

## تحلیل و بررسی نقد ارسطویی السدیر مکینتایر بر کانت

علی عابدی رنانی<sup>۱</sup>

### چکیده

السدیر مکینتایر از جمله فیلسوفان منتقد لیبرالیسم و نهضت روشنگری است. وی از موضعی ارسطویی به نقد اندیشه اخلاقی کانت و لیبرالیسم پرداخته است. کانت بر عقل عملی محض در تعیین وظایف اخلاقی تأکید دارد. به نظر مکینتایر، عقل عملی محض نمی‌تواند در این راستا کارگشا باشد و در برابر، از موضعی ارسطویی، از نقش شخصیت و عقل عملی ساخته شده در سنت و اجتماع در تشخیص وظایف اخلاقی دفاع می‌کند. در این مقاله نقد مکینتایر بر روش اخلاقی کانت توضیح و مورد ارزیابی قرار خواهد گرفت. به اعتقاد نگارنده، رویکرد اخلاقی ارسطویی و کانتی هر کدام مزایا و محدودیتهای خاص خود را دارند. رویکرد کانتی امکان ارزیابی تعهدات اخلاقی موجود را فراهم می‌سازد و رویکرد ارسطویی فرایند تکوین شخصیت اخلاقی و لزوم مصلحت‌سنجی به موقع در عمل اخلاقی را توضیح می‌دهد. نگارنده سعی دارد به الگویی برسد که در ضمن توجیه اصول اخلاقی عام مجالی برای تمایزهای فرهنگی و اخلاقی باقی گذارد. در این الگو، تمایزهای فرهنگی در مقام کاربست و حدود و ثغور اصول عام ایفای نقش می‌کنند. با این روش می‌توان موضعی بین عام‌گرایی کانتی و خاص‌گرایی ارسطویی اتخاذ کرد، طوری که نه به مطلق‌گرایی اخلاقی و نه به نسبی‌گرایی منتهی شود. بدین منظور، نگارنده از رویکردی کارکردگرا استفاده می‌کند.

### کلیدواژه‌ها

سینوت<sup>۰</sup> آرمسترانگ، مقایسه‌گرایی اخلاقی، شکاکیت پیرهونی، شکاکیت میانه‌رو، شکاکیت آکادمیک.

۱. استادیار دانشگاه علامه طباطبائی.

## طرح مسأله

السیدیر مکینتایر<sup>۱</sup> از جمله فیلسوفان موسوم به اجتماع‌گرا<sup>۲</sup> است، گرچه خود این عنوان را بر خود نمی‌پسندد، به این دلیل که این اصطلاح این دلالت ضمنی را دربر دارد که همه اجتماعات اخلاقاً مطلوب هستند، در حالیکه به نظر مکینتایر نمی‌توان هر اجتماعی، مثل اجتماعات سرکوبگر را، مطلوب دانست (MacIntyre, 2007:xiv)؛ ولی از این جهت که وی بر انسان‌شناسی ذره‌ای<sup>۳</sup> و فردگرایی لیبرال انتقاد دارد می‌توان او را از جمله این فیلسوفان قلمداد کرد. وجه مشترک فیلسوفان اجتماع‌گرا تاکید بر اهمیت اجتماع، روابط و همبستگی اجتماعی، انتقاد از فروپاشی و سستی روابط اجتماعی، و فردگرایی در حال ظهور در جامعه مدرن، صنعتی و شهری است. فردیناند تونیس<sup>۴</sup> (۱۸۵۵-۱۹۳۶)، جامعه‌شناس اجتماع‌گرای آلمانی، در همین راستا بین گرلشافت<sup>۵</sup> (جامعه انجمنی<sup>۶</sup>) و گمیشافت<sup>۷</sup> (جامعه اجتماعی<sup>۸</sup>) تفکیک کرده است. گمیشافت کلمه‌ای آلمانی است که از ریشه "گمین"<sup>۹</sup> به معنای مشترک گرفته شده است یعنی جامعه‌ای که بر اساس پیوندهای خودجوش اجتماعی و روابط عاطفی متقابل و نه بر اساس قوانین حقوقی شکل گرفته است.

انتقاد مکینتایر بر جامعه مدرن و لیبرال بر این مبنا استوار است که انسانی که مد نظر این نظریه‌پردازان است موجودی واقعی که در متن حیات و روابط اجتماعی ساخته می‌شود نیست بلکه موجودی خیالی و ابداعی به نام فرد است که هویتی مستقل از اجتماع دارد و تصور می‌شود می‌تواند با به کارگیری عقل عملی منفرد، از جمله در دیدگاه کانت، اصول اخلاقی خود را تعیین کند. به نظر مکینتایر تلقی مدرن از فرد یک ابداعی جدید است که قبلاً سابقه نداشته است. اخلاق مدرن با تلقی‌ای از فرد شروع می‌شود که مبنای بنیادین تفکر و کردار اخلاقی و اجتماعی مدرن است. تلقی مدرن از اخلاق و سیاست با تصور وجود داشتن مجموعه‌ای از افراد شروع می‌شود که هویتی مستقل از هم و از شهر دارند و دغدغه سیاست مدرن این است که چطور این افراد که هر کدام تمایلات و خواسته‌های خاص خود را دارند در قالب نهادهای اجتماعی در کنار هم همزیستی داشته باشند.

به نظر مکینتایر، تا قبل از سده ۱۷ میلادی، کلمه individual به معنای مصطلح امروزه به کار نمی‌رفته است بلکه کلمه‌ای تخصصی در برابر کلمه class در حوزه علم منطق بوده است، و در عوض از کلمات Man و Person به این منظور استفاده می‌شده است. کلمه Man در زبان یونانی و مترادف‌های لاتین آن هم بر بعد زیست‌شناختی و هم بر بعد اجتماعی دلالت دارد؛ کلمه Person نیز بر نقش اجتماعی فرد تاکید دارد؛ بدین معنی که این کلمات بر فرد جدا از گروه اجتماعی، هویت و نقش اجتماعی وی دلالت ندارد (MacIntyre, 1978: 22-23). در عصر مدرن است که این تصور که فرد جدا از گروه، نقش و زمینه اجتماعی خود دارای هویت

و حقوق مشخصی است شکل گرفته است (MacIntyre, 1981: 33). نقد مکینتایر بر لیبرالیسم عمدتاً بر انتقاد وی بر عقل عملی خودبنیاد کانتی استوار است. این نقد از منابع ارسطویی-تومیستی آبخور می‌گیرد. به اعتقاد مکینتایر، خودبنیادی عقل عملی امکانپذیر نیست بلکه ساختار و عملکرد عقل عملی ریشه در تلقی انسان از خیر دارد که در متن اجتماع شکل می‌گیرد. مفهوم خیر انسان و اجتماع است که مبین وظایف اخلاقی او است و نه عقل عملی که به تنهایی به تعقل می‌پردازد. در ادامه به بررسی عقل عملی در دیدگاه کانت پرداخته می‌شود، تقابل آن با دیدگاه ارسطویی و محدودیتها و مزایای هر یک مورد بحث قرار خواهد گرفت.

### عقل عملی در دیدگاه کانت

عقل عملی در دیدگاه کانت خودبنیاد و خودکفا است. کانت به عنوان نماد نهضت روشنگری و لیبرالیسم حق محور<sup>۱۰</sup> هیچ معیار بیرونی را برای عقل عملی نمی‌پذیرد و معتقد است که عقل ذاتاً قادر است برای خود اصول عملی عام، قطعی و سازگار را تعیین کند (MacIntyre, 1981: 45). تاکید کانت بر استقلال عقل عملی چنان است که تبعیت از هر الگوی اخلاقی را به شرط تایید عقل عملی می‌داند: "حتی مسیح هم باید با ایده آل اخلاقی ما مقایسه شود قبل از اینکه به عنوان الگو اخذ شود" (Kant, 1785: 63).

نهضت روشنگری به آرمان عقلانیت مشترک برای نوع انسان اعتقاد داشت و سعی داشت سنن، ترتیبات اجتماعی و عقاید موجود جوامع را با محک عقلانیت داوری کند. داوری عقلانی در مورد الگوهای اخلاقی در دیدگاه کانت نیز در همین راستا است. در ابتدای قرن ۱۸ میلادی شافترزبری در انگلستان و ولف در آلمان نظریه اراده‌گرایی<sup>۱۱</sup> را رد کردند که بر اساس آن حقایق ابدی و قوانین اخلاقی ساخته اراده و نه فکر الهی است؛ در برابر از منظری فکرگرا<sup>۱۲</sup> بر این اعتقاد بودند که باید قبل از اینکه اوامر مقدس را مقدس بگیریم بدانیم چه چیزی درست و چه چیزی غلط است. به بیان دیگر، اوامر مقدس باید خود بر مبنای معقولی استوار باشد و بشر ظرفیت شناخت این مبانی را دارد. از این منظر، معیار حسن و قبح اخلاقی تقدم رتبی بر مذهب و نظریه‌های سعادت بشر دارد. کانت در همین راستا استدلال می‌ورزد که "انسان خود عناصر شناخت جهان را به صورت پیشینی ایجاد می‌کند، جهانی که خود ساکن آن است و در عین حال یک جهان بینی برای خود می‌سازد (Kant, Opus postumum, 21: 31)". به نظر کانت در شرایطی که اتفاق نظر در مورد خیر مشترک یا خیرنهایی بشر وجود ندارد نمی‌توان اخلاق را بر این مبنا توجیه کرد. همچنین طبیعت هم دائماً در حال حرکت و تغییر است و نمی‌تواند مبنای نظام اخلاقی قرار گیرد. جهان معقول که به نظر کانت در برابر طبیعت قرار می‌گیرد حوزه‌ای و رایبی و بدون تغییر است که انسانها را قادر می‌سازد در جهان متغیر دارای وحدت و آزادی باشند. بنابراین انسان، هم متعلق به دنیای طبیعی است و هم متعلق به دنیای و رایبی معقول. طبیعت

نمی‌تواند مبدا شناخت قواعد اخلاقی باشد زیرا به علت نقش مقولات ذهنی غایت طبیعت برای ما معلوم نیست و لذا طبیعت متعلق اخلاق نیست.<sup>۱۳</sup> تمایلات ما نیز نمی‌تواند ملاک قواعد اخلاقی باشد زیرا تمایلات مربوط به جنبه فیزیکی و روان‌شناسی ما است که خصلتی تعینی دارد و خارج از حوزه انتخاب ما است. ما نمی‌توانیم بین تمایلات خود انتخاب کنیم، فقط می‌توانیم بین تمایلات و وظایف خود دست به‌گزینش بزنیم. وظایف اخلاقی خود را به صورت قواعدی بر ما عرضه می‌کنند که برای همه افراد عاقل به صورت عام الزام‌آور است (MacIntyre, 1967: 184-186).

روش کانت برای تمییز اصول اخلاقی موسوم به اوامر قطعی<sup>۱۴</sup> است. به این معنا که "چنان عمل کن که بتوانی اراده کنی اصل مبنایی عملت یک قانون عام طبیعت بشود؛" به عبارت ساده‌تر یعنی بتوانی به طور سازگارا اراده کنی که همه انسانها مثل تو رفتار کنند. قید سازگارا در این تعریف مهم است. به عنوان مثال عمل دروغ گفتن واجد این شرایط نیست، چون دروغ گفتن مستلزم اعتماد کردن افراد به هم است و اگر همه دروغ بگویند دیگر چنین اعتمادی وجود ندارد لذا دروغ گفتن نیز امکان‌پذیر نخواهد بود و در نتیجه دروغ گفتن عملی غیر اخلاقی است (Ibid). به عنوان یک مثال دیگر، سرقت از دیگران در زمانی که نیاز شدیدی داریم اخلاقی نیست چون اگر چنین اصلی به طور عام اراده شود در نتیجه سرقت، نهاد مالکیت نقض می‌شود و دزدی نقض منطقی نهاد مالکیت خواهد بود. یک عمل معقول است تنها اگر بتواند به طور عام اراده شود، طوریکه همه افراد بتوانند بر مبنای آن عمل کنند. لازمه چنین نگاهی این است که انسان از تمامی خصوصیات خاص خود از جمله نظریه خیر خود و منافع و تمایلات فردی جدا شود و دست به این قضاوت بزند. مفهوم خیر و سعادت بشر به نظر کانت به دلیل ابهام و تنوعی که دارد نمی‌تواند معیار ارزیابی اخلاقی باشد. علاوه بر این قواعد منتهی به سعادت مشروط هستند و فاقد ویژگی مطلق بودن اوامر اخلاقی هستند.

به نظر کانت، ما از طریق عملکرد معقول طبق تعریفی که بالا گذشت به خودمختاری می‌رسیم. در این وضعیت هیچ فردی ابزاری در خدمت اهداف دیگران نیست<sup>۱۵</sup>، چون اصل عمومیت که در بالا توضیح داده شد مغایر آن است. بنابراین اصول اخلاقی از جمله اصول عدالت مغایر آزادی ما نیست چون این اصول اصولی است که ما اگر به صورت خودمختارانه عمل کنیم انتخاب خواهیم کرد.

همانطور که مشخص است یک ویژگی مهم عقلانیت عملی کانتی خصلت انتزاعی و عمومیت آن است که به دو شکل در نظریه کانت خود را نشان می‌دهد. شکل اول اینکه فرد در تشخیص وظایف اخلاقی خود باید از تمایلات و تلقی خود از نفع و سعادت جدا شود. شکل دوم اینکه قواعد اخلاقی از منظر کانتی حالتی عام و مطلق دارد، بدین معنی که برای همه افراد عاقل

و بدون استثناء صادق است؛ مثال معروف در این زمینه دروغ گفتن است. کانت در دو جا از آثار اخلاقی خود به نظر می‌رسد از دو گزاره زیر دفاع کرده باشد: ۱- هیچ کس نباید تحت هیچ شرایطی و برای هیچ هدفی دروغ بگوید، ۲- اگر کسی دروغ بگوید مسئول همه نتایج حاصله است، حتی اگر این نتایج کاملاً پیش بینی ناپذیر باشد.

کانت در *اصول متافیزیکی فضیلت*<sup>۱۶</sup> بیان می‌کند که دروغ گفتن نقض وظیفه کاملی است که فرد نسبت به خود دارد. وی همچنین در رساله *در باب حق دروغ گفتن بنا به انگیزه‌های انسان‌دوستانه*<sup>۱۷</sup> موضعی شدیدتر می‌گیرد و بیان می‌دارد که دروغگو هم به لحاظ قانونی و هم اخلاقی مسئول نتایج ناخواسته‌ای است که از عملش ناشی می‌شود (Korsgaard, 1986: 326). بدین ترتیب از منظر کانت دروغ گفتن همیشه و صرف نظر از نتایج مترتب بر آن بد است. فرد صرف نظر از نتایج مترتب بر عمل خود وظیفه دارد همیشه و در هر شرایطی راست بگوید.

مکینتایر این دو جنبه از اطلاق و تجرید موجود در دیدگاه کانت را از منظر ارسطویی نقد می‌کند. به نظر وی، و همچنین سایر اجتماع‌گرایان، اولاً فرد قادر نیست خود را از تعلقات خود جدا کند و به ارزیابی اخلاقی بپردازد؛ و ثانیاً نگاه اطلاق و استثناء‌ناپذیر به اخلاق نگاهی مفید نیست، به این معنی که وابستگی افراد به همدیگر در روابط اجتماعی خود و دین آنها نسبت به هم در برخی موارد مستلزم این است که فرد اصول اخلاقی عام را نقض کند، و این نقض اخلاقاً موجه است؛ مثلاً مادری را در نظر بگیرید که برای حفظ جان کودک خود چاره‌ای جز دروغ‌گویی ندارد. مکینتایر بر وابستگی هویت فرد به بستر اجتماعی، سنت و نظریات خیر و تاثیر این عوامل بر عقلانیت عملی تاکید دارد. این رویکرد ریشه در دیدگاه ارسطویی دارد که در ادامه توضیح داده می‌شود. تصور ارسطو از انسان به عنوان حیوان سیاسی<sup>۱۸</sup> مبنای برخی از نقدهایی است که بر انسان‌شناسی لیبرال وارد شده است.

### مبانی ارسطویی نقد اجتماع‌گرایانه مکینتایر

لیبرالیسم ریشه در فردگرایی قرن ۱۷ دارد که از جمله در دیدگاه توماس هابزبه اوج می‌رسد، جایی که وی انسانها را به قارچهایی تشبیه می‌کند که از زمین روئیده اند بدون اینکه از نظر وجودی و هویتی اتکایی برهم داشته باشند و بدون این ارتباط به بلوغ می‌رسند (Hobbes, 1962: 109). در برابر چنین دیدگاهی، دیدگاه ارسطویی قرار می‌گیرد که مطابق آن هویت فرد مستقل از دولت-شهر خود نیست. فرد بیرون از دولت، به نظر ارسطو، یا خدا است یا حیوان. نیاز فرد به جمع فقط برای رفع حوائج خود نیست بلکه اساساً هویت وی در جمع شکل می‌گیرد و مستقل از آن نیست. رابطه فرد با جمع مثل رابطه دست با بدن است که اگر از بدن جدا شود دیگر حتی دست هم نیست و کارکرد خود را از دست می‌دهد (Aristotle, 1984: 128).

ارسطو در ابتدای کتاب اخلاق نیکوماخی تاکید کرده است که هدف زندگی سیاسی این است که شهروندان را با فضیلت سازد. به نظر ارسطو گرچه فضایل در تقابل با طبیعت انسانی نیستند ولی آنقدر هم طبیعی نیستند که افراد بتوانند خود، خود را با فضیلت سازند؛ بلکه نیاز دارند که توسط دیگران با فضیلت ساخته شوند، همانطور که به فعلیت رسیدن و رشد یک دانه بلوط نیازمند شرایط خارجی مساعد است. به همین ترتیب، برای انسانها طبیعتی است که در خانواده، دهکده و شهر بافضیلت شوند. این فضیلت‌مند شدن که در ارتباط با فضایل اخلاقی، و نه فضایل نظری، است از طریق عادت کردن انجام می‌گیرد. حاکمان سیاسی در نظام سیاسی مطلوب با عادت‌مند کردن شهروندان و وادار کردن آنها به تکرار کارهای نیک آنها را به شهروندان خوب تبدیل می‌کنند. این تبدیل و تحول در درجه اول بر کودکان و جوانان صورت می‌گیرد. به نظر ارسطو برای افراد بالغ خیلی دیر است که خوب شوند و فقط کودکان هستند که می‌توانند واقعاً خوب بشوند یا مجبور شوند که خوب شوند. تا موقعی که عمل درست عادت فرد نشده است وی نمی‌تواند متوجه دلیل انجام آن بشود. قبل از اکتساب این عادت، یک نوع اجبار به خوبی و فضیلت مورد نیاز است تا فرد خوب بودن، مفید بودن و لذت بخش بودن آن عمل را نهایتاً درک کند (Sweeney, 2007: 548-549). بدین صورت یک شکل‌گیری شخصیت قبل از اینکه فرد بتواند به لحاظ نظری درک صحیحی از خیر اخلاقی پیدا بکند مورد نیاز است. با یک آموزش عملی صحیح، ارسطو می‌نویسد، ما یاد می‌گیریم از چیزهایی که باید، لذت ببریم و درد متحمل شویم و این آموزش باید از اوایل جوانی صورت بگیرد، به تعبیر دیگر فرد یاد می‌گیرد موضوع درد و لذت خود را اصلاح کند (Aristotle, Nicomachean Ethics: II-3-2)؛ به عبارت ساده‌تر، فردی که احساساتش کنترل نشده است نمی‌تواند بر مبنای لذت‌بخش یا عقل نظری و عملی خود به درک و تمییز اخلاقی برسد بلکه نیازمند یک تربیت و شکل‌گیری پیشینی شخصیت است بدون اینکه در ابتدا متوجه ابعاد نظری آن بشود. بر این مبنای ارسطو می‌نویسد: "فضایل نه به صورت طبیعی بدست می‌آیند نه در برابر و مغایر طبیعت هستند، بلکه طبیعت (انسان) ظرفیت اکتساب آنها را در اختیار می‌گذارد و این ظرفیت از طریق آموزش رشد می‌کند" (Aristotle, Nicomachean Ethics: II-1-4) بنابراین تعقل عملی از دیدگاه ارسطویی بر مبنای یک شخصیت شکل گرفته است و فاقد خصلت پیشینی کانتی است، و همین نکته اساسی بیانگر نقد اجتماع‌گرایانه مکتب‌تأثیر است که در ادامه توضیح داده خواهد شد.

### تفکیک دیدگاه ارسطو از کانت در مورد عقل عملی

تعقل از دیدگاه ارسطویی با تعقل مورد نظر کانت که مبتنی بر عقلی و رایایی و پیشینی است متفاوت است. هر چند در نظریه اخلاقی ارسطو هم سعی بر این شده است که فضایل و رذایل با

روشی معقول شناسایی و توجیه شوند، مثلاً اینکه وی فضایل را به رعایت حد وسط میان افراط و تفریط تعریف می‌کند، ولی نکته مهمی که ارسطو را از کانت جدا می‌کند این است که به نظر وی فرد این حد وسط را از الگوی اخلاقی و با تبعیت از فرد حکیم و عاقل عملی فرا می‌گیرد. این طور نیست که فرد با تعقل پیشینی و ورایی و بدون تکیه بر جهان خارج و طبیعت به شناسایی اصول اخلاقی بپردازد؛ بلکه این شناسایی مستلزم زندگی در یک اجتماع و یادگیری و تبعیت از الگوهای اخلاقی است. همانطور که ارسطو در اخلاق نیکوماخی می‌نویسد "فضیلت یک عادت یا قوه تربیت شده برای انتخاب کردن است که ویژگی آن رعایت حد وسط است، حد وسط نسبت به افراد مورد نظر، که با عقل هدایت می‌شود یعنی با قضاوت فرد حکیم و مدبر"<sup>۱۹</sup> (Aristotle, Nicomachean Ethics: II-6-15). اصول اخلاقی در این دیدگاه از طریق روابط شاگردی-استادی و در متن روابط اجتماعی داخل دولت شهر یا هر گونه اجتماع بسامان دیگری که دارای مفهومی مشترک از خیرانسانی باشد یاد گرفته می‌شود، طوری که الگوی اخلاقی خود معیار اخلاق می‌شود و معیاری بیرون از خود برای تمییز اصول اخلاقی در اختیار ندارد (MacIntyre, 2006: 3-4)؛ اینکه حالت میانه چیست بستگی به شرایط خاص فرد دارد و شناخت این امر قابل بیان در قالب مجموعه‌ای از اصول اخلاقی عام نیست. فرد باید در جریان یک آموزش عملی اخلاقی و کسب عادت به این شناخت برسد که عمل فضیلت‌مندانه در هر وضعی چه اقتضائاتی دارد. بنابراین ارسطو فضایل اخلاقی را در قالب تمایلات و گرایش‌هایی<sup>۲۰</sup> تعریف می‌کند که در هر وضعیت انسان را به عمل میانه مطابق شرایط خاص آن وضعیت سوق می‌دهد. این گرایش‌ها حاصل عادت و یادگیری عملی است. ارسطو (Nicomachean Ethics:II-1) خود به یک نکته زبان شناسی در این باره اشاره می‌کند. کلمه Ethics به معنای اخلاق ریشه در کلمه Ethos دارد که در زبان یونانی به معنای عادت و رسوم است. تمرین و تکرار اعمال نیک فضیلت عقل عملی (فرونسیس)<sup>۲۱</sup> را در فرد نهادینه می‌کند، و این فضیلت انسان را راهنمایی می‌کند در هر وضعیت خاص چگونه درست رفتار کند (MacIntyre, 1988: 92). در حالیکه همانطور که قبلاً اشاره شد، به نظر کانت الگوی اخلاقی قبل از اینکه به عنوان الگو گرفته شود باید در آزمون عقل عملی موفق شود و به نظرش دیدگاه ارسطو در مورد الگوهای اخلاقی مستلزم یک دور باطل است چون قبل از تعریف مستقل خیر و شر به الگوی اخلاقی متوسل می‌شود.

همچنین در دیدگاه ارسطو، انسانها در تعقل در مسائل مهم بر هم تکیه می‌کنند (MacIntyre, 1999: 107)، حال آنکه کانت افراد را تشویق می‌کند که برای خروج از حالت قیومیت و رسیدن به روشنگری برای خود فکر کنند؛ در برابر، از منظری ارسطویی، مکیتایر معتقد است که برای خود فکر کردن<sup>۲۲</sup> به معنای تنها فکر کردن<sup>۲۳</sup> نیست، بلکه فکر کردن برای

خود مستلزم شرکت در روابطی است که افراد در آن خیر خود را در عمل یاد می‌گیرند. به عبارت دیگر، ذهن منفرد و جدا از زمینه اجتماعی نیست که به تعیین اصول اخلاقی می‌پردازد بلکه در متن روابط اجتماعی است که به این شناخت می‌رسد (MacIntyre, 1987: 24).

تعقل عملی ارسطویی، به نظر مکینتایر (۱۰۶:۱۹۹۰)، تعقل در مورد ابزار و مسیرها است و نه در مورد اهداف. شکل کلی یک استدلال عملی به این صورت خواهد بود "با توجه به این هدف و خیر آیا این مسیر بهترین مسیر و ابزار برای تحقق آن هدف هست؟". یک هدف تنها موقعی می‌تواند مورد تعقل عملی قرار گیرد که ابزاری در خدمت یک هدف بالاتر باشد. این رشته استدلالهای عقل عملی در نهایت، به نظر ارسطو، ما را به مبنای اولیه همه استدلالهای عملی صحیح، یعنی خیر نهایی، می‌رساند. ولی کسانی که فضایل مربوط را دارند نیاز نخواهند داشت یا حتی قادر نخواهند بود این رشته استدلالی را به تفصیل بیان و از هم تفکیک کنند، بلکه به مدد این فضایل و در راس آنها فضیلت قضاوت محتاطانه و دوراندیشانه<sup>۲۴</sup> می‌دانند در هر وضعیت خاص چگونه مطابق خیر خود عمل کنند (MacIntyre, 1990: 106). به بیان ساده تر، مفاهیم بنیادین ناظر بر خیر انسان که مبنای استدلال عملی هستند موضوع تعقل عملی نیستند مگر اینکه خود در ارتباط با خیری بنیادین تر لحاظ شوند، و اینکه این خیرها چیستند مستلزم یادگیری از اجتماع و الگوهای اخلاقی و شکل‌گیری شخصیت<sup>۲۵</sup> است. بدین خاطر است که به نظر ارسطو بحث عقلی در حوزه سیاست و اخلاق با کسانی که شخصیت شکل گرفته‌شده ندارند بی‌اثر است، و تدریس اخلاق و سیاست به جوانان ممکن نیست چون احساسات آنها به قدر کافی کنترل شده نیست و تجربه کافی تعقل عملی را ندارند (MacIntyre, 2011: 11). در واقع، به نظر ارسطو (Nicomachean Ethics: II-6)، داشتن فضایل اخلاقی، درست بودن هدف فرد را تضمین می‌کند، در حالیکه عقل عملی درست بودن ابزار و شیوه تحقق آن هدف را تعیین می‌کند. بدون تعیین قبلی آن هدف، عقل عملی کاربرد خود را از دست می‌دهد و فعال نخواهد بود.

با این توضیحات می‌توان مراد ارسطو از اینکه انسان طبیعتاً موجودی سیاسی است و یا اینکه شهر نهادی طبیعی و مقدم بر فرد است و اینکه بنیان‌گذار شهر بزرگترین خیرخواه است را درک کرد. اینکه شهر نهادی طبیعی است به این معنی نیست که آن از ابتدا وجود داشته است بلکه به این معنی است که انسان طبیعتاً به گونه‌ای است که در شهر و در ارتباط با دیگران به تکامل می‌رسد (Galstone, 1994: 346) بدون شکل‌گیری پیشینی شخصیت و اتصاف به فضایل، فرد نمی‌تواند فضایل را شناسایی و به توجیه آنها بپردازد. فرد عادل است که می‌تواند عدالت یک وضعیت را درک کند. مکینتایر (۱۰۶:۱۹۸۸) می‌نویسد، به نظر ارسطو، "بدون اتصاف عملی به یک فضیلت نمی‌توان به طور مستمر در مورد آن درست قضاوت کرد". منظور از به طور



مستمر این است که بتوان در موقعیتهای گوناگون به درستی فضیلت را به کار گرفت. مکینتایر هم بر چنین مبنای ارسطویی دیدگاه خود در باب عقلانیت را تحت عنوان عقلانیت ساخته شده در سنت<sup>۲۶</sup> توصیف می کند، بدین معنی که روابط اجتماعی از طریق تثبیت و شکل دهی به شخصیت انسان نقشی بسزا در شیوه تعقل عملی وی دارند. البته این به معنای نسبییت معقولیت و عدم امکان بحث معقول بین سنتها نیست که بحث آن مجال دیگری را می طلبد.

توضیحاتی که در بالا داده شد برای مقایسه دیدگاه کانتی و ارسطویی که مبنای نقد اجتماع گرایانه مکینتایر است کافی است. به طور خلاصه، اخلاق کانتی اخلاق اصول محور و انتزاعی است، طوریکه فرض می کند فرد عاقل قادر است به مدد عقل عملی آنها را کشف کند؛ در حالیکه اخلاق ارسطویی، که مبنای دیدگاه مکینتایر است، اخلاقی انضمامی است، بدین معنی که فردی که درون اجتماع است در متن کنشهای مشترک خود و به شیوه ای عملی با فضایل و نحوه به کارگیری آنها آشنا می شود، درست همانطور که یک حرفه مند نوآموز با شاگردی کردن حرفه را فرا می گیرد. پس از این یادگیری عملی، فرد قادر خواهد بود به درک نظری در مورد خیر و فضایل برسد و این درک را توسعه دهد. در این دیدگاه هر دو جنبه انتزاع و اطلاق موجود در دیدگاه کانت که مورد اشاره قرار گرفت مقید می شود. از یک طرف، فرد با توجه به تعلقات و تلقی خود از خیر به تعقل عملی می پردازد که همان تعقل بر مبنای شخصیت شکل گرفته است. از طرف دیگر، فرد با یادگیری عملی اخلاق می آموزد چه موقع و چگونه قواعد اخلاقی مطلق را مقید سازد. به عنوان مثال، ما در متن زندگی و یادگیری از افرادی که بدانها اعتماد داریم ارزش راستگویی را درک می کنیم، ولی در عین حال یاد می گیریم چطور این فضیلت را در مواضع خاص به کار بندیم، به عنوان مثال اینکه چه موقع اخلاقاً مجاز هستیم دروغ بگوییم، یا چه موقع باید ساکت باشیم، چقدر و با چه کسانی صادق باشیم. این معرفت اخلاقی تفصیلی از طریق تجربه حاصل می شود و نمی توان آن را به یک مجموعه اصول کلی، آنطور که مورد نظر کانت است، کاهش داد. از این جهت، دیدگاه اخلاقی ارسطو تحت عنوان خاص گرایی اخلاقی<sup>۲۷</sup> توصیف شده است. بر این مینا، وی در پی توجیه و اثبات اصول اخلاقی عام نیست. وی به ارائه اصول اخلاقی که "در بیشتر موارد" صادق است یا تعمیماتی که "در مواقع درست، با ارجاع به موضوعات درست، در قبال افراد درست، با انگیزه صحیح و به شیوه ای درست" به کار می روند کفایت کرده است. به نظر ارسطو، اخلاق باید به صورت کلی و نه به صورت دقیق و جزئی تبیین شود. این تلقی از اخلاق در برابر تلاش فیلسوفان مدرن، چه نفع گرایان و چه کانتیها، قرار می گیرد که درصدد توجیه عام اخلاق بوده اند (Leibowitz, 2013:121-122).

راستگویی برای کانت، در مقایسه با ارسطو، به اعتقاد مکینتایر، یک اصل اخلاقی مطلق است که استثنای پذیر نیست؛<sup>۲۸</sup> ولی ما در روابط اجتماعی خود و به خاطر وابستگی که بر یکدیگر

داریم گاهی، به عنوان مثال اگر برای حفظ جان انسانی بی‌گناه لازم باشد، اخلاقاً مجاز و یا حتی ملزم هستیم دروغ بگوییم؛ معرفت به این امور قابل بیان در قالب یک مجموعه اصول کلی نیست بلکه ما نیاز به یک استدلالی داریم که در ضمن توجیه فضیلت راستگویی بتواند موارد استثنای آن را هم توجیه کند. این استدلال در متن روابط انسانها به عنوان موجوداتی آسیب‌پذیر<sup>۲۹</sup> که بر هم وابستگی دارند محقق می‌شود؛ روابطی که در شرایط عادی مستلزم رعایت فضایی چون صداقت است ولی گاهی حفظ این روابط و تحقق خیر مندرج در آن نیازمند نقض موقت برخی هنجارها مثلاً با دروغ‌گویی است (MacIntyre, 2006b: 128-132 & 138). اخلاقیات مطلق کانتی با تفکیک عمل اخلاقی از تمایلات فردی و فروگاهش اخلاق به اصول عقل عملی محض قادر نیست که عمل اخلاقی را در شرایط و موقعیتهای خاص توجیه کند؛ و آنچه را که توجیه می‌کند در واقع ارزشهایی است که فرد خود مفروض گرفته است و نادانسته درصدد توجیه معقول پیشینی آنها است (MacIntyre, 1981: 184). روش کانتی، به اعتقاد مکینتایر، نمی‌تواند در عمل راهنمای اخلاقی کافی‌ای باشد، از جمله نمی‌تواند شیوه کاربست و حدود و ثغور قواعد اخلاقی را تعیین کند. این معرفت از طریق تجربی بدست می‌آید و ممکن است از فرهنگی به فرهنگ دیگر متغیر باشد. به عنوان مثال، موارد مجاز دروغ‌گویی از فرهنگی به فرهنگ دیگر متفاوت است؛ از جمله، خانواده‌های سنتی بانثویی<sup>۳۰</sup> به فرزندان خود یاد می‌دهند که به غریبه‌های ناشناس حقیقت را نگویند چون خانواده را در معرض خطر قرار می‌دهد (Ibid: 193). به تعبیر دیگر، معیار عینی برای تمییز قواعد اخلاقی وجود ندارد که بتواند به صورت پیشینی و غیرتجربی وظایف اخلاقی فرد را تعیین کند.

### ارزیابی نقد مکینتایر بر کانت

به دو شیوه می‌توان نقد ارسطویی مکینتایر بر کانت را ارزیابی کرد. شیوه نخست اینکه در تفسیر وی از کانت مناقشه کنیم، شیوه دوم اینکه با فرض قبول تفسیر وی از کانت معایب و مزایایی این رویکرد با رویکرد ارسطویی مقایسه شود و سعی شود در نظریه بدیلی از محدودیتهای هر کدام فرارفت. در روش دوم، نگارنده تلاش می‌کند با اتخاذ رویکردی کارکردگرا به اخلاق دیدگاه جایگزین خود را ارائه کند.

بر اساس شیوه اول، هرچند مطلق‌گرایی اخلاقی کانتی، که در مثال دروغ‌گفتن به خوبی ظاهر می‌شود، تفسیر رایجی از کانت است لیکن می‌توان به برخی آثار وی برای توجیه مصلحت‌گرایی در اخلاق تمسک کرد. از جمله، کانت در یکی از آثار خود بین عدم حقیقت و دروغ<sup>۳۱</sup> تفکیک می‌کند، بدین معنی که هر عدم حقیقت و غیرصدقی دروغ نیست، و جایی که از راستگویی ما سوءاستفاده می‌شود دروغ ضروری یا به تعبیر من دروغ مصلحت‌اندیشانه مطرح می‌شود:

اگر در همه موارد ما به همه جزئیات حقیقت وفادار بمانیم غالباً خود را در معرض بدجنسی دیگران قرار می‌دهیم که می‌خواهند از صداقت ما سوءاستفاده کنند. اگر همه نیک‌سیرت بودند نه تنها دروغ نگفتن یک وظیفه بود، بلکه هیچ کسی نیاز نداشت دروغ بگوید، چون از چیزی نگران نبود. اما چون انسانها بدجنس هستند ما غالباً با رعایت دقیق صدق، خود را به خطر می‌اندازیم و بدین ترتیب مفهوم دروغ ضروری مطرح می‌شود که نکته بسیار مهمی برای فیلسوف اخلاق است (Kant [ 1997, (27:448), p.203).

مکینتایر البته مطلع از این منقوله است ولی معتقد است چنین دیدگاهی با روح آثار کانت و آثار متاخر و توسعه‌یافته‌تر وی که در آن از لزوم بی‌قید و شرط صدق دفاع می‌کند سازگار نیست (MacIntyre, 2006b: 128). بنابراین می‌توان در برابر مکینتایر بحث نمود که دیدگاه مطلق‌گرای کانتی نوعی نمونه آرمانی، به تعبیر وبر، است، و در صحنه زندگی واقعی، همانطور که منقوله فوق از کانت نشان می‌دهد، لاجرم مقید می‌شود.

در روش دوم برای نقد مکینتایر، با فرض قبول تفسیر وی از کانت، معایب و مزایایی دو رویکرد ارسطویی و کانتی با هم مقایسه می‌شود و تلاش می‌شود با اقتباس نظریه‌ای جامع‌تر این معایب را رفع کرد.

رویکرد کانتی این مزیت را دارد که اخلاق را مقوله‌ای مستقل از اجتماع می‌داند و روشی هرچند مناقشه‌آمیز برای شناخت وظایف اخلاقی تعیین می‌کند. عیب عمده روش کانتی در مطلق‌گرایی است، همانطور که مکینتایر بدان اشاره کرده است. رویکرد ارسطویی که بر نقش تکوین شخصیت و یادگیری از الگوهای اخلاقی تأکید دارد این مزیت را دارد که مطابقت بیشتری با روند تربیت اخلاقی دارد. کودک مفاهیم اخلاقی را به تدریج از والدین و اطرافیان خود یاد می‌گیرد. اجتماع تأثیر زیادی بر رشد اخلاقی ما دارد و هنجارهای درونی شده، شاکله اخلاقی ما را می‌سازند، و این هنجارها در بیش‌تر ما نسبت به اینکه چه قاعده‌ای قابلیت تعمیم دارد بی‌اثر نیست. در واقع، نظریه ارسطو مطابقت زیادی با تجربه‌ای اخلاقی دارد که همه ما در زندگی خود لمس کرده ایم.

لکن مشکل رویکرد ارسطویی این است که با تأکید بر وابستگی شناخت اخلاقی بر الگوهای اخلاقی و اجتماع در معرض نسبی‌گرایی اخلاقی قرار می‌گیرد و این خطر را دارد که معیاری برای ارزیابی اجتماعات و الگوها باقی نماند. به عنوان مثال، گروه تروریستی داعش کودکان را برای آدم‌کشی تربیت می‌کند؛ آیا هیچ معیاری برای تقبیح این کردار وجود نخواهد داشت؟ بر این مبنای روابط بین فرهنگها و تمدنهای مختلف چه شکلی خواهد داشت؟

انتقادهای زیادی به اخلاق فضیلت ارسطویی شده است. از جمله انتقادهای اصلی این است که اخلاق فضیلت دچار دوری باطل و ابهام‌زا است. فرد اصول اخلاقی خود را از جامعه اخذ

می‌کند و بر مبنای همان اصول جامعه خود را تأیید می‌کند. از جمله سیجویک (2012:355) در انتقاد از ارسطو بیان می‌کند که این دیدگاه فضایل را به ما نمی‌شناساند بلکه ما را فقط "به حدود و نزدیکیهای فضیلت رهنمود می‌شود: روشی برای یافتن آن به ما نمی‌دهد". جان مکی (1977:186) نیز در همین راستا قائل است که اخلاق فضیلت دچار ابهام است. به اعتقاد وی هر چند ارسطو مباحث مفصلی در مورد فضایل فکری و اخلاقی ارائه می‌کند اما نهایتاً مشخص نیست مرز بین فضیلت و رذیلت یا همان مرز بین اعتدال و افراط و تفریط کجا است. بنابر این آنچه از طرف اخلاق فضیلت به عنوان نقطه قوت دیدگاه خود طرح می‌شود، یعنی اینکه اخلاق قابل فروکاهش به قواعد اخلاقی نیست، از طرف منتقدین به عنوان نقطه ضعف تلقی می‌شود.

به اعتقاد نگارنده، تأکیدی که مکینتایر بر نقش آموزش اخلاقی از طریق الگوهای اخلاقی و اجتماع کرده است گاهی حالتی افراطی به خود می‌گیرد و به خاطر تبعات آن، از جمله منتهی شدن به نسبی‌گرایی یا بی‌ضابطه‌گرایی اخلاقی<sup>۳۳</sup>، قابل دفاع نیست. در برابر، لازم است دامنه مجازی برای نقش اخلاقی اجتماع تعیین کرد، طوری‌که فرد حق بازنگری در آن را داشته باشد.

اجتماع، نه اکنون و نه در زمان ارسطو، به لحاظ اخلاقی یکدست نبوده است. اختلافهای ارزشی-اخلاقی در جوامع همیشه وجود داشته و خواهد داشت. در نتیجه، فرد در معرض الگوهای اخلاقی متعارضی قرار خواهد گرفت، لذا باید به تدریج ظرفیت عقلانی‌ای برای داوری بین الگوها و گزینش الگوی برتر را کسب کند. اینکه فرد در سنین کودکی و جوانی به طور تصادفی در معرض تربیت الگوی اخلاقی خاصی قرار گیرد و تحت تربیت آن شخصیت خاصی پیدا کند که راهنمای اخلاقی وی خواهد بود مبتنی بر نگاهی مکانیکی به انسان است. این نگاه درست مثل این است که ماشینی با خصوصیات خاص طراحی و ساخته شود و در تمام دوره فعالیت خود بنا به این خصوصیات عمل کند. در عوض، در نگاه ارگانیکی، انسان واجد ظرفیت تامل و بازنگری در آموزشها و تعالیم دریافتی خود قلمداد می‌شود. هرچند آموزشهای عملی در بستر اجتماع نقش بسزایی در تکوین شخصیت اخلاقی دارند اما فرد باید به تدریج واجد این ظرفیت گردد که از منظری بالاتر به عقاید و شخصیت خود نظر افکند و آنها را مورد ارزیابی قرار دهد. معیارهای این ارزیابی را نمی‌توان به اجتماع خود محدود کرد، چراکه ماهیت بشر و همچنین زندگی جمعی محدودیتها و مقتضیاتی دارد که مستقل از اجتماعات خاص است.

مکینتایر خود معتقد است که ارسطو تلقی خود از اخلاق را مبتنی بر تفسیری از ماهیت بشر کرده است. اخلاق از این منظر وسیله‌ای برای به فعلیت رساندن ظرفیتهای بالقوه انسانی است (MacIntyre, 1981: 52). آیا این ظرفیتهای اجتماعی به اجتماع دیگر فرق می‌کند؟ بعید است که ارسطو با رویکرد ذات‌گرایانه‌ای<sup>۳۳</sup> که دارد به میزانی یکسانی و ثبات ماهیت بشر در بین اجتماعات مختلف قائل نباشد. ارسطو قائل است که نوع انسانی کارکردی دارد و تضمین تحقق

این کارکرد، در راس همه زندگی متاملانه<sup>۳۴</sup>، نیازمند رعایت فضایل اخلاقی است. این تلقی از اخلاق، که می توان آن را غایت‌گرایانه و یا کارکردی نامید، حدودی را بر خاص‌گرایی اخلاقی وضع می کند که از لغزیدن آن به دام نسبی‌گرایی و بی‌ضابطگی جلوگیری می کند؛ از جمله ارسطو قائل است، انسانهایی که هدف نهایی زندگی خود را ثروت، لذت بدنی و یا افتخارطلبی گرفته اند اشتباه کرده اند؛ به نظر ارسطو، "محتوای رسالت انسانی بواسطه ماهیت بشر تعیین می گردد" (Hope, 2010: 42). صحبت ارسطو از نوع انسانی دلالت بر اعتقاد وی به ثبات یا مشابهت ماهیت بشر در میان انسانها دارد و این خود حدی بر نوسان اخلاق بین اجتماعات مختلف وضع می کند. در این صورت، تاکید اخلاق فضیلت بر نقش الگوهای اخلاقی باید مقید به نقش کارکردی اخلاق باشد. اگر الگو و اجتماعی اخلاقی را رواج دهد که غیرکارکردی یا ضدکارکردی باشد، مثل دروغگویی، فرد باید امکان داوری و تجدید نظر در آنها را داشته باشد.

اخلاق بواسطه کارکردی که در تنظیم روابط انسانی ایفا می کند نقش ملموسی در اداره جوامع دارد و همین کارکرد است که می تواند تا حد زیادی به فهم اخلاقی مشترکی بین فرهنگهای مختلف منتهی شود. با توجه به استفاده از مفهوم کارکرد اخلاق در تنظیم روابط انسانی، نویسنده رویکرد خود را کارکردگرا<sup>۳۵</sup> نامیده است. بنا به این رویکرد، اخلاق از جمله مکانیسمهای مقابله ای<sup>۳۶</sup> است که انسانها برای تنظیم کم هزینه تر روابط انسانی ابداع یا پذیرفته اند.

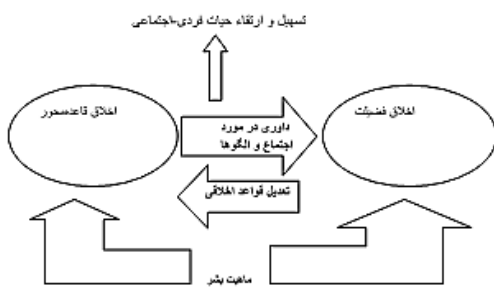
فرض کنید اجتماع خاصی دروغ گفتن را یک ارزش بدانند. زندگی جمعی در چنین اجتماعی چه وضعیتی خواهد داشت؟ هیچ کس به دیگری اعتماد نمی کرد، امکان هیچگونه معامله‌ای وجود نداشت، بدینی در تمام سطوح زندگی اجتماعی فراگیر می شد، امکان هیچگونه برنامه‌ریزی جمعی و فردی وجود نداشت؛ در یک کلام حیات فردی و اجتماعی دشوار و غیر قابل تحمل می شد؛ به تعبیری وضعی شبیه وضع طبیعی هابزی ایجاد می شد. به نظر نگارنده، ماهیت بشر در این حد بین فرهنگهای مختلف مشترک هست که نتواند دشواری حاصل از فراگیر شدن دروغ و همین طور سایر ردآیل مثل آدم کشی، بی رحمی و غیره را تحمل کند. به تعبیر ساده‌تر، انسان موجودی اجتماعی است، هدایت زندگی اجتماعی نیاز به هنجارهایی دارد، برخی از این هنجارها بین فرهنگهای مختلف مشترک و برخی غیر مشترک است، هنجارهای مشترک آن دسته از هنجارهایی است که رعایت عمومی آنها زندگی فردی-اجتماعی را تسهیل می کند. با چنین بینشی می توان از نسبیگرایی مضمحل در اخلاق فضیلت رها شد.

بر این مبنا، ما برای درک حسن اخلاقی راستگویی نیاز به تربیت اجتماعی و یادگیری از الگوهای اخلاقی نداریم، هرچند در عمل از طریق زندگی جمعی آن را فرا می گیریم، لیکن این یادگیری متوقف بر اجتماع خاصی نیست بلکه لازمه همه اجتماعات بشری است. حتی فرد

دروغگو نیز می‌داند که دارد مرتکب رذیلتی اخلاقی می‌شود. آنچه ما نیاز داریم از الگوهای اخلاقی یاد بگیریم اولاً تعهد محکم به راستگویی است مخصوصاً مواقعی که منافع ما را به خطر اندازد، و ثانیاً اینکه در چه مواقعی اخلاقاً مجاز و یا ملزم به دروغگویی هستیم، یعنی مواردی را که اصل کلی صداقت قابل قید خوردن است باید به روش عملی از الگوهای اخلاقی یاد بگیریم و این امر از فرهنگی به فرهنگ دیگر متفاوت است. این دیدگاه بین عام‌گرایی و خاص‌گرایی اخلاقی قرار می‌گیرد. از یک طرف، عام‌گرایی مطلق نیست که صرفاً بر عقل عملی انسانی تکیه کند و تفاوت‌های فرهنگی را لحاظ نکند، و از طرف دیگر، منابع شناخت اخلاقی را به اجتماع خاص محدود نمی‌کند. به عنوان مثال، بر این مبنا می‌توان از حرمت جان انسان به عنوان اصلی فرافرهنگی دفاع کرد، ولی اینکه آیا سقط جنین یا پایان دادن رضایتمندانه به جان بیماران غیرقابل علاج<sup>۳۷</sup> مصداقی از قتل نفس است یا خیر بستگی به ارزش‌های فرهنگی خاص دارد و نمی‌توان با استدلال عقلی و صرف نظر از این ارزشها در مورد آنها به توافق رسید.

گرچه مکینتایر با هرگونه توجیه قاعده محور اخلاق مخالف است ولی برخی تعبیری که به کارگرفته است نشان می‌دهد که منظور وی این نیست که نمی‌توان هیچ حد مشترکی بین سنتها و فرهنگهای مختلف در زمینه اخلاق یافت یا اینکه هیچ قاعده‌ای برای اخلاق وجود ندارد؛ بلکه وی تحت تاثیر توماس آکوئیناس بر این نکته تاکید دارد که نقش الگوهای اخلاقی و اجتماع بیشتر ناظر بر ضوابط ثانویه قانون طبیعی<sup>۳۸</sup> است؛ به عنوان مثال، راستگویی یک ضابطه اولیه قانون طبیعی است، اما اینکه کجا مجاز هستیم دروغ بگوییم ضابطه‌ای ثانویه است (MacIntyre, 1988: 180-184). اصل بر این است که همیشه راستگویی رعایت شود؛ اینکه چه مصالح و ضروریاتی باعث جواز دروغگویی می‌شود امری عرفی و زمینه‌مند است. البته باب گفتگو در مورد این موارد استثناء مفتوح است ولی بنا به عقاید و ارزشهای زیربنایی تضمینی برای رسیدن به توافق وجود ندارد. از باب نمونه، در مورد مثال مکینتایر راجع به جواز دروغ گفتن به غریبه‌ها در جامعه بانتویی، می‌توان سعی نمود از طریق گفتگو بی‌خطر بودن غریبه‌ها را نشان داد و نظر آنها را در مورد این قاعده ثانویه تغییر داد؛ یا حتی جواز دروغ گفتن به خانواده که در برخی روایات دینی اسلام مجاز شمرده شده است را می‌توان به خاطر تاثیرات تربیتی منفی آن تعدیل نمود (اترک، ۱۳۹۲: ۱۶). این طور نیست که منطق حاکم بر این توجیهات صرفاً درون اجتماعی باشد و قابل بحث بین الذهانی نباشد.

به طور خلاصه، به اعتقاد نگارنده رعایت یا عدم رعایت اصول اخلاقی تاثیراتی عینی بر تسهیل و تعالی زندگی فردی اجتماعی دارد. این تاثیرات در بسیاری موارد قابل ملموس است. بر مبنای همین ضرورت و کارکرد عینی می‌توان در عین حفظ تمایزهای فرهنگی به حداقلی از اجماع و توافق اخلاقی رسید. همین اجماع و توافق است که روابط بین فرهنگی و تمدنی را به



نحو مطلوبی مدیریت می‌کند. بر این اساس، می‌توان از اخلاق قاعده‌محوری دفاع کرد که به نقش کارکردی اخلاق واقف است و در عین حال و دقیقاً به خاطر همین نقش کارکردی در مواردی نقض اصول اخلاقی را می‌پذیرد. این موارد استثناء باید در حد استثناء باقی

بماند و اصل بودن رعایت اخلاق را مخدوش نسازد. این اخلاق قاعده‌محور مقید با اخلاق فضیلت محدود سازگار است، یعنی، از یک طرف، اخلاق قاعده‌محور و در عین حال منعطف و از طرف دیگر، اخلاق فضیلتی که اجازه تامل و تجدید نظر در سنتها و الگوهای اخلاقی را می‌دهد. مباحث فوق را می‌توان در قالب نمودار زیر به تصویر کشید:

### نتیجه‌گیری

هدف از پژوهش حاضر این بود که نقد ارسطویی مکینتایبر کانت که از جمله مبانی وی در نقد لیبرالیسم است توضیح داده و ارزیابی شود. اشاره شد که کانت، و همچنین لیبرالهای تحت تاثیر وی، سعی بر حفظ استقلال عقل عملی از تعلقات و مفاهیم خیر بشر داشته‌اند. دو گونه اطلاق در دیدگاه کانت دیده می‌شود، اول اینکه فرد باید خود را از تمایلات خود انتزاع و بررسی کند آیا قاعده زیربنایی عمل وی می‌تواند به طور عام توسط همه عمل شود یا خیر. دوم اینکه کانت به علت عدم توجه به نتایج مترتب بر عمل به مطلق‌گرایی اخلاقی کشیده می‌شود. در برابر، به نظر مکینتایبر، از دیدگاه ارسطویی فرد با یادگیری در متن اجتماع با وظایف اخلاقی خود و حدود و ثغور آنها آشنا و لذا دو جنبه انتزاعی و اطلاقی فوق منتفی می‌شود. به اعتقاد نگارنده، دیدگاه ارسطویی در باب اخلاق روند واقعی تربیت اخلاقی و عملکرد افراد را به خوبی توضیح می‌دهد و خصلت ایده‌الی کانتی را ندارد، ولی این خطر را دارد که فرد و مسئولیت اخلاقی او را محدود به اجتماع خاصی که در آن رشد کرده است بکند و امکان داوری آن را به فرد ندهد و بدین ترتیب تسلیم نسبی‌گرایی شود؛ هرچند تفسیر صحیح دیدگاه ارسطو و توجه به تاکید وی بر ابتناء اخلاق بر ماهیت بشر مانع چنین امری است. برای حل این معضل، لازم است تاثیر تعیین‌کننده اجتماع را دو دسته کرد. در یک سطح، اصول اخلاقی عامی که برای نوع انسانی و جامعه انسانی ضروری هستند، مثل راستگویی و حفظ حرمت جان انسانها، آموزش و تعهد بدانها ترویج داده می‌شود، و در سطح دوم موارد محدودی که این اصول عام تخصیص می‌خورد و شیوه کاربست آن اصول عام تعلیم داده شود. بدین ترتیب، می‌توان موضعی بین عام‌گرایی اخلاقی و خاص‌گرایی اتخاذ کرد.

### فهرست منابع

۱. اترک، حسین. ۱۳۹۲، معنای دروغ مصلحت‌آمیز. نشریه پژوهش‌های فلسفی دانشگاه تبریز، سال ۷، شماره ۱۲.
2. Aristotle. *Politics*, tran. Benjamin Jowett, 1999, Batoche Books
3. Aristotle. *Nicomachean Ethics*. trans. F. H. Peters, 1966.
4. Hope, M. (2010). *Aristotle's Ethics: Moral Development and Human Nature*, Continuum.
5. Kant, I., [1750s-1790s] 1997. *Lectures on Ethics*. Ed. P. Heath & J. B. Schneewind. Trans. P. Heath. Cambridge: Cambridge University Press.
6. Kant, I. (1785) 1997. *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Trans. M. J. Gregory, 1997. Cambridge: Cambridge University Press.
7. Kant, I. *Opus postumum*, Cambridge University Press, 1993.
8. Korsgaard, C. M. The Right to Lie: Kant on Dealing with Evil. *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 15, No. 4 (Autumn, 1986), pp. 325-349.
9. Leibowitz, Uri. D. (2013). Particularism in Aristotle's *Nicomachean Ethics*. *Journal of Moral Philosophy*, Volume 10, Issue 2: 121 ° 147.
10. MacIntyre A (1967). *A Short History of Ethics*". The 1998 ed. London: Routledge.
11. Belmont (1978). *How to Identify Ethical Principles*, *The Belmont Report: Ethical Principles and Guidelines for the Protection of Human Subjects of Research I*. Washington: (DHEW pub. no. (OS) 78-0013). 10.
14. MacIntyre (1981). *After Virtue: A Study in Moral Theory*", 3rd ed. Indiana: University of Notre Dame Press.
15. Haydon, I.G. (1987). *The Idea of an Educated Public*, London: University of London, Institute of Education. pp.15-36.
16. MacIntyre, 1988. *Whose Justice? Which Rationality?* Indiana: University of Notre Dame Press.
17. MacIntyre (1990). *The Privatization of Good: An Inaugural Lecture* .
18. *Review of Politics*, 52(3), pp.344° 61.
19. MacIntyre (1999). *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*", Chicago: Open Court.
20. MacIntyre (2006). *Rival Aristotles: Aristotle against Some Renaissance Aristotelians* , *Ethics and Politics: Selected Essays*, Vol 2.
21. New York: Cambridge University Press. pp.3-22.
22. MacIntyre (2006b) Truthfulness and Lies: What Can We Learn from Kant? In MacIntyre, A. *Ethics and Politics, Selected Essays, Volume 2*.



- Cambridge: Cambridge University Press. pp.122-45
28. (2011). *How Aristotelianism Can become Revolutionary : Ethics, Resistance, and Utopia* In P. Blackledge & K. Knight, eds. *Virtue and Politics: Alasdair MacIntyre's Revolutionary Aristotelianism*. Indiana: The University of Notre Dame Press. pp.11-20.
29. Mackie, J.L. 1977. *Ethics: Inventing Right and Wrong*. N.Y.: Penguin.
30. Michael J. Sweeney (2007). *Philosophy and Jihad: Al-Farabi on Compulsion to Happiness*, *The Review of Metaphysics*, Vol. 60, No. 3.
31. Miriam Galston (1994). *Taking Aristotle Seriously: Republican-Oriented Legal Theory and the Moral Foundation of Deliberative Democracy* *California Law Review*, Vol. 82 , No.2
32. Molesworth, W., 1962. *The English Works of Thomas Hobbes, Vol.2: Philosophical Rudiments Concerning Government and Society*, 1839th ed.
34. London: Scientia Aslen.
35. O'Neill, O (1983). *Kant After Virtue, Inquiry*, 26, pp.387-405.
36. Sidgwick, H (1874) 2012. *The Methods of Ethics*. Cambridge University Press.
37. Loudon, R.B (1986). *Kant's Virtue Ethics, Philosophy*, 61(238), pp.473-38.489.
39. Wood, A.W. (2008). *Kantian Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press.

پی نوشت

- <sup>1</sup> Alasdair MacIntyre (1922- )
- <sup>2</sup> communitarian
- <sup>3</sup> Atomist
- <sup>4</sup> *Ferdinand Tönnies*
- <sup>5</sup> *Gesellschaft*
- <sup>6</sup> Associational society
- <sup>7</sup> *Gemeinschaft*
- <sup>8</sup> Communal society
- <sup>9</sup> *gmein*
- <sup>10</sup> Deontology
- <sup>11</sup> voluntarism
- <sup>12</sup> Intellectualism
- <sup>13</sup> nonmoral
- <sup>14</sup> Categorical Imperatives
- <sup>15</sup> the Kingdom of Ends
- <sup>16</sup> *Metaphysical principles of virtue*

<sup>17</sup> On a supposed right to lie because of philanthropic concerns

<sup>18</sup> *politikon zoon*

<sup>19</sup> The Judgment of the Prudent Man

<sup>۲۰</sup> Hexis به معنای شرایط، وضعیت و همچنین تمایلات. در برابر Hexeis به معنای تمایلات بد وردیلانه.

<sup>21</sup> Phronesis

<sup>22</sup> To think for oneself

<sup>23</sup> To think by oneself

<sup>24</sup> the virtue of prudent judgment

<sup>25</sup> Character Formation

<sup>26</sup> Tradition-constituted rationality

<sup>27</sup> Moral Particularism

<sup>۲۸</sup> برای آشنایی با تفسیری متفاوت از کانت، نگاه شود به: O. O'Neill (1983), R. B. Louden

A. W. Wood (۲۰۰۸) و (1986),

<sup>29</sup> Vulnerable

<sup>30</sup> Traditional Bantu parents

<sup>31</sup> Untruth and Lie

<sup>32</sup> Moral Arbitrariness

<sup>33</sup> Essentialist

<sup>34</sup> Contemplative Life

<sup>35</sup> Functionalist

<sup>36</sup> Coping Strategy

<sup>37</sup> *Euthanasia*

<sup>38</sup> Secondary precepts of the natural law

