

نقدی بر

«اخلاق اصالت»*

محمد لگنهاوزن

برگردان: منصور نصیری

مقدمه

است. هرچند این بحث پیش از هایدگرنیز مطرح بوده و خود او نیز در این زمینه به شدت از کیرکگور و نیچه متأثر است. البته، آنها این اصطلاح خاص را به کار نبرده‌اند، اما درباره مفهوم و مفاد آن به صورت وسیعی بحث کرده‌اند. بحث آنها بیشتر انسان شناسانه بوده و در مورد آن به عنوان یکی از ره آوردهای مدرنیت بحث نکرده‌اند. نیچه، بیشتر مردم را از آن رو که همچون گوسفندان یک گله از یک دیگر تقلید می‌کنند، به باد انتقاد می‌گرفت. او با

اصطلاح «اصالت»^(۱) از طریق آثار اگزیستانسیالیستها، به ویژه آثار هایدگر^(۲) و سارتر^(۳) مشهور شد. هایدگر به بحث «اصالت» (و به تعبیر آلمانی، آیگنتلیخکیت^(۴)) بسیار پرداخت و آن را برجسته ساخت. او در کتاب معروف خود «هستی و زمان»^(۵) «دازاین»^(۶) را بر دو نوع اصیل (با اصالت) و غیراصیل (بی اصالت) تقسیم کرد و در سرتاسر کتاب به بحث از آن پرداخت. واژه «آیگن»^(۷) به معنای «خود» و «آیگنتلیخ»^(۸) به معنای «آنچه از آن خود فرد است» و «آیگنتلیخکیت» مصدر و به معنای «تعلق به خود فرد یا از آن خود فرد بودن» است. سارتر نیز این بحث را از هایدگر اقتباس کرده

* منبع: «نقد و نظر»، شش. ۲۹-۳۰؛ در

<http://WWW.shareh.com/persian/index.php>

این متن به نقل از منبع فوق و در جهت ارائه تصویری جامع برای خواننده محترم، در فرصت حاضر نقل گردیده است.

طرح مفهوم «ابرمرد» بیان داشت که باید از گله گوسفندان آزاد شد و هویت ویژه خود را باز یافت و «ابرمرد» کسی است که به این مهم بپردازد. کیرکگور نیز بر این نکته اصرار می‌ورزید که ما نباید در صدد آن باشیم که تفکرات خود را در چارچوبی آماده بریزیم، بلکه باید خودمان آن را کشف کنیم. بدین قرار، این دو اندیشمند و نیز سایر اگزیستانسیالیست‌ها تقلید را نکوهش کردند و در مقابل، برپابندی و تعهد بر آنچه خود فرد می‌یابد، تأکید ورزیدند؛ یعنی هر کس باید بر آنچه خود یافته، دل ببندد.

بسیاری از اگزیستانسیالیست‌ها اصالت را امری فراتر از اخلاق می‌دانند. از این رو، کیرکگور از زندگی مذهبی، به عنوان آنچه فراتر از زندگی اخلاقی است، بحث می‌کند. نیچه نیز در کتاب معروف خود «فراتر از نیک و بد»، اصالت را تحسین می‌کند. انگاره او در این کتاب آن است که باید آنچه را در میان مردم، به عنوان نیک و بد، معروف است به دور ریخت و همچون ابرمرد، فراتر از این امور مرسوم، خود به دنبال مطلوب خود برآمد. اما پرسشی که مطرح می‌شود این است که آیا آنچه فرد باید به دنبال آن باشد، از ویژگیهای خاصی برخوردار است یا حتی امکان دارد که فرد در این فرایند جستجوی اصالت مدار «خویشتن» به دین نیز برسد. در اینجا است که اگزیستانسیالیست‌ها به دو گروه دینی و غیردینی تقسیم می‌شوند. آنها در اینکه آیا می‌توان اصالت «خویشتن» را، در عین وفاداری به دین و مذهب، حفظ کرد یا خیر، اختلاف نظر پیدا کردند. بدین قرار، راه اندیشمندی چون کیرکگور از راه اندیشمندی چون نیچه جدا شد. نیچه تصریح کرد که مذهب با اصالت سازگار نیست. از همین رو، از نظر طرفداران نیچه اگر فردی در جستجوی «خویشتن»، دین را به عنوان چیزی یافت که به آن پای بند باشد، دچار خود فریبی و به تعبیر سارتر، دچار بدایمانی^(۹) شده است. مراد سارتر از این تعبیر، هر گونه اعتقادی است که با تقلید از دیگران و به نحوی غیر خودجوش به دست آمده باشد. به تعبیر دیگر، اینکه فرد بپندارد راهی جز پذیرش اعتقادات مرسوم ندارد خود فریبی و بدایمانی است. از نظر سارتر، هر گونه گزینشی که مانع از می‌دهیم باید آزادانه و خودجوش باشد. اما از دیدگاه اگزیستانسیالیست‌های مذهبی و دینی کاملاً ممکن است که فرد آزادانه و به نحوی خودجوش به انتخاب دین روی آورد و این هرگز خود فریبی به شمار نمی‌آید. آنچه جالب و تا حدی عجیب است آن است که سارتر مدتها مارکسیست بوده، در حالی که مارکسیسم نظام آماده و پرداخته‌ای است که خارج از گزینش و آزادی انسان پایه‌ریزی شده و این نقد بسیار مهمی است که عملاً بر وی وارد است.

به هر روی، در فرهنگ اصالت بر یافتن هویت خویشتن بدون پیروی از دیگران، تأکید می‌شود و اینکه فرد باید به هویت خود دل بسته و بر آن پای بند باشد، به ویژه برای جوانان بسیار حیاتی است که هویت خود را پیدا کرده و به آن پای بند باشند. این دیدگاه در هنر نیز بسیار نفوذ

کرد؛ مثلاً گفته می‌شود درست است که هر نویسنده‌ای ممکن است در آغاز کار تحت نفوذ نویسنده دیگری قرار گیرد، اما آنچه در اصالت مهم است این است که او باید هویت و به اصطلاح آنها «آهنگ خود»^(۱۰) را بیابد و به تدریج سبک تقلیدی خود را کنار گذاشته و به ابداع و نوآوری و ارائه سبک خاص خود بپردازد. در این فرهنگ به استقلال بسیار اهمیت داده شده است. هیچ‌کس نمی‌خواهد در سلیقه خود همانند دیگران شود. یکی از دلایل پرداختن فراوان به این بحث، این است که در این فرهنگ، به بهانه لزوم وفاداری به هویت خود و یافتن و ابداع هویت خاص خود، بسیاری از رسوم و احکام سنتی را زیر پا می‌گذارند. اما، از جمله انتقادات مشهوری که به این دیدگاه وارد شده این است که کسانی که به دنبال یافتن هویت و سبک خاص خود هستند، غالباً به سلیقه واحد می‌رسند، در حالی که هدف اصلی در فرهنگ اصالت، یافتن سبک و سلیقه‌های خاص و ابداعی است.

درباره فرهنگ اصالت مباحث فراوانی، هم در میان خود اگزیستانسیالیست‌ها و هم در بین منتقدان آن، مطرح شد. مشهورترین ناقد ضد اگزیستانسیالیسم، وارناک^(۱۱) است. او معتقد است نمی‌توان بر مبنای اگزیستانسیالیست‌ها فلسفه اخلاق پی‌ریزی کرد؛ در واقع، این مکتب هیچ پایان خوشی برای فلسفه اخلاق ندارد.

چارلز تیلور^(۱۲) اهل مونترال کانادا و استاد بازنشسته افتخاری در دانشگاه مک‌گیل است

(که از سال ۱۹۶۱ تا ۱۹۹۷ در آن رسماً کرسی تدریس داشته است). وی اخیراً خدمت و تدریس پاره وقت در دانشگاه «نورث وسترن»^(۱۳) شیکاگو را پذیرفته است. تیلور شهرت خود را در فلسفه مدیون مقدمه سترگی است که بر فلسفه هگل^(۱۴) نوشته است. با این حال، او از فعالیت‌های سیاسی نیز به دور نمانده و در دهه ۱۹۶۰ چندبار نامزد انتخاباتی یکی از گروه‌های چپ‌گرا و طرفدار خودمختاری «کبک»^(۱۵) شد. بسیاری از آثار فلسفی تیلور درباره نقد فرهنگی و فلسفه سیاسی است. او یکی از متفکران تأثیرگذار در نهضت جامعه‌گرایی است که لیبرالیسم را به دلیل تأکید بیش از حد آن بر حقوق فردی نقد می‌کند. همچنین نویسنده هجده کتاب مختلف به زبان‌های انگلیسی، فرانسه و آلمانی است که به زبان‌های مختلف چینی، ژاپنی، ایتالیایی، پرتغالی، اسپانیایی، سوئیس، ترکی، انگلیسی، فرانسه و آلمانی ترجمه شده‌اند. کتاب اخیر وی کتاب «انواع ادیان امروزی»^(۱۶) است.

بیش از سی سال است که تیلور همواره بر این نکته هشدار می‌دهد که علوم طبیعی برای فهم بشریت مناسب نیستند و این موضوعی است که در آثار متفکران آلمانی از دیلتای تا گادامر هویداست. آثار تیلور نشان دهنده شناخت گسترده او از فلسفه قاره‌ای و تحلیلی و نیز درک عمیق او از اشعار زبان‌های آلمانی و انگلیسی است. هر چند تیلور فلسفه خود را بسیار الهام یافته از هگل نشان می‌دهد، اما انتقاداتی را نیز بر

فلسفه هگل وارد می‌سازد و به این نتیجه می‌رسد که باید در ریاضیات، انسان‌شناسی فلسفی و نقد اجتماعی تغییرات بسیار مهمی را در فلسفه هگل اعمال کرد. اگر هگل می‌گوید، «خویشتن» واقعیت امری بین‌الذهانی است و انسان را تنها می‌توان به عنوان شرکت‌کننده (و مباشر) در این واقعیت فهم کرد، تیلور مدعی است که انسان را می‌توان تنها به عنوان شرکت‌کننده (و مباشر) در واقعیت بین‌الذهانی جامعه زبانی او فهم کرد. با این حال، تیلور به ایدئالیسم مطلق هگل قائل نیست.

تیلور در مباحث «خویشتن»، نشان می‌دهد که چگونه حصر دو وجهی واقعیت/ارزش از ثنویت (و دوگانه‌انگاری) معرفت‌شناختی‌ای نشأت گرفته است که پس از قرن هفدهم و هنگامی پایه‌ریزی و گسترش یافت که در علوم طبیعی، تبیین‌های غایت‌شناختی، به‌جانب‌داری از دیدگاه‌های قسری درباب طبیعت، رد شدند. اما اعمال انسان بالذات غایت‌شناختی هستند، از این‌رو، نظریه‌های رفتارگرایی روان‌شناسی ناکافی و منحرف‌کننده‌اند. درست نیست که دست‌آوردها و پیشرفت‌های به دست آمده در علوم طبیعی مدرن را به علوم انسانی، بسط دهیم. بدین ترتیب، تبیین ناکافی بودن رفتارگرایی و ضرورت توصیف درست از آگاهانه و ارادی بودن کارهای انسان، عمده‌ترین مباحث تیلور در نخستین اثرش است.^(۱۷)

بزرگ‌ترین و مشهورترین اثر تیلور، یعنی «سرچشمه‌های خویشتن: ساختن خویشتن یکی از آثار جالب تیلور کتاب «اخلاق اصالت» است که چاپ نخست آن در کانادا و با عنوان «نقاط ضعف مدرنیت»^(۱۹) منتشر شد.

مدرن»^(۱۸) مبتنی بر نخستین اثر او و همراه با تحقیق و بررسی تغییرات و تحولاتی است که در درک انسان غربی از هویت و نقش این خودآگاهی در استدلال عملی و تشکیل و پایه‌ریزی اخلاقیات، به وجود آمده است. این کتاب بر سه ویژگی هویت مدرن متمرکز شده است: درونی بودن آن، تصدیق و تأیید زندگی عادی و برداشت رمانتیک از طبیعت به عنوان منبع اخلاقی درونی. این کتاب در واقع تأمل فلسفی در تاریخ برخی از مسائل مهم فرهنگ غرب از قرن هیجدهم به بعد است؛ اما تیلور در این تأملات مرتکب این اشتباه نمی‌شود که هویت «مدرن» را ساخته و پرداخته فیلسوفان تلقی کند، بلکه او مفاهیم در حال تغییر درباره هویت را در پی‌ریزی و بنای مکاتب فلسفی‌ای که این مفاهیم در آنها منعکس شده‌اند، سهیم می‌داند. با این حال، محور اصلی مباحث این کتاب، اندیشه‌ها و تأملات فلسفی است. تیلور در این کتاب درباره چگونگی ارتباط هویت با عمران و توسعه شهری یا صنعتی کردن جوامع، به بحث پرداخته است و در واقع، به طور جامع و کافی به آثار جامعه‌شناسانه گسترده‌ای که درباره موضوع مورد بحث او وجود دارد، توجه نکرده است. البته نباید هم انتظار داشته باشیم که بتوان به چنین موضوع و بحث گسترده‌ای به طور کامل و جامع پرداخت.

اصالت»^(۲۰) تکیه کرده ایم. این کتاب از ده بخش تشکیل شده و مقاله حاضر نیز به ترتیب بخشهای آن و با همان عناوین کتاب پیش رفته و پس از نقل دیدگاههای او در ذیل هر بخش به نقد آنها پرداخته شده است. اساس همه نقدهایی که در این مقاله به طور مفصل در ذیل هر بخش بر دیدگاههای او وارد شده، این است که وی در بی یافتن منابع و پایه های اخلاقی اصالت در درون خود فرهنگ اصالت است، در حالی که این فرهنگ به لحاظ عقلی و فکری بسیار سست تر از آن است که این منظور را فراهم کرده و استدلال تیلور را برتابد. تیلور با نادیده گرفتن تحولات بشری در عصر حاضر به عصر رمانتیک دل بسته و از نقش پنهان دین در عصر رمانتیک غافل مانده است، در حالی که علت موفقیت فرهنگ مبتنی بر اصالت در عصر رمانتیک آن بود که در آن عصر فرهنگ اصالت به نحوی پنهان بر دین و سنتهای دین تکیه داشت. بنابراین، اگر تیلور قصد دفاع از فرهنگ اصالت را در عصر حاضر دارد باید آن را بر پایه سنتهای دینی و اخلاقی مبتنی می ساخت.

۱- نقد و بررسی کتاب «اخلاق اصالت»

۱-۱- سه نقطه ضعف

تیلور درباره سه نقطه ضعف بسیار متداولی که در مورد مدرنیته مطرح بوده و باعث ناخرسندی و نارضایتی گسترده آن شده، بحث کرده است، اعم از آنکه مدرنیته را فقط شامل پنجاه سال اخیر بدانیم یا آن را از قرن هفده به بعد محسوب

مباحث این کتاب شرح و بسطی از مسائل و موضوعاتی است که در کتاب «سرچشمه های خویشتن»، که پیش تر به آن اشاره کردیم، به آنها اشاره شده است.

تیلور نیز از جمله کسانی است که در این مورد مباحثی را مطرح کرده است؛ اما تفاوت نقد او با دیگر نقدها این است که او در صدد بررسی دیدگاههای اگزیستانسیالیستها درباره اصالت نیست، بلکه به زمانهایی پیش از آنها نظاره کرده، می گوید: می توان ریشه های اصالت را در زمانهایی پیش از آنها و در میان رمانتیکها نیز مشاهده کرد. هر چند رمانتیکها صریحاً نامی از این اصطلاح به میان نیاورده اند، اما با نگاهی به اندیشه های آنها می توان به وضوح محتوا و مفهوم آن را در اندیشه های ایشان مشاهده کرد. از این رو، رمانتیکها با این محتوا زمینه ساز نفوذ اگزیستانسیالیستها شده اند. تیلور در صدد است برداشتهای پست و منحرف شده از فرهنگ معاصر اصالت را رد و با نوعی اعتدال به دفاع از اصالت اصیل و واقعی ای که در اندیشه رمانتیکها مطرح شده است، بپردازد.

اندیشمندان مختلف، همواره، به هنگام بحث از فرهنگ اصالت، به آرای اگزیستانسیالیستها اشاره کرده اند، اما عجیب آن است که تیلور هیچ گونه ذکری از آنها و از جمله هایدگر و نیچه به میان نمی آورد.

مقاله حاضر در صدد است تا به نقد و بررسی دیدگاه تیلور درباره اصالت بپردازد. در نقل دیدگاه او به کتاب وی با عنوان «اخلاق

کنیم. این سه موضوع که بیشتر از سایر موضوعات مورد توجه اندیشمندان قرار گرفته، عبارت است از:

۱- فردگرایی افراطی^(۲۱)؛

۲- غلبه عقلانیت (=عقل) آلی^(۲۲)؛

۳- استبداد آرام^(۲۳).

از نظر تیلور، هرچند درباره این سه موضوع، به عنوان سه پیامد مهم مدرنیت مباحث فراوانی انجام یافته، هنوز درک درستی از آنها صورت نگرفته است. از همین رو، وی خود به بحث از آنها پرداخته و در صدد برشماری اشکالات آنها بر می آید.

فردگرایی افراطی، به احساس بی معنا بودن زندگی و کم رنگ و ضعیف شدن افقها و حدود اخلاقی، می انجامد. این آزادی مدرن مبتنی بر رد نظامها و سلسله مراتبی است که در گذشته تعیین کننده نقش و وظایف افراد بود. تمرکز بر فرد که در دموکراسی بسیار برجسته و مشهود است باعث کم شدن هرچه بیشتر نگاه و توجه فرد به دیگران و در نتیجه، به وجود آمدن خودبینی می شود.

غلبه عقل آلی وقتی است که ساختار مقدس جامعه رخت بریندد و برنامه ریزیها و نظام اجتماعی و شیوه های عمل بر اساس نظام جهانی یا قصد الهی نباشد؛ اقتضائات توسعه و رشد اقتصادی برای توجیه نابرابریها، ویرانی محیط زیست و دیگر انواع بی عدالتیها، که تیلور و سایر اندیشمندان برشمرده اند، به کار رود و کیفیت فدای کارایی (و سود بیشتر) شود و این

زوال و افول اهداف «عالی بشری» است، گرایش که برای بازار، دولت، بوروکراسی مدرن و شیوه تولید مدرن، ذاتی است و وبر^(۲۴) از آن به «ففس آهنین»^(۲۵) تعبیر می کند. [از همین رو، آن را خارج از اختیار و اراده افراد می داند، به نحوی که انسانها هرگز قادر به تغییر آن نیستند، اما] تیلور برخلاف وبر معتقد است که می توان اوضاع را تغییر داد. اما این امر کاملاً در حیطه اختیار ما نیست. در واقع، فقط جنگ دل «عواطف و احساسات» و عقل «استدلال» نیست، بلکه اصلاح نهادی نیز لازم است.

استبداد آرام هنگامی رخ می دهد که شهروندان مصرف کننده، به قدری مشغول و غرق در خود باشند که به خود زحمت دخالت در امور سیاسی و مزاحمت به دولت را ندهند. از نظر «توکویل» می توان با ایجاد فرهنگ سیاسی زنده و پر نشاط، که در آن به مشارکت افراد در سطوح مختلف دولت و انجمنهای غیر دولتی ارج و ارزش نهاده می شود، از این پیامد جلوگیری کرد.

نزاع محافظه کاران و لیبرالها درباره چنین مسائلی است. لیبرالها، محافظه کاران را به مرجع^(۲۶) بودن یا مخالف اصلاحات^(۲۷) بودن و به دل بستگی به عصری طلایی، که نه پیش تر وجود داشته و نه بعداً به وجود خواهد آمد، متهم می کنند. تیلور، در این بحث، سعی می کند هم از طرفداران پروپاقرص مدرنیت و هم از مخالفان شدید آن، فاصله بگیرد (و به نوعی انصاف و میانه روی در نقد روی آورد). از نظر او، هیچ

راهی برای برقراری تعادل میان منافع و مضرات مدرنیته وجود ندارد. او در صدد پی بردن به این نکته است که چگونه می‌توان (این جریانها

و سیر تاریخی را به سوی بزرگ‌ترین چشم‌اندازهای آن هدایت کرد و از فروافتادن در آشکال پست و فاسد آن، اجتناب کرد» (p. 12). او در آغاز بحث، پیشنهاد می‌کند که بحث «خویشتن» را بر نخستین موضوع از سه موضوع پیش گفته متمرکز کند، هر چند که در فصلهای پایانی بر دو موضوع دیگر نیز می‌پردازد.

۲-۱- بحث گنگ

تیلور ادعا می‌کند که موضع و تلقی فرهنگ عام و معاصر که محافظه‌کاران آن را به عنوان نسبی‌گرایی سطحی^(۲۸) یا ذهن‌گرایی^(۲۹) محکوم می‌کنند، در حقیقت، نوعی پست‌کردن یا ابتذال

«اخلاق اصالت» است. تیلور، نسبی‌گرایی را تلاشی گمراه شده و نادرست برای احترام متقابل می‌داند. از نظر او، اینکه «آلن بلوم»^(۳۰) فرهنگ معاصر درباره خودشکوفایی^(۳۱) را خوار می‌شمرد، بدان جهت است که وی صرفاً تعابیر و وجوه هجوآمیز ایده آل اخلاقی غنی «صداقت با «خویشتن»»^(۳۲) را می‌نگرد «و از سایر ابعاد غفلت می‌ورزد». فرهنگ تساهل نسبت به انواع مختلف خودشکوفایی از هر گونه ادعای مطلق پرهیز می‌کند. هرچند پیش فرض آن این است که ارزش برخی از آشکال زندگی (شکل اصیل‌تر آن) کاملاً بالاتر از سایر اشکال است. جانبداری از «اخلاق اصالت» به شکل یک

نسبی‌گرایی آرام و نامرئی درآمده که دفاع محکم و قاطع از هر گونه ایدئال اخلاقی را ناممکن ساخته است.

همچنان که غالباً گفته شده است، این امر بدان معناست که دیدگاه قائلان به «اخلاق اصالت»، دست‌کم در برخی موارد، متضمن نوعی تناقض و تضاد درونی است، چرا که (دست‌کم در برخی موارد) در پس این نسبی‌گرایی، یک آرمان اخلاقی وجود دارد. با این حال، نسبی‌گرایی، خواه متضمن تناقض باشد یا نباشد، دیدگاهی است که معمولاً مردم اتخاذ می‌کنند و آرمان مزبور تا سطح یک اصل مسلم^(۳۳) که در آن هیچ گونه چالش و چون و چرایی نمی‌شود، بلکه علاوه بر آن، هرگز به توضیح و شرح آن نیز پرداخته نمی‌شود، تنزل می‌یابد (p. 17).

«اخلاق اصالت» به حمایت از لیبرالیسم بی‌طرفانه^(۳۴) نیز می‌پردازد. این لیبرالیسم، خواه نسبی‌گرایان از آن حمایت کنند یا مخالفان نسبی‌گرایی (نظیر دورکین^(۳۵) و کیملیکا^(۳۶))، هر گونه بحث درباره زندگی خوب^(۳۷) را سرکوب و محکوم می‌کند. (و این یکی از نقدهایی است که باینر^(۳۸) بر لیبرالیسم وارد می‌کند. مک‌ایننتایر^(۳۹) نیز همین نقد را مطرح می‌کند).

ذهن‌گرایی اخلاقی رایج نیز به ترویج همین سرکوبی و محکوم کردن بحث از زندگی خوب می‌پردازد. ذهن‌گرایی اخلاقی (دیدگاهی است که معتقد است دیدگاههای اخلاقی به هیچ وجه بر پایه دلیل یا طبیعت و ماهیت اشیا مبتنی نیست، بلکه نهایتاً بدان جهت که ما خود را

مجدوب و شیفته آنها می‌یابیم، به دست هریک از ما اتخاذ و انتخاب می‌شوند (p. 18).

اندیشمندانی چون مک‌این‌تایر که حامی معیارهای عقل اخلاقی‌اند، غالباً پیرو مکتب ارسطو هستند و آرمان اصالت را به عنوان بخشی از انحراف نابجا و نادرست از معیارهایی می‌دانند که ریشه در طبیعت بشر دارند و به خاطر وجود انحراف نابه‌جا و نادرست، هیچ‌گونه دلیل و انگیزه‌ای برای ارائه تبیینی روشن و صریح از این آرمان پیش روی خود نمی‌بینند. عامل سومی که باعث ترویج سرکوبی و مخالفت با بحث درباره زندگی خوب است، نوعی تبیین رایج در علوم اجتماعی است که قاطعانه و آگاهانه نسبت به آرمانهای اخلاقی بی‌طرف است، چرا که از نظر ایشان شأن علم (علمی بودن) همین را اقتضا می‌کند.

نتیجه همه این نکات، بیشتر شدن تاریکی و ابهام آرمان اخلاقی اصالت بوده است. منتقدان فرهنگ معاصر غالباً «اصالت» را به عنوان یک آرمان سرزنش کرده و ارجی بر آن قائل نیستند، و حتی آن را با یک تمایل غیر اخلاقی برای انجام و به جا آوردن بدون مزاحمت همه خواستها، خلط می‌کنند. دیدگاه خاص مدافعان این فرهنگ به بروز نوعی ابهام در مباحث آنها درباره اصالت می‌انجامد. گرایش کلی ذهن‌گرایی در جهان فلسفی ما و قدرت لیبرالیسم بی‌طرف، این احساس را که نمی‌توان و نباید چنین مسائلی را مورد بحث قرار داد، تشدید و تقویت می‌کند. علاوه بر آن، بر اساس علوم اجتماعی،

برای آنکه پدیده‌ای نظیر فرهنگ معاصر اصالت را درک کنیم نباید در تبیینهای خود به اموری چون «آرمانها»ی اخلاقی متوسل شویم، بلکه باید بر آن بر اساس مثلاً تغییرات مدرن در شیوه تولید، یا الگوهای جدید مصرف‌جویان یا امنیت ثروت و دارایی بنگریم (p. 21).

تیلور، هم دیدگاههای طرفداران فرهنگ معاصر و هم مواضع مخالفان آن را رد می‌کند. و به جای آن بازیابی و احیای آرمان اصالت را از تحریفاتی که دچار آن شده، ضروری می‌داند. او معتقد است که ۱- اصالت، آرمانی ارزشمند است؛ ۲- می‌توان به بحث و استدلال عقلی درباره آرمانها و نیز مطابقت اعمال با آرمانها، پرداخت؛ ۳- این مباحث و استدلالها تأثیرگذارند و چنین نیست که ما اسیر و زندانی نظام^(۴۰) باشیم.

تأکید من بر خلاف تیلور این است (۱) «اصالت»، آن گونه که در سنت مدرن غرب پایه‌ریزی و توسعه یافته است، آرمان ارزشمندی نیست، هرچند می‌توان در نظام ارزشهای دینی نظایری برای آن پیدا کرد. (۴۱) ۲- به هنگام استدلال درباره عقلی بودن آرمانها و اعمال، همواره منابع یک یا چند سنت دینی استفاده می‌شوند که ممکن است در بین کسانی که این استدلالها برایشان ارائه می‌شود، مورد سؤال و چون و چرا باشند. به خصوص، من فکر نمی‌کنم که استدلالهایی که تیلور در دفاع از تقریر مورد حمایت خود از آرمان اصالت ارائه می‌کند، نتیجه بخش باشد. اما در مورد نکته ۳-

من نیز می‌پذیرم که بحث و استدلال عامل مؤثری برای تغییر و تحوّل است، ولی به نظر من، آن نوع بحث و استدلالی که تیلور ارائه می‌کند نمی‌تواند این نقش را ایفا کند. همچنین به اعتقاد من، وی از گام‌های بسیار مهم دیگری که می‌توان برای ایجاد تغییر و تحوّل در نظام یا سیستم برداشت، غفلت ورزیده است.

۳-۱- ریشه‌های تاریخی اصالت

«اخلاق اصالت» در اواخر قرن هیجدهم پدیدار شد. این مکتب، به عنوان یکی از دست‌آوردهای دوره رمانتیک^(۴۲)، از ذهن (گرایی) دکارت و فردگرایی سیاسی لاک، سود جست. البته از عقلانیت بریده و مستقل از جامعه و نیز از فردگرایی لاک که ارتباطات جامعه را نادیده می‌گرفتند، انتقاد کرد.

مکتب اخلاقی اصالت، در فلسفه اخلاق، از نظریه احساس اخلاقی که مخالف نتیجه‌گرایی^(۴۳) است، ناشی می‌شود.^(۴۴) بر اساس نظریات قدیم، آوای اخلاقی، یعنی آوای درونی برخاسته از وجدان، پیامبری از سوی خداست. احساس درونی‌طنین «حق» (و اینکه چیزی به عنوان «حق» وجود دارد) راهی است که از طریق آن ما خود مستقلاً یا به واسطه فیض خیر^(۴۵) یا خدا^(۴۶)، به خیر یا خدا دست می‌یابیم. [طبق این تلقی ریشه و منشاء اصالت بیرونی است، اما] بر اساس تلقی رمانتیک ریشه و منشاء اصالت هرگز بیرونی نیست، بلکه نهفته در عمق باطن ماست.

مهم‌ترین اندیشمندی که در این باره دیدگاه جدیدی ارائه داد، «روسو»^(۴۷) بود. او از پیروی از ندای طبیعت، که در درون مانهفته است، و به تعبیر فرانسوی، از درک و احساس وجود،^(۴۸) سخن گفت. روسو همچنین در پایه‌ریزی اندیشه «آزادی» به عنوان ««خویشتن» گزینی»^(۴۹) که به معنای تصمیم و تعیین سرنوشت خود بدون مداخله آداب، رسوم و تعصبات و پیش‌داوریهای بیرونی (بیرون‌ازخود فرد) است، سهمیم بوده است. این همان اندیشه خودمختاری سیاسی و اخلاقی است که آن را گروه ضد اشرافی «ژاکوبین‌ها»^(۵۰) کانت، هگل و مارکس پایه‌ریزی و توسعه دادند. اما این اندیشه، همان اندیشه خودمختاری است و نه اصالت بما هو اصالت.

تیلور، هررد (۱۸۰۳/۱۷۴۴) را نخستین اندیشمندی می‌داند که صریح‌ترین بیان را از آرمان اصالت ارائه داده است. هرکس دارای معیاری است که بر طبق آن باید زندگی کرد. صدای منحصر به فرد و یگانه هر یک از ما، گفته و بیان خاص خود را دارد و این همان چارچوب اخلاقی اخلاق و فرهنگ اصالت، حتی مراتب و اشکال سطحی‌تر آن است که تیلور در صدد دفاع از آن به عنوان ارزش واقعی خود مدرنیت است. اما نکته اینجاست که تیلور واقعاً برای این مطلب استدلالی ارائه نمی‌کند. او هرگز در صدد تبیین و نشان دادن این نکته نیست که مثلاً چگونه تقریر هررد از اصالت بر پایه انسان‌شناسی فلسفی برتر از دیگر نظریات و تقریرات است.

کُری آنتون^(۵۱) تا حدی کار تیلور را در کتاب «خویشتن» و اصالت^(۵۲) ادامه داد. آنتون نیز همانند تیلور به جانبداری از «اخلاق اصالت» می‌پردازد، اما در عین حال، مراتب و اشکال سطحی‌تر آن را محکوم می‌کند. او می‌گوید: می‌توان «اخلاق اصالت» مناسب و مطلوب را بر اساس تحلیلی پدیدارشناسانه از «خویشتن»^(۵۳) پی‌ریزی کرد. او دیدگاه‌های ماتریالیستی را درباره «خویشتن» در حمایت از رویکردی که پیش‌تر شبیه رویکرد هایدگری است، رد می‌کند، ولی متأسفانه این رویکرد، رویکردی است که با زبان مبهم و پیچیده‌ای که غالباً مورد علاقه کسانی است که خود را «اگزیستانسیالیست» می‌خوانند، ضایع شده است. عبارت زیرنمونه‌ای از این زبان گنگ و غامض است: ما مکانها و لحظه‌های زمین هستیم که نبود خود را انکار می‌کنیم و در مراقبه بسیار پر معنایی که «هستی در جهان» نامیده می‌شود، ظهور می‌کنیم.^(۵۴)

آنتون در حمایت از دیدگاه خود، سعی می‌کند اصالت را بر نظریه متافیزیکی درباره «خویشتن» مبتنی کند و برای تقویت بیشتر موضع خویش بر اساس تقریری متافیزیکی از «خویشتن» در صدد نشان دادن ناقص و ناکافی بودن سوء برداشت‌های متعددی برمی‌آید که عموم مردم دارند. او دیدگاه‌های مختلف درباره «خویشتن» را که بیش از حد «ذهن‌گرا»^(۵۵) هستند و نیز دیدگاه‌هایی را که «خویشتن» را پدیده‌ای کاملاً اجتماعی می‌پندارند، رد می‌کند. در مورد اصالت نیز آن دسته از دیدگاه‌هایی که اصالت را با ابداع^(۵۶) یا صرف خودمختاری یکی می‌دانند، رد می‌کند. ضعف عمده موضع آنتون، علی‌رغم همه تفاوت‌های جزئی آن با دیگر نظریات آن است که نظریه اگزیستانسیالیستی او درباره «خویشتن»، فاقد محتوا و مضمون کافی برای ارائه هرگونه جهت و سمت و سوی واقعی است. این مراقبات که این قدر در «هستی و بودن در جهان» برجسته است، بدون جهت دمی خاص رها شده است.

یکی از مشکلات عمده «اخلاق اصالت» آن است که این اخلاق، دست کم، در برخی از تقریرات و اشکال آن، با ارزش‌های دینی در تضاد است. از این رو، اگر تیلور و آنتون، واقعاً در صدد دفاع از ارزشمندی اصالت هستند، باید نشان دهند که چرا باید «اخلاق اصالت» را بر ارزش‌های دینی‌ای که با آن ناسازگارند، مقدم دانست، یا چگونه می‌توان تعارض و ناسازگاری آشکار آنها را حل کرد. جهت‌گیری تأکید بر خودمختاری و استقلال افراد که مثلاً در میان بسیاری از متفکران عصر روشنگری به چشم می‌خورد، با نوعی کنایه بر ضد پیروی و اطاعت از مراجع کلیسایی بود. البته شاید بتوان با در نظر داشتن دستگاه کلیسا در اروپای آن عصر، مبارزه این متفکران را بر ضد مرجعیت کلیسا موجه دانست، اما نمی‌توان این امر را عذر و بهانه‌ای قرار داد و با توسل به آن مرجعیت و هدایت اخلاقی بیرونی را برای همه مکانها و در همه اعصار آینده نیز، رد کرد.

نظریه‌های اخلاقی پس‌عصر روشنگری،

اعم از آنکه وظیفه گرا، قراردادگرا، رمانتیک و یا اگزیستانسیالیست باشند، با قطع ارتباط خود از لنگرگاه‌های دینی، بی‌هدف و سرگردان شناور خواهند بود.^(۵۷) هرچند تیلور در کتاب «اخلاق اصالت» بحثی درباره دین ندارد، اما در سخنرانی خود تحت عنوان «مدرنیت کاتولیک؟»^(۵۸) که به دلیل داشتن منافع مادی چشم‌گیر، جایزه‌ای از سوی سازمان بریانیها به وی بود، مستقیماً به بحث درباره دین پرداخت. این سخنرانی همراه با نقد چهار متفکر کاتولیک و نیز جواب تیلور بر آنها، در مجموعه‌ای منتشر شد. وی در این سخنرانی ضمن تصریح به کاتولیک بودن خود درصدد توجیه و تبیین این امر بر می‌آید که علت اینکه در دیگر آثار خود به کاتولیک بودن خود تصریح نکرده، آن است که فرهنگی که وی با آن سر و کار داشته و مخاطب اوست، سکولار است. در عین حال، اعتراف می‌کند که برخی از «واقعیتها و وجوه مهم فرهنگ جدید درصدد هستند که دین مسیحیت را به عنوان امری غیر و بیگانه از انسان مدرن و به عنوان پدیده‌ای معرفی کنند که اگر روشنگری، لیبرالیسم و اومانیسیم بخواهند رشد کرده و شکوفا شوند باید رد شده و به گذشته وانهاده شود»^(۵۹)، تیلور اعتراف می‌کند که کاتولیک است و نیز اعتراف می‌کند که مدرنیت و مسیحیت در چند بعد مهم مخالف یک دیگر هستند، اما با این حال، از مدرنیت دفاع می‌کند. او ادعا می‌کند که لازمه رشد برخی از ابعاد زندگی‌ای که واقعاً با دین مسیحیت سازگار است، آن است که انسان

مدرن برای رشد و شکوفایی این ابعاد، ارتباط خود با دین مسیحیت را قطع کند. مثالی که بسیار مورد تأکید اوست، مسئله حقوق بشر است. او اعتراف می‌کند که فرهنگ مربوط به حقوق بشر دارای اشکالات مختلفی است، اما استدلال می‌کند که فقط از طریق روند سکولار کردن فرهنگ غرب بود که «این پیش رفت بزرگ در نفوذ عملی انجیل در زندگی انسان»^(۶۰) میسر شد. از نظر تیلور، رشد مسائل اخلاقی مسیحیت فقط در صورتی می‌توانست در فرهنگ غرب انجام یابد که هیچ‌گونه اشاره و اعترافی به ریشه‌های دینی آن نشود، زیرا مدرنیت با آخرت اندیشی افراطی مذهب کاتولیک در قرون وسطا مخالفت داشت. اومانیستهای بسیار افراطی، که از منافع مادی رشد و شکوفایی انسان، رفاه و کم شدن هرچه بیشتر آلام و رنجهای بشر، جانبداری می‌کردند، همین نقد پروتستانها را بر کاتولیک، به طور کلی، در مورد هر دینی مطرح ساختند. تیلور معتقد است که در ایجاد موانع بر ضد دین نقد اخلاقی بر دین دارای نیروی انگیزشی بسیار زیادی از اشکالات معرفت‌شناسانه درباره آن بود، بدین معنا که نقد اخلاقی دین، بیش از اشکالات معرفت‌شناسانه بر دین، در گرایش ضد دینی مردم در جهان غرب، مؤثر بود. و این به نظر نکته بسیار مهم و درستی است.

به هر روی، تیلور مدعی است که در این برهه از تاریخ، غرب برای حفظ ویژگی اخلاقی خود، نیازمند تعدیل ارزشهای دینی است. برای

آنکه فرهنگ غرب از آفاتی چون فاشیسم، بی‌رحمی و بغض و کینه محفوظ بماند، به داروی تعالی بخشی نیاز هست. البته، تیلور می‌پذیرد که صرف پذیرش دین هیچ‌گونه تضمینی برای معالجه این بیماریها فراهم نمی‌کند. او می‌گوید: باید محبت صادفانه مسیحی در میان باشد؛ محبتی که براساس دیدگاهی درباره انسان استوار است که معتقد است انسان بر صورت خدا خلق شده است. تیلور، از اینجا به بعد، حالتی وعظ‌گونه گرفته و دچار عواطف و احساسات می‌شود و ظاهراً از بحث اصلی خارج می‌شود. بحث اصلی این است که با توجه به اینکه فرهنگ مدرن غرب، خود را از ریشه‌های دینی، که فراهم‌کننده ارزشهای این فرهنگ است، بریده و جدا ساخته است، چگونه می‌تواند جهت‌گیری اخلاقی پیدا کند؟ او پاسخ این پرسش را با دفاع از مدرنیته در قرن بیستم داده و می‌گوید: هرچند مدرنیته مصایبی چون سوزاندن یهودیان در شهر آشویتز^(۶۱) و بمباران اتمی هیروشیما را به همراه آورد، اما سازمانهایی چون سازمان عفو بین‌الملل^(۶۲) و پزشکان بدون مرز را نیز برای بشریت به ارمغان آورد. در اینجا می‌توان این مثال و گزینش تیلور را که از بین موارد مختلف از این دو سازمان نام برده است، نقد کرد، اما صرف نظر از این امر باید گفت برداشت او از این‌گونه امور نسنجیده و نادرست است: تصور تیلور این است که منافعی که این‌گونه سازمانها برای بشریت دارند می‌تواند قتل عام مردم را توجیه کند و از این طریق، توجیهی

اخلاقی برای مدرنیته غرب به طور کلی فراهم آید. تنها پیشنهادی که او برای ممانعت از غلبه شرور و مصایب ارائه می‌دهد، این است که مردم پشت صحنه، پاکدامنی و تقوای مذهبی و دینی داشته باشند؛ یعنی در پشت صحنه به امور متعالی متوجه باشند، اما در عین حال، می‌گوید: این امر نباید بسیار عمومی شود وگرنه عمومیت اخلاقی مدرنیته تهدید می‌شود و یا به هر حال، ناسازگار با فرهنگ غرب می‌شود.^(۶۳)

همین جاست که دلایل و توجیحات عقلی تیلور برای دفاع از مدرنیته سست می‌شود. تلاش تیلور برای معقول نشان دادن کامل مدرنیته، او را به شناخت و تشخیص نقایص موجود در ذات پروژه عصر روشنگری و نیز تشخیص بهترین دست‌آورد های آن می‌رساند، اما در ادامه بحث به نظر می‌رسد که او در تحسین آرمانهای اولیه مدرنها به بی‌راهه رفته و بی‌جهت امیدوار می‌شود که می‌توان ترکیب بستر دینی انسان مدرن با سکولاریزم را تا مدت غیر معینی حفظ کرد. «اخلاق اصالت» به ناچار در صورت اشکال پست‌تر خواهد افتاد، مگر آنکه آن را براساس یک نظام ارزشی بسیار پرمحتوا و غنی، اعم از دینی یا غیر دینی، مبتنی کنیم. واقعیت آن است که آن نوع اصالتی که تیلور از آن جانبداری می‌کند، مبتنی بر دین کاتولیک او، البته تا همان حد که ریشه در فلسفه آلمانی دارد، است. با این حال، دفاع و جانبداری او از بازیابی و احیای «اخلاق اصالت» از هر گونه اشاره به دین، که این بازیابی را برای وی امکان‌پذیر سازد، سرباز

می‌زند. همچنین شکی نیست که دین، در تلاش آنتون برای حفظ آرمان اصالت بر اساس پدیدارشناسی اگزیستانسیالیستی نیز، هیچ‌گونه نقشی ندارد. تأملی که تیلور در سخنرانی «میرانی»^(۶۴) خود درباره مدرنیت دارد می‌تواند این بصیرت شخصی را به دست دهد که چگونه یک کاتولیک می‌تواند قدرت اخلاقی مدرنیت را درک کند، اما نشان نمی‌دهد که خود مدرنیت برخوردار از منابعی کافی برای دفاع از ارزشها و آرمانهای مدرنیت بازیابی شده است و نیز نشان نمی‌دهد که چگونه می‌توان در مورد تعارضاتی که بین مدرنیت و دین به وجود می‌آید، به داوری نشست. به دلیل همین نقایص است که باید نتیجه گرفت تلاش تیلور برای اثبات شایسته بودن «اخلاق اصالت» جهت پابندی ما به آن ناکام و بی‌نتیجه است.

۱-۴- افقهای گریزناپذیر

تیلور می‌خواهد با استفاده از مبانی و اصول خود فرهنگ اصالت، بر ضد صورتها و اشکال خودبینانه این فرهنگ استدلال کند. از نظر او می‌توان با استدلال اخلاقی اثبات کرد که بر اساس اصول «اخلاق اصالت» حتی اشکال و صورتهای ملایم نسبییت اخلاقی، که برای توجیه ارضای هواهای نفسانی^(۶۵) استفاده می‌شوند، دارای تضاد درونی^(۶۶) است. راهکاری که تیلور در پیش می‌گیرد، بسیار مأنوس است. او نیز همچون «نگل»^(۶۷)، «دورکین»^(۶۸)، و برخی دیگر، در صدد یافتن خطوط و حدودی برای اخلاق

است که تعیین آنها گزینشی (از طریق گزینش و انتخاب انسانها) نباشد. از نظر او، می‌توان این خطوط و حدود را با پاسخ به دو پرسش به دست داد:

- ۱- شروط و قیودی که در زندگی انسان برای تحقق آرمان اصالت لازم است، چیست؟
- ۲- پس از آنکه «اصالت» به درستی فهم شد، باید مشخص کرد، آنچه این اصالت ما را به آن فرا می‌خواند چیست؟

تیلور در پاسخ به این دو پرسش به ویژگی «گفت و گویی» زندگی انسانها اشاره می‌کند: هویت ما از طریق دل مشغولیها و ارتباطات ما با «اشخاص دیگری که برای ما اهمیت دارند»، شکل گرفته و حفظ می‌شود. تیلور پس از این مطلب در صدد اثبات این امر برمی‌آید که اگر هدف انسان خودشکوفایی^(۶۹) بدون توجه به دو امر زیر باشد، دارای تضاد و تناقض درونی خواهد بود: الف) اقتضائاتی که ارتباط ما با دیگران به همراه دارد. ب) اقتضائاتی که از چیزی بیش از امیال و یا آرزوهای انسانی ناشی می‌شود (p. 35).

تیلور در مورد نکته (ب) می‌گوید: اصالت می‌طلبد که هر کس ویژگیهای منحصر به فرد خود را توسعه دهد، اما این ویژگیها باید واقعاً مهم باشند و تعیین اینکه چه ویژگی ای باید مهم تلقی شود هرگز گزینشی و دل‌بخواهی نیست. لازمه مهم بودن یک چیز آن است که با امری فراتر و بزرگ‌تر از گزینش و خواست انسان مرتبط باشد.

زمینه فرهنگی، دینی، سنتی و... که امور مختلف با توجه به آن و بر اساس آن اهمیت می‌یابند، در اصطلاح افق خوانده می‌شود.

نتیجه آنکه، اگر بخواهیم از «خویشتن» تعریفی معنادار ارائه دهیم، یکی از اموری که نمی‌توانیم انجام دهیم، انکار یا سرکوب افق‌هایی است که امور مختلف با توجه به آنها برای ما اهمیت می‌یابند. انکار یا سرکوب افقها، همان کاری است که دارای تضاد درونی و به نوعی خود انهدام است و غالباً در تمدن ذهن‌گرای ما انجام می‌شود (p. 37).

تیلور اشاره می‌کند که امروزه در توجیه هم جنس‌بازی همین کار را می‌کنند و افقها را نادیده می‌گیرند. او می‌گوید: با این کار جهت‌گیری جنسی امری دل‌بخواهی و از این رو، بی‌اهمیت نمی‌شود و این برخلاف اهداف خود هم جنس‌گرایان است که میل جنسی خود را برای هم جنس‌بازی، هم ارزش و برابر با ارتباطات مشروع دیگران می‌دانند.

استدلال تیلور، در اینجا، مخدوش است. ذهن‌گرایان (شخص محوران) مدعی‌اند که اهمیت همه امور و اشیا از طریق‌گزینش انسانها تعیین می‌شود، در حالی که تیلور مسلم می‌گیرد که هر چیزی که گزینشی و دل‌بخواهی باشد باید بی‌اهمیت قلمداد شود. تیلور باید، با آوردن استدلال، اثبات کند که اموری که واقعاً اهمیت ندارند نمی‌توانند به صرف انتخاب یا گزینش دل‌بخواهی و یا با امیال انسانی اهمیت یابند، اما او به جای این کار، صرفاً به چند مثال از امور

سلیقه‌ای و بی‌اهمیت، نظیر انتخاب رنگ بستنی و... بسنده می‌کند، آن‌گاه با تعمیم دادن این چند مثال و بدون هیچ‌گونه استدلالی ادعا می‌کند که هر چیزی که بر اساس سلیقه و ترجیح شخصی باشد، باید نظیر همین چند مثال، بی‌اهمیت تلقی شود و این در حالی است که اگر کسی مثلاً شیفته نظریه اخلاقی هیوم باشد، به راحتی می‌تواند دیدگاه تیلور را رد کند. نکته اینجاست که امروزه در فلسفه اخلاق، دیدگاهی مطرح است که بر اساس آن ارزش امور و اشیا، ذاتی (و برخاسته از ذات) آنها نیست، بلکه ارزش هر چیز برخاسته از امیال و گزینش‌هایی انسان است. البته من نیز همچون تیلور با این سنت فکری در فلسفه اخلاق مخالف هستم، اما باید برای این مخالفت خود دلیل ارائه کنیم و تیلور چنین کاری نکرده است.

یکی دیگر از اشکالاتی که بر رویکرد تیلور درباره نقاط ضعف فرهنگ مدرن، وارد است این است که وی می‌پندارد فرهنگ مدرن با اصول اصالت عصر رمانتیک پیوند خورده است. باید گفت: حتی اگر آرمانهای اصالت رمانتیک نفوذ و تأثیر مهمی در فرهنگ مدرن معاصر داشته باشند با رواج و موج شدن خود در فرهنگ عمومی معاصر، ویژگی خاص خود را یافته‌اند و نمی‌توان اثبات کرد که صرفاً بدان جهت که با ملاک‌ها و موازین اسلاف خود در عصر رمانتیک مطابق نیستند، بی‌اعتبار و یا دارای تضاد درونی‌اند.

تیلور می‌گوید: «با از بین رفتن افق‌هایی که

تعیین‌کننده اهمیت امور و اشیا هستند، دیگر نمی‌توان از اصالت دفاع کرد... افقها به ما داده شده‌اند و هرگز گزینشی و سلیقه‌ای نیستند» (pp.38-39). به راحتی می‌توان پاسخ نسبی گرایانِ میانه‌رو جدی را به این بیان وی، تصور کرد: این افقها به ما داده شده‌اند تا ما با گزینشها و اراده

خود آنها را بشکنیم، دگرگون کنیم و متحول سازیم. این پاسخ را می‌توان نظیر بیانات نیچه دانست. تنها جوابی که تیلور دارد آن است که نمی‌توان نحوه گزینش خود جهت خودسازی را بر ترجیحات بی‌اهمیت مبتنی کرد:

اینکه چه مسائل و اموری اهمیت دارند، من تعیین نمی‌کنم. اگر من تعیین کنم، هیچ امری اهمیت نخواهد داشت. بلکه در این صورت، خود همین آرمان «خویشتن» گزینی^(۷۰) هرگز نمی‌تواند به عنوان یک آرمان اخلاقی تلقی شود (p.39).

در اینجا به همان بحث آغازینی برمی‌گردیم که درباره کل سنتهای هیومی مطرح کردیم. در واقع، جواب ذهن گرایان (شخص محوران) به تیلور آن خواهد بود که تفاوت میان گزینشهایی با اهمیت و گزینشهایی بی‌اهمیت نه به دلیل ارزش اخلاقی برخاسته از ذات آنها، بلکه به دلیل نوع رهیافت و طرز تلقی و دغدغه خاطر مادر مورد آنهاست.

تیلور این فصل را با یک مغالطه و اشتباه فاحش و عجیب به پایان می‌برد. به عبارت دیگر، من فقط با توجه به زمینه و بستری که اشیا و امور، در ارتباط با آن اهمیت می‌یابند،

می‌توانم هویت خود را تعیین کنم، اما کنار گذاشتن تاریخ، طبیعت، جامعه، اقتضائات هم بستگی و هم‌دلی با اعضای جامعه و هر چیز دیگری غیر از آنچه در درون ذهن خود می‌یابم، به معنای حذف همه گزینه‌های دارای اهمیت است (p.40).

پاسخ ذهن‌گرایان به این بیان تیلور نیز واضح است: این رهیافت و طرز تلقی ماست که مهم بودن اشیا و امور را تعیین می‌کند. طرز تلقی و رهیافت ما تعیین می‌کند که برخی حوادث تاریخی، ویژگیهای خاصی از طبیعت، برخی روابط اجتماعی و... مهم هستند. اینکه من اهمیت آنها را با اراده یا امیال خود یا هر چیز دیگری، تعیین می‌کنم به معنای حذف همه گزینه‌های دارای اهمیت نیست. به نظر می‌رسد که تیلور دچار خلطی در استدلال خود شده است: او بین آنچه تعیین‌کننده اهمیت اشیا است و آنچه دارای اهمیت است، خلط کرده است.

طرفه اینکه، تیلور پس از این مغالطه منطقی مدعی اثبات توانایی عقل «بر درک ارزشهای عینی» می‌شود. تیلور فیلسوف بزرگ و محترمی است، اما روشن است که در اینجا دچار قصور و غفلت منطقی شده است. استدلال او هرگز نشان نمی‌دهد که چه اشکالی بر ذهن‌گرایی وارد است و نیز نشان نمی‌دهد که عقل ما توان درک ارزشهای عینی را دارد. آنچه در اینجا لازم است به دست دادن نظریه کلی درباره ارزشهاست که تیلور از انجام آن طفره رفته

است. علاوه بر این، برای آنکه استدلال تیلور بر ضد نسبی‌گرایی ذهن محور قرین توفیق شود، وی باید نشان دهد که نظریه ارزشی‌ای که او ارائه می‌دهد، برتر از نظریه پیروان هیوم است. کار تیلور حتی مشکل‌تر نیز هست، چرا که او با یک گام بیشتر می‌خواهد حتی ادعا کند که در خود عقل و «اخلاق اصالت» منابعی هست که نشان می‌دهند گزارشها و برداشتهای ذهن‌گرایانه از اصالت، غیر معقول و غیر منطقی است. [حال آنکه] به نظر می‌رسد منابع لازم برای چنین کاری در امور و حقایقی فراتر از امور و حقایقی نهفته است که مکاتب فلسفی سکولار و اومانستی به آن اذعان دارند.

۱-۵- نیاز به شناخت

در فضای ارتباطات الکترونیکی جهان معاصر، جامعه به گروهی از مردم گفته می‌شود که به موضوع یا محصول خاصی علاقه مند بوده و به مبادله پول، کالا، تصاویر، پرونده‌های صوتی و دیگر اطلاعات در اینترنت و نیز از طریق سیستمهای مخصوص حمل کالا، نظیر شرکتهای پستی، می‌پردازند. این الگو از جامعه، که رفته رفته در فرهنگ امروز غلبه می‌یابد، الگویی است که در آن ارتباطات قوی برخاسته از احساس وفاداری و همدلی نسبت به یک دیگر، معنا ندارد. اگر مدرنیت موجب نوعی فردگرایی افراطی شد، فرهنگ و فضای رایانه‌ای معاصر، این امر را تشدید کرده و بسیار فراتر از هر چیز دیگری که پیش‌تر قابل تصور بود، قرار می‌دهد.

افراد، امروزه می‌توانند با شبکه جهانی رایانه، با هرکس که بخواهند ارتباط برقرار کنند، با این تفاوت که این ارتباطات بسیار تار و ضعیف است، به نحوی که در هر لحظه قادر به قطع و یا وصل دوباره آن هستند. روشن است که در چنین محیطی، بسیاری از آرمانهای سنتی رخت برمی‌بندد، اما اگر آرمانی امکان بقا یابد، همان آرمان اصالت است، چرا که تنها آرمان اصالت است که بر محور فرد چرخیده و به وی امکان می‌دهد تا از دیگران جدا شود «و یا به آنها ببیند»؛ از همین رو، فقط آرمان اصالت است که با شرایطی که فرد در فرهنگ و فضای ارتباطات رایانه‌ای دارد، سازگار است. هرکس می‌تواند با قرار گرفتن در پشت نقاب نامهای مستعار و جعلی، اصالت خود را حفظ کند. اما، نکته اینجاست که تیلور این امر را در فرهنگ امروز مورد لحاظ قرار نمی‌دهد و اساساً وارد این بحث در تحولات جدید این فرهنگ نمی‌شود، بلکه آنچه او بیشتر به آن علاقه‌مند است پرداختن به ریشه‌های فردگرایی سیاسی در اندیشه‌های متفکرانی چون لاک و روسو است. او در این تلاش خود به دنبال آرمان شریفی در اندیشه آنهاست، آرمانی که از نظر او اجزا و قطعه‌های بزرگ فرهنگ امروز نسبت به آن صادق و وفادار نمانده‌اند. و دقیقاً از همین طریق است که وی می‌تواند در مقابل کسانی که به دلیل تحریفات و نقایصی که در آرمان اصالت به وجود آمده، از آن انتقاد می‌کنند، به دفاع از اخلاق اصیل اصالت بپردازد. اما بعد چه؟ واقعاً،

به جز چند الهی دان و استاد دانشگاه، چه کس دیگری را می‌توان سراغ داشت که علاقه‌مند باشد تا بداند آیا مثلاً «هردر» یا هگل مکتب اخلاقی قابل دفاعی داشته‌اند که بتوان تأثیرات آن را تا به امروز مشاهده کرد یا خیر؟ مردم از آن رو کتاب «بسته شدن ذهن امریکایی»^(۷۱) تألیف بلوم را خریدند که از شیوه‌های موجود در فرهنگ معاصر خرسند نبودند و نیز احساس دل تنگی و تعلق خاطر به گذشته را داشتند؛ احساسی که محافظه‌کاران، خواه در زمان

باستان یا در عصر حاضر، همواره داشته‌اند. به هر روی، اگر تیلور در صدد دفاع از آرمان اصالت است نباید خود را در چند قرن یا دهه گذشته محبوس کند، بلکه باید تحولات نوین امروزی را در نظر داشته و با توجه به چنین شرایطی به دفاع از این آرمان بپردازد.

فردگرایی دارای انواع مختلفی است:

۱. فردگرایی دکارتی که مستلزم آن است که هرکس بدون تقلید از دیگران امور را برای خود مستدل و یقینی سازد.
۲. فردگرایی سیاسی لاک، که فرد و امیال و اراده و وظایف شخص او را بر نیازها، اراده و وظایف اجتماعی مقدم می‌داند.
۳. فردگرایی رمانتیک، که تحقق هویت فردی^(۷۲) را بر ارتباطات انسانها با یک دیگر مقدم می‌داند. بیشترین توجه تیلور بر فردگرایی رمانتیک است. او می‌گوید: لازمه تحقق درست هویت احترام به روابط انسانی است و سوءاستفاده از این آرمان تحقق هویت برای زیرپا گذاشتن روابط انسانی، نوعی گمراهی در

«اخلاق اصالت» است. فردگرایی منحرف و منحط، هیچ جایگاهی برای تعهدات مهم افراد نسبت به جامعه، باقی نمی‌گذارد. تیلور برای اشاره به نوع منحرف و گمراه شده فردگرایی، از اصطلاح «انومی»^(۷۳) دورکیم، سود می‌جوید. هر یک از انواع دیگر فردگرایی، جدا از مطالبه آزادی شخصی افراد، از قرائت ویژه خود نسبت به جامعه برخوردار است: فردگرایی لیبرال و سیاسی لاک، نظریه قرارداد اجتماعی و حقوق بشر را فراروی ما می‌نهد.

از آنجا که هویت مورد نظر در مکتب رمانتیک مستلزم شناخته شدن هرکس از جانب عاشق اوست، فردگرایی رمانتیک بر اهمیت روابط عاشقانه و بر خصوصی و شخصی بودن این روابط تأکید تام دارد. در جوامع سنتی شناخت افراد بر حسب جایگاه آنها در سلسله مراتب جامعه و از طریق دستیابی به افتخار در همان چارچوب، به دست می‌آمد، اما در جهان مدرن، «کسب» افتخار جای خود را به نوعی شأن عمومی داده است. آن جایگاهی که در قالب آن، فرد به کسب افتخار نایل می‌شد، به نفع سیالیت (و سهولت جابجایی) اجتماعی به کنار نهاده شده است. در جامعه مدرن، فرد در صورتی مورد شناخت واقع می‌شود که از شیوه و سبک ابداعی برخاسته از اصالت خود برخوردار بوده و بر اساس آن به معرفی خود بپردازد.^(۷۴)

امروزه، فمینیستها و نظریه پردازان جنسیت و کثرات‌گرایی فرهنگی و نیز نظریه پردازان نژاد و قومیت، ناشناخته ماندن و بی‌اعتنایی به طیف

خاصی را نوعی ظلم می‌دانند. تفسیر این نظریه پردازان از برابری این است که شیوه‌های گوناگون زندگی از ارزشی برابر برخوردارند. میان این تفسیر از برابری و لیبرالیسم بی طرفانه، رابطه حمایت متقابل وجود دارد.

در اینجا تیلور با ردّ نظریه فوق می‌گوید، از آنجا که منظور کسانی که از ارزش برابر انسانها جانبداری می‌کنند، آن نیست که همه افراد از نظر ارزش به طور مساوی در نقطه صفر قرار دارند، بنابراین، افراد فقط در صورتی می‌توانند از ارزشی برابر و متناسب با شأن انسانی و اقتضائات شناخت، برخوردار شوند که قائل باشیم از ارزشی مطلق (و نه نسبی) برخوردارند، او نتیجه می‌گیرد که: همه انسانها باید در مورد ارزشها اتفاق نظر عینی و مصداقی داشته باشند [به نحوی که ارزشها را به طور عینی و مصداقی تعیین کنند نه آنکه به طور ذهنی از آن تعریفی کلی ارائه دهند] وگرنه، اصل صوری برابری، تهی از معنا و امری ساختگی و غیر واقعی می‌شود. به رسمیت شناختن تفاوتها نیز نظیر آرمان «خویشتن» گزینی مستلزم پذیرش افقهای اهمیت و در ما نحن فیه پذیرش افق مشترک است (p. 52).

تیلور بر ضد برداشتهای مبتنی بر روش از عدالت^(۷۵) این گونه استدلال می‌کند: برای به رسمیت شناختن تفاوتهای افراد و گروههای انسانی، ارزشهای عینی و مصداقاً مشخص مورد نیاز است. «اما همچنان که روشن است این استدلال او، کافی نیست، بلکه او باید به

طور مستقیم به نقد و بررسی این تلقیها و ردّ مبانی اندیشه‌های آنها می‌پرداخت». تیلور همچنین از این نیازه رسمیت شناختن تفاوتهای افراد و گروه‌ها، برای پایه‌ریزی و بنای هویت آنها، در جهت استدلال برای تبیین اهمیت ارتباطات پایدار عاشقانه و رمانتیک نیز سود می‌جوید. ارتباطاتی که برای ارضای نفس خویش^(۷۶) باشد، خمیره مایه‌ای نخواهد بود که بتوان بر پایه آن، هویت عینی و رضایت بخشی از خویش ساخت، هویتی که دارای ارزشی برابر با هویت دیگر اعضای جامعه باشد.

اگر اکتشاف هویت من به صورت چنین مجموعه‌ای از ارتباطات باشد و اساساً به صورت ارتباطات موقت باشد، در این صورت، این هویت من نیست که در صدد اکتشاف آن هستم، بلکه نوعی لذت جویی است. در پرتو آرمان اصالت به نظر می‌رسد که داشتن ارتباطات صرفاً ابزاری (و در جهت بهره‌برداری از دیگران برای رسیدن به تمایلات خویش) باعث عدم شکوفایی نفس و تأخیر در تحقق هویت خواهد شد. از این رو، این پندار که در چنین شیوه‌ای از ارتباطات انسان می‌تواند به دنبال تحقق هویت خود باشد، توهمی بیش نخواهد بود. و این شیوه ارتباط تا حدی نظیر همان ایده‌ای خواهد بود که بینداریم می‌توان بدون به رسمیت شناختن و شناختن افقهای اهمیت، که خارج از حیطه اختیارات ما هستند، دست به گزینش و انتخاب هویت خود زد (p.53).

ظاهراً «تیلور» واقعیتی را دست کم گرفته

است و آن اینکه توهمات و تصورات غلط موجود در فرهنگ معاصر، که آمیزه‌ای از رمانتیک‌گرایی^(۷۷) و بدبینی و بی‌اعتمادی افراد

نسبت به مراجع فرهنگی، فکری و سیاسی است، می‌تواند این گونه استدلال‌های وی را برانداخته و یا آن را غیرقابل شنیدن گرداند.

فرهنگ معاصر تحقق هویت، در درون خود دارای منابعی کافی برای ایجاد توافقی عینی و مصداقی در مورد ارزشها نیست، هنگامی که اسطوره‌ها، که پیش‌تر جوامع را گرد هم آورده و یک پارچه می‌ساخت، دیگر قادر به ایفای چنین نقشی نبوده و نتوانند ذهن مردم را به خود مشغول سازند و آنها را کنار هم آورند، فروپاشی و جدایی افراد از یک دیگر فزونی خواهد یافت.

بی‌شک، آن شیوه زندگی که از این فروپاشی و تفرقه افراد ناشی می‌شود، در نهایت، حتی برای کسانی که کاملاً هنجارهای فرهنگ معاصر را می‌پذیرند، رضایت‌بخش نخواهد بود. اما نکته اینجاست که صرف‌اعتراف به این واقعیت برای فراهم آوردن ارزشهای مشترکی که جهت‌پرهیز از این فرجام بد ضروری هستند، کافی نیست.

۱-۶- لغزش به ذهن‌گرایی

تیلور دیدگاه خود را به عنوان دیدگاهی میانه و معتدل ارائه می‌دهد. او فرهنگ معاصر را نه کاملاً تأیید می‌کند و نه رد؛ بلکه می‌گوید: این فرهنگ از آرمانهای شریف خود منحرف شده است. علاوه بر این، اعتراف می‌کند که «اخلاق اصالت» «نیز» در معرض چنین انحرافی است.

او در تلاش برای تبیین چرایی این امر می‌پذیرد که ممکن است در این مورد جامعه‌شناسی بیش از فلسفه، کمک کند:

با این اعتقاد که هیچ تبیین یک سویه‌ای قابل اعتماد نیست، روشن است که تغییرات اجتماعی تأثیر بسیار زیادی در شکل‌گیری فرهنگ مدرن داشته‌اند. شیوه‌های خاص تفکر و احساس ممکن است باعث سهولت تغییرات و تحولات اجتماعی شوند، اما چنانچه همین تغییرات اجتماعی در مقیاس کلان رخ دهند می‌توانند این شیوه‌های تفکر و احساس را تثبیت و به نظر اجتناب‌ناپذیر کنند. این امر بی‌شک، در مورد اشکال گوناگون فردگرایی مدرن^(۷۸) صادق است (p. 58).

انواع منحرف و منحط «اخلاق اصالت» مردم را به سمت اتمیسم یا فردگرایی افراطی^(۷۹) اجتماعی و برقراری ارتباط اجتماعی صرفاً ابزاری سوق می‌دهند. و سیالیت (امکان جابه‌جایی آسان) و ناشناختگی افراد در کلان‌شهرهای امروزی، این امر را تشدید می‌کند و بدین قرار، ارتباطات اجتماعی ما با شرکتها، تجار، همکاران و دیگر افراد، بیش از پیش غیرشخصی و غیرصمیمی می‌شود.

تیلور می‌پذیرد که در درون و ذات آرمان اصالت عواملی نهفته است که این لغزش به سوی ذهن‌گرایی و شخص‌محوری را آسان می‌کند، به ویژه حرکت فرهنگ به اصطلاح «عالی» به سمت پوچ‌انگاری در قالب پست مدرنیسم (آن گونه که دریدا و فوکو تبیین می‌کنند). این امر،

عنصر «ابراز‌گرایی»^(۸۰) فردگرایی مدرن را برای ما به ارمغان می‌آورد، عنصری که در آن کشف «خویشتن»^(۸۱) با اخلاقیات و ابتکار^(۸۲) هنری گره خورده است. از همین جاست که رمانتیکها اخلاق را مانع تحقق هویت خویشتن^(۸۳) می‌دانند، چرا که اخلاق را پیروی دست بسته از آداب و رسوم اجتماعی قلمداد می‌کنند. پر واضح است که پیروی «بی‌چون و چرا» از چنین آدابی هیچ‌گونه مجالی برای ابراز اخلاقیات و کشف فردی هویت باقی نمی‌گذارد. اصالت بر ضد قواعد به مبارزه برمی‌خیزد. این امر به صورت افراطی و به طور مؤکد در این ایده که کشف «خویشتن» مستلزم اخلاقیات و ابداع است، نهفته است. از همین جاست که تعیین هویت^(۸۴) در تقابل با اخلاق قرار می‌گیرد. این امر، در هنر، به طرد همه انواع واقع‌گرایی^(۸۵) و طبیعت‌گرایی^(۸۶) منجر شده و فرد را به هنرکشف و بیان درون خود سوق می‌دهد. از نظر کانت، زیبایی متضمن نوعی ارضاست که کاملاً مستقل و متمایز از ارضا و برآورده ساختن هرگونه میلی است. به همین ترتیب، اصالت نیز هدف مستقلی است که باید فقط به خاطر خودش دنبال شود نه به عنوان ابزاری برای تحقق امیال و آرزوها، شیلر^(۸۷) نیز می‌گوید: کامل شدن انسان به لحاظ زیبایی شناختی، «خویشتن» هدف مستقلی است که دارای غایت^(۸۸) خاص خود است.

تیلور مدعی است که همین سنت را دریدا^(۸۹) و فوکو^(۹۰) و پیروان آنها به انحراف کشانده‌اند. اقتضائات اصالت شامل دو مجموعه از ویژگیها می‌باشند، اما آنها تنها به یک مجموعه از اقتضائات اصالت، یعنی مجموعه الف متمرکز شده‌اند: الف)

- ۱- اخلاقیات و کشف؛
- ۲- نوآور؛
- ۳- مخالفت با آداب و رسوم، حتی آداب و رسوم اخلاقی.

اما اقتضائات اصالت منحصر در مجموعه (الف) نیست، بلکه مجموعه (ب) نیز وجود دارد و تمرکز آنها به مجموعه (الف) و عدم توجه به مجموعه (ب) به زیان مجموعه (ب) تمام شده است. مجموعه (ب) عبارت است از: ب)

- ۱- پذیرش افقهای اهمیت؛
- ۲- تعیین و تعریف هویت خویش در گفت و گو با دیگر اعضای جامعه.

«اخلاق اصالت»، از همان آغاز، با مفهوم آزادی، به معنای اینکه تصمیم‌گیرنده خود فرد باشد، پیوند خورده است. تیلور می‌گوید: «این مفهوم باید مهار و تعدیل شود، زیرا در غیر این صورت، منجر به نوعی انسان‌محوری^(۹۱) می‌شود که از طریق از میان بردن همه افقهای اهمیت با ایجاد پوچی و در نتیجه، ناچیز و بی‌اهمیت جلوه دادن معضل اصلی بشریت (که از کجا و برای چه آمده‌ایم و...) به تهدید ما برمی‌خیزد. پست مدرنیسم، در نگاه اولیه، مدافع تساهل نسبت به همه انواع تفاوتهاست. اما در نهایت، فراهم‌کننده مقدمات نوعی دیدگاه «خویشتن» محوری افراطی^(۹۲) درباره اصالت است، زیرا به

هر روی از دید پست مدرنیسم هیچ چیز از اهمیت واقعی برخوردار نیست، و وقتی چنین باشد و هیچ چیزی اهمیت نداشته باشد، پس چرا آزادانه «خویشتن» و تمایلات «خویشتن» را ارضا نکنیم؟ و علت آنکه در آمریکا، و نه در فرانسه و آلمان، فوکو را چپی می‌دانند، همین است، زیرا مردم در آمریکا با نوعی سطحی‌نگری، جانبداری او از تساهل در مورد همه تفاوتها را به معنای حمایت او از همه اقشار، حتی اقشار در اقلیت مانده و دیگر محرومان می‌دانند، اما در فرانسه و آلمان با تأمل بیشتر به این اندیشه او نگریسته شده و گفته می‌شود که حمایت او از تساهل به نحوی است که در نهایت، راه را برای استبداد رأی و «خویشتن» محوری و فاشیسم می‌گشاید.

نتیجه و عبرتی که تیلور می‌خواهد از همه این بحث خود بگیرد، این است که باید اقتضائات مجموعه (الف) با اقتضائات مجموعه (ب) تعدیل شود. اما باید گفت اقتضائات مجموعه (ب) می‌طلبند که ارزشهایی را به رسمیت بشناسیم که منابع آنها فراتر از گزینش انسانها نهفته است و نیز می‌طلبند که وارد گفت و گویی پر معنا (و حقیقتی) با دیگران شویم و ترغیب و تشویق به پاسخ دادن به اقتضائات مجموعه (ب) با عوامل دیگری که مقتضای پاسخ به مجموعه (الف) هستند، تضعیف می‌شود، به تعبیر دیگر، امیالی که سنت شکنی و زیر پا گذاشتن آداب و قراردادهای اجتماعی از ره آورد توسل به آنها انجام می‌یابند، و به نوبه

خود، انگیزه‌ای برای آرمانی دانستن و ایده‌آل کردن خلاقیت، نوآوری و استقلال می‌شوند، دقیقاً همان احساسهایی هستند که باعث می‌شوند فرد نتواند آرمانهای (ارزش مطلق) و (گفت و گوی حقیقی) را به خوبی درک کند. اینکه تنها بگوییم مجموعه (الف) باید با مجموعه (ب) تعدیل شود و مجموعه (ب) بدون وجود مجموعه (الف) مأیوس کننده است، کافی نیست، بلکه چارچوبی ارزشی، مکتبی و یاددینی نیز ضروری است تا تکیه گاه و حامی انگیزه ما برای انجام مجموعه (ب) باشد و مدرنیت به تنهایی قادر به ایفای این مهم نیست، و اگر زمانی چنین بود، بدان علت بود که به نحوی پنهانی بر ارزشهای دینی اولیه متکی بود، چنان که در مورد دیدگاه تیلور نیز همین نکته را بیان کردیم.

۱-۷- مبارزه ادامه دارد (۹۳)

تیلور معتقد است، به رغم میل باطنی و ذاتی فرهنگ اصالت به نوعی فساد و انحطاط اخلاقی، ما نباید بر ضد آن جبهه‌گیری کرده و به استدلال پردازیم، بلکه باید تلاش کنیم تا مردم را به این واقعیت ترغیب کنیم که لازمه خودشکوفایی، در واقع، داشتن ارتباطات بی‌قید و شرط و صادقانه با دیگر اعضای جامعه و رعایت اقتضائات اخلاقی‌ای است که برخاسته از هواهای نفسانی نباشد، بلکه فراتر از نفس و امور نفسانی باشد. دیدگاه او بر پایه سه ادعا استوار است:

۱- اصالت، آرمانی شایسته پایبندی است؛
۲- می توان درباره استلزامات و اقتضائات آرمان اصالت به استدلال پرداخت؛

۳- این استدلالها و براهین می توانند تأثیرگذار باشند.

در این مورد نکاتی به نظر من می رسد:

در مورد (۱) باید شایسته بودن اصالت را برای پایبندی و تعهد به آن به عنوان یک آرمان، در بستر خود بررسی کرد. در واقع، اصالت در صورتی می تواند آرمان شایسته ای برای پایبندی باشد که در بستر مناسبی از ارزشها قرار داده شود و برای من روشن نیست که آیا تیلور این مهم را انجام داده است یا خیر. البته سنت رمانتیک اروپا از ویژگیهای جذاب چندی برخوردار است، اما توانمندی این سنت برای حفظ سلسله مراتبی از ارزشها که براساس آن بتوان از مفهوم اصالت خاص آن دفاع کرد، مورد شک است. نه تنها قراردادن اصالت در بستر خاصی ضروری است، بلکه فهم و پی بردن به زمینه ای که با توجه به آن، آرمانها را ارزشمند یا بی ارزش قلمداد می کنیم نیز بایسته است. تیلور هرگز خاستگاه ارزشهای غایی مورد نظر خود را روشن نمی سازد. آیا خاستگاه ارزشهای مورد نظر او دین است یا عقل یا شهود و یا امری دیگر؟ ما به عنوان افرادی مسلمان، باید پرسیم که آیا می توان در تعالیم اسلام نظیری برای آرمان اصالت یافت یا خیر و پس از آن است که می توانیم به مقایسه و تطبیق این نظیر با آرمان رمانتیک پردازیم.

تیلور از ادعای (۱) با این ادعا دفاع می کند که «اصالت ما را به نوعی از زندگی با احساس مسئولیت بیشتر برای خویش» متذکر و رهنمون می سازد و نیز «امکان داشتن زندگی غنی تر» را فراهم می آورد (p.74) البته نمی توان شک کرد که زندگی توأم با اصالت بهتر از زندگی بی اصالت و توأم با دورویی و فریبکاری است. اما سؤال این است که اساساً آیا اصالت محوری و بررسی اینکه براساس این تقسیم دوگانه چه چیزی در مسیر زندگی ما مهم است، می تواند مفید فایده باشد یا اینکه این امر باعث می شود، استدلالهای اخلاقی ما به سمت وسویی منحرف شود که به افول و زوال ارزشهای برتر در فرهنگ مدرن، کمک می کند.

تیلور در ادامه به این امر نیز متوسل می شود که «در فرهنگ معاصر ما، همگان قوی بودن این آرمان را حس می کنند» (p.74) اما این امر فقط گواهی بر نفوذ گسترده آن است نه بر ارزش ذاتی آن، و خود تیلور نیز بر این نکته معترف است (p.75).

نکته ای که تیلور بیان می کند این است که فرهنگ اصالت چندان در فرهنگ مدرن غرب ریشه دار شده است که هر گونه تلاش برای جایگزینی آن با چیز دیگر، به نظر احمقانه می آید. از این رو، پیشنهاد می کند که بهتر است همین آرمان را بپذیریم، اما تلاش کنیم آن را با پیراستن و اصلاح به بهترین شکل ممکن تبدیل کنیم و راه انجام این کار آن است که نشان دهیم چگونه تقریر و نوع پست و زننده از آرمان

اصالت هرگز در مطلوبیت و شرافت به پایه بهترین انواع آن، که در آثار فلاسفه آرمان‌گرا آمده است، نمی‌رسد. اگر آن گونه که تیلور می‌گوید این اعتقاد که می‌توان با بازگرداندن فرهنگ اصالت به دین یا با احیای برخی دیگر از آرمانهای اخلاقی، چیز دیگری را جایگزین آن ساخت، احمقانه باشد، دست کم این اعتقاد نیز احمقانه خواهد بود که بپنداریم می‌توان مسیر این موج و گرایش در فرهنگ مدرن غرب را بر ضد و خامت و زوال آرمان شریف اصالت، که تیلور حامی آن است، برگرداند. به نظر من، مبارزه و مقابله با سلطه انحطاط اخلاقی اصالت، از طریق احیای اخلاق دینی در مناطقی که مؤمنان روز به روز در حال گسترش هستند، از احتمال موفقیت بیشتری برخوردار است تا مبارزه از طریق توسل به «جهت ذاتی و استلزامات این آرمان» (p.77) که در آثار شیلر و هردر به چشم می‌خورد.

اما در مورد ادعای (۲) مطمئناً می‌توان استدلالهایی را در اثبات آن ارائه داد، اما به نظر من، فرهنگ اصالت به لحاظ عقلی و فکری بسیار سست‌تر از آن است که آن نوع استدلالی را که تیلور با محور قرار دادن دیدگاههای فلاسفه رمانتیک چون شیلر و هردر ارائه می‌دهد، برتابد، بلکه برای آغاز کار، ارائه چارچوبی از ارزشها، ضروری است. درحالی که به نظر می‌رسد که تیلور می‌خواهد مستقیماً از خود اصالت آغاز کند، و هیچ گونه مقدمه و مبنای خارجی را بر آن ضمیمه نکند. استدلال او این است که برای

آنکه نشان دهیم آشکال و تقریرات منحط اصالت شایسته تعهد و پابندی نیستند، وجود منطقی کافی است. درحالی که به نظر من، برای دستیابی به چنین بینشی وجود منابعی بسیار بنیادین و عمیق‌تر ضروری است. همین امر به شک درباره ادعای (۳) می‌انجامد. در واقع، با در نظر داشتن وضعیت امروز فرهنگ غرب، نمی‌توان انتظار داشت که آن دسته از دلایلی که تیلور ارائه می‌دهد، تأثیر عملی چندانی داشته باشد. دفاع تیلور از ادعای (۳) یا بیان گر خودرأیی او و یا نشان‌دهنده عدم بینش کافی او در مورد مسئله است:

بر اساس نکته (۳) در حالی که هرکس باید تصدیق کند که تمدن صنعتی و فن‌آورانه ما به چه شدت و قوتی ما را تحت ضبط و مهار خود درآورده است، اما به نظر من، دیدگاه کسانی که معتقدند ما کاملاً محبوس این تمدن و شرایط و لوازم آن بوده و جز در هم شکستن کل سیستم توانایی ایجاد هیچ‌گونه تغییری در رفتارهای خود نداریم، بسیار مبالغه‌آمیز و افراطی است (p.73).

این استدلال او تلویحاً می‌رساند که از نظر وی تنها بدیل و جایگزین ممکن برای در هم شکستن کل «سیستم» استدلالی است که خود وی عرضه کرده است. او حتی احتمال نمی‌دهد که مسلکها و شیوه‌های دیگری هم باشند که روش مؤثرتری برای تغییر رفتار ما ارائه دهند؛ مثلاً ممکن است برخی چنین استدلال کنند که برای آنکه بتوان انتظار بازگشت فرهنگ رایج

غرب را از اشکال منحنی اصالت داشت، احیا و اعاده ارزشهای معنوی ضروری است تا از این طریق جوامع دینی کوچک، قوی تر و راسخ تر شوند.

همچنان که تیلور می گوید، امروزه فرهنگ غرب گرفتار کشمکش میان انواع پست و انواع برتر آزادی است. تیلور مدعی است که هرچند آمریکا در خطر لغزش به ورطه از خود بیگانگی (۹۴) و انعطاف پذیری بوروکراتیک و از دست دادن مقام به ظاهر باشکوه خود قرار دارد، اما برای سایر بخشهای جهان غرب امید فراوانی وجود دارد. او معتقد است که ائتلاف بر ضد فرهنگ اصالت، از سوی مروجان خشمگین فرهنگ برتر و کسانی که دارای منظر علمی هستند و نیز کسانی که از دیدگاههای اخلاقی سنتی تری برخوردارند، کمکی به حل مشکل نمی کند؛ در واقع، حمله همه جانبه به فرهنگ معاصر (که در بردارنده آرمان اصالت است) باعث از بین رفتن غنایی می شود که این فرهنگ در بهترین تقریر و نوع خود، از آن برخوردار است. پندار او آن است که می توان روزی را انتظار داشت که شریف ترین و بهترین تقریر از آرمان اصالت دوباره احیا و در غرب رایج شود، اما به نظر من، این پندار، بسیار سست و بی پایه است.

روش است نه محتوا. و خلط بین این دو بعد به انحطاط و ابتذال اصالت می انجامد. او می گوید: این همان چیزی است که در تغییر جهت هنر مدرن از تقلید (۹۶) به سمت تأکید بر خلاقیت و نوآوری رخ داده است. در گذشته، هنرمندان می توانستند از آموزه ها، نمادها، اسطوره ها و دیگر امور مورد پذیرش عموم استفاده کنند، اما امروزه، همه نمادها، معنایی بسیار شخصی تر به خود گرفته اند؛ مثلاً تلقی ریلکه (۹۷) از فرشته ها بسیار شخصی و متفاوت با معنای عام آنها در گذشته است.

آنچه امروزه قابل بازبایی و اعاده نیست همان نوع فهم و تلقی عمومی است که مردم در گذشته درباره فرشتگان داشتند، آنها فرشتگان را بخشی از نظام هستی شناختی مستقل از انسان می دانستند که از ویژگیهای فرشته گونه برخوردار بوده و کاملاً مستقل از گفتمان بشری هستند، از این رو، از طریق زبانهای شرح و توصیف «الهیات و فلسفه» قابل فهم اند، زبانهایی که هرگز بیان گر احساسات درونی ما نیستند (p. 86).

اما، این بدان معنا نیست که هنر و شعر مدرن فقط می تواند درباره ی «خویشتن» باشد. در واقع، ریلکه می خواهد درباره وضعیت بشری سخن بگوید نه فقط درباره احساسات خودش. وقتی آن نوع احساس موجود در جامعه، که بر پایه نظامی کاملاً مشخص و تعریف شده استوار است، نابود شود، نیاز به پایه ریزی نوعی ارتباط درونی افراد با یک دیگر، احساس می شود. نظر

۸-۱- زبانهای ظریف تر

ترویج ذهن گرایی (۹۵) در فرهنگ مدرن دارای دو بعد است: ۱- روش ۲- محتوا. تیلور معتقد است آنچه اصالت ذاتاً مستلزم آن است همان

تیلور آن است که بسیاری از اشعار مدرن دقیقاً تلاشهایی در جهت بیان همین امرند. تیلور معتقد است که می‌توان نوگرایی رمانتیکها را اعاده کرد و از انواع و اشکال «خویشتن» محورتر مدرنیسم، که در بسیاری از اشعار معاصر به چشم می‌خورد، دست کشید. این امید او شبیه همان امید و تمنایی است که گروه معدودی از هنرمندان معاصر، موسوم به گروه پشت جبهه^(۹۸) درباره بازگشت به حساسیتهای موجود در اوایل عصر صنعتی، در سر می‌پروراند. بی‌شک، این تمنا جوهره رمانتیسم را تشکیل می‌دهد؛ اما باید گفت بسیار بعید است که بتوان زمانی را تصور کرد که در آن بشر به عقب برگردد. حتی اگر زمانی بتوانیم به عقب برگردیم، معلوم نیست که تجربه گذشته برای جلوگیری از سقوط دوباره ما به همان مخمصه‌ای که خود را گرفتار آن می‌بینیم، کافی باشد. به نظر می‌رسد که یک جهت‌گیری دوباره لازم است. اما در بستر فرهنگ رایج غرب امیدی به این جهت‌گیری دوباره نیست. از همین رو، باید آن را بر پایه ایجاد و رشد و گسترش جوامعی پی‌ریزی کرد که از استرداد و احیای ارزشها حمایت می‌کنند. در این باره، جوامع دینی غرب، اعم از جوامع مسیحی، اسلامی و یا غیره می‌توانند نقش بسیار مهم و سرنوشت‌سازی ایفا کنند. فقط دین است که توان و شور و نشاط لازم را برای جذب قلوب و اذهان مردم به سمت احیای ارزشهای مؤثر اجتماعی دارد. عمر مکاتب سکولاری، چون اومانیزم و مارکسیسم، به سر

۹-۱- ففس آهین

تیلور در ارزیابی «آن دسته از کسانی که ظهور تمدن فن‌آورانه را نوعی سقوط تمام عیار می‌دانند»، می‌گوید: این گونه افراد غالباً در جناح چپ قرار دارند، در حالی که مخالفان فرهنگ اصالت غالباً در جناح راست هستند. به تعبیر دیگر، هم چپ‌گرایان و هم راست‌گرایان، عناصری از فرهنگ معاصر را میراث مدرنیته‌ای می‌دانند که از نظر ایشان ناپسند است. تیلور معتقد است که ما نیازمند اتخاذ همان رویکرد مصالحه‌جویانه در مورد فن‌آوری و عقل‌آلی (به عنوان یکی از اموری که در مورد اصالت به دفاع از آن می‌پردازد) هستیم. مسائل و امور مشترک ما به ناچار با اصول عقلانیت بوروکراتیک اداره می‌شود.

از این رو، خواه جامعه خود را به مکانیزمهای «دست نامریی»، نظیر بازار بسپاریم یا خود مشترکاً به اداره آن بپردازیم، مجبوریم تا حدی بر طبق اقتضائات عقلانیت مدرن رفتار کنیم، اعم از آنکه این اقتضائات با منظر اخلاقی ناسازگار باشند یا خیر، (در غیر این صورت) تنها گزینه و چاره‌ممكن روی آوردن به نوعی هجرت

درونی یا «خویشتن» انزوایی است (p.97).
 تیلور تصدیق می‌کند که اگر واقعاً در مورد
 تغییر یا محدود کردن تأثیرات عقل آلی، آزادی
 عمل نداشته باشیم، دیدگاه وی نامعقول خواهد
 بود. در واقع، اگر ما صرفاً بدان جهت که از
 اعضای جامعه مدرن هستیم، در «قفس آهنین»
 مورد نظر مارکس و بر، محبوس هستیم و اگر به
 ناگزیر در گردبادی از توسعه فن آوری و
 بوروکراسی افتاده‌ایم، پس بحث از اینکه چه
 سمت و سو و رویکردهایی را باید برگزینیم، چه
 فایده‌ای خواهد داشت. موضع تیلور در مورد
 این اشکال بسیار عاقلانه است. در واقع، تأثیرات
 متقابل میان فرهنگ، اندیشه و فن آوری بسیار
 پیچیده تر از آن است که به تصور مارکس یا وبر
 درآید. ما نباید در میزان آزادی خود مبالغه کنیم،
 اما باید بدانیم که در این مورد در نقطه صفر هم
 قرار نداریم و از آزادی‌هایی برخورداریم. تیلور
 جنبش رمانتیک را (که ازدیدوی جنبش حمایت
 از محیط زیست شاخه‌ای از آن است) دافع جاذبه
 و نفوذ عقل آلی می‌داند. بنابراین، باید پرسید:
 چگونه می‌توان گرایش عقل آلی به طرف سلطه
 و استیلای جائزانه کمیت‌گرایی^(۹۹) را دفع کرد؟
 در این مورد، تیلور بار دیگر پیشنهاد می‌کند که
 به آرمانهای اخلاقی برگردیم، آرمانهایی که
 سلطه عقل آلی به نوعی نشأت یافته از آنهاست و
 عبارت انداز: (۱) عقلانیت، آزادی، خودمختاری
 (۲) تأیید و پذیرش زندگی معمولی و تمایل به
 برطرف کردن رنجها و آلام بشریت (که مورد
 تأکید فرانسیس بیکن ۱۵۶۱-۱۶۲۶ بود). این

آرمانها فی نفسه مطلوبند، اما به امور زیر
 منحرف شده اند: (۱) فردگرایی افراطی که
 «اتمیزم»^(۱۰۰) خوانده می‌شود و آزادی عمل برای
 زیرپا نهادن محدودیتهای اجتماعی را می‌طلبد؛
 و (۲) دنیا دوستی، مادی‌گرایی و مصرف‌گرایی.
 علاج غیر واقع بینانه‌ای که تیلور برای برطرف
 ساختن این انحراف ارائه می‌دهد این است که
 به آرمانهای حقیقی و شایسته بازگشته و آنها را
 با احیای دوباره، به متن مسیر عام جامعه
 بازگردانیم. راه انجام چنین مهمی آن است که
 اولاً، متوجه باشیم تحقق این آرمانها واقعاً به
 چه معناست و ثانیاً، قیود و شروطی را که
 می‌توان این آرمانها را بر پایه آنها و مشروط به
 آنها محقق ساخت، در نظر داشته باشیم. این
 رویکرد تیلور واقع بینانه نیست. البته نه به دلیل
 تأیید انگاره «قفس آهنین» و بر، بلکه به دلیل
 آنکه او هیچ چارچوب اخلاقی کلی و ایدئولوژی
 و منظر یا قرائت دینی عامی را پیشنهاد نمی‌کند
 که آرمانهای واقعی را در مسیر حرکت ما حفظ
 کرده و ما را از لغزش دوباره به آنچه مورد
 نکوهش اوست، باز دارد.

مکاتب فکری مختلف در سرتاسر قرن
 بیستم بر ظلم و تعدی عقل آلی تاخته‌اند. «رنه
 گنون»^(۱۰۱) از این ظلم عقل آلی، به سلطه کمیت
 (گرایی)^(۱۰۲) تعبیر می‌کند. دنباله روان گنون، به
 جای آن، چارچوب اخلاقی‌ای را ارائه می‌دهند
 که به نظر خویش در همه «سنتهای موثق» دنیا
 به طور مشترک وجود دارد. اما کار آنها نیز واقع
 بینانه تر از کار تیلور نیست. همچنان که پیش تر

دینی ناسازگارند. سایر عناصر این فرهنگ نیز بدون مقدمه قابل اخذ و اقتباس نیستند، بلکه باید پیش از آنکه این عناصر شکلی به خود بگیرند که منعکس کننده ارزشها و آرمانهای دینی ای باشد که باید با آنها سازگار و منسجم شوند، به اصلاح و تعدیلاتی در آنها پرداخت و آنها را در قالب شکل مطلوب درآورد.

علم فیزیک جدید را در نظر بگیرید. به نظر می‌رسد که یکی از قواعد نانوشته این علم قاعده‌ای است که ذکر خدا را در هیچ متن علمی جایز نمی‌داند. این الحاد ضمنی که در علم مدرن نهفته است با جهان بینی دینی هم خوانی ندارد. راه حل این مسئله طرد مطلق علم جدید یا رد آن، به عنوان یک شر، آن گونه که پیروان مکتب جاویدان خرد^(۱۰۴) می‌پندارند، نیست. همچنین نمی‌توان علم را به همان نوع دینی که در آثار نیوتن به چشم می‌خورد، بازگرداند و همچون تیلور ادعا کرد که برای پی بردن به آرمانهای درست علم جدید اعاده و بازیابی همان نوع تدین بنیان گذاران این علم، ضروری است. و نیز نمی‌توان صرف ارجاع و اسناد دادن آن به خدا را همچون آب مقدسی دانست که متون علمی را تقدیس و تطهیر کند، بلکه آنچه ضروری و مورد نیاز است، ارزیابی دوباره و توسعه بیشتر علم جدید از منظر دینی است.

۱-۱۰-۱- در برابر فروپاشی

تیلور در فصل پایانی کتاب، به بحث «استبداد آرام» مورد نظر توکویل باز می‌گردد، پدیده‌ای

اشاره کردیم، به هیچ وجه نمی‌توان به سادگی زمان را به عقب برگرداند و هرگز نمی‌توان با این پندار که گویی مدرنیت هرگز رخ نداده به جهان بینهای سنتی بازگشت. هم تیلور و هم گنون قربانی خیال پردازیهای توأم با حسرت خویش در مورد گذشته هستند، منتها یکی در مورد قرن هیجدهم و دیگری در مورد قرون وسطا. از نظر من، آنچه ضروری است ارائه ترکیبی سرزنده و شاداب است که در قالب آن سنتهای دینی احیا شده باشد. البته این کار نباید با نادیده گرفتن مدرنیت یا با بازگشت به ریشه‌های ناب آن صورت گیرد، بلکه باید با استفاده از منابع سنت دینی جهت گفت و گویا بحث مستدل با مدرنیت انجام پذیرد. این امر، فرایندی تدریجی است که پیش‌تر در نهضتهای گوناگون، از انقلاب اسلامی ایران گرفته تا انجمن فیلسوفان مسیحی^(۱۰۳) آغاز شده است. دقیقاً به همان نحو که انقلاب اسلامی ایران از اسباب و لوازم دولت مدرن مشروطه، برای احیای آرمانهای دولت اسلامی سود جست، اعضای انجمن فیلسوفان مسیحی نیز از اسباب و لوازم فلسفه سکولار معاصر، برای احیای آرمانهای فلسفی مسیحی استفاده کردند. البته، باید متوجه بود که خطری که این رویکرد را تهدید می‌کند، سطحی‌انگاری است. نمی‌توان به سادگی عناصر مدرنیت را اقتباس و بدون هیچ‌گونه مقدمه یا افزوده‌ای آنها را اسلامی یا مسیحی خواند، بلکه باید دانست که برخی جنبه‌های فرهنگ مدرن مطلقاً با جهان بینی

که در فصل آغازین کتاب، به عنوان سومین نقطه ضعف مدرنیت ذکر شد. تیلور در این مورد خواهان ایجاد تعادل میان نیروهای بازار «سرمایه داران» و دولت از یک سو، و نیاز به رفاه، حقوق فردی و کنترل قدرت از سوی مردم و نوع آوری دموکراتیک و مؤثر آنها از سوی دیگر می شود. او مشخص نمی کند که چگونه به این فهرست از نیروهای مذکور دست یافته است، اما ظاهر آن است که وی آنها را اصل مسلم می انگارد. فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی نشان داد که نمی توان نیروی بازار را از میان برد. با این حال، باید توجه داشت که بازار کاملاً آزاد «با ایجاد استثمار و نابرابریهای جبران نشده»، حتی تهدید کننده خود آزادی نیز هست. از همین رو، راه حلی که تیلور ارائه می دهد ایجاد تعادل میان عناصر پیش گفته است.

در اینجا می توان نقدهای متعددی بر تیلور وارد کرد. تیلور دقیقاً از کدام حقوق بشر جانبداری می کند؟ آیا خود همین مفهوم رایج و غالب حقوق بشر، منعکس کننده نوعی لغزش به سمت هرزه گیری و ابتذال، شبیه آنچه تیلور در مورد فرهنگ اصالت و عقل آلی بحث می کند، نیست؟ نظر او درباره حقوق اجتماع چیست؟ تیلور به عنوان اندیشمندی جامعه گرا مشهور است، اما در این فهرست او اثری از آن دیده نمی شود. به همین ترتیب، می توان درباره دیگر عناصری که در فهرست فوق بدان اشاره شده است پرسشهای متعددی را مطرح ساخت. همچنین در مورد هر فهرست دیگری هم که

ممکن است مورد ترجیح ما باشد، می توان پرسشها و مباحث فراوانی پیش کشید. نظیر اینکه آیا باید عناصر دیگری را نیز در این فهرست گنجانند یا خیر؟ و اگر باید گنجانند ملاک گزینش و ترجیح یک عنصر بر عناصر دیگر چیست؟ در مورد خود همین انگاره تیلور مبنی بر رقابت قوای مذکور نیز می توان بحثهای فراوانی مطرح کرد؛ مثلاً می توان گفت که نیروهای بازار بسیار متنوعند و عناصر مختلف بوروکراسی نیز غالباً در میان خود به رقابت با یکدیگر می پردازند. حقوق مورد ادعای افراد مختلف نیز باید با توجه به حقوق دیگر افراد به تعادل برسند. اما، صرف نظر از همه این بحثها و اشکالات و مسائل حل نشده، تیلور مطمئناً در یک مورد محق است و آن اینکه او تأکید می کند که نمی توان نیروهای صاحب نقش و مؤثر در جامعه مدرن را صرفاً با آرزو و تمنا از بین برد.

عمل کرد بازار و دولت بوروکراتیک، غالباً باعث تقویت چارچوبهای می شود که حامی نوعی موضع فردگرایانه و آلی نسبت به جهان و سایر افراد است. اینکه این نهادها را نمی توان هرگز از میان برد و اینکه ما باید برای همیشه با آنها به سر ببریم، بایی پایان بودن و غیر قابل حل بودن نزاع و کشمکش فرهنگی ما سخت گره خورده است (p. 111).

هرچند فعالیت و نوع آوری دموکراتیک مردم نیز در فهرست نیروهایی گنجانده شده است که باید با دیگر نیروها تعدیل شوند، بسیار روشن است که از نظر تیلور فعالیت دموکراتیک مردم،

ویژگیها و عناصر عالی و نیز پست و نامطلوب آن را بازشناسیم. البته در این مورد ما مدیون کمک و دقت نظرهای تیلور هستیم. اما آنچه من بر آن پای می‌فشرم این است که این گونه ارزیابی از عناصر و ویژگیهای مدرنیت را تنها می‌توان در بستر سنت اخلاقی محقق ساخت، «زیرا برای ارزیابی این ویژگیها وجود معیاری ضروری است و چنان که پیش‌تر اشاره شد، فرهنگ اصالت فاقد این معیار است».

ما به عنوان مسلمان باید مدرنیت را در بستر سنتهای دینی و اخلاقی‌ای فهم کنیم که بر پایه تعالیم اسلام استوار هستند. ما به جای شیفته شدن و دل بستگی به جاذبه‌های مدرنیت اولیه و اندوه خوردن بر افول آن، نیازمند آن هستیم که با مدرنیت به عنوان پدیده‌ای که عملاً بر حیات ما حکمفرماست، درگیر شده و مبارزه کنیم. و فقط در صورتی در این مبارزه درگیری موفق خواهیم بود که از رهنمودهای خداوند تبارک و تعالی پیروی کرده و تنها بر او توکل کنیم. ان شاء الله.

پانوشتها

- 1- outhenticity
- 2- Heidegger
- 3- Sartre
- 4- Eigentlichkeit
- 5- Being and time
- 6- Dasein
- 7- Eigen
- 8- Eigentlich
- 9- bad faith

در مبارزه بر ضد نیروهای ظلمت در رأس سایر نیروها قرارداد دبی تفاوتی سیاسی و فروپاشی‌ای که حاصل گریز به سمت دل مشغولیهای اجتماعی و فردی است، تهدیدکننده فعالیت مؤثر دموکراتیک است. به محض آنکه یأس و نومیدی افراد درباره امکان مداخله و تأثیرگذاری آنها در حکومت، شایع و گسترده شود، شرکت افراد در حیات سیاسی رو به زوال نهاده و استبداد آرام مورد نظر توکویل، قوت می‌گیرد.

تیلور برای رفع این پیامد، پیشنهاد معقولی ارائه می‌کند: از نظر او، تمرکززدایی قدرت و توزیع آن در میان ایالتها و جوامع محلی کشور می‌تواند در ایجاد انگیزه مردم برای دخالت در امور سیاسی، مؤثر افتد. «از همین جا می‌توان به اجتماع‌گرایی تیلور، که به نظر نوعی از فدرالیسم است، پی برد». اما آنچه برای ایجاد اکثریتهای مؤثر سیاسی ضروری است عبارت است از مجموعه‌ای از ارزشهای مشترک، بینشی در مورد آینده و اعتقاد دینی یا ایدئولوژی. تقسیم کشور به چند بخش فدرالی «دولت مرکزی»، که بر پایه علقه‌های زبانی یا ملی استوار باشد، نمی‌تواند تأمین‌کننده این منظور باشد. از نظر من، «اکثریت»های مؤثر در صورتی ایجاد خواهند شد که جوامع کوچک‌تر، که بر اساس مکتب خاصی پایه ریزی شده‌اند، در پی هدف مشترکی باشند، نه با جذب و دخالت دادن مردم در دولتهای ایالتی.

من نیز در این مورد با تیلور موافقم که برای مبارزه با چالشهای برخاسته از مدرنیت باید

29- Subjectivism

30- Allan Bloom, *The Closing of the American Mind* (New York: Simon Schuster, 1987).

بلوم فیلسوفی است که ترجمه او از کتب افلاطون* (از یونانی به انگلیسی) مشهور است. وی در کتاب فوق به نقد تعلیم و تربیت در آمریکا پرداخته است. از نظر او، دانشجویانی که امروزه در آمریکا تربیت می‌شوند، از اشکالات فکری و اخلاقی فراوانی برخوردارند، چرا که در آمریکا نسبی‌گرایی بسیار رایج شده است. به اعتقاد او، یکی از دلایل این امر عمومی شدن و رواج گسترده آگزیستانسیالیسم در دانشگاه‌های آمریکاست؛ مکتبی که بسیاری از پیشگامان آن نظیر هایدگر و * معتقدند هر چیزی از جمله زندگی فی نفسه پوچ است و این ما هستیم که به آنها معنا را تحمیل می‌کنیم و ارزش هر چیزی به خاطر انتخاب و گزینش ماست.

31- Self-fulfillment

32- being true to oneself

33- Axiom

34- Neutral liberalism

35- Dworkin

36- Kymlicka

37- Good life

38- Beiner

39- Macintyre

40- System

۴۱- مثلاً دین، ما را به شکوفا کردن استعدادهای خود و نیز عدم نفاق توصیه می‌کند، البته این دو امر هر چند با «اصالت» شباهت دارند، تفاوت‌های بسیاری هم با آن دارند.

42- Romantic Period

43- Consequentialism

۴۴- آیا می‌توان این ادعای تیلور را درست دانست؟ به نظر من، ظهور نظریه‌های نتیجه‌گرا، پس از قرن هیجدهم و همراه با ظهور نظریه‌های سودگرایانه بوده است. تیلور در صدد است که به وجود آمدن و پایه‌ریزی «اخلاق اصالت» را پس از نتیجه‌گرایی الهیاتی قرار دهد، اما این امر قانع‌کننده نیست. من بر این گمانم که تیلور می‌خواهد نظریه ضد نتیجه‌گرایی خود را با نوعی فرافکنی به «اخلاق اصالت» اولیه استناد کند.

45- Good

46- God

47- Rousseau

48- Le Sentiment de L'existence

49- self-determination

50- Jacobins

51- Corey Anton

10- Own Voice

11- Warnock

12- Taylor

13- Northwestern

14- Charles Taylor, *Hegel*, (Cambridge University Press, 1975).

15- Quebec.

16- Charles Taylor, *The Varieties of Religion Today*, (Harvard University Press, forthcoming spring 2002).17- Charles Taylor, *The Explanation of Behavior*, (London: Cambridge University Press, 1985); *Philosophical Papers, Vol. 2: Philosophy and the Human Science*, Cambridge; (Cambridge University Press, 1985).18- Charles Taylor, *Sources of the Self: The making of the modern Identity*, (Cambridge: Harvard University Press, 1989).19- *The Malais of Modernity*.20- Charles Taylor, *The Ethics of Authenticity*, (Harvard University Press, Cambridge Massachusetts and London, England, England, 1991).

چاپ اول در همین سال (۱۹۹۱) و با عنوان *of Modernity The Malaise* در کانادا چاپ شد.

21- Excessive individualism

22- Instrumentalistic rationality

۲۳- "Soft" despotism؛ اصطلاح «استبداد آرام، اصطلاحی است که نخستین بار «توکویل» (Tocqueville) متفکر فرانسوی در کتاب خود درباره دموکراسی در آمریکا (*Democracie en Amerigue 1835, 1840 Dela*) (چاپ اول در سال ۱۸۳۵) به کار برد. مراد وی اشاره به نوعی استبداد بود که وی در آمریکا مشاهده کرد: او مشاهده کرد که در آمریکا با اینکه دموکراسی وجود دارد، اما مردم توجهی به حقوق دموکراتیک و لوازم نظام دموکراتیک خود ندارند و این خود می‌تواند به تدریج به نوعی استبداد پنهان دموکراتیک بینجامد که وی از آن به «استبداد آرام» تعبیر می‌کند. جلد دوم کتاب در سال ۱۸۴۰ منتشر شد.

24- Weber

25- Iron cage

26- Reactionary

27- Obscurantist

28- Facile relativism

اساس قرارداد روشی در توزیع ثروت است. اما اگر گفته شود عدالت آن است که همه افراد برابر باشند، توجهی به روش توزیع نشده است، بلکه تمرکز اصلی بر برابری افراد است و این ممکن است با روشهای مختلفی، حتی زورمندانه و اجباری، صورت گیرد.

76- Self-gratification

77- Romanticism

78- Modern individualism

79- Atomism

80- Expressivist element

81- Self-discovery

82- Creativity

83- Self-realization

84- Self-definition

85- Realism

86- Naturalism

۸۷- Schiler (1759- 1805) شاعر، فیلسوف و نمایش نامه نویس آلمانی.

88- Telos

89- Derrida

90- Foucoult

91- Anthropocentrism

92- Extremely self-contered

۹۳- "Le Lotta Continua"؛ شعار یکی از گروههای مبارز ایتالیایی بود و منظور تیلور از این استعاره این است که نباید با مشاهده انحرافات و زواید به وجود آمده، در «اخلاق اصالت» دست از آن شسته و علیه آن جبهه گیری کنیم، بلکه باید همواره برای زدودن این انحرافات مبارزه کنیم.

94- Alienation

95- Subjectivization

96- Mimesis

۹۷- Rilke (1875-1926): شاعر اتریشی.

98- Derrievie guard.

99- Quantity

100- Atomism

101- Rene Guenon

102- Reign of quantity

103- Society of Christian Philosophers.

۱۰۴- Perennial Philosophy = Sophia Prernnis: که به گفته دکتر نصر همان «الحکمه ی الخالده» یا حکمت لدنی در اسلام است. رک: مقدمه کتاب زیر:

Frithjof Schuon, *Islam and the Perennial Philosophy*, (Lahore, Suhail Academy, Chwok Vrdu Bazar, 1985).

52- Corey Anton, *selfhood and Authenticity*, (Albany State University of New York Press, 2001)

53- Self

54- Ibid., p. 150.

55- Subjectivist

56- Originality

۵۷- بنگرید به:

Alasdair Mocintyre *After Virtue*, 2 nd ed. (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984, p. 36-78)

58- James L. Heft, *A Catholic Modernity* (Oxford University Press, 1999).

59- Ibid., p. 15- 16.

60- Ibid., p. 18.

61- Auschwitz.

62- Amnesty International.

۶۳- مدرنیت به لحاظ اخلاقی قائل به بی طرفی در مورد عموم مردم است و هرگز برتری افرادی را بر اساس مسائل دینی و مذهبی بر سایر افراد نمی پذیرد، از این رو، چنانچه گرایش و جهت گیری دینی و مذهبی مردم جنبه عام گرفته و بر فرهنگ مردم سایه افکن شود، اخلاق مدرنیت تهدید خواهد شد و به هر حال، با آن در تضاد خواهد بود.

64- Marianist

65- Self-indulgence

66- Self-defeating

67- Thomas Nagel, *The Last Word*, New York: Oxford University Press, 1997.

68- Ronald Dworkin, "Objectivity and Truth you d believe it", *Philosophy & Public Affairs* 25/2, 1966.

69- Self-fulfillment

70- Self-choosing

71- Allan Bloom, *The Closing of The American Mind*.

72- Individual self-realization

۷۳- anomie: واژه ای یونانی به معنای بی هنجاری است.

۷۴- برای اولین بار «هگل» بر نفوذترین بحث را درباره این موضوع در کتاب *Phenemenology of Spirit* ارائه داد.

۷۵- تعریف و تفسیر عدالت گاه بر اساس هدف صورت می گیرد و گاه بر اساس روش، مثلاً چنانچه گفته شود عدالت آن است که اموال جامعه بر اساس قرارداد شخصی بین افراد جامعه تقسیم شود، تفسیری مبتنی بر روش خواهد بود، چرا که تقسیم اموال بر