The Quarterly Journal of
PHILOSOPHICAL INVESTIGATIONS
University of Tabriz

Vol. 15/ Issue: 35/ Summer 2021

The Communitarian Critique of the Moral Crisis of Modernity: a study of how moral society is built in McIntyre thought

Hojat Ghalandari
Editor of Institute Site Iran magazine, http://systinstitute.com, *E-mail:* *hojatghalandari65@gmail.com*

Abstract

How ethics and society relate to each other has always been one of the most important questions for social thinkers and philosophers. At the beginning of the so-called Enlightenment, Teleological ethics, the work of ancient Greek philosophers, including Aristotle, was marginalized, and self-founded reason became the center of all social judgment. In response to such a situation, the communitarianism criticized the devaluation of philosophy in the modern age, proposing a mechanism for creating a moral structure that could be achieved by resorting to the Aristotelian tradition. McIntyre, as one of the most important thinkers in the communitarian movement, emphasizes the Aristotelian moral tradition and believes that a person apart from tradition, history and society cannot be defined as wise and should only provide the necessary basis for society's goodness through spreading "The moral technicality of living". Accordingly, the question under consideration of this study is based on what is the relationship between society and ethics in the philosophical tradition of Western thought from the point of view of communitarianism and also how McIntyre's answer is presented. By criticizing modern thought, McIntyre seems to have addressed the issue of reason and moral values in society from the perspective of Western philosophical approaches and the mechanism of creating a moral structure with the idea of "choosing the best criteria" and "the moral technicality of living". Using a descriptive-normative approach, this study tries to address McIntyre's suggestions for building a moral society within Western culture, taking into account the criticisms made by communitarianisms regarding the rupture of the relationship between morality and society.

Keywords: Tradition, Moral Society, McIntyre, Reason, Modernity

Received date: 2020.12.24
Accepted date: 2021.6.13
DOI: 10.22034/jpiut.2021.43480.2741
Journal ISSN (print): 2251-7960 ISSN (online): 2423-4419
Journal Homepage: www.philosophy.tabrizu.ac.ir

1. Introduction

The advent of the Age of Enlightenment and its distancing of Aristotelian teleology, the approach to morality, challenged the relationship between morality and society on the one hand and the ethical comparison of societies on the other. McIntyre has proposed the addition of moral discussion in the Aristotelian tradition to the modern formulation to solve this dilemma. The Aristotelian tradition of teleology, relying on reason and the ability of logical analysis, helps to provide the necessary basis for society's happiness. So McIntyre wants to know, from Aristotelian perspective, how can we realize our true nature? The answer to this question makes it clear that moral rules and reason are not two separate things. Moral life is a wise life, one cannot think rationally without considering the goodness and virtue. Virtue and goodness are inextricably linked with happiness and success. The next question, whether society's criteria are correct or not. The question arises from this that the human intellect seeks to find a better way to live, in fact, the main reason the moral evaluation and judgment of other societies is to know who lives better. To know how solve our problems better a moral comparison between different societies makes sense. Adversary traditions and diverse cultures are one of the main and important sources for creating a moral society. McIntyre believes that building a moral society is as possible as the dialogue between traditions and the choice of the best way.

2. Fındıngs and Argument

This article is divided into four main sections:

2.1 Moral life in a social container

In this section, we refer to starting point of McIntyre's thought, according to the Greek philosophers, it is the correlation between the moral life and the social human. The morality of human being, when be considered if the assumption of the sociality of man is agreed upon. McIntyre sees the reason why modern societies are not moral because the social container or that social heritage that known as tradition does not want to play its role.

2.2 The connection between virtue and logic

In accordance with impersonal and non-voluntary criteria what is "good" for humans? This question of what is virtue for human? From Aristotelian perspective, McIntyre says the concept of human has an authentic nature and its intrinsic function is considered

2.3 The connection between religion and logic

McIntyre believes that meaning comes from God…

2.4 Selecting the best criteria

McIntyre acknowledges the existence of debate among competent moral traditions, and more importantly, each of them realizes that the rival tradition has answered one

of the fundamental questions about human problems in a way that they think is better than their own. Therefore, they can choose a new style and context. In other words, it is due to the adequacy or inadequacy of traditions' responses to crises, traditions would be rejected or confirmed.

2.5 Goodness and moral art of living

There is an absolute goodness, and that is manifestation of the human's essence. Of course, requires skilled masters to achieve…

3 Conclusion

Moral life is a wise life, moral rules and reason are not two separate things. One cannot be rational without considering goodness and virtue. Virtue and goodness are inextricably linked with happiness and success. In McIntyre's view, ethics tells us how we can manifest our true nature. That competing traditions and diverse cultures are one of the main and important sources for reaching to this purpose and we should know this is an art and technique.

References

- A Group of Translators (2007) *Socialism and the Critique of Liberalism, Excerpts from the Thoughts of Sandel, McIntyre, Taylor, and Walzer*, A Group of Translators, Qom: Institute of Islamic Sciences and Culture. (in Persian)
- MacIntyre, E. (1984) *After virtue; study in Moral Theory*, Notre Dame: Indiana University of Norte Dame Press.
- Merleau-Ponty, Maurice (1963) *The Structure of Behavior*, Trans. Alden L. Fisher, Beacon Press, The University of Michigan.
- Mulhall, Stephen and Swift, Adam (1992) *Liberals and communitarians*, Oxford: Blackwell Publishing.
- Murphy, Mark C. (2003) Alasdair MacIntyre, New York: Cambridge University Press.

مجله علمی *پژوهش‌های فلسفی* دانشگاه تبریز
سال ۱۵/ شماره ۳۵/ تابستان ۱۴۰۰

نقد جماعت‌گرایانه از بحران اخلاقی مدرنیته:
بررسی چگونگی ساخت یک جامعهٔ اخلاقی در اندیشه مک‌اینتایر

حجت قلندری
سردبیر مجله انستیتو سیاست ایران، http://systinstitute.com،
hojatghalandari65@gmail.com

چکیده

چگونگی ارتباط اخلاق و جامعه، همواره یکی از مهم‌ترین پرسش‌های پیش‌رویِ اندیشمندان اجتماعی و فلاسفه بوده است. در آغاز دورهٔ موسوم به روشنگری، اخلاقِ غایت‌مدار که دستاورد فلاسفهٔ یونان باستان از جمله ارسطو بود، به حاشیه رانده شد و عقل خودبنیاد، در کانون همهٔ داوری‌های اجتماعی قرار گرفت. در واکنش به چنین وضعیتی، جماعت‌گرایان با نقد ارزش‌زدایی از فلسفه در عصر مدرن، مکانیزمی برای ایجاد ساختار اخلاقی پیشنهاد دادند که با توسل به سنت ارسطوئی قابل تحقق است. مک‌اینتایر، به‌عنوان یکی از مهمترین اندیشمندان در نحلهٔ جماعت‌گرایان، با تاکید بر سنت اخلاقی ارسطوئی معتقد است فرد جدا از سنت، تاریخ و ظرف جامعه نمی‌تواند خردمند تعریف شود و تنها می‌بایست بستر لازم را برای سعادت جامعه از طریق گسترش "فن اخلاقی زیستن" فراهم نمود. برهمین اساس پرسش مدنظر این پژوهش، بر چیستی رابطه جامعه و اخلاق در سنت فلسفی اندیشه غربی ازنظر جماعت‌گرایان و همچنین چگونگیِ ارائهٔ پاسخ مک‌اینتایر ساخت یافته است. به نظر می‌رسد مک‌اینتایر با نقد تفکر مدرن به مسئله عقل و ارزش‌های اخلاقی در جامعه از منظر رویکردهای فلسفی غرب پرداخته و مکانیزم ایجاد ساختار اخلاقی را با ایدهٔ "گزینش بهترین معیارها " و "فن اخلاقی زیستن" موردتوجه قرار داده است. این پژوهش با استفاده از روش توصیفی–هنجاری با درنظرگرفتن انتقادهای مطرح‌شده از سوی جماعت‌گرایان در رابطه با گسست رابطهٔ اخلاق و جامعه، می‌کوشد تا به پیشنهادهای مک‌اینتایر برای تحقق ساخت یک جامعهٔ اخلاقی در درون فرهنگ غربی بپردازد.

کلید واژه‌ها: سنت، جامعهٔ اخلاقی، مک‌اینتایر، عقل، مدرنیته.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۰/۴
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۳/۲۳

۱. مقدمه

مکتب جماعت‌گرایی(Communitarianism) در واکنش به فردگرایی افسارگسیختهٔ نظریه‌های لیبرالی که ریشه در انسان‌شناسی فلسفی عصر روشنگری داشت، شکل گرفت. نقطه تمرکز انتقادات جماعت‌گرایان این ایدهٔ محوری است که درنتیجه ترویج آموزهٔ فردگرایی، بنیان‌های اخلاق و به تبع آن پیوندهای اجتماعی سست شده و تمامِ خویشتن انسانی با گسست از تاریخ و سنت اجتماعی، به هویتی انتزاعی به نام «فرد» فروکاهیده است.

السدیر مک‌اینتایر، یکی از چهره‌های شاخص مکتب جماعت‌گرایی، با نقد مدرنیته غربی بر این باور است که از دوران روشنگری به این‌سو باورهای اخلاقی ماقبل مدرنیته به دلیل پیوند با کیهان‌شناسی غایت‌گرایانهٔ ارسطویی واجد ویژگی‌هایی هم‌چون عینیت(Objectivity)، غیرشخصی‌گرایی(Impersonality) و جهان‌شمولیت(Universality) بودند که در پیِ غلبهٔ نگرش مکانیکی به طبیعت و خودبنیاد پنداشته شدن عقل انسانی از چنین پشتوانه و ویژگی‌هایی محروم شدند.

> «طبق نظر اندیشمندان جدید، انسان برای رسیدن به ارزشهای برتر و دستیابی به استدلال‌هایی که بر تصمیم گیری سیاسی او حاکم است، می‌تواند به اصول عام و جهانشمول تمسک جوید. برای مثال درباره عدالت اجتماعی معتقدند که نظریات جان راولز در کتاب *نظریه عدالت* راهگشایی تمام جوامع برای استقرار عدالت اجتماعی است»(علیپوریانی، ۱۳۹۵: ۱۸۵).

در واقع عقلانیت مطلق و رها از تمامی قیود وجود ندارد، به مفهومی دقیق‌تر منافع و علایق، دلدادگی‌های شخص، پیشینه‌های روحی و عاطفی، جغرافیایی، تاریخی و بطور کلی کنش و واکنش‌های درونی و بیرونی چه بصورت سهوی یا عمدی بر اندیشه هاسازان اثر می‌گذارد(ساطع، ۱۳۸۸: ۸۳).

مدرنیته در جامعه غربی در رابطه با اخلاق، یک تناقض ژرف پدید اورد که متعاقب آن، از یک‌سو باورهای اخلاقی به شدت شخصی شده بودند و دیگر عینیت و شمولیت نداشتند و از سوی دیگر، جهان‌بینی‌های جدیدی به‌وجود آمده بود که از هرگونه جهت‌گیری غایتمندانه تهی بودند. در پاسخ به این تناقض، مک‌اینتایر احیاء و بازسازی جامعهٔ اخلاقی را مبتنی بر «گزینش بهترین معیارها» و «فن اخلاقی زیستن» پیشنهاد می‌کند. بر اساس این ایده‌ها و با توجه به غنایِ فرهنگی سنت‌ها می‌بایست به گفتگو و تضارب آراء میان سنت‌ها گوش فراداد تا بتوان به سنتی که پشتوانهٔ قابل قبولی برای جامعه اخلاق‌مدار ارائه می‌دهد، اتکا نمود. همچنین با اتکاء بر اندیشه ارسطوییِ آموختن فنون اخلاق، او یادگیری و تکرار امور پسندیدهٔ اخلاقی در سنت‌ها مختلف را برای ساخت یک جامعه اخلاقی پیشنهاد می‌کند. اگرچه پیرامون اندیشه‌های مک‌اینتایر به‌عنوان چهرهٔ شاخص جماعت‌گرایان نوشته‌ها بسیار است[1] که اغلب از نقطه‌نظر مقایسه‌ای به منظومهٔ فکری مک‌اینتایر توجه کرده‌اند، اما از دیدگاه هنجاری و تجویزی، اندیشه‌های او موردتوجه قرار نگرفته است. برهمین اساس در این پژوهش، با توجه به جایگاه ویژه مک‌اینتایر در میان جماعت‌گرایان به نقد او از عقل‌گرایی روشنگری و پیشنهادهای ویژه او برای ساختن جامعهٔ اخلاقی اشاره می‌شود.

۲. زندگی اخلاقی در ظرف اجتماعی

نقطهٔ آغاز اندیشهٔ مک‌اینتایر، به تبعیت از فلاسفهٔ یونانی، همبستگی میان زندگی اخلاقی و اجتماعی بودن انسان است. اخلاقی بودن انسان، تنها هنگامی می‌تواند موردتوجه قرار گیرد که فرض اجتماعی بودن انسان مورد اجماع قرار گیرد. بنابر نظر اندیشمندان و فلاسفهٔ یونانی، زندگیِ اخلاقی بدون درنظرداشتن مفهوم عقل و بدون زندگی در اجتماع معنا نمی‌یابد. افلاطون معتقد بود که احکام اخلاقی و عقل دو امر منفک از هم نیستند. ازنظر افلاطون بدون در نظر داشـــتن خیر و فضـــیلت نه در نظر و نه در عمل نمی‌توان عقلانی بود. عقل نظری و عملی هر دو متوقف بر فضیلت است و بدون عقلانیت نیز نمی‌توان فضیلت داشت. به‌عبارتی‌دیگر، مفهوم فضیلت و خوبی به کلیً بسته به مفهوم خوشبختی، سعادت و دستیابی به خواسته‌هاست و اینها از هم قابل‌تفکیک نیستند. قوانین اخلاقی همان قوانین عقلانی هستند که ازنظر افلاطون مطلق هستند؛ بنابراین از شهری به شهر دیگر تفاوت نمی‌کند(شهریاری، ۱۳۸۵: ۶۱-۶۷). در نگاه آلسدر مک‌اینتایر ارسطو هم مانند افلاطون احکام اخلاقی و عقل را از هم جدا نمی‌داند و تنها مخالفت او با افلاطون این بوده است که ازنظر وی معیارها در حوزه اجتماع و سیاست زمینی هستند و از شهری به شهر دیگر تفاوت می‌کنند. بر همین مبنا وی اعتقاد دارد:

> «شـاکلهٔ اخلاقی‌ای که در شـکل‌های مختلف از قرن ۱۲ به بعد حاکم شـد، بر چارچوب اندیشه‌های ارسطو شکل گرفت و حتی یک گام جلوتر رفت و به‌طور کل بین ارزش‌ها و عقل جدایی انداخت. در این شاکله تقابلی اساسی میان انسان آن‌گونه هست[۲] و انسان آن‌طور که در صورت تحقق ماهیت ذاتی خود می‌تواند باشد[۳]، وجود داشت... علم اخلاق می‌تواند به فهم چگونگی گذار از حالت نخست به حالت دوم به انسان کمک کند. تبیین قوه و فعل، تبیین ماهیت انسان به‌عنوان حیوان عاقل (حیوان ناطق)، بالاتر از همه تبیین غایت انسـانی از پیش‌فرض‌های اخلاق به شـمار می‌روند. احکامی که حکم به فضـایل اخلاقی می‌کنند و ما را از رذایلی که مقابل آن‌هاسـت بازمی‌دارند، به ما یاد می‌دهند که چگونه از قوه به فعل درآییم، چگونه ماهیت حقیقی خودمان را به تحقق برسـانیم و به‌غایت حقیقی خویش نایل شـویم؛ بنابراین یک شـاکله سـه‌بخشـی در این میان موضوعیت دارد: ۱- ماهیت انسان آن‌طور که فعلاً هست (یعنی قبل از تربیت اخلاقی) ۲- احکام اخلاق عقلانی (تعالیم عملی و تجربه) ۳- ماهیت انسـان آن‌طور که می‌تواند در صورت به تحقق رساندن غایتش باشد»(مک‌اینتایر، ۱۳۷۹: ۱۰۳-۱۰۴).

برخی معتقدند: «نکته مهم این اسـت که زندگی خوب و اخلاقی فقط در جامعه امکان‌پذیر اسـت»(گاتری، ۱۳۷۸: ۹). سـنت ظرف جامعه را شـکل می‌دهد و به ما می‌گوید که معیارها کدام‌اند و غایت چیسـت. به نظر مک‌اینتایر فرد از سنت جدا نیست، این دو کاملاً به هم وابسته هستند. این مسئله که فرد چگونه رنگ و بوی اخلاقی بگیرد، به سنت و اجتماعی که در آن زندگی می‌کند، مرتبط است. سنت تعیین‌کننده این است که شخص باید در پی چه باشد، چگونه عقلانی عمل کند و اساساً معیارهای اخلاقی و عقلانی چه هستند(وینستین، ۱۳۹۰:

۱۴۷). مک‌اینتایر علت اینکه اجتماعات عصر حاضر اخلاقی نیستند را ظرف جامعه یا آن میراث اجتماعی می‌داند که به‌عنوان سنت شناخته می‌شود و نمی‌خواهد نقش خود را ایفا کند؛ او معتقد است:

> «سنت این مفروض را قبول کرده است که افراد موجوداتی مستقل و جدا از سنت هستند، بنابراین حق ندارد در زندگی افراد دخالت کند. ازاین‌روی، وظیفه خود نمی‌داند به او چیزی یاد دهد و بگوید دقیقاً باید دنبال چه فضیلت‌هایی باشد. به عبارتی هر تصوری از ماهیت ذاتی انسان نادیده گرفته شده و موجب نابودی غایت‌مندی انسان شده است. بدین ترتیب شاهد آن هستیم که تنها دو جزء آن شاکله باقی‌مانده است. از یک طرف، محتوای خاصی برای اخلاق وجود دارد که غایت‌مندی را در نظر نمی‌گیرد و از طرف دیگر دیدگاهی در مورد انسانی است که هنوز تربیت نیافته است»(مک‌اینتایر، ۱۳۷۹: ۱۰۷-۱۰۸)

بنابراین اول باید معیارهای یک سنت مبتنی بر غایت را بشناسیم؛ دوم اگر با معیارهای سنت‌های دیگر در تقابل قرارگرفته‌اند، باید بدانیم چه کنیم؛ و سوم بدانیم چگونه می‌توان فضیلت‌های اخلاقی را آموخت تا انسانی اخلاقی تربیت کرد.

بنابر نظر مک‌اینتایر، باید توجه نمود که معیارهای اخلاقی، مجموعه‌ای از کنش‌ها هستند که یک جامعه را عقلانی می سازند و بر پایه این کنش‌ها می‌توان گفت چه چیزی خوب و چه چیزی بد است. به عبارتی کنش‌ها نظامی از خوبی‌ها را ارائه می‌دهند و معیارهایی برای تعامل منظم با افراد دیگری که عضو همان فرهنگ هستند عرضه می‌کنند؛ و دربردارنده خوبی‌های درونی‌اند و همین خوبی‌ها هستند که افراد را به مشارکت در این کنش‌ها ترغیب می‌کنند. کنش‌ها مستلزم شرح و بسط داستانی توجیهی و منطقی هستند که آدمیان برای معنا بخشیدن به زندگی خود از آن بهره می‌گیرند، یعنی دارای یک غایت است که در مرکز یک سنت و نیروی محرکه پس پشت سنت‌ها است. طوری که یک روایت فرهنگی معقول را پدید می‌آورد تا از درون هر جماعت کنشی پا گیرد که عقلی و منطقی باشد تا بتواند تصورات تمام و کمالی را از فضیلت و خوبی همراه با معیارهای رسیدن به آن ارائه دهد(وینستین،۱۳۹۰: ۱۴۶).

روایت معقول باید دارای معیارهای باشد که کاملاً عقلی و منطقی باشند؛ درنتیجه باید به پیروی از منطق ارسطوئی دوباره به این معیارها بازگشت.

۳. پیوستگی عقل و منطق در اندیشهٔ مک‌اینتایر

در منظر مک‌اینتایر، اهمیت منطق ارسطویی بدین خاطر است که معیارهای مطلق ارائه می‌دهد، تصویری که صریحاً ارسطو و همچنین افلاطون بدان تصریح دارند، مطابق با معیاری غیر شخصی و غیر اختیاری است. آن معیار چیست؟ لازمه معقول بودن این پرسش است که "خوب" برای انسان چیست؟ یا پرسش چه چیزی برای انسان خوب است؟ این معیار وجود دارد، زیرا در غیر این صورت همه پاسخ‌ها در یک سطح بوده و پرسش نیز نمی‌تواند هدفی داشته باشد. تعالی گرایی افلاطون از این نکته منشأ می‌گیرد که باید معیاری وجود داشته باشد. این معیار نمی‌تواند از ساخت‌ها و نهادهای اجتماعی موجود اقتباس شود. نیز نمی‌تواند از تمایلات ما اخذ شود،

زیرا به‌راحتی موردنقد و رده‌بندی مفاهیم ارزشی ما قرار می‌گیرند؛ بنابراین این معیار باید مأخوذ از نظامی‌باشد که جدای از حیات انسانی است(مک‌اینتایر، ۱۳۷۹: ۱۷۹-۱۸۳).

درحالی‌که افلاطون این معیار را امری متعالی تلقی می‌کند، ارسطو آن را در یک نوع خاص عمل و انتظام سیاسی در نظر گرفته است. به نظر ارسطو با توجه به عقل عملی زندگی هر قوم و هر سنتی، موردی به‌خصوص است که تدبیر بهتر زیستن در آن رخ می‌دهد. اختلاف این دو اندیشمند دقیقاً ازاینجا شروع می‌شود، ارسطو معتقد است که دانش عملی در مقابل دانش نظری قرار دارد. بدین ترتیب، سیاست و اخلاق را اشکالی از دانش عملی و ریاضیات را دانش نظری می‌نامد. مثلاً پژوهش ریاضی در ماهیت مثلث و یا اعداد اول تأثیری بر خود این موجودیت‌ها ندارد. این نوع پژوهش لایتغیر و ثابت می‌ماند. یا در مورد مثلث به‌صورت عام منظور است، نه مثلث‌های خا صی که در جهان مح سوس یافت می شود و مهم‌تر اینکه نتیجه و خروجی پژوهش کاملاً قطعی و قاطع است(کلوسکو، ۱۳۸۹: ۲۱۶-۲۲۳).

بنابراین دانش نظری موضوعات جهان‌شمول و ضروری هستند. ارسطو معتقد است ما دانشی که در اخلاق و سیا ست در پی‌اش هستیم کاملاً متفاوت ا ست. چون غایت متفاوتی دارد. از سوی دیگر، ار سطو معتقد ا ست که این موضوعات فی‌نفسه و به‌عنوان غایتی در خودشان موردپژوهش قرار نمی‌گیرند. بلکه ازاین‌جهت که به کار بیایند موردتوجه ما قرار می‌گیرند. این‌ها مو ضوعات خا صی ه ستند و شرایطی که در آن باید د ست به عمل زد، فرق می‌کند. چون باید این قواعد را در مورد خاص به کاربست، بنابراین شناخت اخلاقی از طریق پژوهش در موارد خاص بی‌شمار ا ست و مهم‌تر اینکه این نوع شناخت از طریق تجربه به د ست می‌آید، نه صرفاً به‌کارگیری قوۀ عقلانی مجرد و چون تغییرپذیر و موردی است، بنابراین ذاتاً غیردقیق است(کلوسکو، ۱۳۸۹).

از نظر مک‌اینتایر با وجود اختلاف‌نظر میان افلاطون و ارسطو، هر دو در یک نقطه به اشتراک می‌رسند:

> «اینکه پر سش‌ها باید ا ستدلالی و دارای یک نتیجه قطعی و بر ا ساس یک معیار با شند. معیار به این معنی که شخص آزاد نیست تا بنا به خوا ست و اختیار خود آن را پذیرفته یا رد کند. این مسئله در هر شکل از پژوهش عقلانی یک مفروض است. در نگاه او خطای افلاطون و ارسطو اینجاست که شرایطی باید احراز شود تا آن نوع معیاری که وجودش را مسلم فرض کرده‌اند، در دسترس قرار بگیرد؛ این نکته‌ای است که هر دو اندیشمند بدان بی‌توجه بوده‌اند. یک مثال آن علم حساب است. کسی که معنای واژه‌های دو، سه، به‌علاوه، پنج را می‌فهمد، نمی‌تواند انتخاب کند که «آیا صدق دو به‌علاوه سه مساوی با پنج است» را می‌پذیرد یا نمی‌پذیرد؛ اما برای اینکه معنایی برای این واژه‌های موردبحث وجود دا شته با شد، وجود نوعی شیوه عمل اجتماعاً تثبیت شده ا ست؛ می‌توان تصور کرد قبیله‌ای که فاقد مفاهیم عددی‌اند، فاقد عمل شمارش باشند، زیرا شمارش مترتب برداشتن آن مفاهیم است. به‌عبارتی مفاهیم عددی فقط در جایی قابل‌فهم خواهند بود که شمارش یک شیوه عمل تثبیت شده و به ر سمیت شناخته شده با شد، اینجا ست که

متوجه شباهت ا صطلاحات ارز شی با ا صطلاحات علم ح ساب می شویم. علم اخلاق همان‌قدر یک رشـته عقلانی اسـت که فوتبال، شـطرنج، کریکت عقلانی اسـت. بدین ترتیب، گزاره "یک گوی‌زن خوب چگونه گوی‌زنی است؟" پرسشی قابل‌فهم است، زیرا معیارهای تثبیت شده وجود دارد. تنوع ضربات، قدرت تصمیم‌گیری سریع، توان اخلاقی در موقعیت‌های بحرانی. همه این معیارها در دسـترس ما قرار دارد و می‌توان به آن تم سک ج ست چراکه یک کنش‌های تثبیت شده برای اجرای این بازی و یا به‌طورکلی تمامی بازی‌های زندگی وجود دارد که می‌تواند مستمسک کسانی قرار بگیرند که در آن زندگی اجتماعی که این نحوه عمل در آن مقرر شده ا ست، م شترک‌اند. م شخص ا ست مردمی که در این مفهوم از بازی ا شتراک ندارند، معیارهای مربوطه را نیز ندارند. لازم به ذکر ا ست که واژه خوب عموماً در متن‌هایی ا ستعمال می شود که در آن نوعی تح سین خاطرنشان شده باشد»(مک‌اینتایر، ۱۳۷۹: ۱۷۹-۱۸۳).

نوشته‌های مک‌اینتایر اغلب در مورد ماهیت عقل بشری است؛ اینکه دقیقاً ساختار استدلال ورزی چیست، او همانند ار سطو آنچه را عقلانی می‌داند که منطقی و طبق قاعده با شد. سرو سامان دادن به زبان و اینکه تنها راه درست فکر کردن، منطقی فکر کردن است. به‌خصوص به‌کارگیری قوانین منطق (به‌ویژه اصل امتناع جمع و رفع نقیضـین) شـروط لازم خردورزی عملی‌اند؛ اما شـرط کافی آن نیسـتند، بلکه باید حوزه منطق اسـتنتاجی یا صـورتبندی‌های صـوری مدرن را گسـترده‌تر کرد(وینسـتین، ۲۳:۱۳۹۰). به عبارتی مک‌اینتایر امکان اخذ نتایج اخلاقی از مقدمات واقعی(factual) را یک حقیقت منطقی می‌داند؛ یعنی ا ضافه کردن ا ستدلال‌های اخلاقی در سنت ارسطویی با صورت‌بندی‌های مدرن. چنانچه با همین رویکرد می‌نویسد:

«ازنظر ار سطو مفهوم ان سان دارای ماهیت ذاتی ا ست و عملکرد ذاتی آن مدنظر ا ست، یعنی در سنت ارسطویی، نسبت انسان خوب مانند نسبت ساعت‌به‌ساعت خوب یا کشاورز به کشاورز خوب است؛ زیرا در این سنت، انسان بودن عبارت است از ایفای یک سلسله نقش‌ها که هر یک از آن‌ها قصد و غرض خاص خودش را دارد، مانند عضو یک خانواده، شهروند، سرباز، فیلسوف... تنها هنگامی‌که به انسان به‌عنوان فردی جدا و مقدم بر همه نقش‌ها نظر شود، انسان از مفهوم کارکردی خارج می‌گردد. آنگاه است که دیگر نمی‌توان با معیارهای زمینی او را داوری اخلاقی کرد. به عبارتی برای خوب خواندن یک‌چیز باید دانست آن یک بیان واقعی(factual) ا ست. خوب کار می‌کند یک جمله خبری، واقعی اسـت. در این حالت جملات اخلاقی و ارزشـی را دقیقاً همانند جملات واقعی می‌توان در ست یا خطا خواند، یعنی با واردکردن مفهوم عملکردها یا مقا صد ذاتی انسان می‌توان مفاهیم اخلاقی را واقعی کرد»(مک‌اینتایر، ۱۳۷۹: ۱۱۰-۱۱۵).

اما این مســـاله ارتباط تنگاتنگی با زبان می‌یابد، نکته‌ای که مک‌اینتایر با وام‌گیری از ویتگنشـــتاین به آن می‌پردازد.

٤. پیوستگی مذهب و منطق در اندیشه مک‌اینتایر

ویتگنشتاین منبع اندیشه‌های معرفتی مک‌اینتایر است. از پیرس نقل شده است:

> «این ایده ویتگنشتاین که معتقد بود عقلانیت هر جامعه، نوعی فهم درونی آن جامعه از صورت‌بندی‌های اجتماعی و معناهای نهفته در آن جامعه است، کاملاً در راستای نگرش مک‌اینتایر قرار دارد»(نوری، ۱۳۹۷: ۲۰۱).

ایده محوری ویتگنشتاین این است که نام‌ها مدلول دارند، اما معنا ندارند، درحالی‌که گزاره‌ها معنادارند اما فاقد مدلول‌اند. معنای یک گزاره بنیادین وضع اموری است که تصویر می‌کند و این تابعی است از مدلول‌های نام‌های سازنده‌اش. این‌یکی از دلایلی است که چرا ساختار منطقی زبان باید معطوف به ساخت متافیزیکی واقعیت باشد. این نظریه به دو معمای درهم‌تنیده توجه دارد. نخست چطور یک گزاره می‌تواند معنادار و درعین‌حال کاذب باشد. چطور می‌توان به چیزی اندیشید که واقع نشده است اگر واقع نشده است، پس موجود نیست؛ و آنچه موجود نیست هیچ است، اما اندیشیدن به هیچ همان‌طور افلاطون تأکید می‌کند اساساً اندیشیدن نیست(یوهان گلوک، ۱۳۹۶: ۳۵-۳۶). چیزی قرمز می‌تواند نابود شود، اما قرمز نمی‌تواند نابود شود و به همین دلیل معنای واژه «قرمز» مستقل از وجود چیزی قرمز است. پس کسی نمی‌تواند بگوید قرمز وجود ندارد، زیرا اگر قرمز وجود نداشت اصلاً نمی‌شد از آن سخن گفت. به عبارتی قرمز به اتکای خود مستقل از وجود چیزای قرمز وجود دارد، نوعی بیان مابعدالطبیعی است که بی زمان است و شاید حتی بگویم نابودنشدنی(ویتگنشتاین: ۱۳۸۰، ۷۱-۷۲).

ذات اندیشه که منطق است یک نظم را یک نظم پیشینی جهان را می‌نمایاند، یعنی نظم ممکنات که باید برای جهان و اندیشه مشترک باشد. این نظم تماماً ساده است و مقدم بر تمام تجربه است. خروجی چنین دیدگاهی این است اساساً صورت‌بندی‌های اجتماعی کاملاً مجزا از واقعیت‌ها هستند؛ بنابراین باید از این تلاش دست‌برداریم که توضیح دهیم چگونه زبان به مجموعه‌ای از قواعد ثابت یا مجموعه‌ای از کلیات یا مجموعه‌ای از اشیاء بسیط موجود در جهان با ماهیت مقررشان احتیاج دارد یا طبق چنین اموری ساخته می‌شود. بلکه باید فعالیت‌هایی را که هنگام کاربرد زبان در آن‌ها دخیل می‌شویم، توصیف کنیم(ارینگتون: ۱۳۹۶)(نک: ویتگنشتاین: ۱۳۸۰)

دیدگاه ویتگنشتاین در نظام اخلاقی مک‌اینتایر زمانی درک می‌شود که ابتدا اندیشه‌های مرلوپونتی فهم کرده باشـیم. به اعتقاد مرلوپونتی عقل‌گرایی(Rationality) یا نظم از قبل داده نمی‌شـود، نه در جهان ایده‌ها، نه در ذهن خدا و نه حتی در مقولات؛ بلکه آن نظم به‌طور مداوم توسـط بی‌نظمی سـاخته می‌شـود، با توانایمان برای دادن معنی به تجربیاتمان و مهم‌تر اینکه ما معنی را کشـف می‌کنیم، با پاسـخ دادن به درخواسـت و تقاضـای تجربه. به عبارتی برخلاف اعتقاد هوســرل، ما معقولیت آماده‌ای را از قبل و از جهان ماوراء به تجربه‌هایمان نمی‌دهیم. در همان لحظه تجربه سـعی داریم آن را معقول کنیم. مثلاً هنگامی از روبه‌رو به یک خانه نگاه

می‌کنیم، پشـت آن را باتجربه‌ای که از دیدن جلوی خانه‌داریم تصـویر می‌کنیم؛ اما وقتی‌که دور خانه می‌چرخیم ممکن است متوجه شویم که تصور اولیه اشتباه بوده؛ به عبارتی اگر از آسمان شهودی می‌آمد یا مقوله‌ای از قبل در ذهن تصـویرسـازی می‌کرد، نباید اشـتباهی در کار می‌بود؛ درواقع بدن می‌خواهد خودش را تطبیق بدهد و به ثبات برسد، بنابراین موقعیت را به نفع خودش توجیه می‌کند؛ اما ما باید یک دادوستد جدید با جهان برقرار کنیم، جهانی که از جهان هوش ما قدیمی‌تر اسـت. در اینجا بدنمان، به‌عنوان‌یک شـیوه و راهی از بودن در جهانی که در آن واقع‌شـده‌ایم، مطرح می‌شـود. ما محدود به بدنمان هسـتیم و تنها با درگیر شـدن در دنیا می‌توانیم آن را بفهمیم. در اینجا دو نکته باید گفته شود. اول اینکه انسان این نیست که بداند ذهنی دارد و با ذهن‌خوانی دیگران پی به احساسات خودش ببرد. یا ذهن معقولی فراتر از احساسات خود (مانند عصبانیت، هیجان، تنفر، شرم و عشق) وجود ندارد. همین‌ها شیوه و نحوه بودن را می سازند. دوم اینکه ما در جهان هستیم؛ بنابراین بر کل آن احاطه نداریم و تنها درک ما به صورت چشم‌انداز(Perspectival) و ناقص است؛ اما نکته دیگر این است که همه تجربیات بر پایه یک مدل تجربه قبلی درک می شوند که بالاخره در زمان خودش یک معنی داشته، اصلاً بدون معنی بودنش امکان‌پذیر نیست. البته هرگز به‌طور کامل تعریف‌شده هم نیست. انسان باید حرکت کند بین این بی‌نظمی و قطعیت(Absolute). جهان مونتاژی اسـت از ابژه‌های متفاوت که با کمک آگاهی به هم ربط داده‌شـده‌اند، قوانین فیزیک از این فلسـفه پیروی می‌کند(Ponty, 1983: 3). این سـخن مرلوپنتی برای مک‌اینتایر پذیرفتنی نیست، البته از توصیف اسرارآمیز ویتگنشتان هم قانع نمی‌شود. درواقع آنچه بی‌نظمی را به نظم جوش میزند همچنان گم است، آن تجربه اولی چگونه ساخته شد. از چنین نظرگاهی، اندیشه مک‌اینتایر به مذهب نزدیک می‌شود.

از منظر مذهبی، الهیدانان مسـیحی به‌ویژه آگوسـتین(Augustine) و آکویناس(Aquinas) تأثیر قابل‌توجه‌تری بر مک‌اینتایر گذاشـتند. دیدگاه مکتب‌های الهی بر این تأکید داشـت که معیار زمینی درزمینهٔ اخلاق قابل اسـتناد نیسـت(Crittendem, 2009: 477). عقل ذات اشـیاء یا انتقال از قوه به فعل را درک نمی‌کند. عقل محاسبه‌گراست، عقل می‌تواند حقایق عینی و روابط ریاضی را ارزیابی کند و نه بیشتر؛ یعنی در قلمرو عمل تنها می‌تواند از وسیله‌ها سخن بگوید در مورد ارزش‌ها یا غایات باید ساکت بماند(مک‌اینتایر، ۱۳۷۹: ۱۰۵-۱۰۷). حتی در نزد کانت(Kant)عقل ماهیت ذاتی و جنبه‌های غایت‌شـناختی جهان عینی را تشـخیص نمی‌دهد. متفکران بعد کانت نیز یک عقل عقیم از شناسایی غایت را تحویل گرفتند که در بهترین حالت قادر به درک اشراق بود نه بیشتر. مک‌اینتایر برای پاسخ به متفکران هم عصر خودش از انتقاد هگل(Hegel) به کانت بهره می‌گیرد. هگل می‌گوید اگر که کانت می‌گوید «شـیء» به ذات خود ناشـناختنی اسـت، پس نباید هیچ‌گونه شناسایی درباره آن داشته باشیم و از وجود آن بی‌خبر باشیم، حال این‌گونه نیست، بنابراین اطلاع از آن را باید به شناخت برخی از خصوصیات جهان مرتبط دانست که در حوزه تجربه ما می‌آیند. به‌عبارتی‌دیگر، باتجربه کردن به چیزی بیشتر ازآنچه به حس می‌آید پی می‌بریم، یعنی تجربه خودش همراه با اضافاتی است. انتقاد دوم هگل به کانت این اسـت که مقولات ابدی و دگرگون‌ناپذیر نیسـتند؛ بلکه «تاریخ»، تاریخ سـاخت‌های فکری دگرگون

شونده است. آدمیان با آگاه شدن بر روش فعلی اندیشه خود می‌توانند از آن روش انتقاد کنند و از لحاظ عقلی از آن برتری جویند. فرجام این کار، کمال عقلی تمامی جریان‌های اندیشه شده است، یعنی درک عقلی تمامی جریان‌های اندیشه(همان، ۱۳۵۲: ۳۹-۴۱).

البته اندیشه کانت یک نکته برجسته و مهم داشت؛ اینکه اگر بحث عقلی درست هدایت شود، همواره نتیجه قاطعی در بر دارد، یعنی هدف و غرض از بحث عقلی عبارت بود از اثبات حقایق و تنها روش‌هایی قابل قبول بودند که به ابطال قطعی خطا و تأیید و اثبات حقیقت می‌انجامیدند؛ اما آنچه در بحث‌های عقلی معاصر اتفاق افتاده این است که غیرقطعی و بی‌نتیجه‌اند. دیدگاه‌های معاصر معتقدند آن معیار یا معیارهای که هیچ شخص عاقلی نتواند از تصدیق حجیّت آن بازماند در یک طرح نظری یا مفهومی فراهم می‌آید. به عبارتی معیاری که باید خودش مستقل از طرح باشد، اساساً وجود ندارد. اینجاست که از بیخ و بن از نهضت روشنگری گسسته می‌شود. درواقع دیدگاه‌های معاصر معتقدند هیچ مبنایِ از حیث نظری خنثی و ماقبل نظری وجود ندارد که بتوان بر اساس آن بین معیارهای متخاصم داوری کرد. وارثان تبارشناس نیچه چنین نتیجه‌ای گرفته‌اند. خیلی پیش‌تر در قرن سیزدهم توماس‌گرایان هم به این نتیجه مشابه رسیدند که چون آگوستین‌گرایی با شارحان اسلامی ارسطو به‌گونه‌ای نظام‌مند در تخالف یکدیگر بود و هر یک در درون خویش معیارهای ارزیابی عقلی خاص خود را داشت و هیچ راه معقولی برای رفع اختلافات یافت نشد، اما آکویناس به روش ارسطویی قاطعانه ثابت کرد که این نتیجه‌گیری خطاست. راه حل آکویناس این بود که هر یک با معیارهای خودش بتواند برای مسائل و مشکلاتی که مواجه می‌شوند راه علاجی پیدا کند بدون آنکه از درون محدوده نظام خودش خارج شود یا نیازی به منابع خارجی داشته باشد(همان، ۱۳۹۲: ۳۱۰-۳۱۲).

با توجه به این نقطه‌نظرات، مک‌اینتایر نه تنها به توصیف جامعه اخلاقی می‌پردازد، بلکه بیشتر از آن می‌کوشد تا راه‌حل و مکانیزمی برای ایجاد یک جامعهٔ اخلاقی ارائه دهد. بر همین مبنا نظریه هنجاری او متکی بر دو ایدهٔ اساسی است که مسیر یک جامعه را برای اخلاقی‌شدن هموار می‌کند.

۵. هنجارهایی برای ساخت جامعه اخلاقی در اندیشهٔ مک‌اینتایر

۱- ۵. «گزینش بهترین معیارها» از طریق گفتگو میان سنت‌ها

در نگاه مک‌اینتایر از منظر اخلاق ارسطوگرایی، اخلاق پیوریتن(Puritan)، اخلاق مصرفی اشرافی و سنت‌های دموکراسی و سوسیالیزم همگی از دیدگاه خود عقلانی هستند. ولی هریک از این اخلاق‌ها یک غایت یا غایات پیشنهادی، مجموعه‌ای از قواعد و فهرستی از فضایل دارند که با دیگری متفاوت است. از این رو چنین تبیین می‌کند:

> «نزد ارسطوگرایان اینکه همه آنچه را که داری بفروشی و به فقرا بدهی عبث و غیرعقلانی است؛ درحالی‌که مسیحت اولیه برعکس آن فکر می‌کرد. مذهب کاتولیک محافظه‌کار اطاعت از مرجعیت مقرر را فضیلت تلقی می‌کند؛ اما نزد پیوریتنیسم

صرفه‌جویی یک فضیلت عمده و کاهلی یک رذیلت است. برای یک اشراف‌زاده سنتی صرفه‌جویی یک رذیلت است. حال آنکه هیچ محکمه‌ای یا هیچ معیار بی‌طرف غیر شخصی وجود ندارد. هرکسی که از درون این نظام‌ها سخن می‌گوید، ظاهراً فقط اوامری را که حاکی از پسند و انتخاب‌های خصوصی خودشان است، اظهار می‌دارند ارتباط میان واقعیت و ارزش به فضل معانی کلماتی که استعمال می‌کنند، تثبیت‌شده است زیرا گذشته اجتماعی هر شخصی تعیین می‌کند که هر فرد واژگانی دارد که با آن‌ها انتخابش را شکل می‌دهد»(مک‌اینتایر، ۱۳۷۹: ۵۲۸-۵۳۲).

هر سنت معقولیت خاص خودش را دارد که زاییده پیش‌فرض‌های فرهنگی است، به عبارتی عقلانیت اخلاقی ضرورتاً ریشه در یک بستر اجتماعی دارد، پیش فرض‌ها با تحلیل و بررسی واقعیت‌های موجود در درون یک سنت آشکار می‌شوند(وینستین: ۱۳۹۰). نمود این رویکرد در نگاه مک‌اینتایر نیز مشهود است از این رو که می‌گوید:

«هر سنت نسبت به عقلانیت متأثر از محیطش است، اصول و معیارهای خاص خود را تدوین می‌کند. از دیدگاه تبارشناسی نیز هیچ سنتی نمی‌تواند عقلانی باشد مگر جز یکی از نقاب‌های موقتی که کسانی بر چهره دارند که درگیر نقاب‌برداری از تظاهر دیگران به عقلانیت‌اند»(مک‌اینتایر، ۱۳۹۲: ۲۲۲-۲۲۴).

وی یک تفاوت اساسی با ارسطو، افلاطون و آکویناس را مطرح می‌کند که معتقد بودند نظمی جهانی وجود دارد و جایگاه هر فضیلت را در شاکله‌ای کامل و هماهنگ در حیات بشری معین می‌سازد، حقیقت در حوزه اخلاق، عبارت از انطباق احکام اخلاقی با نظم این شاکله است(همان، ۱۳۷۹: ۲۴۸). تلاش برای رسیدن به یک نظم واحد جهانی بیهوده است. به همین دلیل است که مک‌اینتایر بیان می‌کند:

«هر سنت نوعاً دارای تاریخی از خودش دارد، عقلانیت آن در طول زمان شکل گرفته است. گذشته برحسب ارزیابی‌های جدید و با توفیقات کنونی، پیوسته توصیف و از نوتوصیف می‌شود. ارسطو پیشینیان خود را سرآغاز و الگوئی برای پژوهش‌های خودش می‌دانست. آگوستین استدلال و آرای افلاطون و فلوطین را دوباره ارزیابی و توصیف کرد. به همین نحو آکویناس، دکارت و بقیه؛ اما اهمیت موضوع اینجاست که تاریخ‌های رقیب، ناسازگار و گاهی قیاس‌ناپذیری سر بر آوردند. از این رو مفهوم یک تاریخ بی‌طرف، غیرجانبدارانه‌یِ واحد توهم است. این توهم ادعای این را دارد که گذشته‌ای وجود دارد که در انتظار است تا "آن طور که واقعاً بوده است" مستقل از توصیف از یک دیدگاه خاص، کشف شود»(مک‌اینتایر، ۱۳۹۲: ۲۷۵- ۲۷۶).

درحالی‌که هر سنت طی بحثی مستمر سعی می‌کند کنش‌های سازنده خود را معقول نشان دهد. بحثی در مورد اینکه مثلاً مدرسه، بیمارستان، دانشگاه یا محصول کشاورزی چگونه می‌تواند بهتر باشد. بحثی در مورد اینکه چگونه می‌توانند زندگی خوبی داشته باشند؛ اما نکته اینجاست بهبود تصور ما از زندگی خیر انسان، به این بستگی دارد که چگونه می‌تواند تلاش‌های خود را برای عملی ساختن و بهبود این تصور بهتر بودن را ارزیابی و یا نقد کرد. به‌عبارتی‌دیگر، فردی که در درون یک سنت به دنیا آمده است چگونه می‌تواند بداند که سنت خود در مقابل سنت‌های متکثر دیگر بهتر است؟ و اگر بهتر نیست برای ترک آن چه دلیلی می‌تواند برای خود داشته باشد؟(جمعی از مترجمان: ۱۳۸۶). این دل‌مشغولی حتی ممکن است منجر به بحران شود، بحران آن زمان آغاز می‌شود که فردی که قبلاً به الگوهایی تکیه کرده است که پیش‌ازاین مبنای همه تفسیرهایش از زندگی اجتماعی‌اش بوده به ناگهان متوجه می‌شود که گرفتار خطا و توهم شده و درنتیجه برای نخستین بار الگوهای جاری را به چالش می‌کشد و شاید ممکن است او به شناخت امکان تفسیرهای نظام‌مند و متفاوتی از الگوهای موجود یا جایگزین برآمده باشد. این وضعیت، گونه‌ای از بحران معرفت‌شناختی است که انسان‌ها در هنگام عمل با آن مواجه می شوند(مک‌اینتایر، ۱۳۹۵: ۳۱-۳۲). قبل از آن سنت‌ها به اعضای خود این امکان را می‌دادند که مسائل را چنان توصیف کنند که همه بتوانند راه حل آن‌ها را بجویند، به عبارتی سنت‌ها روش جست‌وجوی چنان راه‌حل‌هایی را به اعضای خود ارائه می‌دهند تا آن‌ها پاسخ‌های احتمالی را بیابند و تعیین کنند کدام پاسخ‌ها پذیرفتنی‌اند و کدام ناپذیرفتنی و پاسخ‌ها را چنان‌که درخور عرضه باشند نظم و نسق دهند.

وینستین(Weinstein)اشاره می‌کند از دید مک‌اینتایر «هر سنتی از درون فولکلورها و متونی پرورده شده است که اعضای یک فرهنگ برای آن‌ها نقش محوری قائل‌اند.» به عبارتی ساده‌تر فولکلورها و متون اصلی، داستان‌هایی هستند که برای توضیح کنش‌های یک سنت پرورده شده‌اند؛ اینکه باورها و خیرها کدام‌اند(وینستین، ۱۳۹۰: ۱۴۵). اساساً تداوم زندگی فرد منوط به این باورها است؛ اما چه چیزی باعث تقویت آن‌ها می شود و چه چیزی باعث نابودی آن‌ها؟ به نظر مک‌اینتایر آنچه یک سنت را فاسد یا متحول می‌کند با حصول یا عدم حصول کثرتی از خوبی‌های درونی اعمال و ایجاد یک زندگی دارای فضیلت فردی و اجتماعی مرتبط است. از این رو هر آنچه باعث ایجاد یا عدم ایجاد فضایل عقلانی شود می‌تواند هم باعث حفظ و رشد یک سنت شود و هم باعث فروپاشی یک سنت. درک مناسب فرد از سنت خودش و آینده احتمالی‌اش و انتخاب و گزینش مناسب می‌تواند باعث حفظ یا تغییر یک سنت باشد. این مقام داوری نوعی توانایی است که متعلق به فاعل داوری است که طبق آن می‌داند چگونه از بین قواعد مناسب انتخاب کند و یا در موقعیت‌های ویژه آن را به کار گیرد. درستی باورهای متعدد، رقیب و احتمالاً ناسازگار، در رویارویی تراژیک‌شان با باورهای دیگر سنجیده می‌شود(کهون، ۱۳۸۱: ۵۶۸-۵۷۱) و یا به این دلیل که در آن باورها نوعی ناسازگاری تشخیص داده شود؛ و یا گاهی به این دلیل که در مواجه با مسئله‌ای نظری یا عملی دچار ناکارآمدی باشند و یا ترکیبی از این امور که درنتیجه باورها حک و اصلاح می‌گردند تا اینکه به شکلی جدیدتر و اصلاح شده بتوانند پاسخی برای پرسش‌هایی که مطرح شده‌اند، فراهم آورند و بدین ترتیب از محدوده‌های پیشین خود فراتر روند. این روند به‌گونه‌ای است که یک سنت طی

مراحلی فرمول‌بندی جدیدی به دست می‌آورد و ممکن است دو نوع عمل و باور مبتنی بر باورها به وجود آید: ۱) اعمال و باورها مربوط به اموری که باید باورها و اعمال را به‌عنوان چیزهایی کم‌وبیش عقلانی در نظر گرفت و مرتبط با حقیقت‌اند، یعنی پیوند بین عقلانیت و حقیقت ۲) اعمال و باورهای مرتبط باهدف‌های نظری و عملی‌اند که در هر مرحله کسانی که در آن سنت خاص شرکت دارند، خود را به سوی آن‌ها جهت می‌دهند. درست در همین امور است که سنت‌های مختلف، عقایدی متفاوت، ناسازگار و در برخی موارد قیاس ناپذیر پدید آورده‌اند(مک‌اینتایر: ۱۳۹۲).

بنابراین با شک در مورد اهداف، عدم انسجام سنت‌ها کاملاً محتمل است و وقتی این مسئله رخ دهد، گاه تنها با یک شکل‌گیری انقلابی مجدد است که می‌تواند اصلاح شود. از طرف دیگر سنت‌ها در دوره‌های معینی برای تداوم خود واقعاً به انقلاب نیاز دارند. البته مناقشه نه تنها درون سنت، بلکه میان سنت‌ها نیز بروز می‌کند(همان، ۱۳۹۵: ۳۸-۳۹). برخی مدعی‌اند که مناقشه بین سنت‌ها قابل‌حل نیست چراکه اساساً سنت‌ها قیاس ناپذیرند؛ اما چگونه می‌توان قیاس‌ناپذیری دو دیدگاه را تشخیص داد، چه شرایطی لازم است این وضعیت را به‌طور کامل توصیف کند؟ مک‌اینتایر می‌گوید:

> «کسانی که فقط دریکی از دو طرح مفهومی متعارض به سر می‌برند نمی‌توانند این‌گونه قیاس‌ناپذیری را تشخیص دهد، چه برسد به اینکه بتوانند آن را به‌طور کامل توصیف کنند. چراکه فهمیدن موضع طرف دیگر به صورت مسئله ترجمه بروز می‌کند، یعنی به این صورت که بتوانیم باورها، استدلال‌ها و نظریات طرف مقابل را به واژگان خود تبدیل کنیم؟ این وضعیت دو حالت دارد: اول اینکه گفته شود موضوعات مندرج در طرح رقیب ترجمه ناپذیر و درنتیجه فهم‌ناپذیری است و بنابراین دیگر نمی‌توان دیگران را به مبارزه خواند یا اینکه بگوییم کار ترجمه با موفقیت صورت گرفته است. به این صورت که اصطلاحات طرح رقیب به صورت اصطلاحات مفهومی زبانی به زبان مادری بازنویسی شود. این امر موجب تحریف می‌شود و این تحریفات عادتاً نظریات و استدلال‌های رقیب به‌گونه‌ای درمی‌آورند که با اصطلاحات زبان مادری یا سازگارند یا ناسازگار. بخش ناسازگار این نتیجه را می‌دهد که هیچ جفتی را نمی‌توان برای طرح‌های مفهومی رقیب و بدیل باشد و نهایتاً اینکه یک طرح مفهومی نمی‌تواند در این مورد کاربردی داشته باشد. این نتیجه از این لحاظ می‌تواند دلگرم‌کننده باشد که شخص را خاطرجمع می‌کند که بیرون از فضایی که قرارگرفته کسی صالح برای حکم دادن در مورد وی نیست. این امر مهاجمانی که از لحاظ فکری بیگانه‌اند را رام می‌کند و اثبات می‌کند که نمی‌تواند اعتقادهایی بنیادی شخص را به چالش بکشد»(همان، ۱۳۹۲: ۲۱۸-۲۱۹).

در سویی دیگر، گروهی استدلال کرده‌اند حقایق ادعا شده که سنت‌ها قیاس ناپذیر و ترجمه‌ناپذیرند، اشتباه است. چراکه وقتی می‌گوییم سنت رقیبی وجود دارد که نظام فکری و عملی بیگانه‌ای نسبت به ما دارد این معنی

را می‌دهد که آن نظام فکری قابلیت ترجمه دارد؛ که اگر نداشـــت آن را دشـــمن و رقیب در نظر نمی‌گرفتیم. مک‌اینتایر طرفدار دیدگاه دوم اســـت و منکر این دیدگاه اســـت که بحث منطقی میان دو نظام متضـــاد فکری و عملی قیاس ناپذیر و ترجمه ناپذیر محال اســـت. در منظر او اتفاقاً این قیاس‌ناپذیری می‌تواند طلیعه‌ی یک بحث منطقی با شد حتی منطقاً و به‌گونه‌ای تردیدناپذیر می‌تواند یکی را بر دیگری پیروز گرداند. به عبارتی یک نظم بر نظم دیگر برتری دارد؛ این مسئله زمانی مشخص می‌شود که در بوته نقد و آزمایش و چالش معرفت‌شناختی قرار گیرد. بدین صورت که طبق اصطلاحات خودش و با معیارهای خودش آیا با شکست مواجه شده است؟ آیا توان پاســـخگویی به مشـــکلاتش دارد؟ اگر پیروزی عقلانیت رقیب در تفوق بر چالش‌ها و مشـــکلاتش بپذیریم، آنگاه متوجه می‌شویم سنت‌های اخلاقی برتر وجود دارد(همان).

بنابراین مک‌اینتایر وجود بحث و گفتگو در میان این سنت‌های اخلاقی رقیب را می‌پذیرد و مهم‌تر اینکه هر کدام از آن‌ها متوجه می‌شوند که سنت رقیب یکی از سوالات اساسی در مورد انسان را به‌گونه‌ای پاسخ داده است که فکر می‌کنند بهتر از پاسخ خودشان است. از همین رو، آن‌ها می‌توانند دست به گزینش سبک و سیاق جدید بزنند. به عبارتی با توجه به کفایت یا عدم کفایت پاسخ‌های ســـنت‌ها به بحران‌ها اســـت که ســـنت‌ها رد یا تأیید می‌شـــوند. هر ســـنت روایت و خیر خاصـــی با توجه به زمینه فرهنگی خود دنبال می‌کند که بر نوع خاصـــی از عقلانیت استوار است. هویت فردی و اجتماعی انسان‌ها متأثر از سنتی است که به آن تعلق دارند. سنت، میراث اجتماعی است. در این سنت‌ها مفاهیمی عامی چون عدالت، برحسب سنت‌های متفاوت تاریخی تغییر می‌کند و تلقی از عدالت با سنت تاریخی‌ای که افراد به آن تعلق دارند شکل می‌گیرد و امکان ندارد که آموزه‌ای با تمسک با عقلانیتی جهان‌شمول ادعای برتری بر دیگران داشته باشد(جمعی از مترجمان، ۱۳۸۶: ۱۰۲-۱۰۷).

۲-۵. غایت و فن اخلاقی زیستن

از نظر مک‌اینتایر، حیات ما دارای شکل خاصی است که خود را به‌سوی آینده ما معطوف می‌دارد. زندگی خود را در پرتو تصورات خاصی از آینده‌ای مشترک و محتمل سپری می‌کنیم. آینده‌ای که ما را مجبور به پیش‌بینی و ایجاد طرح می‌کند. صـــورتی از آینده که همواره خود را به شـــکل یک غایت عرضـــه می‌دارد که در حال حاضـــر به‌ســـوی آن در حرکتیم(مک‌اینتایر، ۱۳۷۹: ۳۶۲-۳۶۳). آینده نمی‌تواند آن طور که ســـارتر در تهوع بیان می‌کند خیالی باشد و یا آن طور که شخصیت‌های کافکا در محاکمه و در قصر دارند، بی سرانجام باشد؛ اگرچه می‌تواند پیش‌بینی‌ناپذیر باشد، اما این پیش‌بینی‌ناپذیری همراه است با خصلت غایت‌گرایی معین. اکنون تصویری از آینده است. آینده‌ای که بر اساس احتمالات ما را به‌سوی جلو هدایت می‌کند. تصویر آینده به‌صورت یک غایت انگیزه عمل اکنون ما است(کهون، ۱۳۸۱: ۵۶۰-۵۶۱).

مک‌اینتایر از سه نوع غایت در طول تاریخ بشر نام می‌برد که هر کدام فضیلت‌های خاص خود را داشتند. نوع اول دارای فضیلت کیفیتی است که فرد را قادر می‌سازد تا نقش اجتماعی خویش را انجام دهد (هومر)، نوع دوم، دارای فضیلت کیفیتی است که برای دستیابی به موفقیت‌های دنیوی و اخروی سودمند باشد (فرانکلین). نوع سوم دارای فضیلت کیفیتی است که انسان را توانا می‌سازد تا برای رسیدن به‌غایت مشخصاً بشری اعم از آنکه فوق

طبیعی یا طبیعی باشـد، حرکت کند (ارسـطو، آکوئیناس)(مک‌اینتایر: ۱۳۷۹). برخی بیان کرده‌اند «مک‌اینتایر به دیدگاه سوم گرایش دارد. این نوع فضیلت بحثی است که از سقراط شروع می‌شود: اینکه چگونه باید زیست؟ خیر (خوبی) چیست؟ شیوه‌های کلی زندگی‌ای که باید در پیش بگیریم، کدامند تا از بهترین مزایایی زندگی برخوردار شویم؟»(گاتری، ۱۳۷۸: ۹) «و خوب آن است که ما بیش از هر چیزی خواهانش هستیم»(همان: ۱۳۴) «خوب یا خیر ازنظر افلاطون، غایت هرکاری است»(همان: ۱۳۵) خوب (خیر) برای فرمانده جنگ این است که پیروز شود، برای قهرمان بوکس این است که بر حریف غلبه کند، برای شخص طمع‌کار این است که پولی به دست آورد، برای جراح یک عمل جراحی موفقیت‌آمیز است، خوب برای ناخدای کشتی این است که مسافرانش را سالم به مقصد برساند. خوب (خیر) چیزی است که هر روحی خواهان آن است، زمانی که فردی چیزی را با چنان شدتی می‌خواهد که بر هر چیز دیگری مقدم می‌دارد، آن چیز برای او خوب است. برای سقراط و افلاطون خوب مطلقی وجود دارد، یعنی "هدف اصلی انسان". سقراط معتقد بود که نه تنها انسان بلکه هر چیزی در جهان کاری دارد که باید انجام دهد و انجام آن برایش خوب است. کلید خوشبختی انسان همان خیر است. افلاطون در پیروی سقراط می‌گوید خیر باید مطلق و تغییرناپذیر باشد چون که خیرهای جزئی دیگر معلول این خیر اصلی هستند و همانطور علت بر معلول مقدم است. پس این خیر مطلق تغییرناپذیر و مطلق است. درواقع افلاطون می‌خواهد به پرسشی بپردازد که سقراط بی‌جواب باقی گذاشت: ماهیت خیر مطلق چیست؟ اعتقاد سقراط به برابری خیر با کارآمدی یا سودمندی، چیستی این هدف اصلی را روشن نساخت. او تا آخر جستجوگر ماند، اعتراف کرد هیچ شناختی از آن ندارد، اما افلاطون در پی کشف صورت خیر بود(همان: ۱۳۴-۱۳۷). مک‌اینتایر با استناد به سخن مشـروط سـقراط که می‌گوید برای آنکه چیزی یک خیر اخلاقی ممکن باشـد، باید بر وفق مجموعه‌ای از قواعد حاکم بر رفتار قابل تعریف باشـد؛ نتیجه می‌گیرد: «انسـانی که رفتارش به نحوی تابع قاعده نباشـد نمی‌تواند به‌عنوان‌یک فاعل عاقل در جامعه انسانی سهیم باشد»(مک‌اینتایر، ۱۳۷۹: ۷۳).

اما چرا حتما لازم است قانونی باشد و با زور و اجبار مردم را بسوی زندگی اخلاقی بکشاند؟ چرا همه انسان‌ها به‌سوی خیر گرایش ندارند، چرا عده‌ای نسبت به بقیه بی‌اعتناء هستند و مشارکتی برای ساختن یک زندگی بهتر نمی‌کنند و عده‌ای دیگر همچنان‌یک زندگی حیوانی دارند. آکوئیناس و آگوستین درصدد برآمدند تا این مشکل را برطرف کنند. بدین صورت ازنظر آکویناس ثنوریات نظریه تبدیل می شود به رؤیت خدا که هدف تمایل انسانی است و در نیل به آن آدمی ارضاء می‌شود؛ و همچنین مفهوم تلوس (غایت) تبدیل می‌شود به رسیدن به خدا که خوب است. خوب آن چیزی است که تمایل به آن گرایش دارد. بدین سان معیار خوب بودن اساساً غیردینی است و دین طبیعی و قانون طبیعی به قواعد اخلاقی تبدیل می‌شود. به وحی الهی و تجربه عرفانی، فاصله میان انسان و خدا بخاطر گناه اولیه است، اما این فاصله گسترده نیست انسان طبیعی بدون وحی می‌تواند بداند خوب چیست و البته او هیچ شـناختی از خدا جز آنچه از طریق وحی الهی دریافت می‌دارد، نمی‌تواند داشـته باشـد. به عبارتی انسـان هیچ معیاری در اختیار ندارد؛ بنابراین الزاماً خوب بر وفق فرامین الهی تعریف می‌شـود: خدا خوب اسـت قضـیه تحلیلی اسـت و همچنین باید به آنچه خدا فرموده عمل کرد(مک‌اینتایر: ۱۳۹۰) و اما قدیس آگوسـتین،

ثنویت افلاطونی میان عالم ادراک حسی و قلمرو "صور" را به صورت مسیحی میان عالم تمایلات طبیعی، عالم عشق او (آگوستین) درمی‌آورد. شخص از طریق نوعی انضباط مرتاضانه در مقیاس عقل صعود می‌کند و نه از آن الهام افلاطونی به‌صورت خیر، بلکه از خدا اشراق حاصل می‌کند. آن ذهن اشراق یافته قادر می‌شود تا به درستی میان آن متعلقات گوناگون تمایل که در برابر اوســـت، انتخاب کند(همان). به عبارتی آنجا که ارســـطو بین خواهش‌های نفسانی و عقل توضیحی ندارد و آنجا که افلاطون نفس را دارای سه جزء عقلی، شهوانی و غضبی می‌داند و جایی برای انگیزه و محرک باقی نمی‌گذارد. آگو ستین م سئله ع شقی الهی را مطرح می‌کند که من شأ اراده ا ست. از اندیشه‌های افلاطون و ار سطو نمی‌توان به این سوال پا سخ داد که چرا همه انسان‌ها به صورت و غایت خود کشـیده نمی‌شـوند، چرا با وجود همه دانش و آگاهی باز فرد در مقام عمل برنمی‌آید. آگوسـتین اعلام می‌کند که به فعلیت درآمدن عقل در گروه اراده اســـت. ازنظر اگوســـتین این اراده اســـت که توجه فرد را به هر چیزی جلب می‌کند. بدین صورت اراده در دستیابی انسان به خیر یا بازماندن او از آن، نقشی محوری دارد؛ یعنی آگوستین برای اولین بار موفق می‌شود بین ارزش و عقل پل بزند. به نظر مک‌اینتایر نیز پیشینیان آگوستین هیچ گاه اراده را در این معنای کلامی که اگوســین مطرح کرد، به کار نبرده‌اند؛ بنابراین پیروی از دســتورات و قوانین الهی لازم و حیاتی ا ست. همه باید به این قانون الهی که به تأیید عقل و طبیعت نیز ر سیده ا ست گردن نهند... اراده یکی از دستاوردهای بزرگ آگوستین قدیس بود(شهریاری، ۱۳۸۵: ۱۲۷-۱۳۵).

در عصر روشنگری تفکرات آگوستین و آکویناس تخیلی و بی‌پایه شدند. اندیشمندان دنبال یک راه‌حل زمینی بودند. به‌عنوان مثال مونت‌سکیو معتقد بود انسان‌ها نابخردانه و غیراخلاقی رفتار می‌کنند، راه صلاح این ا ست با ایجاد نهادها مجبورشـان کنیم بخردانه و اخلاقی رفتار کنند، یعنی برگشـت دوباره به افلاطون و ارسـطو و برای این پر سش که ا صولاً چرا انسان‌ها غیرعقلانی‌اند و برای عقلانی بودن چه باید بکنند، مونت سکیو جوابی ندارد. مک‌اینتایر به رویکرد روســو و تفاوت آن با نگاه هابز در مورد نهادها اشـاره می‌کند و معتقد اسـت روسـو جوابی دقیق دارد و توانسته است منشأ را در اراده پیدا کند؛ یعنی آن چیزی که باعث ایجاد یک زندگی اخلاقی می‌شود. طبیعت انسان، چیزی که ماهیت حقیقی ماست و ما می‌توانیم آن را به تحقق برسانیم. طبیعت انسان و وجدان او میل به اخلاقی بودن دارد اما این طبیعت انسانی بواسطه نهادهای سیاسی و اجتماعی موجود خفه و ویران شده است. ازنظر روسو محرک انسان طبیعی حبّ ذات است، اما برعکس آنچه هابز می‌گوید عشق به خود با احساس غمخواری و ترحم ناســازگار نیســت. اینجا (مرحله طبیعی) هنوز نمی‌توان صــحبت از ظلم و عدل کرد، چراکه مالکیتی وجود ندارد. در وضع اجتماعی است که نهاد مالکیت و رشد ثروت به نابرابری و ستم برده‌سازی و دزدی و دیگر جنایاتی که لازمه نهاد مالکیت اســـت، منجر می‌شـــود. درواقع این نهادها که با قرارداد اجتماعی ایجاد شده‌اند این وضع را ایجاد کردند. نهادها را باید دوباره از نوع ساخت برای اصلاح نهادها ابتداء باید به این مسأله روانشناختی پرداخت که چرا آدمی باید برای چیزی غیر از سود مستقیم خود بکوشد؟ راه حل هابز و نویسندگان فرانسوی این است که یا یک منشأ مستقل نوعدوستی در طبیعت انسانی وجود دارد یا که نوعدوستی صرفاً حبّ ذات مبدل است. روسو از اساس مسأله را فسخ می‌کند؛ بدین وسیله مفاهیم منفعت شخصی و خودخواهی خصلت

ابتدایی و بسیط ندارند. اولین دلیل این است که انسانی که قادر است شقوق مختلف مصالح خود و دیگری را مدنظر قرار دهد، باید از قبل تاحدی با دیگران همدلانه اختلاط کند. نوزاد خودخواه نیست، زیرا با دو شق نوعدوستی و خودخواهی مواجه نیست. دلیل دوم این است که غایت انسانی را نمی‌توان به دو بخش خاص من و بخشی که موقوف نیازهای دیگران است، تفکیک کرد. روسو به درستی تشخیص داد که آنچه را که آدمیان برای خود هدف قرار می‌دهند، نوع معینی از زندگی است که در رابطه با دیگران ساخته می‌شود. حبّ ذات، عاطفه اولیه ما، مفهومی از یک رابطه متقابل خود با دیگران است، همینطور به تدریج فضایل پیچیده‌تر تکامل می‌یابند. احساسات اخلاقی منبع تشخیص عدالت می‌شوند؛ اما وقتی نگاه می‌کنیم بین احساسات و نهادهای موجود تقابلی حاد می‌بینیم؛ بنابراین اصلاح نهادها پیش شرط اصلاح اخلاقی منظم است. نهادهای که توسط افراد اخلاقمند تأسیس شده‌اند، نهادهای که به خیر همگانی توجه دارند تا منافع خصوصی و به آن‌ها بیاموزند که همچون شهروند عمل کنند(مک‌اینتایر، ۱۳۷۹: ۳۶۵-۳۷۲).

مک‌اینتایر معتقد است پرورش این اخلاقی که از درون طبیعت انسانی برمی‌خیزد و ماهیت حقیقی ما را شکل می‌دهد نوعی فن است که باید با تکرار و تمرین زیر نظر استادان سنت آموخته شود. ازنظر مک‌اینتایر یادگیری یک فن به سه گونه است، دایره‌المعارف گونه، تبارشناسانه، سنت؛ و در تعریف آن‌ها می‌گوید:

> «دایره‌المعارف‌نویسان از کانت آموخته بودند که یادگیری عقلانی به‌صورت مستقل اندیشیدن، رهانیدن خویش از قید قیمومت هر مرجعیت نهادی، به عبارتی کسب حقایقی بی‌زمان، علی و عینی است. تبارشناسان برعکس به مرجعیت نهادها معتقدند که جز یک قدرت سلطه‌گر که باید در برابر آن مقاومت کرد چیزی نیست. در مقابل سنت‌گرایان معتقدند یک فن در زمان و مکان و در یک مجموعه اوضاع تاریخی خاص کسب می شود. سهیم بودن در عقلانیت یک فن ایجاب می‌کند که فرد در پیش‌آمدهای تاریخ آن عقلانیت شرکت داشته باشد. داستان آن را داستان خودش بداند و برای خودش داستانی مشابه بسازد که با روایت بازی به نمایش درآمده قبلی تطبیق داشته باشد. در این حالت مرجعیت یک استادکار ماهر است که با معرفت به چگونگی پیوند بین گذشته و آینده قادرند از سنت استفاده کنند یعنی مرجعیت او موجب این معرفت می‌شود که چگونه پیش رویم و به‌ویژه چگونه دیگران را به بهره‌گیری از آموخته‌هایی که از سنت گذشته فراهم آمده‌اند، به پیشروی ادامه دهیم تا به سوی غایتی که همان زندگی کاملاً بی‌نقص است، حرکت کنیم»(همان، ۱۳۹۲: ۱۳۸- ۱۴۱).

برای انجام فعالیت‌های بی‌نقص هر فرد باید دو تمایز را بیاموزد. یک؛ تمایز میان آنچه به‌عنوان فعالیت و محصول کار خوب جلوه کند و یا اینکه واقعاً خوب است. این که واقعاً خوب چیست؟ معیاری دارد که در گذشته مستتر است. درس گرفتن از اشتباهات پیشین و فایق آمدن بر مشکلات پیش رو. دوم؛ تمایز میان آنچه انجام شدنی است و آنچه می‌توانست بشود و بهترین بود. در دیدگاه مک‌اینتایر: «برای فهم این دو تمایز لازم است

بدانیم هر فنی دارای یک تاریخ اســت و معمولاً تاریخی که هنوز کامل نشــده اســت. هر فرد باید مهارت نوع خا صی را ک سب کند که او را قادر سازد تا از د ستاوردهای گذ شته به سوی امکان د ستاوردهای جدیدی حرکت کند» به عبارتی در اینجا برخورداری از توانایی برای تشخیص اموری در گذشته که بتوانند راهنمای آینده باشد و انتقال دادن تجربه‌های مفید گذ شته، محور هر سنتی ا ست. پس هر فردی باید آ شنایی کافی با سنت خودش داشته باشد تا بتواند ماهرانه عمل کند؛ بنابراین سؤال اصلی این است: چه چیزی برای "من" به‌عنوان موجودی انسـانی، خیر اسـت؟ کسـب نوعی فن و مهارت برای خدمت در یک زندگی جمعی خیر علی من اسـت، این خیر همراه با فضایلی ا ست که فرد در محله، اجتماع به‌طور فطرتی آن‌ها را می‌آموزد(همان: ۲۳۹-۲۴۳). بیشتر مردم در بخش عظیمی از زندگی‌شان از واقعیت‌های نهفته در سنت خود بی‌خبرند. مردم به زندگی خود مشغول‌اند و با شــهود خود خوب و بد را درک و فهم می‌کنند و همچنین در می‌یابند که باید برای رسـیدن به چه چیزی تلاش کنند(وینستین، ۱۳۹۰: ۱۴۷)؛ اما به‌طور دقیق این آشنایی در جریان تعلیم و تربیت عملی زیر نظر یک ا ستاد و با تمرین حاصل می‌شود مک‌اینتایر مثالی بارز می‌زند، شطرنج بازی بزرگ و حرفه‌ای را در نظر بگیرید که نمی‌تواند حقه‌باز باشد، چراکه اگر هدف او فقط بردن و کسب خیرهای بیرونی مثل شهرت، آبرو و پول بود، می‌توانست در هر ر شته دیگری که رقابتی در آن وجود دارد و فاتحانی دارد، شرکت کند و احتمالاً به همان جوایز د ست یابد؛ بنابراین آنچه برای او اهمیت دارد و آنچه به‌عنوان خیر و غایت خودش بدان دسـت می‌یابد آن نوع مزیتی اسـت که درونی است و آن لذتی است که ناشی از مهارت و ثمره استعداد اوست(مک‌اینتایر، ۱۳۷۹: ۴۵۶-۴۵۷)

کارکرد فضیلت به ما کمک می‌کند تا خیرهای درونی را پیدا کنیم، م سابقه فوتبال در مقایسه با پرتاب توپ یک کردار محسوب می‌شود که در آن معیارهای کمال مطرح است، محصول رقابت در کمال هستند و دستیابی به آنها اساساً برای همه مشارکت کنندگان در کردار منشا خیر است(زائری، ۱۳۸۴: ۴۶۲)

البته ما نیازمند تمرین هستیم. کار خوب با تکرار و عادت به د ست می‌آید. ما با انجام کارهای عادلانه فردی عادل و با انجام کارهای معتدل میانه‌رو و وقتی کارهای شجاعانه انجام می‌دهیم شجاع می شویم؛ اما عادات را نمی‌توان کل فضـیلت اخلاقی دانسـت. همیشـه موقعیت‌های جدید ظهور می‌کنند و ما نیاز داریم تا بدانیم کدام عادات خوب و عاقلانه و عملی است(سندل، ۱۳۹۳: ۲۶۸-۲۶۹).

نتیجه‌گیری

مک‌اینتایر به‌عنوان چهرهٔ شاخص مکتب جماعت‌گرایی بدنبال پاسخ این سوال است که چگونه می‌توانیم اخلاقی زندگی کنیم. او معتقد است زندگی اخلاقی زندگی عاقلانه است، احکام اخلاقی و عقل دو امر مجزا نیستند. بدون در نظر گرفتن خوبی و فضیلت نمی‌توان عقلانی بود. فضیلت و خیر با سعادت، موفقیت کاملاً به هم وابسته اند. در نگاه مک‌اینتایر اخلاق به ما می‌گوید چگونه می‌توانیم ماهیت حقیقی خودمان را به تحقق برســانیم. ماهیت حقیقی یعنی طبیعت انسانی، اینکه در درونش چیست و به کدام سمت و تا کجا می‌خواهد اوج بگیرد؛ اما احکام از کجا می‌آیند، او می‌گوید احکام اخلاقی مرتبط ا ست با سنت و اجتماعی که در آن زندگی می‌کنیم، این اجتماع و گروه‌ها هســتند که می‌گویند معیارهای اخلاقی کدامند. معیارها داســتان توجیهی و منطقی دارند که مبتنی بر

شایستگی‌ها ست و می‌گوید هدف چیست و البته این خیلی مهم ا ست که معیارها کاملاً عقلی و منطقی با شند. نسبت کشاورز به کشاورز خوب دقیقاً مثل ساعت به ساعت خوب ا ست. خوب کار می‌کند. یک جمله خبری و واقعی ا ست. در لحظه تجربه و عمل ا ست و بنابراین قابل سنجش و ارزیابی. زندگی اخلاقی دقیقاً مثل فوتبال، شطرنج، گلف معیارهای تثبیت شده دارد. تمامی معیارها برای سنجش یک فوتبالیست خوب در دسترس ما ست؛ نحوه ضربه زدن او به توپ و میزان مشارکتش در رسیدن به پیروزی. یک انسان خوب چگونه انسانی ا ست. خوب مطلقی وجود دارد و آن میزان مشارکت او در رسیدن به اهداف و غایت جامعه است. جامعه نمی‌تواند از غایت خالی باشد. تمامی جوامع انسانی برای یک دلیلی زندگی می‌کنند. آن دلیل بعنوان خوب و آنچه قرار است به آن رسید تعریف می‌شود. عقل انسان، به دنبال این است که راه بهتری برای زیستن پیدا کند و در نهایت دست به ارزیابی و داوری اخلاقی دیگر جوامع می‌زند. از چنین رهگذری، او ایده خود را برای ایجاد یک جامعه اخلاقی را مطرح می‌کند. اینکه سنت‌های رقیب و فرهنگ‌های متنوع، یکی از منابع اصلی و مهم برای ایجاد جامعهٔ اخلاقی هستند. مک‌اینتایر معتقد است ساخت یک جامعهٔ اخلاقی با توجه به گفتگو میان سنت‌ها و گزینش بهترین راه، ممکن و مقدور ا ست و البته می‌بایست به تمرین و آموزش امر اخلاقی مبادرت کرد، چراکه امور اخلاقی فنونی هستند که تنها در اثر تکرار و تمرین می‌توانند راه نجات جامعهٔ فردمحور و به‌دور از اخلاقیات انسانی فراهم کنند.

پی‌نوشت‌ها

(۱) در این باره می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: «رابطه عقلانیت و سیاست در سنت اخلاقی ارسطو از دیدگاه مک‌اینتایر»، «مقایسه تلقی ارسطو و مک‌اینتایر از فضیلت»، «رهیافت اخلاق و سیاست در فلسفه سیاسی معاصر»، «تبارشناسی اخلاق نیچه و بررسی آن از دیدگاه مک‌اینتایر»، «نظرگاه مک‌اینتایر درباره فرهنگ و تفکر غرب»، «مواجهه جماعت‌گرایانه السدیر مک‌اینتایر با دولت لیبرالی عصر مدرن»، «رهیافت اخلاق و سیاست در فلسفه سیاسی معاصر با آرای مک‌اینتایر»، «مک‌اینتایر در مقابل عقل‌گرایی و نسبی‌گرایی»، «بازخوانی و نقد اندیشه اخلاقی کانت از منظر السدیر مک‌اینتایر».

2) man as he happens to be

3) man as he could be if he realized his essential nature

References

- A Group of Translators (2007) *Socialism and the Critique of Liberalism, Excerpts from the Thoughts of Sandel, McIntyre, Taylor, and Walzer*, A Group of Translators, Qom: Institute of Islamic Sciences and Culture. (in Persian)
- Alipouriani Tahmasb (1398) "Al-Sadr McIntyre's Congregational Confrontation with the Liberal Government of the Modern Age" *Journal of Government Studies,* Fifth Summer, No. 18: 208-171 (in Persian)
- Borrandori, Giovanna (1994) *the American Philosopher*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Closco, George (1389) *History of Western Political Philosophy*. Trans. Khashayar Deihimi, Tehran: Ney Publishing. (in persian)
- Errington, Robert L. (2017) *Ludwig Wittgenstein: Philosophical Studies,* trans. Hassan Arab, Tehran: Daily Publications. (in Persian)
- Guthrie, W. C. (1378) *Plato: The Republic*. trans. Hassan Fathi, Tehran: Fekr Rooz Publishing. (in Persian)

- Kahoon, Lawrence (2002) *From Modernism to Postmodernism*, trans. Rashidaian,Tehran: Ney Publishing. (in Persian)
- MacIntyre, E., (1984) *After Virtue; Study in Moral Theory*, Notre Dame; Indiana University of Norte dame press.
- McIntyre, Al-Sadir (1352) *Marcuse*, trans. Hamid Enayat. Tehran: Kharazmi Publishing. (in Persian)
- McIntyre, Al-Sadir (1379) *History of Philosophy of Ethics*, trans. Inshallah Rahmati, Tehran: Hekmat Publishing. (in Persian)
- McIntyre, Al-Sadir (2011) *In Search of Virtue,* trans. Hamid Shahriari and Mohammad Ali Shomali, Tehran: Samat Publishing. (in Persian)
- McIntyre, Al-Sadir (2013) "The Ends of Life, the Ends of Philosophical Writing", *Book of the Month of Philosophy*, trans. Davood Qarjaloo, No. 73, pp. 14-23. (in Persian)
- McIntyre, Al-Sadir (2013) Three Rival Talks in Ethical Research, trans. Hamid Shahriari, Tehran: Publication of the Research Institute of Islamic Philosophy and Theology. (in Persian)
- Merleau-Ponty, Maurice (1963) *The Structure of Behavior*, Trans. Alden L. Fisher, Beacon Press, The University of Michigan.
- Mulhall, Stephen; Swift, Adam (1992*) Liberals and communitarians*, Oxford: Blackwell Publishing.
- Murphy, Mark C. (2003) *Alasdair MacIntyre*, New York: Cambridge University Press.
- Najafpour Sara (2013) "Comparative Analysis of McIntyre and Rawls Theories on Justice with Emphasis on Efficiency in Multicultural Societies", *PhD Thesis of Political Science*, University of Isfahan. (in persian)
- Nouri, Mokhtar (1397) "Interpretation of the epistemological contexts of socialist political philosophy, with emphasis on the late Wittgenstein philosophical system", *Journal of Political Science,* Vol. 13, No. 3, pp. 185-215. (in Persian)
- Saateh, Nafiseh (2004) "*Study and Critique of McIntyre's Theory of Rationality*" *PhD Thesis,* Qom: Qom University. (in Persian)
- Saateh, Nafiseh (2009) "McIntyre's Perspective on Western Culture and Thought" *Journal of Islamic Studies: Theology and Philosophy* No. 82, pp. 114-81 (in Persian)
- Sandel Michael (2014*) what is the right thing to do*?, trans. MohammadReza Farhadipour, Tehran: Ashian Publications. (in Persian)
- Shahriari, Hamid (2003) "Explanation and Critique of Al-Sadir McIntyre's Opinions in the Philosophy of Ethics", *PhD Thesis,* Tehran: Tarbiat Modares Center. (in Persian)
- Shahriari, Hamid (2006) *Philosophy of Ethics in Western Thought from McIntyre's Perspective*, Tehran: Samat Publishing. (in Persian)
- Weinstein Jack Russell (2011) *McIntyre Philosophy*, trans. Kaveh Behbahani, Tehran: Ney Publishing. (in persian)
- Wittgenstein, Ludwig (2001) *Philosophical Research*, trans. Fereydoun Fatemi, Tehran: Markaz Publishing. (in Persian)
- Zairi Ghasem (2005) "The Ethical Crisis of Modernity and McIntyre's Theory of Ethics", *Strategy Magazine,* No. 36, pp. 466-455 (in Persian)