

گفتگوهای عقلانی و جهان‌شمول‌گرایی اخلاقی

مهدی براتعلی‌پور*

ادبیار گروه علوم سیاسی دانشگاه بوعلی سینا

(تاریخ دریافت: ۱۳۸۷/۷/۲۸ - تاریخ تصویب: ۱۳۸۷/۱۲/۱۲)

چکیده:

این نوشتار ظرفیت گفتگوهای عقلانی را برای نیل به جهان‌شمول‌گرایی اخلاقی بررسی می‌کند. در نگاه ایجابی، توانایی عقلانی مهم‌ترین میل بر امکان دستیابی به هنجارها و حقوق اجتماعی - سیاسی مشترک تلقی می‌شود. نظریه گفتگوهای عقلانی ایجاد فضای مناسب گفت‌وگویی در ورای منافع خصوصی و دخالت قدرت دولتی، توافق بر روی اصول اخلاقی را با اصلاح فرایندها و شیوه‌های حصول به آن جست‌وجو می‌کند. اما در نگاه سلبی، تک‌گرایی اخلاقی جزء لاینفک جوامع انسانی به شمار می‌آید. در یک روایت، این امر در نتیجه تعیین نشدن نیت واقعی زندگی و نفی هرگونه انتخاب عقلانی نهفته است و در روایت دیگر، نفی نیت با گونه‌ای از اخلاق غایت‌گرا پیوند می‌خورد که ویژگی‌های پس‌زمینه‌ای و خصیصه‌های اجتماعی متفاوت به آن هویت می‌بخشد.

واژگان کلیدی:

گفتگوهای عقلانی، جهان‌شمول‌گرایی اخلاقی، خودتعیین‌بخشی غایات، قیاس‌ناپذیری استدلال‌ها

Email: Baratalipour@yahoo.com

* فاکس: ۰۸۱۱۸۲۷۲۰۸۴

"شمول‌گرایی اخلاقی و ویژه‌نگری جماعتی"، سال ۸۵، شماره ۷۳؛ "بنیان‌های اخلاقی عدالت اجتماعی؛ بررسی انتقادی دو روایت وظیفه‌شناختی سازندگان و بازنمودی"، سال ۸۹، شماره ۳.

مقدمه

در فرایند طولانی و مستمر خردورزی، اندیشمندان در تلاش بوده‌اند تا سازوکاری مناسب برای عمومیت بخشیدن به ادعاهای حقیقی بودن استدلال‌ها و حقانیت قواعد عمل بیابند و معیارهایی جهان‌شمول، ثابت و همیشگی برای داوری درباره آرمان‌ها، ارزش‌ها، هنجارهای زندگی جمعی و حقوق اجتماعی و سیاسی شناسایی کنند. این امر از یک‌سو، پیدایش جهان‌زیست واحد شامل غایات، ارزش‌ها و حقوق مشترک که کل جامعه جهانی را در برگیرد و از دگر سو، ایجاد پیوند میان آرمان وحدت‌گرایی اخلاقی را با جهان اخلاقی کثرت‌گرایانه به مثابه واقعیت امروز جهان شری هدف قرار داده است. در این فرض، جست‌وجوی علایق کلی و انضمامی به دور از منجر زور و اجبار و شیوه‌ای برای حل تعارضات و تنوعات زندگی مدرن مورد توجه بود. اما به واقع، آیا می‌توان به جهان‌شمول‌گرایی اخلاقی امید داشت و گفتگوهای عقلانی سازوکاری مناسب برای دستیابی به آن به شمار می‌آید؟

مشهورترین نظریه‌پرداز گفگوی عقلانی یورگن هابرماس (Jürgen Habermas)، (۱۹۲۹-) در صدد است تا ظرفیت این نظریه را در مشروعیت بخشیدن به جهان‌شمول‌گرایی اخلاقی به بحث گذارد و از این طریق، فرایند عقلانی را در دوره مدرن تکمیل کند. در مقابل، دیدگاه لیبرالی آیزایا برلین (Isiah Berlin) (۱۹۰۹-۱۹۹۷) با اذعان به تکثر در غایات و مقاصد انسانی، دفاع از جهان اخلاقی کثرت‌گرایانه و باور به امکان‌ناپذیری فروکاستن ارزش‌های انسانی به وحدت‌گرایی اخلاقی، هیچ اصل یا معیار کلی، ثابت و همیشگی را برای داوری به رسمیت نمی‌شناسد. به همین ترتیب، اندیشه کامیونتریانیستی آلاسدایر مکتاینتایر (Alasdair MacIntyre) (۱۹۲۹) نیز با ذهنی و دل‌خواهانه دانستن داوری‌های اخلاقی "بود اسرالی" بر توجیه‌ناپذیری عقلانی این داوری‌ها و تفسیر ارزش‌های اخلاقی بر اساس جماعت‌های خاص و گفتمان‌های معتبر درون آن پای می‌فشرد.

اخلاق گفتگویی؛ توافق پیشینی در تحویل‌پذیری ناهمسانی‌ها

هابرماس در تلاش برای ایجاد پیوند میان نظریه گفتگوهای عقلانی با ادعاهای علم‌خوار و جهان‌شمول‌گرایی، بر این باور است که این نظریه بر تکثر جهان اخلاقی - حقوقی، وجود سازوکاری عقلانی برای غلبه بر مشکل تشتت و تفرق و امکان دستیابی به توافق و اجماع در جوامع کنونی در بعد آرمان‌ها، ارزش‌ها و حقوق اجتماعی تاکید دارد. بر این اساس، این نظریه بیش از تاکید بر حصول توافق حول اهداف و غایات (علایق و حقوق عام)، روندها و فرایندهایی را برجسته می‌کند که در عقلانی‌سازی هر چه بیشتر جهان بشری از اهمیتی بسزا برخوردارند. این نظریه با بهره‌گیری از عقلانیت تفاهمی در فضایی موسوم به حوزه عمومی

(Public Sphere) به تولید و بازتولید ادعاهای عام اعتبار (حقانیت گفتار و عمل) و مالاً دستیابی به هنجارهای عام زندگی جمعی می‌پردازد و بر این اساس، میان بنیان‌های اخلاقی عام و جهان‌شمول از یک سو، و زندگی اجتماعی و سیاسی از دگرسو، پیوند برقرار می‌کند.

هابرماس در شناخت و علایق انسانی (1972) با تاکید بر نقش فاعل شناسا در برساختن معرفت، تاریخ و واقعیت اجتماعی را محصول کار و کنش نوع انسان می‌داند. او به پیروی از سنت روشنگری و آرمان‌های آن، انسان‌ها را دارای توان عقلانی در فراتر رفتن از پیش‌داوری‌ها و علایق شخصی می‌داند. این توان یک نیروی اخلاقی و ارزشی به شمار می‌آید که در بازسازی موعود جهانی ضروری و اجتناب‌ناپذیر است. به عقیده هابرماس مفهوم "عقلانیت" با چگونگی شناخت و تمییزی آن در تحقق بخشیدن به اهداف ما ارتباط دارد. گفته‌ها و کنش‌های ما سرشار از ادعاهای اعتبار (Validity Claims) است که به مثابه معیارهایی برای ارزیابی و داوری به کار می‌روند. ورود عقلانیت در فرایند استدلالی آزمون، اصلاح و تایید این ادعاها به ماهیت زبانی عقلانیت اشاره دارد (Habermas 1984:8-10). نقدپذیری و قابلیت دفاع پیش شرط لازم عقلانیت را برآورده می‌کند و امکان شناخت درست را فراهم می‌آورد.

هابرماس بر این باور است که ادعاهای اعتبار عام به سه شکل صداقت، حقیقت و صحت متناظر با سه جهان درونی، بیرونی و بیناذهنی آشکار می‌شود. تحقق صداقت به پرهیز از تناقض رفتاری، حقیقت به آزمون‌پذیری و صحت به نقدپذیری ممکن می‌شود (هولاب ۱۳۷۵:۳۹). از دگر سو، قاعده اخلاقی صرفاً در صورتی اعتبار دارد که دستور عمل همگان باشد و این امر نیز در صورتی تحقق می‌یابد که آن قاعده آزادانه مورد بحث و بررسی قرار گیرد. بدین ترتیب، ادعای اعتبار را تنها می‌توان و باید از طریق سخنرانی عکاسی به اثبات رساند. او روند تکوین هنجارها را این‌گونه قاعده‌مند می‌کند: "تنها آن هنجارهایی می‌توانند ادعای اعتبار کنند که تأیید همه تأثیرپذیرندگان از آن هنجار را در مقام مشارکت‌جویان در گفت‌وگو عملی به دست آورده باشند (یا بتوانند بدست آورند)" (Habermas 1990a:66).

او با هدف "رهایی انسان از نهادهای منجمد قدرت سازمان یافته" (Habermas 1972:313) و برای درک توان شکل‌های عقلانی‌تر نظم اجتماعی از مفهوم "کنش ارتباطی" (Communicative Action) بهره می‌برد. به نظر هابرماس، این کنش صورتی مناسب از عقلانیت مخصوص به خود، یعنی عقلانیت ارتباطی را بازنمایی می‌کند. این عقلانیت خود را از طریق استدلال (Argumentation) نشان می‌دهد. استدلال، شکل انعکاسی کنش ارتباطی است. به مجرد حصول توافق بر سر ارزش‌های اخلاقی، "شکل ارتباطی خاص زندگی" به رسمیت شناخته می‌شود. این بدان معناست که زندگی از طریق زبان بازتولید می‌شود. ارتباط زبانی روزمره، پدیدآورنده ساختارهای "شناسایی متقابل" (Reciprocal Recognition)، یعنی ارزش‌های اخلاقی است. بدین

لحاظ، گفتگو یا استدلال تلاش برای ترمیم فقدان اجماع پیشین در باب این ارزش‌هاست. هابرماس آن را "گونه‌ای از سخن می‌داند که بر اساس آن، داوری‌های اخلاقی و اعتقادات مورد اختلاف به بحث گذاشته شده و تلاش می‌شود تا از طریق استدلال توجیه شده یا کنار گذاشته شوند" (Habermas 1984:84).

بدین ترتیب، توأم با تکثر، تنوع و تعارض زندگی مدرن، انگیزشی ارتباطی به سوی حل و فصل وجود دارد. او معتقد است که بدون این انگیزش، جایگزینی عقلانی برای خشونت و اعمال فشار به نفع روش‌های تشکیل اداره جمعی و حل منازعه وجود نخواهد داشت (Habermas 1990b:1, quote by leet 1998). در مقابل پاسخ دموکراتیک به فروپاشی شیوه‌های سنتی زندگی، مناسبات طبقاتی، نژادی و مذهبی به مثابه "کنش استراتژیک" رهیافتی متفاوت را برای حل مسائل اختلافات نشان می‌دهد. این کنش در شرایط عدم وجود توافق و اجماع، جایگزین کنش ارتجاعی می‌شود و از بازیگرانی حکایت می‌کند که به سایرین تنها به حسب میزان سودمندی و کارآمدی آنها در دستیابی به هدفی از پیش تعیین شده، می‌نگرند. بر این اساس، این نوع کنش رابطه‌ای تنگ با علایق تکنیکی و عقلانیت ابزاری دارد؛ زیرا برای رسیدن به هدف، صرفاً صورت عقلانی و سلطه را اختیار می‌کند (Habermas 1984:14).

هابرماس میان دو مفهوم کنش استراتژیک و کنش ارتباطی با دو مفهوم "سیستم" و "جهان زیست" (Lifeworld) پیوند برقرار می‌کند. سیستم همان فرایند عقلانیت ابزاری است که با نهادینه شدن کنش استراتژیک، در حوزه‌هایی خودبخود از زندگی اجتماعی سلطه یافته است؛ به گونه‌ای که بازیگران برای هماهنگ‌سازی کنش‌های خود از شکل‌های غیر ارتباطی بهره می‌برند. او دو سیستم مرکزی در جهان مدرن را اقتصاد و دولت می‌داند که از ابزار پول و قدرت برای انقیاد افراد و گروه‌های اجتماعی و سیاسی استفاده می‌کنند. پول و قدرت رسانه‌های گروهی را هدایت می‌کنند و کنش‌ها و ادعاهای اعتبار را برمان می‌دهند. اما مفهوم جهان زیست بستر و پس‌زمینه فعالیت‌های ذهنی و ارتباطی انسان‌ها است و به‌دلیل برنده قلمرو وضعیت‌های کلامی و منشأ تفاسیر ما و فضایی برای بازتولید کنش ارتباطی - یعنی به‌شمار می‌آید (Habermas 1996:85 & 1987:120; 172-9).

در سرمایه‌داری متاخر، دو عنصر قدرت و پول در بازتولید جهان زیست نقش اساسی دارد و استقلال آن را نابود کرده است (پیوزی ۱۳۷۸: ۱۴۵-۱۴۶). گونه انسانی هم اکنون پیامدهای ناخواسته پیشرفت تکنولوژیک و عقلانیت ابزاری را تجربه می‌کند و هیچ گونه تسلطی بر سرنوشت اجتماعی - سیاسی و انتظام‌بخشی زندگی خود ندارد. هابرماس در کتاب تحول ساختاری حوزه عمومی بیان می‌کند که در آغاز عصر بورژوازی، توده مردم با بهره‌گیری از دو

عنصر برابری و آزادی، بدون توجه به شأن اجتماعی و سیاسی افراد و مطابق با قواعد کلی و عام در مورد مسایل عمومی به بحث انتقادی می‌پردازند. در این فرایند، عقل عمومی درصدد بود تا چارچوب‌های اخلاقی عادلانه و درست و بالطبع اصول عام رفتار سیاسی را بنیان‌گذار (Habermas 1989:54). اما این عرصه آزاد با چیرگی قدرت‌های اقتصادی و سیاسی کاهش یافت و به مستعمره شدن آن منجر شد. این چالش را باید با دانش و اراده عملی خود طی یک مناقشه سیاسی کارآمد و فعال حل کرد. این سلطه را تنها می‌توان به کمک گسترش فرایند تصمیم‌گیری سیاسی که قاعده مباحثه عمومی و علنی و آزاد از سلطه گره خورده است، مهار کرد. تنها امید برای عقلانی‌ان ساختار قدرت در شرایطی نهفته است که از قدرت سیاسی برای بسط و اشاعه اندیشه از طریق گفتگو حمایت به عمل آوریم تا از قدرت رهایی‌بخش تفکر و تأمل بهره‌مند گردیم (بیر، ۱۳۸۰: ۲۴).

بنابر رهیافت هابرماسی، بازشناسی منازعه پایانی بر این ادعاست که آموزه‌های فراگیر به جهان‌شمولی مشروعیت می‌بخشد. از این رو، به ناگزیر ضرورت دارد تا تساهل به مثابه اصلی از عدالت درک شود و در چهارچوب قانون‌رایی پاسداشت حقوق دیگران و رسمیت بخشیدن به سایر فرهنگ‌ها اولویت یابد. این سال‌ها که یادآور عدالت به مثابه انصاف (۱۳۸۳) جان راولز (۱۹۲۱-۲۰۰۲) است؛ اما هابرماس در مقاله *تسامل مذهبی به عنوان راهنمای حقوق فرهنگی در بین طبیعت‌گرایی و مذهب: مقاله‌های فلسفی* (Habermas 2008:251-270) جهان‌شمولی اخلاقی خود را مانند راولز، از آموزه‌های فاسد و بنیان‌های ثابت استخراج نمی‌کند، بلکه رهیافت او نسبت به مذهب در حوزه عمومی مورد پیدا می‌کند. این سخن، نگرش فرایندی هابرماس را به عقلانی‌سازی ادعاهای اعتبار تا می‌رساند. او همچنین در سخنرانی خود تحت عنوان *مذهب در عرصه عمومی*، دیدگاه خود را از مفهوم لیبرال شهروندی دموکراتیک و دولت سکولار متمایز می‌سازد؛ زیرا فرض وجود خود مشترک را مبنای معرفت‌شناختی توجیه دولت سکولار و عدم مشروعیت مذهبی تلقی می‌کند. این ویژگی انسانی موجب می‌شود تا طرف‌های اختلاف به توافق درباره آزادی مثبت جهت داشتن یک خاص خود و آزادی منفی جهت مصون ماندن از احتمال سرکوب دست پیدا کنند. در دولت سکولار تنها آن دسته از تصمیمات سیاسی مشروع دانسته می‌شوند که بتوان با استفاده از "دلایل عقلی موجود" آنها را توجیه کرد. اما هابرماس در تلاش برای تعدیل موضع رادیکالی لیبرال‌هایی چون راولز، استدلال می‌کند که دولت لیبرال نمی‌تواند از تمام شهروندان خود بخواهد که اظهارنظرهای سیاسی خود را مستقل از باورها یا جهان‌بینی مذهبی خود شکل دهند و به هنگام مشارکت در مباحث عمومی هویت خود را به دو قسمت عمومی و

خصوصی تقسیم نمایندند. راه‌حل هابرماس این است که شهروندان مذهبی باید در برابر دیگر مذاهب و جهان‌بینی‌ها، در چهارچوب گفتمان خاص خود رویکردی معرفت‌شناسانه به وجود آورند و بر اساس آن، باورهای مذهبی خود را به نحوی برای نظریه‌های رقیب شرح دهند که ادعای انحصاری آنها نسبت به حقیقت قابل اصلاح و تغییر باشد. در غیاب این رویکرد جدید، استفاده عمومی از عقل و انتظار فرایندهای یادگیری تکمیلی را برای هر دو گروه شهروندان سکولار و مذهبی نمی‌توان انتظار داشت. این امر بر تفاوت میان قطعیت‌های ناشی از ایمان مذهبی و ادعاهای که درستی و اعتبار آنها به صورت عمومی قابل دفاع یا انتقاد است، دلالت دارد (هابرماس، ۱۳۷۵-۱۰، ۱۵-۱۰).

بدین سان، آن‌هایی که می‌توانند از طریق "زبانی کردن" (Linguistification) قداست‌ها و با اتکا بر فرایند کنش ارتباطی، به ادعاهای یکدیگر توجه کنند و در حوزه عمومی به پردازش دلایل خود که بر پایه الزامات غیر زبانی بیان نهاده شده، مبادرت ورزند؛ زیرا گفتگوی عقلانی، هرگونه تلاش برای درک و فهم ادعاهای مبهم و مسأله‌ساز اعتبار را دربر می‌گیرد (Habermas 1996:107-8). به واقع، اگر بناست مذاهب با ایدئولوژی‌ها تفاوتی آشکار را به نمایش بگذارد، این تفاوت در رویارویی با پرسش و محدودیت‌ها منبسط می‌شود؛ زیرا ایدئولوژی مجموعه اعتقاداتی است که وقتی مورد پرسش قرار گیرند، بر مبنای پاشند و با محدودسازی گفتگوی آزاد و عمومی پا برجا نتوانند بود (هولاب ۱۳۷۵:۱۶۹). پذیرش ساختار قواعد ارتباطی درباره دعاوی اجتماعی و سیاسی مذاهب به معنای اولویت یافتن نسبت به استدلال برتر و انگیزه جستجوی مشترک و همیارانه حقیقت خواهد بود (Habermas 1990a:66).

خودتعیین‌بخشی غایات زندگی و نفی انتخاب عقلانی

چهارچوب استدلال هابرماس از یک پیش‌فرض اساسی و یک پیام منطقی تشکیل شده است. در ادامه سنت لیبرالی، او مدافع پروپاقرص نهاد عقل‌گرای انسان‌پرور می‌آید. لازم است انسان عقل‌گرا در جریان عمل جمعی که به شکل گفتگو تبلور پیدا می‌کند، به جهان زیست واحد و ارزش‌های مشترک دست یابد. اما این استدلال فلسفی خوش‌بینانه تنها با دو رکن آن، می‌تواند نتایجی اسفناک به بار آورد. به واقع، شناسایی توانایی عقلانی راه را برای کاربرد شیوه‌های اجبارآمیز در جامعه فراهم می‌آورد تا از این طریق وحدت‌گرایی اخلاقی تحقق یابد. به گفته برلین در *چهار مقاله درباره آزادی فیلسوفان دوران مدرن* بر اساس برداشتی که از نهاد انسان دارند، آن را موجودی عقل‌گرا دانسته‌اند. هم‌چنین فرایند تاریخ و جهان نیز عقلانی و هدف‌مند است. بنابر این، انسان هم‌سو با تاریخ و جهان، غایاتی مشخص و از پیش تعیین شده دارد؛ غایاتی که از اراده و انتخاب انسان مستقل بوده و مقتضی "نظم و هماهنگی

می‌باشند به هر قیمتی که شده“ (برلین ۱۳۶۸: ۶۴). پس، “چون عقل بر عالم حاکم است، نیازی به اعمال زور و اجبار نخواهد بود. اگر نقشه صحیح زندگی برای عموم طرح شود با آزادی کامل عموم - آزادی عقلانی حکومت بر خود - تطبیق خواهد کرد“ (برلین ۱۳۶۸: ۲۷۰).

وحدت‌گرایی اخلاقی اقتضا می‌کند که انسان‌های نافرهیخته و دورافتاده از سرشت خود را به موجوداتی خردگرا تبدیل کنیم تا آنها خود، غایات و ارزش‌های زندگی را تشخیص دهند. اما راه آن چیست؟ “بدیهی است که باید آنها را آموزش داد، چه انسان نافرهیخته موجودی خردستیز و وابسته است و لذا، الزام این نافرهیختگان، دست‌کم برای خاطر مردمان خردگرا که در همان جامعه زندگی می‌کنند، ضرورت خواهد داشت“ (برلین ۱۳۶۸: ۲۷۳). حال اگر انسان‌ها در برابر حکم عقل زندگی کنند، راه حل چیست؟ “استبداد بهترین‌ها و فرزانه‌ترین‌ها“. به گفته برلین، قانونگذار یا فرمانروا باید چنین فرض کند که قوانین موضوعه اگر عقلایی باشد، خود به خود مورد قبول همه عقلای عضو جامعه خواهد بود. اما عقل جنبه فردی ندارد، حکم عقل نزد همه یکسان است. پس من حکم خود را صادر می‌کنم و اگر شما به مقاومت برخیزید، ناچارم تا عوامل خردستیزی را که به مخالفت با حکم عقل برخاسته‌اند، از سر راه بردارم (برلین ۱۳۶۸: ۲۷۹). مبنای این سخن آن است که من قادر به تشخیص مصلحت خود نیستم. از این‌رو، آنان “زندگی مالمال از حقارت و استبداد“ را پذیرا خواهند بود. در این شرایط، قانونگذار یا فرمانروا نمی‌تواند در بند اجازه یا رضایت آنان باشد (برلین ۱۳۶۸: ۲۷۵).

اما پاسخ برلین به وحدت‌گرایی اخلاقی و استبداد فرزانه‌ان توجیه عقلانی و تاریخی جهان اخلاقی کثرت‌گرایانه است. او طی پژوهشی در باره مائوس و وضعیت اجتماعی روسیه (۱۳۸۹)، آزادی را مهم‌ترین دغدغه دوران مدرن می‌داند. این دغدغه ملی در سایر آثار وی نیز مانند سرشت تلخ بشر: جستارهایی در تاریخ اندیشه‌ها (۱۳۸۵)، آزادی و خیانت به آزادی: شش دشمن آزادی بشر (۱۳۸۷ الف) و در جست‌وجوی آزادی (۱۳۸۷ ب) به چشم می‌خورد. به عقیده او، مهم‌ترین ویژگی انسان خودمختاری و توانایی او بر تصمیم‌گیری درباره زندگی خود است. انسان آرزو دارد زندگی و تصمیماتش در اختیار خودش باشد. همت و روش زندگی‌اش را خود انتخاب کرده و خود نیز آن را متحقق سازد و دقیقاً همین ویژگی است که انسان را از سایر موجودات ممتاز می‌گرداند (برلین ۱۳۶۸: ۲۵۰). در فلسفه سیاسی او، آزادی بر شالوده خودمختاری، فردیت و توانایی انسان در تصمیم‌گیری زندگی فردی استوار است. این بدان معناست که نقض انتخاب و اختیار انسان نقض انسانی او به شمار می‌آید (برلین ۱۳۶۸: ۳۰۲-۳۰۴). در این صورت، تنها منبع مشروع برای پایه‌ریزی اصول و ارزش‌ها، انسان‌ها خواهند بود. لذا، برلین با پذیرش نسبیت‌گرایی اخلاقی، نتیجه می‌گیرد که ارزش‌ها عام و کلی نیستند و منبعی برای تفسیرپذیری بی‌پایان به شمار می‌آیند. از این‌رو، هر جامعه‌ای دارای آرمان‌ها،

معیارها، شیوه‌های زندگی و معیارهای اندیشه و عمل منحصر به فردی هستند (Berlin 1970:37). البته همسان دانستن مطلق‌گرایی اخلاقی با استبداد، هرگز به معنای آن نیست که برلین به انکار ویژگی خرد انسانی می‌پردازد؛ بلکه او مرجعیت مطلق عقل، به ویژه از سوی قدرتمندان را ناصواب ارزیابی می‌کند.

در اینجا، بحث برلین به دو مفهوم از آزادی پیوند می‌خورد. آزادی در مفهوم سلبی به معنای نفی دخالت‌های دیگران در اختیار و انتخاب انسانی و آزاد بودن از قیودی است که به وسیله دیگران تحمیل می‌شود. در این معنا، دو مفهوم "فقدان مانع" و "حد مصونیت" کاربرد دارد. سکار است که انسان به اندازه عدم ممانعت و مداخله دیگران از آزادی برخوردار است و بارها به ممانعت آگاهانه دیگران در امور فرد دلالت دارد. به عقیده او، در بحث از گستره آزادی، کسی باید محدوده زندگی خصوصی و اقتدار عمومی را مشخص کنیم و از بخش‌هایی از آزادی خود برای سخط بقیه آن چشم‌پوشیم. بر این اساس، آزادی مطلق معنا نخواهد داشت و هیچگاه نیز تحقق نخواهد شد. مفهوم "حد مصونیت" نشانگر آن است که عدم مانع نمی‌تواند نامحدود باشد؛ زیرا بر آن فرض، همگان امکان می‌یابند تا بدون هیچ‌گونه حد و مرزی در امور دیگران مداخله کنند. سرشت است که این وضعیت به هرج و مرج منجر می‌شود و نیازها و خواسته‌های افراد بر او غلبه خواهد شد (کوئینن ۱۳۷۴:۲۸۵). اما عنصر اساسی در مفهوم ایجابی از آزادی را خودسروری، اختیار و انجام امور تشکیل می‌دهد که در سرشت انسان‌ها ریشه دارد. تفاوت در این امر نیز موجب خود به کثرت انتخاب رهنمون می‌شود. این مفهوم بر کارگزاری انسان و ابتناء حرکت و انتخاب او بر پایه خرد دلالت دارد. آزادی در این معنا بر دستیابی به خواسته‌ها و علایقی دلالت دارد که شخص بدان‌ها تمایل دارد. او از این دو مفهوم با عنوان "آزادی از" و "آزادی برای" نام می‌برد (کوئینن ۱۳۶۸:۲۸۹-۲۹۰). به گفته برلین، تقابل عمده دو مفهوم سلبی و ایجابی آزادی در این نهفته است که آزادی در مفهوم ایجابی زمانی طرح می‌شود که ما به جای این سؤال که من به انجام چه امور می‌توانم داشتن چه وضع و حالتی آزادم، بخواهم به این سؤال پاسخ دهم که چه کسی بر من حکومت می‌کند (کوئینن ۱۳۷۴:۲۹۵-۲۹۷). ارزشمندی و ضرورت آزادی نوع نخست، همواره با بیم و ترس از دولتمردان در پاسداشت یا نابودسازی آزادی همراه است. بدین ترتیب، آزادی مثبت نیز می‌تواند به استبداد و اعمال محدودیت بر آزادی به وسیله دولتمردانی منجر شود که می‌پندارند حقیقت مطلق و ارزش‌های متعالی تنها نزد آنان است و یگانه شایستگان برای تصمیم‌گیری در امور عمومی هستند. برلین در *آزادی و خیانت به آزادی* (۱۳۸۷) به زیبایی انسان‌ها و جریان‌اتی را به تصویر می‌کشد که حرکت و تلاش خود را با هدف آزادی آغاز کردند، اما پیامد هولناک

اقدامات آنان نابودی بشر و سلب آزادی‌های اولیه و اساسی بود. او در این ارتباط، به روبسپیر و عصر وحشت، ناسیونال سوسیالیسم و نازیسم، کمونیسم و مانند آن اشاره می‌کند.

برلین جمع میان ارزش‌ها و غایات انسانی و تصور جامعه کاملی را که در آن همه آرمان‌ها و خیرهای اصیل به دست آید، اوتوپیا و ذاتاً ناسازگار می‌داند. با وجود این، کشمکش و تضاد میان ارزش‌های ذاتاً رقیب اجتناب‌ناپذیر است (گری ۱۳۷۹). از دید او، ماکیاولی اندیشمندی مهم و برجسته تلقی می‌شود؛ زیرا از دو نوع نظام اخلاقی، شامل اخلاق رومی و اخلاق مسیحی نام برد. بیان می‌دارد که میان آنها همواره اختلافی حل‌ناشدنی وجود دارد و ما باید میان آنها دست به انتخاب زد و صرفاً یکی را برگزینیم. برلین بر این باور است که هر تصویری از جامعه آرمانی که احساس همه فرهنگ‌ها را به طور هماهنگ داشته باشد، تصویری باطل است. پس می‌توان نتیجه گرفت که اندیشه دیرپای جامعه آرمانی که حقیقت، عدالت، آزادی، خوشبختی و فضیلت را در بر می‌گیرد شکل گردآورده باشد، نه تنها اوتوپیا، بلکه ذاتاً ناسازگار است (Berlin 1970:16). بدین سان برلین ضمن نفی وحدت‌گرایی اخلاقی، از جهان اخلاقی کثرت‌گرایانه حمایت به عمل می‌آورد. زیرا "در جایی که ارزش‌های نهایی را نتوان با هم جمع کرد" و میان ارزش‌هایی که هر کدام از آنها مطلق و غیرقابل مقایسه با دیگری تلقی می‌شود، تعارض وجود داشته باشد، بهتر خواهد بود که صادقانه با چنین وضع نامطلوب فکری روبرو شویم و تجاهل ننماییم و تعارضی آن‌چنان را بی‌محابا به قصوری از جانب خود منسوب نداریم" و لذا، به "تکثر در غایات و مقاصد انسانی گردن نهیم" (برلین ۱۳۶۸:۳۰۲).

اما تامل در دو مفهوم جهان زیست و کنش ارتباطی هابرماس را از اتهام فروکاستن ارزش‌های اخلاقی به وحدت‌گرایی آرمانی رهایی می‌بخشد؛ زیرا برخلاف جهان‌بینی‌های ثابت و قطعیت‌یافته و تابوهای اقتدار مذهبی در جوامع پیشامدرن که اعمال و رفتارهای روزانه را طبیعی و ابدی تلقی می‌کرد و از نقد شناخت جلوگیری به عمل می‌آورد، در جهان زیست دوران مدرن معادل سعه صدر نسبت به پرسش از انواع اعتقادات و هنجارهاست. به این ترتیب، مفهوم کنش ارتباطی مکمل مفهوم جهان زیست به شمار می‌آید و از فروغلتیدن جوامع در یکسان‌سازی اخلاقی اجبارآمیز جلوگیری به عمل می‌آورد. بدین سان، هابرماس با ارایه این دو مفهوم مکمل در تلاش است تا توأم با نفی خدشه‌های ایدئولوژیک (یعنی قدرت و پول) از پیکر ارتباط کلامی، فضایی برای شکل‌گیری علایق کلی و عمومی فراهم نماید. این شیوه استدلال، برخلاف دیدگاه برلین، به جهان‌شمول‌گرایی اخلاقی منجر می‌شود؛ و نه جهان اخلاقی وحدت‌گرایانه. با این وجود، او نیز همانند برلین، از آزادی منفی فراتر رفته و راه‌گریز از استبداد فرزندگان را مشارکت فعال در حوزه عمومی می‌داند.

خاستگاه اجتماعی داوری‌های اخلاقی و قیاس‌ناپذیری استدلال‌ها

در برابر راهکار هابرماس، اندیشه کامیونتاریانیستی مک‌اینتایر نیز هرگونه پیوند میان گفتگوهای عقلانی و دستیابی به هنجارهای اخلاقی جهان‌شمول را برای زندگی برتر نفسی می‌کند و بر این باور است که گفتگوهای عقلانی و هرگونه داوری اخلاقی صرفاً اولویت‌های ذهنی هستند و نمی‌توانند بنیانی عینی داشته باشند. این امر بر قیاس‌ناپذیری استدلال‌ها و داوری‌های اخلاقی در باب اجتماع و سیاست دلالت دارد (Plant 1998: 527-528). به عقیده مک‌اینتایر، نظر گفتگوهای عقلانی موقعیت‌های اجتماعی و ویژگی‌های پس‌زمینه‌ای فرد را نادیده می‌گیرد و نگاه فاعلیت اخلاقی را خود انتزاعی و جدا افتاده از نقش‌ها و درون‌مایه‌های اجتماعی می‌داند (MacIntyre 1981: 31-32).

چه بسا بتوان تحلیلاً مک‌اینتایر از قیاس‌ناپذیری را غیرمتقاعدکننده دانست؛ زیرا صرف‌نظر کردن از عقلانیت مشترک، پدیده‌های مختلف و نامتجانس را از دستیابی به موقعیت‌های مشترک محروم می‌کند (Brown 2004)؛ اما به واقع، خرد جمعی هابرماس از خاستگاه و درون‌مایه‌های لیبرالی و به بیان دیگر چشم‌اندازی خاص نشأت گرفته است. کارگزاران گفتگوی عقلانی پیش از آن که در جامعه ر م‌قعیت‌ها و خصیلت‌های فرهنگی، اجتماعی و تاریخی بهره‌مند شوند و تعهدات و وفاداری‌های اجتماعی خواسته‌های آنان را شکل دهد، با ملاک‌های شخصی و نگرش‌های دل‌خواهانه دست به انتخاب غایات و اهداف زندگی فردی و جمعی می‌زند. از این رو، این انتخاب هرگز به لحاظ عقلانی قابل توجیه نیست (MacIntyre 1981:31-32).

آشکار است که جهانی شدن منطق گفتگویی از اساس پیش‌فرض‌های فرهنگی جوامع را در فرایند استدلال نادیده می‌انگارد. با وجود این، تمرکز مک‌اینتایر بر سنت‌های اجتماعی، جهانی شدن قدرت نهفته در استدلال و سخن را نفی می‌کند و معضلات ساختاری اجتماعی و سیاسی ناهمگون را حل نشده رها می‌کند. بدین سان، مزیت تکثرگرایی رهیافت مک‌اینتایر نمی‌تواند تفسیری مناسب برای فرایند رو به گسترش همسویی در هنجارها، رفتارها و حقایق اجتماعی در دوره جهانی شدن جامعه و سیاست ارایه کند. بدین سان، نمی‌توان پذیرفت که "انسان‌های به سنتی، گفتگو با دیگر سنت‌ها را منتفی نمی‌کند و به عدم تساهل منتهی نمی‌شود... امکان نقد از درون سنت‌ها وجود دارد؛ چه رسد به نقد بین سنت‌ها" (حسینی بهشتی ۱۳۸۰: ۸۰)؛ زیرا به تعبیر هابرماس، گفتگوهای عقلانی با هدف رهایی از تقدیس توافق‌های غیر پروبلماتیک و مساله‌دار انجام می‌گیرد و از این رو، پیش‌فرض‌های سنت‌ها را در دستیابی به حقایق هرگز بر نمی‌تابد. ممکن است پذیرش تنوع سنت‌ها نافی عدم تساهل و بیانگر آزادی مدنی باشد، اما به دلیل تکیه بر بنیان‌های نظری متفاوت، با گفتگوی با دیگر سنت‌ها سازگار نیست.

به همین ترتیب، نمی‌توان از ایده گفتگوی هابرماسی در پیوند با نظریه‌های کامیونتریانیستی دفاع به عمل آورد؛ زیرا اگر بناست "جهان به مثابه شبکه حوزه‌های متکثر تمدنی مورد توجه قرار گیرد" و "حقیقت صرفاً از رهگذر اجماع بین‌ذهنی به نحو اجمالی تحصیل شود؛ اجماعی که هیچ بنیادی به جز همان وجه بین‌ذهنی، بقای آن را تضمین نخواهد کرد"، بنیان‌های پذیرفته شده سنت‌ها با عدم بهره‌مندی از ویژگی بین‌ذهنی نمی‌توانند چهارچوبی برای ساخت یک الگو تلقی شوند. روشن است که کامیونترین‌ها با "زمینه‌مند کردن صدق و حقیقت از اساس با گفتگوی بر پایه اصول فرازمینه‌ای اختلاف دارند. درست است که "اید گفتگو تمدن‌های مسبوق به جامعه‌گرایی" را نمی‌توان "بیرون از حلقه منازعات قدرت" درک کرد (خانیکی ۱۳۸۴: ۳۵-۳۷)؛ اما این امر صرفاً نقطه حرکت ما را در فرایند گفتگو اثبات می‌کند و هرگز نمی‌تواند ملاک‌های پیشینی و فراتاریخی را برای دستیابی به حقیقت در اختیار ما بگذارد. ما نباید غفلت ورزید که مفهوم رویه اجتماعی مک‌اینتایر (1985) در چهارچوب بخشیدن به اندیشه بر عمل درست و غایت‌مند مفید به نظر می‌رسد؛ زیرا متن و بستر اجتماعی جزء جدایی‌ناپذیر و اساسی در فراگیری و عمومیت یافتن ادراک‌های اخلاقی و داورهای هنجاری به شمار می‌آیند. درک این واقعیت می‌تواند در پژوهش‌های اجتماعی و سیاسی ثمربخش باشد (Piccolo and Trama 2003). در جهان کنونی، تحولات فنی و سیاسی "زندگی" را به مساله‌ای غامض تبدیل کرده است. از این رو، رهیافت نوارسطویی مک‌اینتایر در پژوهش‌های انسان‌شناختی نیز کاربرد عمده‌ای یافته است. اهمیت این رهیافت، نه تنها در توصیف ویژگی‌های منحصر به فرد تشکیلات اجتماعی محلی، بلکه همچنین در سهم بودن آن در فهم گسترده‌تر از "رژیم‌های زندگی" است (Lakoff and Collier 2004). رهیافت مک‌اینتایری با ارایه الگوی فضیلت - کالاها - رویه‌ها - نهادها (MacIntyre 1999) چهارچوبی مفهومی ارایه می‌کند که افزون بر فضیلت نهادی، فضیلت در سوداگرن نیز در دستاوردهای آن دانسته شده است (برای اطلاع بیشتر، ر.ک: Moore & Beadle 2006).

مک‌اینتایر در *حیوانات عقلانی وابسته* (1999) بر چهارچوبی اخلاقی تأکید کرد که شامل دو مجموعه فضایل است: "فضایل استدلال‌آوردندگان عملی مستقل" (The Virtues of Independent Practical Reasoners) و "فضایل وابستگی تصدیق‌شده" (The Virtues of Acknowledged Dependence). این فضایل در شکوفایی استعدادهای انسانی در جامعه و دستیابی آنها به خیرهای مشترک بنیادین به کار می‌روند. این فضایل خیرخواهی نسبت به افراد ناتوان را توجیه می‌کند. فضیلت‌مندان دسته نخست به افرادی که در جامعه وابسته و آسیب‌پذیرند، کمک خواهند کرد و از این طریق، شکوفایی تحقق می‌پذیرد. به گفته مک‌اینتایر، "اعتراف به وابستگی کلید استقلال است" (MacIntyre 1999:85).

بدین ترتیب، اخلاقیات اجتماعی مسیر خود را از عقلانیت و روابط گفتمانی طی نمی‌کند، بلکه پیوندهای ناگسستگی و استوار میان انسان‌ها بر اساس غایات ویژه و محلی، "زندگی" را معنادار کرده و به "رژیم‌های زندگی" واقعیت می‌بخشد. البته مکایتایر در راستگویی، دروغگویی و فیلسوفان اخلاق مهم‌ترین بخش از نظریه خود، یعنی نفی بنیان‌گرایی را نادیده می‌گیرد و هم‌داستان با اخلاق مسیحی و فیلسوفان کانت‌گرا به طور غیرمنتظره به رویه و شیوه عمل حقیقت می‌بخشد. او در بحث از راستگویی و دروغگویی با تن در دادن به تجرید و انتزاع، قواعد و ریزه‌هایی را که این دو مفهوم با اتکا بر آن معنا می‌یابند، برجسته می‌کند (MacIntyre 1995:352-53). این امر پیش‌فرض اساسی در اخلاق غیرجهان‌شمول‌گرای مکایتایر را سست و بی‌پایه می‌کند.

در تلاش برای پی‌ن بردن میان بنیان‌های اخلاقی ثابت و ارزش‌های فرهنگی متفاوت جوامع، نظریه‌پردازان فضیلت لیبرالی بر این باور هستند که شکوفایی دموکراسی‌های لیبرال بدون شایستگی‌های ذهنی و شخصیتی افراد مکان‌ناپذیر است و بدین لحاظ، در صدد هستند تا فقدان توافق بر فضیلت‌ها را با تمایزگذاری بین آنها حل کنند. برای نمونه؛ آندرو سابل (Andrew Sabl) "فضایل هسته‌ای" (Core Virtues) را از "فضایل آرمانی" (Ideal Virtues) متمایز می‌کند. دسته نخست برای بقای واقعی دموکراسی‌های لیبرال ضروری هستند. اما دسته دوم امکان پیشرفت و ترقی را فراهم می‌آورند (Sabl 2005). آشکار است که کثرت‌گرایی اخلاقی نمی‌تواند فضایل هسته‌ای جامعه دموکراتیک را نادیده بگیرد. در مقابل، فضایل آرمانی به شکل "اپیزودیک و رویدادی" (Episodic) هستند. مایکل والزر (Michael Walzer) (۱۹۳۵) از همین موضع به ارزش‌های خاص جوامع متفاوت می‌نگرد. بر اساس روش‌شناسی خاص گرایانه (Particularistic Methodology) او، تنها راه درک ارزش‌های اخلاقی در چگونگی توزیع خیرهای خاص، این است که به تعیین و جزئیات آن خیرها در فرهنگ‌های متفاوت توجه کنیم. به گفته او: "خیرهای متفاوت اجتماعی به دلایل متفاوت، طبق روندهای متفاوت و به وسیله عوامل متفاوت باید توزیع شوند. و همه این تفاوت‌ها از برداشت‌های متفاوت از خرد خیرهای اجتماعی نشات می‌گیرند؛ [یعنی] محصول اجتناب‌ناپذیر خاص‌گرایی تاریخی و فرهنگی هستند" (Walzer 1983:6). این چهارچوب تحلیلی می‌تواند در بررسی انگیزش و منش اجتماعی و سیاسی افراد و گروه‌ها در جوامع متفاوت کاربرد داشته باشد. در این جا، همانند هابرماس، رسیدن به دیدگاهی عینی و عام از طریق خردورزی تک‌ذهنی نکوهش می‌شود. اما اولاً، خیرهای اجتماعی - و به بیان دیگر، ارزش‌های اخلاقی - ضرورتاً منشای عقلانی ندارد؛ ثانیاً، شکل جهان‌شمول به خود نگرفته، بلکه محلی است. بدین ترتیب، به عقیده والزر، ارزش‌های تشکیل دهنده جهان اجتماعی نباید مبتنی بر فرهنگ پرمایه - و جهان‌شمول -

تصور شود؛ بلکه ضرورت دارد تا خصوصیت فرهنگی جوامع و مفهوم کم مایه‌ای از عقلانیت لحاظ شود.

نتیجه

تلاش هابرماس برای ارایه جایگزینی عقلانی در برابر خشونت و اعمال فشار به مثابه روش‌های تشکیل اداره جمعی و حل منازعه، پنج نکته اساسی در برداشته است: اول، فروپاشی شیوه‌های سنتی رادیکال و شمول‌گرا در زندگی اجتماعی؛ دوم، تکثر جهان اخلاقی حقوقی و تنوع گسترده شیوه‌های زندگی؛ سوم، لزوم تلاش جمعی جهت پاسداری از گنجینه اخلاق اجتماعی و جلوگیری از تلاشی شدن جامعه با حفظ نسبت معین و مشترک ارزش‌های اخلاقی و هنجارهای آن؛ چهارم، امکان دستیابی به توافق و اجماع در جوامع کنونی در باب داوری‌های اخلاقی؛ و پنجم، وجود سازوکاری عقلانی برای غلبه بر مشکل تشتت و تفرق در بعد آرمان‌ها، ارزش‌های اخلاقی و حقوق اجتماعی. به رغم این ادعای هابرماس که "آنچه نظریه اخلاقی می‌تواند انجام دهد و برای انجام دادن آن باید مورد اعتماد قرار گیرد، توضیح هسته جهان‌شمول شهادهای اخلاقی ما و دین ما، ابطال شکاکیت نسبت به ارزش‌ها است" (Habermas 1990a:211)؛ او حقیقت را عنصراً بین‌ذهنی دانسته که در عمل کلام ظهور یافته و از طریق اجماع مباحثه‌گران در وضعیتی گفتگومانی بدین می‌آید. مشکل این است که رابطه ادعایی بین گفتگوهای عقلانی و جهان‌شمول‌گرایی اخلاقی روشن نیست و از هیچ رو، نمی‌توان امید داشت که گفتگوهای عقلانی به جهان‌شمول‌گرایی اخلاقی منجر شود. حتی اگر آن چنان که او اصرار می‌ورزد، قدم نخست در حصول توافق بر سر هنجارهای اساسی جامعه را توافق بر هنجارهایی بدانیم که در خود فرایند گفتگو و استدلال راجعاً وجود دارد و از این منظر، پیشاپیش حقوق و وظایف متقابل را که برای تداوم عمل گفتگو مستلزم ضروری است، مشخص ساخته و آنها را نهادینه کنیم (Habermas 1990b:127. quoted by leet 1998).

هابرماس همسو با برلین، عقیده دارد که انسان غایاتی مشخص، از پیش تعیین شده و مستقل از اراده و انتخاب انسان ندارد. این امر جهان‌شمول‌گرایی و ارزش‌های اخلاقی او را پیامد گفتگوهای عقلانی قرار می‌دهد. اما او می‌خواهد بین گفتگوهای عقلانی و جهان‌شمول‌گرایی اخلاقی با وساطت عناصری غیر بنیان‌گرا و غایاتی کارکردی پیوند برقرار کند. نگاه غیر بنیان‌گرای او ویژگی برجسته به جهان‌شمول‌گرایی او می‌دهد. مفهوم اخیر شکلی پسینی به خود گرفته و بر گفتگوهای عقلانی مترتب می‌شود؛ به گونه‌ای که صرفاً از طریق آن ایجاد شدنی (و نه کشف‌شدنی) است. در این جا، هدف او تحصیل غایاتی، نه از پیش مشخص و تعیین شده، بلکه دستیابی به غایاتی اندیشیده توسط جمع و اهدافی کارکردی در

راستای پیدایش و ایجاد مبنایی عام در توافق اجتماعی و سیاسی است. وساطت این دو عنصر (نگاه غیر بنیان‌گرا و غایت‌گرایی کارکردی)، جهان‌شمول‌گرایی اخلاقی او را دارای دو ویژگی ایجاد و پستی می‌کند.

مشکل نخست این است که استلزام ادعایی بین گفتگوهای عقلانی و جهان‌شمول‌گرایی اخلاقی حتی گونه ایجاد آن محل تردید جدی است؛ زیرا اساساً بدون بهره‌گیری از عناصر بنیان‌گرا و غایت‌گرایی عام و همه‌شمول، نمی‌توان راهی جز آن چه اندیشمندان کامیونترین بر آن تاکید می‌کنند یعنی ویژه‌گرایی اخلاقی محلی، پیدا کرد. بلکه افزون‌تر، بنابر ادعای تا حدی درست کامیونترین‌ها بود گفتگوهای عقلانی هم تصویری روشن ندارد و به پایان‌ناپذیری و قیاس‌ناپذیری استدلالات‌های سبب منجر خواهد شد.

عدم باورمندی هابرماس به پیش‌فرض‌های غایت‌انگاران وحدت‌گرایی اخلاقی، گفتگوهای عقلانی هابرماسی را در تمام‌الاستدرا با وحدت‌گرایی اخلاقی قرار می‌دهد. مشکل دوم در این جا پدید می‌آید که نفی وحدت‌گرایی اخلاقی و استبداد فرزندان آن گونه که برلین با تاکید بر مهم‌ترین ویژگی انسان، یعنی خودمختاری و توانایی او بر تصمیم‌گیری در باره زندگی خود، می‌گوید، ما را به سوی جهان اخلاقی کثرت‌گرایانه و نه جهان‌شمول‌گرایی اخلاقی رهنمون می‌شود.

مشکل اساسی سوم این است که دیدگاه هابرماس نسبت به مهم‌ترین مسایل اجتماعی - سیاسی نگاهی آرمان‌گرایانه، و نه عملی و واقع‌گرایانه دارد. او در پی تصویری از جهان مطلوب است که اختلافات و منازعات آن از طریق ارتباط و تفاسم عقلانی و توأم با نقد ایدئولوژی‌های تحمیل‌گر حل شود. در این مسیر، تنها انگیزه افراد جستجوی مشترک و همیارانه حقیقت دانسته شده است. آشکار است که جهان‌شمول‌گرایی اخلاقی با سازوکار توصیه‌ای و آرمانی نفی ایدئولوژی‌هایی که در قالب پول، قدرت و همان‌بینی‌هایی که بر امور غیر قابل‌گفتگو تأکید می‌کنند؛ حاصل نمی‌شود. این سازوکار به تنهایی نمی‌تواند جایگزینی مناسب برای این ایدئولوژی‌ها به شمار آمده و تحقق آرمان ارزش‌های جهان‌شمار را تحقق بخشد.

آیا می‌توان باور داشت که هابرماس با نفی بنیان‌گرایی و پذیرش غایت‌گرایی کارکردی، همسو با برلین و کامیونترین‌انسیسم مک‌اینتیبری مرکز ثقل اخلاقی هر ملتی را از مرکز ثقل اخلاقی ملت‌های دیگر متفاوت می‌داند؟ می‌توان نقطه آغاز را برای این اندیشمندان مشترک دانست؛ یعنی تکثر نظام‌های اخلاقی حاکم بر جوامع متفاوت؛ اما همان‌گونه که ارجاع به غایت‌گرایی ارسطویی در مک‌اینتیبر، به هیچ وجه او را از تکثرگرایی اخلاقی جوامع و اصالت بخشیدن به فرهنگ‌های خاص و تنوعات درونی فرهنگ‌ها رهایی نمی‌بخشد و اساساً این

غایت‌گرایی در تناقض آشکار با بنیان‌گرایی است، نگاه ضد بنیان‌گرایی هابرماس نیز نمی‌تواند پایه و تکیه‌گاهی محکم برای اخلاقیات اجتماعی و سیاسی جوامع گوناگون به شمار آید. در این فرض، هم چنان مشکل غلبه بر ارزش‌های اخلاقی ناهمگون پابرجاست. به رغم آن که این امیدواری وجود داشت تا تاکید هابرماس بر ویژگی عقل‌گرایی انسانی، همانند اصرار برلین بر خودمختاری انسانی، راه برون‌رفتی از این وضعیت بر وی بگشاید؛ اما عقل‌گرایی بیناذهنی و حقیقت‌گفتمانی او ارزش‌های جهان‌شمول را بیش از آن که واقعی نشان دهد، خیالی و ذهنی جلوه‌گر می‌سازد. در این جا، راهی که والزر ارایه می‌کند، می‌تواند عملی‌تر و راهگشایتر باشد؛ زیرا ضمن آن نه او ارزش‌های جهان‌شمول - دست‌کم ارزش‌های نحیف و کم‌مایه - در جوامع خاص را به رسمیت می‌شناسد، سایر ارزش‌های خاص باید به آنها ارجاع داده شده و بر اساس آن اصلاح شوند (Walzer 85:24).

اما مشکلی که در نگاه والزر وجود دارد، همان مشکلی است که برلین و هابرماس به طور مشترک در برابر فیلسوفان دوران مدرن مطرح کرده‌اند. به عقیده آنان، در این نگاه ارزش‌های جهان‌شمول سرشتی تک‌ذهنی و نه بیناذهنی و مورد توافق همگان دارد. در این فرض، اساساً هرگونه تحولی در ارزش‌های اخلاقی جامعه نیازمند فعالیت بیناذهنی است. اما ارجاع ارزش‌های اخلاقی به خواست همگانی بر آن چنان که مک‌اینتایر می‌گوید، مشکل اخلاق‌گرایی ذهنی را بازنمایی می‌کند. بدین سان، می‌توان گفت همه این اندیشمندان با فطانت به کاستی‌های موجود در دیدگاه یکدیگر اشاره کرده‌اند. توجه به برخی عناصر کلیدی در هر یک از این دیدگاه‌ها، به ویژه ترکیب دو دیدگاه هابرماس و والزر می‌تواند به نتایج مطلوب رهنمون باشد؛ لذا در جمع‌بندی نهایی می‌توان اظهار داشت که:

اول، وحدت‌گرایی اخلاقی و تحمیل خردگرایی تک‌ذهنی بر جوامع گوناگون چنان که برلین، هابرماس و مک‌اینتایر با آن به مخالفت برخاسته‌اند، پیامدهای سیاسی و اجتماعی ناگوار به همراه دارد که کم‌ترین آن استبداد فرزائگان است؛

دوم، به رغم پذیرش دیدگاه جامعه‌شناختی مک‌اینتایر در باب تنوع گسترده ارزش‌های اخلاقی در خاستگاه‌های تاریخی، باید خاطر نشان کرد که پاره‌ای از ارزش‌های رایج از بنیان‌های اخلاقی عام و جهان‌شمول بهره‌مند هستند. اما آن چنان که والزر می‌گوید این موازین اخلاقی حداقلی می‌تواند به مثابه قیودی فرافرهنگی برای معنایی مشترک در نظر گرفته شود؛ سوم، با تاکید بر امکان ارایه بنیانی مشترک برای نقد معانی اجتماعی جوامع گوناگون، بهترین و مناسب‌ترین شیوه برای تعمیم و تسری بخشیدن به آن معانی و نقد درونی ارزش‌های اخلاقی موجود در جوامع ناهمگون کنونی، صرفاً فرایند گفتگوهای عقلانی هابرماسی است؛ زیرا هرگونه تأثیرگذاری پایدار بر حوزه فرهنگ و فرهیختگان جوامع مختلف نیازمند اقناع

درونی بر اساس عقلانیت فرهنگی است. در این ارتباط، آن چنان که هابرماس عقیده دارد؛ گام نخست در حصول توافق بر سر هنجارهای اساسی جامعه، توافق بر هنجارهایی است که در خود فرایند گفتگو و استدلال وجود دارد؛

چهارم، بر خلاف دیدگاه کامیونتریانیستی مک‌اینتایر، امکان نقادی و گفتگوهای عقلانی بر اساس بنیان‌های اخلاقی عام و جهان‌شمول حداقلی و کم‌مایه، با بهره‌گیری از ویژگی خردگرایی انسانی برای همه افراد امکان‌پذیر بوده و تنها به منطق جماعت‌ها و در درون آنها محدود نمی‌شود. این امر امکان عینیت برخی از ارزش‌های اخلاقی را مسلم می‌انگارد و ترجیحات ذهنی بودن همه ارزش‌های ادعایی جهان‌شمول را مخدوش می‌داند. بدین سان، امکان پایان یافتن برخی مسائل اخلاقی کنونی، نه تنها عقلاً امکان‌پذیر است، بلکه به لحاظ وقوعی نیز رخدادی واقعاً به شمار می‌آید.

منابع و مأخذ:

الف. فارسی:

۱. برلین، آیزایا (۱۳۶۸) چهار مقاله درباره آزادی، ترجمه سیمه علی موحد، تهران: انتشارات خوارزمی.
۲. برلین، آیزایا (۱۳۸۹) کارل مارکس: زندگی و محیط، ترجمه رضا رضایی، چاپ دوم، تهران: انتشارات ماهی.
۳. برلین، آیزایا (۱۳۸۵) سرشت تلخ بشر: جستارهایی در تاریخ اندیشه‌ها، ترجمه لیلا سازگار، تهران: ققنوس.
۴. برلین، آیزایا (الف) آزادی و خیانت به آزادی: شش دشمن آزادی، بشر، ترجمه عزت‌الله فولادوند، چاپ دوم، تهران: نشر ماهی.
۵. برلین، آیزایا (گفتگوی رامین جهاننگلو با) (۱۳۸۷ب) در جستجوی آزادی، ترجمه جسته‌کیا و ویراسته عبدالحسین آذرنگ، تهران: نشر نی.
۶. پیوزی، مایکل (۱۳۷۸) یورگن هابرماس، ترجمه احمد تدین، تهران: هرمس.
۷. حسینی بهشتی، سیدعلیرضا (۱۳۸۰) بنیاد نظری سیاست در جوامع چندفرهنگی، انتشارات آفتاب، تهران.
۸. خانیکی، هادی (۱۳۸۴) «گفت‌وگوی تمدن‌ها: زمینه‌های عینی و سرمشق‌های نظری»، در فصلنامه پژوهش علوم سیاسی، سال اول، شماره ۱.
۹. راولز، جان (۱۳۸۳) عدالت به مثابه انصاف، ترجمه عرفان ثابتی، تهران: نشر ققنوس.
۱۰. کوئینتن، آنتونی (ویراستار) (۱۳۷۴) فلسفه سیاسی، ترجمه مرتضی اسعدی، تهران: انتشارات به‌آور.
۱۱. گری، جان (۱۳۷۹) فلسفه سیاسی آیزایا برلین، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: طرح نو.
۱۲. هابرماس یورگن (۱۳۸۷) «تکنولوژی و جهان زیست اجتماعی»، ترجمه حسینعلی نوذری، ماهنامه علمی-تخصصی اطلاعات حکمت و معرفت، سال سوم، شماره ۷، پیاپی ۳۱.
۱۳. هابرماس، یورگن (۱۳۸۴-۱۳۸۵) «مذهب در عرصه عمومی»، چشم انداز ایران، شماره ۳۶.
۱۴. هولاب، رابرت (۱۳۷۵) یورگن هابرماس: نقد در حوزه عمومی، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی.

ب. خارجی:

1. Berlin, I. (1970) *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*, London: John Murray.

2. Habermas, J. (1972) **Knowledge and Human Interests**, trans. J. J. Shapiro, London: Heinemann.
3. Habermas, J. (1984) **The Theory of Communicative Action, vol. 1: Reason and the Rationalization of Society**, London: Heinemann.
این کتاب با مشخصات روبرو به فارسی ترجمه و چاپ شده است: هابرماس، یورگن (۱۳۸۴) **نظریه کنش ارتباطی (عقل و عقلانیت در جامعه)**، ترجمه کمال پولادی، جلد اول، تهران: موسسه انتشارات روزنامه ایران.
4. Habermas, J. (1987) **The Theory of Communicative Action, vol. 2: Lifeworld and System, A Critique of Functionalist Reason**, Cambridge: Polity.
این کتاب با مشخصات روبرو به فارسی ترجمه و چاپ شده است: هابرماس، یورگن (۱۳۸۴) **نظریه کنش ارتباطی (جهان زیست و نظام)**، ترجمه کمال پولادی، جلد دوم، تهران: موسسه انتشارات روزنامه ایران.
5. Habermas, J. (1988) **Theory and Practice**, Trans. John Viertel, London: Polity Press.
6. Habermas, J. (1989) **The Structural Transformation of the Public Sphere**, trans. Thomas Burger, Cambridge: Massachusetts Institute of Technology Press.
این کتاب با مشخصات روبرو به فارسی ترجمه و چاپ شده است: هابرماس، یورگن (۱۳۸۸) **دگرگونی ساختاری حوزه عمومی: کاوشی در باب جامعه بورژوازی**، ترجمه جمال محمدی، تهران: نشر افکار.
7. Habermas, J. (1990a) **Moral Consciousness and Communicative Action**, trans. C. Lenhardt and S. W. Nicholsen, Cambridge: Polity Press.
8. Habermas, J. (1990b) "Remarks on the discussion", **Theory, Culture and Society**, 7.
9. Habermas, J. (1996) **Between Facts and Norms**, Oxford: Polity Press.
10. Habermas, J. (2008) **Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays**, trans. C. Cronin. Cambridge: Polity Press.
11. Lakoff, Andrew and Stephen J. Collier (2004) "Ethics and the anthropology of modern reason", **Anthropological Theory**; 4; 419-41, 434.
12. Leet, M. (1998) **Liberal Democracy and its Critics**, eds. A. Carter and G. Stokes, UK: Cambridge.
13. MacIntyre, A. (1981) **After Virtue: A Study in Moral Theory**, London: Duckworth; (1985) *After Virtue*, 2nd edn. London: Duckworth.
14. MacIntyre, A. (1995) "Truthfulness, Lies, and Moral Philosophers: What can we Learn from Mill and Kant?", in **Practical Lectures on Human Values**, Salt Lake City: University of Utah Press.
15. MacIntyre A. (1999) **Dependent Rational animals: why human beings need the virtues**, Chicago, IL: Open Court.
16. Moore, Geoff and Don E. B. (2006) "In Search of Organizational Virtue in Business: Agents, Goods, Practices, Institutions and Environments", **Organization Studies**; 27; 369.
17. Piccolo, Francesco Lo and Huw Thomas (2008) "Research Ethics in Planning: a Framework for Discussion", **Planning Theory**; 7; 7.
18. Plant, R. (1998) "Political Philosophy, Nature of", in **Encyclopedia of Philosophy**, General Editor: Edward Craig, vol. 7, London and New York: routledge.
19. Sabl, Andrew (2005) "Virtue for Pluralists", **Journal of Moral Philosophy**; 2; 207
20. Walzer, M. (1983) **Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality**, New York: Basic Books.
21. Walzer, M. (1985) **Interpretation and Social Criticism**, Oxford: Basil Blackwell.