

نظریه‌هایی که جهت‌گیری اجتماعی دارند. دسته نخست نظریه‌ها بر مفهوم فرد به‌عنوان واحد بنیادی علائق و توجه اخلاقی استوار است. در این برداشت تقدس زندگی فردی، احترام به شأن او براساس برابری اخلاقی انسان‌ها به رسمیت شناخته می‌شود. به این معنا این دسته از نظریه‌های عدالت اجتماعی فردگرا هستند. در دسته دوم نظریه‌های عدالت اجتماعی افراد را نسبت به یکدیگر متعهد می‌بیند و از همین رو ماهیت اجتماعی این نظریه‌ها شکل می‌گیرد. افراد نسبت به یکدیگر دارای وظایفی هستند که ناظر بر حقوقی است که منافع شخصی آن‌ها را تأمین می‌کنند. کاستی‌های روش‌شناختی فردگرایی و کل‌گرایی از جمله موانع دیگری است که مانع از شکل‌گیری یک نظریه جامع و فراگیر در حوزه عدالت اجتماعی شده‌اند. مفاهیم کلیدی: فرهنگ جامعه‌شناسی، ناطمینیاتی، پروژه روش‌نگری، اخلاق مدرن، سنت، عدالت اجتماعی.

مقدمه

گرچه عدالت اجتماعی یکی از وعده‌های انقلاب اسلامی در جامعه بوده است، در سه دهه گذشته شاهد فاصله‌گیری بیشتر از این هدف انقلاب در جامعه هستیم. بدون تردید یکی از دلایل این شکست را باید در فقدان یک درک روشن و عملیاتی از عدالت اجتماعی جست‌وجو کرد. وجود یک صورت‌بندی روشن از مفهوم عدالت می‌توانست به صورت نظام‌مند تبدیل به مجموعه‌ای از قوانین و سیاست‌هایی شود که از بسیاری از اشکال بی‌عدالتی و رانت‌های گسترده‌ای که امروزه در جامعه ایران رواج دارد جلوگیری کند. برای تبیین یک نظریه عدالت اجتماعی نیازمند درک روشنی از جامعه و سازوکارهای آن و نیز یک نظریه اخلاقی برای تنظیم مناسبات افراد بر پایه همکاری و همیاری با یکدیگر هستیم. جوامع بشری سازمان‌های مبتنی بر همکاری و تعاون هستند که با اصول و مقررات اخلاقی، حقوقی، و فرهنگی متعددی ساخت گرفته‌اند. این اصول و مقررات شرایط همکاری را در جوامع مختلف شکل می‌دهند. این‌ها شرایط مستقیم و غیرمستقیمی هستند که تحت آن‌ها افراد احساس وظیفه می‌کنند که با دیگران همکاری کنند. جامعه‌شناسی، تاریخ، مردم‌شناسی فرهنگی، و فلسفه اجتماعی به شیوه‌های مختلف به این اصول و مقرراتی می‌پردازند که شرایط تحول این همکاری را تعریف می‌کنند، آن‌ها را با شرایط جدید تطبیق می‌دهند، و برای حاکمان مشروعیت کسب می‌کنند. جامعه‌شناسان کوشیده‌اند تا جامعه، شکل‌های مختلف آن، سازوکارهای درونی آن و عوامل انسجام بخش و تباه‌کننده در آن را شناسایی کنند. فلاسفه بیشتر علاقه‌مند به پرسش‌های مربوط به عدالت شرایط همکاری افراد در درون جوامع بشری هستند. پرسش‌هایی همچون چه چیزی به یک فرد یا گروهی از افراد حق انتظار همکاری از سوی فرد یا گروهی از افراد دیگر را در یک مبادله اجتماعی (به‌طور ویژه یک حق اقتصادی) می‌دهد به نحوی که گروه نخست از این

همکاری منتفع می‌شود و گروه دوم منتفع نمی‌شود؟ آیا این‌که بعضی بیش از دیگران داشته باشند عادلانه است؟ آیا این درست است که کسی مزیت اقتصادی بر فرد دیگری داشته باشد، حتی اگر هر دو به قواعد اجتماعی موجود وفادار بمانند؟

تلاش‌های اندیشمندان در ارائه یک نظریه جامع عدالت اجتماعی تا جایی‌که تاریخ مکتوب نشان می‌دهد دست‌کم به بیش از دو هزار و پانصد سال قبل و از زمان سقراط به این سو برمی‌گردد. بشر همواره درباره عدالت و بی‌عدالتی بحث کرده است، هم‌زمان علمای علوم اجتماعی و سیاست به بررسی شرایطی پرداخته‌اند که در آن عدالت کمابیش قابل تحقق و حصول است. هدف از ارائه یک نظریه عدالت اجتماعی تهیه نقشه راه برای شکل‌دهی به یک جامعه به‌خوبی نظم‌یافته است. در اهمیت عدالت در اداره یک جامعه به‌سامان، آگوستین قدیس می‌گوید «عدالت را کنار بگذارید، آنچه از یک دولت می‌ماند چیزی جز گروهی سارق غارتگر نخواهد بود» (۱۹۸۴: ۱۳۹). و رالز عدالت را «فضیلت اولی نهادهای اجتماعی» می‌داند (۱۹۷۱: ۴). اما طراحی یک جامعه به‌خوبی نظم‌یافته نیازمند داشتن تصویری روشن از جامعه و کارکردهای آن و نیز نظم‌یافتگی و الزامات آن است. به این منظور لازم است که دگرگونی‌های مفهومی جامعه به‌سامان مطالعه شوند که این امر خود بدون داشتن تصویری از خیر و شر، به‌سامان و نابه‌سامان امکان‌پذیر نیست و از همین‌روست که هر نظریه عدالت اجتماعی بر پایه یک نظریه اخلاقی استوار می‌شود.

این مقاله به بررسی بعضی از کاستی‌های حوزه‌های مختلف علوم اجتماعی در شکل‌دهی به یک نظریه جامع عدالت اجتماعی می‌پردازد. به این منظور از دو منظر تا حدودی متفاوت از علوم انسانی و اجتماعی به نیازهای یک نظریه جامع عدالت اجتماعی پرداخته می‌شود. نقدهای والرشتین (۱۹۹۱) به ظرفیت‌های جامعه‌شناسی، و انتقادهای اجتماع‌گرایان در فلسفه سیاسی، به‌ویژه دیدگاه‌های الاسدر مکینتایر (۱۹۸۱، ۱۹۸۸، ۱۹۹۰)، راهنمای تهیه این مقاله بوده‌اند.

چالش‌ها و چشم‌اندازها

آن‌چه امروزه به‌عنوان میراث جامعه‌شناسی شناخته می‌شود موسوم به «فرهنگ جامعه‌شناسی» است. منظور از «فرهنگ» مجموعه‌ای از پیش‌فرض‌ها و رویه‌های مشترک است که مورد پذیرش، اگر نه توسط همه اعضای اجتماع مورد نظر برای همیشه بلکه، بیشتر اعضا و اغلب زمان‌هاست. نکته مشترک دیگری که به‌طور ضمنی و ناخودآگاه پذیرفته شده است این است که این پیش‌فرض‌ها به‌ندرت مورد بحث قرار می‌گیرند. این پیش‌فرض‌ها توسط متفکران

شکل‌دهنده به جامعه‌شناسی - به‌عنوان یک نظام فکری که به لحاظ سازمانی دارای ساختارهای تشکیلاتی و صنفی است و نوعی ابزار کاوش و اکتشاف دارد - یعنی دورکیم، مارکس و وبر عرضه شده‌اند. این سه، دیدگاه‌های اصلی و کانونی را در جامعه‌شناسی مطرح کردند.

دورکیم به نخستین و واضح‌ترین پرسش‌های قلمرو اجتماعی پاسخ داد. چگونه بعضی از افراد مجموعه مشخصی از ارزش‌ها را انتخاب می‌کنند و مجموعه دیگری را برنمی‌گزینند؟ و چگونه است که افرادی با «زمینه‌های مشابه» به احتمال بیشتر مجموعه ارزش‌های یکسانی اختیار می‌کنند تا افرادی که زمینه‌های متفاوتی دارند؟ دورکیم برای پاسخ به این پرسش‌ها سه فرضیه طرح می‌کند. نخست این‌که «با امور واقع اجتماعی باید به‌صورت اشیائی در همین پایه روش ما برخورد شود». دورکیم تأکید می‌کند که بدین وسیله او واقعیت اجتماعی را به یک پایه ملموس و فیزیکی تقلیل نمی‌دهد بلکه فقط ادعا می‌کند که جهان اجتماعی «از درجه‌ای از واقعیت برخوردار است حداقل به‌اندازه آن‌چه همه برای جهان فیزیکی و ملموس قائل‌اند». او می‌گوید «شیئی در مقابل اندیشه قرار می‌گیرد، درست همان‌طور که آن‌چه از بیرون شناخته می‌شود در مقابل آن‌چه از درون شناخته می‌شود قرار می‌گیرد (دورکیم، ۱۹۸۲: ۳۵-۳۶). فرضیه دوم می‌گوید که «پدیده‌های اجتماعی نسبت به افراد خارجی هستند» (همان: ۳۸-۴۰). و سرانجام در فرضیه سوم دورکیم اصرار دارد که قید اجتماعی مثل قید فیزیکی نیست، چون ذاتی و درونی نیست بلکه از بیرون تحمیل می‌شود (همان: ۴۴). نکته دیگری که دورکیم متذکر می‌شود این است که برای این‌که یک امر واقع اجتماعی وجود داشته باشد، باید تعاملات فردی وجود داشته باشد که به «باورها و شیوه‌های رفتاری که به‌طور جمعی بنا نهاده شده‌اند، بینجامد در این صورت می‌توان جامعه‌شناسی را به‌مثابه علم نهادها، تکوین و کارکردهای آن‌ها تعریف کرد» (همان: ۴۵). بنابراین ما از یک واقعیت اجتماعی سخن می‌گوییم که به‌صورت اجتماعی ساخته می‌شود، و این واقعیت به‌طور اجتماعی ساخته شده است که جامعه‌شناسان باید مطالعه کنند - یعنی علم نهادها را.

این سه نکته با هم پایه اصلی استدلال دورکیم را برای واقعیت عینی امور واقع اجتماعی تشکیل می‌دهند. در انتها همه‌چیز بر روی این اصل مستقر می‌شود و همه‌چیز به آن برمی‌گردد (همان: ۴۵). تلاش دورکیم برای مشخص کردن دامنه جامعه‌شناسی - دامنه‌ای که او آن را «امور واقع اجتماعی» نامید، دامنه‌ای که متمایز از هر دو دامنه‌های زیست‌شناسی و روان‌شناسی است - در حقیقت یک فرض اساسی فرهنگ جامعه‌شناسی است.

در پیش‌گفتار ویرایش نخست کتاب قواعد روش جامعه‌شناسی دورکیم در این‌که مایل است چگونه ارزیابی شود می‌گوید مایل است نه یک «ماده‌گرا» و نه «آرمان‌گرا» بلکه یک «عقل‌گرا»

نامیده شود (دورکیم، ۱۹۸۲: ۳۲-۳۳). والرشتین (۱۹۹۹: ۲۲۶) استدلال دورکیم را به صورت اصل موضوع شماره یک فرهنگ جامعه‌شناسی بیان می‌کند: گروه‌های اجتماعی‌ای وجود دارند که قابل تبیین به صورت ساختارهای منطقی هستند.

مسئله‌ای که در ارتباط با اصل موضوع شماره یک مطرح است وجود چنین گروه‌هایی نیست بلکه فقدان وحدت درونی آن‌هاست. در این جااست که مارکس وارد می‌شود. او می‌کوشد به این پرسش پاسخ دهد: چگونه گروه‌های اجتماعی‌ای که بنابه فرض باید (حداقل به خاطر معنای گروه) دارای وحدت درونی باشند در واقع درگیر مبارزه‌های درونی هستند؟ مارکس پاسخ این پرسش را در جمله آغازین بخش نخست مانیفست کمونیست می‌دهد: «تاریخ همه جوامع تا زمان حاضر تاریخ مبارزه‌های طبقاتی است» (مارکس، ۱۸۴۸: ۹). بقیه کار اصلی مارکس از طریق تشریح تاریخ‌نگاری مبارزه‌های طبقاتی شکل می‌گیرد، تحلیل سازوکارهای کارکرد نظام سرمایه‌داری، و نتیجه‌گیری‌های سیاسی که می‌توان از این تحلیل استنتاج کرد. در این جا مارکس از نکته بسیار مهمی در حیات اجتماعی سخن می‌گوید که نمی‌توان به سادگی آن را نادیده گرفت و آن تعارض‌های اجتماعی است.

مارکس تبیین ویژه‌ای از تعارض‌های اجتماعی داشت که گرداگرد این واقعیت می‌چرخد که مردم روابط متفاوتی با ابزار تولید دارند، بعضی‌ها صاحبان آن‌ها هستند و بعضی‌ها فاقد آن، بعضی‌ها استفاده از آن را در کنترل دارند و بعضی‌ها ندارند. بسیاری مدعی شدند که مارکس اشتباه می‌کرد و درباره این‌که آیا مبارزات طبقاتی تنها منشأ، یا حتی منشأ اصلی تعارض‌های اجتماعی است یا خیر به جای طبقه، دیدگاه‌های جایگزین مطرح کردند که از آن جمله گروه‌های مبتنی بر منزلت اجتماعی، گروه‌های با قرابت سیاسی، جنسیت، نژاد و از این قبیل را می‌توان برشمرد. اما همه جایگزین‌ها در یک نکته اشتراک نظر دارند و آن محوریت مبارزه است. هنوز در ابطل نظر مارکس کسی ادعا نکرده است که تعارض‌های اجتماعی وجود ندارند. از این رو والرشتین (۱۹۹۹: ۲۲۷) اصل موضوع شماره دو فرهنگ جامعه‌شناسی را مطرح می‌کند: تمام گروه‌های اجتماعی شامل زیرگروه‌هایی هستند که در یک سلسله‌مراتب رتبه‌بندی می‌شوند و در تعارض با یکدیگر هستند.

اکنون که مشخص شد گروه‌های اجتماعی واقعی هستند و نیز این‌که می‌توانیم شیوه عمل آن‌ها را تبیین کنیم (اصل موضوع شماره یک)، و این‌که در درون خودشان دچار تعارض‌های مکرر هستند (اصل موضوع شماره دو)، با این پرسش مواجه می‌شویم که: چرا همه جوامع

خودشان را به طریقی صرفاً منفجر، تجزیه یا تخریب نمی‌کنند؟ به نظر می‌رسد واضح است که گاه‌گاهی چنین انفجارهایی رخ می‌دهند، اما در بیشتر زمان‌ها چنین نمی‌شود. به نظر می‌رسد که، علی‌رغم اصل موضوع شماره دو، به صورت ظاهر یک «نظم» در حیات اجتماعی وجود دارد. در این جاست که وبر وارد می‌شود. چون وبر علی‌رغم تعارض‌ها برای وجود نظم یک تبیین دارد. در مقابل تبیین‌های اقتصادی مارکس، وبر بر فرهنگ تأکید می‌ورزد، و به‌عنوان نیروی محرک اصلی دنیای مدرن به جای تراکم بر دیوان‌سالاری کردن تأکید می‌ورزد. اما مفهوم کلیدی وبر که برای محدود کردن تأثیر مارکس به کار می‌رود، یا حداقل می‌کوشد تا آن را به‌طور جدی تغییر دهد مفهوم مشروعیت است. وبر نگران مبانی مرجعیت و قدرت است. او این پرسش را مطرح می‌کند که آیا انسان‌ها از کسانی که به آن‌ها فرمان می‌دهند اطاعت می‌کنند؟ دلایل روشن متعددی، همچون عرف و محاسبات مادی منافع وجود دارند. اما وبر معتقد است که این‌ها کافی نیستند که موجب رایج‌شدن فرمانبرداری و اطاعت شود. او عامل مهم سوم را اضافه می‌کند و آن «اعتقاد به مشروعیت است» (وبر، ۱۹۶۸: ۲۱۳). در این جا وبر سه نوع اقتدار یا سلطه مشروع را پیشنهاد و ترسیم می‌کند که عبارت‌اند از مشروعیت مبتنی بر دلایل عقلی، مشروعیت مبتنی بر مبانی سنتی، و مشروعیت مبتنی بر پایه‌های فرهنگی (کاریزمایی). اما چون از نظر وبر اقتدار سنتی ساختار مربوط به گذشته است و نه متعلق به مدرنیته، و چون فرهنگی، اگرچه نقش مهمی در واقعیت تاریخی ایفا کرده است و در تحلیل وبر اساساً یک پدیده سنتی است، سرانجام یک امر عادی می‌شود، تنها شکل اقتدار مشروعی که به‌عنوان «نوع به‌طور مشخص مدرن مدیریت» باقی می‌ماند «اقتدار عقلی - قانونی» است (وبر، ۱۹۶۸: ۲۱۷).

تصویری که وبر به ما عرضه می‌کند این است که اقتدار به وسیله کارکنان و دیوان‌سالاری‌ای اعمال می‌شود که «بی‌طرف» هستند، یعنی نه نسبت به سوژه و نه نسبت به دولت جانبداری ندارند. گفته می‌شود که دیوان‌سالاری باید «بی‌طرف» باشد، یعنی بر اساس قانون تصمیم بگیرد و به این دلیل است که وبر این نوع از اقتدار را عقلی - قانونی می‌نامد. وبر تأیید می‌کند که در عمل این وضعیت اندکی پیچیده‌تر است (همان: ۲۶۳). والرشتین (۱۹۹۹: ۲۲۸) نظریه‌های وبر را خلاصه می‌کند و می‌کوشد یک تبیین منطقی برای این واقعیت ارائه کند مبنی بر این که دولت‌ها معمولاً کمابیش و تاحدودی دارای نظم و ترتیب هستند به این معنا که مقامات معمولاً مورد پذیرش هستند و از آن‌ها فرمانبرداری می‌شود. او این نکته را اصل موضوع شماره سه می‌نامد و آن را به صورت زیر بیان می‌کند:

به میزانی که گروه‌ها/ دولت‌ها در بردارنده تعارضات خود هستند، بخش عمده‌ای به‌خاطر این است که زیرگروه‌های با رتبه پایین‌تر برای ساختار اقتدار گروه مشروعیت قائل

هستند به این دلیل که این امر به گروه امکان می‌دهد که خدمت کند، و زیرگروه‌ها منافع بلندمدت خود را در بقای گروه می‌بینند.

آنچه تا این‌جا نشان داده شد این است که فرهنگ جامعه‌شناسی دربردارنده سه فرضیه ساده است - واقعیت امور واقع اجتماعی، همیشگی بودن تعارضات اجتماعی، و وجود سازوکارهای مشروعیت دربردارنده تعارضات - که در مجموع یک پایه حداقل برای مطالعه واقعیت اجتماعی فراهم می‌آورند. هر یک از این فرضیه‌ها از یکی از سه متفکر شکل‌دهنده جامعه‌شناسی (دورکیم، مارکس، و وبر) به دست آمده است. این مجموعه از اصول موضوعه اصول پیچیده نیستند و بی‌گمان کافی برای فهم واقعیت اجتماعی نیز نیستند بلکه فقط یک نقطه آغاز هستند. این مجموعه فرهنگ جامعه‌شناسی را تشکیل می‌دهد. میراثی که اگرچه متأخر و دقیق است اما شکننده نیز هست.

بعضی از چالش‌های فرهنگ جامعه‌شناسی

دورکیم، مارکس و وبر هر سه فرزندان پروژه روشنگری هستند که اصلی‌ترین رسالت آن عقلانی‌کردن همه مناسبات و تحلیل‌های انسانی از پدیده‌های انسانی و اجتماعی بوده است. دورکیم خود را یک عقل‌گرا می‌دانست. مارکس خود را وقف پیگیری سوسیالیسم علمی - یعنی عقلانی - کرد، و وبر مشروعیت عقلانی - قانونی را محور تحلیل خود از اقتدار قرار داد. فروید چالش نخست را در مقابل خود مفهوم عقلانیت مطرح می‌کند. (گرچه وبر خود از مستقدان عقلانیت بدون هدف و غایت بود و خود فروید هم در سنت عقلانیت روشنگری عمل می‌کرد). فروید گفت رفتاری که به نظر ما غریبه و غیرعقلانی است در حقیقت کاملاً قابل تبیین است به شرط این‌که بخش عمده‌ای از ذهن یک فرد را در سطحی که فروید آن را ضمیر ناخودآگاه^۱ نامید درک کند. بنابه تعریف ناخودآگاه را نمی‌توان دید یا شنید، حتی توسط خود فرد. اما آن‌گونه که فروید می‌گوید روش‌های غیرمستقیم مختلفی برای شناخت این‌که چه چیزی در درون ناخودآگاه می‌گذرد وجود دارند. اولین اثر اصلی فروید به عنوان تفسیر خواب درست به همین موضوع می‌پردازد. فروید می‌گوید خواب‌ها و رؤیاهای ما آن‌چه را که خود (یا من^۲ ego) در ناخودآگاه سرکوب می‌کند آشکار می‌کنند (فروید، ۱۹۵۷: ۱۴، ۱۶۶). البته ابزار تحلیل ناخودآگاه تنها به تفسیر خواب محدود نمی‌شود و کل درمان روانکاوی به این هدف می‌پردازد. جوهر این

1. unconscious

2. ego

روش اساساً از باورهای روشنگری استنتاج شده است و این دید را منعکس می‌کند که آگاهی‌های افزایش‌یافته می‌توانند به بهبود تصمیم‌گیری، یعنی رفتار عقلانی‌تر بینجامند. اما مسیر منتهی به این رفتار عقلانی‌تر شامل به رسمیت شناختن این نکته است که رفتار به اصطلاح روان‌رنجوری^۱ در واقع رفتار «عقلایی» است، اگر درک کنیم که قصد فرد با انجام این رفتار چه بوده است و بنابراین چرا اتفاق افتاده است. این رفتار ممکن است که از نظر یک روانکاو نازل‌تر از رفتار بهینه باشد اما به این ترتیب غیرعقلانی نیست.

فروید پیش‌فرض‌های اصلی عقلانیت را به چالش می‌کشد. خلاصه آن‌چه او در این ارتباط مطرح می‌کند این است که فقط وقتی می‌توان چیزی را عقلانی نامید که چیزهای دیگری وجود داشته باشند که بتوان آن‌ها را به‌عنوان غیرعقلانی توصیف کرد. فروید در عرصه‌ای وارد شد که به لحاظ اجتماعی پذیرفته شده بود که غیرعقلانی است و آن رفتار روان‌پزش است. او کوشید تا عقلانیتی که در پس این رفتار به ظاهر غیرعقلانی وجود دارد را ظاهر سازد. او در پژوهش‌های خود حتی وارد رفتارهای غیرعقلانی‌تر شد و کوشید نشان دهد که حتی در جنون نیز می‌توان رفتار عقلانی تبیین کرد به شرط این‌که آن را گریز از خطر^۲ تفسیر کنیم. البته روانکاو می‌تواند بر این فرض است که شیوه‌های بهتر و کمتر خوب برخورد با خطر وجود دارند. واکنش‌های متفاوت فرد هزینه‌های متفاوتی را تحمیل می‌کند.

اما فروید با تأکید بر منطق جست‌وجو برای یک تبیین عقلانی از رفتار به ظاهر غیرمنطقی ما را به مسیری هدایت کرد که نتیجه‌گیری منطقی آن این است که هیچ‌چیزی از منظر عوامل آن غیرمنطقی نیست. و چه کسی بیرون از فرد دیگری است که بتواند بگوید او درست می‌گوید و بیمار غلط؟ فروید در این‌که روانکاو تا چه اندازه می‌تواند اولویت‌های خود را به بیمار تحمیل کند دقت نظر داشت. «هر انسانی باید خودش راه نجات خود را پیدا کند و این‌که به چه شیوه خاصی نجات پیدا کند». اما اگر هیچ‌چیزی از منظر یک فرد غیرعقلانی نیست پس این همه هلهله برای مدرنیته، برای تمدن، برای عقلانیت چیست؟ نتیجه‌گیری‌ای که می‌توان از مباحث فروید استنتاج کرد این است که چیزی به‌عنوان عقلانیت صوری وجود ندارد، یا می‌توان گفت به‌منظور تصمیم‌گیری در مورد این‌که چیزی به‌طور صوری عقلانی است، باید ضرورتاً غایت و نتیجه‌ای را که کسی قصد کرده است در نهایت جزئیات پیچیدگی و اختصاص تشریح کند، که در آن صورت همه‌چیز بستگی به دیدگاه و توازن علایق کنشگر خواهد داشت.

چالش فروید نسبت به خود عملیاتی‌بودن مفهوم عقلانیت صوری ما را وامی‌دارد که مفهوم

1. neurotic

2. flight from danger

معلق و سرگردان و بری عقلانیت ذاتی را جدی‌تر بگیریم، و آن را با ژرفنمایی بیش از آنچه که خود و بر حاضر به تحلیل آن بود تحلیل کنیم. آنچه را که فروید به چالش کشید، و شاید بتوان گفت که آن را تخریب کرد، مفید بودن مفهوم عقلانیت صوری بود. آیا چیزی به عنوان عقلانیت صوری انتزاعی می‌تواند وجود داشته باشد؟ عقلانیت صوری همواره عقلانیت صوری یک فرد است. بنابراین چگونه یک عقلانیت صوری عام و همگانی می‌تواند وجود داشته باشد؟ عقلانیت صوری معمولاً به صورت استفاده از مؤثرترین وسیله برای نیل به هدف بیان می‌شود. اما تعریف هدف کار ساده‌ای نیست. آن‌ها یک توصیف بسیار عام عرضه می‌کنند. فروید پوشیده می‌گوید که وقتی آن را مفروض بگیریم همه انسان‌ها به صورت صوری معقول و منطقی هستند. عقلانیت ذاتی همان تلاش برای تطبیق با این ذهنیت کاهش‌ناپذیر است و می‌گوید که با این وجود ما می‌توانیم انتخاب‌های هوشمندانه، معنادار، انتخاب‌های اجتماعی انجام دهیم.

چالش دوم چالش اروپامحوری^۱ است. انور عبدالمالک (۱۹۸۱) چالش دوم را در دو بینش متفاوت از زمان تحلیل می‌کند. او استدلال خود را با این فرض آغاز می‌کند که در واقعیت جغرافیای سیاسی دگرگون شده، «عام‌نگری^۲ از پیش مفروض، به عنوان یک نسخه، حقیقتاً کاری انجام نخواهد داد» (همان: ۱۳، ۱۱). برای رسیدن به آنچه عبدالمالک آن را یک «نظریه اجتماعی معنادار» می‌نامد (همان: ۴۳) او پیشنهاد می‌کند که ما یک مقایسه‌گرایی کاهش‌ناپذیر به کار بگیریم تا آنچه را که او به مثابه یک جهان شامل سه حلقه درهم تافتة - تمدن‌ها، حوزه‌های فرهنگی، و ملت‌ها («شکل‌گیری‌های ملی») - می‌دید مقایسه کنیم. از نظر او فقط دو تمدن وجود دارند، هندو-آریا^۳ و چینی. هر یک دربردارنده حوزه‌های فرهنگی چندگانه است. تمدن هندو-آریا شامل مصر باستان، یونان-رم باستان، اروپا، آمریکای شمالی، آفریقای صحرای سفلی، مناطق عرب-اسلامی و ایرانی-اسلامی، و بخش‌های عمده‌ای از آمریکای لاتین است. تمدن چینی شامل خود چین، ژاپن، آسیای مرکزی، شبه‌قاره هند، اقیانوسیه، و منطقه آسیایی-اسلامی است. اگر از نظر عبدالمالک «تمدن» عامل اصلی است، در کلمات او مفهوم اصلی «اختصاصی بودن»^۴ است و برای درک بهتر آن لازم است که «ریسمان جغرافیایی» را به ریسمان تاریخی گره بزنیم (همان: ۹۷). ضمن در نظر گرفتن این نکته، سپس او چنین می‌افزاید که مسئله اصلی در نظریه عمومی و معرفت‌شناسی «تعمیق‌بخشیدن و تعریف روابط بین مفهوم زمان و منظومه مفاهیم مرتبط با تراکم زمان در دامنه جوامع انسانی است» (همان: ۱۵۶). اگرچه می‌توان تمدن‌ها را برحسب تولید، تولیدمثل، و قدرت اجتماعی مقایسه کرد، تفاوت مهم

1. eurocentrism
3. Indo-Aryan

2. universalism
4. specificity

روابط با بعد زمان است، که در آن بیشترین «تراکم تجلی، اختصاصی بودن صریح و روشن را می‌یابیم. چون در این جا ما در خود کانون فرهنگ و تمدن قرار داریم» او از «تأثیر همه‌جا نافذ و قوام‌بخش اصلی بعد زمان، عمق حوزه تاریخی» سخن می‌گوید (همان: ۲- ۱۷۱)

بنابراین چالش جغرافیایی تبدیل می‌شود به مفهوم جایگزین از زمان. به خاطر داشته باشید که از نظر عبدالمالک فقط دو «تمدن» به معنایی که او آن را استفاده می‌کند وجود دارد و بنابراین فقط دو رابطه با بعد زمان وجود خواهد داشت. در یک طرف دید غربی از زمان، یک «دید عملیاتی» است که او آن را به ارسطو نسبت می‌دهد، «ظهور منطق صوری، استیلائی تفکر تحلیلی»، زمان به عنوان «یک وسیله برای عمل، و نه به عنوان یک برداشت از جایگاه انسان در دوره تاریخی» (همان: ۱۷۹). و «در آن سوی دیگر رودخانه»، یک مفهوم غیرتحلیلی می‌یابیم، جایی که «زمان اریاب» است و بنابراین نمی‌توان آن را «به عنوان یک کالا درک کرد» (همان: ۱۸۰-۱۸۱). او خواهان یک «تعامل جدلی غیرخصمانه اما متناقض بین دو کرانه رودخانه مشترک ماست» (همان: ۱۸۵). این تحلیل ما را با دو طرف رودخانه مشترک رها می‌کند که با نگاه دورکیم، مارکس و وبر کاملاً متفاوت است، ما را با اختصاصی بودن‌های کاهش‌ناپذیر رها می‌کند که با این وجود می‌توانیم درباره آن نظریه پردازی کنیم. این تحلیل ما را با یک چالش تمدنی درباره ماهیت زمان رها می‌کند، موضوعی که برای فرهنگ کلاسیک جامعه‌شناسی حتی یک موضوع نبود. این نکته ما را مستقیماً با چالش سوم مواجه می‌کند.

چالش سوم از خارج از علوم اجتماعی و از تلفیقی از علوم طبیعی و ریاضیات موسوم به مطالعات همبافته^۱ آمده است. ایلیا پریگوگین برنده جایزه نوبل در شیمی دو مفهوم اساسی را مطرح می‌کند که عبارتند از «پیکان زمان»^۲ و «پایان یقین»^۳ (پریگوگین، ۱۹۹۷). هر دوی این مفاهیم می‌کوشند تا دو فرض از بنیادی‌ترین فرض مکانیک نیوتنی را ابطال کنند، فرضی که به نظر پریگوگین حتی پس از مکانیک کوانتوم و نسبیت لازم بود اصلاح شوند باقی ماندند. مکانیک نیوتنی بیانگر یک مدل معرفت‌شناختی است که اکنون در مقابل چالش سختی که از درون همان فرهنگی بروز کرده است که از آن بیرون آمده بود مواجه است. پریگوگین علوم اجتماعی و علوم طبیعی را نه براساس فرض قرن نوزدهمی که فعالیت انسانی را می‌توان فقط به صورت گونه دیگری از فعالیت فیزیکی دید، بلکه مبتنی بر این مسنای و ارونه که فعالیت فیزیکی را می‌توان به صورت یک فرایند خلاقیت و نوآوری در نظر گرفت ارزیابی می‌کرد. به علاوه، پریگوگین درباره موضوع عقلانیت سخن می‌گوید. او خواهان یک «بازگشت به

1. complexity studies
3. the end of certainties

2. the arrow of time

واقع‌گرایی» است که یک «بازگشت به جبرگرایی نیست» (همان: ۱۳۱). عقلانیتی که واقع‌گراست همان عقلانیتی است که وبر آن را «ذاتی» خواند، یعنی عقلانیتی که نتیجه انتخاب واقعی است. پس از نگاهی به این چالش‌ها ممکن است که بسیاری تردیدهایی درباره آن‌ها داشته باشند اما این چالش‌ها بر روی هم حمله قوی بر فرهنگ جامعه‌شناسی تدارک می‌کنند که نمی‌توان آن‌ها را نادیده گرفت. آیا چیزی به‌عنوان عقلانیت صوری می‌تواند وجود داشته باشد؟ آیا یک چالش تمدنی در مقابل دیدگاه غربی/ مدرن وجود دارد که باید جدی گرفته شود؟ آیا واقعیت زمان‌های چندگانه اجتماعی از ما می‌خواهد که به نظریه‌پردازی و روش‌شناسی‌های خود ساختار جدیدی بدهیم؟ مطالعات همبافته و پایان‌یقین در چه جهاتی ما را وامی‌دارند که روش علمی را از نو ابداع کنیم؟

آیا سه اصل موضوعی که از دورکیم، مارکس، و وبر استخراج شدند و فرهنگ جامعه‌شناسی را تشکیل دادند می‌توانند به‌قدر کافی به این پرسش‌ها پاسخ دهند، و اگر نه، آیا به این دلیل فرهنگ جامعه‌شناسی فرو خواهد ریخت؟ و اگر چنین باشد چه چیزی را باید جایگزین آن کرد؟ پاسخ این پرسش‌ها را والرشتین (۱۹۹۹: ۲۴۳ - ۲۵۱) با ارائه سه سند چشم‌انداز امکان‌پذیر ارائه می‌کند که چکیده آن در زیر می‌آید.

چشم‌اندازها

می‌توان به وعده علوم اجتماعی برحسب سه چشم‌انداز (جنبه) امکان‌پذیر و مطلوب برای قرن بیست‌ویکم پرداخت. یکی وحدت معرفت‌شناختی دو فرهنگ است، فرهنگ علم و علوم انسانی؛ دوم وحدت سازمانی و تقسیم مجدد علوم اجتماعی؛ و سوم فرض محوریت جهان دانش و معرفت به‌وسیله علوم انسانی است.

از فرهنگ جامعه‌شناسی و چالش‌هایی که با آن مواجه بوده است چه نتیجه‌گیری‌هایی می‌توانیم انجام دهیم؟ نخست، به‌طور کاملاً ساده، آسیب تخصصی‌شدن افراطی جامعه‌شناسی، و در حقیقت تمام علوم اجتماعی دیگر، هم امری ناگزیر بوده است و هم موجب تخریب خود شده است (گلد، ۱۹۹۶: ۲۲۴). با وجود این باید به مبارزه با آن ادامه دهیم، با امید خلق یک توازن منطقی بین ژرفنا و گستره معرفت و دانش، بین دیدگاه ذره‌بین و ترکیبی. دوم این‌که، آیا کنشگران به لحاظ اجتماعی از آگاهی خوبی برخوردارند؟ یعنی، آیا کنشگران ما افرادی منطقی هستند؟ و بازیگران ما چه دنیایی را می‌شناسند؟

می‌توان گفت که واقعیت‌های اجتماعی‌ای که ما با آن‌ها سروکار داریم به دو معنا اجتماعی هستند: آن‌ها برداشت‌های مشترکی از واقعیت دارند، که گروه کمابیش بزرگی در این درک سهیم

هستند اما هر ناظر منفرد اختلاف نظرهایی با دیگر افراد دارد. و این‌ها برداشت‌هایی هستند که به لحاظ اجتماعی ساخته شده‌اند. این تحلیل‌گر نیست که ساخت اجتماعی او از جهان مورد توجه و علاقه است بلکه این ساخت جمعی بازیگران است که با کنش‌ها و اقدامات متراکم شده آن‌ها واقعیت اجتماعی را ساخته‌اند. جهان، به‌خاطر همه آن‌چه پیش از این لحظه اتفاق افتاده است، آن چیزی است که هست. آن‌چه تحلیل‌گر می‌کوشد تا تشخیص دهد این است که چگونه این ساخت جمعی جهان را ساخته است، البته در این تلاش از دید خودش به لحاظ اجتماعی استفاده می‌کند.

بنابراین پیکان زمان ناگزیر و اجتناب‌ناپذیر، و نیز پیش‌بینی‌ناپذیر است، چون همواره انشقاق‌هایی پیش روی ماست، که نتیجه آن ذاتاً نامعین است. به‌علاوه، اگرچه یک پیکان زمان وجود دارد اما زمان‌های چندگانه وجود دارند. ما نمی‌توانیم چه ساختار بلندمدت و چه آهنگ ادواری نظام اجتماعی‌ای را که در حال تحلیل آن هستیم نادیده بگیریم. زمان بسیار فراتر از وقت‌سنجی^۱ یا تاریخ‌شماری^۲ است. زمان پایدگی^۳، ادوار^۴، و گسست^۵ نیز هست.

از یک سوی، بدون تردید یک دنیای واقعی وجود دارد، از سوی دیگر این نکته نیز صادق است که ما جهان را فقط از منظر خود می‌شناسیم، که بدون تردید یک دیدگاه جمعی اجتماعی است، اما به هر صورت یک دید انسانی است. به این معنا همه ما وابسته به عینکی هستیم که از طریق آن دنیا را می‌بینیم و برداشت‌هایمان شکل می‌گیرد، اسطوره‌های سازمان‌دهنده یا به عبارتی دیگر روایت‌های بزرگی که بدون آن‌ها نمی‌توانیم چیزی بگوییم. از این قیود چنین نتیجه می‌شود که مفاهیمی که جمعی نباشند وجود ندارند، و این‌که تمام مفاهیم کلی جانبدارانه هستند، و یک چندگانگی و تکثر از مفاهیم کلی وجود دارد. و همچنین نتیجه می‌شود که کلیه افعالی که استفاده می‌کنیم را باید در فعل گذشته بنویسیم، و لازم است که کلیه گزاره‌ها را در زمینه و بستر تاریخی آن‌ها قرار دهیم. هر قطعه از وسوسه قاعده‌نگر^۶ همان‌قدر خطرناک است که وسوسه فردنگر^۷ است و دامی می‌سازد که فرهنگ جامعه‌شناسی بسیاری را به درون آن هدایت کرده است.

اما این‌که ما در پایان یقین هستیم در عمل چه معنایی دارد؟ در تاریخ تفکر همواره به ما وعده یقین داده شده است. حکمای الهی یقین‌هایی را که به وسیله پیامبران و کتب الهی بیان شده

1. chronometry

2. chronology

3. duration

4. cycles

5. disjunctions

6. nomothetic temptation

7. idiographic temptation

است عرضه داشته‌اند. فلاسفه یقین‌هایی را ارائه کرده‌اند که به‌طور منطقی استنتاج یا ترغیب یا شهود شده است. و دانشمندان یقین‌هایی را به ما عرضه می‌دارند که به لحاظ تجربی توسط آن‌ها تحقیق و اثبات شده‌اند، البته براساس ضوابطی که خودشان ابداع کرده‌اند. همه آن‌ها مدعی شده‌اند که حقایقی که عرضه می‌دارند به‌طور مشهودی در عالم واقع اثبات شده‌اند، و نیز این‌که این اثبات‌های مشهود بیان بیرونی و محدود حقایق ژرف‌تر و پنهانی‌تر رازهایی هستند که این عالمان فقط واسطه‌هایی بیش نیستند.

هر مجموعه از یقین‌ها برای اعصاری و مکان‌هایی حاکم بوده‌اند، اما هیچ یک از آن‌ها برای همیشه یا به‌طور جاودان حاکم نبوده‌اند. اما اگر این عالم در واقع به‌طور ذاتی ناطمینان است، از این نکته نمی‌توان نتیجه گرفت که هر یک از این دستاوردهای ولو موقتی یک فریب بزرگ بوده است. بلکه آن‌چه نتیجه می‌شود این است که صورت‌بندی تلاش‌های ما در پرتو ناطمینانی دائمی عین حکمت است و به این ناطمینانی باید نه به‌عنوان نابینایی تأسف‌بار و موقت و نه به‌عنوان یک مانع عبورناپذیر نگریست بلکه باید آن را به‌صورت یک فرصت فوق‌العاده برای خیال‌پردازی، خلق و جست‌وجو ارزیابی کرد.

واقعیت این است که سه تقسیم‌بندی بزرگ علوم اجتماعی در قرن نوزدهم عبارت بودند از گذشته/حال، متمدن/دیگران، دولت/بازار/جامعه مدنی که هر سه امروزه به‌عنوان ممیزهای عقلی کاملاً دفاع‌ناپذیر هستند. نمی‌توان گزاره‌های منطقی و معقولی در حوزه‌های به‌اصطلاح جامعه‌شناسی، اقتصاد، یا علوم سیاسی ارائه کرد که تاریخی نباشند، و نیز تحلیل‌های تاریخی معقول و منطقی تاریخی نمی‌توان ارائه کرد که از به‌اصطلاح تعمیم‌هایی که در دیگر حوزه‌های علوم اجتماعی مورد استفاده قرار می‌گیرند استفاده نکرده باشد. پس در این صورت چرا وانمود می‌کنیم که مشغول کارهای متفاوتی هستیم؟

همان‌طور که برای تقسیم‌بندی متمدن/دیگران، متمدن‌ها متمدن نیستند و دیگران دیگران نیستند. البته اختصاص‌هایی وجود دارند و ساده‌سازی‌های نژادپرستی دنیای مدرن نه تنها مضر هستند بلکه به‌لحاظ عقلی فلج‌کننده هستند. ما باید بیاموزیم چگونه با مفاهیم کلی و خاص به‌صورت دویبه‌دو همزیستی مسالمت‌آمیز داشته باشیم به‌نحوی که این ارتباط هرگز گم نشود و کل تحلیل‌های ما را متأثر نسازند.

و سرانجام، همان‌طور که هر بازیگر فعال در جهان واقع می‌داند، تمایز دولت/بازار/جامعه مدنی صرفاً یک تمایز توجیه‌ناپذیر است. بازار به‌وسیله دولت و جامعه مدنی ساخته و مقید می‌شود. دولت انعکاسی از هر دو بازار و جامعه مدنی است. و جامعه مدنی به‌وسیله دولت و بازار تعریف می‌شود. نمی‌توان این سه شیوه بیان علایق، ترجیحات، هویت‌ها، و اراده‌های

بازیگران را در عرصه‌های پنهان‌شده بیان کرد که درباره آن گروه‌های مختلف مردم، با ثابت بودن دیگر عوامل، گزاره‌های علمی می‌سازند.

از زمان جدایی فلسفه و علم در اواخر قرن هجدهم علوم اجتماعی روابط ضعیفی داشته‌اند. علمای علوم انسانی این تصویر را درونی کردند، احساس کردند که آن‌ها سرنوشتی جز اتحاد با دانشمندان و با علمای علوم انسانی ندارند. امروزه وضعیت یکسره فرق کرده است. در علوم فیزیکی یک جنبش قدرتمند و در حال رشد معرفت وجود دارد که مطالعات همبافته‌هاست و از پیکان زمان، نااطمینانی‌ها سخن می‌گوید و معتقد است که نظام‌های انسانی پیچیده‌ترین نظام‌ها و دستگاه‌ها هستند. و در علوم انسانی یک جنبش قدرتمند و در حال رشد معرفت وجود دارد که مطالعات فرهنگی است، که معتقد است احکام اساسی زیباشناختی وجود ندارند و این‌که فرآورده‌های فرهنگی ریشه در مبادی اجتماعی خود، در پذیرش‌های اجتماعی خود، و در انحراف‌های اجتماعی خودشان دارند. آنچه حوزه‌گریز از مرکز نیروها در دنیای معرفت بوده است تبدیل به یک حوزه میل به مرکز شده است، و امروزه علوم اجتماعی نقش محوری در دنیای معرفت دارد. ما در فرایند غلبه بر «دو فرهنگی بودن» دنیای معرفت، یعنی فرهنگ علوم فیزیکی و فرهنگ علوم انسانی، و در حال وحدت مجدد این دو در یک دامنه واحد جست‌وجو برای حقیقت، خیر، و زیبایی هستیم. اگرچه این امر باعث خوشحالی است اما پیمودن آن بسیار دشوار است.

معرفت، در مواجهه با نااطمینانی‌ها، دربردارنده انتخاب‌هاست که البته ازجمله آن‌ها انتخاب‌های بازیگران اجتماعی، و در میان آن‌ها انتخاب‌های محققان و علماست. و انتخاب‌هایی شامل تصمیم‌ها درباره این‌که چه چیزی به‌طور جوهری و ذاتی عقلانی است. دیگر نمی‌توان حتی وانمود کرد که محققین می‌توانند بی‌تفاوت باشند، یعنی رها و مستقل از واقعیت‌های اجتماعی خود باشند. البته معنای آن به‌هیچ‌وجه این نیست که هر چیز دیگری می‌تواند رها و عریان از واقعیت‌های اجتماعی خود باشد، بلکه معنای آن این است که ما باید به دقت همه عوامل را در همه دامنه‌ها بسنجیم و وزن کنیم و بکشیم به تصمیم‌های بهینه برسیم. و این یکی به‌نوبه خود به معنای آن است که ما باید با یکدیگر گفت‌وگو کنیم و این گفت‌وگو را به‌عنوان افراد برابر انجام دهیم. درست است که بعضی از ما دانش خاص بیشتری در حوزه‌های خاصی از موضوعات داریم، اما هیچ‌کس و یا هیچ‌گروهی از ما صاحب همه معرفت و دانش لازم برای اتخاذ تصمیم‌ها به‌طور ذاتی عقلانی، حتی در دامنه‌های کمابیش محدودی از علوم نیستیم، و به این منظور نیازمند دانش دیگرانی هستیم که خارج از این قلمروها حضور دارند. سرانجام این‌که دنیای دانش و معرفت یک برابری طلب است. این نکته یکی از

معاضدت‌های بزرگ علم است. همهٔ افراد، به شرط این‌که مجهز به شواهد تجربی کافی باشند می‌توانند با ارائهٔ گزاره‌های نقیض گزاره‌های موجود دربارهٔ حقیقت آن را به چالش بکشند به شرط آن‌که گزاره‌های جدید را در معرض ارزیابی جمعی قرار دهند. اما از آنجایی که دانشمندان از این‌که اجتماعی باشند امتناع ورزیده‌اند، آن‌ها این تأکید خیر را نادیده گرفتند یا حتی تشخیص ندادند که برابری طلبی در علم در یک دنیای اجتماعی نابرابری طلب امکان‌پذیر نبود یا حتی اعتبار نداشت. سیاست موجب هراس محققان است، و آن‌ها برای ایمنی به انزوا پناه می‌برند. محققان از اقلیت صاحب قدرت هراس دارند. آن‌ها از اکثریت قدرتمند، اکثریتی که ممکن است به قدرت برسد، نیز هراس دارند. ساده نخواهد بود که یک دنیای برابری طلب‌تر خلق کنیم. اما برای دستیابی به هدفی که میراث علوم طبیعی به جهان است لازم است که دنیایی با نظم اجتماعی به مراتب عادلانه‌تری از آن‌چه که موجود است داشته باشیم. مبارزه برای برابری طلبی در علم و در جامعه دو مبارزهٔ جداگانه نیستند. آن‌ها یک مبارزه هستند که یک بار دیگر اشاره به غیرممکن بودن جداسازی جست‌وجو برای حقیقت، خیر، و زیبایی دارد.

تکبر انسان بزرگ‌ترین محدودیت خود انسان بوده است. انسان در تأکید بر این‌که قادر بوده است که از طریق بهره‌گیری از عقل انسانی، این ابزار پر خطا، به حقیقت جاوید دست یابد دچار غرور و نخوت زیاد بوده است. و مصیبت بزرگ‌تر این‌که انسان‌ها پیوسته با تکبر کوشیده‌اند خود را و برداشت‌های ذهنی خود از جامعهٔ کامل را، با چنین خشونت و بی‌رحمی و سبوعیت، بر یکدیگر تحمیل کنند.

در تمام این تکبرها، ما نخست به خودمان خیانت کرده‌ایم، ظرفیت‌های خودمان را تعطیل کردیم، از فضیلت‌های ممکنه‌ای که می‌توانستیم داشته باشیم خود را محروم کرده‌ایم، تخم‌لات ممکنه‌ای را که می‌توانستیم شکوفا کنیم بستیم، از شناختی که می‌توانستیم به دست آوریم بازماندیم. ما در یک عالم نااطمینان زندگی می‌کنیم، که بزرگ‌ترین مزیت منفرد آن تداوم این نااطمینانی است، چون این نااطمینانی است که خلاقیت را ممکن می‌سازد - خلاقیت عام - و البته با آن خلاقیت انسانی را. ما در یک جهان ناقص به سر می‌بریم، جهانی که همواره ناقص خواهد بود و بنابراین همواره مأمن بی‌عدالتی است. اما در مقابل این واقعیت به هیچ‌روی درمانده نیستیم. ما می‌توانیم این جهان را عادلانه‌تر کنیم، می‌توانیم آن را زیباتر کنیم، می‌توانیم شناخت‌مان را از آن بیشتر کنیم. فقط لازم است آن را بسازیم، و برای ساختن آن لازم است که هم‌اندیشی کنیم و بکوشیم از یکدیگر دانش خاصی را که هر یک قادر به کسب آن بوده‌ایم به دست آوریم. فقط اگر تلاش کنیم و بکاریم می‌توانیم درو کنیم. ما راهی به جز رو به جلو نداریم که معنای آن سطوح بالاتر و بالاتر و بالاتر و بالاتر عقلی است. زیبایی و وقار، دقت، درست بودن، تحمل. فقط همین.

نقد فلسفهٔ سیاسی به مبانی فلسفهٔ اخلاق

الاسدر مکینتایر از ۱۹۸۱ با انتشار کتاب *بعد از فضیلت* دو کتاب دیگر با عناوین *عدالت چه کسی؟ کدام عقلانیت؟* (۱۹۸۸)، و *سه تفسیر رقیب از بررسی اخلاقی* (۱۹۹۰) به طبع رساند که این سه اثر همراه با شماری از مقالات مکمل نقد قدرتمندی از آن چه او بیماری‌های مدرنیته نام می‌برد، شامل فلسفهٔ نظریهٔ سیاسی و اخلاق مدرن فراهم آورد، و پیشنهادهای بسیار مشاخره‌برانگیزی در مورد درمان‌های احتمالی این بیماری‌ها ارائه کرد. از آنجایی که نقد مکینتایر از مدرنیته و به‌ویژه مبانی اخلاقی آن کاستی‌های یک نظریهٔ جامع عدالت اجتماعی را برجسته می‌کند، خلاصهٔ آرای او در ذیل ارائه می‌شود.

مکینتایر (۱۹۸۱) تحلیل عمیقی همراه با توهم‌زدایی از فلسفهٔ اخلاق به‌طور کلی، و از آن چه او آن را «پروژهٔ روشنگری» نامید به‌طور خاص فراهم آورد. وی در کتاب *بعد از فضیلت* مایوس از هر دو اخلاق مدرن و فلسفهٔ اخلاق پساروشنگری معتقد است که این دو شکست ارتباط تنگاتنگی با یکدیگر دارند. این کتاب با این ادعا به پایان می‌رسد که «علی‌رغم سه قرن تلاش‌های فلسفهٔ اخلاق و جامعه‌شناسی، فاقد یک گزارهٔ منسجم به لحاظ عقلی قابل دفاع از دیدگاه فردگرای لیبرال هستیم» که بر عصر مدرن مسلط است (۱۹۸۱: ۲۴۱). به‌علاوه ما محکوم هستیم که در این وضعیت خطرناک بمانیم مگر این‌که بتوانیم عقلانیت و هوشمندی را به نگرش‌های اخلاقی و تعهدات خود بازگردانیم؛ و این امر در درون پارادایم‌های تفکر اخلاقی حاکم غیرممکن است.

طبق نظر مکینتایر، پروژهٔ روشنگری که طی سه قرن گذشته بر فلسفه حاکم بوده است وعدهٔ برداشتی از عقلانیت را مستقل از زمینه‌های تاریخی و اجتماعی و مستقل از هر شناخت خاصی از سرشت و هدف انسان داده بود. اما نه تنها آن وعده در عمل محقق نشده است، بلکه خود پروژه از اساس و به‌طور بنیادی معیوب است و هرگز نمی‌تواند محقق شود. در نتیجه، تفکر اخلاقی و سیاسی مدرن در یک وضعیت اغتشاش و سردرگمی به‌سر می‌برد که آن‌ها را فقط وقتی می‌توان نجات داد که به پارادایم ارسطویی، با تعهد اساسی به غایت‌انگاری، بازگردیم و تفسیری از عقل عملی که مبتنی بر آن تعهد فرض شده بود بسازیم. البته این‌که آیا و چگونه این امر می‌تواند امکان‌پذیر شود پرسش بزرگی است، که بعد از فضیلت فقط پاسخگویی به آن را آغاز کرد.

مکینتایر به‌خوبی آگاه بود که *بعد از فضیلت* بسیاری از پرسش‌های مهم را بدون پاسخ گذاشته است و *عدالت چه کسی؟ کدام عقلانیت؟* در ۱۹۸۸ به‌عنوان ادامهٔ کتاب قبلی منتشر شد. در این جا هدف مکینتایر محقق کردن وعدهٔ اولیهٔ خود در تلاش برای بیان پاسخ به هر دوی این نکات است که «چه چیزی انجام اقدامی به شیوه‌ای خاص را نسبت به شیوهٔ دیگر عقلانی می‌کند و چه چیزی

پیشرفت و دفاع از یک برداشت از عقلانیت عملی را نسبت به برداشت دیگر منطقی می‌کند» (۱۹۸۸: ۹). اما قهرمان این کتاب دوم دیگر ارسطو نیست بلکه آکویناس قدیس است. نتیجه آن این است که عدالت چه کسی؟ با یک نتیجه‌گیری به نفع سنت توماس آکویناس قدیس خاتمه می‌یابد، که به این دلیل ترجیح داده می‌شود که، به عنوان یک سنت دارای منابع عقلی و شناختی لازم برای حل عقلایی تنش‌ها در درون و بین سنت‌های پیشین است. مکینتایر با جزئیات زیاد به تشریح تلفیق سنت‌های پیشین ارسطویی و آگوستینی در سنت آکویناس می‌پردازد. از نظر او درس مهمی که می‌توان گرفت این است که امکان بررسی عقلانی بستگی به هیچ برداشت عقلانی از عقلانیت «محض» ندارد و مستقل از ملاحظات زمان و مکان است. بلکه آنچه را که روشنگری چشم ما را بر بخش عظیمی از آن بست این است که خود معیارهای توجیه عقلانی از درون تاریخی ظهور می‌کند که از آن‌ها به طریقی دفاع می‌شوند که در آن‌ها محدودیت‌های کاستی‌های اسلاف خود را در درون تاریخ همان سنت اعتلا می‌بخشند و برای آن‌ها راه درمان ارائه می‌کنند» (همان: ۷). بنابراین، امید به آزادکردن فلسفه اخلاق مدرن از وضعیت آشفستگی موجود آن مبتنی است بر مرتبط‌ساختن با زمینه^۱ و نیز تاریخ‌نگاری^۲ مفاهیم اخلاقی ما به نحوی که ما را از استدلال عقلانی معاف نمی‌کند یا امکان رشد اخلاقی را نفی نمی‌کند.

مکینتایر (۱۹۹۰) این موضوع را بسط می‌دهد و می‌کوشد نشان دهد که چگونه وجود «سنجش‌ناپذیری^۳ و تبدیل‌ناپذیری^۴ قابل توجه بین نظام‌های فکری متعارض می‌تواند با وجود این منطبق با بحث عقلانی باشد، و در حقیقت می‌تواند مقدمه‌ای باشد بر «نوعی از مباحثی که از آن یک طرف می‌تواند بدون تردید به طور عقلانی برتر ظهور کند» (همان: ۵). مکینتایر مدعی است که تأکید او بر ماهیت وابسته به سنت عقلانیت منادی نسبییت اخلاقی نیست و نیز نتیجه‌گیری نمی‌کند که ما همه بی‌چون‌وچرا غرق در ویژگی‌های معین سنت‌های خود هستیم. بلکه این راهنمایی است برای یک بررسی جدلی یا انتقادی که می‌تواند به پیشرفت اخلاقی واقعی بینجامد.

مرض مدرنیته

کتاب *بعد از فضیلت* با این پیشنهاد آغاز می‌کند که اخلاق مدرن در یک وضعیت بی‌نظمی ژرف، و شاید یک هرج و مرج، قرار دارد و این‌که ما حتی منابع بسنده برای تشخیص میزان کامل هرج و مرج نداریم، و آنچه موجود است بسیار کمتر از آن چیزی است که بتوانیم خود را از آن رها

1. contextualising
3. incommensurability

2. historicising
4. untranslatability

کنیم. مکینتایر می‌گوید، «برجسته‌ترین وجه گفتار اخلاقی معاصر این است که عمده آن مصروف بیان اختلاف نظرها می‌شود؛ و برجسته‌ترین وجه این مناظره‌ها که این اختلاف نظرها در آن بیان می‌شوند ویژگی پایان‌ناپذیری آنهاست» (۱۹۸۱: ۶). ما به‌طور بی‌پایانی درباره عدالت جنگ‌ها، اخلاقی بودن سقط جنین، سرشت آزادی، بحث می‌کنیم ولی نه تنها در واقع به توافقی درباره این موضوع‌ها نمی‌رسیم، حتی توافقی هم درباره این‌که لازم است چه ضوابطی یک راه‌حل رضایت‌بخش درباره این موضوع‌ها را تأمین کند حاصل نمی‌شود.

ولی هم‌زمان زبانی که در آن این استدلال‌ها انجام می‌گیرد حکایت از آن دارد که اختلاف نظرها را می‌توان به‌طور منطقی و عقلانی حل کرد. ظاهر زبان اخلاقی ما زبان عینیت، عقلانیت و حقیقت است؛ اما آن زبان گول‌زننده است چون، در دنیای مدرن، مفاهیمی را که به کار می‌گیرد آن‌چنان کم‌رنگ شده‌اند که دیگر نمی‌توانند هیچ کار اخلاقی جدی انجام دهند، و نیز نمی‌توانند ضوابطی ارائه کنند که به‌وسیله آن تصمیم بگیرند که چه چیزی را در یک زمینه اخلاقی عقلانی به‌شمار آورند. بنابراین شرایط مدرنیته شرایطی است که در آن ما فقط «تکه‌هایی از یک طرح مفهومی را داریم، قطعاتی که اکنون فاقد آن زمینه‌هایی هستند که از آن اهمیت آن‌ها استخراج شد. ما در حقیقت صورت‌های خیالی اخلاقیات را داریم، و کماکان صورت‌های خیالی اخلاق را داریم و به استفاده از بسیاری از عبارات کلیدی ادامه می‌دهیم. اما تا اندازه زیادی، اگر نه به‌طور کامل، درک نظری و عملی خود را از اخلاق از دست داده‌ایم» (۱۹۸۱: ۲).

مکینتایر برای برجسته کردن فقر نظریه اخلاق مدرن کار خود را با مقایسه مفاهیم مدرن اخلاقی با آن مفاهیمی آغاز می‌کند که در جامعه یونان باستان و به‌ویژه در آثار ارسطو متداول بودند. از نظر ارسطو، زندگی خوب زندگی‌ای است که طبق فضیلت‌ها انجام گرفته باشد، که در آن فضیلت را باید در مقایسه با زمینه یک برداشت غایت‌انگارانه از انسان شناخت - برداشتی که طبق آن انسان‌ها سرشت خاصی دارند که اهداف متناسب و شایسته انسان‌ها را تعیین می‌کند. در تفسیر او این فضیلت‌ها معیارهای کمال صفات ممتازه‌ای هستند که مردم را قادر می‌سازند که به سمت هدفشان حرکت کنند، و بخش اساسی از نیل به آن هدف هستند.

اما در دوره پساروشنگری این مفهوم ارسطویی از اخلاق جا به جا شد و این کار از طریق نفی غایت‌انگاری انجام گرفت، به این معنا که ما هدف خاص یا قابل شناسایی‌ای فراتر از آنچه انتخاب می‌کنیم نداریم. جایی که ارسطو انسان را به‌عنوان مخلوقی با یک کارکرد معینی که او باید آن را به انجام برساند یا نفی کند می‌شناخت، اخلاق مدرن صرفاً انسان را به‌صورت یک عامل عقلانی می‌بیند که هیچ هدف واقعی یا قابل تعریف مستقل از اراده خود ندارد. این نکته شناخت از اخلاق را تغییر داد که طبق نظر مکینتایر پیامدهای بسیار بزرگ و مهمی دارد. با توسل

به یک هدف غایی، ارسطو قادر بود که بین آنچه عملاً هستیم و آنچه باید باشیم تمایز قائل شود. برداشت او از انسان‌ها به‌عنوان موجوداتی که هدف خاصی دارند این امکان را با خود مطرح می‌کند که ما ممکن است از آرمان‌ها فاصله داشته باشیم — این نکته دلالت دارد بر این‌که به شیوه‌ای عمل کنیم که در تعارض یا نفی هدف ما باشد. اما به‌دنبال نفی اخلاق ارسطویی نفی هر تمایز بین آنچه هستیم و آنچه که باید باشیم می‌آید. انسان پساروشنگری به‌صورت موجودی ارزیابی می‌شود که نه با غایت‌ها و هدف‌های بیرونی او بلکه فقط با احکام عقل درونی او مدیریت و هدایت می‌شود. و نتیجه این حرکت از یک غایت‌انگاری مستقل از اراده فرد به یک عقلانیت به‌طور درونی معین این است که ما دیگر نمی‌توانیم به‌طور منسجم بین آنچه هستیم و آنچه که باید باشیم تمایز قائل شویم. در نتیجه، درک ما از فضیلت‌ها تغییر شکل داد و زبان اخلاقی ما دچار تباهی و تجزیه به یک مجموعه نامنسجم از قواعد یا اصول شد که فاقد زمینه غایت‌انگازانه‌ای است که اساساً به آن معنا می‌داد، چون بدون این زمینه، ما خود را بدون نقطه اتکا و مرجعی می‌یابیم که بتوانیم در مقایسه با آن بین مواضع اخلاقی رقیب قضاوت کنیم. از این رو، با ویژگی پایان‌ناپذیر و سرانجام بی‌هدف استدلال‌های اخلاق مدرن روبرو هستیم.

بنابراین کنار گذاشتن مفهوم ارسطویی خیر نه تنها ما را بدون معیار رها کرد، که با آن می‌توانستیم استدلال‌های اخلاقی خود را ارزیابی کنیم، ما را سرگردان و بی‌هدف به عالم اخلاقی پرتاب کرد. از نظر ارسطو یک برداشت از خیر برای انسان اساساً یک بعد اجتماعی دارد و آن این‌که فضیلت برای همه زمان‌ها ثابت و معین نیست، اما به‌طور تفکیک‌ناپذیری به ماهیت جامعه یک فرد پیوند خورده است، و این امر به‌نوبه خود محدودیت‌هایی بر توانایی افراد در «خلق» برداشت‌های خودشان از خیر وضع می‌کند. از طریق چنین برداشتی این امکان وجود دارد که موقعیت خود را به لحاظ اجتماعی تعیین کنیم و موقعیت متمایزی در درون یک جامعه بیابیم. ولی این امکان عمدتاً در درون شرایط بدون هنجار و از خودبیگانه‌کننده مدرنیته از بین می‌رود. در دنیای مدرن ما فقط انتخاب‌کننده نیستیم بلکه در بن، انتخاب‌کننده‌های مجزا و متفرق هستیم، چون دیگر نمی‌توانیم خیر خود را آن‌گونه که حداقل بخشی از آن به‌وسیله جامعه و شرایطی که در آن خود را می‌یابیم تعیین می‌شود بشناسیم.

این دو وجه از تفسیر مکینتایر — یعنی تأکید او بر نیاز به یک غایت‌انگاری که ما را قادر به تمایز بین آنچه هستیم و آنچه که باید باشیم می‌کند، و تأکید او بر این‌که اهداف ما بستر اجتماعی دارند — به همراه هم کمک می‌کنند که تفکر او را در درون (یا در مقابل) زمینه گسترده‌تر فلسفه سیاسی و اخلاق معاصر قرار دهیم. نفی او از قدرت عقلانیت «محض» یا «انتزاعی» جدا از سنت، تأکید او بر این‌که برداشت‌های از خیر زمینه‌های اجتماعی دارند، او را در تعارض با هم

فلاسفه اخلاق، همچون آلن گویرث و آلن دونگان، قرار می‌دهد که کوشیده‌اند اخلاق را از ملاحظات عاملیت عقلانی استخراج کنند، و هم در مقابل نظریه پردازان سیاسی، همچون جان رالز و رونالد دورکین، قرار می‌دهد که اغلب از آنها به عنوان نظریه پردازانی که القاکنندهٔ ارائهٔ تفسیری از عدالت اجتماعی هستند که به همهٔ افراد مستقل از برداشت‌های خاص آنها از خیر متوسل می‌شوند.

مکینتایر علیه لیبرال‌های فردگرا تأکید می‌کند که عقلانیت مستقل از یک سنت وجود ندارد – «نگرشی از ناکجا» وجود ندارد، و مجموعه‌ای از قواعد یا اصولی که مستقل از برداشتشان از خیر که با همهٔ شرایط انطباق داشته باشند وجود ندارد. یک لیبرال وعده می‌دهد که یک چارچوب بی‌طرف از اصول عقلانیت فراهم آورد که در درون آن برداشت‌های از خیر می‌توانند شکوفا شوند، ولی این وعده‌ای است که محقق نخواهد شد. بنابراین مکینتایر در کتاب *بعد از فضیلت* می‌خواهد لیبرالیسم از یک طرف و پروژۀ روشنگری را از طرف دیگر در مقابل سنت قرار دهد؛ ولی در *عدالت چه کسی؟ کدام عقلانیت؟* به نظر می‌رسد که این موضع دستخوش تغییر می‌شود. در آنجا او استدلال می‌کند که خود لیبرالیسم به یک سنت متحول شده است، گرچه سنتی است که در بنیاد خود درمان‌ناپذیر و معیوب است هم به خاطر این که موقعیت خود را به عنوان یک سنت نفی می‌کند و هم به خاطر این که فاقد منابع مفهومی برای حل اختلاف‌نظرها و تنش‌های درونی خود است.

خود، جامعه و تاریخ

همان‌طور که ملاحظه می‌شود اعتراض‌های مکینتایر به لیبرالیسم بسیار گسترده است. او به مفهوم لیبرالی خود اعتراض می‌کند، که دلالت دارد بر این که ارزش اخلاقی به وسیلهٔ گزینش یا تصمیم فردی تعیین می‌شود؛ او به لیبرالیسم که وجود غایت و هدف را برای انسان نفی می‌کند، اعتراض می‌کند، زیرا به ناتوانی آن در تمایز رضایت‌بخش بین آنچه هستیم و آنچه باید باشیم می‌انجامد، و به بی‌اعتنایی لیبرالیسم به زمینهٔ اجتماعی اعتراض می‌کند که به عجز آن در تصدیق کامل نقش آنچه که در حیات اخلاقی «مفروض» در نظر گرفته می‌شود منجر می‌شود. هریک از این سه جنبه سهم مهمی در ساختن نظریهٔ اخلاقی خود او ایفا می‌کنند. بنابراین به جای صرفاً خود بیانگر^۱، یا عاطفه‌گرای تفکر روشنگری به‌طور کلی و نظریهٔ لیبرال به‌طور خاص، مکینتایر یک برداشت روایتی^۲ از خود پیشنهاد می‌کند، به جای یک برداشت فقط ذهنی

1. expressive self

2. narrative

از اخلاق قاعده‌مند مدرنیته، او برداشتی از اخلاق را پیشنهاد می‌کند که محوریت فضیلت‌ها را حفظ می‌کند؛ و به جای فردگرایی غیراجتماعی¹ او متوسل به سنت‌ها می‌شود. این سه مفهوم – خود بیانگر، رویه و سنت – در کانون توسعه نظریه اخلاقی او قرار دارند، و اکنون به تشریح این مفاهیم می‌پردازیم.

خودروایتی

مکینتایر در کتاب *بعد از فضیلت* فلسفه مدرن را به صورت خودی تعریف می‌کند که از دسترسی به شناختی از خیر مستقل از تصمیم‌ها و انتخاب‌های او منع می‌شود. این خود، خودی است که می‌گوید: «من آن چیزی هستم که خودم انتخاب کرده‌ام باشم. من اگر بخواهم همیشه می‌توانم آن‌چه را که فقط جنبه‌های مشروط اجتماعی وجود است مورد سؤال قرار دهم». در مقابل این شناخت از خود که اساساً، یا به طور آرمانی، یک تصمیم‌گیرنده و یک انتخاب‌گر است، مکینتایر آن‌چه را که یک برداشت روایتی می‌نامد مطرح می‌کند. او می‌گوید:

انسان در کارها و رویه‌های خود، و نیز در خیال‌پردازی‌هایش، از پایه یک حیوان قصه‌گوست... پرسش اصلی برای انسان‌ها درباره تألیف‌ها و تصنیف‌های آن‌ها نیست؛ من فقط می‌توانم به این پرسش پاسخ دهم «چه کاری باید انجام دهم؟» چنان‌چه بتوانم به پرسش پیشینی «من خود را بخشی از چه داستان یا داستان‌هایی می‌یابم؟» پاسخ دهم. ما به جامعه انسانی با یک یا چند صفت ممتاز وارد می‌شویم – نقش‌هایی که در آن‌ها انتخاب شده‌ایم – و ما باید بیاموزیم که آن‌ها چه هستند تا بتوانیم درک کنیم که چگونه دیگران به ما پاسخ می‌دهند و چگونه پاسخ‌های ما به آن‌ها به‌طور شایسته‌ای تفسیر می‌شوند (۱۹۸۱: ۲۰۱).

همان‌طور که از این نقل قول مشخص می‌شود، مکینتایر برداشت از یک فرد را به‌عنوان اساساً یک انتخاب‌گر و یک تصمیم‌گیر نفی می‌کند و به جای آن معتقد است که یک فرد دارای هویتی است و دست‌کم بخشی از این هویت پیش از آن‌که تصمیمی بگیرد یا انتخابی انجام دهد به او داده شده است. در نتیجه، پرسش اساسی زندگی اخلاقی ما، آن‌طور که لیبرال‌ها معتقد هستند، در این باره نیست که چه انتخابی باید انجام دهیم، بلکه پرسشی است درباره این‌که چگونه باید درک کنیم که چه کسی هستیم، و پاسخ به آن باید مستقل از و مقدم بر انتخاب‌هایمان صورت

1. asocial

بگیرد. به عبارت دیگر، جایی که لیبرالیسم بر موقعیت ما به‌عنوان موجودات انتخاب‌گر و تصمیم‌گیر تأکید می‌کند، مکینتایر توجه ما را به اهمیت شرایط زمینه‌ای و زمینه اخلاقی‌ای که آن انتخاب‌ها را هوشمندانه می‌کنند اما خودشان انتخاب نشده‌اند جلب می‌کند. این شناخت روایتی از خود به این دلیل چنین نامیده می‌شود که دلالت دارد بر این‌که پاسخ‌های ما درباره این‌که چه باید بکنیم صرفاً (اساساً) شامل انتخاب این‌که به‌عنوان یک فرد چه باید بکنیم نیست، بلکه اساساً کشف این نکته نیز است که ما در رابطه با دیگران چه کسی هستیم.

بنابراین، در این‌جا و هر جای دیگر در استدلال‌های مکینتایر، هم یک بعد معرفت‌شناختی (بعضی اوقات هستی‌شناختی) وجود دارد و هم یک بعد هنجاری. از نظر او نمی‌توان انسان را بدون مراجعه به وجودی که حداقل بخشی از آن به‌صورت اجتماعی ساخته شده است به‌درستی شناخت، و این واقعیت پیامدهایی برای شیوه‌ای که انسان‌ها باید زندگی کنند به‌دنبال دارد.

طبق نظر مکینتایر برای شناخت آن‌چه من باید انجام دهم، من باید تشخیص دهم که داستان زندگی من ساختار روایتی‌ای خاصی دارد که در آن‌چه اکنون هستم تداوم آن چیزی است که در گذشته بوده‌ام. بنابراین جست‌وجو برای درک این‌که من چه هستم، و برای چه چیزی باید تلاش کنم، در حقیقت یک جست‌وجوست و نه فقط مجموعه‌ای از تصمیم‌ها. این جست‌وجوست که برای وحدت حیات یک فرد ضروری است. او می‌نویسد:

وحدت حیات فرد در چه چیزی قرار دارد؟ پاسخ این است که وحدت آن وحدت روایتی است که در یک زندگی منفرد وجود دارد. این پرسش که «چه چیزی خیر من است؟» این پرسش است که چقدر خوب می‌توانم آن وحدت را تجربه و تکمیل کنم. این پرسش که «چه چیزی خیر من است؟» این پرسش است که کلیه پاسخ‌ها به پرسش قبل چه چیز مشترکی باید داشته باشند. اما اکنون حائز اهمیت است تأکید کنیم که پرسش نظام‌مند این دو پرسش و تلاش برای پاسخگویی به آن‌ها در عمل و نیز در حرف است که وحدت حیات اخلاقی را فراهم می‌آورد. وحدت یک حیات انسانی وحدت یک جست‌وجوی روایتی است (همان: ۲۰۳).

اما این وحدت همواره باید در یک بستر اجتماعی شناخته شود. فقط بستر اجتماعی می‌تواند به حیات یک فرد ماهیت دهد؛ و بستر اجتماعی چیزی نیست که یک فرد انتخاب می‌کند.

رویه‌ها

ارجاع‌های مکینتایر به اهمیت بستر گسترده‌تر اجتماعی و به اهمیت تصدیق آن‌چه مفروض و معین است در بحث او از رویه‌ها تشریح می‌شوند، و در این‌جا دوباره می‌توان یک تعارض بین برداشت او از اخلاق و برداشت روشنگری از اخلاق که ذاتی لیبرالیسم معاصر است استخراج کرد. طبق نظر مکینتایر یک رویه عبارت است از:

هر شکل منسجم و پیچیده از فعالیت همکاری انسانی به‌طور اجتماعی بنا شده‌ای که از طریق آن خیرهای درونی آن شکل از فعالیت در طول تلاش برای دستیابی به آن معیارهای کمال که مناسب با، و تا حدودی معین‌کننده، آن شکل از فعالیت هستند محقق می‌شوند، که در نتیجه آن قدرت‌های انسانی نیل به کمال، و برداشت‌های انسانی از هدف‌ها و خیرهای مرتبط، به‌طور نظام‌مندی بسط می‌یابند (همان، ۱۷۵).

او در ادامه به‌عنوان نمونه‌هایی از رویه‌ها از شطرنج، فوتبال، زراعت، معماری و ایجاد اجتماعات سیاسی نام می‌برد. این تعریف و نمونه‌های مکینتایر پرسش‌های متعددی را بی‌پاسخ می‌گذارند، ولی به‌خاطر اهداف فلسفه اخلاق یک جنبه مهم از یک رویه، جنبه‌ای است که دلالت بر یک معیار کمال در درون آن رویه دارد. به‌عنوان نمونه، برای این‌که شطرنج خوب بازی کنیم، یک بازیکن باید معیارهایی را که بازی شطرنج را تعریف می‌کنند رعایت کند. نه تنها هر چیزی بازی خوب شطرنج به‌شمار نمی‌آید، بلکه جنبه‌هایی که به‌شمار نمی‌آیند جنبه‌هایی نیستند که به‌وسیله رویه بازی شطرنج تعریف شده باشند. آن‌ها برای ترجیحات یا تصمیم‌گیری‌های فردی اهمیت ندارند.

مکینتایر با بسط این نکته تأکید می‌کند که ما باید اخلاق را به‌طور کلی، و فضیلت‌ها را به‌طور خاص، مبتنی بر عمل و رویه تفسیر کنیم. این‌که به لحاظ اخلاقی خوب عمل کنیم، مثل این‌که شطرنج خوب بازی کنیم، یک موضوع ترجیح یا تصمیم فردی نیست، بلکه ضوابط عمل‌کردن خوب به‌وسیله نوعی رویه تعیین می‌شود که ما درگیر آن هستیم. به‌علاوه این برداشت از اخلاق یک جایگاه اصلی به فضیلت‌ها می‌دهد تا به قواعد کلی و اصول انتزاعی. مکینتایر تأکید می‌کند که اخلاق باید در گوهر خود برحسب یک زندگی در بردارنده فضیلت‌ها تفسیر شود. و شناخت ما از این‌که فضیلت‌ها چه هستند، و چرا آن‌ها فضیلت هستند، به‌طور جدی بستگی به درک موقعیت آن‌ها در رویه‌هایی دارد که آن‌ها و محوریتشان را نسبت به وحدت روایتی خود تعریف می‌کنند.

از نظر مکینتایر، فضیلت‌ها برای فرایندی حیاتی هستند که به‌وسیله آن یک فرد زندگی خود

را به رویه‌های گوناگونی که زمینه و بستر آن زندگی را می‌سازند مرتبط می‌سازد. آن‌ها عبارت‌اند از:

آن مشرب‌هایی که نه تنها رویه‌ها را حفظ می‌کنند و ما را قادر می‌سازند که به خیرهایی که درونی و ذاتی رویه هستند دست یابیم، بلکه همچنین ما را در نوع نسبی جست‌وجو برای خیر، حفظ می‌کنند و این کار را از طریق قادر ساختن ما با غلبه بر اصرار، مخاطره‌ها، وسوسه‌ها و حواس‌پرتی‌هایی که با آن‌ها روبه‌رو می‌شویم انجام می‌دهند و ما را با خودآگاهی فزاینده و دانش فزاینده از خیر مجهز می‌سازند (همان: ۲۰۸).

ولی لازم است که رویه‌ها به‌نوبه خود در یک بستر گسترده‌تر قرار گیرند. سرانجام این‌که باید زندگی فردی خود و رویه‌های موجود را در درون بستر گسترده‌تر اجتماعی و زمانی یک سنت قرار دهیم.

سنت‌ها

مولهال و سویفت (۱۹۹۲) تفسیر زیر را از مفهوم سنت توسط مکیتتایر ارائه می‌کنند: یک سنت از مجموعه‌ای از رویه‌ها و شیوه‌ای از شناخت اهمیت و ارزش آن‌ها ساخته شده است؛ سنت وسیله‌ای است که توسط آن چنین رویه‌هایی شکل می‌گیرند و به نسل‌های مختلف منتقل می‌شوند. سنت‌ها می‌توانند اساساً مذهبی یا اخلاقی (برای نمونه کاتولیک‌گرایی یا انسان‌گرایی)، اقتصادی (برای نمونه یک پیشه یا حرفه، اتحادیه تجاری یا تولیدکننده)، زیباشناختی (برای نمونه سبک‌های ادبی یا نقاشی)، یا جغرافیایی (برای نمونه متبلورکردن در حول تاریخ و فرهنگ یک خانه، دهکده یا منطقه خاص) باشند (مولهال و سویفت، ۱۹۹۲: ۹۰).

این درک از سنت‌ها به همراه نکات دیگری که در مورد خود و رویه‌ها بیان شدند، درکی از حلقه‌های در حال گسترشی را می‌دهد که نظریه اخلاقی مکیتتایر را می‌سازند. از نظر مکیتتایر، روایت زندگی یک انسان را باید در مقابل زمینه و بستر اجتماعی گسترده‌تری که آن فرد خود را در آن می‌یابد درک کرد. این بستر اجتماعی گسترده‌تر شامل مجموعه‌هایی از رویه‌هایی است که به تعریف فضیلت‌ها کمک می‌کنند، و آن رویه‌ها به‌نوبه خود حفظ می‌شوند و در درون آن سنت منابعی را فراهم می‌آورند که با آن‌ها این فرد می‌تواند جست‌وجو برای خیر را دنبال کند. این سنت‌ها هستند که مخزن معیارهای عقلانی هستند و برای تأمل و عمل اخلاقی دارای اهمیت

هستند. و این سنت‌ها هستند که به‌طور فزاینده‌ای کانون محوری آثار بعدی مکینتایر در پی کتاب بعد از فضیلت هستند.

مکینتایر تأکید می‌کند که سنت‌ها پدیده‌هایی ایستا نیستند بلکه پویا هستند. جست‌وجوی فرد باید نه تنها شامل کشف و تصدیق آنچه داده شده است باشد، بلکه باید شامل امکان بازاندیشی انتقادی دربارهٔ رویه‌ها و سنت‌هایی که فرد خود را در درون آن‌ها می‌یابد باشد. او می‌گوید «به این ترتیب یک سنت زنده یک منطق به لحاظ تاریخی بسط‌یافته و مشحون از عناصر اجتماعی است، و حجتی است که درست همان بخشی از آن به خیرهایی مرتبط می‌شود که آن سنت را می‌سازند» (مکینتایر، ۱۹۸۱: ۲۰۷). سنت‌ها در طول زمان تغییر و تحول می‌یابند؛ بعضی‌ها دچار تباهی می‌شوند و به نقطهٔ پایانی خود می‌رسند و بعضی‌ها در پاسخ به شرایط تغییر یافته خود را بازسازی می‌کنند و از نو ظهور می‌کنند. بنابراین مکینتایر تأکید می‌کند که هیچ چیز در گوهر خود محافظه‌کارانه‌ای دربارهٔ برداشت او از سنت وجود ندارد. با وجود این، تأکید او بر اهمیت سنت منجر به این اعتراض شد که او به‌طور اجتناب‌ناپذیری متعهد به شکلی از نسبیت‌گرایی اخلاقی است که مردم را در درون تلهٔ سنت‌های خودشان تفسیر می‌کند که فاقد منابع لازم برای داوری بین سنت‌های مختلف هستند. مکینتایر این اتهام علیه کتاب بعد از فضیلت را به‌طور مفصل در آثار بعدی خود (۱۹۸۸ و ۱۹۹۰) تشریح کرد و پاسخ گفت. در هر دو این آثار او به آن‌هایی که او را متهم به نسبی‌گرایی کردند پاسخ می‌دهد و می‌کوشد تا نشان دهد که چگونه تعامل پویای سنت‌های رقیب می‌تواند فضایی برای تأمل انتقادی دربارهٔ یک سنت فراهم آورد و مانع از نسبی‌گرایی شود.

به‌طور کلی ادعایی را که او در این آثار از آن دفاع می‌کند و آن را پیش می‌برد این است که اگرچه خود اخلاق وابسته به سنت است، و اگرچه سنت‌ها «مفروضات معین» زندگی را می‌سازند، اما چنین است که استدلال عقلانی نه تنها در درون سنت‌ها بلکه بین آن‌ها نیز امکان‌پذیر است. کلیهٔ سنت‌ها از زمانی به زمان دیگر با تناقض‌ها و تنش‌های درونی خود روبه‌رو می‌شوند. وقتی این تناقض‌ها و تنش‌ها جدی می‌شوند، و وقتی که خود حامیان یک سنت به این شناخت برسند که سنت آن‌ها دچار بحران است، امکان پیشرفت از طریق یک رویارویی نقادانه با سنت‌ها امکان‌پذیر است. چنین مواجهه‌ای می‌تواند به ارتقای تنش‌ها در درون یک سنت و نیز به حل تنش‌ها بین سنت‌های رقیب بینجامد. مکینتایر به‌طور مشروح به این نکته می‌پردازد که این امر برای نمونه در قرن سیزدهم میلادی در پاریس رخ داد، که در آن تنش‌های درون و بین ارسطوگرایی و حامیان آگوستین با پیدایش سنت آکویناس حل شد. مکینتایر از این بحث خود چنین نتیجه می‌گیرد که فرایند مشابهی می‌تواند به حل سردرگمی‌های

مدرنیته بینجامد. اما لازمه این امکان‌پذیری به رسمیت شناختن این نکته است که لیبرالیسم مدرن در بهترین حالت فقط یکی در میان شماری از شیوه‌های بررسی است، و مناسب‌ترین آن‌ها نیز نیست؛ و مکینتایر معتقد است که امیدبخش‌ترین امکان پیشرفت اخلاقی در سنت آکویناس نهفته است. البته همین نتیجه‌گیری تأیید دیگری است بر تأکید خود مکینتایر مبنی بر این‌که انسان‌ها میراث‌بر فرهنگ و سنت‌های خاصی هستند که بر فهم آن‌ها از خیر و شر، درست و غلط، پیشرفت و پسرفت اثر می‌گذارند. این نکته امکان‌های متنوعی را بر روی جوامع مختلف با مواردی فرهنگی و سنت‌های مختلف می‌گشاید.

نتیجه‌گیری و جمع‌بندی

تأکید اصلی این نوشتار بر کاستی‌های نظری مدرنیته، محدودیت‌های عقل، نادیده‌انگاشتن نقش سنت در فهم ما از یک جامعه به‌سامان و آشفتگی‌های نظری در حوزه اخلاق در شکل‌دهی به یک نظریه جامع عدالت اجتماعی است. نمودهای گوناگون این کاستی‌ها در فهم ما از جامعه و عوامل وحدت‌بخش در آن سبب جدایی فلسفه از علم شد و شکست این جدایی زمینه‌های رشد معرفت را فراهم آورده است که معتقد است نظام‌های انسانی پیچیده‌ترین نظام‌ها و دستگاه‌ها هستند. و نیز معتقد است احکام اساسی زیباشناختی وجود ندارند و این‌که فرآورده‌های فرهنگی ریشه در مبادی اجتماعی خود، در پذیرش‌های اجتماعی خود، و در انحراف‌های اجتماعی خودشان دارند. علوم اجتماعی نقش محوری در دنیای معرفت پیدا کرده است و شاهد شکل‌گیری نوعی وحدت بین فرهنگ علوم فیزیکی و فرهنگ علوم انسانی در یک دامنه واحد جست‌وجو برای حقیقت، خیر، و زیبایی هستیم. برای غلبه بر موانع شناخت بهتر از پیچیدگی‌های نظام‌های انسانی هیچ‌کس و یا هیچ گروهی از ما صاحب همه معرفت و دانش لازم برای اتخاذ تصمیم‌های به‌طور ذاتی عقلانی، حتی در دامنه‌های نسبتاً محدودی از علوم نیستیم، و به این منظور نیازمند دانش دیگرانی هستیم که خارج از این قلمروها حضور دارند. برای خلق یک دنیای برابری طلب‌تر لازم است که دنیایی با نظم اجتماعی به‌مراتب عادلانه‌تری از آنچه که موجود است داشته باشیم. مبارزه برای برابری طلبی در علم و در جامعه یک مبارزه هستند که اشاره به غیرممکن بودن جداسازی جست‌وجو برای حقیقت، خیر، و زیبایی دارند.

نااطمینانی ذاتی در عالم انسانی ضمن این‌که فرصتی برای خلاقیت انسانی فراهم آورده است، دنیای انسانی را دنیایی همراه با نقص و کاستی کرده و از این‌رو همواره مأمّن بی‌عدالتی است. ولی می‌توانیم این جهان را عادلانه‌تر و زیباتر کنیم. به این منظور نیازمند گفت‌وگو هستیم.

این گفت‌وگو می‌تواند به نو شدن همیشگی فهم ما از دنیای پیرامون و شکل‌گیری گزاره‌های نو برای درک شفاف‌تر از هدف و غایت زندگی کمک کند.

نکته قابل تأمل در این گفت‌وگو این است که همه انسان‌ها وقتی می‌توانند غایت‌های خود را بسازند که همیشه بر مبنای ظرفیت‌هایی که پیدا کرده‌اند این غایت‌ها را تعیین می‌کنند. و چون ما همواره در حال تعامل با محیط پیرامونی هستیم در حال داد و ستد و نو کردن فهم خود از عالم و از خود هستیم و بنابراین فهم ما از غایت‌ها همواره در حال نو شدن است. این‌که «ای برادر تو همه اندیشه‌ای» تأکید بر شناخت هستی به عنوان یک امر همیشگی و در حال تطور و تحول دارد. شناخت هم مبتنی بر تجربه شخصی است. تجربه شخصی هم تا جایی که شخصی است وجودی است. وقتی می‌خواهیم آن را تبیین کنیم به دلیل نااطمینانی‌های پیرامونی باید پیوسته حدس‌هایی بزنیم. همه حرکت‌های ما و تصمیم‌های ما از عالم از طریق این حدس‌ها صورت می‌گیرند، یا به تعبیری ما در دنیایی مشحون از نااطمینانی به سر می‌بریم اما با وجود این نااطمینانی‌ها تصمیم می‌گیریم. از جمله این نااطمینانی‌ها تصویری است که از سنت از طریق یک حدس پیشنهاد می‌کنیم. وقتی می‌خواهیم به نیازی پاسخ دهیم یک حدس در بطن پیشنهاد ما وجود دارد. تعامل ما با پیرامون‌مان از طریق این حدس‌هاست. غایت اخلاقی‌ای که من برای خودم در نظر می‌گیرم می‌تواند با غایت شما خیلی متفاوت باشد چون مبتنی است بر تجربه‌های شخصی متفاوت. از این رو بر شناخت‌های متفاوت استوار است. بنابراین انسان‌ها ابتدا باید آزاد باشند و دوم به کمک سرمایه معرفتی و تلاش خود و سوم به کمک بهره‌های حضور در سنت‌های متفاوت به غایت‌های متفاوتی می‌رسند. اگر فردی به جای این‌که کار پژوهش در حوزه‌های علوم اقتصادی-اجتماعی را بپذیرد کار مریگیری تیم فوتبال را بپذیرد سرمایه معرفتی متفاوتی از تجربه شخصی گرد می‌آورد و به جای این‌که در یک خانواده و جامعه اکثریت شیعه به دنیا بیاید در یک خانواده کاتولیک در آمریکای لاتین متولد می‌شد به کمک سنتی متفاوت شناخت متفاوتی حاصل می‌کرد. این مجموعه سپهر اخلاقی متفاوتی در اختیار ما می‌گذارد و بنابراین غایت‌های اخلاقی متفاوتی خواهیم داشت. چنانچه کسی غایت ثروتمند شدن را اختیار کند این‌که در یابیم که آیا غایت متعالی یا حقیری است باید امکان نقد آن در جامعه و اجتماعات مختلف وجود داشته باشد و بنابراین باید در جامعه مورد نقد قرار گیرد تا این درک حاصل شود که کدام درست است یا به درست نزدیک‌تر است. این نقد دوباره درک و شناخت ما را متحول می‌سازد یا تعمیق می‌بخشد. این یک امر پایان‌ناپذیر است و یک امر موقتی و مشروط و همیشگی است. تطور و فهم‌های نو از این فرایند حاصل می‌شوند و این تطور و فهم‌های نو این امکان را فراهم می‌آورند که غایت‌های ما متفاوت از یکدیگر باشند. در

سنت عقلانیت واقع‌گرا یا ذاتی این دستگاه شناختی در تلاش برای حل مسئله شناخت ما رشد می‌کند یعنی شناخت ما ظرفیت‌های تازه می‌یابد. این تلاش در شناخت هستی امری دائمی و در حال تطور است و کمک می‌کند که برای هدف‌ها و غایت‌های خود صورت‌بندی‌های جدید کشف کنیم. بنابراین همه آن‌ها منوط به این است که استقلال در تصمیم‌گیری داشته باشیم نه این‌که مقهور یک «روح کلی» یا یک امر جمعی باشیم. با این نگاه همه آن‌چه در سنت‌های دیگری و هگلی برجسته می‌شود فردیت فرد را محو می‌کند و اگر فردیت از بین برود فرد تبدیل به پیچ و مهره یک ماشین بزرگ می‌شود و به تدریج دولت و امر جمعی فرد را مضمحل می‌کنند. هرگاه انتقاد و نقادی تحت تأثیر سلطه آن امر جمعی نادیده گرفته شود شناخت آسیب می‌بیند. چون شناخت محصول تعامل دائمی ما با دنیای بیرونی و درونی خود ما و نقد و اصلاح است و تغییر واقعیت بیرونی ماشین صلب را می‌شکند و هر روز به مدد تحول بیرونی شناخت جدید و به تبع آن تفسیر جدید از واقعیت جدید می‌طلبند.

به این ترتیب عقلانیت ذاتی یا واقع‌گرا ذره‌ای^۱ نیست، به سهم سنت و تاریخ توجه دارد، استقلال فردی آن‌طور که کانت می‌گفت دست‌یافتنی نیست اما به سمت آن می‌شود رفت ولی به آن نمی‌توان رسید. فاعل مستقل کانتی فاعل شناسایی^۲ است که خودش می‌توانسته است تأمل و سنجش^۳ کند و می‌کند. این‌که گفته می‌شود که صفات الهی را در خود متجلی کنید به این معنا نیست که می‌توانیم خدا شویم بلکه تلاش همیشگی در نزدیک شدن به صفات الهی است. به این ترتیب فهم ما از حقیقت، خیر و زیبایی، و به دنبال آن از جامعه به سامان و جامعه عادلانه در حال تحول و نو شدن خواهد بود.

منابع

- Abdel-Malek, Anouar (1981[1972]), *Civilisations and Social Theory*, Macmillan, London.
- Boland, Lawrence (1982), *The Foundations of Economic Method*, London: George Unwin & Allen.
- Braudel, Fernad (1972), "History and the Social Sciences," in *Economy and Society in Early Modern Europe*, ed. P. Burke, Routledge and Kegan Paul, London.
- Brunner, Karl (1987), The perception of Man and the Conception of Society: Two Approaches to Understanding of Society, *Economic Inquiry*, 15: 367-388.
- Currie, Gregory (1984), Individualism and Global Supervenience, *British Journal of*

1. atomistic
3. deliberate

2. subject

- Philosophy of Science*, 35: 345-358.
- Durkheim, Emile (1982[1901]) *The Rules of Sociological Methods*, translator W.D. Halls, Free Press.
- Freud, Sigmund (1957[1915]), "The Unconscious," in Standard Edition, Hogarth Press, vol. 14.
- Freud, Sigmund (1955[1900]), *The Interpretation of Dreams*, Vol. 4.
- Freud, Sigmund (1961[1930]), *Civilization and Its Discontents*, Vol. 21.
- Gold, Deborah T., (1996), Introduction to Cross-Fertilization of the Life Course and other Theoretical Paradigms, *The Gerontologist* 36: 2.
- Hodgson, Geoffrey M., (1993), Institutional Economics: Surveying the 'Old' and the 'New', *Metroeconomica*, 44: 1, 1-28.
- Latour, Bruno (1993), *We Have Never Been Modern*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- MacIntyre, Alasdair (1981), *After Virtue*, Duckworth, London.
- MacIntyre, Alasdair (1988), *Whose Justice, Which Rationality*, Duckworth, London.
- MacIntyre, Alasdair (1990), *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy, Tradition*, Duckworth, London.
- Marx, Karl and Friedrich Engels (1948[1848]), *The Communist Manifesto*, International Publishers. N.Y.
- Mulhal, Stephen and Adam Swift (1992), *Liberals and Communitarianism*, Blackwell, Oxford.
- Nozick, Roberts (1977), On Austrian Methodology, *Synthese* 36. 353-392.
- Prigogine, Ilya (1997), *The End of Certainty*, Free Press, New York.
- Rawls, John (1971), *A Theory of Justice*, Oxford University press, Oxford.
- St Augustine, (1984), *The City of God*, Penguin, Harmondsworth.
- Wallerstein, Immanuel (1999), *The End of the World As We Know It: Social Science for the Twenty- First Century*, University of Minnesota Press, Minneapolis.

حسین راغفر، عضو هیئت علمی گروه اقتصاد دانشگاه الزهراء است.

raghfhar@alzahra.ac.ir