

## رویکرد انتقادی مکینتایر به مبانی لیبرالیسم

تاریخ دریافت: ۸۳/۱۱/۱۵

تاریخ تأیید: ۸۴/۱۰/۲۲

علی عابدی رنانی\*

پژوهش حاضر از نظر روش شناختی مبتنی بر این اصل است که تمامی نظریه‌های سیاسی اجتماعی بر مبنای تلقی خاصی از ماهیت بشر استوار شده است. بر این مبنا در این پژوهش خواهیم کوشید که از خلال آثار مکینتایر تصویر «انسان لیبرال» را که مبنای نظریه‌های سیاسی اجتماعی لیبرال است انتزاع کنیم.

از سده هفدهم میلادی تدریجاً تلقی جدیدی از عقل، محوریت یافت که بر اساس آن انسان می‌تواند بدون وساطت هیچ‌گونه نظریه‌ای با عالم واقع رابطه برقرار کند و به شناخت آن و تبویب قوانینی جهان شمول درباره آن بپردازد. بر این مبنا مفاهیمی چون قوه، فعلیت، ماهیت و غایت مفاهیمی منسوخ و مرتبط با فلسفه مدرسی تلقی می‌شد. بدین ترتیب رویکرد غایت انگار به ماهیت انسان به حاشیه رانده شد و زمینه ظهور فردیت فرد مهیا شد. با انکار رویکرد غایت انگار و استقلال مفهومی - که اخلاق به تدریج پیدا می‌کرد - توجیه معقول اخلاق محوریت یافت. لکن با نفی و انکار غایت آفاقی از ماهیت بشر آموزه‌های احساس‌گرایی بر جامعه مدرن سلطه پیدا کرد که بر اساس آن ترجیحات فرد است که صبغه ارزشی و اخلاقی به خود می‌گیرد.

**واژه‌های کلیدی:** ماهیت بشر، غایت، توجیه معقول، بی‌طرفی، احساس‌گرایی، لیبرالیسم.

\* فارغ‌التحصیل کارشناسی ارشد علوم سیاسی دانشگاه امام صادق (ع). نگارنده خود را وامدار دکتر سعید زیباکلام می‌داند که به راهنمایی ایشان این مقاله تدوین شده است.

## مقدمه

السدير مكينتایر (۱۹۲۹) فیلسوف اخلاق و سیاست اسكاتلندی، از موضعی اجتماع گرایانه<sup>۱</sup> به نقد مواضع فردگرایانه لیبرالیسم پرداخته است. آرای انتقادی وی به خصوص در دو کتاب در جستجوی فضیلت<sup>۲</sup> و عدالت چه کسی؟ کدامین عقلانیت<sup>۳</sup> طرح شده است. در این مقاله دیدگاه انتقادی او را در باب لیبرالیسم تحلیل و بررسی می‌کنیم.

ضرورت بحث در باب فهم و تلقی مکینتایر از مبانی لیبرالیسم زمانی آشکارتر می‌شود که تنوع موجود در اندیشه لیبرالیسم - که حتی به ساحت مبانی آن هم کشیده است - مورد توجه قرار گیرد. در این صورت نمی‌توان مبانی لیبرالیسم را امری بدیهی و مسلم در نظر گرفت و خود را بی‌نیاز از بحث درباره آن دانست. اما باید توجه داشت که می‌بایستی از هرگونه تصور مطلق از موازینی که به عنوان ممیز جامعه فردگرای لیبرال از جامعه سنتی و ماقبل مدرن ارائه شده است خودداری کرد. به عبارت دیگر، این تصور که از یک مقطع زمانی خاصی به بعد مبانی مذکور به طور مطلق و فراگیر رایج شده باشد و دیگر مجال برای مقومات جامعه سنتی نمانده باشد تصوری خام و غیر قابل دفاع است، بلکه در عصر مدرن هم رویکرد سنتی هر چند به صورت ضعیف و به حاشیه رانده شده‌ای حضور داشته است؛ برای مثال در سده هفدهم میلادی که به تدریج امکان حصول تلقی مورد توافق از سعادت بشر که اندیشه‌ای ارسطویی بود محال به نظر می‌رسید فیلسوفی چون لایب نیتز قائل می‌شود که می‌توان الهیاتی معقول و مبتنی بر فهمی مشترک از سعادت ارائه کرد. بنابراین آنچه از آن به عنوان مبانی لیبرالیسم یاد شده است در واقع اشاره به اندیشه مسلطی دارد که از سده هفدهم به تدریج در حال تکوین است و در نهضت روشن فکری به اوج خود می‌رسد.

توجه به این نکته روش شناختی ضروری است که تمامی نظریه‌های سیاسی - اجتماعی بر اساس نگرش خاصی به هستی - و از جمله انسان - شکل گرفته‌اند، به طوری که اگر هر کدام از این نظریه‌ها بررسی شود سرانجام به گزاره یا گزاره‌هایی در باب چیستی هستی، مراتب آن، جایگاه انسان در آن و نیازها و غایت مطلوب انسان بر می‌خوریم که به عنوان سنگ بنای این نظریه‌ها سبب شکل‌گیری نوعی خاص از نظریه‌ها شده‌اند. در تحقیق حاضر با چنین رویکردی به بررسی آرای مکینتایر پرداخته‌ایم، همان طور که او خود هم در توصیف و نقادی اش بر ابتدای نظریه‌ها بر تلقی ای از ماهیت بشر نظر داشته است. در نتیجه به نظر می‌رسد مبانی نهایی تمایز جامعه فردگرای لیبرال از جامعه سنتی رواج تلقی جدیدی از ماهیت بشر است که تکوین نظریه‌های جدیدی را در پی داشته است. البته این بدان معنا نیست که در عصر مدرن تلقی واحدی از ماهیت بشر حاکمیت داشته است، بلکه مقصود این است که در میان تلقی‌های مذکور می‌توان کم و بیش جنبه‌های مشترک و مرتبطی از

ماهیت بشر را یافت که در این تحقیق از آنها به عنوان مبانی لیبرالیسم یاد شده است. مبانی مذکور آن طور که از تفحص در آثار مکینتایر استنباط شده عبارت است از:

الف) غایت زدایی از ماهیت بشر؛ ب) فردگرایی؛ ج) داعیه توجیه معقول اخلاق؛ د) داعیه بی‌طرفی در قبال تلقی‌های مختلف از ماهیت بشر.

در این پژوهش به چهار ممیزه فوق و نسبت آنها با یکدیگر می‌پردازیم.

### ۱. غایت زدایی از ماهیت بشر

مکینتایر قائل است که غایت زدایی از ماهیت بشر ویژگی عامی است که در نهضت روشن فکری<sup>۴</sup> و البته به درجات مختلفی دیده می‌شود.<sup>۵</sup> به نظر می‌رسد جهت فهم رویکرد غایت زدا ضروری باشد که در ابتدا مراد از رویکرد غایت انگار<sup>۶</sup> و اصولاً مفهوم غایت معلوم گردد.

#### ۱ - ۱ - معقولیت مدرن و داعیه تمایز بینش - ارزش

در نظم اخلاقی که متفکران عصر روشن فکری همه وارث آن بودند - یعنی نظام اخلاق ارسطویی و تحت تأثیر آن اخلاق مسیحیت - رویکردی غایت انگار به ماهیت بشر حاکم بوده است؛ بدین معنا که در سایه تعریف غایتی برای زندگی نوعی تمایز میان وضعیت موجود و مطلوب به وجود می‌آمد و ضرورت نظام اخلاقی در چهارچوب رویکرد مذکور و به عنوان اصل وضعیت موجود به وضعیت مطلوب پذیرفته می‌شد.<sup>۷</sup> ارسطو قائل بود که «طبیعت و از جمله انسان همه، غایت و کمالی را دنبال می‌کنند و به سوی فعلیت قوا و استعدادهای خود حرکت می‌کنند و حرکت داده می‌شوند».<sup>۸</sup> در چنین رویکردی اخلاق به مثابه علمی است که انسان را قادر می‌سازد از وضعیت موجود به وضعیت مطلوب و غایی خود نائل شود.<sup>۹</sup> شایان ذکر است که اکثر حامیان رویکرد مذکور در قرون وسطی آن را منبعث از وحی الهی می‌دانستند، ولی معتقد بودند که عقل هم قادر به کشف و دفاع از آن است. توافق مذکور در باب نظام اخلاقی - که ریشه در توافقی در باب ماهیت بشر داشت - با ظهور پروتستانیسیم و کاتولیسیم جانشینی<sup>۱۰</sup> و اخلاف بلاواسطه آنها در هم شکسته شد. عامل اصلی در هم شکسته شدن توافق مذکور رواج تلقی جدیدی از عقل بود که مطابق آن عقل در اثر سقوط و افول انسان نمی‌تواند به درکی صحیح از غایات مطلوب بشر برسد. لکن هنوز اعتقاد به دو وضعیت موجود و مطلوب انسان وجود داشت و البته این باور هم بدان اضافه شده بود که تنها توفیق و فیض الهی است که می‌تواند ما را به نظام اخلاقی مذکور رهنمود سازد.<sup>۱۱</sup> پاسکال جانشونیست (۶۲ - ۱۶۲۳) نقش خاصی را در این تحولات داشت. وی بر این نکته واقف شده بود که تلقی پروتستانیسیم و جانشونیسم از عقل موافقت زیادی با تلقی فلسفه و علوم رایج از عقل در سده هفدهم میلادی دارد. مطابق این تلقی، عقل قادر به



شناخت ماهیات و راهنمایی جهت انتقال از قوه به فعل نیست، بلکه اساساً چنین مفاهیمی - ماهیت<sup>۱۲</sup> قوه و فعلیت - مربوط به فلسفه منسوخ مدرسی دانسته می‌شد. بنابراین علوم ضد ارسطو حدود محکمی را بر دست و پای عقل تحمیل کردند که در نتیجه آنها عقل تنها در حد حسابگری است که می‌تواند صدق گزاره‌های ناظر بر عالم واقع و روابط ریاضی را - و نه چیزی بیشتر - تعیین کند. مطابق این مبنا عقل در حوزه عمل تنها قادر است که درباره وسایل اظهار نظر کند و در باب غایات باید ساکت بماند<sup>۱۳</sup>.

در ادامه به تشریح دقیق‌تر جریان معرفت‌شناختی غالب در سده هفدهم و آثار و لوازم آن از دیدگاه مکینتایر می‌پردازیم. معرفت‌شناسی غالب تا اواخر سده هفدهم مبنای معرفت‌شناختی علوم طبیعی است. علوم طبیعی به لحاظ معرفت‌شناختی مبتنی بر این باور بوده است که میان «بود» و «نمود»، شکاف و تمایزی وجود دارد و دانشمند علوم طبیعی، با به کار گرفتن ابزار و روش علمی، از «نمود» به «بود» می‌رسد. با دقت در روش‌ها و ابزار به کار رفته در علوم طبیعی، به راحتی می‌توان به باور مذکور - که مبنای آن روش‌هاست - واقف شد؛ برای مثال، اگر مشاهده از طریق میکروسکوپ و تلسکوپ، بر مشاهده با چشم غیر مسلح ترجیح داده می‌شود و یا برای هر آزمایشی، شرایطی لازم در نظر گرفته می‌شود که به علمی دانسته شدن آن می‌انجامد همه، بر این نکته دلالت دارد که شیء آن طور که هست با آن طور که نمایان می‌شود، متفاوت است و وظیفه دانشمند علوم طبیعی این است که بر «بود» واقعی اشیا واقف گردد. مکینتایر از تمایز میان بود - نمود<sup>۱۴</sup>، به واقعیت توهم<sup>۱۵</sup> به عنوان بحران معرفت‌شناختی سده هفدهم یاد می‌کند و قائل است که تلقی تجربه‌گرایانه از تجربه<sup>۱۶</sup>، ابداعی فرهنگی بوده که در اواخر سده هفدهم جهت حل آن بحران صورت گرفته است. مطابق این تلقی آزمایشگر می‌تواند بدون وساطت هرگونه نظریه‌ای، با موضوع مورد تجربه روبه‌رو شود<sup>۱۷</sup>.

رویکرد مذکور، از این طریق به پر کردن شکاف و رفع تمایز میان بود - نمود کمک کرد که بر اساس آن هر عامل تجربه‌کننده‌ای را باید یک حوزه بسته در نظر گرفت؛ بدین معنا که عامل مذکور، فاقد هرگونه ملاک و معیاری در ورای تجربه خود است که بتواند به وسیله آن تجربه خود را محک بزند؛ از این رو اصولاً تمایزی میان آن چه در واقع هست و آن چه بر فرد ظاهر شده است، قابل طرح نیست، زیرا اصولاً فرد ابزاری جهت سنجش آن چه بر او ظاهر شده است ندارد تا ادراک حاصل از آن راه، واقع و مقدم بر تجربه قلمداد کند. با توجه به همین نکته مراد از «تجربه‌گرایانه شدن تجربه» واضح می‌شود؛ حال آن که تجربه قبلاً معنای دیگری را در بر داشته است<sup>۱۸</sup>. مفهوم تجربه<sup>۱۹</sup> از نظر ریشه‌ای به معنای مورد آزمون و سنجش قرار دادن شیء بوده است؛ معنایی که بعداً به مفهوم «آزمایش»<sup>۲۰</sup> واگذار شد. بعد از این، تجربه به اشتغال داشتن به فعالیتی خاص دلالت پیدا کرد؛ برای

مثال وقتی که گفته می‌شود پنج سال تجربه نجاری، چنین معنایی مراد است. بنابراین تلقی تجربه گرایانه از مفهوم تجربه برای قسمت اعظمی از تاریخ بشری، نامأنوس بوده و محصول ابداعات و نوآوری‌های مستمر ادبیات تجربه‌گرایی است؛ درست به دلیل صبغه تجربه‌گرایانه است که بر اساس آن آزمایشگر ادعا می‌کند که می‌تواند فارغ از همه نظریه‌ها، با واقعیت مواجه شود و ملاک صدق نظریه را تأیید آن از طریق مشاهده می‌داند.<sup>۲۱</sup>

در حالی که بر اساس رویکرد علوم طبیعی، هرچند لازم است که نظریه‌ها از طریق تجربه و مشاهده ارزیابی شوند، لکن خود مشاهده و تجربه هم را باید نظریه‌های مضمّن در آن، تأیید کنند؛ برای مثال این نظریه را که سیاره مشتری هفت قمر دارد باید از طریق مشاهده با تسکوپ بررسی کرد، اما مشاهده مذکور، خود بر اساس نظریه‌های علم نورشناسی است و باید به تأیید این نظریه‌ها برسد. بنابراین بر اساس رویکرد علوم طبیعی، همان قدر که نظریه‌ها محتاج تأیید مشاهده است، مشاهده هم نیازمند تأیید نظریه‌هاست.<sup>۲۲</sup> بنابراین این دو رویکرد - رویکرد علوم طبیعی و تلقی تجربه‌گرایانه از تجربه - اساساً متفاوت و غیر قابل جمع هستند و همراهی آن دو در فرهنگی واحد، امری عجیب به نظر می‌رسد؛ از این رو آن چه در بهترین حالت، می‌توان درباره فرهنگ مذکور گفت این است که رویکردی ناهمگون به هستی اتخاذ کرده است. با این وجود آن چه باعث همراهی این دو رویکرد شده و بر تعارض‌های اساسی آنها سایه افکنده، تقابل آنها با رویکرد ارسطویی است، زیرا - چنان چه قبلاً گفته شد - بر اساس رویکرد ارسطویی، میان انسان و موضوع شناخت نظریه‌ای غایت انگارانه حائل شده است که به تفسیری خاص از هستی می‌انجامد.<sup>۲۳</sup>

اما چنان که گفته شد، بر اساس رویکرد علوم طبیعی میان ناظر و موضوع شناخت، نظریه‌ها حائل هستند و از این جهت تفاوتی با رویکرد ارسطویی ندارد. اما در این صورت چرا مکینتا پر رویکرد علوم طبیعی را در کنار تلقی تجربه‌گرایانه از تجربه و در برابر رویکرد ارسطویی قرار داده است؟ به نظر می‌رسد رویکرد علوم طبیعی بدین جهت در برابر رویکرد ارسطویی قرار گرفته که هر چند بسان رویکرد مذکور، وساطت نظریه‌ها را در امر شناخت پذیرفته، ولی بر خلاف آن به غایت انگارانه بودن آن نظریه‌ها قائل نیست، بلکه اصولاً هرگونه تلقی غایت‌انگارانه را منسوخ و متعلق به فلسفه مدرسی قلمداد می‌کند.

مباحث گذشته را می‌توان بدین صورت جمع‌بندی کرد که مسئله تمایز میان بود و نمود و وساطت نظریه میان شناسنده و موضوع شناخت، به عنوان بحرانی معرفت‌شناختی در سده هفدهم قلمداد شده و تلاش فیلسوفان علم جدید جهت حل آن بحران در راستای ارائه طرحی جهت مواجهه مستقیم با واقعیت بوده است.



رویکرد جدید معرفت شناختی آثار و لوازمی داشته است که در این جا بدان می پردازیم. یکی از مهم ترین نتایج رویکرد اخیر، تفکیک میان دانش و ارزش و به عبارت دیگر تفکیک میان حوزه علم - از جمله علوم اجتماعی - و حوزه اخلاق بوده است. در سده های هفده و هجده علم به دلیل ادعای کاشفیت از عالم واقع و روش علمی به سبب ادعای مصونیت از ارزش گذاری، به تدریج در حال تبدیل شدن به نمونه آرمانی معرفت بوده است. در این صورت، به دلیل امتیاز و مرتبت رفیعی که علم به خود اختصاص داده است، می توان و بلکه باید میان دانش ها و ارزش ها، تفکیک کرد و شناخت واقعیت را به روش علمی و تفحص در حوزه ارزش را - که امری انفسی و فاقد تأثیر بر شناخت ما از واقعیت است - به حوزه اخلاق واگذار کرد.<sup>۲۴</sup> تمایز دانش - ارزش، به اعتقاد حامیان آن می تواند زمینه ساز ارائه تعمیم هایی شبه قانون باشد که به مدد آن می توان دست به پیش بینی زد. به عبارت دیگر، از طریق تبیین مکانیکی و علمی می توان به واسطه تعداد معدودی آزمایش و مواجهه مستقیم با طبیعت و فارغ از تعلقات و تمثیلات به قوانینی کلی و جهان شمول رسید؛ به طوری که درباره موارد آزمایش نشده هم صادق باشد؛ حال آن که اگر ارزش ها از حریم واقعیت رانده نشده بودند، هر مورد آزمایش، موردی منحصر به فرد و مواجهه با ملغمه ای از واقعیت و ارزش محسوب می شد.<sup>۲۵</sup>

به تدریج، رویکرد علمی مذکور توسط برخی از فیلسوفان فرانسوی و انگلیسی سده هفده و هجده از حوزه فیزیک به حوزه علوم اجتماعی وارد شد و لوازم چنین انتقالی مورد تأکید قرار گرفت. کواین<sup>۲۶</sup> یکی از لوازم انتقال مذکور را این طور توضیح می دهد:

اگر قرار است رفتار انسانی در قالب قوانین کلی معتبر - مثل قوانین فیزیک - قابل تبیین باشد، باید در ادبیات چنین علمی - علم مطالعه رفتار انسانی - مفاهیمی چون نیت، غایت و دلیل<sup>۲۷</sup> در ارتباط با اعمال انسان وجود نداشته باشد؛ همان طور که علم فیزیک ادبیات توصیفی خود را از چنین مفاهیمی تصفیه کرده است.<sup>۲۸</sup>

کواین مدعی است چنین مفاهیمی بدین دلیل باید حذف شوند که حاکی از عقاید و احساسات فرد است و عقاید و احساسات به دلیل پیچیدگی، ابهام و اشتغال آنها بر انواع گوناگون قابل صدق و کذب نیستند؛ در حالی که گزاره های مستعمل در علم فیزیک مفهوم و مرادی معین دارند که از طریق آزمایش می توان صدق و کذب آنها را تعیین کرد.<sup>۲۹</sup>

بدین ترتیب، هرگونه تبیین مکانیکی از عالم واقع و از جمله رفتار انسانی، در تقابل با رویکرد غایت انگارانه ارسطویی خواهد بود، زیرا رویکرد مذکور متضمن وساطت نظریه ای غایت انگار میان شناسنده و موضوع شناخت است و او را از شناخت مستقیم محروم می کند. به تعبیر کواین، رویکرد غایت انگار، باعث می شود که برای رفتار فرد، غایاتی در نظر گرفته شود و رفتار او در قالب غایات

مذکور تبیین گردد. از طرفی تنوع و ابهام موجود در غایات سبب خروج این نوع از رفتارشناسی از سیلک علم فیزیک می‌گردد.<sup>۳۰</sup> بدین ترتیب مشاهده شد که چطور در اثر تحولات معرفت‌شناختی اواخر سده هفده و اوایل سده هجده، که از این جهت که مربوط به جنبه‌ای از وجود انسان، یعنی توانایی شناخت او بوده، تحولی در مفهوم انسان محسوب می‌گردد، بینش عاری از ارزش و مفهوم «هست» از «باید» بیگانه می‌گردد. در یک کلام، رویکرد غایت‌انگار متروک و مفهوم تبیین از ارزیابی<sup>۳۱</sup> جدا می‌شود.<sup>۳۲</sup> به عبارت دیگر، در عصر مذکور تصور غالب این بود که هرگونه ارزش‌گذاری، باید و نباید، غایت‌انگاری و... در واقع تعلقات و تمنیات فرد است که میان فرد و موضوع شناخت جدایی می‌افکند؛ از این رو شناخت علمی، بلاواسطه و قابل تعمیم مستلزم تفکیک ارزش‌گذاری‌ها و تعلقات و باید و نبایدها از واقعیت و قرار دادن آنها در حوزه اخلاق است.

در جمع‌بندی بحث، باید اضافه کرد که در سده‌های هفده و هجده دو رویکرد جدید نسبت به عقل وجود داشته است: رویکرد اول که رویکرد غالب بوده است در واقع در پی ترفیع جایگاه عقل بوده است. به عبارت دیگر، طرفداران این رویکرد - از جمله فرانسیس بیکن، نیوتن و به طور عام حامیان روش استقرایی - مزیت عقل و یا روش علمی را در این می‌دانسته‌اند که فارغ از تعلقات و ارزش‌گذاری‌ها، قادر است واقعیت را بشناسد. از این رو ادعای معرفت‌شناختی آنها، در این دو مفهوم خلاصه می‌شود که عقل می‌تواند و باید فارغ از ارزش‌گذاری به شناخت بپردازد. اما رویکرد دیگری هم بوده است که این حالت و ممیزه عقل را علامت ضعف آن پنداشته است. برای مثال بر اساس کاتولیسیم جانسونی - از جمله مطابق تلقی پاسکال - این که باید حوزه دانش - ارزش را از هم جدا ساخت، موهون رفعت عقل و توان او در این جداسازی نیست؛ بلکه به این جهت است که عقل در پی سقوط و افول انسان گناه‌کار، توان تشخیص ارزش‌ها و غایات مطلوب حیات را از کف داده است.<sup>۳۳</sup>

ولی به هر حال، هر دو رویکرد به نتیجه واحدی می‌رسند و آن این که حوزه دانش - ارزش را باید از هم جدا کرد.

به نظر می‌رسد می‌توان دو فیلسوف اثرگذار - هیوم و کانت را در زمره رویکرد دوم جای داد، به گونه‌ای که هر کدام، مطابق مبانی خود به نقش مضیق عقل رسیده‌اند.

#### ۱ - ۲ - تلقی هیوم و کانت از عقل و غایت‌زدایی از ماهیت بشر

هیوم در توضیح کارکرد عقل می‌گوید: عقل با ایجاد ارتباط میان دو اندیشه - مثل ریاضیات - یا ارتباط میان یک اندیشه و عالم واقع را بر عهده دارد. در حالی که هیچ کدام از این دو کارویژه، نمی‌تواند فرد را به عمل وادارد.



به عبارت دیگر، هیوم قائل است که علم به این که واقعیت چنین و چنان است ما را به عمل وانمی‌دارد. بلکه انتظار و امید جلب لذت و دفع الم از وضعیت موجود یا آن چه موجود خواهد شد، منجر به عمل می‌شود. آن چه از عقل در این راستا برمی‌آید این است که به احساسات این آگاهی را بدهد که آیا وضعیتی که خاستگاه لذت و الم است موجود است (و یا موجود خواهد شد) و دیگر این که مؤثرترین و به صرفه‌ترین طریق وصول و یا اجتناب از آن وضعیت را ارائه کند. هیوم از این مقدمات این طور نتیجه می‌گیرد که اخلاق از آن روی که تمام غایت آن هدایت اعمال ماست قابل استنتاج از عقل نیست.<sup>۳۴</sup>

این ادعا که نمی‌توان اخلاق را از عقل نتیجه گرفت؛ معادل این ادعاست که عقل قادر نیست غایات حقیقی زندگی را تعیین کند. چرا که قوام هر نظام اخلاقی، به غایات مندرج در آن است و در واقع همین غایات است که فعالیت اخلاق و اثرگذاری آن بر عواطف و اعمال را رقم می‌زند. با توجه به توضیح فوق می‌توان مفهوم و مراد این ادعای مکینتایر را درک کرد: «رویکرد جدید به عقل که بر اساس آن عقل نمی‌تواند در باب غایات نظر دهد توسط هیوم تداوم یافته است».<sup>۳۵</sup> فیلسوف دیگری که مکینتایر همین نسبت را به او داده کانت است که در ادامه تلقی او از عقل را بررسی خواهیم کرد.

مکینتایر، کانت را آینه تمام نما و عالی مرتبه نهضت روشن فکری تلقی می‌کند. تمام نما، به سبب اعتقادی که به نقش عقل و کارایی اصلاح نهادها داشت و عالی مرتبه، چون خود بر این باور بود که توانسته مشکلات جاری نهضت روشن فکری را یا حل کند یا به شکل مناسب‌تری دسته‌بندی کند. برجسته‌ترین این موارد مشکل ترکیب میان دو نماد نهضت روشن فکری یعنی فیزیک نیوتنی و تجربه‌گرایی هلوئیوس<sup>۳۶</sup> و هیوم است که کانت مدعی حل آن در کتاب *نقد عقل محض*<sup>۳۷</sup> بوده است.<sup>۳۸</sup>

بر مبنای تجربه‌گرایی، اعتقاد به آن چه از سوی حواس قابل درک نیست اعتقادی معقول نیست و همین طور فیزیک نیوتنی مدعی به دست دادن قوانینی است که قابل به کارگیری درباره هر آن چه در ظرف زمان و مکان می‌گنجد، است.

کانت معتقد بود که توانسته است در معرفت‌شناسی خود، این دو نظریه را جمع کند. بدین ترتیب، او قائل بود که تجربه‌های ما نه به خاطر خصلت جهان واقع، بلکه به خاطر ویژگی مقولاتی<sup>۳۹</sup> که حائل میان ما و جهان واقع است، مشمول قوانین فیزیک نیوتن است. از این رو تجربه، درکی انفعالی از جهان واقع نیست بلکه درکی فعالانه است؛ به صورتی که بدون وساطت مقولات مذکور، آن چه از طریق تجربه به ذهن رسیده است فاقد شکل و معنا است. در این صورت میان مقولات و تجربه شکل



گرفته و ساختارمند، رابطه‌ای علی برقرار شده است. اما کانت هوشیارانه هشدار می‌دهد که نباید رابطه‌ی علی مذکور را به جهان واقع نسبت داد. زیرا روابط علی فقط زمانی آشکار می‌شود که به نقش مقولات در تجربه توجه شود. از این رو دیگر مجاز به سرایت دادن آن رابطه به ماورای تجربه نمی‌باشیم. برای مثال دیگر نمی‌توان از نظم علی موجود در طبیعت، وجود خداوند را به عنوان خالق طبیعت اثبات کرد.

کانت از این مقدمات این نتیجه مهم را می‌گیرد که طبیعت، غیر اخلاقی<sup>۴۰</sup> است. بدین معنا که از کیفیت و نحوه تحول آن نمی‌توان نتیجه گرفت که چه باید کرد و چه نباید کرد.<sup>۴۱</sup> هر چند مکینتایر به تحلیل و تبیین نتیجه‌گیری کانت پرداخته اما نتیجه‌گیری مذکور می‌تواند به راحتی درستی ادعای او را نسبت به کانت نشان دهد: «به اعتقاد کانت عقل نمی‌تواند غایات حقیقی و ماهیات ضروری جهان واقع را کشف کند».<sup>۴۲</sup>

به نظر می‌رسد درباره رابطه میان مبانی معرفت شناختی کانت و نتیجه‌گیری او در باب طبیعت - از جمله ماهیت و طبیعت انسان - می‌توان این طور گفت که از آن جا که مطابق دیدگاه کانت درک ما از جهان واقع تحت تأثیر مقولات ذهنی است، هیچ گاه به بود واقعی که زمینه‌ساز کشف غایات واقعی است، نخواهیم رسید، بلکه تنها به نمودی از واقعیت شناخت پیدا می‌کنیم.

مکینتایر ادعای مذکور درباره هیوم و کانت را به دیگر متفکران روشن فکری - چون دیدرو،<sup>۴۳</sup> اسمیت<sup>۴۴</sup> و خلف آنها کرکگور<sup>۴۵</sup> - هم نسبت می‌دهد و ادعا می‌کند که «جملگی، علی رغم اختلاف نظری که درباره ماهیت بشر دارند، منکر رویکرد غایت‌انگارانه به ماهیت بشر بوده‌اند؛ رویکردی که بر اساس آن بشر ماهیتی دارد که غایات حقیقی او را تعیین می‌کند».<sup>۴۶</sup>

در ادامه به بررسی اشکال و پاسخی که در این رابطه به ذهن می‌رسد پرداخته شود. همان طور که گفته شد مکینتایر بر این باور است که در عصر روشن فکری که مبانی لیبرالیسم به تدریج در حال شکل‌گیری بوده است، رویکرد غایت‌انگار به انسان، به حاشیه رانده شده است. چرا که مطابق تلقی جدید از عقل، عقل قادر به شناخت غایات نیست و یا این که عقل چنان منزلت رفیعی یافته است که فقط باید به امور واقع بپردازد و شناخت غایات و ارزش‌ها از آن جهت که اموری واقعی نیستند و وجودی محصل و آفاقی ندارند از حوزه فعالیت عقل خارج هستند.

ولی میان این دلیل و نتیجه‌گیری مکینتایر خلل و شکافی به نظر می‌رسد: این که عقل، شناخت غایت را کناری نهاده، نمی‌توان نتیجه گرفت که رویکرد غایت‌انگار متروک شده باشد. بلکه احتمال دیگری متصور است و آن این که شناخت غایت به منبع معرفتی دیگری واگذار شده باشد. همان طور که هیوم و پاسکال امر مذکور را به احساس و دل واگذار کرده‌اند.



جوابی که در این جا به نظر می‌رسد این است: مکینتایر منکر این موضوع نیست که شناخت غایات به منبع معرفتی دیگری واگذار شده باشد هم چنان که در مورد هیوم پذیرفته که شناخت غایت را به احساسات واگذار کرده است.<sup>۴۷</sup> اما به هر حال چون منابع معرفتی که متولّی شناخت غایات بوده‌اند در حاشیه قرار گرفتند مکینتایر می‌تواند به درستی ادعا کند که رویکرد غایت‌انگار به ماهیت بشر در حاشیه قرار گرفته است.

به عبارت دیگر مکینتایر یکی دیگر از ویژگی‌های عصر روشن فکری را محوریت یافتن عقل دانسته است. عقلی که مطابق تلقی رایج از آن رویکرد شناخت غایات را رها کرده است.

مکینتایر در ادامه توصیف خود از معقولیت جدیدی که در عصر مدرن حاکمیت یافته است قائل است که در عصر مدرن، معقولیت جدیدی و با ساختاری جدید رایج شده است. در مقدمه اولی\* که در این ساختار به کار گرفته می‌شود این عبارت است که «من خواهان وضعی هستم که چنین و چنان باشد». مکینتایر اضافه می‌کند که چنین عبارتی نه تنها نزد ارسطو بلکه نزد هیوم هم نمی‌تواند در حکم یک دلیل خوب باشد.<sup>۴۸</sup>

مطابق دیدگاه ارسطو این که عملی لذتی را در پی داشته باشد و یا دردی را برطرف کند نه تنها دلیلی خوب بلکه اصلاً دلیلی هم برای آن عمل محسوب نمی‌شود. بلکه کسب لذت و اجتناب از درد، تنها وقتی می‌تواند به عنوان یک دلیل برای عمل محسوب شود که برای فرد خیری داشته باشد.

در این صورت، مقدمه اول قیاس بدین شکل خواهد بود که «وصول به وضعیتی چنین و چنان به خیر افرادی چنین و چنان است».<sup>۴۹</sup> همین‌طور نزد هیوم هر چند لذت و الم، فرد را به عمل وامی‌دارد، لکن در این میان فقط آن احساس مربوط است - و نه بیان آن در عبارتی چون «من چنین و چنان می‌خواهم» - که باعث عمل شده است.\*\*

به عبارت دیگر فرد ممکن است با چنین عبارتی احساسات خود را بیان کند اما بیان احساسات و تمیّات طبق ساختار مذکور، خود نقشی در ایجاد عمل ندارد.<sup>۵۰</sup>

مکینتایر در جای دیگری همین مطلب را به شیوه واضح‌تری توضیح می‌دهد. او می‌گوید همیشه خواسته‌ها و امیال به عنوان انگیزه عمل محسوب می‌شده‌اند و فرد همیشه می‌توانسته با بیان میلی

\*. مقدمه دوم و سوم در مبحث فردگرایی طرح می‌شود.

\*\* تمایز میان معقولیت عملی مدرن و تلقی هیوم از معقولیت عملی چندان به وضوح بیان نشده است. لیکن ظاهراً مراد مکینتایر این است که هر چند از منظر هیوم احساسات است که فرد را به عمل وامی‌دارد اما احساسات مذکور لزوماً از ساختار سه‌لایه‌ای مورد بحث تبعیت نمی‌کند. در ساختار سه‌لایه‌ای عقل عملی مدرن فردگرایی حضور و نمود بیشتری دارد. در حالی که در تلقی هیوم از عقل عملی، رابطه‌ای علی میان احساس - عمل بوجود می‌آید. از این رو فردگرایی کمتری در عقل عملی هیومی دیده می‌شود.

که او را به عمل واداشته است، انگیزه عمل خود را بیان کند. هم چنین از جهت اعتقاد به این که ارضای برخی خواسته‌ها یا لذتی که از این بابت حاصل می‌شود، خوب است، اتفاق جدیدی رخ نداده است. آن چه جدید است: مطرح شدن خواسته‌ها و امیال فرد فارغ از هرگونه غایت آفاقی به عنوان مقدمه در قیاس عملی است.<sup>۵۱</sup>

به طور خلاصه نشان دادیم که در نتیجه تلقی جدیدی که از عقل از سده هفده میلادی در حال تکوین بود اعتقاد به مفاهیمی چون ماهیت، غایت، قوه و فعل، اعتقادی منسوخ و مربوط به فلسفه مدرسی تلقی می‌شد. چنین مفاهیمی بدون این که نسبتی با عالم واقع داشته باشد صرفاً حاکی از تعلقات و تمنیات فرد قلمداد می‌شدند. از این رو مطالعه علمی وقایع، مستلزم تفکیک بینش از ارزش و هست از باید تلقی می‌شد. بررسی ارزش‌ها و باید و نبایدها به حوزه اخلاق و کسب بینش بلاواسطه در مورد واقعیات به حوزه علم واگذار شد.

در ادامه نشان دادیم که مطابق تلقی هیوم و کانت از عقل، عقل قادر به شناخت غایات نیست و نتیجه گرفتیم که متفکران عصر روشن فکری با وجود اختلاف نظری که درباره ماهیت بشر دارند منکر رویکرد غایت‌انگاران به ماهیت بشر بوده‌اند.

## ۲. فردگرایی

دومین ممیزه لیبرالیسم که پیوندی وثیق با ویژگی نخست دارد فردگرایی است. در ادامه سعی می‌شود ضمن تشریح وضعیت مخالف فردگرایی در جامعه سنتی، مراد از فردگرایی آشکار شود.

### ۲ - ۱ - غایت زدایی از ماهیت بشر و زمینه‌سازی فردگرایی

در بسیاری از جوامع سنتی و ماقبل مدرن، فرد خود را در قالب گروه‌های اجتماعی و در رابطه با دیگران تعریف می‌کرده است. برای مثال فرد به عنوان برادر، پسر عمو، نوه، عضو فلان خانواده، روستا و قبیله محسوب می‌شده است. اضافه بر این ویژگی‌هایی از این قبیل به عنوان اوصافی که به صورت تصادفی بر فرد تحمیل شده باشد و بتوان جهت کشف «من واقعی» آنها را کنار زد در نظر گرفته نمی‌شدند. بلکه این ویژگی‌ها جزئی از هویت فرد تلقی می‌شد، به گونه‌ای که حداقل بعضی و حتی در برخی شرایط تمامی وظایف و تعهدات او را تعیین می‌کرده است. در این صورت فرد وارث جایگاهی بود که بدون آن، کسی محسوب نمی‌شد یا در بهترین حالت به عنوان یک غریبه و رانده شده تلقی می‌شد. چنان چه گفته شد مطابق تلقی مذکور، روابط اجتماعی یا به تعبیر دیگر هویت اجتماعی، مبین و مؤجد بعضی یا تمامی تعهدهای فرد است. در این صورت فرد با معیارهای آفاقی<sup>۵۲</sup> و غیر شخصی<sup>۵۳</sup>



است. ۵۴

اما به تدریج از سده هجدهم میلادی برخی از آموزه‌های احساس‌گرایی<sup>۵۵</sup> در نظریه‌های اخلاقی فیلسوفی چون هیوم در حال ظهور بود. بر اساس احساس‌گرایی، قضایای ارزشی و اخلاقی چیزی غیر از بیان ترجیحات، احساسات و گرایش‌های فرد نیست. مطابق این تلقی، فرد احساسات و ترجیحات خود را در قالب عبارت‌های اخلاقی و ارزشی بیان می‌کند و علاوه بر بیان آنها بر احساسات و ترجیحات دیگران اثر می‌گذارد.<sup>۵۶</sup>

احساس‌گرایی از این جهت، مرتبط با فردگرایی است که «انسانِ مدرن»<sup>۵۷</sup> که شاکله‌ای احساس‌گرا پیدا کرده است، چیزی جز ملاک و معیارهایی شخصی و فردی و به تعبیر دقیق‌تر «انفسی»<sup>۵۸</sup> جهت‌ارزیابی در اختیار ندارد. او دیگر مایل نیست که غایات و معیارهایی را که از بیرون بر او تحمیل می‌شود بپذیرد. از این رو انسانِ مدرن نمی‌تواند روابط اجتماعی را حامل و موجد بخشی از هویت خود بداند، زیرا در این صورت برای خود غایاتی تعیین شده فراهم کرده و فرصت شکل‌دهی خود در قالب ترجیحات شخصی را از دست داده است. درست به همین خاطر است که او قید و بندهای اجتماعی را به عنوان عواملی محدودکننده و هرگونه اندیشه‌گایت‌انگارانه را خرافه محسوب می‌کند.<sup>۵۹</sup>

انسان مدرن در واقع در پی این است که فارغ از هرگونه تعهد ارزشی از قبل تعیین و تحمیل شده، دست به‌گزینش از میان گزینه‌های موجود بزند؛ به عبارت دیگر بر اساس نگرش مدرن و در غیاب هرگونه غایت آفاقی، همه چیز فرد مبتنی بر انتخاب‌های شخصی اوست.<sup>۶۰</sup>

## ۲ - ۲ - نفوذ و حضور فردگرایی در معقولیت مدرن

در پی غایت‌زدایی از ماهیت بشر، مفهوم معقولیت هم اساساً متحول شده و صبغه فردگرایانه به خود گرفته است. با تحلیل ساختار معقولیت عملی مدرن می‌توان فردگرایی مندرج در آن را درک کرد. چنان که قبلاً گفته شد فرد در مقدمه اول قیاس عملی مدرن، ترجیحات خود را معلوم می‌کند و در مقدمه دوم به این موضوع می‌پردازد که چطور آن چه او می‌خواهد قابل دست‌یابی است. در مقدمه سوم، فرد به بررسی این موضوع می‌پردازد که ترجیح مذکور به ترجیحات دیگری که نزد او از جایگاه بالاتر و یا یکسان نسبت به ترجیح مورد نظر برخوردار است لطمه‌ای وارد نکند. اما با این وجود رابطه‌ای که میان نتیجه این قیاس با وقوع عمل وجود دارد به مراتب سست‌تر از رابطه میان نتیجه قیاس و عمل در دیدگاه ارسطو یا رابطه میان احساس و عمل در دیدگاه هیوم است.

در تلقی جدید فوریت و ضرورت<sup>۶۱</sup> موجود در دیدگاه ارسطو و نظم علی<sup>۶۲</sup> موجود در دیدگاه هیوم میان نتایج قیاس و عمل وجود ندارد. مطابق تلقی مدرن، عمل بر طبق نتیجه قیاس عملی نه تنها

بسته به شرایط خارجی است، بلکه مبتنی بر این است که میل و خواسته دیگری، فرد را به عمل دیگری وا ندارد و از آن جا که فرد در جامعه لیبرال مدرن با طیف وسیعی از خواسته‌ها و ترجیحات تحول‌ناپذیر مواجه است، امکان وقوع چنین حالتی زیاد است در حالی که بر اساس رویکرد ارسطویی بعد از پذیرش غایت آفاقی، تصمیم‌گیری از حوزه ترجیحات فرد خارج می‌شود. بنابراین مطابق تلقی مدرن، میان نتیجه قیاس عملی و وقوع عمل، یک تصمیم‌گیری و انتخاب جای دارد؛ تصمیمی که ممکن است موافق نتیجه قیاس نباشد. به عبارت دیگر، فرد هیچ‌گونه الزامی در پذیرش نتیجه قیاس ندارد و از این رو شاهد حضور فردیت فرد در حوزه معرفت‌شناسی لیبرالیسم هستیم. زیرا فرد معیاری در ورای احساسات خود در اختیار ندارد. فرد هر لحظه ممکن است با ترجیحات و خواسته‌های جدید مواجه شود که موافق نتیجه قیاس عملی نباشد. بنابراین نحوه عمل‌کرد انسان مدرن اصولاً قابل پیش‌بینی نیست.<sup>۶۳</sup>

ظهور تلقی جدید از معقولیت عملی که در آن خواسته‌های فرد نقشی اساسی بازی می‌کند یکی از ویژگی‌های تغییر فرهنگی مابعد هیوم<sup>۶۴</sup> است. در فرهنگ مدرن، حوزه عمومی، دیگر، عرصه سلطه تلقی واحدی از سعادت بشر و یا حتی عرصه مجادله تلقی‌های مختلف از سعادت بشر، تلقی نمی‌شود. حوزه عمومی در این فرهنگ به عنوان بازار معامله و رقابت میان ترجیحات متکثر افراد محسوب می‌شود. عرصه فکر و عمل در این عصر به گونه‌ای درآمده است که با منطق حاکم بر اقتصاد و سیاست نظام لیبرال مطابقت داشته باشد. در این حوزه‌ها اقتصاد و سیاست - ترجیحات افراد است که حرف آخر را می‌زند. ترجیحاتی که بدون توجه به این که افراد چگونه بدان نایل شده‌اند، در برابر هم ارزیابی می‌شود. البته مقصود این نیست که حوزه عمومی نظام لیبرال علت و روان‌شناسی جدید فرد معلول باشد و یا برعکس، بلکه مراد از این بحث نشان دادن تلازم میان آن دو حوزه - حوزه عمومی و روان‌شناسی جدید فرد - است.<sup>۶۵</sup>

مطابق روان‌شناسی جدید، فرد بماهو فرد<sup>۶۶</sup> به استدلال و قیاس عملی می‌پردازد، حال آن که نزد ارسطو فرد، شهروند شهری خاص، نزد آکوئیناس به عنوان جست‌جوگری که در پی خیر خود و خیر اجتماع خود است به استدلال می‌پردازد.<sup>۶۷</sup>

همین‌طور نزد هیوم هم مثل ارسطو، فرد بعنوان عضوی از اجتماع سیاسی خاص و نه فردی از اجتماع بشری به استدلال می‌پردازد.<sup>۶۸</sup>

عبارت فوق ما را به جنبه دیگری از فردگرایی معقولیت مدرن رهنمون می‌سازد و آن ادعای استعلایی بودن معقولیت مدرن است. به این معنا که بر اساس معقولیت مدرن - نظری و عملی - فرد می‌تواند به صورت مستقل از سنت و بلکه مستقل از تمام سنن و در فراز همه آنها به شناخت واقعیت و



تجویز و توصیه بر آن اساس بپردازد.<sup>۶۹</sup> لازم به ذکر است رهایی از بستر و ساختار سنتی که در عصر روشن فکری عاملی دست و پاگیر و مخل در امر شناخت محسوب می‌شد، در واقع، رهایی از قیودِ خداپرستی سنتی<sup>۷۰</sup> و ابهامات شیوه تفکر غایت‌انگار<sup>۷۱</sup> تلقی می‌شد. از این رو، در این عصر، انسان بر این تصور بود که خود را از قید و بند سازمان‌های اجتماعی منسوخ و ساختارهای سلسله مراتبی که ریشه در نگرش غایت‌انگارانه به هستی داشته‌اند رها کرده است. حتی اکثر فیلسوفان صاحب اثر این عصر، چنین حالتی را پیشرفت و در راستای استقلال و خود مختاری انسان تلقی می‌کردند.<sup>۷۲</sup>

### ۳. داعیه توجیه معقول اخلاق

در عصر روشن فکری تلاش چشم‌گیری از سوی فیلسوفان اخلاق جهت توجیه معقول اخلاق به چشم می‌خورد. تلاش مذکور در واقع مبتنی بر تلقی جدیدی از اخلاق صورت گرفته است. در این عصر نه تنها تغییری فاحش در عقاید حاصل شده بود - که خود را در لائیک اندیشی و پروتستانیسم نشان می‌داد - بلکه از جهت شیوه و روش حصول یک عقیده هم تحولاتی شگرف رخ داده بود به صورتی که در این دوره مهم‌ترین سؤال‌ها درباره چگونگی توجیه<sup>۷۳</sup> عقاید و بیشتر از همه عقاید اخلاقی بوده است.<sup>۷۴</sup>

#### ۳ - ۱ - اشاره‌ای مختصر به تحولات مفهوم «اخلاق»

در عصر حاضر، آن چنان به دسته‌بندی عقاید و اعمال به اخلاقی و غیر اخلاقی<sup>۷۵</sup> عادت کرده‌ایم که از یاد برده‌ایم که معنای نسبتاً جدید این اوصاف در عصر روشن فکری پیدا شده است. در این عصر، دیگر زبان لاتین به عنوان زبان اول نسل دانشگاهی مطرح نبود، بلکه به زبان دوم تبدیل شده بود. در زبان مذکور و هم‌چنین زبان یونان باستان نمی‌توان واژه‌ای را یافت که دقیقاً معادل تلقی ما از وصف اخلاقی باشد. ریشه لاتینی واژه «مورال»، «مورالیس»<sup>۷۶</sup> است که سیسرون آن را به عنوان معادلی برای واژه یونانی «ائیکوس»<sup>۷۷</sup> به کار گرفته است. واژه مذکور - مورالیس - در این کاربرد اشاره به شخصیت و خصوصیات تثبیت شده‌ای دارد که شیوه رفتار و سبک زندگی انسان را تعیین می‌کند.

اولین کاربرد واژه «مورال» در زبان انگلیسی در معنای «عملی»<sup>۷۸</sup> بوده است. از این رو بر بخشی از یک کتاب که شامل دستورهای عملی بوده است، «مورال» اطلاق می‌شده است. اصطلاح مذکور در این کاربرد هیچ نسبتی با اوصافی چون محتاط، خودخواه یا اصطلاحاتی چون حقوقی یا مذهبی نداشته است. مفهوم مذکور در ادامه سیر تطوّر خود، ظاهراً جزئی از ترکیب «مورال ورچو»<sup>۷۹</sup> می‌شود و سپس به صورت مفهومی مستقل درمی‌آید که دائماً تمایل به تنگ کردن وسعت مفهومی خود داشته است. در اواخر سده هفده میلادی مفهوم مذکور برای اولین بار در محدودترین معنای خود به کار

می‌رود. مورال در این کاربرد به رفتار جنسی اشاره داشته است. به عبارت دیگر غیر اخلاقی بر معنای بی‌بند و باری جنسی دلالت داشته است.<sup>۸۰</sup>

### ۲ - ۲ - تبیین ضرورت توجیه معقول اخلاق

تاریخ مفهوم «مورال» را نمی‌توان بدون توجه به تلاش‌هایی که جهت توجیه معقول اخلاق در خلال سالهای ۱۸۵۰ - ۱۶۳۰ میلادی رخ داده است بررسی کرد. در خلال این سال‌ها قواعد اخلاقی به صورت مستقل از الهیات، حقوق و زیبایی‌شناسی، حوزه فرهنگی خاص خود را پیدا کرده است. تنها در اواخر سده هفده و هجده میلادی است که استقلال اخلاق از سه حوزه مذکور به صورت نظریه‌ای مقبول درآمد.<sup>۸۱</sup> در این عصر اخلاق به عنوان بیان احساسات طبیعی فرد و یا استعداد‌های لازم جهت مهار و تحدید اثر تخریبی احساسات طبیعی افراد - مثل خودخواهی - تلقی شده است.<sup>۸۲</sup>

مکینتایر در جای دیگری درباره استقلال مذکور نوشته است که نمی‌توان در اندیشه اصحاب دائرة المعارف - که از جمله متفکران عصر روشن‌فکری بوده‌اند - اعتقادی محوری تر از این یافت که اخلاق دلالت بر حوزه‌ای مجزا دارد به گونه‌ای که باید بر اساس معیارهای خود - و البته در رابطه با دیگر حوزه‌های تجربه بشری مثل حقوق و مذهب - مطالعه گردد.<sup>۸۳</sup>

تلقی از اخلاق به عنوان حوزه‌ای مستقل، لاجرم این نتیجه را در برداشته که باید به صورت مستقل از دیگر حوزه‌ها و بدون اتکای بر آنها به توجیه آن پرداخت. به این ترتیب بود که توجیه اخلاق بر اساس معیارهای معقول و مستقل از افراد نه تنها دغدغه فیلسوفان اخلاق بلکه به صورت اصلی محوری در فرهنگ اروپای شمالی - که حامل فرهنگ روشن‌فکری بود - درآمد.<sup>۸۴</sup>

همین‌طور فیلسوفان اخلاق از زمانی که غایت‌انگاری ارسطویی فاقد اعتبار تلقی شد که شاید بتوان آن را در راستای تمایز اخلاق از الهیات محسوب کرد و از آن‌جا که گزاره‌های اخلاقی جهت تعمیم و اثرگذاری بر دیگران به هر حال نیازمند توجیه هستند در پی تبیین عقلی و لائیک - فارغ از آموزش‌های الهی و دینی - اخلاق برآمدند.<sup>۸۵</sup>

از جمله فیلسوفانی که به اعتقاد مکینتایر در راستای توجیه معقول اخلاق گام برداشته‌اند عبارتند از: دنیس دیدرو، آدام اسمیت، دیوید هیوم، ایمانوئل کانت و کرکگور در سده نوزده میلادی.

اما قرار گرفتن فیلسوفانی چون اسمیت، دیدرو و هیوم - که به تصریح مکینتایر قائل به ابتدای اخلاق بر احساس بوده‌اند - در زمره کسانی که در پی توجیه معقول اخلاق بوده‌اند، ما را به تلقی خاصی از توجیه معقول می‌رساند.<sup>۸۶</sup>

### ۳ - ۳ - تبیین مفهوم توجیه معقول اخلاق

چنان‌چه قبلاً بیان شد «هیوم بر این باور بود که عقل از آن‌جا که غیر فعال است، نمی‌تواند مبنای



اخلاق - که فعال در تحریکِ عواطف و اعمال است - قرار گیرد و در واقع مطابق دیدگاه هیوم عقل در حد بردهٔ عواطف است».<sup>۸۷</sup>

در این صورت، چطور می‌توان هیوم و امثال او را شریک در پروژهٔ توجیه معقول و عقلی و آفاقی محسوب کرد؟ جهت حل این معضل لاجرم باید به تلقی‌ای از معقولیت متمسک شد که ارائه اخلاق بر احساس را هم دربرگیرد. معنا و مفهومی که می‌توان به این منظور بر مفهوم معقولیت و توجیه معقول حمل کرد عبارت است از: آفاقیت، تعمیم‌پذیری و غیر شخصی بودن. لازم به ذکر است که تلقی مذکور صرفاً منحصر به نگارنده نیست بلکه می‌توان در آثار مکینتایر هم تصریحاتی در این باره دید. برای نمونه او درباره مناقشات اخلاقی عصر مدرن می‌نویسد که آنها کم و بیش وانمود می‌کنند که غیر شخصی و معقول هستند. لذا معمولاً آرای خود را به شکلی ارائه می‌کنند که متناسب با حالت غیر شخصی بودن باشد.<sup>۸۸</sup> مراد از آفاقیت، تعمیم‌پذیری و غیر شخصی بودن اخلاق این است که بتوان حوزهٔ مذکور را در قالب یک سری اصول و قواعد عام و کلی تبیین کرد. برای مثال بتوان خیر، شر، فضیلت، رذیلت و دیگر مفاهیم اخلاقی را در قالب اصولی کلی تعریف و صورت‌بندی کرد. روشن است که دلیل هم می‌تواند به صورت یکی از اشکال آفاقی مطرح باشد؛ یعنی می‌توان در قالب کلی استدلال به تبیین مفاهیم اخلاقی پرداخت، اما قالب مذکور، قالب انحصاری نیست بلکه قالب احساس هم مطابق تلقی دیدرو، اسمیت و هیوم - می‌تواند به عنوان روشی جهت تعریف و تعمیم مفاهیم اخلاق مطرح شود.

لازم به توضیح است اگر احساس، معیاری انفسی در نظر گرفته شود به این معنا که از فردی به فرد دیگر تغییر کند - همان‌طور که در مکتب احساس‌گرایی رخ داده است - می‌توان آن را به طور کلی مبنای تعریف اخلاق دانست. بدین معنا که احساسات هر فرد اخلاقیات او را تعیین می‌کند. اما چون مطابق این تلقی نمی‌توان احساس مشترکی را میان انسان‌ها تعریف کرد دیگر نمی‌توان مثل هیوم احساس خاصی مثل احساس همدلی را به عنوان معیار کلی تعریف اخلاق قلمداد کرد. در این صورت اخلاق هم‌داستان با احساسات، متکثر می‌شود و نمی‌توان به اخلاقیات واحد، یک‌پارچه و مشترکی رسید. اما اگر احساس، معیاری آفاقی و مشترک میان انسان‌ها تلقی شود می‌توان از آن به صورت معیاری کلی جهت تبیین اخلاق بهره‌گرفت و از این جهت که معیار مذکور، کلی و عام است می‌توان مطابق تلقی مذکور از معقولیت آن را معقول دانست.

#### ۴. داعیه بی‌طرفی نسبت به تلقی‌های مختلف از سعادت

همان‌طور که در بحث غایت‌زدایی از ماهیت بشر گفته شد در نتیجهٔ تلقی جدیدی که از عقل و توانایی



آن در عصر مدرن پیدا شده، دیگر انسان به عنوان موجودی که به صورت بالقوه دارای غایاتی باشد در نظر گرفته نمی‌شود. از این رو قاعداً می‌بایستی مفهوم سعادت و فضیلت هم عوض می‌شد. چون زمانی که وجود غایت برای انسان متصور بود هر آن چه انسان را به سمت آن سوق می‌داد فضیلت تلقی می‌شد، ولی با انکار غایات، لاجرم می‌بایست مبنای دیگری جهت تعریف سعادت فراهم می‌شد. مبنای جدید که در عصر مدرن سلطه خود را تثبیت کرده از سوی مکتب احساس‌گرایی ارائه شده است. مطابق این دیدگاه آن چه که به عنوان خیر ارائه می‌شود چیزی جز ترجیحات، احساسات و گرایش‌های فرد نیست.<sup>۸۹</sup>

اما مبنای جدید تعریف سعادت، لوازم خاص خود را در پی داشته است. اگر مطابق رویکرد غایت‌انگار ارسطویی، سرشت و ماهیت انسانی غایت خاص و واحد داشته است این نتیجه از آن حاصل می‌شد که اولاً، می‌توان زندگی فرد را به کلی یک پارچه در نظر گرفت. زیرا در سایه غایت واحدی که برای کل زندگی او تعریف شده است می‌توان گذشته، حال و آینده را فرآیندی واحد تلقی کرد که امکان سوق به سمت آن غایت را داشته است. به عبارت دیگر، غایت مذکور، تنها سرمنزل مقصود تلقی می‌شد، لذا فرد جهت تهذیب خود می‌بایستی احساسات و گرایش‌های متکثر خود را با غایت خود ارزیابی می‌کرد و به جرح و تعدیل آنها می‌پرداخت. به این صورت غایت به عنوان معیار ارزیابی در سرتاسر زندگی چنین فردی محسوس و ملموس بوده است.

و ثانیاً، غایت مذکور به عنوان غایت نوع بشر تلقی می‌شد. به عبارت دیگر، همه افراد از این جهت که انسان تلقی می‌شدند غایت مذکور به عنوان هدف نهایی آنها محسوب می‌شد. از این رو وجه مشترکی میان انسان‌ها در نظر گرفته می‌شد که مطابق دیدگاه معرفت‌شناسی ارسطو قابل شناخت محسوب می‌شد.<sup>۹۰</sup>

به این شکل، توافقی گسترده در آن جامعه درباره مفهوم سعادت و فضیلت حاصل می‌شد که سبب می‌شد میان افراد رابطه‌ای خاص برقرار گردد که زمینه‌ساز تشکیل شهر بود. مراد از این رابطه پیوند دوستی<sup>۹۱</sup> است که نزد ارسطو به معنای فهم و جست‌جوی مشترک یک خیر است. دوستی نزد ارسطو خود یک فضیلت است، فضیلتی که نقشی اولیه و اساسی در تشکیل هرگونه اجتماعی - اعم از خانواده و شهر - دارد.<sup>۹۲</sup>

از عنوان «جست‌جوی مشترک یک خیر» می‌توان دو مفهوم توأمان را استنباط کرد: مفهوم اول که در بالا هم بدان اشاره شد این است که بتوان غایتی مورد توافق برای همه انسان‌ها در نظر گرفت. به عبارت دیگر؛ یعنی غایت مذکور از فردی به فرد دیگر تغییر نکند و بلکه مربوط به نوع انسان باشد.<sup>۹۳</sup> و اما مطابق مفهوم دوم، فرد تنها به فکر ترجیحات شخصی خود نیست بلکه اصولاً سیر به سمت



غایت را سفری اجتماعی می‌داند. در این سیر اجتماعی به سوی غایت، فرد مجاز نیست دیگران را به مثابه ابزاری در خدمت غایات خود در نظر بگیرد. چون سیر مذکور به سوی غایت سیری مشترک است و نمی‌توان با ابزار تلقی کردن کسی او را از غایت خود محروم کرد.<sup>۹۴</sup>

مکینتایر قائل است که چنین تلقی‌ای از اجتماع به عنوان رهیافتی مشترک به سوی خیر را می‌توان در سطح مؤسسات خرد نظام لیبرال مثل مدرسه، بیمارستان و مؤسسات خیریه یافت. اما هرگز چنین تصویری از اجتماعی که کلیت زندگی انسان را دربرگیرد - مثل شهر در دیدگاه ارسطو - دیگر وجود ندارد. به صورتی که کمال و غایت انسان - و نه این یا آن خیر جزئی - در سایه حیات در آن و بر عهده گرفتن نقش‌های محول در آن تأمین شود. تعجب‌آور نیست که در عصر مدرن دوستی جایگاه سابق خود را از دست داده و به زندگی خصوصی افراد محدود شده است.<sup>۹۵</sup> در این جا ذکر این نکته ضروری است که هر چند ارسطو از غایت نوع انسان صحبت می‌کرده است، ولی در مباحث اخلاقی او نوعی ترکیب محلی‌گرایی و جهان‌شمولی به چشم می‌خورد. زیرا او از یک طرف به ماهیت جهان‌شمول انسان متمسک می‌شود و از سوی دیگر در تعریف و شیوه تحقق فضایل بر ویژگی‌های هر دولت شهر تأکید می‌کند. در مباحث اخلاقی ارسطو نوسان میان این دو قطب کاملاً محسوس است.<sup>۹۶</sup>

بحث فوق در باب مبنای ارسطویی در تعریف خیر و لوازم آن، خواننده را به لوازم مبنای جدید - احساس‌گرایی - که نقطه مقابل آن است، آشنا می‌کند.

#### ۴ - ۱ - تبیین مبانی انسان شناختی داعیه بی‌طرفی نظام لیبرال

بر اساس مبنای جدید در توجیه آفاق - همان‌طور که گفته شد - احساسات، گرایش‌ها و ترجیحات شخص است که در قالب عبارت‌های اخلاقی به صورت خیر و فضیلت معرفی می‌شود. مطابق این دیدگاه هیچ معیاری جهت ارزیابی و هدایت احساسات متکثر فرد وجود ندارد بلکه اصولاً احساسات، خود در حکم معیار هستند.<sup>۹۷</sup> این در واقع یکی از مبانی انسان‌شناسانه لیبرالیسم است که خواسته‌ها و احساسات انسان متکثر است و نمی‌توان از زندگی او تصویری یک‌پارچه داشت. به این معنا که زندگی او به حوزه‌ها و دوره‌های متعددی مثل کار و تفریح، طفولیت، کهن‌سالی و دیگر سنین، حوزه عمومی و خصوصی تقسیم شده است، طوریکه هر یک هنجارهای خاص خود را دارد و به احساسات متنوع مجال ظهور می‌دهد.<sup>۹۸</sup>

تلقی یک پارچه از زندگی بشر در فرهنگ لیبرال با دو مانع فلسفی مواجه است: مانع اول عمدتاً از سوی فلسفه تحلیلی است. مطابق این گونه فلسفه، اعمال پیچیده انسانی به اجزای سازنده آن تحلیل و تجزیه می‌شود و به عنوان توالی آن اجزای ساده در نظر گرفته می‌شود. این که هر جزئی به

واسطه عضویت خود در مجموعه‌ای وسیع‌تر هویت یابد - نه فی نفسه - با دیدگاه مذکور سازگاری ندارد.

مانع فلسفی دوم در فلسفهٔ اگزیستانسیالیسم و برخی آرای جامعه‌شناختی ریشه دارد. مطابق اگزیستانسیالیسم سارتر، «انسان»<sup>۹۹</sup> چیزی جز امکان دائمی شکل‌گیری نیست. از این منظر انسان یک واقعیت نیست و هر نقش و جایگاهی که بر عهده می‌گیرد صرفاً بر اثر تصادف است. همین‌طور موافق این دیدگاه میان فرد و نقش‌های او و همین‌طور میان نقش‌های مختلف فرد، جدایی در نظر گرفته می‌شود. در آرای جامعه‌شناختی رالف دارندورف<sup>۱۰۰</sup> چنین تفکیکی قابل مشاهده است.<sup>۱۰۱</sup> بر اساس دیدگاه جامعه‌شناختی گافمن<sup>۱۰۲</sup> نیز «انسان» واقعیتی مستقل از نقش‌ها ندارد و «من خیالی انسان»<sup>۱۰۳</sup> از نقشی به نقش دیگر سر بیان می‌یابد.<sup>۱۰۴</sup>

در مجموع آن چه از این مبانی انسان‌شناسانه می‌توان نتیجه گرفت این است که: زندگی انسان چیزی جز دوره‌های غیر مرتبط با یکدیگر نیست که در هر دوره «انسان» بنا به اقتضات آن دوره شکلی خاص پیدا می‌کند. به عبارت دیگر، مطابق این دیدگاه «انسان» مانند انسان ارسطویی غایت‌گرا، مقتضای شکل خاص که در مسیر تحقق غایات حاصل می‌شود نیست. بلکه هر شکلی که پیدا می‌کند محصول شرایط و نقشی است که به او محول شده است.<sup>۱۰۵</sup> بر اساس رویکرد مذکور، دیگر نمی‌توان فضایل ارسطویی را که در سایه تعریف غایتی واحد و فراگیر، کلی زندگی انسان را در برمی‌گرفت بر انسان حمل کرد. مطابق رویکرد جدید، زمانی که از فضیلت عضو یک کمیته، مدیر یا یک قمار باز سخن گفته می‌شود منظور، آن مهارت‌های تخصصی است که او را در آن نقش، مؤثر و موفق می‌سازد.<sup>۱۰۶</sup>

پذیرش احساس به عنوان مبنای خیر سبب می‌شود که تکثری که در حوزه احساس وجود دارد به ساحت سعادت هم سرایت کند، به صورتی که نه تنها تلقی‌های مختلفی از سعادت از سوی افراد مختلف برگزیده می‌شود بلکه هر فرد هم با تکثر مذکور مواجه می‌شود. اما اگر قرار است چنین افرادی با هوا و قلوب متشتت در چهارچوب یک نظام سیاسی و به طرز مسالمت‌جویانه‌ای در کنار هم زندگی کنند لاجرم می‌بایست نظام مذکور هیچ‌گونه ابتدایی بر زمینه مورد اختلاف - سعادت بشر - نداشته باشد. ضرورت تبیین چنین نظامی باعث شد که از سده هفده میلادی به بعد، هدف اساسی تفحص‌های اخلاقی متحول شود. اگر قبل از این، هدف تفحص اخلاقی به دست دادن فهمی مشترک و مورد توافق از سعادت بشر بود، در عصر مذکور چنین تلاشی عقیم تلقی شد و غایتی جدید برای تفحص اخلاقی مطرح شد. مراد از این غایت جدید تحقیق حول این موضوع است که چطور می‌توان نظامی را بنا کرد که افرادی که در پی خیرهای متکثر و غالباً ناسازگاری هستند بتوانند در آن

به شیوه صلح‌آمیزی زندگی کنند.<sup>۱۰۷</sup>

می‌توان مسئله مذکور را به نحو دیگری هم طرح کرد و آن این که افرادی که هر یک، هویت و ظرفیت انسانی خاص خود را به صورت مستقل و فارغ از عضویت در اجتماع و نظام سیاسی خاصی دارند و سعادت مورد نظر خود را دنبال می‌کنند، با تمسک به چه ادله و انگیزه‌هایی، محدودیت‌های زندگی در قالب نظام سیاسی را پذیرفته‌اند؟<sup>۱۰۸</sup>

#### ۴ - ۲ - داعیه بی‌طرفی دولت و اقتصاد لیبرال

دو نهاد مسلط عصر مدرن - دولت مدرن در حال ظهور و اقتصاد مبتنی بر بازار - متکفل جواب‌گویی به سؤال مذکور شدند.

دولتمردان مدرن به این صورت جواب می‌دادند که اگر بتوانند از طریق حکمرانی، منافع مردم را تأمین و آنها را از ضرر و زیان حفظ کنند، در واقع توانسته‌اند اقتدار خود را توجیه کنند و بدان مشروعیت بخشند، قطع نظر از این که حکام یا مردم چه تلقی‌ای از سعادت را برگزیده باشند و البته اگر اصولاً تلقی‌ای در این رابطه انتخاب کرده باشند.

همین‌طور طرف‌داران اقتصاد مبتنی بر بازار مدعی بودند که تا زمانی که قادرند منافع افراد سهیم در بازار را تأمین کنند، توانسته‌اند بدون تمسک به تلقی خاصی از سعادت، تبدیل زمین، کار و پول به کالا را توجیه کنند.<sup>۱۰۹</sup>

گفتنی است به رسمیت شناخته شدن خیرهای متکثر از سوی نظام لیبرال، ضرورت تفکیک جامعه را به حوزه‌های مختلف در پی داشته است. از این رو در چهارچوب نظام لیبرال حوزه‌های متکثری چون سیاست، اقتصاد، هنر، ورزش، علم، خانواده و... ایجاد شده است که در هر کدام خیری خاص دنبال می‌شود. بدین صورت، افراد و حتی فرد این امکان را می‌یابد که ترجیحات متنوع خود را دنبال کنند. مگر این که ترجیحات او مستلزم تغییر شکل زندگی سایر افراد باشد. همین‌طور هرگونه ترجیح و تلقی‌ای از خیر که مستلزم این باشد که دولت، تربیت اخلاقی شهروندان را بر عهده گیرد باید به نظریه‌ای خصوصی و در اختیار افراد یا گروه‌ها قرار گیرد. بنابراین زمانی که ترجیحات، مبنای نظری غیر لیبرال داشته و با شالوده‌های نظام لیبرال - از جمله بی‌طرفی دولت و نظام سیاسی نسبت به تلقی‌های مختلف از خیر بشر - در تعارض باشد تنها مجاز است که در قالب بیان ارائه شود نه این‌که مبنای سیاست‌گذاری واقع شود.<sup>۱۱۰</sup>

دولت جدید از آن جهت که مدعی است نسبت به تلقی‌های مختلف از سعادت، بی‌طرف است، بر این باور است که زمینه رقابت میان ترجیحات افراد و گروه‌ها را فراهم کرده است. بدین صورت فرد تحت نظارت دولت ناچار از معامله<sup>۱۱۱</sup> است و تنها در شرایطی می‌تواند چیزی به دست آورد و نیازهای

خود را ارضا کند که چیزی برای دادن داشته باشد. آن چه که افراد در این راستا از دولت مدرن انتظار دارند این است که جهت کارآیی<sup>۱۱۲</sup> رقابت و تعامل مذکور - که در حوزه‌های متنوع زندگی جدید جریان دارد - دست به وضع قوانین بزند. به این صورت کارآیی مذکور به ارزشی محوری در جامعه لیبرال تبدیل شده است. هم‌چنین در چنین بستری است که قوانین عدالت کارکرد ویژه‌ای پیدا کرده‌اند. در این راستا قوانین عدالت توزیعی در پی وضع محدودیت‌هایی به نفع افراد محروم و حمایت از آزادی افراد است تا بتوانند در چهارچوب‌های تعریف شده به تحقق خواسته‌های خود پردازند. لذا بدین شکل، ثبات مالکیت که نزد هیوم به عنوان ارزشی فراگیر بوده است در نزد لیبرال‌ها تا زمانی ارزش تلقی می‌شود که منافاتی با حقوق طبقه محروم نداشته باشد.<sup>۱۱۳</sup>

### جمع‌بندی

پژوهش حاضر از نظر روش‌شناسی بر این اصل مبتنی بود که تمامی نظریه‌های سیاسی - اجتماعی بر مبنای تلقی‌ای از ماهیت بشر استوار شده است. بر اساس چنین رویکردی هرگونه تحولی که در نظریه‌های مذکور ایجاد شود، هم‌زاد و بلکه مولود و محصول تحولاتی است که در مبنای انسان‌شناسانه آنها رخ داده است. از این رو اگر به تدریج از سده هفده میلادی شاهد شکل‌گیری فرهنگ سیاسی - اجتماعی جدیدی تحت عنوان لیبرالیسم هستیم، چرایی آن متوقف بر تتبع در مبانی انسان‌شناختی آن است. از این رو، در این مقاله کوشیدیم که از خلال آثار مکینتا پر، تصویر «انسان مدرن» را بگیریم و تا حد امکان کیفیت و مراحل شکل‌گیری آن را بازسازی کنیم.

همان‌طور که گفته شد از سده هفدهم به تدریج تلقی جدیدی از عقل، محوریت یافت که بر اساس آن، عاقل می‌تواند بدون وساطت هیچ‌گونه نظریه‌ای با عالم واقع رابطه برقرار کند و به شناخت آن و تبویب قوانینی جهان شمول درباره آن پردازد. در این راستا مفاهیمی چون قوه، فعلیت، ماهیت، ذات و غایت، مفاهیمی منسوخ و مربوط به فلسفه مدرسی تلقی می‌شدند که با قرار گرفتن میان دانشمند و عالم واقع، فهم او را مخدوش می‌سازند. البته گفتنی است بعضی از فیلسوفان متأله مثل پاسکال از راه دیگری به این نتیجه می‌رسیدند.

پاسکال استدلال می‌کرد که انسان در اثر گناه کاری دیگر قادر نیست از طریق عقلی به شناخت غایات صحیح زندگی پردازد. به این صورت رویکرد غایت‌انگار به ماهیت انسان به حاشیه رانده شد و زمینه ظهور فردیت فرد مهیا شد. زیرا با انکار غایات از قبل تعیین شده‌ای که محصول رویکرد غایت‌انگار بود، فرد مجال تعریف غایات و تحدید تعهدات خود را به دست آورد و از طرفی از قیمومیت سازمان‌های مذهبی و سلسله مراتبی که متولیان رسمی رویکرد غایت‌انگار بودند رها شد. در چنین



شرایطی است که آرمان ایمان‌گرایی لوتر که شالوده‌ای فردگرا دارد مطرح می‌شود. هم‌چنین به تدریج شاهد ارائه آرمان‌هایی از سوی فیلسوفانی چون هابز، لاک، ماکیاولی و... هستیم که جوهره‌ای فردگرایانه دارد. از جمله این آرمان‌ها می‌توان از ایمان‌گرایی، نظریه حقوق طبیعی، قرارداد اجتماعی، آزادی‌طلبی و مساوات‌طلبی یاد کرد. در عصر مدرن هم مفهوم معقولیت چنان تطور یافته که حریم فردیت فرد در آن پاس داشته شده است. همان‌طور که گفته شد حداقل از دو جنبه می‌توان فردیت پنهان در معقولیت مدرن را ملاحظه کرد: اول، از جنبه احساس‌گرایانه آن به این معنا که اولاً، یکی از مقدمات قیاس عملی جدید به بیان ترجیحات فرد اختصاص یافته است و ثانیاً، فرد التزامی به پذیرش نتایج قیاس مذکور ندارد چون ممکن است هر لحظه با ترجیحات جدیدی مواجه شود.

جنبه دوم فردیت معقولیت مدرن در واقع اشاره به ادعای استعلایی بودن آن نسبت به ویژگی‌های تقیدات زمانی مکانی و چهارچوب‌های سنتی دارد. به این معنا که فرد به ما هو فرد نه به عنوان شهروند شهری خاص و متعلق به یک سنت به تعقل می‌پردازد.

با انکار رویکرد غایت‌انگار به انسان و استقلال مفهومی که اخلاق به تدریج در سده‌های هفده و هجده میلادی از دیگر حوزه‌های علوم و تجربه‌های بشری مثل مذهب، حقوق و زیبایی‌شناسی به دست آورده بود مشکلی بزرگ برای اخلاق حاصل شد. چرا که گزاره‌های اخلاقی به هر حال جهت توجیه و تعمیم خود نیازمند ملاک و معیار هستند. اگر زمانی با استناد به غایت بشری و یا ملاک‌های معتبر سایر حوزه‌ها که اخلاق زیرمجموعه آن بود این مشکل حل می‌شد دیگر در این شرایط چنین امکانی وجود نداشت. بدین ترتیب آموزه‌های احساس‌گرایی بر جامعه مدرن سلطه پیدا کرد. بر اساس احساس‌گرایی، ترجیحات فرد است که صبغه ارزشی و اخلاقی به خود می‌گیرد. به این صورت تلقی جدیدی از ماهیت بشر رواج پیدا کرد که بر اساس آن انسان بی‌غایت مدام مستغرق در لذت زمان حال خود است و در عرصه‌های متنوعی که نظام لیبرالیسم با بی‌طرفی مورد ادعای خود فراهم کرده می‌تواند در صلح و آرامش با دیگر افراد زندگی کند بدون این که تلقی‌ای از غایت و سعادت بشر بر او تحمیل شود. بنابراین می‌توان از چهار ویژگی در هم تنیده به عنوان ویژگی‌های اساسی انسان لیبرال نام برد:

۱. بی‌غایتی (غایت واحد فراگیر)؛ ۲. فردیت یافتگی؛ ۳. نیازمند توجیه معقول و ۴. قرار گرفتن در

نظامی بی‌طرف.

## پی‌نوشت‌ها

1. communitriansm.
2. After Virtue
3. Whose Justice? Which Rationality?
4. Enlightenment Movement
5. A.Macintyre. (1981). After Virtue. Second Edition 1984. University of Notredame Press. P. 54.
6. Teleological
7. Ibid. P. 59.
8. Ibid. P.63.
9. Ibid. P. 52.
۱۰. پیروان کمولیس جانسون (۱۶۳۸ - ۱۵۸۵) متکلم کاتولیک هلندی که از سنت مسیحی در برابر فلسفه مدرسی دفاع می‌کرد (Encyclopedia International. (1975). V.9.PP.530-1).
11. Ibid. P. 53.
12. Essence
13. Ibid. P. 54.
14. Is-Seems
15. Reality-Illusion
16. Empiricist Concept of Experience
17. Ibid.pp.79-80.
18. Ibid. p.80.
19. Experience
20. Experiment
21. Ibid. p. 80.

- 
22. Ibid p. 81.
  23. Ibid. p. 81.
  24. Ibid. pp. 82-3.
  25. Ibid. pp. 82-3.
  26. Quine
  27. Intention, Purpose, Reason
  28. W.U.Q. Quine (1960), Word and Object, ch. 6. quoted from-A, MacIntyre. (1981).

After Virtue. P. 84.

29. A, MacIntyre. loc. cit.
30. Ibid. p. 84.
31. Evaluation
32. Ibid. p. 84.
33. Ibid. p. 53.
34. A, MacIntyre (1967). A short History of Ethics. P.169.
35. A, MacIntyre (1981). After virtue. P.59.
36. Helvetius
37. Critique of Pure Reason
38. A, MacIntyre. (1967). A Short History of Ethics. P. 190.
39. categories
40. Nonmoral
41. A, MacIntyre (1967). A short History of Ethics. p. 190-1.
42. A, MacIntyre (1981). After virtue. p. 54.
43. Diderot
44. Smith
45. Kierkegaard
46. Ibid. p. 54.
47. A, MacIntyre (1967). A short History of Ethics. p. 169.
48. A, MacIntyre (1988). whose Justice? Which Rationality? p. 308.





49. Ibid. p. 338.
50. Ibid. p. 305.
51. Ibid. p. 338.
52. Objective
53. Impersonal
54. A, Macintyre (1981). After Virtue. pp. 33-4.
55. Emotivism.
56. Ibid. p. 12.
57. Modern Self
58. Subjective
59. Ibid. pp. 33-4.
60. A, Macintyre (1967). A Short History of Ethics. p. 126.
61. Immediacy and Necessity.
62. Causal Regularity.
63. A, Macintyre (1988). Whose Justice? Which Rationality? pp. 340-1.
64. Post Humean Cultural Change.

چنانچه قبلاً هم گفتیم تمایز میان تلقی مدرن و هیوم از معقولیت مبهم است. ممیزه‌ای که در این رابطه به ذهن می‌رسد این است که مطابق تلقی هیوم بر خلاف تلقی مدرن رابطه‌ای علی میان احساس - عمل وجود دارد. از این جهت فردگرایی، ظهور و بروز کمتری در معقولیت هیومی دارد.

65. Ibid. pp. 338 - 9.
66. Individual qua Individual
67. Ibid. pp. 338-9.
68. Ibid. p. 321.
69. Ibid. p. 6.
70. Traditional Theism
71. Teleological Modes of Thought
72. A, Macintyre (1981). After Virtue. p. 60.
73. Justification

- 
74. Ibid. p. 38.
75. Moraland Nonmoral
76. Moral-Moralis
77. Ethikos
78. Practical
79. Moral virtue
80. A, Macintyre. loc. cit.
81. Ibid. p. 39.
82. Ibid. p. 228.
83. A, Macintyre (1990). Three Rival Versions of Moral Enquiry. University of Notre Dame Press. P. 174.
84. A, Macintyre (1981). After Virtue. p. 39.
85. Ibid. p. 256.
86. Ibid. p. 49.
87. A, Macintyre (1967). A Short History of Ethics. p. 169.
88. A, Macintyre (1981). After Virtue. p. 8.
89. Ibid. P. 12.
90. Ibid. pp. 147-149.
91. Bond of Friend ship
92. Ibid. p. 156.
93. Ibid. p. 148.
94. Ibid. p. 191.
95. Ibid. p. 156.
96. Ibid. p. 148.
97. Ibid. p. 12.
98. Ibid. p. 204.
99. Self
100. Ralf Dahrendrof



101. Ibid. p. 204.
102. Goffman
103. Ghostlyl
104. Ibid. p. 32.
105. Ibid. p. 204-5.
106. A, Macintyre. Loc. cit.
107. A, Macintyre (1988). Whose Justice? Which Rationality? p. 210.
108. Ibid. p. 210.
109. Ibid. p. 211.
110. Ibid. pp. 336-7.
111. Bargaining
112. Effectiveness
113. Ibid. pp. 336-8.

#### منابع

- Macintyre.A.(1967). A Short History of Ethics. Second Edition 1988. Routledge Press.
- Macintyre.A.(1981). After Virtue. Second Edition 1984. University of Notre Dame Press.
- Macintyre.A.(1988). Whose Justice? Which Rationality? University of Notre Dame Press.
- Macintyre.A.(1990). Three Rival Version of Moral Enquiry. University of Notre Dame Press.

