

نیچه یا ارسطو؟*

در گفتگو با آلسدر مک اینتایر

ترجمه غلامحسین توکلی

○ شما نه تنها یکی از آخرین فیلسوفان اروپایی هستید که به خاطر جهان نو با جهان کهنه وداع کرده‌اند، بلکه یکی از پررمز و رازترین آنها هستید. چرا که مبنای این انتخاب شما نه ملاحظات نژادی بوده است و نه ملاحظات سیاسی. اگر از شما بخواهند که در چند جمله، آن زاد و توش فرهنگی و وجودی اولین سفر خود را به شرح کشید، چه خواهید گفت؟

● من مدتها پیش از آن که به سن لازم برای مطالعهٔ فلسفه برسم از این خوش‌شانسی فلسفی برخوردار بودم که در دو نظام اعتقادی و فکری متضاد تعلیم ببینم. از یک سو، تخیل من مجذوب فرهنگ شفاهی گیلی^۱ بود؛ فرهنگ کشاورزان، ماهی‌گیران، شاعران و داستان‌سرایان. این فرهنگ پیشاپیش تا حد زیادی از میان رفته بود، اما برخی از مسن‌ترها که من می‌شناختم با بخشی از وجودشان به آن تعلق داشتند. آنچه در این



مجله فلسفه
میتویر علوم اسلامی



فرهنگ مهم می نمود، وفاداریها و پیوندهای ویژه‌ای با خویشان و با زمین بود. معنای عادل بودن، این بود که انسان در حیات جامعه محلی خود، نقشی را ایفا کند که به او محول شده است. هویت هر فرد، ناشی از جایگاه وی در جامعه بود و مقامی که او در چالشها و مشاجرات تشکیل دهنده تاریخ مستمر جامعه (که در زمان طفولیت من دیگر استمراری نداشت) به خود اختصاص می داد. و آراء جامعه از طریق تاریخ آن دست به دست می گشت.

در دیگر سو، افراد کهن سالی بودند که به من می آموختند که فراگرفتن مکالمه و قرائت به زبان گیلی، یک سرگرمی باستان شناسانه و عبث است و، برای کسی که غرض از تحصیلاتش قبولی در امتحاناتی است که سرآغاز زندگی بورژوازی در جهان جدیدند، چیزی جز هدر دادن وقت نیست.

○ آن زمان که جوانی شما در میانه این واقعیات فرهنگی ناهمخوان سپری می شد برداشتان از «جهان نو» چه بود؟

● جهان نو، فرهنگی بود که از تئوریا ساخته شده بود و نه از داستانها. همچنین این جهان، خود را محیطی نشان می داد برای آنچه، به ادعا، «اخلاقیات» بود. ادعای جهان نو آن بود که مطالباتش از ما، نه مطالبات یک گروه اجتماعی خاص، بلکه مطالبات انسانیت عقلانی و عام است. از این رو بخشی از ذهن مرا داستانهای مربوط به قدیس کولومبا، برایان برو، و ایان لوم پر می کرد، و بخشی دیگر را ایده‌های نظری نوپنیا، که تاکنون نمی دانم برگرفته از لیبرالیسم کانت هستند و یا میل.

○ آیا این فلسفه بود که نحوه ایجاد سازش میان این جهانهای ناهمخوان را بیان می کرد؟

● آنچه فلسفه به من آموخت این بود که برنابیدن معتقدات متناقض، امری

است بس مهم. این را تا حدی، خواندن افلاطون به من آموخت و تا حدی، برخورد با این دلیل که: اگر تو تناقضی را بر زبان رانی، از این رهگذر خود را ملزم کرده‌ای که هر چیزی را، هر چه باشد، به زبان آوری. این مطلب در اصل، یافته‌ی توماس اهل ارفوت است که سی. آی. لوئیز پراگماتیست آن را، از تو، کشف نموده است. از این رو، هر تناقضی در میان معتقدات شخص، به طور بالقوه سرچشمه‌ای برای فاجعه است. با این همه، در همان دورانی که من به اهمیت انسجام و وفاق میان معتقدات، واقف می‌شدم در ذهنم بی‌انسجامی، به جای کاهش، افزایش می‌یافت. رشته‌ی تحصیلی من در دوره‌ی لیسانس؛ ادبیات، فلسفه و تاریخ لاتین و یونان بود، و من از تفاوت فاحشی که نه تنها میان فرهنگ کلاسیک یونان با تجدّد لیبرالی، بلکه میان یونانیان باستان و سنت ایرلندی وجود داشت اطلاع یافته‌م.



○ در آن لحظه از تحول شخصیت شما، کدام

شخصیتها راهنمای شما بودند؟

● من با خواندن آثار جرج تامسون آغاز کردم، که استاد زبان یونانی، ابتدا در گالوی و سپس در بیرمنگام، و نیز از اعضای کمیته اجرایی حزب کمونیست انگلیس بود. من مدتی کوتاه به حزب کمونیست پیوستم و فکر می‌کنم که او در این مسأله نقش داشت. وی در سال ۱۹۴۱، «Aeschylus and Athens» (ایسخیلوس^۲ و آتینها) را به چاپ رساند. قبل از آن او تاریخ فلسفه یونان تا زمان افلاطون را به زبان ایرلندی و تحت عنوان «tosnu nafeall sunachta» به قلم آورده بود و برخی از محاورات افلاطون را نیز به زبان ایرلندی ترجمه کرده بود. اندیشه درباره‌ی معضلات موجود در ترجمه فلسفه یونان به زبانهایی نو و بس متفاوت، همچون انگلیسی و ایرلندی، اولین تصورات مبهم را در مورد دو واقعیت در من شکل داد: یکی این که زبانهای متفاوت، از آن دست که در جوامع مختلف کاربرد دارند، می‌توانند طرحهای مفهومی متخالف و رقیبی داشته

باشند، و دیگر آن که شاید ترجمه از چنان زبانی به زبان دیگری از آن دست، همواره امکان پذیر نباشد. فرهنگها و زبانهای متداولی وجود دارند که شخص برای آن که به آن خو کند باید یاد بگیرد که چگونه باید همچون اهل آن زبان در داخل آن، زیست. همچنین تئوریهایی وجود دارد، شکل گرفته در زبانهای رایج، که ضابطه ناپذیریشان ناشی از آن است که تا حدی غیر قابل ترجمه اند. اینها اندیشه هایی بود که من تنها حدود سی و پنج سال بعد در «Relativism, power and philosophy» (نسبی گرایی، قدرت و فلسفه) و در «whose justice? which Rationality?» (عدالت که؟ کدامین عقلانیت؟)، به طور کامل پروردم.

○ از گفته های شما چنین برمی آید که این امر، با «بارقه های هرمنوتیک» ارتباط داشته است: یعنی درك ضابطه ناپذیری زبان و ترجمه گریزی آن؛ و با سنت قاره ای، که از رمانتیسم آلمانی تا هایدگر و گادامر امتداد می یابد در پیوند بوده است.

● بلی، چنین است، هر چند در آن زمان من چیز زیادی درباره هرمنوتیک نمی دانستم. برداشتی که از آموزشهای من در دوران تحصیل، و سپس، مطالعاتم پس از دوران فارغ التحصیلی در من ایجاد شده بود، تنها عدم انسجام در میان معتقداتم را هر چه برجسته تر و نمایان تر ساخت. من آثار آکویناس و ارسطو را خوانده بودم. می دیدم که گاهی به شیوه ارسطویی یا آکویناسی در باب عدالت می اندیشم، و گاهی هم به شیوه جدید لیبرالی، بی آن که بخوبی دامنه بی انسجامی فکر خود را دریافته باشم. جای تعجب نیست که ایمان برایم امری دلخواهانه می نمود و من، به نحوی فزاینده، یافتن دلایل عقلانی مناسب برای اعتقاد به مسیحیت را، که فکر می کردم واجد آنم، دشوار می یافتم.

○ مسیحیت، به چه معنی در میان تمامی

تناقضات شما عامل مخرب بود؟

● من در یک برهه کوشیدم تا حوزه رسوم و معتقدات دینی را از بقیه زندگی ام جدا نمایم و با آن چنان شکل یگانه ای از حیات برخوردار نمایم و بگذارم ضوابط آن، خاص خودش باشد؛ کوشیدم تفسیری خاص از تصویر ویتگنشتاین از «سبکی از زندگی» را با الهیات کارل بارث در هم آمیزم. اما دیری نپایید که دریافتم در کاربرد زبان و رسوم دینی، سلسله فرضیهایی مندرج است که به نحوی تعیین کننده از فرضیهای غیر دینی متافیزیک، علم و اخلاق جدایی ناپذیر است، من وقتی به این نتیجه رسیدم که نقد «هانس یورز فون بالتازار» از «بارث» را می خواندم. هنگامی که خواستم این آمیزه فلسفی غریب را، که ترکیبی از یک ویتگنشتاین بد فهمیده شده و یک بارث خیلی خوب فهمیده شده بود، به کناری نهم، به خطا همراه با آن دین مسیحیت را طرد کردم. اما بخشهایی از تفکر توماس آکویناس، به همراه برخی از تاملات زیننده تر در مورد ویتگنشتاین، در اندیشه ام به یادگار ماند.

تفکرات کمپویر علوم اسلامی

○ گزارشی که در مورد سیر تحول شخصیت

خود ارائه کردید مملو از اضطراب وجودی بود. برای من روشن نیست که این، تا چه حد ناشی از اصطلاحات میان سنت باستانی-نقلی «سنت»، با سنت جدید و فایده گرای آنگلو ساکسون است و تا چه میزان، معلول حضور حیرت انگیز دین.

● هنگامی که من به معتقدات بیان شده خود در آن زمان می نگرم، می بینم که اندیشه ام مجموعه اجزائی بوده است که ناشیانه به هم وصله شده بوده اند و سالهای سال این نگرش را چنان نگرشی بسیار اضطراب آور احساس می کردم. با این همه قادر بودم وفاقی ایجاد کنم. تاریخ فیزیک در اواخر قرن نوزدهم و مشکلاتی که ماکسول و بولتمن، به هنگام مواجهه با

ناسازگارهایی که نمی دانستند چگونه آن را از میان بردارند، به آن برخوردند
مراقب نمود که ایجاد یک دسته بندی ناپخته در فکر، به منظور وصول به
یک سازگاری کامل، می تواند خود به طرد حقایقی بس مهم بینجامد. به هر
حال، به یاد می آورم که من از نظر روحی در حالتی رنج آور غرقه بودم و،
همزمان، به لحاظ فکری نیز به سمت و سوهای مختلف کشیده می شدم.

○ به نظر من ظهور مارکسیسم که شما مدتی
مدید، به سنت آن درآویخته بودید این احساس
سردرگمی را باز هم بیشتر نمود.

● مطمئناً، مارکسیسم بعد دیگری بر تعقید می افزود. با این همه، نقطه
عطفی را نیز ارائه می کرد. با اندیشیدن در باب مارکسیسم بود که من
شروع به حل و فصل معضلاتی کردم که با آن درگیر بودم. هرچند آن
خصیصه بندی که مارکسیسم از سرمایه داری پیشرفته ارائه می کند،
نارساست، اما برداشت مارکسیسم از لیبرالیسم، به مثابه یک ایدئولوژی،
که آن را پوششی فریبنده و خودفریب برای علایق اجتماعی خاص
می داند، همچنان محکم و استوار است. لیبرالیسم به نام آزادی، نوعی
خاص از سلطه پذیرفته نشده را تحمیل نموده است. سلطه ای که در
درازمدت، پیوندهای سنتی انسان را از هم می گسلد و روابط فرهنگی و
اجتماعی را تحلیل می برد. لیبرالیسم در حالی که از طریق قدرت دولتی،
رژیمهایی را تحمیل می کند که اعلام می دارند هرکس آزاد است چیزی را
بجوید که خیر خود می داند، بیشتر افراد را از این امکان که زندگی خود را
پویا و مستمری در راه کشف و تحصیل خیر بدانند محروم می سازد؛
لیبرالیسم بویژه از طریق سلب اعتبار از آن سبکهای سنتی جامعه انسانی که
این امکان می تواند در داخل آن ظهور یابد، به این کار مبادرت می کند.

○ پس اولین نتیجه مواجهه شما با مارکسیسم،

طرد و نقد همه گونه های لیبرالیسم بوده است؟

● بلی، و این، لیبرالیسم محافظه کاران آمریکایی و انگلیسی امروزی و همین طور لیبرالیسم تندروهای آمریکایی و اروپایی و حتی لیبرالیسم لیبرالهای خود خوانده را هم شامل می شود.

اضافه بر اینها، این مارکسیسم بود که مرا قانع کرد که هر اخلاقیاتی و از جمله اخلاقیات لیبرالیسم جدید، هر چند هم که ادعاهایش عام باشد، اخلاقیات یک گروه اجتماعی خاص است که در حیات و تاریخ آن گروه تجسم یافته و ادامه حیات داده است. در واقع، یک اخلاقیات وجودش منحصر می شود به تجسمات اجتماعی بالفعل و ممکن آن؛ و آنچه به آن دست می یابد چیزی است که در صور اجتماعی تجسم یافته خود به آن دست یافته و یا می تواند دست یابد. از این رو، مطالعه یک اخلاقیات بدین طریق که ابتدا اصول آن را تجرید کرده و سپس، آنها را جدا از عمل اجتماعی الهام گرفته از آن اصول، مورد مطالعه قرار دهیم لزوماً به معنی بدفهمی آنهاست. با این همه، این طریقی است که تقریباً تماماً فلسفه های اخلاقی مدرن مطابق آن عمل می کنند.

○ پس شما هنوز در این مساله، اگر نه یک

مارکسیست، دست کم یک ماتریالیست هستید؟

● نه، اگر من باز هم یک مارکسیست بودم این درس برای من چندان فایده ای نداشت. چرا که مارکسیسم نه تنها یک دستگاه نامناسب، بلکه عمده تاً دستگاهی نالایق برای تحلیل اجتماعی است. من از خوش شانسی، وقتی که در لندن دانشجو بودم، با «فرانتز اشتیتر» مردم شناس ملاقاتی داشتم، وی مرا به سمت شیوه هایی از فهم اخلاقیات هدایت کرد که در آن، هم از اصالت تحویل در اخلاقیات موجود پرهیز می شد که اخلاق را صرفاً بروز و ظهور دست دوم امور دیگر می داند، و هم از تجریدگرایی که از اعمالی که تجسم اجتماعی دارند، اصولی را انتزاع می نماید. گونه های رقیب این گونه

مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

اعمال اجتماعی با هم در ستیزند؛ کشاکشی که تنها مشاجره‌ای عقلانی میان اصول رقیب و یا تصادم ساختارهای اجتماعی رقیب نیست، بلکه همواره و به گونه‌ای غیر قابل تفکیک، هم این است و هم آن.

○ در این رقابت، محاوره چه نقشی دارد؟
اغلب، یکی از خطاهای مارکسیسم این بوده که میل داشته [به خود] قداست بخشد و صورت مختلف گفت و گوهای اجتماعی را خشک کند.

● من شخصاً از تاریخ مارکسیسم فراگرفته‌ام که مسأله بسیار مهم برای یک تئوری این است که به گونه‌ای تدوین شود که تا حد ممکن، امکان رد آن وجود داشته باشد. من فقط بعدها متوجه شدم که می‌توانسته‌ام همین درس را از کسی چون کارل پوپر ناقد مارکسیسم و یا از پراگماتیستی مثل چارلز پرایس هم فراگیرم. اگر دیدگاهی به گونه‌ای باشد که نتوان، به مدد ضوابط خود آن، مغایرتش را با واقعیت نشان داد، موافقت آن با واقعیت را هم نمی‌توان نشان داد و چنین دیدگاهی خود به یک چارچوبه فکری مبدل می‌شود که وفاداران را در درون خود به بند می‌کشد و آنان را از دست یابی به واقعیاتی که در آغاز، اعتقاداتشان پیرامون آن شکل گرفته بود باز می‌دارد.

○ تاکنون تحولات فکری خود را به سبکی سلبی شرح کردید و تلاش نمودید آن خطوط نظری ای را که بتدریج خود را از آن رها ساخته‌اید دنبال کنید. نقطه عطف به سمت اجزاء سازنده هویت شما به عنوان یک متفکر چه بوده، آیا مهاجرت شما به ایالات متحده نبوده است؟

● مقدار معتابیهی از کار و اندیشه من در بیست سال اوک حرفه فلسفی ام -از ۱۹۵۱ تا ۱۹۷۱ که تازه به ایالات متحده مهاجرت کرده بودم- با سبک



و سیاق فلسفه تحلیلی صورت گرفت .

هم توانمندیها و هم ضعفهای فلسفه تحلیلی، هر دو، ناشی از تأکید منحصر به فرد آن در پرداختن دقیق به جزئیات است . این تأکید باعث نزدیک شدن تدریجی به فلسفه و پرداختن به مسائل، به طور جدا از هم می شد و سبک ادبی مورد کاربرد آن عبارت بود از مقالات مطبوعاتی تخصصی و تک نگاریهای کوتاه .

○ دست کم پس از نوشتن کتاب *after virtue* (به دنبال فضیلت)، هم شما عملاً این بوده که مشروعبیت سیاسی مسائل به اصطلاح مهم را اعاده کنید . تفایر این تلاشها با تلاشهای دستگاه تحلیلی چگونه است؟

● فلسفه تحلیلی، آنچه را به خاطر دقت و وضوح به دست می آورد، به سبب ناتوانی در ارائه جوابهایی قاطع برای مسائل اساسی فلسفه، از دست می دهد . فلسفه تحلیلی ما را قادر می کند - دست کم در مورد من چنین بود - تا برخی از احتمالات را از رده خارج کنیم . اما در حالی که فلسفه تحلیلی می تواند، برای دیدگاه بدیلی که در صحنه باقی می ماند مشخص کند که پیش فرضها و استلزامات آن، چه تعهداتی را به گردش می گذارد، خود فی نفسه نمی تواند دلیلی اقامه کند که چرا باید فلان چیز را به جای چیز دیگری گفت . هنگامی که فیلسوفان تحلیلی به استنتاجهای معتبری می رسند، که اغلب هم می رسند، این استنتاجها تنها تا حدی ناشی از فلسفه تحلیلی است . همواره در پشت صحنه، دستورکارهای دیگری وجود دارد که گاه، نهفته ترند و گاه آشکار . در فلسفه اخلاق، معمولاً دستور کار سیاسی لیبرالی در کار است .

○ آیا شما معتقدید که بر شبکه ایدئولوژیکی

حاکم بر اندیشه خود کنترل کامل دارید؟

● من در آخرین بخش از مرحله تحلیلی ام، حدوداً اواسط دهه شصت، دستور کار جدیدی ابداع کردم. من دریافته بودم که ضعف دوم فلسفه تحلیلی، فاصله زیادی است که میان پژوهشهای آن با مطالعه تاریخ فلسفه وجود دارد، و این که فلسفه تحلیلی، بویژه فلسفه اخلاق آن، تنها وقتی به نحو مناسب قابل فهم است که در بستر تاریخی قرار گیرد و به عنوان دستاورد عقلانی مباحثات و مشاجراتی مبسوط فهم شود. این بود که تاریخچه فلسفه اخلاق (A short history of Ethics) را نوشتم، کتابی که از اشتباهات آن فراوان آموختم.

○ از چه نوع اشتباهاتی صحبت می کنید؟

● اول از همه گسیختگی مکرر در مقاطعی خاص از روایت نگاری است. در آن کتاب گزارشی هست از تطور جر و بحثهای عمدتاً یونانی در مورد فلسفه اخلاق، گزارشی در باب تطور سلسله ای بسیار متفاوت از خطوط فکری خاص مسیحیت، و گزارشی از گونه های مختلف برخوردهای تند و استتجاجهای رقیب که از فلسفه اخلاق عصر روشنگری و عصر پس از روشنگری سر بر آوردند. اما آنچه در مورد آن اظهار نظر نشده گسستهایی است که در نقطه های گذار از هریک از این مراحل به مرحله بعدی وجود دارد. از تغییرات اساسی در مفاهیم کلیدی و در مبانی، سخن رفته است، اما اینها مسائلی نظری و بررسی نشده اند که به هیچ وجه فهم نشده اند.

○ پس خطا این بوده که شما ارزش گسسته های خاص و یا گسلهای معرفت شناختی را در تحولات تاریخی فلسفه اخلاق تمیز ندادید و فکر می کنم در این موضوع مستقیماً با گفتگوهای جاری در دو طرف اقیانوس اطلس، از توماس.



اس . کوهن تا میشل فوکو، هم آوایید .

● من حداقل تا حدی کوشیده بودم تا هر مرحله از تاریخ اخلاق را ظهور و نمودی از دعای اخلاقی و معقول فلان نوع خاص از جامعه بدانم . در آن کتاب تصمیم گرفتم که دو گونه بیان اخلاقی را رو در رو قرار دهم : در یک طرف اخلاقیات کسانی قرار دارد که از اخلاق، جهت اظهار عضویت خویش در جامعه ای خاص سود می جویند . و در طرف دیگر اخلاقیات کسانی است که از اخلاق، جهت اظهار تفرّد خود یا بیان تفاوت اجتماعی خود بهره می گیرند . حال آن که در یک اخلاقیات خالص، اقتدار و حاکمیت از آن قواعد است و نه افراد، معنا ندارد که هرکس اخلاقی خاص خود را انتخاب نماید . آنچه البته دارای معناست این ایده بسیار افراطی تر است که شخص بخواهد بر اخلاقیات غلبه یافته، آن را تغییر دهد . از این رو، شاید بهتر این می بود که در «تاریخچه فلسفه اخلاق» می گذاشتم که سخن آخر از آن نیچه باشد، نه آن که دو فصل مانده به آخر، او را پشت سر گذارم .

○ به گمانم شما به نیچه جوان و نویسنده «ورای

خیر و شر»؛ Beyond Good and Evil،

اشاره دارید که قهرمان شکست قاعده مند همه

ارزشها بود؛ آنارشیست و ابرمرد فردگرا .

● این موضع نیچه است، اما نه همه جا؛ بلکه نیچه ای که می خواهد جواب نهایی را به عدم جامعیت قاعده مند و اختلافات غیر قابل حلی که دستاورد فلسفه اخلاق عصر روشنگری و دوران پس از روشنگری اند، ارائه کند . برنامه محوری عصر روشنگری این بود که مجموعه ای از قواعد اخلاقی را معرفی کند که به طور یکسان برای همه پیروان مشی عقل، جذاب باشد . این برنامه ناکام ماند . وارثان آن تعدادی از دیدگاههای رقیب بودند، دیدگاه کانتی، دیدگاه نفع انگارانه، قراردادگرایان و آمیزه های مختلفی از این دیدگاهها . اختلافات آنها به حدی افزایش یافت که فرهنگ قرن بیستم از



اخلاقیاتی معقول و مورد قبول همگان محروم مانده و در عوض از رهبرها و تئوریهای اخلاقی گذشته، ملقمه‌ای از اجزاء را به ارث برده است. از نظر روش شناختی، امروزه برای من روشن است که آنگاه که «تاریخچه فلسفه اخلاق» را می‌نوشتیم، بهتر این بود که به آنچه از آر. جی. کالینگوود آموخته بودم به عنوان دیدگاهی محوری بنگرم؛ حرف او این است که اخلاقیات، موضوعی است اساساً تاریخی و این که پژوهش فلسفی در اخلاق هم، مثل جاهای دیگر، تا زمانی که تاریخی نباشد ناقص است.

○ منظورتان از این که می‌گویید اخلاقیات

«موضوعی است اساساً تاریخی» چیست؟

● ویکو^۳ آنچه را از یاد عصر روشنگری رفته بود، به یاد ما آورد و آن این که پژوهش عقلانی، چه پیرامون اخلاقیات باشد و یا هر چیز دیگر، همان کار اسطوره و استعاره ماقبل عقلانیت را ادامه می‌دهد و در آن ریشه دارد. در این گونه پژوهش از اصول اولیه دکارتی‌ها پیروی نمی‌شود، بلکه کار را از یک نقطه شروع تصادفی در تاریخ آغاز می‌کنند. از موقعیتی که به قدر کافی تحیرانگیز هست که به سؤالاتی دامن‌زند، پاسخهای رقیب را موجب شود و بدین وسیله به جرّ و بحث متقابل بینجامد. چنین جرّ و بحثهایی آنگاه که به طور قاعده‌مند، در طول زمان، بسط یابند به ویژگی بارز ارتباطات اجتماعی که خود، الهام‌بخش و بیانگر آن بوده‌اند تبدیل می‌شوند.

فرهنگهای ماقبل عقلانیت داستان‌سرایان به جوامع عقلانی، تغییر شکل می‌دهد؛ که در آن ابتدا داستانها مورد سؤال قرار می‌گیرند و سپس به طور ناقص توسط تئوریهایی که به نوبه خود در معرض سؤال قرار دارند گسترش می‌یابند.

○ در آن صورت، تاریخ با سنت فرهنگی و نقلی

محصن یکی می‌شود. مشکل بتوان قبول کرد که

این استدلال، مستلزم برداشتی همچون برداشت
یک مورخ از تاریخ نباشد.

● لازمه فهمیدن یک موضوع فلسفی خاص، آن است که بتوانیم آن را درون
آن سنت فلسفی قرار داده و آن را همواره با جانشینانش در ارتباط ببینیم. و
تا آنجا که آن موضوع از محدودیتها فرارود و خطاهای مواضع قبل از خود را
تصحیح کند و تا آنجا که برای بعدیها، باب احتمالات تازه را بگشاید،
توجیه عقلانی پیدا می کند. و تا آنجا که از انجام این وظایف عاجز ماند به
عنوان یک تئوری فلسفی ناکام می ماند. از این رو، همواره بهترین
تئوری، یعنی آن تئوری ای که ما بیعت عقلانی خود را به آن می یونیم، هم
در فلسفه اخلاق و هم در جاهای دیگر، بهترین تئوری ای است که تاکنون
در فلان سنت خاص که ما خود را در آن درگیر می دانیم بسط یافته باشد.

○ ولی از این مرحله به بعد، براحتی به سمت
نوعی نسبی گرایی مطلق خواهیم لغزید.

● احتمال آن هست که یک سنت حاوی اندیشه و عمل اخلاقی از شکوفایی
بازماند. ممکن است منابعش برای حل مشکلاتی که برای پژوهشهای
عقلانی آن تعیین کننده اند کفایت نکند. چالشهای درونی و برونی آن ممکن
است توافقهایی را که پژوهش و گفتگوی جمعی را امکان پذیر می سازند،
سست کرده و به تحلیل برند. و طرد و یا انحلال آن می تواند جامعه ای را
بدون منابع مناسب برای بازسازی اخلاقیاتش به حال خود رها کند، در
حالی که نیاز به چنین بازسازی ای را به گونه ای دردآور، عیان ساخته است.

○ آیا روشنگری اروپا در پایان قرن هجدهم
وضعش از همین قرار بود؟

● دقیقاً. من در «به دنبال فضیلت» احتجاج کرده ام که ناکامی برنامه
روشنگری وقتی فهم می شود که آن را پیامد طرد لجاجت آمیز چیزی که من

آن را «سنت فضیلتها» نام گذارده‌ام. در قرون شانزدهم و هفدهم- بدانیم. آن سنت، ابتدا در گذار از صور قدیمی تر جامعه یونانی به جامعه آتنی قرن پنجم تولد یافت، و سپس به هنگام نقد و تأسیس یک تئوری و یک شیوه عمل در باب فضایل، که در آن چهره‌هایی چون سقراط، افلاطون و ارسطو نقشی کلیدی دارند. در این سنت، برداشت اساسی و مشترکی از فضایل، در دست است: فضایل، آن کیفیات روحی و ذهنی و خصلتی‌ای هستند که بدون آن خیرهایی که ذاتی دسته‌ای از اعمال انسانی، از قبیل هنرها و علوم، است یا خیرهایی که ذاتی دسته‌ای از فعالیت‌های تولیدی، مثل کشاورزی، ماهی‌گیری و معماری است، قابل حصول نیست. دوم آن که فضایل، کیفیاتی هستند که یک فرد بدون آن نمی‌تواند بهترین حیاتی را که برای وی مقدور است، و بر حسب آن خیرها تنظیم شده به دست آورد. و سوم آن که فضایل، آن دسته از کیفیاتی هستند که بدون آن یک جامعه نمی‌تواند شکوفا گردد و تصور مناسبی از خیر انسانی فراگیر در کار نخواهد بود.

○ آیا از یک منظر معطوف به متن، ایستادگی شما بر سر کشف مجدد «فضایل» آن هم به گونه‌ای که با رای کلی گروانه «یک فضیلت»، به صورت مفرد، در تغایر است به فلسفه ارسطو متکی است؟

● درست است. این برداشت پیچیده از فضایل را اول بار ارسطو بیان داشته، آن هم به شکلی که نه تنها مستلزم توجیه نظریه‌های محوری وی در فلسفه سیاسی و فلسفه اخلاق است بلکه حتی مستلزم توجیه نظریه‌های مابعدالطبیعی پیش فرض آن نظریه هم هست. من آن زمان که «به دنبال فضیلت» را نوشتم متوجه این ارتباط اخیر میان فضیلت و متافیزیک نبودم. آنچه من دریافته بودم این بود که ناکامی برنامه‌روشنگری باعث شده است که ما در مقابل انتخابی که دو شق دارد قرار گیریم: بازسازی تئوری

اخلاقی و عمل جمعی ارسطوگروی، در هر تقریرش، می تواند بهترین تئوری ای را که تاکنون ارائه شده فراهم آورد و همزمان، عجز و ناکامی روشنگری را به عنوان بخشی از پیامد درهم شکستن یک سنت توضیح دهد؛ شق دیگر این که ناکامی روشنگری را نشانه آن بدانیم که کشف هیچ نوع توجیه عقلانی برای اخلاقیات، به معنایی که تاکنون فهم می شده، امکان پذیر نیست که این نشانه صحت تشخیص نیچه است. از این رو انتخابی که در «به دنبال فضیلت» از آن سخن رفته، این است: «ارسطو یا نیچه؟»

چرا نیچه نه؟

● به دو دلیل. یکی به نیچه ربط می یابد و تفسیر پر تکلف برنامه نسب شناختی او که پیروان جدیدش مثل «میشل فوکو» و «ژیل دلوز» انجام داده اند. آنچه را آنان کاملاً به طور ناخواسته به بحث گذارده اند این است که آیا می توان آن برنامه را برحسب مقتضیات خودش به قدر کفایت معقول نمود. از نظر من، نتیجه بر ملا ساختن دیگران که تبارشناس انجام می دهد، در نهایت، بر ملا ساختن خود تبارشناس است. دلیل دوم برای طرد نیچه، دلیل ارسطویی است. این دلیل، بازتابی است از دو نکته: یکی این که روایت نگاری تحول عقلانی و تحول اخلاقی ناهموار خود من، تنها به طریق معقول و قابل اعتماد در بافتی ارسطویی قابل نگارش بود. نکته دیگر، اذعان به این مطلب است که در آن جرّ و بحثهای قرون میانه که به تجدید بنای سنت ارسطویی در محیطهای اسلامی، یهودی و مسیحی انجامید، ارسطوگروی، هم به عنوان فلسفه سیاست و هم به عنوان فلسفه اخلاق، با ضوابط خودش به پیش رفت و توانست در مقابل انتقادهای بیرونی مقاومت کند. بالاخره، ارسطوگروی در تقریر تومستی اش به عنوان تقریری از خیر و فضیلت انسانی و از قوانین، بروز و ظهور یافت که نسبت به تمام تقریرهای دیگری که تاکنون من با آن مواجه بوده ام مناسب تر بوده است.



○ پس تلاش شما این است که میان دو خط فکری که در طول تاریخ با هم در تعارض بوده‌اند، سازش ایجاد نمایید. از یک سو فرضیه تاریخ نگارانه است و در طرف دیگر نمونه بی چون و چرای ارسطو. تقریر شما از تاریخ گروی بر این رای تأکید می‌گذارد که تئوریه‌ها را تنها در بستر سنتهای خاص تاریخی- فرهنگی می‌توان به شرح و یا به نقد کشید. در نقطه مقابل، ارسطوگروی با این فرض آغاز می‌نماید که اشیاء دارای شالوده‌ای عامند، و لذا از بستر تاریخی یک سنت خاص، کارش را شروع نمی‌کند.

● ادعاهایی که از درون سنتهای پخته پژوهشی و از ناحیه بهترین تئوریهای فلسفی، اخلاقی و علمی آنان، سر برمی‌آورند در واقع ادعاهایی عام در باب حقیقت هستند و ادعاهایی هستند در مورد چیزی که هرکس در هر سنتی باید به آن اعتراف داشته باشد. اگر بنا باشد که این دعاوی، شناخت خالص محسوب شوند. پیش فرض خود فعالیت‌های پژوهشی، برداشتی مستحکم و استوار از حقیقت است و اگرچه این مساله که رابطه میان حقیقت و عقلانیت، امری غامض است گریزناپذیر می‌باشد، به نظر من این مشکل، مشکل خاص ارسطوگروی نیست. یکی از دلایل این که برخی پنداشته‌اند در اینجا مشکل لاینحلی وجود دارد، این است که فکر کرده‌اند اگر هر تئوری و یا هر مجموعه‌ای از گفته‌ها ادعای حقیقت نمایند، می‌توان ارزش و اعتبار آن ادعا را با ارزش ادعاهای رقیبی که زائیده گفته‌ها و یا تئوریهای متعارض در مورد همان موضوعند و داعیه حقیقت دارند، مقایسه نمود. در حالی که اگر ضابطه‌های بی طرفانه‌ای برای توجیه عقلانی، مستقل از سنت وجود نداشته باشد- به طوری که تئوریهای رقیبی که از سنتهای مختلف سر برآورده‌اند فقط با ارجاع به

ضوابط درونی خود آن سنتها ارزیابی شوند. در آن صورت انجام مقایسه ای بایسته، امری است امکان ناپذیر و این تئوریهای رقیب، سنجش ناپذیر خواهند ماند. این است که برخی پنداشته اند که هرگونه تاریخ گروی که توجیه عقلانی را به بستر سنتهای پژوهشی خاصی پیوند دهد، با هر دیدگاهی - مثل دیدگاه ارسطوگرایان - که مدعی صدق استنتاجهای خود باشد، ناسازگار است.

○ ضد حمله شما در مقابل این استدلال بظاهر،

بی عیب و نقص چیست؟

● همان گونه که من در «عدالت که؟ کدامین عقلانیت؟» استدلال نموده ام، خطا اینجاست که فرض کنیم اگر دو یا چند گروه از تئوریهای رقیب، واجد این شرط بودند که به گونه ای تنظیم شده باشند که تامتها درجه ممکن، ابطال پذیر باشند. هریک توسط بهترین ضوابطی که در درون آن سنت، در دسترس است. در آن صورت همواره امکان آن خواهد بود که یکی از این رقبا به مدد ضوابط خاص خود موفق شود که از عهده همه انتقادهایی که نسبت به آن به عمل می آید، برآید و تئوری یا تئوریهای دیگر ناکام مانند. این که ضوابط موجود در سنت خود آنها به ناکامی آنها می انجامد، باعث نمی شود که آنها به همان اندازه در تحصیل توجیه عقلانی ناموفق باشند. در چنین مناسباتی است که ارسطوگروی در رابطه با بخشهای کلیدی فیزیک و زیست شناسی اش شکست می خورد، اما موفق می شود به عنوان مابعدالطبیعه، سیاست و اخلاقیات، و به عنوان یک تئوری در باب پژوهش، عقلانی بودن خود را نشان دهد و اگر مساله از این قرار باشد پس معلوم گشته که ارسطوگروی، حداقل در این حوزه ها نه تنها تاکنون بهترین تئوری بوده، بلکه تاکنون در این باب هم که چه چیزی یک تئوری را بهترین می کند، بهترین تئوری بوده است. از این رو، عاقلانه است که ما در فلسفه ارسطوگرا باشیم، مگر آن که دلایلی اقامه شود مبنی بر این که باید طور دیگری عمل کرد.

○ فکر می‌کنم در عرصه فلسفی معاصر، شما تنها کسی هستید، و بیش از همه در این سوی اقیانوس اطلس، که از نو ارسطوگروی را به عنوان یک چشم‌انداز فلسفی مطرح می‌کند. از قرارداداشتن در این موضع منحصر به فرد چه احساسی دارید؟

● اجازه دهید از اختلافاتمان شروع کنیم. من برخلاف «دیویدسون» معتقد به این بودم که چارچوبهای مختلف مفهومی ای در کارند که بدیل و رقیب یکدیگرند. و از برخی جهات هم قابل ترجمه به یکدیگر نیستند. و در این چارچوب‌های مفهومی، برداشتهای بدیل و رقیب از عقلانیت، امری است پس مانوس. من برخلاف «رورتی» معتقدم که برداشتهای مستحکم و استواری از حقیقت و عقلانیت - برداشتهایی که ارسطویی و تومیستی اند - وجود دارند که انتقاد «رورتی» از شالوده‌گروی معرفت‌شناسانه، به آن آسیبی وارد نمی‌سازد.

من از گادامر چیزهای زیادی در مورد سنت فکری و اخلاقی آموختم. من از همه به گادامری نزدیک‌ترم که در حال و هوای ارسطو تنفس می‌کند و گادامری را که در حال و هوای هایدگر قرار دارد می‌کنم. به نظر من، هنگامی که هایدگر رابطه نزدیکی را میان دیدگاههای خود با سیاستهای فلسفی سوسیالیسم ملی تشخیص داد، هرگز به خطا نرفت. و هر چند انتقاد لوکاس از هایدگر را ناپختگی‌های دنباله‌روی لوکاس از استالین نازیبا ساخت، اما در نظرات محوری، حق با او بود.

○ پس شما حتی در این مورد، نظری مارکسیستی را برمی‌گیرید؟

● در یک انتقاد ارسطوگروانه از جامعه معاصر، بایستی اعتراف کرد که هزینه‌های توسعه اقتصادی را کسانی پرداخت می‌کنند که کمتر استطاعت پرداخت آن را دارند، اما منافع آن به نحوی تخصیص می‌یابد که با استحقاق

شخصی ربطی ندارد. در همان حال خط مشی های سیاسی کلان، عقیم از کار درآمده اند. تلاشهایی که جهت اصلاح نظامهای سیاسی تجدّد از درون، به عمل آمده اغلب به همدستی با آن انجامیده است. تلاشهایی که جهت براندازی این نظامها به عمل آمده همواره به تروریسم و شبه تروریسم تنزل یافته است. از این رو، آنچه عقیم و بی ثمر نیست عبارت است از تدابیر سیاسی ای که معطوف به ایجاد و حفظ جوامع محلی محدود می باشند؛ جوامعی در سطح خانواده، همسایگی، محل کار، محله، مدرسه و یا درمانگاه؛ اجتماعاتی که در آن می توان نیاز افراد گرسنه و بی خانمان را برآورده ساخت. من یک جامعه گرانیستم، من به آرمانها یا اشکالی از جامعه که به عنوان نسخهٔ علاج بیماریهای اجتماعی این عصر ارائه می شود معتقد نیستم، من نسبت به هیچ برنامه ای ابراز وفاداری سیاسی نمی کنم.

○ برخی از منتقدان شما ظنین هستند که نکند

مواضع فلسفی جدیدتر شما پوششی برای اظهار

مجدد مسیحیت باشد و معتقدند که این مواضع،

تقریری جدید از الهیات کاتولیک است. آیا این

حرفها بهره ای از حقیقت دارد؟

● این سخنی نادرست است، هم با توجه به زندگی گذشتهٔ من و هم به لحاظ ساختار معتقدات من. آنچه را من اینک به لحاظ فلسفی قبول دارم چیزی است که مدتها پیش از آن که به حقیقت مسیحیت کاتولیک اذعان مجدد نمایم، به آن معتقد بوده ام و من فقط از آن رو توانسته ام به تعالیم کلیسا واکنش مثبت نشان دهم که قبلاً از ارسطوگروی دو چیز را آموخته بودم: یکی چند و چون خطاهایی که در طرد و انکار پیشین مسیحیت، از ناحیهٔ من، نهفته بود و دیگری این که چگونه می توان رابطهٔ میان استدلال فلسفی با پژوهش کلامی را درست، فهم کرد. فلسفهٔ من، همچون فلسفهٔ بسیاری از دیگر ارسطوگروان، خداپرستانه است، اما به لحاظ مضمون به قدر هر فلسفهٔ دیگری غیر دینی است.

○ ظاهراً تربیت و رشد فکری شما و همین طور دیدگاههای فلسفی فعلی شما، به نحوی استوار در پس کرانه های اروپا لنگر انداخته و با سنتها و ارزشهای کهن این قاره گره خورده است. عشق شما به کلاسیسیم، نزدیک شدن هرمنوتیکی شما به سنت، و تجربه شما از سنت شفاهی و کهن سلت که صدها نسل دست به دست شده است: این امور، چه ربطی به نفوذناپذیری و پست مدرنیسم آمریکا دارند؟ آیا قبول تابعیت آمریکا از طرف شما مستلزم گسست از گذشته است؟

● برعکس، یکی از امتیازات بزرگ آمریکای شمالی این است که محل تلاقی فرهنگهای گوناگون و محل تقاطع تاریخهای مختلف است. آمریکا جایی است که باید - از چشم اندازی که آن را انواع سوابق اروپاییها، سوابق آفریقاییها و آسیاییها و البته سوابق بومیان آمریکا، فراهم آورده - اصطکاک میان سنت و تجدّد لیبرال را در آن امری گریزناپذیر تلقی کرد. مسائلی از فلسفه اخلاق که من الزاماً نسبت به آن بیشتر تعلق خاطر دارم، برای فرهنگهای آمریکای شمالی از نوعی اهمیت برخوردارند که همواره برای جاهای دیگر این طور نیست. من در مورد اهمیتی که این مسائل از آن برخوردارند، چیزهای زیادی آموخته ام و این تنها بدین خاطر بوده که در اینجا زندگی و کار می کنم.

پی نوشتها:

* The American Philosopher Giovanna Borradori (Chicago: University of Chicago Press, 1994).

۱. زبان سکتیها در ایرلند و ارتفاعات اسکاتلند.

۲. Aeschylus (۵۲۵-۴۵۶ قبل از میلاد) شاعر یونان باستان.

۳. متفکر ایتالیایی.

