

دکتر مهدی پراتعلی پور*

شمول‌گرایی اخلاقی و ویژه‌نگری جماعتی

چکیده:

طی سه دهه گذشته، برخی از فیلسوفان اخلاقی جدید، موسوم به جماعت‌گرایان، با احیاء اخلاق فضیلت مدار ارسطویی، دیدگاه‌های اخلاقی و سیاسی لیبرالیسم فایده‌گرا و نوکاتی را مورد شدیدترین انتقادات قرار داده‌اند. این آموزه با تأکید بر اهمیت روان‌شناختی، اخلاقی و سیاسی وابستگی به جوامع، بر این باور است که داورها و استدلال‌های اخلاقی باید از متن سنت‌ها و برداشت‌های فرهنگی نشأت گیرد. در این نوشتار نشان خواهیم داد که این اندیشه با تمهد همزمان به دو مفهوم اخلاق فضیلت مدار و هویت‌های جماعتی دچار تناقض گردیده است، زیرا مفهوم نخست، اولاً، با ارجاهی که در این اندیشه به عنیت‌گرایی ارسطویی در حوزه اخلاق داده می‌شود، ثانیاً، دفاعی که توسط حامیان آن جهت رهایی از اتهام نسبی‌گرایی صورت می‌گیرد، بالمآل ناچار است به‌گونه‌ای شمول‌گرایی اخلاقی - ولو در مفاهیم کم‌مایه اخلاقی - برگشت داده شود، در حالی که مفهوم دوم، یعنی هویت‌های جماعتی پیامد ویژه‌نگری اخلاقی است.

واژگان کلیدی:

اخلاق فضیلت مدار، شمول‌گرایی اخلاقی، ساختارهای روایی زندگی انسان، وابستگی‌های هویت بخش ویژه‌نگر، جماعت‌گرایی

* استادیار دانشگاه بوعلی سینای همدان.

در یونان باستان، اخلاق فضیلت، رویکرد اخلاقی غالب به‌شمار می‌رفت. از این‌رو، سخن گفتن از فضایل، مترادف با سخن گفتن از اخلاق بود. اما در دوران مدرن، دیگر نظریه فضیلت تنها نظریه اخلاقی مقبول به‌شمار نمی‌رود و تحت‌الشعاع نظریه‌های دیگر همچون فایده‌گرایی^۱ و وظیفه‌گرایی^۲ قرار می‌گیرد. در فلسفه اخلاق جدید، فضایل از سیاق‌های نظری خود که در آغاز بدان تعلق داشتند، جدا می‌گردند. نظریه فضیلت ارسطویی، اجزای تفکیک‌ناپذیر یک کل هستند که بدنه اصلی نظریه سیاسی، روان‌شناختی و متافیزیکی را یکجا جمع کرده است. این اجزاء، یا به کلی فرو می‌ریزند و یا برپا می‌مانند. افزون بر آن، فلسفه اخلاق جدید با مشکل فقدان شناخت از مفاهیم فضایل در سایر فرهنگ‌ها نیز مواجه است (مک‌ایتایر ۱۳۷۷-۱۳۷۶: ۲۹۸-۲۹۱). این مشکلات نظری موجب شد تا در دهه‌های پایانی سده گذشته، با تلاش افرادی چون السدیر مک‌ایتایر^۳، نظریه فضیلت ارسطو دوباره احیا گردد و بنیان‌های فلسفی رویکرد اخلاق

¹ Utilitarianism

² Deontology

³ السدیر مک‌ایتایر (متولد ۱۹۲۹) عمدتاً به عنوان یک فیلسوف اخلاق شناخته شده است. او هم اکنون استاد فلسفه در دانشگاه وندربیلت و دانشگاه نوتردام است. حوزه‌ی علاقه‌ی او شامل اخلاق، عقلانیت عملی، ارسطو و آکوئیناس است. آثار برجسته‌ی او در پی فضیلت (۱۹۸۱)، عدالت برای که؟ کدام عقلانیت (۱۹۸۸)، سه قرأت رقیب از پژوهش اخلاقی (۱۹۹۰)، و حیوانات عقلانی وابسته (۱۹۹۹) است. مک‌ایتایر در پی فضیلت خود را با این سخن نگران‌کننده آغاز می‌کند که مباحث اخلاقی در غرب ارتباط خود را با مفاهیم خیر از دست داده است و صرفاً به عنوان پوششی برای بیان سلیقه‌ها، عواطف و احساسات به کار می‌آید. مک‌ایتایر مسئولیت سقوط اخلاقی در غرب را متوجه اندیشمندان دوران روشنگری می‌داند. بخش عمده‌ی این کتاب به نقد جنبه‌های مختلف اندیشه‌های هیوم، کانت، فایده‌گرایان، انگیزه‌گرایان و نیز فلسفه‌ی سیاسی لیبرال معاصر به نمایندگی راولز می‌پردازد. به نظر مک‌ایتایر، برای سالم ماندن از اشتباه‌های مدرنیسم و لیبرالیسم، تنها دو راه وجود دارد: یا باید پوچ‌گرایی نیچه را پذیرفت و یا باید به اخلاق ارسطویی بازگشت. اما او بازگشت به ارسطو را صرفاً به معنای بازگشت به نظام‌های فکری یونان یا سده‌های میانه نمی‌داند؛ بلکه به نظر او، اگر بخواهیم با موفقیت به ایرادات اندیشمندان دوران روشنگری به فلسفه‌ی مدرسی پاسخ گوئیم، باید به نوع اصلاح شده و هماهنگ با علوم جدید از مکتب ارسطو بازگردیم. این بدین معنا است که نباید تصور کرد که غایت یا هدف

فضیلت‌مدار، با فایده‌گرایی و کانت‌گرایی در تقابل قرار داده شود. رویکرد فضیلت، در واقع واکنشی از سوی برخی از فیلسوفان اخلاقی جدید، موسوم به جماعت‌گرایان، نسبت به دیدگاه‌های اخلاقی فردگرا است. جماعت‌گرایی نگرشی در باب علم اخلاق و فلسفه‌ی سیاسی دانسته می‌شود که اهمیت روان‌شناختی - اجتماعی و اخلاقی وابستگی به جوامع را مورد تأکید قرار می‌دهد، و بر این باور است که داوری‌ها و استدلال‌های اخلاقی باید از متن سنت‌ها و برداشت‌های فرهنگی نشأت گیرد. جماعت‌گرایی شیوه‌ای برای تفکر در باب علم اخلاق و زندگی سیاسی است که در مخالفت اساسی با لیبرالیسم، به ویژه گونه‌ی خاصی از لیبرالیسم که جان راولز^۱ آن را نمایندگی می‌کند، شکل گرفته است. از این رو، می‌توان آن را پادزهری در مقابل فردگرایی افراطی لیبرالی یا قصور و اهمال در ارج نهادن به منزلت ارزش‌ها و نهادهای اجتماعی - سیاسی

انسان به وسیله‌ی زیست‌شناسی تعیین می‌یابد، بلکه هدف او را می‌توان با تأمل در تاریخ و عملکردها و سنت‌های انسانی که در طول تاریخ تکامل یافته است، کشف نمود. مکانیسم‌های عدالت برای چه؟ کدام عقلانیت؟ مفاهیم عدالت و عقلانیت عملی را از رهگذر تحولات تاریخی آن‌ها در چهار سنت ارسطویی، اگوستینی، هیوم و لیبرالیسم مورد بررسی قرار می‌دهد. او افزون بر رد و انکار نسبی‌انگاری، بر اهمیت ملاحظات تاریخی برای داوری در مناقشات میان سنت‌ها تأکید می‌ورزد.

^۱ John Rawls

جان بردن (بردلی) راولز، در سال ۱۹۲۱ در بالتیمور مریلند متولد شد. او پس از اخذ دکتری از دانشگاه پرینستون در ۱۹۵۰، در دانشگاه‌های پرینستون و کرنل و مؤسسه‌ی فناوری ماساچوست به تدریس پرداخت. به دنبال آن، او به دانشگاه هاروارد رفت و از سال ۱۹۶۲ به مدت چهار سال استاد فلسفه دانشگاه هاروارد بود. راولز پیش از انتشار کتاب *نظریه‌ای در باب عدالت* (۱۹۷۱)، چندین مقاله در این موضوع، به ویژه مقاله‌ی *عدالت به منزله‌ی انصاف* را به رشته‌ی تحریر در آورد. و پس از آن، با نگارش *لیبرالیسم سیاسی* (۱۹۹۳) به تجدیدنظر در دیدگاه‌های خود پرداخت. برخی از فیلسوفان دانشگاهی عقیده دارند که راولز یک سهم مهم و نهایی در فلسفه‌ی سیاسی دارد. دیگران کار او را غیر متقاعدکننده و فارغ از رویه‌های متداول در نظریه‌پردازی سیاسی ارزیابی می‌کنند. به هر ترتیب، یک توافق عمومی وجود دارد که انتشار *نظریه‌ای در باب عدالت* به مطالعات مربوط به فلسفه‌ی سیاسی کمک شایان توجهی نموده است. این اثر با استقبال فراوان اندیشمندان رشته‌های متفاوتی چون اقتصاد، حقوق، سیاست و جامعه‌شناسی روبرو شده است. کتاب *قانون مردم* او (۱۹۹۹) دیدگاه‌های او را در مورد عدالت بین‌المللی بیان می‌کند.

لیبرالی دانست. (Buchanan, 1998, 464-5) از دید فیلسوفان جماعت‌گرا، معیار "خوب" یا "اخلاقی" نامیدن یک فعل، پیوند آن با ندای وجدان و تصمیم فردی نیست. این رویکرد نظری به فضیلت، تمایل دارد تا به ذهنی‌گرایی^۱ و نسبی‌گرایی^۲ آلوده نگردد. این فضیلت‌گرایی ارسطومدار، مبتنی بر این است که فضایل، جنبه‌های عینی منش و رفتار انسان بوده و برای شکوفایی او ضروری هستند. در این میان، وابستگی‌های فرهنگی محلی، و نه ترجیحات شخصی، در آنها نقش اساسی ایفا می‌کنند. (MacIntyre, 1994: 151)

پرسش اصلی این نوشتار این است که آیا می‌توان اندیشه جماعت‌گرایی (به روایت مک ایتنر) را در دو حوزه فلسفه اخلاق و فلسفه سیاست هماهنگ و متناسب دانست. فرضیه پیشنهادی ما این است که این اندیشه با تعهد همزمان به دو مفهوم اخلاق فضیلت‌مدار و هویت‌های جماعتی دچار تناقض گردیده است، زیرا مفهوم نخست، اولاً، با ارجاعی که در این اندیشه به عینیت‌گرایی ارسطویی در حوزه اخلاق داده می‌شود، ثانیاً، با دفاعی که توسط حامیان آن جهت رهایی از اتهام نسبی‌گرایی صورت می‌گیرد، بالمآل ناچار است به‌گونه‌ای شمول‌گرایی اخلاقی - ولو در مفاهیم کم مایه اخلاقی - برگشت داده شود، در حالی که مفهوم دوم، یعنی هویت‌های جماعتی پیامد ویژه‌نگری اخلاقی است.

این نوشتار در سه بخش ارائه گردیده است: در بخش آغازین، مفاهیم خیر و ویژه‌نگری اخلاقی و در بخش دوم، وابستگی‌های هویت‌بخش ویژه‌نگر در جماعت‌های خیر پایه را از منظر جماعت‌گرایی تبیین خواهیم نمود. آنگاه در بخش پایانی که تحت عنوان از اخلاق ویژه‌گرایانه ادعایی تا واقعیت شمول‌گرایانه ارائه شده، دیدگاه انتقادی خود را در باب ناهماهنگی میان ویژه‌نگری جماعت‌گرایی در اخلاق و هویت‌های

¹ Subjectivism

² Relativism

جماعتی توضیح خواهیم داد.

اول: مفاهیم خیر و ویژه‌نگری اخلاقی

نقطه‌ی آغاز برای مک‌ایتایر در بحث از مبنای اخلاقی اصول و ارزش‌های برتر و تکیه بر مفاهیم خیر جماعت‌ها، مفهوم یک‌رفتار^۱ است. او رفتار را هر گونه عمل جمعی انسان درون یک سنت می‌داند که در فرآیند تحقق بخشیدن به معیارهای کمال^۲ (فضایل)، خیر درونی آن تبلور می‌یابد (MacIntyre 1981:187).

منظور من از "رفتار"، هر گونه فعل انسانی دسته‌جمعی منسجم و پابرجای اجتماعی است که از طریق آن، خیرهای درونی^۳ آن فعل در جریان تلاش برای دستیابی به آن معیارهای کمال که متناسب، و تا حدی معرف، آن فعل هستند، تحقق می‌یابند. در نتیجه‌ی آن، توانایی‌های انسان برای دستیابی به کمال، و برداشت‌های انسان از غایات و خیرهای مرتبط با آن، به شکل نظام‌مند توسعه پیدا می‌کنند (MacIntyre 1981,187).

بدین ترتیب، مفهوم یک رفتار با سه مفهوم دیگر ارتباط تنگاتنگی دارد: نخست، معیارهای کمال. دوم، خیرهای درونی. سوم، سنت‌هایی که در درون آن، این معیارها چارچوبی برای معنا بخشیدن به استدلال‌های معتبر ارائه می‌کنند. این سنت‌ها همانند ساختارهای روایی زندگی انسان، تاریخت آن نوع رفتار را به نمایش می‌گذارند. ذیلاً به تبیین این مفاهیم می‌پردازیم:

¹ Practice

² Standards of Excellence

³ Internal Goods

۱. معیارهای کمال (فضایل)

میان دو مفهوم رفتار و معیارهای کمال ارتباط نزدیکی وجود دارد:

یک: رفتار بدون توجه به مفهوم غایت نهایی، فاقد نقطه‌ی آغاز نیز هست. در این‌جا، نیازمند مفهومی از خیر انسانی هستیم. زمانی که ما رفتار می‌کنیم در جست‌وجوی خیر هستیم. در این مرحله، ما با توسعه بخشیدن به درک خود از مفاهیم خیر به فضیلت زندگی نیک دست می‌یابیم.

دو: مفهوم رفتار به هیچ وجه به معنای جست‌وجو و در پی امری از پیش مشخص و معین نیست. زمانی می‌توان غایت و هدف زندگی را درک کرد که طی فرآیند رفتاری با آسیب‌ها، خطرها و سرگردانی‌ها مواجه شد. بدین‌سان، فضایل تمایلاتی دانسته می‌شوند که دست‌یابی به زندگی نیک را تسهیل بخشیده و این امکان را برای ما فراهم می‌آورند تا همواره برای تحقق آن تلاش نماییم؛ زیرا این فضائل هستند که امکان خودشناسی و درک عمیق از شخصیت و منش خود را ایجاد می‌کنند و درک روشن‌تری از زندگی نیک ارائه می‌نمایند (MacIntyre 1981:219).

سه: فرد فارغ از موقعیت‌ها و روابط اجتماعی نمی‌تواند در جست‌وجوی خیر و کاربست فضایل باشد. زیرا معنای زندگی نیک با توجه به موفقیت‌های گوناگون افراد تفاوت می‌کند.

زندگی نیک برای یک ژنرال آتنی سده‌ی پنجم پیش از میلاد با زندگی نیک برای یک راهب‌ی سده‌ی میانه یا یک کشاورز سده‌ی هفدهم تفاوت می‌کند. اما این تنها به این دلیل نیست که افراد گوناگون در موقعیت‌های اجتماعی متفاوت به سر می‌برند؛ بلکه به این دلیل نیز هست که ما همگی به عنوان حاملان یک

هویت اجتماعی خاص با موقعیت‌های خاص خود رابطه برقرار می‌نماییم. من پسر یا دختر کسی، عموزاده یا عموی کسی دیگر، شهروند این یا آن شهر، عضو این یا آن صنف یا حرفه، متعلق به این طایفه، آن قبیله، و این ملت هستم. از این‌رو، هر چه برای من خیر باشد، برای کسی هم که این نقش‌ها را دارد، خیر است. به همین ترتیب، من از گذشته‌ی خانواده، شهر، قبیله و ملت یک رشته دین‌ها، میراث‌ها، انتظارات و تعهدات به حق را به ارث می‌برم. اینها داده‌های زندگی من و نقطه‌ی آغاز زندگی اخلاقی مرا تشکیل می‌دهند. این امر تا حدی به زندگی من ویژگی و خاصیت اخلاقی خود را می‌بخشد (MacIntyre 1981:220).

۲. خیرهای درونی

مک‌ایتایر، فضیلت را به گونه‌ای تعریف می‌کند که نشانگر ارتباط کامل آن با خیر درونی است. او فضیلت را "یک کیفیت اکتسابی انسان می‌داند که بهره‌مندی از آن و به کارگیری آن به ما این امکان را می‌دهد تا به خیرهای درونی رفتار دست‌یابیم و فقدان آن به نحو مؤثری، ما را از دست‌یابی به هر یک از این خیرها محروم می‌سازد." (MacIntyre 1981:191) فهم کامل این تعریف مستلزم تبیین دقیق دو دسته خیر است: نخست، خیر درونی. و دوم، خیر بیرونی.^۱

خیرهای درونی در واقع، برآیند رقابت در کمال‌اند، اما دست‌یابی به آنها برای همه‌ی کسانی که در آن رفتار شرکت می‌نمایند، خیری در بردارد (MacIntyre 1981:190-91). برای نمونه، ارسطو اکتساب فضایل و به کارگیری آنها را چون وسیله‌ای برای یک هدف می‌انگارد، ولی ارتباط وسیله با هدف یک ارتباط بیرونی نبوده، بلکه درونی است. منظور ... از وسیله‌ای درونی نسبت به یک هدف مفروض این

^۱ External Goods

است که آن هدف نتواند به نحوی مناسب، مستقل از توصیف آن وسیله، توصیف گردد (MacIntyre 1981:184)^۱. در مقابل، خیرهای بیرونی به گونه‌ای هستند که وقتی بدان دست یابند همواره خاصیت و وصف فردی خاص می‌باشد. به علاوه، خیر بیرونی مشخصاً به نحوی است که هر چه یک فرد بیشتر دارا باشد، سهم دیگر افراد کمتر خواهد بود. بنابراین، خیرهای بیرونی، به طور مشخص موضوع رقابت‌هایی هستند که در آن برنده و بازنده هر دو وجود دارند (MacIntyre 1981:190). به طور کلی، به نظر مک‌ایتایر، هر گونه فعالیت تنها در صورتی "یک نوع رفتار" به شمار می‌آید که اولاً، مانند بازی شطرنج به قدر کافی پیچیده باشد. ثانیاً، دارای خیر بیرونی که به شیوه‌های دیگر نیز قابل حصول‌اند، باشد. آشکار است که اگر بهره‌مندی از فضایل از طریق مشارکت در انواع رفتار حاصل می‌گردد، این مشارکت لزوماً با پذیرش و وفاداری نسبت به معیارها و الگوهای رایج آن نوع رفتار استلزام دارد (Swift 1996:83-84 & Mulhall).

بدین سان، پذیرش اعتبار آن معیارها هرگز به این معنا نیست که این معیارها را نتوان به هیچ‌وجه مورد انتقاد قرار داد. مک‌ایتایر، کاملاً اذعان دارد که چه بسا چارچوب‌ها و الگوهای رفتاری مورد تردید واقع شوند و در معرض تغییر و اصلاح قرار گیرند. اما به هر ترتیب، این تحولات درون وضعیت و زمینه‌ی تاریخی خاصی به وقوع می‌پیوندند و از شرایط و قیود خاصی تبعیت می‌کنند. فرآیند این مباحثات کاملاً

^۱ در اینجا، روشن می‌گردد که ما دست کم، با سه مفهوم کاملاً متفاوت از فضیلت مواجه هستیم: در مفهوم نخست، فضیلت وصفی است که فرد را قادر می‌سازد تا نقش اجتماعی خویش را انجام دهد (هومر)؛ در مفهوم دوم، فضیلت وصفی است که فرد را قادر می‌سازد تا به سوی دست‌یابی یک غایت مشخصاً بشری، اعم از طبیعی و فوق طبیعی، حرکت کند و بدین ترتیب، خیرهای درونی رفتار حاصل می‌گردد (ارسطو، عهد جدید و آکوئیناس)؛ و در مفهوم سوم، فضیلت، وصفی است که برای دست‌یابی به موفقیت‌های دنیوی و اخروی سودمند باشد و با خیرهای بیرونی سروکار دارد (فرانکلین) (MacIntyre 1981:185).

عقلانی و منطقی است؛ زیرا قوانین مشترک و معینی بر آن حکمفرماست. استدلال‌های معتبر نیز درون چارچوبی که معیارهای انواع رفتار فراهم می‌سازند، ارائه می‌شوند. اما مهم این است که ما درون این چارچوب‌های رفتاری با معیارها و احکامی ذهنی و دل‌به‌خواهی سر و کار نداریم. هیچ کس نمی‌تواند به تنهایی دست به گزینش و اصلاح بزند و فضیلتی نو برقرار نماید. هر چند اجباری در پذیرش داوری‌ها و احکام سایر مشارکت‌کنندگان وجود ندارد. این‌گونه تعبیر از قوانین و استدلال‌های مشترک ما را به عینیت و غیرشخصی بودن آنها، رهنمون می‌سازد. اما مشکل در این‌جا، این است که اگر ملاکی خارج از جامعه نداشته باشیم، چگونه می‌توانیم آن‌گونه که مک‌ایتایر معتقد است، جامعه و روابط آن را نقد کرده و احیاناً ناعادلانه بخوانیم. بر این اساس، اگر بتوان گونه‌های رفتاری متفاوتی بر پایه‌ی فضیلت‌ها و خیرهای درونی گوناگون تصویر کرد، این امر جدا از مزیت ارائه‌ی یک برداشت تکثرگرایانه از جوامع انسانی، ممکن است با نارسایی نیز همراه باشد؛ زیرا چه بسا، شخص در یک زمان در چند گونه‌ی رفتاری مشارکت داشته باشد. این امر حرکت‌ها و جهت‌گیری‌های متعارضی را برای او به ارمغان خواهد آورد. کاملاً آشکار است که هیچ یک از این‌گونه‌های رفتاری نمی‌تواند چارچوبی جامع و فراگیر ارائه نماید تا از این رهگذر، او بتواند به طور معتدل و مستدل برخی از الزامات و تعهدات گونه‌های رفتاری را کنار نهد. پس به ناگزیر باید قائل شد که در این‌جا نیز ما با تعهدات دل‌به‌خواهی و ذهنی مواجه هستیم. (Mulhall & Swift 1996:85) مک‌ایتایر خود اذعان دارد که حتی در زندگی کسی که فضیلت‌مند و منضبط است نیز ممکن است موارد فراوانی باشد که یک وفاداری او را به سویی سوق دهد و وفاداری دیگر را به سویی دیگر. ممکن است تعهد به حفظ یک نوع جامعه‌ای که در آن فضایل می‌توانند شکوفا شوند، با دل‌بستگی به یک عمل خاصی (مثل هنر) ناسازگار باشد. بنابراین، ممکن است تنشی میان ادعاهای زندگی خانوادگی و ادعاهای هنر به وجود آید (MacIntyre 1981:201).

۳. سنت‌ها یا ساختارهای روایی زندگی انسان

به نظر مک‌ایتایر، خردپذیر کردن یک رفتار مستلزم ایجاد پیوند میان آن رفتار و زمینه‌ای تاریخی است که آن رفتار درون آن به وقوع می‌پیوندد. ما این رفتار را به مثابه‌ی بخشی از داستان زندگی فرد در نظر می‌گیریم و خود بخشی دیگر از آن را می‌نگاریم. تاریخ زندگی او، رفتارهای او را به شکل توالی پیچیده‌ای به نمایش درمی‌آورد (MacIntyre 1981:208). زندگی ما سرشار از سرگذشت‌ها و رویدادهای تاریخی است. این سرگذشت‌ها و رویدادها درک ما را از رفتارها امکان‌پذیر می‌سازند و به این ترتیب، رفتارها از طریق ویژگی و خصلت تاریخی خود خردپذیر می‌گردند. شکل داستانی به بهترین وجه فهم و درک رفتارها را برای ما ممکن می‌سازند؛ زیرا داستان‌ها - به استثنای داستان‌های تخیلی - پیش از آن که روایت شوند، زندگی داشته‌اند (MacIntyre 1981:212).

انسان؛ یک حیوان داستان سراسر است. او در فرآیند تاریخ و سرگذشت خود با این پرسش روبرو می‌شود که قرار است چه رفتاری از او سرزند. او زمانی می‌تواند به این پرسش پاسخ دهد که پیشتر، داستان یا داستان‌هایی که او بخشی از آن یا آنها است، تعیین نماید. هنگامی می‌توان رفتارها و کردارهای موجود در جوامع را درک کرد که پیش از آن، به گنجینه‌ی داستان‌های آن راهی بیابیم و آن داستان‌ها را به خوبی بشناسیم. اگر کودکان را از داستان‌های جوامع خود محروم سازیم، خواهیم دید که آنها در رفتار خود همانند گفتار دچار مشکل می‌شوند (MacIntyre 1981:216). او در این نمایش تاریخی، تنها یک بازیگر نیست؛ بلکه نویسنده نیز هست. او همراه با دیگران، نویسندگان مشترک داستان زندگی است. بدین‌سان، شخصیت‌های داستان نویسندگان داستان نیز هستند. هر یک از ما شخصیت اصلی داستان خود و شخصیت غیراصلی سایر داستان‌ها هستیم. آشکار است که ویژگی داستان‌گونه‌ی رفتارها با فرآیندی شامل

آغاز، میانه و پایان همراه است. در این فرآیند، شخصیت‌ها از همان آغاز حضور نداشته‌اند. آنها در میانه‌ی راه ظاهر می‌شوند. آغاز و پایان این داستان را شخصیت‌هایی دیگر به نگارش در آورده و نمایش می‌دهند. از این رو، ما همواره با محدودیت‌هایی مشخص روبرو هستیم. ما در داستانی به ایفای نقش می‌پردازیم که تصمیمی برای ورود در آن نداشته‌ایم و نمایشی را رقم می‌زنیم که از پایان آن ناآگاهیم (MacIntyre 1981:213).

دوم: وابستگی‌های هویت‌بخش ویژه‌نگر در جماعت‌های خیر پایه

استدلال مک‌ایتایر، در این باب فرآیندی سه مرحله‌ای را دنبال می‌کند. به نظر او، درک صحیح از مزیت اخلاق یونان باستان و عامل ناهماهنگی در فلسفه‌های اخلاقی دوران مدرن با شناسایی این سه عنصر امکان‌پذیر است: او نخست بر مفهوم غایت انسان تاکید می‌ورزد. سپس، داوری‌های اخلاقی را به «منابه‌ی اموری واقعی مطرح می‌کند. آنگاه «خودمقید و محدود»^۱ به شرایط اجتماعی، فرهنگی و تاریخی را منزلت می‌بخشد (Mulhall & Swift 1996:80).

۱. غایت انسان

چارچوب و نظامی اخلاقی که ارسطو به شایستگی آن را پایه‌ریزی نمود به تبیین درست از سرشت انسان ارتباط می‌یافت. در این رابطه، ضروری بود تمایز میان انسان «آن‌گونه که هست» و «آن‌گونه که می‌تواند باشد»، به درستی درک شود. این امر بر یک پیش‌فرض اساسی استوار بود. این پیش‌فرض تمایز میان توانایی‌ها و ظرفیت‌های بالقوه و بالفعل انسانی را مورد تاکید قرار می‌داد (Mulhall & Swift 1996:77-78). در حقیقت ساختار اصلی احکام اخلاقی و سرشت انسان که بعدها فیلسوفان دوران روشنگری

^۱ Encumbered Self

مطرح کردند، متضمن عناصر ارسطویی-دینی است که در سده‌های میانه بر اروپا حاکم بود. در این شاکله‌ی غایت‌انگاران^۱، که ارسطو در اخلاق نیکوماخوس، تبیین کرده بود، یک تفاوت اساسی میان انسان آنگونه که هست و انسان آنگونه که می‌تواند باشد، به چشم می‌خورد. وظیفه‌ی اخلاق تبیین چگونگی گذار از حالت نخست به حالت دوم است. احکام اخلاقی به ما یاد می‌دهد که چگونه از قوه به فعل درآیم و چگونه ماهیت حقیقی خود را تحقق بخشیده و به غایت حقیقی خویش نائل گردیم. (MacIntyre 1981:52-53).

۲. داوری‌های اخلاقی به مثابه‌ی اموری واقعی

به نظر مک‌ایتایر، مفهوم "غایت انسان" به این دلیل برای اخلاق اهمیت دارد که تنها از طریق این مفهوم می‌توان از گزاره‌های ناظر به واقع^۲ به گزاره‌های ناظر به ارزش یا وظیفه^۳ دست یافت و از "هست" به "باید" رسید. ما زمانی از گزاره‌ی "این چاقو تیز است" به گزاره‌ی "این چاقو خوب است" می‌رسیم که بدانیم غایت چاقو، بریدن اشیاست. بدین ترتیب، آشکار می‌گردد که مفاهیم کارکردی^۴ یا غایت‌نگر^۵، احکام ارزشی را بر شرایط واقعی مترتب می‌سازند؛ به طوری که توصیف یک امر واقع، گزاره و حکمی ارزشی را نیز به دنبال خواهد داشت. این امر، همان گذر از "هست" به "باید" است. پذیرش مفهوم انسان غایت‌مند، این توانایی را به ما می‌دهد تا میان دو دسته الگوهای رفتاری تمایز قایل شویم؛ نخست، الگوهای رفتاری خوب که به پیشبرد آن غایت یاری می‌رساند. و دوم، الگوهای رفتاری بد که در این فرآیند، اخلال وارد

¹ Teleological

² Statements of Facts

³ Statements of Value or Obligation

⁴ Functional

⁵ Purposive

می‌سازد. از این رو، می‌توان گفت که احکام اخلاقی درون‌مایه‌ای معقول و عینی دارند و گونه‌ای گزاره‌ی ناظر به واقع هستند. (Mulhall & Swift, 1996: 78-79)

این نگرش در آن شکل‌های زندگی اجتماعی ریشه دارد که برای نظریه‌پردازان سنت کلاسیک [یونانی] مهم است؛ زیرا بر اساس آن سنت، انسانیت چیزی جز انجام مجموعه‌ای از نقش‌ها نیست که هر کدام هدف یا انگیزه‌ی خاص خود را دارند: عضوی از خانواده، شهروند، سرباز، فیلسوف و کشیش. تنها زمانی که انسان را فردی مقدم یا جدا از همه‌ی نقش‌ها تصور نماییم، دیگر آن انسان مفهومی کارکردی نخواهد بود. (MacIntyre 1981:79-80)

۳. خود روایی یا "خود مقید و محدود" به شرایط اجتماعی، فرهنگی و

تاریخی

به نظر مک‌ایتایر، در هر فرهنگی ما با مجموعه‌ای از داستان‌ها سروکار داریم. هر جا که مسیحیت، یهودیت و اسلام رواج داشته است، داستان‌های متون مقدس به اندازه‌ی دیگر داستان‌ها اهمیت یافته است. هر یک از این فرهنگ‌های یونانی یا مسیحیت دارای مجموعه‌ی داستان‌هایی است که از دوره‌ی قهرمانی زوال‌یافته‌ی خودش سرچشمه می‌گیرد و درباره‌ی آن سخن می‌گوید. در تمام جوامع قهرمانی که در آن اندیشه و عمل اخلاقی بر اساس طرح "کلاسیک" شکل گرفته است، وسیله‌ی اصلی تعلیم و تربیت اخلاقی همان نقل داستان است. از این رو، فهم جامعه‌ی قهرمانی بخشی ضروری برای فهم جامعه‌ی کلاسیک و جوامع پس از آن است. "یک ویژگی برجسته و مهم، در جامعه‌ی هومر و نیز در جامعه‌ی قهرمانی ایسلند این است که هر فرد درون نظام معین و کاملاً مشخص نقش‌ها و موقعیت‌های اجتماعی، نقش و موقعیت اجتماعی خاص خود را داراست. در این جوامع نظام فامیل و خانواده از اهمیت بسزایی

برخوردار است. در چنین جامعه‌ای انسان با شناخت نقش خود در این نظام‌ها تشخیص می‌دهد که متصدیان هر نقش و موقعیت اجتماعی دیگر چه چیز را مدیون او هستند و او چه چیز را مدیون آنهاست. سرشت انسان، در جامعه‌ی قهرمانی با نقش‌هایی که او در جامعه ایفا می‌کند، در آمیخته است (MacIntyre 1981:121-122) در نظام اجتماعی دوره‌ی قهرمانی نباید فضائل را از محیط آن مجزا کرده و آنگاه درباره‌ی آن قضاوت کنیم. در واقع، اخلاق و نظام اجتماعی در جامعه‌ی قهرمانی با هم متحدند و اخلاق، چیزی متمایز از آن نیست. هر انسانی در این نظام اجتماعی دارای جایگاه خاصی است. و بدون در نظر گرفتن این جایگاه اجتماعی هیچ انسانی قابل شناخت نبوده، بلکه او خود نیز نمی‌تواند هویت خویش را تشخیص دهد. (MacIntyre 1981:123-124)

بدین ترتیب، فرد از خلال عضویت در گروه‌های مختلف اجتماعی، هویت خویش را معین کرده یا توسط دیگران تعیین هویت می‌گردد. به طور مثال، برادر، پسر عمو یا نوه بودن یا عضو این خانواده، این روستا و این قبیله بودن ویژگی‌های تعیین‌کننده‌ای هستند که برای درک "خود" واقعی اهمیت دارند. این ویژگی‌ها بخشی از جوهر شخص هستند که تا حدی و گاهی کاملاً الزامات و وظایف فرد را معین می‌کنند. هر فردی دارای جایگاه خاصی در مجموعه‌ی درهم تنیده‌ی روابط اجتماعی است و بدون آن جایگاه هیچ چیز نیست و یا حداکثر یک غریبه و یا رانده از جامعه تلقی می‌گردد. البته فرد دارای وضعیتی ایستا و ثابت نیست؛ بلکه مراد این است که فرد را باید در نقطه‌ی خاصی از یک سیر هدفمند در نظر گرفت. حرکت در زندگی یعنی پیشروی - یا عدم پیشروی - به سوی یک غایت مورد نظر (MacIntyre 1981:33-34).

اما فلسفه‌ی اخلاق دوران روشنگری، با ارائه‌ی تبیینی انتزاعی از هویت شخص، اساساً "خود" را از نقش‌ها و پایگاه‌های اجتماعی و تاریخی‌اش جدا کرده است. به نظر مک‌ایتتیر، این امر با ناکامی از درک پیش زمینه‌ای که اکنون از دست رفته به شمار

می‌آید، همراه است. این پیش‌زمینه مفهوم یک داستان، وحدت شخصیت و ارتباط درونی و هماهنگ میان داستان‌ها است.

یک: مفهوم یک داستان

مک‌ایتایر، با بهره‌گیری از مفهوم یک داستان تلاش می‌کند تا در برابر خود رها و آزاد لیبرالی، برداشتی غیرانتزاعی از "خود" ارائه نماید. به عقیده‌ی او، هویت شخص از دل‌بستگی‌ها و هدف‌هایش جدا نیست؛ بلکه افزون‌تر، این دل‌بستگی‌ها و هدف‌ها هویت او را شکل می‌دهند. هویت او از همان آغاز با نقش‌هایی که او به مثابه‌ی شهروند، عضو یک جنبش یا پرچمدار یک مرام بر عهده دارد، پیوند خورده است. در این برداشت روایت‌گونه از "خود"، او در میان دیگران به سر می‌برد. خیر او با خیر "جماعت"‌هایی که سرگذشت و تاریخی مشترک با او دارند، یکی است (ساندل ۲۰۱۳:۱۳۷۴). سرگذشت زندگی او در سرگذشت "جماعت"‌هایی رقم خورده که هویت او را شکل می‌دهند. و آنچه برای او خیر است، برای هر کسی هم که این نقش‌ها را ایفا می‌کند، خیر است. (MacIntyre 1981:205)

در این سرگذشت‌ها، نه تنها تفاوت روان‌شناختی، بلکه تفاوت اخلاقی نیز نهفته است. "آنها موقعیت ما را در جهان تعیین می‌کنند و به زندگی ما ویژگی‌های اخلاقی خود را می‌بخشند" (ساندل ۱۴:۱۳۷۴). همه‌ی ما در زندگی، به داستان‌های خود اتکا داریم و زندگی ما در پرتوی این داستان‌ها معنا می‌یابد. از این رو، بهترین شیوه برای درک مناسب از رفتارها شکل داستانی است (MacIntyre 1981:212). و بدین ترتیب، به نظر مک‌ایتایر، "انسان اساساً حیوانی روایی است" (MacIntyre 1981:216). ما همراه با گذشته و تاریخ و در یک جامعه خاص پا به عرصه‌ی وجود می‌گذاریم. و بدین ترتیب، داستان زندگی شکل می‌گیرد و ما از هویت توأمان تاریخی و اجتماعی بهره‌مند

می‌شویم. پس روشن می‌گردد که هویت تاریخی ما با هویت اجتماعی ما کاملاً منطبق است (MacIntyre 1981:221).

دو: وحدت شخصیت

پژوهش در باب ماهیت عمل انسان و هویت او مستلزم پاسخ مناسب به این پرسش است که وحدت زندگی "خود" از چه نشات می‌گیرد؟ پاسخ روشن و صریح مک‌ایتایر این است که وحدت آن وحدت داستانی است؛ وحدتی که در زندگی فردی تجسم می‌یابد. این پرسش که "خیر انسان در چیست؟" به مثابه‌ی آن است که پرسیم آن وحدت را چگونه می‌توانیم به بهترین وجه عینیت بخشیم. وحدت بخشیدن به زندگی انسان در گروی تلاش به منظور ارائه‌ی پاسخ‌هایی مناسب به این دو پرسش است. وحدت زندگی انسان اقتضای داستانی دارد. تلاش‌ها گاهی با موفقیت و گاهی با ناکامی روبه‌رو می‌شوند؛ اما تنها معیار برای پیروزی یا شکست در زندگی انسان، پیروزی یا شکست در یک تلاش به داستان در آمده است. به عقیده‌ی مک‌ایتایر، پرسش در این باب، جست‌وجوی داستانی برای زندگی نیک و تلاش برای پاسخگویی به آن در گفتار و کردار، وحدت زندگی اخلاقی ما را تأمین می‌کند (MacIntyre 1981:219). فرد از طریق شکل داستانی زندگی وحدت شخصیت پیدا می‌کند. بدون این وحدت، داستان زندگی را نمی‌توان روایت کرد؛ زیرا در این صورت، اساساً موضوعی وجود نخواهد داشت. او موضوع تاریخ است. تاریخ تنها به او تعلق دارد و به هیچ‌کس دیگر تعلق ندارد (MacIntyre 1981:218).

"یگانگی آن [خود] در یگانگی داستانی جای دارد که تولد را به زندگی و مرگ پیوند می‌زند؛ مانند داستانی که آغاز را به میانه و سپس به پایان متصل

می‌کند^۱ (MacIntyre 1981:206)؛ اما "یگانگی زندگی انسان یگانگی کاوشی داستانی است" (MacIntyre 1981:219). زیرا "خود" از یک داستان زندگی و هدف و غایت آن تشکیل شده است؛ اما این هدف و غایت از پیش تثبیت شده یا کاملاً شناخته شده، نیست. بدین‌سان، یگانگی و وحدت زندگی و شخصیت فرد، یگانگی و وحدت یک کاوش است؛ کاوشی که هدف آن، دست‌یابی به یک درک کامل‌تر و بهتر از خیر و زندگی خیر است (ساندل ۲۰۰۱:۱۳۷۴). "این برداشت از خیر، ما را توانا می‌سازد تا جایگاه مداوم و پیوستگی را در زندگی درک نماییم." (MacIntyre 1981:219)

سوم: ارتباط درونی و هماهنگ میان داستان‌ها

داستان زندگی من، بخشی از داستان جامعه‌ای است که به آن دل‌بستگی و تعلق خاطر دارم. من بخشی از داستان دیگران به شمار می‌آیم و آنها نیز بخشی از داستان من هستند. من هم پرسشگر هستم و هم پاسخگو. این "خود"های داستانی مجموعه‌ی درهم‌تنیده‌ای از داستان‌هایی را به وجود می‌آورند که دارای هماهنگی و ارتباط درونی هستند (MacIntyre 1981:218).

۳. از اخلاق ویژه‌گرایانه ادعایی تا واقعیت شمول‌گرایانه

به نظر مک‌این‌تایر، لیبرال‌ها به مفهومی از "خود" باور دارند که داوری‌های اخلاقی آن ذهنی و دل‌به‌خواهی است و به هیچ وجه قابل توجیه عقلانی نیست. این امر افول مباحثات اخلاقی و فروکاستن آن به تعارض خواسته‌های شخصی را نتیجه داده است. "خود" لیبرالی سرشت انسان را از هر گونه تعهد اجتماعی تهی، آزاد و رها تصویر می‌کند. فاعل اخلاقی از موقعیت‌ها و خصلت‌های فرهنگی، اجتماعی و تاریخی فاصله می‌گیرد و بر اساس یک آموزه‌ی عام و انتزاعی فراگیر به داوری می‌پردازد. بدین‌سان،

^۱ Narrative Quest

توانایی‌ها و ظرفیت‌های این فاعل اخلاقی را باید در "خود" جست‌وجو کرد؛ و نه در نقش‌ها، تعهدات و وفاداری‌های اجتماعی؛ زیرا رابطه‌ی خود با غایاتش کاملاً ارادی دانسته شده است. به نظر مک‌ایتنیر، این امر مستلزم آن است که داوری‌های اخلاقی را صرفاً ابراز ترجیحات دل‌به‌خواهی و سلیقه‌های شخصی تلقی نماییم و هیچ دلیلی برای توجیه آنها ارائه نکنیم. او غایات و اهداف خود را آزادانه انتخاب کرده است؛ پس حرکت در مسیر آن غایات و اهداف یا تغییر آن غایات و اهداف نیز به اراده و انتخاب ارادی، آزاد و دل‌به‌خواهانه‌ی او بر می‌گردد. و هیچ راهی وجود ندارد تا این حرکت و تغییر مسیر را به لحاظ عقلانی توجیه نماییم. به عقیده‌ی مک‌ایتنیر، هم اکنون نگرش‌های اخلاقی چیزی جز ابراز احساسات شخصی و نگرش‌های کاملاً دل‌به‌خواهانه نیست. فرهنگ امروز ما فرهنگی عاطفه‌گرا است. در حالی که در گذشته ملاک‌های غیرشخصی، میان افراد، انتخاب‌های آنان و غایات و اهداف زندگی فردی و جمعی پیوند برقرار می‌کرد. در این‌جا، مک‌ایتنیر تلاش می‌کند تا نشان دهد که فرهنگ کنونی، نخست؛ به وفور نگرش‌ها و شیوه‌های رفتاری عاطفی را در خود جای داده است، دوم؛ از "خود عاطفه‌گرا" حمایت به عمل می‌آورد. و سوم؛ چرا و چگونه عاطفه‌گرا شده است و بدین‌سان، امکان احیای عینیت و غیرشخصی بودن نگرش‌ها و داوری‌های اخلاقی را فراهم نماید. (Mulhall & swift 1996: 74-76)

اما پرسش اساسی در این‌جا این است که آیا با تاکید بر هویت جماعتی و سازمان بخشی جماعت، می‌توان عینیت‌گرایی اخلاقی ارسطویی و پرهیز از نسبی‌گرایی را که عنصر اصلی در این عینیت‌گرایی است، شاهد بود. اگر آن چنان که مک‌ایتنیر باور دارد، خود عاطفه‌گرا استدلال‌ها و گفت‌وگوهای اخلاقی را به احساسات و خواست‌های شخصی فرد می‌کاهد و این استدلال‌ها را سرشار از نگرش‌ها و تعهدات دل‌به‌خواهی می‌داند، در این معنا، همه‌ی احکام ارزشی، و به ویژه احکام اخلاقی صرفاً بیانگر ترجیحات، تمایلات و احساسات شخصی دانسته می‌شود (MacIntyre 1981: 11-12). آیا

اگر مبنا را از فرد به جماعت‌های کاملاً متعدد و متکثر منتقل کنیم، باز دچار همان مشکل عاطفه‌گرایی در جوامع مدرن پس از دوران روشنگری - منتها در سطحی کوچک‌تر - نمی‌شویم.

نگاه بیرونی به جماعت، فرض تعدد و تکثر جماعات را به اثبات می‌رساند. در این صورت نیز دقیقاً آن چنان که مک ایتنیر در مورد گزاره‌ها و احکام اخلاقی در فرهنگ عاطفه‌گرا می‌گوید، این گزاره‌ها و احکام صدق‌پذیر و کذب‌پذیر نیستند؛ زیرا آن گزاره‌ها به دلیل فقدان واقعیت (یا دست‌کم، امکان دست‌یابی به واقعیت) نمی‌توانند واقع‌نما باشند؛ در نتیجه، امکان صدق و کذب وجود ندارد. آنها صرفاً تمایلات و احساسات‌گوینده - در این جا، بخوانید جماعت‌ها - را به نمایش می‌گذارند. بدین ترتیب، در مباحثات اخلاقی راهی برای اثبات درستی یک دیدگاه متصور نیست. این مسئله عملاً به معنای نفی امکان بهره‌گیری از روش عقلانی برای دست‌یابی به اتفاق نظر و بالمآل دامن زدن به تکثرگرایی اخلاقی در جامعه - و بنا بر مبنای مک-ایتنیر، جماعت‌ها - است (MacIntyre 1981:12). مک ایتنیر بر این باور است که فلسفه‌ی مدرن در تلاش است تا میان فاعل اخلاقی، و موقعیت‌های اجتماعی و ویژگی‌های پس‌زمینه‌ای فرد فاصله بیندازد و بدین ترتیب، به دور از هرگونه خصلت اجتماعی از دیدگاهی کاملاً کلی و انتزاعی در مورد او داوری نماید. از این منظر، هر فردی می‌تواند یک فاعل اخلاقی باشد؛ زیرا جایگاه فاعلیت اخلاقی را باید "خود" دانست، و نه افعال یا نقش‌های اجتماعی آن. این خود همگانی‌شده^۱ که فاقد درون‌مایه و هویت اجتماعی است، می‌تواند هر نقشی را ایفا نماید یا هر دیدگاهی را برگزیند (MacIntyre 1981:31-32). به عقیده‌ی او، "اکنون" فاقد هرگونه هویت اجتماعی لازم دانسته می‌شود؛ زیرا دیگر آن نوع هویت اجتماعی که پیشتر از آن برخوردار بود، در دسترس نیست. اکنون "خود" فاقد معیار تصور می‌شود؛ زیرا آن

^۱ Democratized

غایتی که پیشتر بر اساس آن عمل کرده و به داوری می‌پرداخت، دیگر اعتباری ندارد" (MacIntyre 1981:33). از دید مک‌ایتنایر، "خود عاطفه‌گرا" در دوران روشنگری، توأم با ناکامی اندیشمندان آن در ارائه‌ی توجیهی عقلانی از اخلاق پدید آمد. آنان تلاش می‌کردند تا احکام اخلاقی را بدون ارجاع به ریشه‌ها و زمینه‌های تاریخی و فرهنگی آن توجیه نمایند. (Mulhall & Swift 1996: 77) این‌گونه موضع‌گیری در برابر فلسفه‌ی مدرن عملاً انتقال مشکل از حوزه فرد و عقلانیت فردی به حوزه جماعت و عقلانیت جماعتی را به همراه دارد، زیرا در جهان متکثر کنونی که روابط افراد شدیداً شکل فراجماعتی گرفته است، ما با مقدمات قیاس‌ناپذیر استدلال‌های رقیب مواجه هستیم. چگونه می‌توان پنجره‌های مشترکی را به روی مباحثات اخلاقی و از این رهگذر، اجتماعی، حقوقی و سیاسی گشود؟ آیا تاکید بیش از حد بر جماعت‌ها نیز به همان اندازه که بیانگر واقعیت تکثرگرایی زندگی کنونی ماست، ما را از ملاک‌ها و معیارهای غیرشخصی که اعتبار آن به روابط اشخاص با یکدیگر بستگی نداشته باشد، دور نمی‌سازد. گرفتار آمدن در فرایند خود سامان بخشی جماعات و عدم ارائه یک بنیان اخلاقی جهان شمول موجب می‌گردد تا همانند خود عاطفه‌گرا، همه‌ی مباحثات اخلاقی عملاً پایان‌ناپذیر تلقی گردند و هیچ راه‌حلی برای اختلاف‌نظرها نتوان در نظر گرفت؛ و بدین ترتیب، کاملاً طبیعی است که "خود روایی" نیز در داوری‌های اخلاقی به هیچ محدودیتی تن در ندهد؛ زیرا هرگونه محدودیتی تنها از ملاک‌های عقلانی و بنیان‌های اخلاقی عام و جهان شمول که "خود" روایی با آن سر ستیز دارد، نشأت می‌گیرد.

دشواری عدم امکان‌رهایی از بنیان اخلاقی و دچار شدن به نسبی‌گرایی موضوعی است که مایکل والزر^۱، دیگر اندیشمند جماعت‌گرا، نیز بدان تظن یافته و به

^۱ مایکل والزر (متولد ۱۹۳۵) یک فیلسوف جامعه، سیاست، و اخلاق است. او هم اکنون استاد مؤسسه‌ی

سختی با آن دست و پنجه نرم می‌کند. هر چند مبانی استدلالی والزر از مک‌ایتنایر کاملاً منفک و جداست، اما پرداختن او به این بحث نشان از آن دارد که نمی‌توان همانند مک‌ایتنایر به شیوه نفی اخلاق مدرن، آموزه‌های اخلاقی جماعت‌ها را رسمیت بخشید. به رغم تلاش فراوان والزر، او نیز نهایتاً ناچار می‌گردد تا برای رهایی از نسبی‌گرایی، به "توعی موازین اخلاقی حداقلی و جهان‌شمول" تن در دهد. به عقیده‌ی والزر، تأمل در معانی اجتماعی خیرهای خاص نشان می‌دهد که آن معانی در بردارنده‌ی اصول توزیعی خاص‌اند. به نظر او، مجموعه‌ی یکسانی از خیرهای نخستین یا اساسی که در میان همه جهان‌های اخلاقی و مادی قابل فهم و دریافت باشد، وجود ندارد - یا چنین مجموعه‌ای باید در واژگانی چنان انتزاعی در نظر گرفته شود که در اندیشیدن درباره‌ی توزیعات خاص استفاده‌ی اندکی داشته باشد (Walzer 1983:8). مسائل عدالت اجتماعی پیرامون خیرهای نخستین پدید نمی‌آیند. آنها در جوامع خاص پیرامون خیرهای همراه با معانی خاص و غالباً از اساس متفاوت پدید می‌آیند (Mulhall & Swift 1996:134). این باور که اصول عدالت باید برای فرهنگ - خاص باشند، به مخالفت با هر نظریه‌ای سیاسی می‌انجامد که مشتمل بر ادعاهایی درباره جهان‌شمولی^۱ است (Swift 1996:128) Mulhall &

ما (همه‌ی ما) موجوداتی - فرهنگ ساز^۲ هستیم؛ ما جهان‌های معنادار را ساخته و در آنها زندگی می‌کنیم. از آنجا که هیچ‌زاهمی وجود ندارد تا این جهان‌ها را با توجه به فهم افراد از خیرهای اجتماعی درجه‌بندی کرده و نظم

مطالعات پیشرفته در پرینستون نیوجرسی است. افزون بر فعالیت دانشگاهی، او سردبیر مجله‌ی چپ‌گرای دیست نیز است. آثار عمده‌ی او حوزه‌های عدالت: دفاع از تکثرگرایی و برابری (1983) و تفسیر و نقد اجتماعی (1985) است. این آثار موضوعات گسترده‌ای شامل جنگ‌های عادلانه و غیر عادلانه، ملی‌گرایی، قومیت، عدالت اقتصادی، نقد، رادیکالیسم، تساهل، و الزام سیاسی را در بر می‌گیرد.

¹ Universality

² Culture-producing

بخشیم، ما در مورد مردان و زنان واقعی با احترام گذاشتن به آفرینش خاص آنها، عدالت می‌ورزیم. و آنها با اصرار ورزیدن بر معنای خیرهای اجتماعی در میان خودشان، مدعی عدالت و مخالفت با جور و ستم هستند. عدالت در درک‌های متمایز از مکان‌ها، افتخارات، شغل‌ها و اشیای همه گونه‌ها، که شیوهی مشترک زندگی را بنیان می‌نهند، ریشه دارد. کنار گذاشتن این درک‌ها (همواره) فعالیت غیرعادلانه است (Walzer 1983:34).

والزر، عدالت را توزیع‌های مستقل در نظر می‌گیرد؛ برای نمونه، توزیع خیری چون مراقبت بهداشتی، مطابق با اصول مخصوص به آن خیر باید در نظر گرفته شود. از این رو، نباید آن را به وسیله‌ی خیرهایی چون پول که کاملاً به حوزه‌های دیگر تعلق دارد، مخدوش نمود (Mulhall & Swift 1996: 123) شیوهی استدلال والزر علیه انتزاع روش شناختی ما را با رشته‌ی نسبی‌گرایانه‌ی مهمی روبه‌رو می‌سازد. (Mulhall & Swift 1996: 140)

عدالت به معانی اجتماعی مربوط و وابسته است ... شمار بی‌پایانی از زندگی‌های محتمل وجود دارد که به وسیله‌ی شمار بی‌پایانی از فرهنگ‌ها، مذاهب، ترتیبات سیاسی، شرایط جغرافیایی محتمل و مانند آن شکل می‌گیرد. در صورتی یک جامعه‌ی مفروض، عادل است که زندگی مستقل آن به یک شیوه - یعنی، به شیوه‌ای که به درک‌های مشترک اعضای آن وفادار باشد - تداوم یابد. (Walzer 1983: 312-13)

همچنین، به نظر او، "همه‌ی توزیعات - عادلانه یا غیرعادلانه - به معانی اجتماعی آن خیرها مربوط و وابسته هستند" (Walzer 1983:9). آیا این امر دلالت می‌کند که برای نقد معانی اجتماعی فرهنگ‌های دیگر هیچ مبنایی وجود ندارد؟ آیا هیچ معیار فرافرنگی وجود ندارد که هنگام دفاع از فرهنگ خاص خود و رد شیوه‌های توزیعی

جوامع دیگر بتوان بدان توسل جست؟ آیا هیچ‌مبنایی وجود ندارد که بر اساس آن بتوان فهم و برداشت‌هایی از خیر را که در جامعه‌ی خاص مرسوم و متداول است، مورد انتقاد قرار داد؟ برای نمونه، در جامعه‌ای با نظام کاملاً مشخصی از کاست‌ها، موقعیت شخص به حسب خلوص مذهبی - که خود، تابع تولد و خون شخص است - دسترسی او را به مجموعه‌ی متنوعی از خیرهای دیگر تعیین می‌نماید. در این صورت، عدالت به معنای وفاداری به آن معانی است. والزر در مخالفت با ادعای شأن و منزلت برابر همه‌ی انسان‌ها و برابری آنها در فرصت این موضع نسبی‌گرایانه را اتخاذ می‌کند که عدالت ذاتی معانی اجتماعی است. از این رو، می‌توان آن را با توزیع بسیار نابرابر خیرها همسان دانست و به این ترتیب، باور داشت که "در جامعه‌ای که معانی اجتماعی یکپارچه و سلسله‌مراتبی باشند، عدالت به کمک نابرابری خواهد آمد" (Walzer 1983:313)

والزر ممکن است پاسخ دهد که این احتمال را نباید از نظر دور داشت که در این جامعه ممکن است معانی خاص و پشتیبان نابرابری چه بسا واقعاً مشترک نباشند، و اعضای کاست پایین‌تر واقعاً احساس نارضایتی کنند. در این صورت، عدالت مستلزم آن است که به فهم و ادراکات آنها نیز توجه شود؛ زیرا به عقیده‌ی والزر، معانی اجتماعی در پاره‌ای اوقات، تنها "ساختاری فکری که توزیعات در چارچوب آن مورد نزاع و کشمکش قرار می‌گیرند"، ارائه می‌کنند و به این ترتیب، با "عدم توافق و سازگاری" ملازم است. (Walzer 1983:313-14) اما این نمی‌تواند مشکل نسبی‌گرایی را حل نماید؛ زیرا در این فرض نیز، نقد ذاتی خود معانی اجتماعی بوده و ربطی به هیچ اصل بیرونی و جهان‌شمول نخواهد داشت. افزون بر آن، اگر این معانی واقعاً به وسیله‌ی همه‌ی اعضای جامعه مورد حمایت قرار گیرند، به هیچ وجه، مبنایی برای نقد باقی نخواهد ماند. مهم این است که این نقد "درونی" و "وابسته" ناگزیر است رابطه‌ی خود را با فرهنگی که می‌خواهد بدان بپردازد، مشخص نماید و نمی‌تواند خود را ناشی از دیدگاه

بیرونی و جهان‌شمول - که کاملاً از آن فرهنگ متمایز است - معرفی نماید؛ اما در مقابل، شاهد آن هستیم که والزر در *قلمروهای عدالت* از پذیرش این ادعای افراطی پرهیز می‌نماید. او عقیده دارد که شایسته است تلاش نماییم کسانی را که به آموزه‌های پشتیبان نظام کاستی باور دارند، متقاعد نماییم که در حقیقت آن آموزه‌ها اشتباه هستند، و این امر نشان می‌دهد که نسبی‌گرایی او آن قدر افراطی نیست که هرگونه بنیان مشترکی را برای نقد معانی اجتماعی انکار نماید. اما باز این مشکل وجود دارد که اگر شخص تلاش نماید تا کسی را به یک نظام ارزشی که به هیچ وجه عقاید رایج او را بازنمایی نمی‌کند، ترغیب نماید، در این صورت، آن شخص به سادگی نخواهد توانست درکی را برای فرد ایجاد نماید، یعنی به نظر خواهد رسید که سخنان او مهمل و بی‌معنا است. بر این اساس، شخص نمی‌تواند فکر کسی را بدون سخن گفتن به زبانی که او می‌فهمد، تغییر دهد (Mulhall & Swift 1996: 140-44).

همچنین، والزر در *تفسیر و نقد اجتماعی* (1985) به دنبال آن است تا دلایل موجهی برای پرداختن به آداب و رسوم فرهنگ‌های دیگر فراهم نماید. بدین لحاظ، او در آنجا "نوعی موازین اخلاقی حداقلی و جهان‌شمول" را بدیهی فرض می‌کند؛ به نظر او، هر چند این موازین برای فرهنگ اخلاقی دارای ساخت پرمایه یک چارچوب اساسی کم‌مایه بنیان می‌نهد و از ارائه جزئیاتی که احتمالاً شخص برای شناخت چگونگی زیست بدان‌ها نیاز دارد، ناتوان است؛ اما با وجود این، قیودی فرافرهنگی برای معنایی مشترک ارائه می‌کند. مهم‌تر آن که او "معانی اجتماعی" را به طور پایان‌ناپذیر، موضوعی برای تفسیر به شمار می‌آورد. هر فرهنگی، شامل مجموعه‌ای از رشته‌های مفهومی متفاوت - و گاه متضاد - خواهد بود. از این رو، معانی اجتماعی به هیچ‌وجه بسته نیستند؛ بلکه برای مدافعان و منتقدان به طور یکسان منابعی را آشکار می‌سازند. وظیفه‌ی منتقد اجتماعی آن است که تا حد امکان آنها را به مثابه‌ی یک کل منسجم در نظر بگیرد و برخی برداشت‌ها و مفاهیم خیر را با بهره‌گیری از سایر برداشت‌ها و

مفاهیم مرتبط مورد انتقاد قرار دهد. برای نمونه، چه بسا در جامعه‌ای این فهم رایج وجود داشته باشد که خانه‌داری یا بچه‌داری خیری است که به وسیله‌ی زنان به صورت رایگان انجام می‌شود. منتقد می‌تواند به رشته‌ی مبتنی بر برابری دیگری در فرهنگ آن جامعه‌ی خاص اشاره نماید که بر اصول توزیعی جایگزین دلالت دارد. بدین ترتیب، می‌توان راه و روش جاری خود را تغییر داد؛ ولی همچنان به معانی اجتماعی خود وفادار ماند (Mulhall & Swift 1996: 143).

نتیجه‌گیری

در این نوشتار روشن گردید که اندیشه جماعت‌گرایی (به روایت مک‌اینتایر) در دو حوزه فلسفه اخلاق و فلسفه سیاست هماهنگ و متناسب نیست. زیرا این اندیشه با تعهد همزمان به دو مفهوم اخلاق فضیلت‌مدار و هویت‌های جماعتی دچار تناقض گردیده است. به رغم آن که تاکید این آموزه بر عینیت‌گرایی ارسطویی در حوزه اخلاق نوید بنیانی عقلانی و مشترک را بر پایه اخلاق فضیلت‌مدار می‌دهد، اما هم چنان با دشواری نسبی‌گرایی و ویژه‌نگری اخلاقی روبه‌رو است. تلاش ارزنده والزر، برای اعتبار بخشیدن به شمول‌گرایی اخلاقی - ولو در مفاهیم کم‌مایه اخلاقی - نیز به‌گونه‌ای خروج از تعهدات جماعتی و ویژه‌نگر است. بدین سان، هویت‌های جماعتی که در آغاز از یک بنیان اخلاقی ویژه نگر تغذیه می‌کرد، اینک مجبور می‌گردد تا به استلزامات شمول‌گرایی اخلاقی پایبند گردد.

منابع و ماخذ:

الف. فارسی

۱. ساندل، مایکل. (۱۳۷۴) *لیبرالیسم و منتقدان آن*، ترجمه احمد تدین، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

ب. لاتين

1. Buchanan, A. (1998) "Community and Communitarianism" in Edward Craig (ed.) London and New York: Routledge . **Routledge Encyclopedia of Philosophy.**
2. MacIntyre, A. (1981), **After Virtue: A Study in Moral Theory**, London: Duckworth.
3. MacIntyre, A (1988) **Whose Justice? Which Rationality?** London: Duckworth.
4. MacIntyre, A. (1990) **Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopedia, Genealogy, and Tradition**, Notre Dame: University of Notre Dame Press.
5. Mulhall, S. and Swift, A. (1996) **Liberals and Communitarians**, Second Edition, Blackwell Publishers Ltd.
6. Rawls, J. (1971) **A Theory of Justice**, Cambridge, MA: Harvard University Press.
7. Rawls, J. (1993), **Political Liberalism**, New York: Columbia University Press.
8. Rawls, J. (1999), **The Law of Peoples: with "The Idea of Public Reason Revisited"** , Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
9. Walzer, M. (1983) , **Spheres of Justice**, New York: Basic Books.
10. Walzer, M. (1985), **Interpretation and social criticism**, Oxford: Basil Blackwell.