

بِسْمِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



آرای اخلاقی و سیاسی مک اینتایر

استاد مصطفی ملکیان

استاد دانشگاه تهران

مؤسسه توسعه دانش و پژوهش ایران

تهران ۱۳۷۹

ملکیان، مصطفی، ۱۳۳۵ -

آرای اخلاقی و سیاسی مک اینتایر/ مصطفی
ملکیان ؛ [برگزار کننده] موسسه توسعه دانش و پژوهش
ایران - تهران: بقعه، ۱۳۷۹.

[۸۰] ص. - (جنگ اندیشه؛ ۲۰)

ISBN 964- 6887- 09- 0

فهرست‌نویسی براساس اطلاعات فیبا.

MacIntyre, Alasdair C. مک اینتایر، الستر.

۲. اخلاق - فلسفه. الف. موسسه توسعه دانش و پژوهش ایران.

ب. عنوان.

۱۹۲

B ۱۶۱۸/م۷۴م۷

م۷۸۲۰۰۱۳

کتابخانه ملی ایران

انتشارات بقعه

تهران، صندوق پستی ۳۱۳ - ۱۶۵۳۵

آرای اخلاقی و سیاسی مک اینتایر

تألیف: استاد مصطفی ملکیان

طراح جلد: احمد جعفری

حروفچینی و صفحه‌آرایی: انتشارات بقعه

لیتوگرافی، چاپ و صحافی: ایرانچاپ

شمارگان: ۲۰۰۰ جلد

چاپ اول: ۱۳۷۹

حق چاپ محفوظ است

شابک: ۹۶۴-۶۸۸۷-۰۹۰-۰

بسم الله الرحمن الرحيم

انقلاب اسلامی در آستانه هزاره سوم میلادی که عصر دانایی و اطلاعات لقب گرفته است، با چالشی بسیار بزرگ در عرصه اندیشه، نظریه‌پردازی و عمل مواجه است. چالشی که از دورانهای بسیار دور شکل گرفته و آثار خود را بر تمام شتون فردی و اجتماعی بر جای گذاشته و اندیشمندان اصلاح طلب و نواندیش را به چاره‌جویی واداشته است. انقلاب اسلامی در این صبارزه نابرابر، از پشتوانه‌ای عظیم، فرهنگی بالنده و رشد یابنده و از آن مهتر، مکتبی مترقی برخوردار است که رهروان و پیروان خویش را به تفکر، اندیشه‌ورزی و کسب دانش و تجربه از هر ملت و قومی تشویق و ترغیب می‌نماید و آنان را به جدال احسن فرا می‌خواند؛ رصتوشه‌هایی که اگر خوب از آنها بهره گرفته شود سعادت، نیک بختی و دستیابی به پیشرفتهای مادی و اگر مورد غفلت قرار گیرد عقب ماندگی و بحران هویت را به همراه دارد. باری، دست اندرکاران مؤسسه دانش و پژوهش ایران به انگیزه

ایجاد زمینه مناسب برای تعاطی افکار، عرضه و ترویج اندیشه، جامع‌نگری در کسب دانش و معارف بشری و عمق بخشیدن به نگرش دانش‌پژوهان حق‌جو در یک کلام رشد و تعالی جامعه، درصدد برآمدند با دعوت از اندیشمندان و صاحب‌نظران، جلسات سخنرانی و گفتگو درباره مسائل فکری جامعه برگزار کنند و حاصل آنها را به صورت کتاب در اختیار علاقه‌مندان قرار دهند. آنچه پیش رو دارید، متن سه سخنرانی استاد فرزانه جناب آقای مصطفی ملکیان است که طی سه جلسه ارائه شده و پس از آماده‌سازی به تأیید ایشان رسیده است. جا دارد از آقای مصطفی ملکیان و انتشارات بقعه که امکان چاپ و انتشار این کتاب را فراهم کردند صمیمانه سپاسگزاری نمایم.

رئیس مؤسسه توسعه دانش و پژوهش ایران

مک اینتایر، فیلسوف اسکاتلندی تبار، متولد ۱۹۲۹ است. بیشتر تحصیلات خود را در انگلیس گذراند و مدت کمی در آنجا تدریس کرد و سالهاست که در امریکا ساکن است و در دانشگاه نتردام تدریس می‌کند. مک اینتایر را با عناوین مختلفی می‌شناسند، مثلاً او را مورخ اندیشه‌ها و تاریخ‌نگار اندیشه‌ها، فیلسوف مابعدالطبیعه، فیلسوف دین، اخلاق و سیاست معرفی می‌کنند. اما مک اینتایر در ۲۰ سال اخیر بیشتر با دو عنوان فیلسوف اخلاق و فیلسوف سیاست شناخته می‌شود و علتش هم سه کتاب اخیر اوست. و بحث ما هم بیشتر متوجه همین سه کتاب است. مک اینتایر از ۲۳ سالگی که نخستین کتابش چاپ شد تا الآن بیش از ۱۳ جلد کتاب و تعداد زیادی مقاله، نقد کتاب، مرور بر کتاب و مدخل‌نویسی دایرةالمعارفها از او منتشر شده است. کتاب معروف تاریخچه فلسفه اخلاق نوشته اوست. همچنین کتابهای برضد تصورات این عصر از خودش، دنیوی‌گروی و تحول اخلاقی و مسیحیت و مارکسیسم از آثار

معروف او هستند. در نهایت سه کتابی که مک ایتتایر در ۲۰ سال اخیر نوشت، همه کتابهای سابق او را تحت الشعاع قرار دادند. او در سال ۱۹۸۱ کتابی نوشت به نام در پی فضیلت.^۱ این کتاب نقطه عطفی است در تفکر مک ایتتایر. در سال ۱۹۸۴ وقتی این کتاب را تجدید چاپ کرد، از لحاظ محتوا و شیوه استدلال تغییراتی در آن داد. و این چاپ دوم، چاپ متداول است. این کتاب موجب معروفیت ناگهانی مک ایتتایر شد. زیرا او در این کتاب با شدت و دقت، مدرنیسم را نقد کرده است. کتاب در پی فضیلت موجب سوء برداشتهای زیادی شد و اشکالات فراوانی بر آن گرفته شد و همچنین نیاز به ایضاح بیشتر را اقتضاء کرد. به همین علت کتاب دوم مک ایتتایر به نام عدالت برای که؟ کدام عقلانیت؟^۲

به لحاظ حجم از کتاب اول او مفصلتر است، اولاً تا حدّ فراوانی سوءفهمهایی را که در مورد نظریه وی در کتاب در پی فضیلت پدید آمده بود، مرتفع کرد؛ و ثانیاً به بسیاری از اشکالاتی که بر این نظریه وارد بود، پاسخ گفت و در نهایت بخشی از مدعیات مک ایتتایر را در کتاب در پی فضیلت واضحتر کرد. تا اینکه چند سال پیش مک ایتتایر کتاب سومی تحت عنوان سه روایت رقیب از تحقیق اخلاقی نوشت. به هر حال مک ایتتایر یک سخن را در هر سه کتاب بسط

1. After Virtue

2. Whose Justice? Which Rationality?

داده است. و آرای او در هر سه کتاب در پی فضیلت، عدالت برای که؟ کدام عقلانیت؟ و سه روایت رقیب از تحقیق اخلاقی بیان شده است. البته موافقان، مخالفان و شارحان در طول این ۲۰ سال اخیر بدون اغراق صدها اثر درباره مک اینتایر نوشته‌اند. و سعی کرده‌اند او را کاملاً به خواننده خودشان معرفی و پشت صحنه آرای او را کاملاً روشن کنند. به همین جهت مک اینتایر مصاحبه‌های بسیاری هم در این سالها انجام داده است. بعضی از مطالب مورد بحث از مصاحبه‌هایی است که مک اینتایر در مجله‌های مختلف به مناسبت‌های مختلف انجام داده است. در هر حال، این سه کتاب، مک اینتایر را جزء قویترین و بزرگترین منتقدان مدرنیسم و لیبرالیسم کرده است.

تاریخ بشر به لحاظ فرهنگی سه دوره را شاهد بوده است. نام این دوره‌ها به ترتیب تاریخ ظهورشان، عبارت‌اند از: ۱. دوره سنت‌گرایی؛ ۲. دوره تجددگرایی و مدرنیسم؛ ۳. دوره پساتجددگرایی و پُشت مدرنیسم. البته ترتیب ظهور اینها به صورت یک جریان همین‌طور است. اما اگر بخواهیم راجع به تک‌تک اشخاص سخن بگوییم چه بسا در دوره سنت‌گرایی کسانی بودند که به تعبیر ما مدرن بودند و باز چه‌بسا امروزه در دوران تجدد، کسانی باشند که هنوز سنت‌گرا باشند. اگر این ترتیب تاریخی را در نظر بگیریم، آن وقت معلوم می‌شود که کسانی که منتقد تجددگرایی

یعنی منتقد دوره میانی اند، می توانند دو دسته باشند: ۱. کسانی که تجددگرایی را نقد می کنند و خودشان سنت گرا هستند؛ ۲. کسانی که تجددگرایی را نقد می کنند و خودشان پُشت مدرن هستند. مثلاً، مک ایتتایر منتقد مدرنیسم است اما خودش سنت گراست. او منتقد مدرنیسم است ولی به دلیل اینکه در حال حاضر لیبرالیسم چکیده مدرنیسم را عرضه می کند، امروزه به عنوان منتقد لیبرالیسم از او نام می برند. خود مک ایتتایر در مواضع عدیده ای از آثار خودش تصریح می کند، آنچه من با آن سرستیز دارم، مدرنیسم است. همه فرزندان مدرنیسم چه مارکسیسم و چه لیبرالیسم مورد انتقاد من هستند. من نه مارکسیسم را می پذیرم و نه لیبرالیسم را. اما به دو دلیل، یکی به دلیل اینکه در حال حاضر حضور فرهنگی مارکسیسم نسبت به لیبرالیسم خیلی کم است، یکی هم به دلیل اینکه اساساً لیبرالیسم از مواضع فکری قویتری نسبت به مارکسیسم برخوردار بوده است، به این لحاظ انتقاد از مدرنیسم، بیشتر انتقاد از لیبرالیسم است. و الا انتقادات مک ایتتایر هم به مارکسیسم و هم به لیبرالیسم وارد است. و مخالفان مک ایتتایر منحصر به لیبرالها نیستند، غیر از آنها، مثلاً، مارکسیسم مسلکان نیز از او انتقاد می کنند. البته مک ایتتایر در ایام جوانی مارکسیست بوده است ولی بعداً عدول کرده است.

مک ایتتایر معتقد است که مدرنیسم را به طور اعم از جهات

مختلف و به‌طور اخصّ از جهت اخلاق می‌توان مورد انتقاد قرار داد. بنابراین با انتقاد از اخلاق لیبرالیستی، در واقع ام‌الفساد لیبرالیسم را مورد نقادی قرار می‌دهیم. از این لحاظ هم و غمّ مک اینتایر اولاً در مورد آفات اخلاق مدرن است. بعد از اینکه این نقد را به باور خودش به کمال می‌رساند، از آن در نقد سیاست مدرن استفاده‌های فراوانی می‌کند. از این نظر است که بررسی نظریات اخلاقی مک اینتایر مقدّم است بر بررسی آرای سیاسی او.

اخلاق مدرنیستی و اخلاق تجددگرایانه چگونه اخلاقی است؟ مدرنیسم فرزند رنسانس به بعد است. به‌ویژه فرزند روشنگری در قرن هیجدهم اروپاست. عصر روشنگری در زمینه اخلاق در نهایت به چه چیزی رسید؟ در زمینه اخلاق دو سؤال عمده وجود دارد: ۱. اخلاقی زیستن چیست؟ و سپس بعد از فهم ماهیت زیست اخلاقی سؤالی پیش می‌آید که: ۲. آیا اخلاقی زیستن به صرفه است؟ چون هر انسانی به سادگی هر چه تمامتر به این نکته آگاهی پیدا می‌کند که برای اخلاقی زیستن باید از خیلی تمناهای مادی صرف‌نظر کند. وقتی که من به قیمت صرف‌نظر کردن از تمناهای مادی، اخلاقی زندگی کنم، این سؤال پیش می‌آید که آیا ارزش دارد که این کار را بکنم؟ بنابراین عاقلانه است که بپرسم در برابر اخلاقی زیستن چي به‌دست می‌آورم؟ بنابراین مسئله دوم و مهم در اخلاق این است که اخلاقی زیستن به صرفه است یا نه؟ حالا مدرنیسم، فرزند

روشنگری به این دو سؤال چه جوابی گفته است؟ دو دیدگاه در مورد این سؤال وجود دارد. یکی از این دیدگاهها به دیدگاه وظیفه‌گرایی و دیگری به دیدگاه نتیجه‌گرایی تعبیر می‌شود. مدرنیسم در زمینه اخلاق این دو سخن را دارد. تعدادی از مدرنیست‌ها نتیجه‌گرا شدند و بخشی وظیفه‌گرا. وظیفه‌گراها سخنشان این است که بعضی کارها فی‌نفسه، کارهای درستی‌اند. و در عوض بعضی از کارها فی‌نفسه، کارهای نادرستی‌اند. کارهایی که انسان، انجام می‌دهد، به طور کلی به این دو نوع تقسیم می‌شود. کارهایی که فی‌نفسه خطا یا صواب‌اند، خطا و صواب‌بودنشان به لحاظ ذات آنهاست و ما در مواجهه با آنها هیچ التفاتی به هیچ چیز دیگری نباید داشته باشیم.

طبعاً ما باید کارهای ذاتاً درست را انجام دهیم و نه کارهای ذاتاً نادرست را. این دیدگاه دیدگاهی است که فقط به خودکار نظر دارد و اصلاً به پی‌آمدهای کار، کاری ندارد. این دیدگاه، دیدگاه اصالت وظیفه یا وظیفه‌گرایی^۱ است. بعضی از کارها خودبه‌خود وظیفه است و بعضی کارها انجام ندادنشان وظیفه است. دیدگاه دوم، دیدگاه نتیجه‌گرایانه^۲ است. این دیدگاه می‌گوید هیچ کاری به خودی خود، نه خوب است و نه بد بلکه هر کاری وقتی درست است که

1. Deontology

2. Teleologist

آثار و نتایج خوبی در پی داشته باشد و وقتی نادرست است که آثار و نتایج بدی در پی داشته باشد. بنابراین اگر شما از آثار و نتایج افعال چشم‌پوشی کنید، هیچ کاری را نمی‌شود گفت درست است. اگر من می‌گویم کار x درست است به سبب این است که انجام کار x به پدیده A می‌انجامد، و پدیده A پدیده خوبی است و به همین علت به x کار درست گفته می‌شود. به همین ترتیب اگر به کار y ، کار نادرست گفته می‌شود به سبب این است که به پدیده B می‌انجامد. و چون پدیده B هم پدیده بدی است و هم نتیجه کار y است، پس کار y کار نادرستی است. نه در خود کار x درستی هست، نه در خود کار y نادرستی و هر دو اینها به علت نتایجشان به درست و نادرست تقسیم می‌شوند. یعنی اولاً و بالذات نتایج‌اند که خوب و بد هستند و ثانیاً و بالعرض افعال‌اند که موجب آن نتایج می‌شوند.

هرکدام از این دو دیدگاه تقریرهای بسیار عدیده‌ای پیدا کردند. نه همه کسانی که به دیدگاه اول قائل‌اند مثل هم فکر می‌کنند و نه همه کسانی که به دیدگاه دوم قائل‌اند. ولی در عین حال از میان دیدگاههای اصالت نتیجه یک دیدگاه بر سایر دیدگاهها غلبه کرد. و در میان دیدگاههای اصالت وظیفه هم یک دیدگاه بر سایر دیدگاهها غلبه کرد. در میان دیدگاههای وظیفه‌گراها، نامی‌ترین دیدگاه، دیدگاه کانت است. و در میان دیدگاههای نتیجه‌گراها، مهمترین دیدگاه، دیدگاه سودگرایان است. البته ممکن است بعضی در مقام عمل بین

این دو دیدگاه تفاوت فاحشی احساس نکنند، بلکه دوگانگی را به لحاظ نظری بدانند. برای اینکه تفاوت این دو دیدگاه در مقام عمل هم روشن شود به مثالی از هیوم توجه کنید: فرض کنید یک کشتی غرق شده است و فقط دو نفر توانسته‌اند خودشان را با قایقی نجات دهند، و نیز فرض کنید آذوقه موجود در آن قایق فقط می‌تواند یکی از این دو را به ساحل برساند. و این بدان معناست که اگر ما این آذوقه را بین این دو نفر تقسیم کنیم، آن وقت هیچ‌کدام از آنها به ساحل نمی‌رسند. و فرض کنید که یکی از این دو انسان شخصی دانشمند است که راه علاج سرطان را کشف کرده است و دیگری انسانی عامی است. اکنون تکلیف چیست؟ اگر شما وظیفه‌گرا باشید می‌گویید عدالت خودش فی‌نفسه کار درستی است. و ما کاری به نتایج اعمال عادلانه نباید داشته باشیم. و بنابراین عدالت اقتضا می‌کند که چون حق هیچ‌کدام از این دو نسبت به این آذوقه بیش از دیگری نیست، بنابراین آذوقه را دقیقاً نصف کنیم. خواهند گفت با انجام این کار هیچ یک از آن دو زنده نمی‌مانند. در پاسخ می‌گویید در زندگی باید عدالت را اعمال کرد. اما اگر شما به اصالت نتیجه معتقد باشید می‌گویید طوری تقسیم کنیم که نتیجه تقسیم بهترین نتیجه متصور باشد. در این صورت همه آذوقه را به آن شخص دانشمند می‌دهید. پس بین این دو دیدگاه فرق است. و این موضوع بیشتر وقتها در زندگی عادی ما پیش می‌آید. مثلاً اگر مقدار ذخیره

آذوقهٔ یک کشور به میزانی باشد که همهٔ افراد آن را سیر نکنند، ولی بتواند بعضیها را نجات دهد ما این خوراکی را به چه کسی بدهیم؟ در میان کسانی که می‌گفتند ما فقط باید به خود فعل نگاه کنیم، دیدگاه کانت دیدگاه غالب است. کانت معتقد بود که بعضی از کارها فی‌نفسه و بدون توجه به آثار و نتایج مترتب بر آنها درست‌اند و باید آنها را انجام داد مثلاً، راست بگو حتی اگر افلاک در هم بریزد. غیر از نظر کانت نظریات فراوان دیگری هم وظیفه‌گرایانه است، مثل نظر اشاعره در جهان اسلام و یا مثل رأی آنسلم در غرب. از طرف دیگر در میان کسانی که به نتایج فکر می‌کنند، دیدگاه سودگرایان^۱ غلبه پیدا کرده است. این دیدگاه، دیدگاهی است که به سود عاید از فعل نظر می‌کند؛ حالا این سود برای چه کسی است؟ در اینجا سه دیدگاه مختلف وجود دارد. بعضی می‌گویند فاعل باید سود خودش را در نظر بگیرد (خودگرایان^۲) دیدگاه دوم می‌گوید فاعل در انجام یک فعل نباید به نتیجهٔ آن فعل نظر کند، بلکه باید ببیند آن فعل چه نتیجه‌ای برای گروه خاصی از انسانها دارد. (دیدگاه دیگرگرایی^۳) حالا این گروه از انسانها چه کسانی هستند؟ باز در اینجا هم دیدگاههای عدیده‌ای وجود دارد. بعضی مانند مارکسیست‌ها گفتند افراد طبقهٔ خودت را در نظر بگیر؛ بعضی هم گفتند همکیشان خود

را در نظر بگیر. اما دیدگاه سوم می‌گوید فاعل نتیجه فعل را نه برای خودش و نه برای انسانهای خاصی، بلکه باید برای همه انسانها در نظر بگیرد. البته این همه انسانها در مقام محاسبه به بیشترین انسانهای ممکن می‌انجامد. این دیدگاه همه‌گرایانه^۱ می‌گویند. یعنی باید بیشترین انسانها بیشترین سود را از فعل من ببرند.

بحث دیگر این است که اصلاً مراد از سود چیست؟ در اینجا دیدگاههای مختلف وجود دارد. بعضی می‌گویند سود یعنی لذت و بنابراین زیان یعنی الم. برخی مثل جرمی بنتام می‌گویند وقتی می‌گوییم سود خود یا بخشی از انسانها یا همه انسانها را در نظر بگیر، یعنی لذت آنها را در نظر بگیر. برخی نیز معتقدند مراد از سود، سعادت است. جان استوارت میل بر استاد خود، جنی ون تام انتقاد داشت و می‌گفت وقتی استاد من می‌گوید لذت را در نظر بگیرید، ماحصل این سخن این می‌شود که یک خوک که لذت می‌برد از یک سقراط که لذت نمی‌برد، ارجح است. یعنی انسان باید قرین لذت زندگی کند. و این از اینکه سقراطوار زندگی کند ولی رنج ببرد، بهتر است. آنوقت می‌گفت این سخن درست نیست. ما نمی‌توانیم همه چیز را فدای لذت کنیم، ولو به قیمت اینکه مانند خوک زندگی کنیم، باشد. و احتراز کنیم از الم، ولو به قیمت از دست دادن

شرافتهای یک زندگی سقراطوار باشد. آن وقت سود را معادل سعادت دانسته و به جای لذت مطرح می‌کند.

کسی مثل جورج ادوار مور، فیلسوف معروف انگلیسی نیمه قرن نوزدهم و نیمه اول قرن بیستم، می‌گفت: سود یک امر آرمانی است که حاصل ترکیب چند حالت است. ایشان می‌گفت آن حالتها یکی آزادی است و یکی علم. اما هگل قائل به این نبود، بلکه می‌گفت مراد من از آن سود تحقق نفس است و تحقق نفس یعنی شکوفا کردن همه امور بالقوه وجود انسانی. به هر حال همه این دیدگاهها به رغم اختلاف در مصداق سود می‌گویند که باید سود را، حالا هر چه باشد، در نظر گرفت. اینک چرا آن سود را در نظر بگیریم؟ اگر کسی در نزاع بین کسانی که می‌گفتند سود خود و کسانی که می‌گفتند سود یک جمع و کسانی که می‌گفتند سود همه را در نظر بگیر، بگوید باید سود همه را در نظر بگیریم چنین کسی نه خودگرا و نه دیگرگرا است بلکه همه گرا است. از طرف دیگر اگر در مقابل کسانی که سود را لذت، سعادت، تحقق نفس، رفاه، آزادی و علم و قدرت (مانند راسل و نیچه) می‌دانند، کسی بگوید سود یعنی لذت و در نزاع اول نیز طرفدار همه انسانها بشود، نه خودش و جمعی از انسانها، آن وقت می‌گویند این شخص سودگراست. پس سودگرایان معتقدند که انجام هر کاری باید بر این مبنا باشد که آیا آن کار بیشترین لذت ممکن را برای بیشترین افراد ممکن عاید می‌کند یا

نه؟

اکنون مک اینتایر می‌گوید که پروژه مدرنیسم در زمینه اخلاق، این دو دیدگاه را پیدا کرده است. یکی دیدگاه کانت و دیگری دیدگاه سودگرایان. حالا می‌خواهد بگوید این دو دیدگاه هر دو مشکل دارند. نه دیدگاه وظیفه‌گرایانه کانت قابل دفاع است و نه دیدگاه نتیجه‌گرایانه سودگرایان. چرا؟ اولاً ما به کانت می‌گوییم، شما می‌گویید کاری را بکن که خودکار، کار درستی باشد و اصلاً به آثار و نتایج آن نیندیش، چرا؟ درستی این کار از کجا آمده است؟ به عبارت دیگر شمای کانت می‌گوید در راست گفتن درستی ای وجود دارد که به دلیل این درستی ولو افلاک در هم بریزد ما باید راست بگوییم و نیز در دروغ گفتن نادرستی ای هست که به همین دلیل ما نباید دروغ بگوییم، حالا من مک اینتایر اگر گفتم در دروغ گفتن درستی وجود دارد، نه در راست گفتن و برعکس در راست گفتن نادرستی هست، نه در دروغ گفتن. شما چه جوابی دارید؟ اگر بگویید اگر همه مردم راست بگویند اعتماد مردم نسبت به یکدیگر افزایش پیدا می‌کند و در این صورت امنیت خاطر فراهم می‌شود. با گفتن اینها از موضع کانت صرف‌نظر کرده‌اید. زیرا درستی راست گفتن بر نتایج آن متوقف شد. در حالی که بنابراین بود که به نتایج متوسل نشویم. این درستی ای که در راستی هست و در دروغ نیست کجاست؟ من مک اینتایر این سؤال را به صورت دیگری از شمای کانت می‌کنم و آن

این است که شما که می‌دانید ما برای اخلاقی زیستن از خیلی چیزها باید صرف‌نظر کنیم. در مقابلش چه چیزی عاید ما می‌شود؟ شما با این دیدگاه خود نمی‌توانید به ما بگویید چه چیزی عاید ما می‌شود. ممکن است کانت در اینجا بگوید سعادت اخروی. کانت معتقد بود سعادت اخروی از آن اهل فضیلت و شقاوت اخروی از آن اهل ردیلت است. ولی این سخن هم به دو دلیل قابل دفاع نیست. خود کانت می‌گفت که سعادت اخروی از آن اهل فضیلت است ولی چه کسی اهل فضیلت است؟ کسی که به سعادت اخروی نیندیشد و این در مقام عمل نشدنی است، همانند آن مثال جامی که می‌گوید فردی عاشق دختری شد و به هیچ قیمتی نتوانست با او ازدواج کند. در آخر گفتند مرتاضی در هند هست که ورد و دعایش رد شدنی نیست. و راهی برای رسیدن تو به آن دختر پیدا می‌کند. مرتاض دعایی نوشت و گفت که باید این نوشته را در آب حل کنی و هر روز یک قطره از آن را بخوری ولی باید مواظب باشی که در طول این جریان مطلقاً به میمون فکر نکنی، زیرا با این کار تمام اثر دعا از بین می‌رود. عاشق گفت: اگر این حرف گفته نمی‌شد هیچ‌گاه میمون در ذهن من حاضر نمی‌شد. اما با این بیان تو من هرگاه بخوام از حاضر شدن میمون در ذهنم احتراز کنم، میمون در ذهنم حاضر می‌شود. کانت هم معامله‌ای که با انسانها کرد به همین صورت بود. زیرا این‌طور گفت که شما انسانها وقتی اهل فضیلت هستید که

مطلقاً به نتایجی که بر فعلتان مترتب می‌شود، فکر نکنید. زیرا در غیراین صورت کاسبکار و مصلحت‌اندیش هستید. و این هم با اخلاق منافات دارد. در حالی که ورود به قلمرو اخلاق یعنی پشت سرگذاشتن مصلحت‌اندیشی. بنابراین من کانت می‌گویم هرکاری وقتی فضیلت‌آمیز است که شما آن را به‌خاطر درستی خود آن انجام دهید و مطلقاً به آثارش فکر نکنید. بعد می‌گویم اگر بتوانید این طور فضیلت‌آمیز زندگی کنید در آخرت سعادت نصیب شما خواهد شد. اما برای اینکه سعادت اخروی نصیب ما شود، باید زندگی این جهانی ما با فضیلت باشد و برای اینکه زندگی این جهان فضیلت‌آمیز باشد، نباید به نتایج فعلمان فکر کنیم. اما یکی از نتایج فعل ما که نباید به آن فکر کنیم، سعادت اخروی است. زیرا در غیر این صورت باز هم فعلمان را به گمان آن نتیجه انجام داده‌ایم. پس در واقع، من وقتی به سعادت اخروی می‌رسم که اصلاً در اندیشه سعادت اخروی نباشم، در غیر این صورت عمل من فضیلت‌آمیز نیست و به همین خاطر سعادت اخروی نصیب من نخواهد شد، چون من فضیلتی نداشتم. این یک اشکال است.

اشکال دوم این است که اصلاً خود سخن کانت سخن بلا دلیلی است. بنابراین، من مک ایتتایر متعجب هستم که چرا شمای کانت، فرزند روشنگری، معتقد هستید که باید به بعضی از افعال التزام ورزید، فارغ از هر گونه اثری که بر آن افعال مترتب است؟ این سؤال

در تفکر کانت بدون جواب است. مشکل رقبای کانت یعنی سودگرایان این است که چرا بیشترین لذت برای بیشترین افراد؟ زیرا هم در لذتش اشکالی هست و هم در انسانهای دیگرش. چه دلیلی مرا وادار می‌کند که من غیر از دغدغه خودم، دغدغه انسانهای دیگر را هم داشته باشم؟ نکته دوم: چرا من باید به لذت انسانهای دیگر فکر کنم؟ چرا به سعادت، به علم، به آزادی آنها فکر نکنم؟ به عبارت دیگر شما برای لذت ارزشی قائل‌اید که این ارزش را برای شقهای^۱ دیگر قائل نیستید، این ارزش چگونه اثبات شده است؟ در جواب می‌گویید به شق دیگر و به سعادت فکر کنید. باز هم جای سؤال است که چه کسی ارزش ذاتی سعادت را اثبات کرده است؟ در واقع چرا من اولاً در افعال خودم در اندیشه دیگران باشم؟ ثانیاً چرا در اندیشه لذت دیگران باشم و نه یک چیز دیگری برای دیگران؟ سخن مک اینتایر در مدعا نیست، بلکه در بی دلیلی مدعاست. مثلاً شما می‌گویید خدا وجود دارد و من به این قائل نیستم. اینجا اختلاف بر سر مدعاست. یک‌بار دیگر من از شما می‌پرسم به چه دلیل می‌گویید خدا وجود دارد؟ در اینجا بحث بر سر بی‌کفایتی دلیل است. من مک اینتایر، نمی‌گویم که انسان نباید در فکر دیگران باشد و سعادت آنها را در نظر بگیرد. بحث بر سر دلیل این کار است.

همچنین بحث این است که شما دلیلی ندارید که من باید به لذت دیگران توجه کنم مگر لذت ارزش ذاتی خود را از کجا آورده است؟ پس در واقع نه کانت و نه سودگرایان، دلیلی بر گرایش ما به مکتب و نظام اخلاقی خودشان ندارند. غیر از کانت وظیفه‌گرایان فراوان دیگری هم هستند. و مک اینتایر معتقد است وظیفه‌گرایان دیگر هم همین اشکال را دارند. همین‌طور نتیجه‌گرایان فراوان دیگر هم همین اشکال را دارند. مثلاً، سودگرایان می‌گفتند باید لذت انسانها را در نظر گرفت. حالا اگر شما گفتید لذت خود را باید در نظر گرفت، باز هم اشکال دارد. یعنی، هرگونه موضع‌ای اتخاذ کنید مشکل دارید. به عبارت دیگر مک اینتایر می‌گوید روشنگری دو مکتب عمده اخلاقی برای ما ایجاد کرد. شما تا زیر پوشش این دو مکتب هستید مشکل دارید. چه مکتب اصالت نتیجه باشد، یا همه شقهای خود از جمله شق سودگرایان و چه مکتب اصالت وظیفه، در همه شقهای خود از جمله کانت. چون هیچ‌کدام از طرفداران هیچ‌یک از شقوق این دو مکتب، دلیلی برای مدعای خود عرضه نکرده‌اند. اکنون شقی وجود دارد که در صورت گرایش ما به آن، دلیلی وجود داشته باشد؟ مک اینتایر می‌گوید آری. اگر شما به اصالت فضیلت و یا به اخلاقی که مبتنی بر فضیلت^۱ است رو بیاورید. سخنی که ارسطو می‌گوید.

1. virtue-base ethics

شما از ارسطو و از سنتی که پس از ارسطو ظهور کرد، روی‌گردان شدید و به بی‌دلیلی مبتلا شدید.

اخلاق مبتنی بر فضیلت ارسطو یک سلسله پیش‌فرضهای مابعدالطبیعه داشت، و با آنها هر سؤال را جواب می‌گفت. و از این نظر ما باید به ارسطو برگشت کنیم. باید به ابن‌سینا، ابن‌رشد و توماس آکوئینی برگردیم. اخلاق اینها، اخلاقی مدلل بود. حالا مراد از اخلاق فضیلت محور چیست؟

نکته‌ای که مک اینتایر فراوان بر آن تأکید می‌کند، این است که می‌گویند من مدعی نیستم که ارسطو خطایی در تفکر خود عموماً و در تفکر اخلاقی خود خصوصاً مرتکب نشد. به همین ترتیب کسانی که آهسته آهسته سنت ارسطو را ادامه دادند، مثل توماس آکوئینی و در واقع، در همه این متفکران یک بن‌مایه مشترکی وجود دارد که هنوز قابل دفاع است، ولو جزئیات آن که مورد انتقاد ماست قابل دفاع نباشد. از این لحاظ است که مک اینتایر در چاپ دوم کتاب در پی فضیلت، فصلی اضافه کرده و در آنجا از اینکه ارسطویی تمام عیار باشد، یکسره دوری جسته است. و در کتاب عدالت برای چه کسی؟ و کدام عقلانیت؟ چند قسمت را اختصاص می‌دهد به بعضی از نقدهای فرعی که بر ارسطو و آکوئینی وارد است. اولین مشکلی که ارسطو نداشت و شما فرزندان روشنگری دارید این است که ارسطو علّت غایی را در تبیینها به حساب می‌آورد، در حالی که شما از آن

روگردانید و فقط به علت فاعلی التفات کردید.

استیس، متفکر معروف انگلیسی، در کتاب خود، که با عنوان دین و نگرش نوین ترجمه شده است، با استادی تمام نشان داد که چگونه عصر روشنگری از علت غایی دست کشید و چه علل و عواملی دست به دست هم دادند که انسان جدید یک گذر روان‌شناختی غیرمنطقی کند. یعنی انسان جدید از نظر روان‌شناختی صرف تقصیری نداشت که علت غایی را کنار گذاشت ولی از لحاظ منطقی مقصر بود.

والتر استیس در کتاب دین و نگرش نوین خیلی خوب نشان داده است که چه شد انسان متجدد از لحاظ روان‌شناختی از علت غایی روی گرداند؟ وی نشان می‌دهد که او منطقاً حق نداشت روی بگرداند. مشکل دوم که ارسطو گرفتار آن نبود این است که شما بین ارزش و واقعیت جدایی انداختید، گفتید از واقعیت نمی‌توان ارزش را نتیجه گرفت. در حالی که ارسطو معتقد بود که اگر ما گزاره‌هایی داشته باشیم که اینها واقعیت را بیان کنند از این گزاره‌ها می‌شود گزاره‌هایی حاکی از ارزش را نتیجه گرفت.

شما بین واقعیت و ارزش شکافی پرنشدنی ایجاد کردید. این شکاف از زمان هیوم پدید آمد. زیرا هیوم قطعه‌ای دارد درباره طبیعت آدمی که در کتابهای زیادی از آن نقل قول می‌شود. در آنجا او می‌گوید هر چه شما از واقعیت‌های عالم خبر داشته باشید، و تمام

اینها را برهم انبار کنید، نمی‌توانید از آنها یک داوری ارزشی بگیرید. مثلاً اگر گفته شود من تشنه‌ام. و همچنین گفته شود پایم شکسته است و نمی‌توانم خودم از یخچال آب بردارم و سپس به دنبال آن گفته شود اگر آدم تشنه مدتی آب ننوشد از تشنگی می‌میرد. از مجموع اینها نتیجه نمی‌شود که یک لیوان آب بیاور. می‌گوید این از هیچ‌کدام از آنها به‌دست نمی‌آید زیرا جمله «باید آب بیاوری»، دارای مفهوم «باید» است که این مفهوم در هیچ‌کدام از آن مقدمات وجود ندارد. اگر یک میلیون از آن گزاره‌ها را انبار کنید، از آنها یک گزاره «باید دار» بیرون نمی‌آید. شما فرزندان عصر روشنگری باور کردید که واقعاً از متراکم کردن گزاره‌های واقعی^۱ یک گزارش ارزش‌گرایانه^۲ به‌دست نمی‌آید. ارسطو معتقد بود می‌شود نتیجه گرفت، مشکل سوم شما این است که شما بعضی از مبانی مابعدالطبیعه را بدون دلیل رد کردید. در نتیجه چون ارسطو این سه مشکل را نداشت، نظام اخلاق فضیلت محورانه‌ای را برای ما عرضه کرد که برخلاف نظامهای اخلاقی نتیجه‌گرا و وظیفه‌گرا نظامی موفق است.

پرسش و پاسخ

- در مورد ایراد مک اینتایر به کانت، که کانت می‌گوید پاداش و کیفر

1. Factual

2. evaluative

را به ذهن نیاور ولی در عین حال در جهان آخرت به تو آن را می دهند، آن وقت آن پاداش و کیفر خود به خود به ذهن می آید، به نظر می آید مک اینتایر خلط کرده است. زیرا کانت نمی گوید کار را به خاطر سعادت اخروی انجام بده، بلکه می گوید کار را به خاطر خود کار انجام بده. اما یک نتیجه سودگرا از این می توان گرفت و آن این است که اگر از ما پرسند این کار کجا به نتیجه می رسد؟ در خود اخلاق نگفتم که شما کار را به خاطر نتیجه انجام بده، اما ذهن به خاطر ساختار خاصی که دارد می گوید که این همه انسانهای با فضیلت هستند ولی سرانجام هیچ کدام به سعادت نرسیدند و نیز این همه آدم رذیلت را کسب کردند ولی کارشان به تباهی نکشید. در نهایت این دنیا، آن دنیایی نیست که همیشه پاداش و کیفر افراد را مطابق با فضیلت و رذیلت آنها بدهد. ذهن می گوید نفس باید باقی بماند که تا بعد از مرگ این کیفر و پاداش را ببیند و خدایی باید باشد که بین فضیلت و رذیلت موازنه ای به عمل بیاورد، کار خوب را پاداش دهد و این همان عدل الهی در متون اسلامی است. این غیر از این است که من کار را به خاطر کیفر و پاداش اخروی انجام دهم.

— دو نکته وجود دارد. تفکیک بین نتیجه و هدف. گاهی چیزی هدف است، نتیجه نیست. گاهی نتیجه هست، هدف نیست. کانت می گفت نتیجه فعل فضیلت آمیز سعادت اخروی است، اما هدف

فعل فضیلت‌آمیز نباید سعادت اخروی باشد. این مطلب با اینکه از جهتی درست است اما بازهم اشکال دارد و آن این است که کانت «راستگویی خوب است» خود را از پاداش مترتب بر راست گفتن در آخرت به دست نیاورد به عبارت دیگر اگر راست گفتن خوب است نه به دلیل این است که در آخرت فلان پاداش بر آن مترتب می‌شود، و اگر دروغ گفتن نادرست است نه به دلیل این است که در آخرت کیفری بر آن مترتب می‌شود. پس حالا خوبی راستگویی و بدی دروغگویی از کجاست؟ جواب می‌دهند در ذاتش. اکنون اگر گفته شود در ذات دروغ گفتن خوبی وجود دارد، چطور می‌شود این را مدلل کرد؟

● ولی در دین نمی‌توانیم مسائل اصلی فطری را رد بکنیم و حتی در آثار ارسطو نیز این رد نشده است.

— همین را مک اینتایر به کانت می‌گوید. ارسطو توجه به این داشت که انسان فطرتی دارد و با توسل به فطرت جواب را می‌توانست بگوید. نکته دیگر کانت این است که از اخلاق به اثبات وجود خدا و اثبات اختیار و زندگی پس از مرگ می‌رسد. استدلال او این است که ما انسانها می‌بینیم بسا بدکردگان، کیفر نادیده از دنیا رفتند و از آن طرف بسا نیکوکاران، پاداش ندیده از دنیا رفتند. یعنی علی‌را می‌بینیم، معاویه را هم می‌بینیم. پس این واقعیت که بدکاران

کیفر نادیده و نیکوکاران پاداش ندیده فراوان‌اند، مستلزم آن است که کیفر نادیدگان اینجا در آنجا کیفر ببینند و پاداش نایافتگان اینجا در آنجا پاداش خود را بیابند. پس باید جهانی دیگر باشد، پس ما انسانها باید زندگی جاوید داشته باشیم. و باید خدایی هم باشد که این کیفرها و پاداشها را بدهد. از اینجا است که اخلاق ما را به وجود خدا و وجود زندگی پس از مرگ و به اختیار انسان سوق می‌دهد. اما دو نکته باقی می‌ماند و آنها عبارت است از اینکه آیا خود این استدلال درست است یا نه؟ و آیا می‌شود از خود اخلاق خلود نفس و اختیار و وجود خدا را نتیجه گرفت؟ نکته دوم این است که بنا به فرض اگر این درست باشد، باز هم جواب به این سؤال داده نشد که زیبایی راست گفتن و زشتی دروغ گفتن چیست؟

قبل از شروع بحث باید دو نکته را تذکر داد: نکته اول این است که اگر آرا و نظریات مک اینتایر به عنوان یکی از قوی‌ترین منتقدان مدرنیسم به‌طور کلی و لیبرالیسم به‌طور خاص مورد بحث من قرار می‌گیرد، اصلاً نباید به این عنوان تلقی شود که من با همه آرا و نظریات او موافقم. واقعیتش این است که خود من با همه آرا و نظریات مک اینتایر موافق نیستم، و به نظر من قوت او بیشتر در امور سلبی است تا امور ایجابی. یعنی، مک اینتایر نقد قوی و نافذی در مورد لیبرالیسم ارائه می‌دهد، ولی هنگامی که پیشنهاد بدیلی برای مدرنیسم به‌طور کلی و لیبرالیسم به معنای اخص ارائه می‌دهد، می‌شود در آرا و نظریات او مناقشه بسیار کرد. بنابراین شما این بحث را به معنای موافقت کامل من با او نگیرید. نهایتش این است که خود من شخصاً نظرم این است که حق طلبی اقتضا

می‌کند که نسبت به هر اندیشه، مکتب، نهضت و گرایشی که آشنا می‌شویم، و همچنین به آرا و نظریات مخالف آنها، سخت حساس باشیم. این مطلب خیلی مهمی است. یعنی شما هر وقت با اندیشه، مکتب یا نهضتی آشنا شدید و سپس چشم و دل خود را به آرا و نظریات مخالف آنها بستید، در حالت حق ستیزی قرار دارید. به عبارت دیگر حق طلبی اقتضا می‌کند که من هیچ وقت اجازه ندهم که در ساحت ذهن و ضمیرم یک اندیشه، حرف اول و آخر را بزند و یک‌تازی کند. این مطلب بسیار اهمیت دارد که هیچ مکتب، اندیشه، جنبش و نقضی تک‌صدا نباشد. با هر رأیی که آشنا می‌شویم، باید ببینیم مخالفان آن چه می‌گویند و همیشه بعد از سبک و سنگین کردن و سنجیدن، یکی از آرا و نظریات را بپذیریم.

به همین علت در چند سال اخیر که بحث سنت و تجدد در کشور ما گسترده‌تر از سابق شد، حق طلبی اقتضا می‌کرد که مخالفان مدرنیسم و تجددگرایی را بشناسیم و بدانیم که گفته آنها در برابر مدرنیسم چیست؟ به‌ویژه که مدرنیسم یک جنبش بسیار قوی است. در این مسیر شخص وقتی به مک اینتایر برمی‌خورد، باید بررسی کند که او در رد لیبرالیسم و مدرنیسم چه می‌گوید. و این تنها دلیل طرح آرا و نظریات مک اینتایر است. البته از حق نمی‌گذرم، همه آراء و نظریات مک اینتایر، آن‌طور که در جای دیگری ذکر شد، قابل تأمل و پاره‌ای از آنها درست است.

نکته دوم درباره کتابهای مک اینتایر است. عمده چیزی که در این مباحث مطرح شد، مربوط است به دوره اخیر تفکرات وی، یعنی، مربوط است به ۲۰ سال اخیر. و در این دوره است که او سه کتاب معروف خود را منتشر کرده است. هیچ کدام از این سه کتاب به زبان فارسی ترجمه نشده است. کتاب اول، یعنی کتاب در پی فضیلت به دست آقایان محمدعلی شمالی و حمید شهریار به زبان فارسی ترجمه شده و به زودی منتشر خواهد شد. کتاب دوم، یعنی کتاب عدالت برای که؟ و کدام عقلانیت؟ را خود من ترجمه کردم و در آینده منتشر خواهد شد. اما کتاب سوم، یعنی کتاب سه دیدگاه رقیب در تحقیق اخلاقی اصلاً ترجمه نشده است.

قبلاً متذکر شدیم که عمده نقدی که مک اینتایر متوجه مدرنیسم و لیبرالیسم می کند، مربوط می شود به فلسفه اخلاق این دو مکتب. وی نشان می دهد که این فلسفه اخلاق، قابل دفاع نیست. وقتی اخلاق مبتنی بر این فلسفه غیر قابل دفاع، رد شود، طبعاً در سیاست لیبرالیستی و مدرنیستی اثر دارد. این است که مک اینتایر فلسفه اخلاق مدرنیسم و فلسفه سیاست آن را نقد می کند. او معتقد است که یکی از مهمترین معضلات اخلاق مدرنیسم، این است که این اخلاق علت غایی را فراموش کرده است. در بحث از علت غایی چاره ای نیست جز اینکه اشاره ای بشود به آن چیزی که ابتدا ارسطو در مورد علل چهارگانه گفته است. ارسطو اعتقادش بر این است که

هر کس هر جا و هر زمانی سؤالی از شما پرسید؛ زمانی شما جواب او را به صورت مُقَنِّع داده‌اید که یکی از این چهار امر را که ماده، صورت، فاعل و غایت است ذکر کنید. در مقابل این سؤال که چرا کشتی در آب غرق نمی‌شود؟ ممکن است شما بگویید زیرا از چوب ساخته شده است. این جوابی قانع‌کننده است. در این جواب شما علت غرق نشدن کشتی را آن چیزی دانسته‌اید که کشتی از آن چیز ساخته شده است. یعنی، چوبین بودن کشتی. ارسطو می‌گفت این جوابی است قانع‌کننده و جوابی است با توسل به ماده کشتی که از چوب ساخته شده است. یا پرسیده می‌شود که چرا گلوله وقتی پرتاب می‌شود، سرعتش به اندازه پیکان و تیر در حال پرتاب نیست؟ در اینجا ممکن است شما علت را در شکل گلوله و شکل تیر بدانید. شکل در واقع همان چیزی است که ارسطو آن را صورت می‌داند. البته به تعبیر مسامحی، به خاطر اینکه صورتی که ارسطو می‌گفت معنایی عمیق‌تر دارد ولی شکل هم در بعضی از امور صورت به حساب می‌آید. در اینجا شما جواب سؤال را با توسل به صورت داده‌اید. گاهی پرسیده می‌شود که چرا باران می‌بارد؟ در جواب شما علل و عواملی را که دست به دست هم داده‌اند و آب در فضا ایجاد کرده‌اند را برمی‌شمارید. در اینجا ارسطو می‌گفت که شما با توجه به علت فاعلی سؤال را جواب گفتید. یک وقت هم هست که شما می‌گویید چرا سر فلانی داد زدید؟ می‌گویید برای اینکه او را

بترسانم. در اینجا شما باتوجه به غایت، سؤال را جواب دادید. لازم به تذکر است که ارسطو وقتی اولین بار مسئلهٔ ماده، صورت، فاعل و غایت را مطرح کرد، به این خاطر بود که معین کند چه جوابهایی به چراها قانع‌کننده است. می‌گفت هرکس چرایی را از شما پرسید، اگر باتوجه به ماده، صورت، فاعل و غایت جواب گفتید، جواب شما قانع‌کننده است. وی می‌خواست جوابهای قانع‌کننده را برشمارد. از این نظر چهار مورد مناسب بودند. بعد از ارسطو، به ویژه فیلسوفان اسلامی، نقش این چهار مورد را عوض کردند. در واقع آنها را برای علت وجود یافتن یک شی به کار بردند. یعنی، ماده در بیان فیلسوفان اسلامی به علت مادی، صورت به علت صوری، فاعل به علت فاعلی و غایت به علت غایی تبدیل شد. در این زمان گفته می‌شود برای به وجود آمدن یک شی چهار علت دست به دست هم می‌دهند، علت مادی، صوری، فاعلی و غایی. مثلاً می‌پرسیم چرا میز به وجود آمد؟ در جواب گفته می‌شود یک علت مادی داشت. یعنی، چوب. یک علت صوری داشت و آن هیئت فعلی میز است که به سبب آن هست که این کار از آن برمی‌آید. نچار علت فاعلی آن و غایت میز علت غایی آن است. اما بین اینکه بگوییم چراها را می‌شود به چهار صورت پاسخ گفت و اینکه بگوییم اشیاء در عالم واقع وقتی می‌خواهند به وجود آیند باید چهار علت داشته باشند، متفاوت است.

این نوعی تطور بود که بعد در تفکر ارسطویان پدید آمد و فیلسوفان ما دیگر این چهار تا را در مقام تبیین به کار نمی‌برند، بلکه در مقام علت وجود یافتن چیزی به کار می‌برند. اما انسان مدرن آهسته آهسته از علت غایی چشم پوشید، زیرا آن را امری عبث و دست نیافتنی دانست. و به تعبیر فیلسوفان اسلامی، انسان مدرن از توجه به علت غایی چشم پوشید. البته توماس آکوئینی واسطه انتقال علت‌های چهارگانه فیلسوفان اسلامی به فرهنگ غرب شد. این است که بعد از توماس آکوئینی در آثار فیلسوفان مسیحی علت صوری، مادی، فاعلی و غایی آورده شده است.

چرا انسان مدرن از علت غایی دست کشید؟ و چرا به علت فاعلی بسنده کرد؟ علت غایی یعنی چیزی که شی به آن علت ساخته می‌شود. مثلاً، اگر کسی بپرسد صندلی را برای چه هدفی ساختند؟ می‌گوییم صندلی را ساختند تا انسان بتواند با دو زاویه قائمه و مرتفع از زمین بنشیند. یعنی، انسان تجربه کرده است که خستگی او در نشستن وقتی کمتر است که بدنش دو زاویه قائمه بسازد و بعد هم مرتفع از زمین بنشیند. صندلی این دو امکان را به او می‌دهد و این همان علت غایی صندلی است. به نظر انسان مدرن علت غایی بسیاری از امور قابل شناختن نیست. همانند علت غایی موش و خرگوش. اگر بگوییم موجودات تقسیم می‌شوند به طبیعی و صناعی، بشر جدید می‌گوید ما می‌توانیم علت غایی امور

صناعی و مصنوع را بفهمیم، چون خودمان آنها را ساختیم. اما موجوداتی مثل دریا، آب موجودات طبیعی‌اند، چون ما سازنده آنها نیستیم. بنابراین از علت غایی آنها بی‌خبریم. اما این تفکر را بشر غیرمردن نداشت، وی به تبع یونانیان قدیم، معتقد بود که ما علت غایی موجودات طبیعی را هم می‌توانیم بشناسیم. از جمله ارسطو. ارسطو سخت پافشاری می‌کرد بر اینکه عقل می‌تواند علت غایی را کشف کند. در نهایت معنای این سخن این است که بشر جدید اعتقاد دارد که ما نمی‌دانیم که انسان را برای چه غایتی ساخته‌اند ولی برعکس ارسطو معتقد بود که ما می‌دانیم هدف از ساختن انسان چه بوده است. انسان چون یک موجود طبیعی است و بشر جدید نمی‌تواند برای موجودات طبیعی علت غایی حقیقی را تصویر و اثبات کند پس علت غایی انسان برای او ناشناخته است.

ما با رویکرد دیگری، که این رویکرد در نوشته‌های خود مک اینتایر آمده است، همان مطلب را عرضه می‌کنیم. ما از موجودات تعاریفات مختلفی می‌توانیم به دست آوریم. یکی از انواع بسیار عدیده تعریف، تعریفهای کارکردی^۱ است. تعریف کارکردی یعنی، تعریف برحسب عملی که انتظار داریم شی انجام دهد. مثلاً، در تعریف چاقو باید گفت: چیزی است که برای بریدن اشیا از آن

استفاده می‌کنند. این تعریف کارکردی چاقوست.

در تعریفهای کارکردی از علت‌های چهارگانه، علت غایی را مطرح می‌کنیم. حال اگر کسی گفت غایت انسان قابل تشخیص نیست، سخن او به این معناست که از انسان تعریف کارکردی نمی‌توان ارائه داد. و این اعتقاد بشر جدید دربارهٔ انسان است. اما ارسطو معتقد است که این کار ممکن است. اکنون نتیجهٔ این اختلاف در مسئلهٔ بعدی هم ظاهر می‌شود. اگر شما از یک شیء تعریف کارکردی کردید، می‌توانید مصداق خوب آن را از مصداق بدش تشخیص بدهید. مثلاً اگر من گفتم ساعت چیزی است که با آن زمان را می‌توان تشخیص داد. حالا با پذیرش این تعریف و براساس آن می‌شود گفت ساعت خوب و ساعت بد چیست؟ می‌شود گفت ساعت خوب زمان را دقیق نشان می‌دهد. ساعت بد ساعتی است که جلو و عقب می‌رود. پس هنر تعریفهای کارکردی این است که براساس این تعریف‌ها مصادیق خوب چیزها از مصادیق بد آنها متمایز می‌شود. اما اگر چیزی تعریف کارکردی نداشته باشد، مصداق خوب و بد آن قابل تشخیص نیست. مثلاً اگر در ذهن انسان تعریفی کارکردی از سیب باشد، ولو به‌طور تلویحی و نه تصریحی، آن وقت می‌تواند بگوید این سیب خوب است و آن دیگری نامرغوب. در غیر این صورت تمیز سیب خوب از سیب بد ممکن نیست. خوب و بد فقط و فقط براساس تعریف کارکردی قابل تشخیص است. مثلاً، اگر شما

ساعت بخريد و فروشنده بگويد اين ساعت خوب است چون شب نما، تاريخ و... دارد ولى تند و کند کار مى کند. در اين صورت شما مى گوييد يا از آن تعريف کارکردى دست بردار و يا نگو اين ساعت، ساعت خوبى است. زيرا خوب و بد بودن ساعت فقط براساس نماياندن و نماياندن زمان است. ولو هزار کار ديگر بکند يا نکند. حالا بر اين اساس يکي نتيجه مى توان گرفت، و آن اين است که با وجود تعريف کارکردى از واقعيت به ارزش مى توان رسيد. يعنى، با داشتن تعريفى کارکردى از ساعت مى توان به خوب يا بد بودن آن رسيد و خوب و بد مفهومى ارزشى اند. مفاهيم ارزشى خيلى متنوع اند. هر وقت شما گفتيد که فلان چيز هست يا فلان چيز نيست يا فلان چيز داراى فلان ويژگى است يا داراى آن ويژگى نيست يا فلان چيز با فلان چيز ديگر داراى ارتباط R است يا فلان چيز با فلان چيز ديگر داراى ارتباط R نيست، بيان واقعيت کرديد. اما اگر شما به جاى هست و نيست فلان چيز گفتيد فلان چيز بايد باشد يا نبايد باشد، در اینجا ارزش را مطرح کرده ايد. يا به جاى اينکه بگويد فلان چيز داراى ويژگى P هست يا نيست بگويد فلان چيز خوب يا بد است، زشت يا زيباست، با هر کدام از اينها واقعيت را بيان نکرده ايد، بلکه ارزش را بيان کرده ايد. ارزش تقسيمات زيادى دارد. يک دسته از ارزشها، ارزشهاى اخلاقى اند مثل خوب، بد، بايد و نبايد، درست و نادرست، فضيلت و رذيلت و... دسته دوم

ارزشهای حقوقی اند مثل جرم، جنایت، سرقت. دسته سوم مفاهیم ارزشی، زیباشناختی اند. مانند زشت، زیبا و باشکوه. یک دسته مفاهیم ارزشی دینی و مذهبی اند مثل پاک، نجس، پاک‌کننده، حلال، حرام... بعضی گفته‌اند که، علاوه بر این مفاهیم، مفاهیم ارزشی اقتصادی هم داریم مانند ارزان، گران، نو، کهنه. اگر شما معتقد باشید که چیزی تعریف کارکردی دارد، آن وقت می‌توانید ارزش آن را تعیین کنید. براین اساس است که ما می‌توانیم بگوییم این خانه از آن خانه بهتر است. زیرا از خانه تعریف کارکردی داریم. یعنی، علت اینکه خوب، بد، درست و نادرست می‌گوییم، این است که تعریف کارکردی داریم. و این تعریفها، در هر موردی و به هر اندازه‌ای که امکان‌پذیر باشند به ما اجازه ارزش داوری می‌دهند. اما اگر اعتقاد بر این باشد که ممکن نیست تعریف کارکردی داشته باشیم، آن وقت ارزش داوری نیز غیرممکن خواهد بود.

بر این اساس، ما به آن سخن مک اینتایر برمی‌گردیم که می‌گفت انسان مدرن به خطا معتقد شد که ما علت غایی موجودات از جمله انسان را نمی‌توانیم تشخیص بدهیم. یعنی نمی‌توانیم بفهمیم اگر خدا یا هر موجود دیگری انسان را آفریده، برای چه غایتی این کار را کرده است؟ مثلاً مهندس می‌داند ساعت را برای چه هدفی ساخته است. ولی انسان مدرن معتقد است که ما نمی‌دانیم انسان را برای چه ساخته‌اند نکته دوم این است که به نظر مک اینتایر یکی از

خطاهای انسان مدرن این است که معتقد است که ارزش را با بیان واقعیت نمی‌توان به دست آورد. هیچ گزارهٔ factual برای رسیدن به یک نتیجهٔ evaluative مقدمهٔ مناسبی نیست. شما اگر چندین گزارهٔ بیانگر واقعیت را در کنار هم بچینید، از آنها یک گزارهٔ ارزشی چه اخلاقی و چه غیراخلاقی بیرون نمی‌آید. تنها زمانی این نتیجه حاصل می‌شود که ما یک تعریف کارکردی داشته باشیم. پس اگر کسی علت غایی برای انسان قائل نبود و یا اگر کسی غایت انسان را ناشناختنی دانست، در این صورت این شخص معتقد است که دربارهٔ انسان هر چه گزاره‌های ناظر به واقعیت را انبار کنید از آنها یک گزارهٔ ارزشی قابل استخراج نیست. به عبارت دیگر اگر بگوییم پدر و مادر در پدید آمدن ما نقش داشته‌اند. پدر و مادر در تربیت ما نقش داشته‌اند. همه چیز ما از پدر و مادر ماست. باز هم نتیجهٔ همهٔ آنها این نمی‌شود که باید احترام پدر و مادر را حفظ کرد. یعنی یک سدی بین بیانات ناظر به واقع و بیانات ناظر به ارزش وجود دارد. چرا این سد برای هیوم هست ولی برای ارسطو نیست. زیرا ارسطو برخلاف هیوم به علت غایی معتقد است. چون هیوم معتقد است که ما نمی‌توانیم بفهمیم انسان را برای چه ساخته‌اند. آن وقت می‌گویند دربارهٔ انسان هر چه بگویید باید و نباید ناظر به انسان از آنها بیرون نمی‌آید.

حالا اگر این‌طور است پس اخلاق برای چیست؟ اگر این‌طور

است که ما نمی‌توانیم بفهمیم انسان خوب چه انسانی است و انسان بد چه انسانی است، پس اخلاق برای چه چیزی آمده است؟ اینجاست که به پیشنهاد مک اینتایر ارسطو و ارسطوئیان وارد می‌شوند. مک اینتایر می‌گوید که ارسطو و ارسطوئیان اعتقادشان این است که سه چیز وجود دارد ۱. وضع موجود نامطلوب انسان؛ ۲. وضع مطلوب ناموجود انسان؛ ۳. اخلاق. ارسطوئیان یک تعریف کارکردی از انسان به‌دست می‌دادند و براساس این تعریف گرد شهر می‌گشتند.

دی شیخ با چراغ همی گشت گرد شهر

کز دیو و دد ملولم و انسانم آرزوست

گفتند یافت می‌نشود، جسته‌ایم ما

گفت آنکه یافت می‌نشود آنم آرزوست

آیا دیوژن در انسان بودن شک داشت؟ در واقع دیوژن می‌خواست بگوید من یک تعریف کارکردی از انسان دارم، براساس آن تعریف هر چه در شهر می‌گردم، هیچ‌کدام از شما را مصداق آن تعریف نمی‌یابم. بنابر تعریف کسانی مثل ارسطو و دیوژن از کارکرد انسان، ما انسانها به ظاهر انسانیم. چون ما انسانها هنری^۱ را که آنها از ما

۱. مراد هنرهای تجسمی و هنرهای زیبا نیست. هنر در آن معنای دوم خود که

(در فارسی در مقابل «عیب» به کار می‌رود.

می‌خواهند نداریم. ارسطو در ما آدمهای کوچه و بازار هنری نمی‌بیند. نه حکمتی در ماست و نه شجاعتی و نه عدالتی. به همین خاطر او می‌گوید شما انسانها، ولو اینکه انسان حساب شوید، وضع موجود نامطلوب را دارید. اما وضع مطلوب ناموجود هم وجود دارد و آن همان است که در تعریف کارکردی از انسان می‌گنجانیم. چطور می‌توان از وضع موجود نامطلوب به وضع مطلوب ناموجود رسید؟ اینجا است که اخلاق پیش می‌آید. اخلاقی زیستن وسیله‌ای است که ما را از وضع موجود نامطلوبمان به وضع موجود مطلوبمان می‌رساند. می‌خواهند ما انسانها را از این وضع بیرون بکشند و به فضیلت، arete و هنر انسانی برسانند. و برای این کار قواعد اخلاقی را به میان آوردند. این قواعد اخلاقی هنرشان انتقال ماست از وضع موجود ناآرامانی به وضع آرمانی ناموجود. که این کار اخلاق است. اگر اخلاق این کار را انجام می‌دهد، چندین نتیجه از این مطلب به دست می‌آید. نتیجه اول این است که اخلاقی زیستن مطلوب لذاته نیست، بلکه مطلوب لغیره است. یعنی ما برخلاف کانت که می‌گفت اخلاقی زیست کنید تا اخلاقی زیست کرده باشید، می‌گوییم اخلاقی زیست کنید برای اینکه انسان آرمانی بشوید. بنابراین اخلاقی زیستن چیزی است که ما می‌خواهیم از طریق آن به چیز دیگری برسیم.

نتیجه دوم این است که آنچه در اخلاق مهم است، «آنچه

می‌کنیم» نیست، بلکه «آنچه باید بشویم» است. و به نظر مک ایتتایر این بزرگترین خطای اخلاقی لیبرالیستی است که فقط به ما می‌گوید چه بکن و چه نکن و دائماً به کرده‌های ما نظارت می‌کند. مثل اینکه غایت ما به تعبیر مک ایتتایر کردنها است در حالی که غایت ما شدنها است. یعنی آنچه مهم است این است که ما باید چی بشویم و باید چی باشیم، نه اینکه چه بکنیم و چه نکنیم. ارزش چه بکنیم و چه نکنیم همان مقدار است که در چه بشویم و چه باشیم مدخلیت دارد. به تعبیری، اخلاق مدرنیستی اخلاقی است به غایت ظاهرگرایانه. یعنی فقط چشم و گوش و زبان ما را نگاه می‌کند و همیشه قوانینی ناظر به اعضا و جوارح وضع می‌کند. وقتی می‌گوید راست بگو، به زبان ما نگاه می‌کند، مهم نیست در تشخیص مصادیق خوب و بد اشتباه می‌کند یا نه؟ مهم این است که تمام توجهش به کردنها و نکردنهاست، نه به شدنها و نشدنها و نه بودنها و نبودنها. همیشه اخلاق لیبرالیستی می‌گوید راست بگو و هیچ وقت نمی‌گوید در درون باید چطور باشی. کسی مثل مک ایتتایر نمی‌گوید احتکار بکن یا دروغ بگو. مک ایتتایر هم می‌گوید باید احتکار نکرد، باید راست گفت. اما همه اینها بایدهایی است برای امری ارزشمندتر. زیرا ما باید از طریق این بایدها و نبایدهای ناظر به کردنها و نکردنها به وضعی برسیم که در درون ما ایجاد می‌شود. فرض کنید تا چند دهه دیگر پیشرفت تکنولوژی ما را به جایی

برساند که نتوانیم هیچ‌گونه عمل خلاف اخلاقی انجام دهیم. یعنی به محض دروغ گفتن، دروغ‌سنجی که بر روی دستهای ماست سوت بکشد. در اینجا دیگر دروغ گفتن منتفی می‌شود و نیز فرض کنید چشمهای الکترونیکی آن‌قدر دقیق و زیاد شود که هیچ چیزی از هیچ جایی دزدیده نشود. همچنین فرض کنید هر وقت سخن چینی کنیم، آن فردی که در مورد او سخن چینی شده، از طریق دستگاهی باخبر شود. به عبارت دیگر اگر تکنولوژی آهسته‌آهسته به جایی برسد که دزدها نتوانند دزدی کنند و جنایتکاران نتوانند جنایت کنند، در این صورت همهٔ آدمیان به لحاظ افعال ظاهری مثل هم می‌شوند. اما آیا از نظر احوال باطنی نیز مثل هم می‌شوند؟ آیا می‌شود گفت چون هیچ انسانی دروغ نمی‌گوید، پس همهٔ انسانها از لحاظ فضیلت اخلاقی مثل هم می‌شوند. در آن وضع معاویه دروغ نمی‌گوید و سقراط هم دروغ نمی‌گوید و حضرت علی (ع) هم دروغ نمی‌گوید. آیا می‌شود گفت پس حضرت علی با معاویه مساوی است. در آن وضع آیا وجدان شما می‌گوید چون تعداد راست گفتن‌ها و دروغ نگفتن‌های حضرت علی و معاویه مساوی است و تعداد دزدی نکردن‌های اینها به اندازهٔ هم هست، پس حضرت علی (ع) و معاویه مثل هم هستند؟ آیا وجدان این داوری را می‌پذیرد؟ نمی‌پذیرد. زیرا فرق است بین کسی که نمی‌خواهد دروغ بگوید و کسی که می‌خواهد دروغ بگوید ولی نمی‌تواند. فرق است بین کسی که

نمی‌خواهد دزدی کند و کسی که همیشه وسوسه دزدی در ضمیرش رفت و آمد می‌کند ولی نمی‌تواند دزدی کند. اگر فرق این دو انسان را از اخلاق لیبرالیستی بپرسید، حرفی ندارد. زیرا این اخلاق فقط به کارهای آن دو انسان توجه می‌کند. و کارها هم که مثل هم است. اخلاق لیبرالیستی نمی‌تواند بگوید علی از معاویه برتر است. سقراط از نرون برتر است. چون اگر شما فقط عمل من را در نظر بگیرید، در واقع نیمی از واقعیت را فراموش کرده‌اید بدین صورت که آنچه از من سر می‌زند اگر هم ارزش مثبت یا منفی دارد به دلیل این است که می‌تواند ما را در رسیدن به حالت آرمانی انسان کمک کند. به تعبیر دیگر اخلاق مدرن فرق معاویه‌ای را که می‌خواهد دروغ بگوید ولی دستگاههای دروغ‌سنج مانع این کار می‌شوند، با حضرت علی (ع) که نمی‌خواهد دروغ بگوید، نمی‌تواند بفهمد. زیرا به کرده‌ها نظر می‌کند، نه به بوده‌ها.

ولی مک‌ایتایر پیرو اخلاق فضیلت مدار ارسطوست چون همه اهتمامش به احوال قلبی و به بوده‌هاست. پیرو این نظر اگر فعل ظاهری معاویه، عین فعل ظاهری حضرت علی (ع) باشد، باز هم حضرت علی (ع) با او فرق دارد. این فرق با چه چیزی نشان داده می‌شود؟ ارسطو می‌گوید علی صاحب فضیلت است و معاویه فاقد فضیلت. و این فضیلت در اخلاق مدرن جا ندارد.

در اخلاق مدرن ما افعال را نه احوال درونی را رده‌بندی می‌کنیم.

مک اینتایر می‌گوید ما باید به رده‌بندی احوال درونی آدمیان بپردازیم. در این صورت ممکن است دو انسانی را که فعل ظاهریشان عین هم است ولی احوال و ملکات باطنی آنها با هم متفاوت است، از لحاظ اخلاقی متفاوت بدانیم. یعنی یکی را خوب و دیگری را بد بدانیم. همچنین ممکن است ارزش اخلاقی دو انسان را که افعال ظاهریشان با هم متفاوت است مثبت بدانیم زیرا هر دو فعل به ظاهر متفاوت آنها ناشی از فضیلت درونی آنها بوده است. براین اساس به یک نتیجه می‌رسیم و آن این است که گویا اخلاق مدرن روان‌شناسی را با اخلاق خَلَط کرده است. زیرا مثلاً جرمی بنتام می‌گفت که ما باید کاری بکنیم که بیشترین لذت ممکن را برای بیشترین افراد فراهم کنیم. از دید ارسطو و مک اینتایر یک مشکل جدی در این دیدگاه وجود دارد. و آن این است که شما وقتی می‌گویید بیشترین لذت ممکن برای بیشترین افراد، به لذت بردن کنونی افراد ارزش بخشیده‌اید. حالا اگر من پرسم چرا اصلاً این لذتهایی را که بیشترین افراد الآن می‌برند، باید ببرند؟ چه جوابی دارید؟ شما می‌گویید انسانها را بشناسید و ببینید از چه لذت و از چه رنج می‌برند. وقتی این را فهمیدید و خواستید دست به کاری بزنید، محاسبه کنید و در نظر بگیرید که این کار، برای بیشترین افراد ممکن انسانی بیشترین لذت و نیز برای بیشترین افراد ممکن انسانی کمترین رنج را فراهم بیاورد. و این معنایش این است که این

لذتهایی که این انسانها الآن می‌برند همان لذتهایی است که باید ببرند. قبول داریم که وضع کنونی انسانها به صورتی است که از این چیزها لذت و رنج می‌برند ولی شاید در واقع نباید این‌گونه باشد. شما به لذت و المی که انسان در این وضع کنونی روحی و معنوی به دست می‌آورد، بها داده‌اید. شاید کسی بگوید این لذتی که فرد در این وضع می‌برد، بی‌مورد است. مثلاً من فرزندم را در شب امتحان از دیدن فیلم منع می‌کنم. اگر استدلال او این باشد که من امشب از درس خواندن هیچ لذتی نمی‌برم بلکه از مهمانی رفتن و یا از نگاه کردن به تلویزیون خیلی لذت می‌برم، استدلال من در مقابل فرزندم چیست؟ نمی‌توانم بگویم دروغ می‌گویی که از درس خواندن ناراحتی و نیز نمی‌توانم بگویم که دروغ می‌گویی که از مهمانی رفتن لذت می‌بری. پس من پدر نمی‌توانم این واقعیت را انکار کنم که بچه‌ام امشب از درس خواندن رنج و از مهمانی رفتن لذت می‌برد. اما می‌توانم بگویم تو امشب از چیزی لذت می‌بری که نباید ببری و از چیزی رنج می‌بری که نباید ببری. می‌خواهم بگویم که وضع فعلی روحی، وضع روحی مطلوب نیست. در وضع روحی موجود از x لذت می‌بری و از لا الم. ولی وضع روحی مطلوب، وضعی است که انسان از x الم ببرد و از لا لذت. اگر من تابع استدلال فرزندم شدم و به او اجازه دادم که تلویزیون نگاه کند، این پیش فرض من بوده است که گویا وضع لذت و الم فعلی فرزندم،

وضع لذت و المی است که مطلوب است. با اینکه این طور نیست. انسان مدرن چون تعریف کارکردی از خود ندارد، نمی تواند بفهمد وضع آرمانی انسان چیست؟ یعنی نمی تواند بفهمد وضع مطلوب ناموجود انسان چیست؟ و چون این طور است، پس به وضع موجود قناعت می کند. می گوید شما در وضع موجود از چه چیزی لذت می برید؟ می گوییم از این چیزها. بعد می گوید هر وقت کاری انجام دادید، طوری انجام دهید که بیشترین لذت از همین صنف لذتها را برای بیشترین افراد فراهم کند. می پرسد در وضع موجود چه چیزی موجب رنج می شود؟ می گوییم این چیزها. می گوید وقتی می خواهید فعلی انجام دهید، آنها را در نظر بگیرید و فعلی انجام دهید که موجب این گونه رنجهای نشود. در واقع اشکال این نیست که ما باید به انسانها رنج بدهیم و آنها را از لذت بازداریم. بلکه اشکال، مسئله ای مهمتر است و آن این است که شما وضع موجود انسانها و لذتها و المهای کنونی را ملاک گرفته اید. شاید کسی بگوید در حال حاضر این لذتها به این دلیل لذت اند و این المها به این دلیل الم اند که انسان در وضع مطلوب خود نیست. اگر انسان در وضع مطلوب خود باشد، آن وقت از لذتهای فعلی لذت نمی برد و رنجهای فعلی را احساس می کند.

چرا شما تسلیم وضع کنونی شدید؟ مثلاً مریضی، با رجوع به پزشک می گوید فلان غذا به کام من خوش می آید. دکتر می گوید

نباید آن را بخوری ولو خوش باشد. و یا می‌گوید من فلان دارو را دوست ندارم، دکتر می‌گوید چه خوشت بیاید و چه نیاید باید آن را بخوری. اکنون چه چیزی به پزشک اجازه می‌دهد که در برابر وضع کنونی، یک موضع به ظاهر خصمانه بگیرد. اگر مریض بگوید شما چقدر بی‌انصاف‌اید، من می‌گویم که این دارو با مذاق من سازگار نیست، شما می‌گویید باید بخوری. در اینجا پزشک چه استدلالی دارد؟ استدلال پزشک این است که خوشی و ناخوشی فعلی شما، نادرست است. وضع کنونی شما وضع مطلوبی نیست. من می‌خواهم شما را از وضع نامطلوب به وضع مطلوب بکشانم و راه اول آن این است که تسلیم وضع مطلوب شما نشوم. به همین خاطر هنگامی که پزشک از رساندن بیمار به وضع مطلوب ناامید می‌شود، به او اجازه می‌دهد که هر کاری می‌خواهد انجام دهد. پزشک تا وقتی که از تبدیل وضع موجود نامطلوب مریض به وضع مطلوب ناموجود ناامید نیست، تابع لذت و الم بیمار نمی‌شود.

اگر فیلسوف اخلاق مدرن به انسانها می‌گوید دنبال کارهایی باشید که بیشترین لذتها و کمترین المها را فراهم می‌آورد، در واقع تابع وضع موجود است و از اینکه انسانها به یک وضع مطلوب برسند ناامید است و به همین خاطر می‌گوید معیار کارتان همین لذتهای وضع کنونی‌تان باشد. بنابراین، وقتی می‌خواهید فعلی انجام دهید حساب کنید که بیشترین انسانها با وضع کنونی خودشان

از فعل شما لذت ببرند. و کمترین انسانها با وضع کنونی‌شان از کار شما رنج ببرند. و این معنایش این است که انسانها را باید با همین وضع موجودشان در نظر گرفت و باید ببینیم در همین وضع روحی خود از چه چیزی لذت و رنج می‌برند. اما ارسطو معتقد است که انسانها در حال حاضر از چیزهایی لذت و رنج می‌برند و نیز معتقد است که این وضع فعلی، وضع مطلوبی نیست و باید آن را مطلوب کرد. حتی اگر این تبدیل به قیمت محروم کردن از لذات کنونی و یا ایجاد رنجهایی برای او باشد، اشکالی ندارد.

انسانها همچون شمشیرند که به خاطر مطلوبیت‌شان باید کوره آهنگری و سندان را تحمل کنند. اگر شمشیری به زبان حال گوید: چرا مرا روی سندان می‌گذاری و چرا بر من پتک می‌کوبی؟ می‌گویند برای اینکه ما تعریفی از کارکرد شمشیر داریم که طبق آن تو شمشیر آرمانی نیستی و چون این طور نیستی، باید با تو کاری کرد تا آن شمشیر آرمانی شوی؛ ولو این کارها موجب رنج تو باشد. اخلاق کوره آهنگری ماست. این وضع کنونی ما وضع مطلوبی نیست. بنابراین باید به ما بگویند این کار را بکنید و آن کار را نکنید ولو اینکه تمام باش و نباشهایی که به ما می‌گویند با لذات کنونی ما سازگار نباشد و موجب بعضی آلامی شود که الآن ما الم احساس می‌کنیم. مثلاً وقتی کسی در برابر پول کلانی دروغ می‌گوید، این از داشتن این پول لذت می‌برد و به خاطر اینکه لذت می‌برد این کار را

انجام می‌دهد. ارسطو می‌گوید من نمی‌توانم تابع وضع روحی و معنوی این انسان شوم و بگویم این انسان الآن از داشتن این پول کلان لذت می‌برد. می‌گوید خواست من این است که این انسان را به جایی برسانم که مثل حضرت علی بشود که می‌فرماید: «... وَاللَّهِ لَوْ أُعْطِيَ الْاَقَالِيمُ السَّبْعَةَ بِمَا تَحْتَ أَفْلَاكِهَا عَلَى أَنْ أَعْصِيَ اللَّهَ فِي نَمْلَةٍ أَسْلَبَهَا جُلْبَ شَعْبَرَةٍ مَا فَعَلْتُهُ» (به خدا سوگند اگر هرچه در اقالیم هفتگانه هست به من بدهند و بگویند فقط ذره‌ای از کاه را از دهان مورچه بگیر، من این کار را نمی‌کنم). یعنی من از صداقت لذتی می‌برم که از همه ثروتهای این جهان نمی‌برم. هردوی اینها لذت است. یعنی حضرت علی (ع) از یک سخن یا کار راست و درست چنان لذتی عایدش می‌شود که همه گنجهای آسمان و زمین آن لذت را به او نمی‌دهند. فرق این لذت، با لذت انسانی که به خاطر پول کلان شهادت دروغ می‌دهد، چیست؟ فرقش این است که آن لذت، لذت یک انسان آرمانی است و این، لذت یک انسان آرمانی نیست. حالا شما باید انسانها را به آن وضع آرمانی برسانید، نه اینکه اخلاق در استخدام وضع کنونی باشد. اخلاق مدرن در استخدام وضع کنونی است. می‌گوید: آدمیان، ما وضع و حال روانی شما را می‌دانیم؛ کاری می‌کنیم که هر لذتی را که می‌خواهید عایدتان شود و هر المی را که از آن می‌گریزید، دامنگیر شما نشود. این یعنی تابع وضع موجود شدن. مثل اینکه به نظر مک اینتایر لیبرالیسم یک

پیش فرض اثبات نشده و اثبات نشدنی دارد و آن این است که انسان موجود، مساوی است با انسان آرمانی. ماحصل سخن این است که اخلاق مدرن چه اخلاق کانتی و چه اخلاق سودگرایی و چه تمام شقوق دیگر اخلاق مدرن یک مشکل عمده دارند و آن این است که وضع کنونی انسان را در نظر می گیرند. بعد بررسی می کنند که انسان در این وضع روحی که دارد از چه چیزی لذت و از چه چیزی رنج می برد و بعد اخلاقیاتی تنظیم می کنند که این لذتها به بیشترین حد ممکن و آن رنجهای به کمترین حد خودش برسد و این معنایش این است که این اخلاق تابع وضع کنونی شده است. یعنی گویا فیلسوف اخلاق مدرن مثل آن پزشکی می ماند که از بهبود یافتن ما ناامید شده است و چون این طور است، می گوید غذای دلخواه خود را بخور. اما ارسطو و مک اینتایر معتقدند نجات امکان پذیر است و این به معنای این است که گذر از این وضع موجود نامطلوب و رسیدن به یک وضع مطلوب ناموجود امکان پذیر است. ما از این انتقال مأیوس نیستیم و به همین علت به مریضها نمی گوئیم هر غذا و هر دارویی را که می خواهید بخورید. بلکه برعکس می گوئیم حتی در صورت تمایل نباید این غذا را بخورید و آن دارو را حتی اگر دوست ندارید باید بخورید. بنابراین فرق اخلاق مدرنیستی که اخلاقی است یا وظیفه گرایانه یا نتیجه گرایانه با اخلاق فضیلت محور ارسطویی در این است که اخلاق ارسطویی در خدمت انتقال

از وضع روحی نامطلوب کنونی به وضع مطلوب آرمانی است. ولی اخلاق مدرن در خدمت همین وضع و حال کنونی است و آثارش هم در سیاست ظاهر می‌شود. در کجای سیاست اثرش ظاهر می‌شود؟ آنجا ظاهر می‌شود که دولت در یک سیاست لیبرالی باید از هرگونه مزاحمتی در راه رسیدن من به لذات ممانعت به عمل آورد. برای رسیدن به لذات و برای دوری از المها هیچ‌کس نباید مزاحم من شود. مگر اینکه رسیدن من به لذت مزاحم رسیدن دیگری به آن لذت شود. والا دولت در یک نظام لیبرالی کارش این است که بگذارد انسانها به هر لذتی که می‌خواهند برسند و اگر عاملی خواست مزاحم آنها شود، دولت باید این مزاحم را از میان بردارد. مگر اینکه من خودم بخوام مزاحم دیگری شوم و این معنایش این است که در یک نظام لیبرالی دولت نگهبان وضع موجود است. می‌گوید انسانها، برای همه لذتهای شما ارزش قائلم و سعی دارم نگذارم چیزی مانع رسیدن شما به لذتهایتان شود. بنابراین شما آزاد هستید تا هر چیز را انجام دهید، مگر اینکه آزادی شما با آزادی دیگری که آن هم آزادیش از همین نوع آزادی است اصطکاک پیدا کند. اما مک‌ایتتایر می‌گوید این غلط است. دولت باید تمام کارش فراهم آوردن شرایطی باشد که در آن شرایط وضع کنونی انسانها به وضعی بهتر از وضع موجود تبدیل شود. به تعبیری، یک دولت فضیلت‌مدار مثل پزشکی می‌ماند که تسلیم

مريض نشود، بلکه به پاس خود مريض وضع فعلی مريض را نفی کند. این نفی در نگاه نخستین تلخ است ولی بالمال به سود آدمیان است.

بحث این بخش، آرا و نظریات مک ایتتایر در فلسفه سیاست خواهد بود. قبلاً درباره نقد مک ایتتایر بر مدرنیسم به طور کلی و بر لیبرالیسم به طور اخص از دیدگاه اخلاقی بحث شد. و در این بخش این نقدها را از منظر فلسفه سیاست مورد بررسی قرار می دهیم. البته اصولاً نقد مدرنیسم از دیدگاه مک ایتتایر ماهیت اخلاقی دارد و پراشکال ترین و غیر قابل دفاع ترین مواضع در این مقوله مواضع اخلاقی مدرنیسم است. بنابراین، نقدهای مک ایتتایر در باب سیاست و فلسفه سیاسی مدرنیسم کاملاً منبعث است از نقدهایی که او در زمینه اخلاق و فلسفه اخلاق دارد. به تعبیر دیگر به نظر مک ایتتایر، نارسایی اصلی تفکر انسان جدید کنونی، نارسایی اخلاقی است. این نارسایی آثار و عوارض خودش را در عرصه های مختلف و در مهمترین عرصه، یعنی، عرصه سیاست نشان داده است. این

است که در اینجا دغدغه مک اینتایر مسئله اخلاق و فضیلت مدار بودن انسان در زندگی این جهانی است و سیاست را هم از دیدگاه اخلاقی مورد نقد قرار می دهد.

فرقی هست بین مدرنیته و مدرنیسم و آن این است که مدرنیسم یک مسلک است و مدرنیته یک حال است که به طور کلی در تاریخ بشر و به ویژه در تاریخ غرب رخ داده است. نقدهای مک اینتایر از دیدگاه سیاست بر مدرنیسم و لیبرالیسم خیلی پراکنده است. اما مادر همه نقدها این است که دولتهای لیبرال بزرگترین مشکلی که دارند این است که می خواهند امور جمع نشدنی را جمع کنند. به تعبیر بهتر نمی دانند که خودشان را متکفل چند کار کرده اند که این کارها را نمی توان با هم جمع کرد. بنابراین، باید یک یا چند تای آنها را کنار بگذارند، تا بتوانند بقیه را انجام دهند. به عبارت دیگر مشکل دولتهای لیبرال و مدرن این است که نمی دانند که دچار تناقض اند. خبر ندارند که متهافت سخن گفتند و چون در مقام اندیشه این گونه سخن گفتند، در مقام عمل سرگردان اند. به این صورت اولاً دولتهای لیبرال نقش خودشان را نقشی ناظر متشانه و سلبی تعریف می کنند. یعنی اعتقاد آنها این است که آحاد هر ملت و جامعه ای باید در پی کسب سود خودشان باشند. یعنی، دولت لیبرال به من اجازه می دهد به مثابه یک شهروند در پی کسب سود خودم باشم و در این جهت هیچ گونه حد و حصری برای هیچ شهروندی قائل نیست. معتقد

است y و x ... حق دارند در پی کسب سود خودشان باشند. اما دولت چکار می‌کند؟ نقش دولت فقط این است که مراقب باشد افرادی که در پی سود هستند در این راه به دیگران زیانی نرسانند. در واقع دولتهای لیبرال نوعی مدعی العمومی می‌کنند، به این معنا که می‌گویند همه شهروندان باید در پی کسب سود خود باشند. ولی یک دیوار در برابر آنهاست و آن دیوار سود دیگری است. نباید در این طریق چنان رفتار کنند که سود دیگران را پایمال کنند. بنابراین نقش دولت لیبرال فقط نظارت بر این است که بهره‌وری فرد x سبب نشود تا بهره‌وری دیگری از بین برود. این نقش، نقشی است که کاملاً جنبه سلبی دارد. هیچ دولت لیبرال از آن لحاظ که لیبرال است و اگر بخواهد تا آخر لیبرال بماند، نمی‌گوید تو در پی چه چیزی باش. در عوض می‌گوید تو می‌توانی در پی هر چه هستی باشی، مشروط بر اینکه مزاحم طلب دیگران نباشی.

به تعبیر دیگر، نقش دولت لیبرال این است که بین سود x و سود y اصطکاکی رخ ندهد. اما در صورت این اصطکاک و برخورد این دو، دولت به سود یکی از طرفین مداخله می‌کند. به عبارت دیگر دولت لیبرال غایات را در اختیار مردم گذاشته است. گفته است به دنبال غایت مطلوب خود باشید، فقط این غایت را باید به طریقی طلب کنید که به حریم دیگری وارد نشوید. در واقع دولت لیبرال، اگر واقعاً دولت لیبرال باشد، خصیصه‌اش این است که یک حریم

خصوصی برای هر انسانی قائل است و معتقد است این انسان تا در این حریم خصوصی است کاملاً آزاد است، دولت لیبرال فقط وقتی مانع فرد می‌شود که بخواهد از حریم خصوصی خودش فراتر رفته و به حریم شخص دیگری تعدی کند. دولت لیبرال در واقع پاسدار حریمهای خصوصی است و معتقد است که آزادی هر فردی در محدوده حریم خصوصی خودش است. اگر این‌طور باشد و ما انسانها در ذیل تدبیر یک دولت لیبرال به این نحو حق آزادی داشته باشیم، فقط وقتی می‌توانیم به محدود شدن آزادی خودمان تن بدهیم که طبق قرارداد او آن محدودیت را پذیرفته باشیم. این است که نتیجه این طرز تلقی نوعی قراردادگرایی است. چاره‌ای جز این نیست که ما انسانها با هم قرارداد ببندیم که به حریم یکدیگر تجاوز نکنیم.

به عبارت دیگر شکی نیست که هر کدام از ما طالب سود بی‌نهایت هستیم و هر کس تمام سودهای دنیا را برای خودش می‌خواهد. اما بحث این است که کم‌کم به این نتیجه می‌رسیم که این سود بی‌نهایت، قابل تحصیل نیست. بنابراین، با یکدیگر قرارداد می‌بندیم که به حدی قناعت کنیم. در واقع در اینجا، آزادی را به نحو خودآگاهانه محدود کرده‌ایم. اما شکی نیست که حتی در هنگام عقد قرارداد خود آگاهانه برای تعیین حد آزادی، هر فردی سود خود را در نظر می‌گیرد. منتها محاسبات مشخص می‌کند که به خاطر از دست

ندادن سود بیشتر، چاره‌ای نیست جز اینکه این مقدار محدودیت را بپذیریم و همچنین دولت لیبرال نیز به ناچار باید حافظ قراردادهایی باشد که ما با یکدیگر امضا کرده‌ایم و باید دقت کند که به این قراردادها عمل شود.

اگر دولت لیبرال به همین مقدار اکتفا می‌کرد، لاقلاً دستخوش تناقض نمی‌شد و سازواری^۱ خودش را حفظ می‌کرد. اما مشکلی وجود دارد و آن این است که دولتها حافظ حقوق بشر هم هستند. مفهوم حقوق بشر همان‌طور که مک ایتتایر به تفصیل با بررسی تاریخی نشان داده است، مفهومی است زائیده قرن ۱۸ اروپا. فیلسوفان روشنگر ابتدا به مفهومی به نام مفهوم حقوق طبیعی^۲ رسیدند. و مراد از آن حقوقی بود که انسان به طبع واجد آن است. انسان همین‌که پا به دنیا گذاشت واجد این حقوق می‌شود. و چون باید این حقوق را از حقوق وضعی یا قراردادی جدا کنند، بنابراین، لفظ طبیعی را به کار گرفتند، چون واقعاً حقوق طبیعی با حقوق قراردادی متفاوت است. مثلاً، اگر شما مرا اجیر کردید که باغچه منزلتان را بیل بزنم و بعد از اتمام فلان مقدار پول دریافت کنم، من تکلیفی و حقی نسبت به شما پیدا کرده‌ام و همین‌طور شما هم تکلیف و حقی نسبت به من پیدا کرده‌اید. اما همه این حقوق و

1. consistency

2. natural rights

تکالیف قراردادی است. اما فیلسوفان عصر روشنگری گفتند حتی اگر هیچ قراردادی بین انسانها منعقد نشود، باز هم آنها نسبت به یکدیگر حقوقی دارند که این همان حقوق طبیعی است. مثلاً گفتند هر انسانی حق دارد محل اقامت خود را انتخاب کند. و هر انسانی حق آزادی بیان و آزادی عقیده را داراست، هرچند که در این خصوص در جایی قراردادی امضا نشده است. یعنی انسان در هنگام تولد با کسی قرارداد نمی‌بندد که حق آزادی بیان او را محترم بشمارند، بلکه وی به صورت طبیعی دارای این حق است. شما با این حق متولد می‌شوید، همان‌طور که با وزن و طول قد متولد می‌شوید. در قرن بیستم معمولاً این حقوق به حقوق انسانی تعبیر و به آن حقوق بشر گفته می‌شود. حقوق بشر همان چیزی است که عصارة آن در سال ۱۹۴۹ در اعلامیه جهانی حقوق بشر به تصویب همه ملل امضاکننده رسید. و آن اعلامیه جهانی در سی ماده خود این حقوق را به تفصیل ذکر می‌کند. دولتهای لیبرال می‌خواهند پاسدار این حقوق هم باشند.

در اینجا دو مشکل عمده وجود دارد. اولاً به سود این حقوق چه استدلالی دارید؟ مک اینتایر نمی‌گوید حقوق بشر را زیرپا بگذاریم، نمی‌خواهد حق آزادی بیان کسی را رد کند بحث مک اینتایر این است که شما انسانهای مدرن با مبانی خودتان نمی‌توانید به سود این حقوق استدلال کنید. او نمی‌گوید من مدعای شما را قبول

ندارم، بلکه می‌گویند این ادعا دلیلی ندارد و همچنین می‌گویند چون من ارسطویی مسلّم و چون دلیلی دارم، پس حقوق بشر را قبول دارم و می‌توانم بگویم چرا حقوق بشر حقوقی است محترم. و چرا انسان با تولد خود یک سلسله حقوق طبیعی را دارا می‌شود. تمام سخن بر سر این است که انسان لیبرال هیچ‌گونه استدلالی به سود این اعلامیه جهانی حقوق بشر ندارد. فیلسوفان عصر روشنگری در قرن ۱۸، متوجه این نکته شده بودند که استدلالی به سود حقوق مورد نظرشان ندارند. یعنی دلیلی وجود ندارد که شما می‌گویید مثلاً، هر انسانی حق انتخاب حرفه و یا همسر خودش را دارد. از این نظر خود فیلسوفان عصر روشنگری که واضح این حقوق و عرضه‌کننده فروع و مشتقاتش بودند به بداهت متوسل شدند و می‌گفتند بدیهی^۱ است که انسان دارای حقوقی است. همان‌طور که در علوم نظری می‌گویند بدیهی است که اجتماع نقیضین محال است. همچنین بدیهی است که ارتفاع نقیضین محال است. ولی در قرن ۱۹ کم‌کم به جای تعبیر بداهت از تعبیر شهود استفاده شد. و فیلسوفان می‌گفتند که ما شهود می‌کنیم که انسان این حقوق را دارد. اما بحث بر سر این است که تمام اینها گریز از استدلال است. وقتی استدلالی نداریم می‌گوییم بدیهی یا شهودی است.

1. self evident

اکنون نکته اول این است که عیب این کار چیست؟ عیبش این است که واقعاً هستند انسانهایی که این حقوق را شهود نمی‌کنند. و شما برای چنین انسانهایی چه بیانی دارید؟ نکته دوم و مهم که در مقام عمل خودش را می‌نمایاند، این است که اگر انسانهایی شهود کردند اما در مقام لفظ منکر شهود خود شدند. شما چطور می‌توانید اینها را به رعایت این حقوق ملزم بکنید؟ یعنی اگر من واقعاً در درون خودم شهود کردم، اما در مقام لفظ می‌گویم من چنین حقی نمی‌یابم. شما چطور می‌توانید مرا به عملی مطابق با این حقوق سوق دهید؟ در این سه قرن برای اینکه به سود حقوق بشر استدلال صورت گیرد، تلاشهای بسیار متعددی شده است. و بهترین تلاش، تلاش فیلسوف معروف، رونالد دوورکین بود که مک اینتایر در آثارش به آن اشاره می‌کند. دوورکین کتابی دارد به نام دفاع جدی از حقوق بشر. آخرین جمله این کتاب مفضل این است که «ما برای حقوق بشر دلیل نداریم، اما این دلیل براین نیست که بشر این حقوق را ندارد.» به تعبیر دیگر صدق یک مدعا، متوقف نیست بر اینکه من بر مدعایم دلیلی داشته باشم، چه بسا مدعایم درست باشد بی آنکه دلیلی برای آن داشته باشم. به تعبیر دیگر ضعف دلیل به مدعا سرایت نمی‌کند. خیلی مدعیان هستند که واقعاً برای ادعای خودشان دلیلی ندارند، حتی خودشان هم اعتراف می‌کنند، دلیلی نداریم ولی مدعا درست است. مثلاً اگر من به شما بگویم که ساعت

۵ عصر است و شما از من سؤال کنید که دلیل تو چیست؟ و من برای آن دلیلی نداشته باشم ولی ساعت ۵ باشد در واقع مدعا درست بوده ولی دلیلی برای آن وجود نداشته است. در تمام حدسهای صائب همین طور است. انسان در حدس صائب، حدس می‌زند، بدون دلیل، ولی باز هم صائب است. یعنی بدون دلیل سخنی گفتم مطابق با واقع. آقای دوورکین در آخر کتاب می‌گوید اگر ما دلیلی برای حقوق بشر نداشته باشیم، معنایش این نیست که ما حقوق بشر نداریم. چون ما خیلی وقتها برای ادعاهای خود دلیل نداریم ولی خود مدعا درست است. در جواب دوورکین باید گفت اگر ما بر مدعا دلیل نداریم این غلط بودن مدعا را نشان نمی‌دهد، ولی درست بودن مدعا را هم نشان نمی‌دهد و به عبارت دیگر کسی که ادعایی می‌کند و بر ادعای خودش دلیلی ندارد، خودش را در سطح مساوی صواب و خطا قرار می‌دهد. هنوز هم ممکن است بر صواب باشد، ولی ممکن هم هست که بر خطا باشد. مطلب دیگر این است مک اینتایر به آقای دوورکین می‌گوید بنابراین حرف آنهایی را هم که می‌گفتند اسب شاخ‌دار و زنان جادوگر وجود دارند، نمی‌توان رد کرد و در نهایت می‌توان گفت اینها که می‌گفتند اسب شاخ‌دار وجود دارد تا الآن به ما اسب شاخ‌داری نشان نداده‌اند و این یعنی، دلیل نشان نداده‌اند. آن وقت شما می‌گویید ما قانع بشویم که اسب شاخ‌دار وجود دارد، با اینکه دلیلی هم در کار نیست. به تعبیر

دیگر ما که نمی‌توانیم به لحاظ معرفتی و خصوصاً به لحاظ مسئولیت عقلانی که بشر دارد، به صرف اینکه کسی بر مدعای خود دلیلی ندارد، مدعای او را رد کنیم، اما از آن طرف هم نمی‌توانیم به صرف اینکه بر مدعایش دلیل ندارد آن مدعا را قبول کنیم، اما تمام مسئله تا اینجا این بود که دلیلی به سود حقوق بشر وجود ندارد.

اما نکته سوم و بسیار مهم این است که حقوق بشر و آن شأن بالایی که دولتهای لیبرال می‌خواهند داشته باشند، با هم ناسازگارند و این تناقض دولتهای لیبرال است. چرا؟ برای اینکه این دولتها می‌گویند که ما آزادی شما را پاس می‌داریم. شما دنبال غایات خودتان باشید. ما فقط و فقط مواظب هستیم که کسی به حریم شما و شما به حریم کسی تجاوز نکنید. اما بعد می‌گویند در عین حال حقوق بشر را هم باید رعایت کنید. چرا؟ بنا بود که ما به حقوق آنهایی تجاوز نکنیم که طی قراردادهایی متعهد و متکفل شدیم که به حقوق آنها تجاوز نکنیم، قرارداد گرایی لازمه لاینفک سودانگاری است. من فقط باید به حریم افرادی که با آنها قرارداد دارم تجاوز نکنم و آنها هم نباید به حریم من تجاوز کنند و دولت لیبرال نباید بگذارد هیچ‌کدام از طرفین طبق قرارداد به حریم یکدیگر تجاوز کنند، اما ناگهان چیزی جدید هم اضافه کردیم و آن حقوق بشر است. ما با کسی برای حقوق بشر قرارداد نبسته‌ایم، مرا به قراردادهایی که بسته‌ام ملتزم نکنید. اینک شما به عنوان دولت

لیبرال چه می‌گویید؟ در جواب می‌گویند باید ملتزم باشی ولو اینکه قراردادی منعقد نکرده باشی. می‌گویم معلوم می‌شود که برخلاف گفته قبلی خود، حافظ سود من نیستید. به تعبیر دیگر اول می‌گفتید هر کاری که می‌خواهید انجام دهید، فقط به حریم دیگری تجاوز نکنید ولی حالا می‌گویید که هر کاری را هم که می‌خواهید بکنید نمی‌توانید انجام بدهید. و اگر بگویید ما آن طرف قضیه را در نظر می‌گیریم که هنوز هم هر چیزی را که سود خود می‌دانید در طلب آن باشید، ولی به حریم دیگران تجاوز نکنید، می‌گوییم ما در این راه فقط به کسانی تجاوز نمی‌کنیم که با آنها قرارداد بسته‌ایم، ولی ما با هیچ‌کس قرارداد نبسته‌ایم که آزادی عقیده وی را محترم بدانیم. به عبارت دیگر دولتهای لیبرال اگر می‌توانند باید حقوق طبیعی را به حقوق قراردادی تبدیل کنند، و اگر این کار شد، در آن صورت من مثل هر قرارداد دیگری در مقام عمل باید خودم را به آن ملتزم کنم و دولت هم باید کاملاً مراقب التزام من باشد. ولی اصلاً چنین چیزی وجود ندارد. شما می‌گویید حقوق طبیعی بنا به تعریف طبیعی‌اند. در اینجا بر یک نکته تأکید می‌شود و آن این است که وقتی شما به خودتان رجوع می‌کنید می‌گویید بد نیست که انسانها حقوقی داشته باشند، نه فقط بد نیست بلکه مهم و ضروری است که انسانها یک سلسله حقوق برای انتخاب از جمله انتخاب شغل، همسر، دین و مذهب را داشته باشند. مک‌اینتایر نمی‌خواهد با این شهود شما

بیجنگد، فقط می‌گوید این شهود بازمانده دیدگاه ارسطوست. انسان لیبرال که قصدش ابطال این دیدگاه است چه چیزی برای گفتن دارد؟ اگر فرض کنید که دیدگاه سنتی، دینی و مذهبی داشته باشیم، طبق این دیدگاه همه مردم فرزندان خدایند این دیدگاه قادر است که حقوق بشر را توجیه کند. می‌گوید که خدا که همه ما به یکسان فرزندان او هستیم و به یکسان متعلق به او هستیم، گفته است که من می‌خواهم بین شما این ارتباطات باشد. آزادی حرفه، آزادی انتخاب دین و مذهب و آزادی عقیده را محترم بشمارید. این دیدگاه دینی و مذهبی با اینکه اشکالاتی دارد، اما دست کم معنا دارد. یعنی وقتی که یک مسیحی می‌گوید ما فرزندان خدا هستیم و یا یک مسلمان می‌گوید «النَّاسُ عِبَادِي أَنْفَعُهُمْ إِلَيْهِمْ أَحَبُّهُمْ إِلَيَّ» به تعبیر حدیث قدسی، این کاملاً معنا دارد. یعنی مسلمانی می‌تواند بگوید که من دیدگاه سنتی دارم. طبق این دیدگاه سنتی همه ما فرزندان خدا هستیم و خود خدا فرموده است که هر کدام از شما به سایر فرزندان من بیشتر محبت کنید، من او را بیشتر دوست دارم و چون می‌خواهم که خدا به من بیشتر محبت کند، تا می‌توانم به سایر فرزندان خدا مهربانی می‌کنم. اما انسان مدرن که فاقد این دیدگاه است از کجا می‌گوید که ما باید به دیگران محبت بکنیم. او می‌گوید، مگر بنا نبود که من خودم مختار باشم و دنبال منافع خودم باشم و در این کسب منافع هیچ مانعی وجود نداشته باشد، جز موانعی که خودم در

قرارداد امضا کردم. اگر این طور است چرا من باید غیر از آنهایی که به لحاظ قرارداد مجبورم آنها را در نظر بگیرم، دیگران را نیز در نظر بگیرم. این یک نوع ناسازگاری است. آن وقت دولتهای لیبرال مجبورند که این ناسازگاری را در زمینه‌های مختلف نشان دهند.

این ناسازگاری علاوه بر سطح فردی در بین جوامع مختلف هم وجود دارد. که این هم در بعضی از مقالات مک اینتایر به خصوص در مقالات اخیر او تفصیل پیدا کرده است. او می‌گوید همان چیزی که لیبرالها به آن سود شخصی می‌گفتند و نمی‌شد این سود شخصی را با حقوق بشر جمع کرد، در سطح روابط بین جوامع به همان سود، منافع ملی می‌گویند که با حقوق بشر قابل جمع نیست. ولی دولتهای لیبرال هم می‌خواهند منافع ملی خود را حفظ کنند و هم حقوق بشر را. در حالی که این دو قابل جمع نیست زیرا منافع ملی یعنی، در جامعه بشری جنگل درست کردن. و همان دولت لیبرال مسلکی که می‌خواهد منافع ملی خودش را حفظ کند، حقوق بشر را هم قبول دارد و در مقام عمل سرگردان می‌شود و تمام سیاستمداران یک دولت لیبرال در این سرگردانی شریک‌اند. هم می‌خواهند پاسدار حقوق بشر باشند، و هم می‌خواهند منافع ملی خود را حفظ کنند. منافع ملی همان سودانگاری فردی است که در سطح ملی خود را نشان می‌دهد و حقوق بشر هم همان چیزی است که در سطح فردی هم نمی‌توانست با سود فردی قابل جمع باشد. این هم دارای

اشکال است. زیرا چه طور می‌توان هم منافع ملی داشت و هم حقوق بشر را رعایت کرد؟ این در مورد کشورهایی بود که با ما همزمان هستند ولی در یک مکان نیستند. یعنی، به تعبیر جامعه‌شناسان جامعه‌های همزمان نا هم‌مکان. مثل جوامعی که در اواخر قرن بیستم زندگی می‌کنند، اما در یک مکان نیستند. اما این مشکل در جامعه‌های هم‌مکان ناهمزمان هم پیش می‌آید. یعنی در جامعه ایران امروز ما نسبت به جامعه ایران فردا که مکان همین مکان است ولی زمانش فرق می‌کند، و این در جایی است که دولت لیبرال می‌خواهد که ما حقوق نسلهای آتی را هم در نظر بگیریم. مثلاً می‌گویند نفت را طوری مصرف کنید که به نسل بعدی هم برسد. در جواب گفته می‌شود که ما یا نسلی که موجود نیست قراردادی نبسته‌ایم. ما با معدومها قرارداد نبسته‌ایم. قرار ما این بود که شما حافظ سود ما انسانها باشید. ما باید هر چه می‌توانیم در طول این ۷۰ سال تمتع ببریم زمانی می‌گفتی تمتع ببر به شرطی که به تمتع دیگران ضرر نرسانی، این را با قراردادی تحمل می‌کردیم. و هنگامی با توسل به حقوق بشر می‌گفتی تمتع ببر، طوری که به دیگران که طرف قرارداد نیستند، ضرر نرسانی. که این قابل توجیه نبود. حالا می‌گویید طوری تمتع ببر که حق معدومها را هم رعایت کنی.

شما برای حق معدومها چه استدلالی دارید؟ ارسطو و آکویناس

برای آن استدلال دارند. آکویناس می‌گفت همان خدایی که به من حق داده، امر کرده که می‌خواهم نسلهای دیگری را هم پدید بیاورم، از این مقدار متاعی که در اختیار شما گذاشتم، مقداری را استفاده کنید. طبق تلقی آکویناس، سنت آگوستین و ارسطو خدا، همچون صاحبخانه، می‌گوید من می‌خواهم صد میلیارد انسان را پذیرایی کنم؛ شش میلیارد آن در حال حاضر هستند و بیست میلیارد آن قبلاً آمده‌اند و باید از هفتاد و چهار میلیارد انسان دیگر هم پذیرایی کنم. بنابراین می‌گویم صنعت شما باید این‌طور باشد، باید به این میزان نفت مصرف کنید تا به مهمانهای آینده هم چیزی برسد. اما وقتی فیلسوف روشنگری می‌گوید، من به سنت علاقه‌ای ندارم و از نظر او سنت یعنی تاریک‌اندیشی، چطور می‌توان به انسان مدرن گفت هنگام استفاده از جنگلها، انسانهای نسل بعد را هم در نظر بگیرد؟ چه استدلالی دارید بر اینکه انسان معدوم حق دارد؟ حتی با این مطلب امور خیلی ساده‌تری مثل سقط جنین هم پیش می‌آید. می‌گویید سقط جنین به عنوان مسئله‌ای در اخلاق جایز است یا نه؟ ممکن است کسانی بگویند سقط جنین جایز نیست، چون با حقوق بشر منافات دارد. آیا کسی که دو روز از انعقاد نطفه‌اش گذشته، انسان است؟ اگر گفته شود جنین وقتی ۶ ماهه شد انسان است، اگر گفته شود که یک ثانیه مانده به ۶ ماه چطور؟ می‌گویید انسان است، اگر گفته شود ۲ ثانیه به ۶ ماه مانده چطور؟ بنابراین، این مرزی

ندارد. زیرا من ثانیه به ثانیه عقب می‌آیم، آن وقت نه فقط سقط جنین خلاف قانون است، حتی جلوگیری از بارداری هم خلاف قانون است. باز هم به اینجا متوقف نمی‌شود. چون انسانها تنها آنهایی هم نیستند که یا در رحم مادرانشان‌اند و یا در اصلاب پدرانشان. از اینجا هم به عقب برمی‌گردیم. اما اگر دیدگاه سنتی را قبول داشتند، خدا می‌توانست بگوید من صاحب اختیار این مجموعه‌ام و هرجا گفتم نه، نه و هرجا گفتم آری، آری. این بی‌مبنا بودن به نظر مک اینتایر یک مسئله مهم اجتماعی هم ایجاد کرده است. و آن اعتراض است. مک اینتایر می‌گوید در حال حاضر دنیا صحنه اعتراض است. مثلاً، طرفداران محیط‌زیست به تکنوکراتها اعتراض می‌کنند. اعتراض در درجه اول، نشاندنده این است که ما نمی‌توانیم تو را با دلیل متقاعد کنیم. محکوم کردن همه‌جا اعتراف به بی‌دلیلی است. هر فردی فرد دیگری را محکوم کند، دلیلی برای ردّ قول او ندارد. به نظر مک اینتایر در جهان سنتی اعتراض اصلاً وجود نداشت. در آنجا پیش‌فرضهای مشترکی وجود داشت که براساس آنها هر طرفی احساس می‌کرد می‌تواند طرف مقابل را متقاعد کند. ولی امروزه در همه سطوح حتی در سطوح فرهنگی، اعتراض صورت می‌گیرد. و این به این جهت است که ما ناخودآگاهانه این معنا را احساس کرده‌ایم که استدلال نداریم. اعتراض بیانگر این آگاهی به بی‌استدلالی است. و یک لازمه جدی دارد و آن این است که

اعتراض معنایش این است که قدرت باید نزاعها را فیصله دهد. و این هم بسیار خطرناک است که قدرت فیصله بخش نزاعها باشد. اگر معترضان غلبه کردند آنها حاکم می شوند و اگر غلبه نکردند طرف مقابل حاکم می شود. در واقع در اعتراض آن که قدرت بیشتری دارد برتر است. و از این لحاظ هم هست که اکثر اعتراضها به جایی نمی رسد. به دلیل اینکه معترض و شخص مورد اعتراض هر دو می توانند پشتوانه هایی داشته باشند و معترض تقریباً در یک توازن قوا کم کم اعتراض خودش را فراموش می کند و طرفی هم که مورد اعتراض قرار گرفته است محکومیت خود را فراموش می کند. اعتراض در زمانی است که ما مبنا نداریم. و الا به جای این اعتراضها استدلال می کردیم. به نظر مک ایتتایر ارسطوییان هیچ وقت اعتراض نمی کنند، بلکه همه جا استدلال می آورند.

مراد مک ایتتایر از طرفداری از ارسطو به این معنا نیست که مثلاً اخلاق نیکوماخس صدر در صدر مورد قبول او باشد، بلکه ابن سینا، ابن رشد، ابن میمون، آگوستین قدیس و توماس آکوینی مشترکاتی دارند. که مک ایتتایر این مشترکات به دیدگاه ارسطو تعبیر می کند. اتفاقاً مک ایتتایر معتقد است که خیلی از دیدگاههای غیر مشترک این فیلسوفان قابل دفاع نیست. و خودش بر ارسطو اشکالاتی می گیرد. در آخر کتاب در پی فضیلت می گوید جدول فضایل و رذایلی که تنظیم می کنیم با جدول فضایل و رذایلی که ارسطو تنظیم

کرده متفاوت است. پس فقط امور مشترک بین فیلسوفان سستی است که قابل دفاع است و این همان ارسطوگرایی است. اما یک دولت لیبرال فقط یک کار می‌تواند انجام دهد و آن این است که لیبرال نباشد (به تعبیر آن امریکایی که گفته بود، سرخ‌پوست خوب سرخ‌پوست مرده است) ولی نکته این است که به نظر مک اینتایر دولتهای لیبرال تا لیبرال‌اند در مقام نظر consistency [سازواری] ندارند و هماهنگ نیستند. و همچنین در مقام عمل سرگردان هستند و به همین خاطر مواضع استوار ندارند. اما اگر این دولتها نمی‌توانند از لیبرال بودن خودشان دست بردارند باید به دو نکته اعتراف کنند: inconsistency [ناسازواری‌ای] دارند که قابل رفع نیست. ۲. اینکه بفهمند خودشان هم ایدئولوژیک‌اند.

لیبرالیسم گمان می‌کند که خودش یک ایدئولوژی نیست تفوق خودش را بر همهٔ امثال خود در این می‌داند که همه را ایدئولوژیک می‌داند، جز خودش را. ایدئولوژیک یعنی چه؟ شما هر وقت ایده‌ای داشته‌باشید که برای آن تا وقتی که طرف مقابل شما طلب دلیل می‌کند، نمی‌توانید دلیلی بیاورید، قبل از اینکه طلب دلیل طرف مقابل شما متوقف بشود، استدلالهای شما متوقف شده است ایده شما، در واقع، ایدئولوژی است. اگر من در امری با شما محاجه کنم و نظر شما را نپذیرم و دلیلی از شما بخواهم و شما دلیلی برای

من بیاورید و من در آن دلیل مناقشه کنم و شما در مناقشه من مناقشه کنید. به همین ترتیب این رفت و آمد دلیل و ضد دلیل ادامه یابد تا جایی که من قبول کنم که موضع شما درست است، ایده شما ایده است. اما اگر قبل از اینکه طلبهای من به پایان برسد، سکوت کنید، ایده شما دیگر ایده نیست. بلکه ایدئولوژی است. مرز ایده و ایدئولوژی به این معنا از ایده و به این معنا از ایدئولوژی به این صورت تعیین می شود. مک اینتایر به این نکته قائل نیست که ایده ای غیر ایدئولوژیک وجود داشته باشد. خودش معتقد است که سنت هم یک ایدئولوژی است. اما فرق لیبرالیسم با سایر ایدئولوژیها را در این می داند که سایر ایدئولوژیها به ایدئولوژی بودن خود معترف اند. اما لیبرالیسم از اول ادعا می کرد که یک ایدئولوژی نیست، بلکه با نور عقل همه چیز را به سود خود استدلال می کند. که این غیر ممکن است.

بنابراین از دولتهای لیبرال لااقل باید خواست به ایدئولوژیک بودن اعتراف کنند. چرا این دولتها به این اعتراف نمی کنند؟ مگر اعتراف به این چه مشکلی ایجاد می کند؟ در واقع آن مشکل این است که اگر من گفتم من دارای ایدئولوژی هستم، همچنان که تو هم دارای ایدئولوژی هستی، آن وقت هر دو از لحاظ ایدئولوژیک بودن همسطح می شویم. یعنی، هر دو سخنان، نا مدلل داریم. آن وقت رجحان ما نسبت به هم به چیست؟ به اینکه بحث معرفتی را کنار

بگذاریم و بحث ارضا را مطرح کنیم، تا معلوم شود آیا با ایدئولوژی من انسانهای بیشتری ارضا می‌شوند یا با ایدئولوژی تو. اگر بنا بر این شد که هر دو ایدئولوژیک شدیم، دیگر نمی‌شود نزاع معرفتی داشته باشیم، چون خاتمه ندارد. تو سخن بی‌دلیلی داری و من هم سخن بدون دلیل دیگری می‌گویم. نهایتش این است که سراغ کارایی حرفها می‌رویم. که در این صورت به نظر مک اینتایر لیبرالیسم نظام کارایی هم نبوده است. چون برای انسانها رضایت باطنی فراهم نیاورد. اما این رضایت باطنی در سنت وجود داشت. انسانهای سنتی هم در ادوار سابق که عموماً فرهنگ بشری بافت سنتی داشت و هم در حال حاضر که انسانهای معدودی به صورت سنتی زندگی می‌کنند و می‌اندیشند یک احساس رضایت باطنی دارند. که این را من و تو که سنتی نیستیم نداریم. این انسانها حالتی دارند که از سیر عالم و آدم خوشحال می‌شوند. به تعبیر ویتگنشتاین انسان سنتی گاهی در لحظات کوتاهی و گاهی در تمام عمرش حالتش چنان است که گویی هیچ چیزی نمی‌تواند به او ضرر برساند، بلکه همه چیز بر وفق مراد اوست. به تعبیر ویتگنشتاین این احساس امن و امان که انسان به حالتی برسد که بگوید هیچ چیزی به زیان من نیست، در انسان سنتی وجود دارد. اما وقتی انسان مدرن با این وضع مواجه شود، چه می‌گوید؟ او می‌گوید، می‌پذیرم که انسان سنتی یک رضایت باطنی دارد که من فاقد آن هستم. اما این انسان

سنتی این احساس امن و امان را به چه بهایی به دست آورده است؟ به قیمت جهل خودش، به قیمت اینکه حرفهای بی‌دلیلی را قبول کرده است، آن وقت حرف بی‌دلیل به او احساس عاطفی مثبتی داده است. بنابراین انسان مدرن می‌توانست این را بگوید که در عین اینکه اعتراف دارم که انسان سنتی امن و امانی احساس می‌کند که من فاقد آن هستم، ولی هنوز هم موضع من برتر است. زیرا فقدان احساس امن و امان من به دلیل این است که همه چیز طبق موازین عقل جلو رفته است. بنابراین فریب نخورده‌ام و احساس امن و امان هم نمی‌کنم. انسان سنتی این احساس خود را به قیمت ساده‌لوحی و زودباوری خود به دست آورده است. آن وقت در واقع هر توصیفی از انسان سنتی این می‌شد که او انسانی زودباور و دارای رضایت باطن است، ولی انسان مدرن انسانی نقاد و عقل‌گراست که از رضای باطنی محروم است. در این صورت هم انسان مدرن می‌گفت باز من برنده‌ام، من ساده‌لوح نبودم.

اما مک اینتایر می‌گوید فرق انسان مدرن با انسان سنتی این نیست، بلکه فرق آنها این است که انسان سنتی زودباور بود، با احساس رضایت باطنی و انسان مدرن زودباور است، بدون احساس باطنی. پس هر دو در زودباوری شریک بودند. چون هر دو سخن بی‌دلیل را قبول دارند. هر دو مبانی غیرقابل دفاع دارند. بنابراین موضع انسان مدرن و انسان سنتی از جهت زودباوری و

ساده‌لوحی و سخن نامدلل قبول کردن عین هم است. ولی در عین حال آن یک رضایت باطنی داشت که این آن را نداشت. اگر شما امرتان دایر بشود، بین زودباوری که رضای باطن را همراه دارد و زودباوری که بدون آن است کدام را انتخاب می‌کنید؟ چون هر دو از نظر تثوریک مثل هم‌اند، پس آنی را انتخاب می‌کنیم که لااقل رضای باطن به همراه داشته باشد. انسان سنتی انسانی بود که رضای باطن داشت و به دیدگاه شما زودباور بود. حالا من مک اینتایر می‌گویم که خود شما هم زودباورید و آن امتیاز را نیز ندارید.

مک اینتایر از دو مطلب دفاع می‌کند: یکی اینکه هیچ کدام از ما چه لیبرالیست باشیم و چه سنتی و چه مارکسیست باشیم، نمی‌توانیم تا جایی که طرف مقابل ما از ما دلیل می‌خواهد، جلو برویم و قبل از اینکه او طلب دلیلی متوقف شود، ما متوقف می‌شویم. این چیزی است که همه مکاتب در آن مشترک هستند؛ بنابراین، همه ما ایدئولوژیکیم. متهم کردن یک مکتب خاص به ایدئولوژیک بودن و میرادانستن خود از ایدئولوژی‌اندیشی از معرفت‌شناسی دور است.

مطلب دیگر در این مورد این است که مدرنیسم بیش از سنت، انسان ناراضی ایجاد می‌کند. اما یک امشکال اصلی برکل پروژه مک اینتایر وارد است. تمام سخن مک اینتایر برسر این بود که ما باید یک تعریف کارکردی از انسان داشته باشیم و با این تعریف غایتی را

برای انسان ترسیم کنیم و بگوییم باید بدین سو حرکت کند و بعد براساس این غایت اخلاق، تعلیم و تربیت خود را تنظیم کنیم. همه اینها متوقف بر این است که ما غایت‌شناسی داشته باشیم. کسی مثل ارسطو و توماس آکویناس و ابن‌رشد به این نکته قائل بودند که ما می‌توانیم بدانیم انسان برای چه ساخته شده است. بعد اخلاق و سیاست خود را سامان دهیم. برای اینکه در زندگی این جهانی آن چیزی که انسان برای آن ساخته شده تحقق پیدا کند. انسان مدرن غایت‌شناسی را قبول ندارد. می‌توان گفت انسان چگونه هست؟ و چگونه نیست؟ و با سایر موجودات دارای چه ارتباطاتی هست یا نیست؟ اما نمی‌توان گفت انسان باید چه باشد و یا چه نباید بشود. این باید باشد و باید بشود و نقیض اینها را نمی‌توان شناخت. و به نظر مک اینتایر تمام مشکل انسان مدرن هم از اینجاست که غایت‌شناسی را فراموش کرده است. سخن مک اینتایر تأیید می‌شود اما آیا واقعاً غایت انسان را می‌توان شناخت؟ اگر مراد از اینکه غایت انسان را بشناسیم، این است که فقط با توسل به قوای ادراکی خود انسان، غایت او را بتوانیم بشناسیم، چنین چیزی امکان ندارد. زیرا چند مطلب هست که ظاهراً از طریق حس و عقل نمی‌توان به آنها پی برد.

۱. مسئله ارزشها؛ ۲. هدف زندگی؛ ۳. هدف جهانی؛ ۴. مسئله کیفیات زندگی. فقط یک راه‌حل می‌ماند و آن این است که

غایت‌شناسی را از طریق وحی و ادیان پیرسیم و بگوییم خود خدا که انسان را ساخته است، از او چه تعریف کارکردی کامل به دست داده است. پس خدایی که انسان را ساخته است می‌تواند بگوید برای اینکه فضیلت انسان این باشد انسان را ساخته‌ایم و خود همین مطلب، پیش‌فرضهای اثبات نشده‌ی زیادی دارد. چندین گزاره باید اثبات شود تا برسیم به اینکه خدا خودش انسان را ساخته است.

فهرست اعلام

علی (ع)، ۲۷، ۴۳، ۴۴، ۵۰	
کانت، ۱۳، ۱۵، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۱	آکویناس، ۶۷، ۶۸، ۷۶
۲۲، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۴۱، ۵۱	آگوستین، ۶۸، ۷۰
معاویه، ۲۷، ۴۳، ۴۴	ابن رشد، ۲۳، ۷۰، ۷۶
مکایتایر، ۷، ۸، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۸	ابن سینا، ۲۳، ۷۰
۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۵، ۲۶، ۲۷	ارسطو، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۷
۲۹، ۳۱، ۴۲، ۴۴، ۴۵، ۵۰، ۵۲	۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۹
۵۴، ۶۱، ۶۲، ۶۴، ۶۵، ۶۹، ۷۰	۴۰، ۴۱، ۴۴، ۴۵، ۴۹، ۵۰، ۵۱
۷۱، ۷۲، ۷۴، ۷۵	۶۰، ۶۵، ۶۷، ۶۸، ۷۰، ۷۶
نرون، ۴۴	استیس (والتر)، ۲۳
نیچه، ۱۷	آکوینی (توماس)، ۲۳، ۳۴
ویتگنشتاین، ۷۳	جان استوارت میل، ۱۶
هگل، ۱۷	جنی وِن تام، ۱۶
هیوم، ۱۴، ۲۴، ۳۹	جورج ادوار مور، ۱۷
	دوورکین (رونالد)، ۶۱، ۶۲
	دیوژن، ۴۰
	راسل، ۱۷
	سقراط، ۱۶، ۴۳، ۴۴
	شمالی (محمد علی)، ۳۱
	شهریاری (حمید)، ۳۱