌گرایانه ر.ک: سیدعلیرضا بهشتی، *بنیادهای نظری سیاست در جوامع چندفرهنگی*، (۱۳۸۰، بخش اول)

۱۴. فردریش نیچه، *اراده قدرت*، ترجمهٔ مجید شریف، پاره ۴۸۰.

۱۵. فردریک کاپلستون، *تاریخ فلسفه*، ترجمه داریوش آشوری، ص ۴۰۰. «هر کششی نوعی از تمنای فرمانروایی است؛ هر کششی چشم‌انداز خویش را دارد که در طلب آن است که همهٔ کشش‌های دیگر را وادار کند آن را همچون هنجار بپذیرند.» (فردریش نیچه، *اراده قدرت*، ترجمهٔ مجید شریف، پاره (۴۸).

۱۶. فردریش نیچه، *فراسوی نیک و بد*، ترجمهٔ داریوش آشوری، پاره ۲۲

17. Durst, David C, "Heidegger on the Problem of Metaphysics and Violence", *Heidegger Studies* 14, 1998: 94 – 95.

۱۸. عباس منوچهری، *مارتین هایدگر*، ص ۶۴ - ۶۶.
۱۹. هایدگر، مارتین، *شعر، زبان و اندیشه رهایی*، ترجمه عباس منوچهری، ص ۲۱۹-۲۲۰.
۲۰. فرد دالمایر، *سیاست مدن و عمل*، ترجمه مصطفی یونسی، ص ۲۰۰.
21. Kockelmans, Joseph, *On Heidegger and Language*, ed., Evanston, Northwestern UP, P.274.
۲۲. پل کانتون، *جامعه‌شناسی انتقادی*، ترجمه حسن چاووشیان، ص ۲۹ - ۲۸.
۲۳. مایکل لسناف، *فیلسوفان سیاسی قرن بیستم*، ترجمه خشایار دیهیمی، ص ۳۹۸.
۲۴. همان، ص ۴۰۳.
۲۵. همان، ص ۴۱۷.
26. praxis
27. episteme
28. phronesis
29. Habermas, Jürgen, *Theory and Practice*, trans. to English J. Viertel, Bacon Press, P.42.
30. societas
31. ordo societatis
32. Habermas, Jürgen, *Theory and Practice*, trans. to English J. Viertel, Bacon Press, P.48 - 49.
33. Ibid, P.51
34. Social philosophy as a science.
35. Habermas, Jürgen, *Theory and Practice*, trans. to English J. Viertel, Bacon Press, P.56 - 57.
36. Ibid, P.67
۳۷. جان گری، *لیبرالیسم*، ترجمه محمد ساوجی، ص ۱۴۵.
۳۸. سیدعلیرضا بهشتی، *بنیادهای نظری سیاست در جوامع چندفرهنگی*، ص ۵۱.
۳۹. مهدی براتعلی پور، *شهروندی و سیاست نوفضیلت‌گرا*، ص ۱۱.
۴۰. سیدعلیرضا بهشتی، *بنیادهای نظری سیاست در جوامع چندفرهنگی*، ص ۵۲.
۴۱. مهدی براتعلی پور، *شهروندی و سیاست نوفضیلت‌گرا*، ص ۴۰-۴۲.
۴۲. سیدعلیرضا بهشتی، *بنیادهای نظری سیاست در جوامع چندفرهنگی*، ص ۱۹۳.
۴۳. جان رالز، *عدالت به مثابه انصاف*، ترجمه عرفان ثابتی، ص ۶۷.
۴۴. مهدی براتعلی پور، *شهروندی و سیاست نوفضیلت‌گرا*، ص ۴۲-۴۳.
۴۵. سیدعلیرضا بهشتی، *بنیادهای نظری سیاست در جوامع چندفرهنگی*، ص ۳۷.
۴۶. مهدی براتعلی پور، *شهروندی و سیاست نوفضیلت‌گرا*، ص ۴۶.
47. MacIntyre, Alasdair, *Whose Justice? Which Rationality?*, P.91.
48. Ibid.
49. Ibid.
50. Ibid, P.92 -3
51. Ibid, P.96
52. Ibid, P.97
53. Ibid, P.100 - 101

54. Ibid, P.101 - 102
55. Ibid, P.103 – 4.
56. Ibid, P.106
57. Ibid, P.107
58. Ibid, P.P.109.
59. T. H. Irwin.
60. enkratic
61. MacIntyre, Alasdair, Whose Justice? Which Rationality?, P.111 – 114.
62. Ibid, P.115 – 116.
63. Ibid, P.117
64. Ibid, P.121
65. Ibid, P.122
66. Ibid, P.126 - 128
67. Ibid, P.133
68. Ibid, P.141
69. Ibid, P.143
70. context of practices





## منابع

- اسپکتور، سلین، *قدرت و حاکمیت در تاریخ اندیشه غرب*، ترجمه عباس باقری، تهران، نی، ۱۳۸۲.
- براتعلی پور، مهدی، *شهروندی و سیاست نوفضیلت گرا*، تهران، مؤسسه مطالعات ملی، ۱۳۸۴.
- بهشتی، سیدعلیرضا، *بنیادهای نظری سیاست در جوامع چندفرهنگی*، تهران، نشر بقعه، ۱۳۸۰.
- دالمایر، فرد، *سیاست مدن و عمل*، ترجمه مصطفی یونسی، تهران، پرسش، ۱۳۸۷.
- دیرکس، هانس، *انسان‌شناسی فلسفی*، ترجمه محمدرضا بهشتی، تهران، هرمس، ۱۳۸۴.
- رالز، جان، *عدالت به مثابه انصاف*، ترجمه عرفان ثابتی، تهران، ققنوس، ۱۳۸۵.
- ساندل، مایکل، *لیبرالیسم و منتقدان آن*، ترجمه احمد تدین، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴.
- کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه*، ترجمه داریوش آشوری، تهران، سروش، ۱۳۷۵.
- کانرتون، پل، *جامعه‌شناسی انتقادی*، ترجمه حسن چاووشیان، تهران، اختران، ۱۳۸۷.
- گری، جان، *لیبرالیسم*، ترجمه محمد ساوجی، تهران، مرکز چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه، ۱۳۸۱.
- لسناف، مایکل، *فیلسوفان سیاسی قرن بیستم*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، نشر ماهی، ۱۳۸۷.
- مک‌اینتایر، السدر، *تاریخچه فلسفه اخلاق*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، حکمت، ۱۳۷۹.
- منوچهری، عباس، *مارتین هایدگر*، تهران، دفتر پژوهش‌های فرهنگی، ۱۳۸۷.
- نیچه، فردریش، *فراسوی نیک و بد*، ترجمه داریوش آشوری، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۵.
- نیچه، فردریش، *اراده قدرت*، ترجمه مجید شریف، تهران، جامی، ۱۳۸۶.
- هایدگر، مارتین، *شعر، زبان و اندیشه رهایی*، ترجمه عباس منوچهری، تهران، مولی، ۱۳۸۱.
- Durst, David C, "Heidegger on the Problem of Metaphysics and Violence", *Heidegger Studies* 14. (1998), 93 - 110 1998.
- Habermas, Jürgen, *Theory and Practice*, trans. to English J. Viertel, Bacon Press, Boston, 1973.
- Kockelmans, Joseph, *On Heidegger and Language*, ed., Evanston, Northwestern UP, 1972.
- MacIntyre, Alasdair, *Whose Justice? Which Rationality?*, London, Duckworth, 1988.
- MacIntyre, Alasdai, "The Privatization of Good: An Inaugural Lecture," *Review of Politics*, 52, 344 - 61, 1990.