

فصلی از کتاب «خاستگاه‌های خویشتن»؛ تیلور

خاستگاه‌های اخلاقی خویشتن مدرن*

چارلز تیلور

برگردان: حمید پورنگ

۱- از یک جهت این سؤال مطرح است که چه نوع دیدگاه تبیینی درباره «خیر» وجود دارد؟ ما در فرهنگمان گرایش نسبت به تبیین داریم (دست کم در سطح آکادمیک) و لذا پرسش مذکور ممکن است بی‌نیاز از پاسخ به نظر آید. اما در واقع دلایل متقاعدکننده‌ای برای توجه به تبیین ناپذیری در این حوزه مطرح شده‌اند. شاید برخی چیزها بایستی مسکوت گذاشته شوند. از بین فلاسفه، لودویک ویتگنشتاین قطعاً چنین فکر می‌کرد.

در مورد «خیر» که در فرهنگهای مختلف می‌بینیم ملازم با زبانهای متفاوتی است که در این فرهنگمان نمود. جلوه‌ای از «خیر» برای مردم فرهنگی خاص از طریق بیان خاص آن به شیوه‌هایی چند ایجاد می‌شود. خدای ابراهیمی برای ما وجود دارد (یعنی اعتقاد به او امری ممکن است) زیرا درباره او صحبت می‌شود، در جری اول در روایت انجیل اما در روایات بی‌شمار دیگری از خداشناسی گرفته تا امور عبادی نیز درباره‌ی این خدا صحبت می‌شود.

و لذا پرسش ناگزیر از پاسخ است. نکته بدیهی در وهله‌ی اول این است که خیرهایی که من درباره آنها صحبت می‌کنم فقط به دلیل برخی تبیینات برای ما وجود دارند. فهمهای متفاوت

*. نوشتار حاضر، ترجمه مقاله زیر است:

Charles Taylor (1989), "Sources of the Self: The Making of the Modern Identity", Cambridge, Harvard UP, pp. 91- 107.

همچنین به خاطر اینکه او در همه شیوه‌های متفاوت نماز و عشای ربانی طرف صحبت واقع می‌شود. حقوق عام بشری برای ما وجود دارند زیرا این حقوق اشاعه پیدا کرده‌اند، فیلسوفان درباره‌ی آنها نظریه پردازی کرده‌اند و انقلاب‌هایی به نام آنها رخ داده‌اند

و امثالهم. البته در هیچ موردی این تبیینها شرط کافی در مورد اعتقاد به «خیر» نیستند. در تمدن ما ملحدانی که به مسیح اعتقاد ندارند و نیز نژادپرستان در غرب لیبرال مدرن وجود دارند. اما تبیین شرط ضروری هواداری از یک «خیر» است؛ بدون تبیین، این خیرها حتی امکان انتخاب شدن نیز ندارند.

اما روشن است که در اینجا مفاهیم «زبان» (Language) و «تبیین» (articulation) به معنایی کلی و گسترده به کار رفته‌اند. درکی از «خیر» نه تنها در توصیفات زبانی نمودار می‌شود بلکه در دیگر کردارهای زبانی - برای مثال آنچه که در بالا در باب نماز آورده شد، نیز ظهور می‌یابد. و اگر مثالهای بیشتری را پی گیریم در می‌یابیم که بیان از مرزهای زبانی، آن گونه که به طور معمول ادراک می‌شود، فراتر می‌رود. نشانه‌های مراسم عبادی از جمله موسیقی و نمایش نمادهای بصری آن، همگی به شیوه‌ی خاص خودشان رابطه‌ی ما را با خداوند مقرر می‌سازند. در حقیقت، می‌توان دریافت که ترجمه‌ی توصیف زبانی واسطه‌ای تحلیل رفته است که همان طور که طرفداران الهیات منفی معتقدند، نمی‌تواند آنچه را که می‌توان به شیوه‌های دیگری درک

کرد و با آن رابطه برقرار ساخت نشان دهد و روشن است که برای قرون متمادی در کلیسای مسیحی غرب، اصل واسطه (principal media) حاکم بود. اصلی که بر حسب آن توده معتقدین به موازات روایت انجیل، به واسطه نمایش بصری و عبادی دیوار نگاریها و پنجره‌های تذهیبی کلیسا نیز ایمانشان را درک می‌کردند.

اما این مسئله ما را وا می‌دارد که بار دیگر پرسشمان را به شکلی جدید طرح کنیم: چرا باید «خیر» در معنای دقیق تبیین می‌شود؟ چرا تلاش می‌کنیم آن چیزی را بیان کنیم که معنای اساسی «خیر» منوط به آن است؟ چرا «خیر» را در زبانی توصیفی تبیین می‌کنیم؟ چرا تلاش می‌کنیم صورت‌بندی‌هایی برای «خیر» بیابیم که در تفکر اخلاقی قابل ارائه است؟ البته، برای این پرسشها پاسخ سقراطی یک سوپه‌ای وجود دارد. این پاسخ از دیدگاه اخلاقی خاصی (یا طیفی از دیدگاهها) ناشی می‌شود که خرد را (در معنای لوگوس و در معنای بیان زبانی) به عنوان بخشی از غایت انسان در نظر می‌گیرد. از این منظر ما موجودات کاملی نیستیم مگر آنکه بتوانیم آنچه را که ما ابرمی‌انگیزاند و زندگیمان حول آن شکل می‌گیرد، بازگو کنیم.

اقرار می‌کنم که با برخی از مفاهیم این دیدگاهها موافقم. اما بدون جانبداری نسبت به این مسئله عام تر ارزش زندگی بررسی نشده به معنای دقیق کلمه، آنچه که اکنون می‌خواهم بررسی کنم اهمیت خاص ترتیبین برای درکمان از خیر است. در اینجا ممکن است ایده‌ی

سنجش نظریه «خیر»**از منظر فمینیستی***

هیدر نوئل شوارتز

برگردان: مجتبی کرپاسچی

حمید پورنگ

چارلز تیلور در کتاب «خاستگاههای خویش» به بررسی مبنای اخلاقی نهفته در پس جامعه‌ی جامعه‌گرا می‌پردازد. وی ما را از چه روشهایی آگاه می‌سازد که بر طبق آنها شهود ما می‌تواند نقشی حیاتی در اخلاقیات داشته باشد؛ و نشان می‌دهد که چگونه نظریه‌های اخلاقی عصر مدرن از «شهود» غفلت کرده‌اند. بنا بر این برداشت، از منظر فمینیستی به بررسی دیدگاههای تیلور در مورد خویشستن و نقد چگونگی ارتباط آراء تیلور با مسئله زنان در جامعه غربی می‌پردازیم.

انتقاد کلی آرای ترنر، به روایت تفکر روشنفکرانه غربی و بالخصوص ایده‌های خودمختاری و اخلاقیات مربوط می‌شود. فیلسوفان مدرن، عقل، خودمختاری و حقوق اخلاقی حاکمیت قانون را اساس «زندگی خوب» قرار داده‌اند. آنچه در دو قرن ۱۹ و ۲۰ با مخالفت بسیاری از نظریه پردازان مواجه شده است، جنبه‌های مضر این ایده‌های بزرگ است. بوروکراسی روزافزون و فن‌آوریهای نظامی و روشهای کشتار، عقل را تضعیف کرد. خودمختاری نه تنها به عنوان تجمل بورژوازی بلکه به عنوان درک ساده‌ی آنچه که فرد در جامعه است در نظر گرفته می‌شد و اخلاقیات مبتنی بر حقوق و اساساً قوانین به این دلیل مورد انتقاد قرار می‌گرفتند که چیزی نبودند جز اخلاقیاتی که مبنای فردی داشتند. این همان فروپاشی سرخوردگی است که تیلور به آن اشاره می‌کند.

* مقاله حاضر برگرفته از منبع زیر است:

<http://members.aol.com/Thy Woman>

←

سقراطی را دنبال کنم. عقیده اصلی در اینجا این است که تبیین می‌تواند ما را به «خیر» به عنوان یک منبع اخلاقی نزدیک سازد و می‌تواند به (این منبع) قدرت بخشد.

فهم «خیر» به عنوان یک منبع اخلاقی اگر چه برای قدامت کاملاً شناخته شده بود، اما در آگاهی اخلاقی غرب به کنار گذاشته شده است. در اینجا مراد من از مفهوم خیر، یا پاره‌ای اوقات «خیر» قوی، هر آن چیزی است که در یک تمایز کیفی به عنوان امر برتر غیر قابل قیاس شناخته می‌شود و می‌تواند یک عمل، یا انگیزه، یا شیوه زندگی که به لحاظ کیفی برتر شمرده می‌شود باشد. مفهوم «خیر» در اینجا معنایی بسیار کلی دارد و نمایانگر هر چیزی است که گرانبها، ارزشمند و پسندیده محسوب می‌شود.

اما در برخی از این تمایزات، چیزی وجود دارد که به نظر می‌رسد شایسته‌ی معنایی کامل‌تر است. برای مثال در نظریه‌ی افلاطون تمایز بین اعمال، انگیزه‌ها و شیوه‌های زیستن برتر یا پست‌تر منوط به برتری خرد یا میل و شهوت است. اما در نظریه او این برتری اساساً متعلق به خرد است. خرد حکم می‌کند که دیدی در مورد نظم عقلانی و عشق به این نظم داشته باشیم. بنابراین تفاوت عمل یا انگیزه با رجوع به واقعیتی کیهانی و نظم اشیاء تشریح شده است. این نظم نظامی خوب به معنایی کامل‌تر است. کلید این نظم خود ایده‌ی «خیر» است. روابطشان با این «خیر» آن چیزی است که خوب بودن اعمال یا خواسته‌های ما را معین می‌کند؛ و آن

اینکه فقط محتوای نظریه‌ی اخلاقی را تعریف کند انجام می‌دهد. «خیر» اساسی عشق به آن چیزی است که به ما امکان می‌دهد خوب باشیم و از این روزیستن با آن بخشی از آن چیزی است که موجب می‌شود یک انسان انسانی خوب باشد. اکنون همین نیز بخشی از محتوای نظریه‌ی اخلاقی است، که نه تنها به شیوه‌هایی معین فرامینی برای عمل دارد و کیفیات اخلاقی معینی را نشان می‌دهد، بلکه عشق به آنچه که خوب محسوب می‌شود نیز در آن وجود دارد. این مسئله آشکارا ما را فراتر از محدوده‌ی نظریات اخلاقی قرار می‌دهد که مبتنی بر عمل اجباری هستند. این نظریه‌ها مانع از تصدیق خیرهای زندگی می‌شوند، آنها علناً هیچ جایی برای یک «خیر» اساسی که ممکن است در پس خود آنها باشد قائل نیستند. در پایان فصل پیشین بیان کردم که امتناع این نظریه‌ها برای پذیرش تمایزات کیفی، ناشی از سردرگمی آنها در خصوص پذیرش این مسئله است که خودشان به واسطه‌ی همین خیرهای اساسی شکل گرفته و جهت یافته‌اند. به عبارت دیگر، معتقدم که آنها مبتنی بر جانبداری از خیرهای خاص زندگی نظیر آزادی، دیگرخواهی و عدالت جهان شمول هستند. و در حقیقت، اگر ادعای من در فصل پیشین نزدیک به واقع هم باشد، فهم این مسئله مشکل است که چگونه فرد

۱. Good با حروف اول بزرگ، آن خیری است که همه‌ی خیرهای دیگر با آن سنجیده می‌شوند و فراتر از همه‌ی خیرهای دیگر است. م.

چیزی است که خوبی این اعمال یا انگیزه‌ها را شکل می‌دهد.

اجازه دهید این نوع واقعیت را «خیر اساسی» (constitutive good) بنامیم. بنابراین می‌توان گفت که در نظریه افلاطون، «خیر» اساسی همان نظم هستی، یا شاید اصل آن نظم یعنی «امر «خیر»^۱ (Good) است. اما بی‌درنگ در می‌یابیم که این «خیر» افزون بر شکل دادن یا تعریف آنچه که عمل خوب محسوب می‌شود، نقش دیگری بر عهده دارد. «خیر» همچنین آن عشقی است که به ما انگیزه می‌دهد تا عمل خوب انجام. «خیر» اساسی در معنایی که در اینجا از آن استفاده می‌کنیم یک منبع اخلاقی است؛ یعنی، آن چیزی است که عشق به آن به ما امکان می‌دهد که خوب باشیم و عمل خوب انجام دهیم.

اما این نتایج، مباحث پیشین ما را به صورت جدیدی تشریح می‌کند. در فصل گذشته، به تمایزات کیفی بین اعمال، یا احساسات یا شیوه‌های زندگی توجه کرده بودم. خیرهایی که اینها تعریف می‌کنند و جوه یا اجزا یک زندگی مبتنی بر «خیر» هستند. اجازه دهید اینها را «خیر»های زندگی (life goods) بنامیم. اما اکنون در مورد افلاطون می‌بینیم که خیرهای زندگی ما را به ویژگی چیزهایی سوق می‌دهند که به خاطر وجود آنها خیرهای زندگی اموری خوب و نیک محسوب می‌شوند. این ویژگی آنها را به عنوان اموری خوب شکل می‌دهد و به همین دلیل است که من آنها را خیرهای اساسی می‌نامم. «خیر» اساسی کاری بیشتر از

تیلور به کوششهای خود برای پرسش از اقتدار عقل و خودمختاری ادامه می‌دهد. با این کار بیان می‌کنم که به عقل و خودمختاری این قدرت داده شده است که تنها خیرهای موجود در زندگی باشند و بدین ترتیب از سایر وجوهی که ترنو و معاصرانش به عنوان «زندگی خوب» در نظر می‌گفتند غفلت شود. آنچه در تفکر مدرن اهمیت دارد استفاده از دوگانگیهایی است که به صورت دلخواه پاره‌های وجودی انسان و روشهای دانستن را رو در روی هم قرار می‌دهد. می‌توان به سادگی و فی‌البداهه مثالهایی آورد که همگی ما آنها را نوعی بازی می‌دانیم: عقل/شهود، نور/تاریکی، مذکر/مؤنث، فرد/اجتماع و غیره. در غرب، از این دوگانگیها به عنوان وسیله‌ای استفاده می‌شد تا با آن جامعه را تنظیم کرده و به «اخلاقیات» و طلسم‌انگاری قوانین مبتنی بر عقل و خودمختاری سوق دهند. همان‌گونه که بسیاری از نظریه‌پردازان اشاره کرده‌اند، اعتقاد به مفهوم موجود و منسجم عقل و خودمختاری (که در غرب مورد تأیید واقع می‌شود) تنها در مقابل مقولات غیر عقلانیت و اجتماع (جامعه) امکان وجود پیدا می‌کند. همین معیارها (عقل، خودمختاری و حقوق مبتنی بر این دو) هستند که می‌توانند در مورد موضوعیت داشتن یا نداشتن چیزی تصمیم‌گیری کنند. خصوصاً از نظر تیلور وقتی با این مسئله که «زندگی خوب» چیست مواجه می‌شویم، «موضوعیت داشتن» جنبه‌ای مهم از اخلاقیات می‌شود.^(۱) تیلور با توجه به این ملاحظات به ارزیابی مجدد ارزشهایی می‌پردازد که مبنای تفکرات جامعه‌ی غرب بوده‌اند.

تیلور در ابتدا از اخلاقیات نظریه‌های اخلاقی حق‌مدار و قانون‌مدار پرسش می‌کند. او به جای پرسش «چیستی حق» از «چگونگی خوب بودن آن» سؤال می‌کند.^(۲) واضح است که تیلور به دنبال پاسخی است که برای جوامع انسانی، بنیادی‌تر از سؤال در مورد

←

می‌تواند بدون چنین تعلقاتی نظریه‌ای اخلاقی داشته باشد یا اینکه یک خویشتن باشد. آیا دیدگاه قابل مقایسه‌ای درباره خیرهای اساسی می‌تواند شکل بگیرد؟ آیا آنها بخشی از ره توشه‌ی کشف ناشده تفکر مدرن را شکل می‌دهند؟ یا این عقیده افلاطونی در مورد «خیر» به عنوان امری که امکان می‌دهد عشق به چیزی داشت، متعلق به گذشته‌ای دور است؟ روشن است که در این راه، ایده‌ی افلاطونی در خصوص درک خیری اساسی به عنوان منبع، تنها نیست. الهیات مسیحی و یهودی هم به نوبه خود به ایده‌ی «خیر» اساسی قائل هستند. برای افلاطون گرایان مسیحی‌ای چون اگوستین (Augustine) طبیعی بود که ایده‌ی «خدا» را به گونه‌ای جلوه‌گر سازد که به جای ایده‌ی افلاطونی «خیر» قرار گیرد. تصویر روشنی که برای هر دو ایده‌ی افلاطونی و اگوستینی کفایت می‌کند، البته با تفاوت عمده‌ای نسبت به آن عشقی که هر دو را جهت‌دهی می‌کند، در اینجا فقط تعلق و عشق ما به خدا نیست، بلکه ابهت (agape) او برای ما نیز هست. اما همان‌طور که دیدگاههای اومانستی مدرن بیان می‌کنند، وقتی دیگر هیچ چیزی همانند یک «خیر» اساسی بیرونی برای انسان نداریم چه اتفاقی می‌افتد؟ وقتی ایده‌ای در مورد امر برتر، بخشی از حیات انسانی است که کاملاً مبتنی بر طرح یک جهان افسون زدوده با شجاعت و روشنی است چه چیزی می‌توانیم بگوییم؟ به نظر من در اینجا هنوز می‌توان در مورد یک منبع اخلاقی صحبت

کرد یعنی واقعیتهای اساسی وجود دارد که انسانها سزاوار این رهایی دلیرانه هستند. و درک ما از تحسین و احترام برای این تواناییها آن چیزی است که به ما امکان می دهد بر طبق آنها زندگی کنیم. این همان چیزی است که در نظریه ی اومانستی کانت به وضوح باز شناخته می شود. انگیزه ای که ما را قادر می سازد تا بر اساس قانون اخلاقی زندگی کنیم، حس احترامی است که ما قبل از خود قانون اخلاقی تجربه می کنیم، آن زمان که در می یابیم این حس از اراده ی عقلانی سرچشمه می گیرد. شناخت ما این است که فاعل عقلانی به مراتب بالاتر از هر چیزی در جهان است، چون که این فاعل به خودی خود کرامت دارد و همین امر احترامی به همراه می آورد که ما را قادر می سازد به گونه ای اخلاقی زندگی کنیم. در نظریه کانت

«خیر» اساسی همین فاعل عقلانی است.

من اصلاً قصد ندارم که اهمیت فوق العاده ی این حرکت درونی اومانسیم مدرن را که قائل به خیرهای اساسی بیرونی برای ما نیست، کم اهمیت انگارم. آن انقلابی واقعی در آگاهی اخلاقی است. ما به نوعی اغوا می شویم که این اومانسیم را به گونه ای مشخص کنیم که گویی قائل به انکار قطعی خیرهای اساسی است. قطعاً این اومانسیم در برداشتی که به لحاظ سنتی قابل شناخت است دارای خیرهای اساسی است، برای اینکه خداشناسی افلاطونی و مسیحی پارادایمهای آن را ایجاد می کنند.

تصور نمی کنم آن واژگانی که دقیقاً در اینجا

به کار می بریم اهمیتی داشته باشند. ممکن است قاعده ی پاراگراف قبلی را نپذیریم؛ مگر اینکه ما این ریسک را قبول کنیم که از ایده ی نقش مستمر منابع اخلاقی چشم پوشی کنیم. همان طور که در مورد کانت ملاحظه می شود، یک دیدگاه تماماً درونی (ذاتی) در مورد «خیر» با این شناخت قابل مقایسه است که در این تفکر چیزی وجود دارد که احترام ما را بر می انگیزاند و این احترام به نوبه خود امکان عمل اخلاقی را فراهم می سازد. هرآنچه که این نقش را بر عهده می گیرد، بخشی از منابع اخلاقی را شکل می دهد؛ در زندگی اخلاقی نوع کانتی این نقش جایگاهی هم ارز با آن ایده ی «خیر» در بین افلاطونیان دارد. حرکت در جهت یک اخلاق درونی به این معنا نیست که این نقش از حرکت باز می ایستد.

اما با همه آنچه که در مورد کانت خیلی درست است؛ این مسئله ممکن است مورد مخالفت قرار گیرد. این مخالفت بدین خاطر است که چنین عنوان می شود کانت هنوز به اندازه ی کافی مدرن نبوده، هنوز همه ی راههای منتهی به رهایی را طی نکرده است و یا همه ی تنه های خداشناسی مسیحی و فلسفه قدیمی را کنار نگذاشته است. درباره دیدگاههای دیگری که کرامت (شأن) ما را در دلیری و روشنی موضعمان نسبت به یک جهان بی معنا می بیند، چه؟ به نظر من چیز قابل مقایسه ای هنوز در این جا نقشی تعیین کننده ایفا می کند. یعنی، طرفداران چنین عقیده ای برداشتی از شأن

«چیستی حق» باشد. از نظر تیلور درک ما از «خیر» بر مبنای خویشی شهودی بفریزی است که اخلاق گرایان مدرن از آن غفلت کرده‌اند. تیلور معتقد است که علاقه (یا نفرت) نسبت به دیگران امری عام است و این جوامع هستند که درک ما را در مورد اینکه چه کسی قابلیت «غیر» بودن یا نبودن دارد تغییر می‌دهند.^(۳) بنابراین واکنشهای شدیدی که انسانها در مقابل دیگران دارند به عنوان مبنای مشروع دیگری برای اخلاقیات محسوب می‌شود. البته منظور تیلور این نیست که واکنشهای شدید ما کل اخلاقیات ما را شکل می‌دهند. بلکه منظور او این است که از طریق نوعی «عینیت اخلاقی» در گفتمانی درونی سهیم شویم که مشکل از شهودهای متفاوتی برای رسیدن به درک بهتری از خویشی است.^(۴) از نظر تیلور در عین حال که شهود ما برای عقاید اخلاقی و زندگی خوب اساسی هستند، تصمیم‌گیری در مورد اینکه به کدام شهود باید اولویت داد و به دنبال آن رفت در توان ماست.

در قرن بیستم اخلاقیاتی که صرفاً مبتنی بر قوانین بودند بدین دلیل مورد انتقاد قرار گرفتند که پایه‌هایی را که جامعه می‌توانست بر مبنای آنها جامعه‌ای اخلاقی باشد خراب می‌کردند. آنچه تیلور نشان می‌دهد این است که پیشرفتهایی که تحت چنین قوانینی صورت گرفته مبتنی بر احترام به دیگران نیست بلکه بیشتر مبتنی بر احترام به قانون است. به عقیده وی در توجه به آنچه که زندگی خوب را تعیین می‌کند، احترام به زندگی انسانی، خودمختاری و جلوگیری از رنج انسانها، محور مکاشفات اخلاقی ما هستند و در نتیجه شایستگی دارند که مقتضیات ضروری زندگی خوب قرار گیرند. از نظر ترنر تضاد اصلی در برداشتهای مدرن در مورد زندگی خوب، بین زندگی متعالی و انتزاعی ذهن و زندگی روزمره است که ما آن را هدایت می‌کنیم. در مذهب بودا این نکته وجود دارد که هنگام ملاحظه

←

انسانها دارند که مبتنی است بر توانایی آنها برای نه‌راسیدن در برابر عظمت معمولی جهان و درک این مسئله که اهداف زندگیشان در گرو فهم آن است و در این راه از محمل و هستی ناچیزشان فراتر روند. اکنون می‌توان صدای پاسکال (Pascal) را با تصویری که او از «سخنگوی متفکر» به دست می‌دهد شنید. او بیان می‌کند انسان با امر جهان شمول نابود می‌شود، اما تشخیص او در رابطه با امر جهان شمول مبتنی بر تنزل آگاهانه‌اش از آن است. چیزی در اینجا احترام ما را بر می‌انگیزاند و این احترام موجب عمل ما می‌شود. یا اگر این چیز به کلی ناتوان از این است که ما را به عمل وادارد، بنابراین باعث نمی‌شود که ما آن مفهوم «خیر» را بپذیریم. این او مانیسیم خیلی کمتر از آنچه بشود فکر کرد کانتی است.

البته به همراه درونی شدن (immanentization)، تغییر مهم دیگری اتفاق افتاده است: انگیزه حرکت بخش از عشق (love) به سوی احترام (respect) تغییر یافته است یا شاید بگوییم که از ترکیب عشق و احترامی که خدای ابراهیمی فرمان داده است، به هنگام مواجهه با قدرتهای رهایی شخصی‌مان، تنها برخی از دستورات مربوط به این دومی (احترام) باقی می‌ماند. در اینجا دلیل دیگری وجود دارد که به واسطه‌ی شکافی در اصطلاحات ما این مسئله را نشان می‌دهد. من توجهی به این ندارم اگر فرد بگوید که او مانیسیم مدرن هیچ جایگاهی برای «خیر» اساسی قائل نیست و به هیچ وجه کاملاً همانند

منابع اخلاقی نظریه‌های پیشامدرن عمل نمی‌کند. اما آنچه حقیقت دارد این است که چیزی هنوز به گونه‌ای قیاسی عمل می‌کند. یعنی، چیزی وجود دارد که کنشها و انگیزه‌های معینی را به عنوان برتر تعریف می‌کند. به عبارت دیگر، توانهای ما به عنوان «سخنگویان متفکر» (thinking reeds)؛ و تفکر ما در مورد این مسئله

می‌تواند انگیزه‌ای پدید آورد که ما را وامی‌دارد بر طبق آنچه که برتر محسوب می‌شود عمل کنیم.

اما این دقیقاً همان چیزی است که فلسفه‌ی اخلاق مدرن آن را فراموش کرده است. فراموشی کل آگاهی ما از تمایزات کیفی، موجب انکار این بعد کلی و تجربه‌ی اخلاقی ما شده است.

به همین دلیل من هنوز در مورد منابع اخلاقی صحبت می‌کنم حتی در ارتباط با نظریه‌های ذات‌گرایانه مدرن و حتی در مورد نوع افسون زوده‌تری از نظریه‌ها. تلاش می‌کنم که در مورد تفاوتها عدالت به خرج دهم و خود را گرفتار تصویر یک پارچه‌ای از پیوستگیها نسازم. اما با این همه، فکر می‌کنم این خطر در دوران ما اهمیت کمتری دارد. اگر به موضوع تبیین بازگردیم می‌بینیم که یکی از گسسته‌های مهم این است که غالباً احساس می‌کنیم قادر نیستیم آنچه را که از آن امتناع می‌کنیم تبیین کنیم. در فصل اول اشاره کردم که چگونه افراد عاجز از این هستند که درباره آنچه که درکشان را از احترام به حقوق شخصی افراد شکل می‌دهد،

سخنی بگویند و در بخش بعدی نیز اشاره کردم که چگونه چارچوبهای سنتی برای ما مسئله ساز شده‌اند و چقدر از تبیینهای ما اکتشافی هستند. ایریس موردداخ (Irish Murdoch) که دیدگاه او به وضوح تحت تأثیر افلاطون است، تأکید می‌کند که «خیر» چیزی غیر قابل معرفی و تعریف نشدنی است.

و روشن است که این «خیر» به طریقی کارکرد انگاره‌ها و روایت‌های زمانه‌ی ما را جهت‌دهی می‌کند. برخی از قدرتمندترین خیرها در مذهب و دکترینهای فلسفی ریشه دارند که بسیاری از مدرن‌ها آنها را کنار گذاشته‌اند. ممکن است برای عقاید دینی یا متافیزیکی که اساس این عقاید را شکل می‌دهند، جایگزینی پیدانشود. اما انگاره‌ها هنوز منبع الهام ما هستند.

یا بهتر است بگوییم آنها هنوز به چیزی دلالت دارند که به عنوان منبعی اخلاقی برای ما مطرح هستند، اموری که تفکر در مورد آنها، احترام به آنها و عشق به آنها ما را قادر می‌سازد به آنچه که «خیر» محسوب می‌شود، دست یابیم. فقط اشاره کنم که نظریه‌ی موردداخ در مورد «حاکمیت خیر» (sovereignty good)، در حد مثال مطرح است. امروزه هیچ‌کس نمی‌تواند نظریه‌ی متافیزیکی افلاطونی را در مورد ایده‌ها به عنوان تبیین اصلی شکل‌گیری کیهان بپذیرد. و با این حال تصویر «خیر» به عنوان منبعی روشنی بخش، به لحاظ اینکه می‌توانیم به وضوح و با نوعی عشق بی‌طرفانه چیزهایی را درک کنیم، برای موردداخ کاری حیاتی است. او معتقد است

زندگی خوب «برتری نه در بیرون، که به عنوان روش زیستن زندگی معمولی مطرح است».^(۵)

نکته دیگری که تیلور در مورد عملکردهای اخلاقی اشاره می‌کند وجود چهارچوبها است. این ساختارهای غنی همه‌ی عملکردهای اخلاقی را جهت می‌دهند اما بسیاری از نظریه پردازان پست مدرن آنها را رها کرده‌اند و البته از نظر تیلور خلاصی از این چهارچوبها غیرممکن است.^(۶) درک وی از چهارچوبها مستقیماً ناشی از عقیده‌اش در مورد خویشتن است که عمیقاً در اجتماع جای دارد. از همین رو می‌گوید: دانستن اینکه من کیستم، دانستن این است که کجا قرار دارم. هویت من توسط پایندها و تشخصهایی تعریف می‌شود که فراهم آورنده‌ی چهارچوب یا افقی است که از درون آن می‌توانم در هر مورد تلاش کنم و به تعیین آنچه خوب یا ارزشمند است یا باید انجام پذیرد یا باید از آن حمایت کنم یا با آن مخالفت کنم بپردازم.^(۷)

بنابراین خویشتن به واسطه‌ی یادگیری قواعد اجتماعی، خودمختاری و نیز خودآگاهی، درون ساختارهای (از جمله زبان) جامعه‌ای خاص شکل می‌گیرد. در درون جامعه و خویشتن انواع مختلفی از چهارچوبها برای انتخاب وجود دارند که باید جهت یافتن چیزی که احساس می‌شود برای موقعیتی خاص بهترین گزینه است، واری می‌شوند.

چالز تالیید فراوانی بر «ارزیابی قوی» و شناخت این چهارچوبهای متفاوت دارد. اما باید دید این گفتمان در سطح اجتماعی چگونه کار می‌کند؟ نسبت به شفافیت زبان و انگیزه‌های سخن‌گویان چه اهمیتی داده می‌شود؟ تیلور بلافاصله به این نکته اشاره می‌کند که از نظر وی «بیان نام غیرممکن است».^(۸) و البته این امر با رجوع به «ارزیابیهای قوی» فرد صورت می‌گیرد. اما اگر افراد به آن دلیل که زبان بدیهی می‌نماید، نتوانند

←

که این «خیر» به تعریف سمت و سوی علاقه و جهت‌گیری ما کمک کند. از این روست که می‌توانیم انسانهایی خوب شویم.

نمونه دیگر سنتهای مذهبی مسیحی و یهودیت را مایکل والزر (Michael Walzer) تبیین کرده است. او اشاره می‌کند که داستان خروج بنی اسرائیل، منبع الهام جنبشهای اصلاحی و آزادی بخش در سراسر قرون بوده است، حتی برای آن دسته از جنبشهایی که مدعی بوده‌اند نگرشهای دینی‌ای را که روایت اصلی را آشکار می‌سازد، رد می‌کنند. برای مثال پاره‌ای اوقات برخی نظریه‌های سکولار تناوبی، تصویری مارکسیستی از پیشرفت بشری به سوی سوسیالیسم را جایگزین روایت اصلی کرده‌اند. اما روشن است که روایت قدرت خیلی زیادی دارد، حتی برای آنهایی که درباره‌ی خدا یا تاریخی که آنها را از قید رهایی می‌بخشد، هیچ عقیده مشخصی ندارند. از این زوایه فهم روایت فرد می‌تواند الهام بخش و جهت‌دهنده باشد، و لو اینکه اگر از او خواسته شود دکترینهای اساسی را در مورد انسانها، خدا یا تاریخی که او متکی به فهم این است بیان کند؛ ممکن است حیرت زده شود. واقعیت این است که فهم فرد در این الگو، قدرت اخلاقی زیادی در پی دارد. حتی جایی که الهیات غائب است، روایت با شتاب به پیش می‌رود. نورتروپ فرای (Frye Northrop) نشان می‌دهد که چگونه انجیل منبع عظیم چنین روایت‌های جهت‌دهنده‌ای در تاریخ غرب بوده است.

بنابراین تبیین «خیر» برای ما خیلی مشکل و مسئله‌زاست. آیا این مسئله دلیلی برای اجتناب از «خیر» است؟ شاید از یک لحاظ چنین باشد، همان‌طور که به تفضیل به آن اشاره خواهم کرد. اما ابتدا به نظر می‌رسد هر جا که یک «خیر» اساسی به عنوان منبعی اخلاقی به کار می‌رود، دلایل بسیار محکمی به نفع تبیین وجود دارد. منابع اخلاقی جهت‌دهنده هستند. با رجوع به آنها، با داشتن دیدگاهی روشن در مورد آنها، با فهم نتایجی که آنها در پی دارند و در نتیجه عشق و احترام به آنها، بهتر قادریم که بر طبق آنها زندگی کنیم. و تبیین می‌تواند این موارد را دقیق‌تر نشان دهد. همین است که در می‌یابیم چرا کلمات می‌توانند جهت‌دهنده باشند و گاهی نیروی اخلاقی عظیمی داشته باشند.

و البته هر تبیینی این‌گونه نیست. برخی صورتبندیها ممکن است مرده باشند، یا در اینجا و اکنون یا بر افرادی خاص، هیچ قدرتی نداشته باشند و در مثالهای مشخص‌تر قدرت به معنای کارکرد صورتبندی به تنهایی نیست، بلکه به معنای کل عمل سخن گفتن است. در حقیقت تبیین قدرتمندتر آنجایی است که سخنگو، صورتبندی و عمل بیان همگی با هم خیری را آشکار سازند، همان‌طور که نیروی بی‌اندازه و وسیع انجیل چنین خیری را روشن می‌سازد. یک صورتبندی هنگامی قدرت دارد که به منبع اخلاقی نزدیک باشد و وقتی آن را مشخص و آشکار ساخت، نیروی اساسی خود را از آن می‌گیرد و برای برانگیزاندن عشق، احترام یا

سرسپاری ما توان پیدا می‌کند. یک تبیین مؤثر این نیرو را آشکار می‌سازد و این امر قدرت واژه‌ها را می‌رساند.

قدرت کلمات ممکن است ناشی از این باشد که آنها از منبعی که تاکنون ناشناخته مانده یا وجود آن احساس نشده استفاده می‌کنند، همان‌طور که در داستان خروج بنی‌اسرائیل، عیسی‌ای مسیح و انجیل می‌بینیم؛ یا اینکه ممکن است قدرت منبعی قدیمی را در خود ذخیره کنند که ما ارتباط با آن منبع را از دست داده‌ایم، همانند عدم رابطه ما با سن فرانسیس (St. Francis) یا اراسموس (Erasmus). یا ممکن است با بیان احساسات یا روایت ما برای مرتبط ساختنمان به منبعی که در آرزوی آن بوده‌ایم. به گونه‌ای دیگر قدرت خود را نشان دهند. این امر می‌تواند از طریق طرح دوباره زندگی‌مان در روایتی جدید اتفاق افتد. برای مثال همراهی با اعترافات آگوستین، یا از طریق فهم جدالمان به خاطر منشور خروج بنی‌اسرائیل، برای مثال جنبش حقوق مدنی آمریکا در دهه ۱۹۶۰. یاد ر وضعیتهای کم‌اهمیت و معمولی‌ای رخ دهد که در آن افراد زندگی‌شان را از طریق روایتی جدید می‌فهمند.

نیروی عظیم روایت‌های خاص به کمک بحثی که پیش‌تر ارائه شد، فهمیده می‌شود. در آنجا درباره تلاش ما انسانها در جهت فهمیدن زندگی‌مان در روایتی که به نحوی به «خیر» ارتباط یابد، صحبت کرده‌ام. روشی که بر طبق آن افراد این کار را صورت می‌دهند، روشی است که آنها روایت‌شان را به یک الگوی تاریخی

خود را به طور کامل تبیین کنند، آیا این امر موجب پرسشی حتی بزرگ‌تر درباره قابلیت تبیین یک جامعه در سطح عمومی نخواهد شد؟ مسلماً تیلور در مورد شفافیت و عقلانیت و عوامل تک تفسیری، مانند گفتمان‌های ماسی تأکیدی ساده ندارد و به نظر نمی‌رسد که او از حوزه‌ی عمومی بوژوایی دفاع کند که در آن چنین گفتمانی قرار دارد، در عوض وی بیان می‌دارد که زبان «تتها در درون اجتماعی زبانی وجود دارد و حفظ می‌شود... فرد تنها زمانی یک خویشتن است که در میان دیگر خویشتتها باشد»^(۹) اما منظور از اجتماع زبانی چیست؟ وجه چیزی در مورد این «صیانت» زبان در معرض خطر قرار دارد؟ مبنای خویشتن بودن و مشمول ملاحظات اخلاقی دیگران بودن به چه معناست؟ آیا صرفاً منوط به بودن در یک اجتماع زبانی مشابه است؟ از نظر او در سطح فردی «شبکه‌های گفت و گوی» وجود دارد که مادر آنها برای درک خود تلاش می‌کنیم. بار دیگر این سؤال مطرح می‌شود که این امر با سطح اجتماعی چه ارتباطی دارد؟

یک اجتماع زبانی می‌تواند در سطوح مختلفی وجود داشته باشد: از سطحی که در آن افراد شدیداً خود را ارزیابی می‌کنند تا سیستمی جهانی (حتی در اینترنت) که در آن، نظرات، نمادها و گفتمانهای مشترک در درون یک شکل بزرگ‌تر ارزیابی قوی جمع می‌شوند (شاید چیزی مانند آزادی بیان، استقلال و احترام به دیگران). به علاوه این اجتماعات زبانی تغییر کرده و به تعامل می‌پردازد. چه ایده‌هایی از سطح جهانی بر فرد تأثیر دارند؟ آیا نمی‌توان تصور کرد که جامعه‌ای خاص، شخصی را چنان با ایده‌هایی معین در مورد خیر مورد تلقین قرار داده باشد که آن شخص به حالتی برسد که در آن هر خیری شهودی اخلاقی است؟ به عبارت دیگر، جامعه تا چه حدی نه تنها «تعقل» ما بلکه تواناییهای شهودی ما را شکل می‌دهد؟ شهود ما تا

←

بزرگ تر مرتبط می‌سازند. چه این الگوی تاریخی سنت مسیحیت باشد یا مواردی چون پیشرفت بشری، وقوع انقلاب، ساختن جهانی سرشار از صلح یا بقاء فرهنگ ملی. این امر به ندرت اتفاق می‌افتد، چنانکه گویی این روایتهای تاریخی شماتیک نیروی جاذبه خاصشان را اعمال می‌کنند. راز قوت این روایتها در توان آنها جهت معنابخشی و محتوا دادن به زندگی افراد است. فقط آنچه که این توان را به آنها می‌دهد به کنکاش بیشتری نیاز دارد. اما برخی از این طرحها، من جمله آنهايي که در بالا ذکر شد، به نظر می‌رسد بدون هیچ تردیدی این قدرت را دارند. اما به سادگی می‌توان دریافت که چرا برخی افراد نسبت به تبیین بدگمان هستند چون آن را منبع فریب می‌پندارند یا از این مسئله در هراسند که تبیین نوعی بی‌حرمتی به مقدسات باشد. این اساساً به این خاطر نیست که شماری صورتبندیهای مرده و یا جعلی وجود دارد، اگر چه این مسئله یکی از دلایلی است که موجب می‌شود فرد در این زمینه سکوت اختیار کند - کارل کراوس (Karl Kraus) شاید موردی از این دست باشد. آنچه بدتر است این است که هر چیزی احتمال جعلی بودن پیدا می‌کند. این بدان معنا نیست که قدرت خود کلمات جعلی است. اما عملی که به واسطه‌ی بیان کلمات صورت می‌گیرد، نیرویی را نمایان می‌سازد که به لحاظ بلاغی قابل سرمشق قرار گرفتن است، یا اینکه می‌تواند حس خودپسندی ما را ارضاء کند یا حتی برای اهداف شوم به کار رود، نظیر

دفاع از وضعیتی ننگین. دستورالعمل کلیشه‌ای برای بافتن پیلای اطمینان اخلاقی حول ما که عملاً ما را از نیروی منابع اخلاقی واقعی حفظ کند، می‌تواند با دروغی تاریخی ترکیب شود و در اینجا چیز بدتر این است که قدرتی ظهور می‌یابد که می‌تواند برای افزایش نیروی شر به

طرز وحشتناکی اغراق‌آمیز باشد، همان‌طور که در نورنبرگ مشاهده شد. ولی در مورد روایتی که زندگیمان را می‌سازد، هیچ نیازی وجود ندارد که درباره‌ی احتمال فریبی که در اینجا ملازم با ماست، صحبت شود.

دلایل خوبی برای این سکوت وجود دارد. اما آنها به طور فراگیری نمی‌توانند معتبر باشند. اما بدون هر تبیینی، ما رابطه با «خیر» را از دست می‌دهیم. ما از انسان بودن دور خواهیم شد. ممنوعیتهای سخت‌گیرانه برای سکوت تنها می‌تواند نسبت به لایه‌های معینی از تبیین جهت‌گیری شود و برای لایه‌های دیگر می‌بایست کنار گذاشته شوند. مسئله به تعریفی باز می‌گردد که فرد دارد. بنابراین پرسش ما به

تبیینهایی درباره‌ی بیان توصیفی در کمان از تمایزات کیفی باز می‌گردد. اینها تمایزاتی هستند که فلسفه‌ی اخلاق مدرن گرایش دارد که آنها را نادیده بگیرد. آیا می‌بایست تلاش کنیم که آنها را برای تفکر اخلاقی احیاء کنیم یا بهتر است که به فراموشی سپرده شوند.

۲- ممکن است فوراً این تصور پیش آید که در مخمسه‌ی مدرنی که در مورد پیچیدگی و تضاد

بین مفاهیم متناظر «خیر» وجود دارد، دلیل روشنی برای تبیین آنها داریم. اگر کسی بخواهد درباره آنها استدلال کند آیا مجبور نیست که به توضیح آنها بپردازد؟ یا به گونه‌ای منفی، آیا تبیین ناپذیری مانعی برای فهم روشن در این حوزه نیست؟

فکر می‌کنم هست و بسیار با این برداشت موافقم. اما کسی که طرفدار دیدگاه سکوت است ممکن است متقاعد نشود. در بهترین حالت تبیین امری مبتذل و پیش پا افتاده است و در بدترین حالت نمایانگر عشق به خودپسندی و خودنمایی است، بنابراین نمی‌تواند مشکل معرفت‌شناختی ما را حل کند. و آیا برطرف ساختن سریع آنچه که در عمیق‌ترین درک اخلاقیمان تناقض‌آمیز محسوب می‌شود، تطبیق دادن تضادها، ساختن ترکیبی از آنچه که به آسانی قابل ترکیب نیست و به طور خلاصه تعریف مخمسه‌ی اخلاقیمان به گونه‌ای واضح‌تر، یک پارچه‌تر و هماهنگ‌تر از آنچه که واقعاً هست، خطرناک نیست؟

من از این خطرات به خوبی آگاهم؛ حداقل امیدوارم باشم. در وضعیتی دیگر، این خطرات ممکن است دلایل خوبی برای سکوت باشند. اما فکر می‌کنم سکوت فلسفه مدرن امری بیمارگون است. پیش‌تر اشاره کردم که قدرت آنها تا اندازه‌ای ناشی از استدلالهای متافیزیکی و معرفت‌شناختی‌ای است که معتقدم به طور گسترده‌ای توسط استدلالهای اخلاقی یا روحانی بی‌اعتبار می‌شوند. یعنی استدلالهایی

چه حد از جامعه مصونیت دارد؟ سؤال اخیر نشان‌دهنده‌ی نگرانیهای من در مورد تأثیر مصرف‌گرایی بر تواناییهای مفهومی توده‌ی افراد است. من صرفاً به دنبال مسئله هستم که چرا این قدر شهود را ارزشمند تصور می‌کنند. آیا شهود پناهگاهی برای خوشبختیهای راستین ماست؟ چه راههای دیگری برای درک بهتر خودمان داریم؟ البته من در حال حاضر بیش از آنکه به سؤالات پاسخ بدهم، به طرح سؤال می‌پردازم؛ پس به سؤال خود در مورد «صیانت» باز می‌گردم. به نظر من تیلور به دلیل درک ماهیت ظالمانه چهارچوبهای ایستا و مسلط، صیانت را در یک اجتماع زبانی به عنوان نظارت بر مرزها و اعضای آن در نظر نمی‌گیرد. در مقابل، به نظر می‌رسد تیلور بر این عقیده باشد که باید شهود را غیر عقلانیت با چیز دیگری همراه باشد و آن ارزیابی مجدد آن اموری است که به عنوان شهود و غیر عقلانیت در نظر گرفته می‌شوند. علاوه بر این، نظریه‌ها اغلب در سطح فردی ارزشمند یا بی‌ارزش فرض می‌شوند. وی به عنوان نمونه می‌گوید: مبنای نهایی در پذیرش هر کدام از این نظریه‌ها دقیقاً در اینجاست که هر کدام نسبت به رقبایش، درک بهتری از ما ارائه می‌دهد. اگر دیدگاهی ما را مستقیماً به سراغ حدود ببرد و زندگی انسان را به صورت معمولی و ممکن تعریف کند، چیزی که ما آن را غیر قابل درک و آسیب‌شناسانه خواهیم یافت، آن گاه نمی‌تواند درست باشد.^(۱۱)

منظور از عبارت فوق چیست؟ بار دیگر این سؤال مطرح می‌شود که «غیر قابل درک» و حتی به صورت ترسناک‌تر اینکه «آسیب‌شناسانه» چیست؟ آیا عبارت «نمی‌تواند درست باشد» می‌تواند نشانگر انکار چیزی باشد که ما را می‌ترساند؟ شاید بی‌معنایی درست باشد ولی آیا این بدان معنی است که مردم باید آن را نادیده

←

در مورد تصدیق زندگی معمولی و مفهوم مدرن آزادی که در حقیقت تحت هر دیدگاهی می‌توان آنها را تصدیق کنم جز دیدگاههای متافیزیکی و معرفت‌شناختی. دلیل آن نیز این است که چنین دیدگاهی عمیقاً گیج‌کننده است. این دیدگاه تصدیق زندگی معمولی و مفهوم آزادی را به گونه‌ای قرائت می‌کند که مستلزم انکار تمایزات کیفی یا انکار خیرهای اساسی به معنای دقیق کلمه است. در حالی که اینها خودشان نمایانگر تمایزات کیفی هستند و برخی مفاهیم خیرهای کیفی را مسلم می‌گیرند. در نهایت، وقتی نظریه‌ای از این دست ملهم از یک «خیر» برین (hypergood) باشد، نمی‌تواند منحصراً ما را حل کند اما آن را تحریف می‌کند و مرزی سخت بین «اخلاق» (moral) و «غیر اخلاق» (non-moral) یا (در بیان هابرماسی) بین تأملات اخلاقی و آنهایی که مرتبط با «زندگی خیر» می‌شوند، ترسیم می‌کند. این مسئله ما را از یکی از پرسشهای اصلی تفکر اخلاقی بر حذر می‌دارد. یعنی این پرسش که تا چه اندازه ادعاهای «تجدیدنظر طلب» (revisionist) به خاطر خیرهای برینی شکل می‌گیرند که به هر جهت می‌بایست پذیرفته شوند.

وجود این چارچوب فکری و اهمیت آن در فرهنگمان موردی مسلم برای تبیین «خیر» است. این چارچوب از بسیاری از مسائل جلوگیری می‌کند و بسیاری از سردرگمیهای را که فرد نمی‌تواند آنها را بیان کند اما می‌تواند آنها را در سطح نظری تجربه کند، پنهان می‌سازد.

زیرا او تا اندازه‌ای از توضیح این سردرگمیها دوری جسته است.

البته موقعیت پیچیده‌ای از این نوع (که در این موقعیت اجزاء پراکنده طوری به هم متصل می‌شوند که گویی دژی می‌سازند که در آن انگیزه‌های معرفت‌شناختی، متافیزیکی و اخلاقی متفاوت در همان حال که حلقه‌ای اتصالشان را پنهان می‌سازند، همدیگر را تحکیم می‌بخشند)، از بسیاری جهات مورد حمله قرار گرفته است. هیچ یک از اینها مرتبط با مفاهیم اساسی «خیر» نخواهند شد. امروزه خط حمله فکری با نفوذی وجود دارد که کمابیش می‌توان آن را نئونیه‌ای نامید، و آنچه که در کارهای آخر میشل فوکو طرح شد، مورد تأثیرگذاری است که برای رد تبیین استدلالهای قوی خاص خودش را دارد. دیدگاه نئونیه‌ای به اخلاق رویه‌ای حمله می‌کند و این حمله عمدتاً به خاطر الهامات اخلاقی آشکار این نوع اخلاق است. یعنی به خاطر مفهوم آزادی‌ای که این اخلاق تعریف می‌کند و تعلق آن به خیری برین و تجدیدنظر طلبی رادیکال ناشی از آن. در اینجا این دیدگاه همانند نقد من است. چون هر دوی ما در پی آنیم که نشان دهیم این فلسفه‌ی مدرن به جای اینکه منحصرأً به واسطه محرکهای معرفتی شکل گرفته باشد، دارای محرکهای اخلاقی است. اما این همانندی در همین حد است. نظریه‌ی نئونیه‌ای در این تبیین هیچ ارزشی نمی‌بیند به جز امر بحث‌انگیز برملا ساختن مدعاهای فلسفه‌ی اخلاق مدرن و در

حقیقت بخش اعظم فلسفه‌ی اخلاق به طور کلی. این نظریه هیچ ارزشی به خودی خود در تبیین نمی‌بیند. برعکس، از دیدگاه خاص خودش درباره‌ی نظریه‌ی فرافکنی (theory of projection) پشتیبانی کرده است. با دنبال کردن تفکری که به طور گسترده‌ای از دانش شاد (Gay Science) نیچه ترسیم می‌شود، چنین در می‌یابیم که اگر موقعیتهای فکری کاملاً همبسته با امور اخلاقی هستند، به این خاطر است که هر دو به عنوان نظمهایی دیده می‌شوند که ما بر واقعیت تحمیل کرده‌ایم. هیچ موقعیت فکری‌ای نسبت به موقعیت دیگر برتری ندارد. همه اینها در نهایت مبتنی بر حکم (fiat) هستند. «رژیمهای حقیقت» که فوکو از آن بحث می‌کند نیز از همین قرار هستند. لازم به ذکر نیست که از نظر من این دیدگاه عمیقاً ناموجه است همان‌طور که دیدگاه تجربه‌گرا نیز ناپذیرفتنی است. برحسب چنین دیدگاهی ممکن است چنین تعبیر کنیم که همه‌ی نظرها دلخواهی هستند، خصوصاً اینکه همه دیدگاههای اخلاقی‌ای که این‌گونه هستند، برای ما انسانها دقیقاً در دسترس نیستند. این نوعی خود فریبی است که فکر کنیم ما از منظری اخلاقی (که دوست داریم درست باشد) صحبت نمی‌کنیم. این وضعیت وجودی خویشتن است نه دیدگاهی متافیزیکی که بتوان آن را پذیرفت یا رد کرد. بنابراین فرا تعبیر (meta-constural) فیلسوف نئونیه‌ای (یعنی این گزاره که «در دفاع از موقعیت اخلاقی‌ام، در حال تحمیل رژیم‌ی از حقیقت بر

بگیرند یا آن را آسیب‌شناسانه بدانند؟ به هر کدام از «رقبا» چه نقشی داده می‌شود؟ آیا جامعه‌ای که در آن رشد کرده‌ایم «حدود» را مستحکم‌تر نمی‌کند و از زندگی انسان که ما آن را غیرقابل درک و آسیب‌شناسانه می‌یابیم به عنوان (غیر) عادی و یا (غیر) ممکن دفاع نمی‌کند؟ سؤالاتی که مطرح می‌کنیم تنها یک بازی روشنفکرانه نیستند؛ بلکه سؤالاتی اساسی هستند که برای فمینیستها مطرح شده‌اند که با نزاع قدیمی بین عقلانی/مذکر و غیر عقلانی/مؤنث سر و کار دارد و به نظر می‌رسد این نزاع هنوز باقی است. فمینیستها، از فمینیستهای پسامدرن، فمینیستهای ذات‌گرا، فمینیستهای روانکاو، فمینیستهای طرفدار محیط زیست گرفته تا فمینیستهای آنارشویست، همه و همه با مباحث شهود/غیر عقلانیت و زنان دست و پنجه نرم کرده‌اند. از همین روست که به نظر من تیلور باید نه تنها به شهود ارزش دهد بلکه به تحلیل این مطلب بپردازد که آنچه برجسب شهود خورده است چیست. همان‌گونه که تیلور در کتابش عنوان می‌دارد دیدگاه زنان اغلب بدان جهت که آنها (از لحاظ الزام اجتماعی) با خانه و خانواده و بدن سر و کار دارند، به زندگی روزمره‌ی پیش پا افتاده پرداخته است. اما آیا این زندگی پیش پا افتاده برای زنان پیش پا افتاده است؟ آیا اگر مردان نیز در موقعیتی قرار داشتند که مراقب کودکان، خانه، زندگی و جسم تمام کسانی باشند که در خانه هستند (و با خانواده در ارتباطند)، باز این وجود، وجودی پیش پا افتاده تلقی می‌شد؟

دومین نکته‌ای که بدان اشاره می‌کنم، استفاده تیلور از عبارت «روایت» برای توصیف روشی است که مادر تعریف خودمان و معنا بخشیدن به زندگی‌مان از آن استفاده می‌کنیم. تیلور و نیچه، هنگامی که به استفاده از داستان و خرافه (خلق تاریخ شخصی و اینکه «تاریخ افسانه است») در دو بعد زندگی فردی و اجتماعی

بی‌نظمی هستیم و هر فردی نیز همین کار را می‌کند» درست همان قدر غیر ممکن است که فراتعبیر فیلسوف تجربه‌گرا (یعنی این گزاره که «در دفاع از موقعیت اخلاقی‌ام، در حال فرافکنی ارزشهایی بی‌طرفانه به جهان واقعیتها هستم و هر کسی نیز این گونه عمل می‌کند»). هر دو دیدگاه غیر قابل قیاس با روشی هستند که ما براساس آن خودمان را در عملکردهای واقعی‌ای ادراک می‌کنیم که این عملکردها، موقعیتی را که از آن دفاع می‌کنیم شکل می‌دهند، یعنی بررسی‌هایمان و ارزیابیهای جدیمان از خودمان و دیگران. اینها تعبیری نیستند که شما بتوانید در همان حال که با آنها سر می‌کنید، درباره زندگیتان بسازید. به عبارت دیگر، آنها با بهترین روایت موجود در خصوص زندگی اخلاقی‌مان منافات دارند و چه نوع اندیشه‌های نیرومندی می‌توانند بهترین توجیه‌مان را از تجربه‌ی اخلاقی واقعیمان ابطال کنند؟ دیدگاه نئونیه‌ای با اصل ب الف^۲ (BA principle) منازعه دارد، درست همان طور که اشکال نازل تر طبیعت‌گرایی چنین هستند.

عجب است که نظریه‌ی نئونیه‌ای و نظریه‌ی من با این انتقاد مشابه روبه‌رو شده‌اند که هر دو برخلاف نظریه‌ی اخلاقی غالب عمل می‌کنیم. این انتقاد عنوان می‌کند که نه من و نه نظریه‌ی نئونیه‌ای درباره‌ی انگیزه‌های اخلاقی

۲. اصلی که در تقابل با اصول فیزیکی و طبیعی، بیشتر با معنای زندگی و عملکردهای انسانی در جهت معنادارتر کردن زندگی سروکار دارد.م.

خاص خودمان کاملاً واضح صحبت نمی‌کنیم. که در صف این جریان قرار می‌گیرند، به ویژه در اینجا مسئله فقط این نیست که نظریه اخلاقی غالب داشتن هر نوع محرک اخلاقی را انکار می‌کند، همان طور که نظریه‌های فرا اخلاقی مدرنی که مدعی‌اند تنها بر زمینه‌های معرفت‌شناختی استوارند. بلکه مسئله این است که نظریه اخلاقی رایج به آنها موقعیتی نادرست می‌بخشد. این نظریه مدعی نوعی فاصله از تعهدات ارزشی است، چنین ادعایی مبتنی بر این واقعیت است که جایگاه تعهدات ارزشی به عنوان نتایج یک نظم ساختگی، به تنهایی قابل فهم است. امری که آن را از دیدگاه‌های دیگر جدا می‌سازد و این امتیاز را برای خودش قائل است که از فریب مبراست. البته این دیدگاه به طرز چشمگیری همانند ادعایی است که نظریه‌های طبیعت‌گرایانه مطرح می‌کنند، همانهایی که ارزشها را صرفاً نوعی فرافکنی می‌دانند. این ادعا در هر موردی بی‌اساس است و از فقدان نوعی خود فهمی رنج می‌برد، خود فهمی‌ای که فرا تعبیر مناسبی درباره‌ی ارتباط با واژگانی که نمی‌توانیم آنها را بیان کنیم اما به تجربه واقعی اخلاقی‌مان حیات می‌بخشند، شکل می‌دهد.

البته نظریه‌های نئونیه‌ای، درست همانند نظریه‌های مبتنی بر عمل اجباری، در خصوص انگیزه‌های معرفت‌شناختی و اخلاقی، پیچیدگی خاص خودشان را دارند. یکی از این پیچیدگیها به ویژه ارزشمند است چون منجر به روشن بینیهای مهمی شده است. نویسندگانی

بر زنان برتری می‌دهد. اما به همراه نظریه‌های مبتنی بر عمل اجباری، استنباط این مسئله که دیدگاههای مربوط به «خیر» همگی صرفاً در پی سلطه هستند یا اینکه همگی آنها به گونه‌ای اختیاری انتخاب می‌شوند، با نوعی سردرگمی همراه است. این

نزدیک می‌شوند، به طور ناگهانی به واسطه‌ای بسیار مهم برمی‌خورند. همان‌گونه که دانشمندان ادبیات متذکر شده‌اند، رمانها، قصه‌ها و افسانه‌ها اهمیت فراوانی در جامعه ما دارند. این ژانرها نه تنها نشان‌دهنده‌ی زندگی «معمولی» فرد (افراد) هستند، بلکه شامل ترکیبی مزاح‌آمیز از زندگی معمولی و فراطبیعی هستند تا هم پایه‌های توجیه‌کننده‌ی فرهنگ یا فرد را متزلزل سازند و هم به کسانی که با داستان ارتباط دارند یا آن را تعریف می‌کنند معنی بدهند. می‌توان از روایتها در هر دو سطح فردی و اجتماعی به عنوان تبلیغی استفاده کرد که (آگاهانه یا ناآگاهانه) به دنبال ارائه جنبه‌ای منسجم و مثبت از موضوعات هستند. همین قابلیت تغییر و ذهنیت این داستانهاست که به همراه دو گانگی عقلانی - غیرعقلانی، تلقیهای «غیرعلمی» را در مورد تاریخ و خویشناپذیر نادیده گرفته‌اند. زنان با استفاده از همین داستانها به بیان فلسفه، علم و هنر خویش پرداخته‌اند و سپس چنین تصور کرده‌اند که این داستانها از اهمیت فراوانی برخوردارند.

تیلور توضیح می‌دهد که چگونه زندگی ما به عنوان داستانی بی‌انتهای (که می‌تواند مدام ارزش‌دهی و موقعیت‌دهی مجدد شود)، ارائه، تبادل و ارزشیابی می‌شود. وی همچنین عنوان می‌دارد که روایتها و درکمان از خیر به صورت عمیقی به هم مرتبط‌اند. «غالباً عنوان شده است که معنی داشتن زندگی یک فرد به عنوان یک داستان نیز مانند جهت‌گیری به سمت خیر، متعلق امر اختیاری نیست؛ زندگی ما در همین فضای سوالات جریان دارد و تنها یک روایت منسجم می‌تواند به آنان پاسخ دهد»^(۱) بنابراین قالب روایی زندگی ما، حسی از همبستگی ایجاد می‌کند که می‌توانیم نظرات خود را درباره‌ی زندگی خوب ارزیابی کنیم که شبیه نقد مدرن/پسامدرن/ساختارگرا از

←

امر منجر به ناتوانی در تشخیص اسلوبی می‌شود که در آن موقعیت شخصی فرد یا در حقیقت، موقعیت هر انسانی، به واسطه دیدگاهی درباره «خیر» تقویت می‌شود.

در مقابل هر دوی این دیدگاههای محدودیت بخش، نیاز شدیدی به تبیینی غیرتحریفی درباره‌ی دیدگاههای مربوط به «خیر» وجود دارد. دیدگاههایی که واکنشهای اخلاقی، امیال و خواسته‌های ما را شکل می‌دهند. در درجه‌ی اول این تبیین به ما کمک می‌کند که در بحث موجود بین دیدگاههای اخلاقی متفاوت که زمزمه یا خروش آنها حول ما و نیز درون ما قرار آشنیده می‌شود، راهمان را روشن‌تر ببینیم. در واقع، سازگار بودن با ماهیت نظریه‌ی اخلاقی غالب و نئونویچه‌گرایی در این بحث فی‌الذمه گامی به جلو خواهد بود. همان‌طور که پیش‌تر اشاره کردم، اگر شیوه‌ای که براساس آن در عقل عملی پیشرفت می‌کنیم، شیوه‌ای باشد که نشان می‌دهد چگونه یک دیدگاه به واسطه‌ی ظهور ایده‌هایی بیرون از آن و از طریق حرکتی مبتنی بر کاهش خطا جایگزین دیدگاه دیگر می‌شود، بنابراین آن دسته نظریه‌های اخلاقی‌ای که به واسطه‌ی دیدگاهی نسبت به خیری که منکر آن هستند پدید می‌آیند، از هر نظر شایسته‌جانشین شدن هستند و فراتر رفتن از آنها دستاوردی ناب خواهد بود. اشکال متفاوت اخلاقیات طبیعت‌گرایانه یا نیچه‌ای و یا نظریه‌های مبتنی بر حق جهان‌شمول، همگی جهت فهم گسیختگی عمیق و خودفریبی قرار

گرفته در پس آنها که این انکار متضمن آن است، استدلالات محکم تر و قانع کننده تری خواهند داشت.

اما بحث پیش خواهد رفت زیرا قادریم موضوعات اصلی و مسئله دار آن را روشی که کمتر تحریفی است، نشان دهیم. مجموعه ای از این مباحث وارد فرهنگ مدرن شده اند. این مباحث از یک سو حول تنش یا حتی تضاد بین تعهدمان برای خیرهای برین خاص، به ویژه تقاضاهایی در خصوص احترام عام و برابر و آزادی خود تعیینی مدرن قرار می گیرند و از سوی دیگر حول درکمان از ارزش آنچه که ظاهراً می بایست به خاطر این خیرها قربانی شوند. تضادهای مختلفی از این نوع وجود دارند.

در برخی موارد به نظر می رسد آنچه مورد تهدید واقع می شود «خیر» اجتماع است؛ در موارد دیگر به نظر می رسد مواردی چون دوستی یا هویت سنتی مان در معرض خطر است. هنوز هم در موقعیتهایی، خیرهای لذت جویی و ارضاء میل جنسی با اهداف برترمان در تنش هستند.

البته ممکن است این موارد را تجربه کنیم همان طور که هر تضادی که ناشی از خیرهای ناسازگار است را تجربه می کنیم. گاهی تأثیر یک تصمیم بر ما به گونه ای است که ترجیح می دهیم مسئله (ارزش) را عوض کنیم. اما در خصوص بحث تنش، من تا حدی به تضاد نگرش اخلاقی در جهان مدرن اشاره دارم؛ این تنش بین دو دسته دیدگاههاست. از یک سو دیدگاهی قرار دارد که برتری بی چون و چرایی

برای «خیر» برین قائل است و از سوی دیگر دیدگاهی قرار دارد که نوعی قربانی شدن خیرهای دیگر را در نظر می گیرد، یعنی خیرهای حقیرتری که این مسئله به گونه ای کاملاً ناپذیرفتنی ایجاب می کند. دیدگاه دوم ناشی از تصدیق مدرن زندگی معمولی است و به انبوهی از اشکال توسعه یافته است: از دفاع رمانتیک در مورد انطباق با ذات گرفته تا حمله های نیچه ای به ویژگی خود تباهی اخلاق.

شماری از جدالهای این شکلی به سرعت در فرهنگ مدرن راه یافته اند، مانند جدال بین تقاضاهای خرد و آزادی بی قید و بند، و برابری و عمومیت از یک سو و تقاضاهای ذات یا ارضاء امیال را کمال بیانگری، صمیمیت یا فردیت از سوی دیگر. خطوط این جدالها به واسطه ای طرف بحثهای مختلف به شیوه های کاملاً متفاوتی ترسیم می شوند و بین تعاریف متفاوت از آن خیرهایی که نمی بایست قربانی شوند، عدم توافقیهای قطعی وجود دارد. اما مجادله ها شکل مشابهی دارند و همگی به طریقی به مجادله ای درونی دو قرن گذشته و دام فلسفه ی روشنگری در برابر اشکال مختلف مخالفت رمانتیک مرتبط می شوند. اکنون معتقدم که هر دو جریان فلسفه اخلاق غالب، که از هر نوع تبیین «خیر» دوری می جویند، و رشته های مختلف تفکر نئونیچه ای مانع از بینش روشنی در باب این موضوعات می شوند. جریان مذکور نمی تواند تقابل بین خیرهای برین و خیرهای «معمولی» را بررسی کند و با متمرکز شدن بر

علوم و عقل است که در روایتها نیز یافت می‌شود. بنابراین روایتها در جامعه‌ی ما اشکال مختلفی به خود می‌گیرند و برای ارزیابی مجدد برداشت ما آن هنگام که چیزی را به عنوان «غیرعقلانی/شهودی و «عقلانی/ عملی» مقوله‌بندی می‌کنیم، به ما نیرو می‌بخشند.

آیا آراء چارلز تیلور درباره اجتماع مبنایی را که بر طبق آن زنان در گذشته مورد ظلم واقع شده‌اند را کاملاً مورد تردید قرار می‌دهد؟ همان طور که قبلاً ذکر کردم این مطلب در صورتی درست است که تیلور در مورد معنای کلمه «شهود» به پرسش بپردازد. وانگهی به نظر من، نظرات مربوط به احترام به دیگران و زندگی کامل که شامل شأن زندگی عادی است راهی مناسب برای بسط اخلاقی است که به ورطه‌ی اخلاق مراقبه‌ی ذات‌گرا که بسیار مسئله‌ساز شده است نمی‌افتد. تیلور از آرمانهای غربی در باب خودمختاری استفاده می‌کند و با اهمیت فراوانی که به ماهیت همیشه تکاملی «خوبستن» می‌دهد، به نقد این آرمانها می‌پردازد و عنوان می‌کند که شهود نیز مانند تعقل منبعی ارزشمند برای پژوهش اخلاقی و «ارزیابی قوی» است. تیلور بر مبنایی جامعه‌شناختی می‌گوید:

ابتدا باید از نوع تبادل اجتماعی، اهداف مشترک یا نیازهای دوطرف و چگونگی ارتباط خوب یا بد مردم جامعه درک درستی داشت؛ جامعه‌ای که این عبارت در آنجا متداول است. دوم اینکه باید به درستی درک شود منظور من از تمایزات کیفی که افراد به عمل می‌آورند چیست، به عبارت دیگر درکی از برداشتشان از خیر داشته باشند.^(۱۲)

بنابراین آیا می‌توان گفت که تمام اینها صرفاً اجتماعی در مورد خیر است که تعیین می‌کند که چه چیزی خیر محسوب می‌شود؟ تلاش تیلور بر این امر قرار دارد که بگوید از نسبی‌گرایی دفاع نمی‌کند، اما اگر

←

اصول عملی و گرایش به وحدتی مفهومی در مورد «اخلاق»، بر معیار واحدی اتکاء می‌جوید که حتی نمی‌تواند به معنای واقعی آن نوع تنوع خیرهایی را که مبنای تمایز را تشکیل می‌دهند درک کند. آن جا که درباره‌ی جایگاه خاص «خیر» برین فهمهایی وجود دارد، این مسئله در برخی دکتزینهای منطقی خاص زبان اخلاقی یا پیش فرضهای گفتمان پنهان می‌شود.

ولی نگرشهای نئونیچه‌ای با بی‌اعتبار ساختن خیرهای برین، تضاد را از بین می‌برند. اما آنها این کار را توسط فرا دکتزینی انجام می‌دهند که دیدگاههای اخلاقی را صرفاً به عنوان نظمهای تحمیلی در نظر می‌گیرد. این دکتزین نه تنها غیرقابل تأیید است بلکه از دیدگاهی نیز پنهان می‌شود که براساس آن علیه قربانی کردن و تحریف یک «خیر» توسط «خیر» برین دیگر که ممکن است خود این «خیر» از «خیر» برین کاملاً متفاوت دیگری تأثیر پذیرفته باشد، مخالفت صورت می‌گیرد. از این لحاظ، خود نیچه فلسفه‌ی قدرتمندتر و قابل قبول تری دارد که بر اساس ضد - ایده ابرمرد و «خیر» برین آری گفتن (yes-saying) بی‌قید و شرط عمل می‌کند.

تیین خیرها، که هر دوی این فلسفه‌های عمومی به سبب فرا تعابیر گیج‌کننده‌شان در مورد تفکر اخلاقی مانع از آن می‌شوند، شرط اساسی فهم درست طیف کلی مجادلات است. این فلسفه‌ها نه تنها خیرهایی را که تحت تأثیر آنها هستند به کنار گذارده‌اند، بلکه به تحریفی

عمیق در کل بحث مدرن و در جهت آنچه که می‌توان ذهنیت‌گرایی (subjectivism) اش خواند، دامن زده‌اند. خیرهایی که آنها بیان می‌کنند و تعالی می‌بخشند همگی انسان محور هستند،

یعنی خیرهایی نظیر: آزادی، نیکخواهی و حقوق جهان شمول. اما بحث مهم دیگری در فرهنگمان رواج می‌یابد درباره‌ی اینکه ما نیاز داریم ادعاهایی را تصدیق کنیم که برخاسته از سرشت انسانی نیستند. آیا همان طور که ایریس موردخ ادعا می‌کند تنها به سبب «لذات خودفراموشی» (self-forgetful pleasure) است که می‌توانیم در نوعی بی‌معنایی محض، وجودی مستقل از حیوانات، پرندگان، سنگها و درختان داشته باشیم و همین ما را به «خیر» اخلاقی رهنمون می‌سازد؟ برخی طیفهای جنبش زیست محیطی این مسئله را اساس حرکت خود قرار داده‌اند. در شکل دیگری چنین عنوان می‌شود که آیا بیابان از ما می‌خواهد آن را حفظ کنیم، نه به دلیل دوراندیشی بیابان را حصارکشی کنیم که شاید روزی به درد بخورد، بلکه به خاطر خود بیابان این کار را بکنیم. آیا این کار

ممکن است؟ یا با جهشی به سوی حوزه‌ای کاملاً متفاوت، آیا در شکل‌گیری حقیقتی روشن، خیری غیر ابزاری وجود دارد؟ آیا این خوب است که کاری را انجام دهیم (در اینجا سخن از اجبار و الزام نیست) حتی وقتی که نمی‌تواند به خیری دیگر نظیر کاهش رنج و بی‌عدالتی کمک کند و احتمالاً ممکن است هزینه زیادی در برداشته باشد؟ برای نمونه چرا ما مندل استم

(Mandelstam) را تحسین می‌کنیم، کسی که در ۱۹۳۲ شعری درباره‌ی استالین سرود که به قیمت آزادی و در نهایت به قیمت جانش تمام شد.

البته من بی طرف نیستم، هر سه این مدعاهای فرا انسانی را می‌پذیرم. اما معتقدم حتی آنهایی که به این موضوعات اعتقادی ندارند، می‌پذیرند فلسفه‌هایی را که در اینجا مشخص کرده‌ام به طور قطع آنها را تصدیق می‌کنم. این تصدیق بدین خاطر نیست که آنها از یک دیدگاه الهام می‌گیرند، بلکه بدین خاطر است که این الهام در جایی که نمی‌تواند مورد مجادله قرار گیرد پنهان است. بنابراین انسان محوری (human-centredness) خدشه‌ناپذیر است. این مسئله در تعریف ویژگیهای نظریه‌ی اخلاقی نظیر به حداکثر رساندن خوشبختی جمعی یا عمل در جهت شعاری که می‌تواند جهانی شود، یا عمل به هنجاری که همه‌ی مشارکت‌کنندگان در بحث بدون مانع می‌پذیرند نمودار می‌شود. ادعاهای غیر انسانی در چارچوبهایی از این نوع قابل تصور نیست.

این نوع دیگری از آن موانعی است که فلسفه‌های مبتنی بر عمل اجباری و به نظر من نظریه‌های نئونیه‌ای، در تفکر اخلاقی‌مان مطرح می‌سازند و من در پایان فصل پیش درباره آن صحبت کردم. در کل این چارچوبها موانعی هستند که نمی‌گذارند نیروی خیرها را تصدیق کنیم و در مقابل نسبت به آنها بی‌اعتنا باشیم. اگر هم به این خیرها توجه کردیم، ما را متقاعد

مطلب مورد نظر همان نسبی‌گرایی باشد، چه می‌توان گفت؟ و ارزشهای آنهایی که مورد اجماع قرار نمی‌گیرند چه می‌شود؟ تنها با درک ایده‌ی کلی‌ای که بر حسب آن یک جامعه چیزی را خیر محسوب می‌کند می‌توان دریافت که دیدگاههای مخالف در این جامعه کدامند.

نکته جالبی که تیلور در مورد «واقعیت» بدان اشاره می‌کند این است که «واقعیت همان است که شما با آن سر و کار دارید، چیزی که فقط به خاطر عدم همخوانی با پیش‌دوریهای شما کنار نمی‌رود»^(۱۳) به نظر من همین مطلب کافی است تا تیلور را از اتهام عینیت‌بخشی به عقیده‌ای میرا کند که قبلاً در مورد نظرات و حالت‌های آسیب‌شناسانه ذکر کرده بود. به نظر می‌رسد که وی در این وضعیت به دو سطح روانشناسی و سیاسی اشاره دارد که در آنها ایده‌ها دوباره ظهور می‌یابند و به اجبار خودشان را وارد ارزیابی قوی ما می‌کنند. تیلور بیان می‌کند که فقط به این دلیل که چیزی با چهارچوب ما نمی‌خواند نمی‌توان گفت که آن چیز باید کنار گذاشته شود یا اینکه هرگز با چهارچوب ما جور در نخواهد آمد. به نظر من این امر برای تحلیل فمینیستی و جامعه‌گرایی در باب اینکه خیر چیست و چه چیز را باید به عنوان شهود در نظر گرفت، مجال بهتری فراهم می‌سازد.

نهایتاً اینکه اخلاق جامعه‌گرایانه‌ی چارلز تیلور بر مبنای این مفهوم است که شهود برای توجه به خیر بودن چیزی، منبعی ارزشمند و ضروری است. همچنین عنوان می‌کند که در توجه به زندگی خوب باید خیرهای دقیقاً ارزیابی شده در مورد احترام به زندگی انسانی، خودمختاری و شأن در زندگی عادی را در نظر گرفت. صورتبندی تیلور از زندگی خوب شبیه صورتبندی رو

←

می‌سازند که این خیرها را به عنوان برخی احساسات غیراخلاقی در نظر بگیریم. تمرکز منفی بر «خیر» به عنوان یک منبع گناه نابوده‌کننده و یا به عنوان برداشتی خودبینانه، ما را نسبت به این مسئله که چگونه یک «خیر» اساسی می‌تواند ما را به حرکت وادارد و به ما جهت ببخشد؛ بی‌میل می‌سازد.

همه اینها قویاً به نفع تلاش برای تبیین «خیر» در برخی آراء فلسفی بیان می‌شوند.

۳- این امر همان کاری است که در ادامه تلاش می‌کنم انجام دهم. اما این کار ساده‌ای نیست. با این همه این تلاش فقط در جهت بررسی وضعیتهایی که هم اکنون مشخص می‌شوند نخواهد بود. برخی اوقات چنین وضعیتهایی ممکن است دردسترس باشند، اما غالباً در جهت پرسشی در مورد تبیین آنچه که پنهان مانده است خواهند بود؛ یعنی نگرش اخلاقی‌ای که اساس آن فلسفه‌های مدرنی را شکل می‌دهد که آن را در جهت دیدگاهی در مورد احترام به کار گرفته‌اند نه برای پذیرش یا انکار چنین نگرشی. فرد در اینجا فقط در پی اطلاع از این نگرشها نیست بلکه در پی ابداع زبانی است که با جسارت بیشتر ادعا کند بهتر از دیگران معنای واقعی آن را بیان می‌کند.

اما در اینجا به تاریخ توسل جسته می‌شود. تبیین فهمهای مدرن در مورد «خیر» لزوماً عملی تاریخی خواهد بود؛ و این فقط به خاطر دلایل منطقی معمول برای چنین عملی نیست. به

عبارت دیگر دیدگاههای کنونی مان همیشه در ارتباط با دیدگاههای گذشته تعریف می‌شوند و آنها را به عنوان مدلها یا به عنوان زمینه‌های مقایسه در نظر می‌گیریم. شواهد فراوانی در مورد هر دو در جهان مدرن وجود دارد- از سنت انسان‌گرایی مدنی که فی‌الفسه در رابطه با مدل‌های پارادایمی جمهوریها و دولت شهرستانهای باستانی تعریف شده است گرفته تا فلسفه روشنگری که در تقابل با گذشته‌ای تعریف می‌شود که تحت سلطه‌ی سنت یا مذهب بود. واقعیت صرف این خود تعریفی در رابطه با گذشته ما را وادار می‌سازد که این گذشته و طریقی را که آن پذیرفته شده یا کنار گذاشته شده است، بار دیگر بررسی کنیم. در واقع اغلب موارد فهم اینکه چگونه این امر رخ داده است به ما بینشی در مورد دیدگاههای امروزی می‌دهد که طور دیگری به دست نخواهد آمد. در فهم تفاوت‌هایمان از پیشینیان، ما ایده‌ی بهتری داریم از این جهت که تحلیل‌مان از آراء آنها در مورد خودمختاری و در بررسی «سنت‌هایی» که تفکر روشنگری ظاهراً آنها را انکار کرده است، واقعاً برای ما اهمیت دارد. همچنین در بررسی اشکالی که موضع انکار را اتخاذ کرده‌اند، ممکن است بین دو واژه‌ی متضاد از منظری جدید تفاوتی ملاحظه کنیم و در نتیجه دیدگاه جدیدی در مورد فلسفه‌ی معاصر به دست آوریم.

اما توسل به گذشته در خصوص فلسفه‌های طبیعت‌گرایانه مدرن که دیدگاههای اساسیشان را در مورد «خیر» به کنار می‌گذارند، از این هم ضروری‌تر است. پی‌گیری پیش رفتشان از دیدگاههای مذهبی یا متافیزیکی پیشین از طریق انکار نسبی این دیدگاهها، تنها جهت تعریف واضح‌تر آن نوع تحولی که برای آنها اتفاق افتاده است مهم نیست. به منظور اخذ برخی مدل‌های درک خیر که هنوز علناً وجود دارند اما اکنون مانع از آگاهی شده‌اند، مجبوریم این دیدگاههای پیشینی را دوباره تکرار کنیم. برای مثال به نظر من دشمنی تفکر طبیعت‌گرا - منفعت‌گرا با خیرهای «برتر» و دفاع از امر معمولی و شادکامی حسی، ناشی از آن چیزی است که من آن را تصدیق زندگی معمولی نامیده‌ام که علی‌الظاهر در آغاز دوران مدرن موجب انکار شیوه‌های «برتر» فعالیت به نفع تجربه‌های روزمره‌ای چون ازدواج و کار شده است. شکل اصلی این تصدیق، خداشناسانه بود و دیدگاه مثبتی در مورد زندگی معمولی به عنوان امری که از جانب خداوند تقدیس شده است در برداشت. این زندگی فی‌الفسه طوری دیده می‌شود که گویی خداوند به آن اعتبار داده است و همین امر نیز موجبات تصدیق این زندگی را فراهم می‌آورد. اما طبیعت‌گرایی مدرن نه تنها این زمینه خداشناسانه را نمی‌پذیرد؛ بلکه از همه‌ی زبانهای ارزش برتر خود را بی‌بهره ساخته است. با این وجود مدعی هستیم که برخی از چنین برداشتهای ارزشمندی درباره‌ی زندگی معمولی، هنوز به آن روح می‌دهند و انگیزه‌ی اخلاقی نیرومندی برای

به رشد^(۱۴) ارسطوست؛ البته تیلور تیزبینانه، از خطرات این بیان آگاه است که لذتهای «برتر» و لذتهای «پست تر» کدامند. او تصویری اخلاقی رسم می کند که در آن افراد از موقعیت اجتماعی و خودمختاری خود کاملاً آگاهند. بنابراین عاملیت اخلاقی به وجود آمده یکی از پایگاههای محلی تر و موقعیت مندتر است که به راهنمایی از بیرون نیازی ندارد، بلکه بیشتر در درون خود اجتماع و افراد مورد نزاع قرار می گیرد. اگر مشارکت کامل تمامی اعضای جامعه محقق شود، باید به زودی منتظر به وجود آمدن نسخه های بهتری از چهارچوبهای اخلاقی و در نتیجه جوامع بهتر باشیم.

پانوشته ها

- 1- Taylor, Charles. "Sources of the Self: The Making of the Modern Identity". Cambridge: Harvard University Press, 1989, p. 49.
- 2- Taylor, "SS", p.3.
- ۳- فرهنگ و تربیت به تعریف مرزهایی که «دیگران» را مشخص می سازد، کمک می کنند. اما به نظر نمی رسد آنها به خودی خود واکنش اساسی ایجاد کنند (Taylor, "SS", p.5).
- 4- Taylor, "SS", p.8.
- 5- Taylor, "SS", p.23.
- ۶- مثال تیلور از یک بیمار روانی که دچار آشفتگی خاصی شده است، از نظر او تلقی هولناکی از انسانی بدون چهارچوب و کسی است که فاقد درکی از تاریخ موقعیت مندش است. این تقابل شدیدی با پسامدرنیستهای نظیر دلوز و گتاری است که شیروفرنی را به عنوان راهی برای مطالعه عصر مدرن، مورد تأیید قرار داده اند.
- 7- Taylor, "SS", p.27.
- 8- Taylor, "SS", p.34.
- 9- Taylor, "SS", p.35.
- 10- Taylor, "SS", p.32.
- 11- Taylor, "SS", p.47.
- 12- Taylor, "SS", p.54.
- 13- Taylor, "SS", p.59.
14. flourishing.

پذیرش گسترده ی آن ایجاد می کنند. در تبیین این عنصر انکار شده، مجبوریم که به سلف آن روی آوریم و به طرح این پرسش پردازیم که تا چه اندازه ای طبیعت گرایی از بینشهای روحانی همین سلفی که مدعی انکار کامل آن است حیات می گیرد. به رغم اینکه طبیعت گرایی از نیروی روحانی مشابهی کمک می گیرد، مع هذا این امر فی النفسه هیچ اعتباری ندارد. آیا طبیعت گرایی نوعی اعتبار منطقی با قضایای متافیزیکی خاص ارائه می کند؟ آیا به طور ضمنی از چیزی کمک می گیرد که آن را صریحاً انکار می کند؟ شاید قوت نگاره های روحانی انجیل حتی در گروه های سکولارتر تمدن غیر روحانیان می بایست ما را به شک اندازد، همان طور که نیچه را به شک انداخت - و لو اینکه ممکن است نتیجه ای مشابه با آنچه او گرفت به دست نیاوریم.

در هر حال، آنچه که این مسئله نشان می دهد این است که راه دستیابی به تبیین، راهی تاریخی است. ما مجبوریم پیشرفت نگرشهای مدرنمان را نشان دهیم. و چون فقط دکترینهای فلسفی را بررسی نمی کنیم بلکه ناگفته های بسیاری را بررسی می کنیم که آراء گسترده ای را در تمدنمان پی ریزی کرده اند، تاریخ نمی تواند فقط در مورد بیان آراء و نظریه های فلسفی باشد، بلکه می بایست شامل آن چیزی باشد که ذهنیت (mentalities) خوانده شده است. ما مجبوریم تلاش کنیم که با این بررسی، فهم جدیدی از خودمان و از تعهد اخلاقی عمیقمان شکل دهیم.

۴- احساس می‌کنم هر زمان که این کار را انجام دهیم، در خواهیم یافت که مخمصه‌ی اخلاقی‌مان پیچیده‌تر و به‌طور بالقوه تعارض‌آمیزتر از آن چیزی است که در حال حاضر احساس می‌کنیم. به‌ویژه معتقدم که در می‌یابیم با این مسئله مواجه هستیم و نمی‌توانیم نسبت به هر دو جنبه‌های مناقشات اخلاقی درونی بزرگ که پیش‌تر به آن اشاره کردم، یعنی بین جانبداری از خیرهای برین و دفاع از آن خیرهایی که به خاطر آنها (خیرهای برین) قربانی می‌شوند، بی‌تفاوت باشیم.

ممکن است چنین ادعایی خیلی نامعقول به نظر آید. مطمئناً تبیینی درخشان می‌تواند نشان دهد که ما از هر دو جنبه ناآگاه هستیم. اما این تبیین چگونه می‌تواند لزوم آگاهی ما را نسبت به آنها نشان دهد؟ بنابراین آیا می‌تواند هوشیاری زیادی به کار بست تا یکی از این دو جنبه را انکار کرد؟

در اینجا واژه «لزوم» ناشی از یک تلقی ظاهری نیست بلکه آن لزوماً با هویت‌مان مرتبط می‌شود. در واقع دیدگاه ما در مورد «خیر» با فهممان از خویش‌نمون پیوند خورده است. ما اکنون جنبه‌ای از این رابطه را در ارتباط نزدیکی که در قبلاً مورد بحث قرار گرفت ملاحظه کرده‌ایم؛ یعنی بین هویت و جهت‌گیری اخلاقی. ما از طریق درکمان از جایگاهی که در

چه کسی هستیم به دست می‌آوریم. اما این بدان معناست که به‌گونه‌ای رادیکال برداشتهای متفاوت در مورد آنچه که «خیر» محسوب می‌شود با مفاهیم متفاوتی در خصوص عامل انسانی و نیز خویش‌نمون همراه است. پی‌گیری پیشرفت دیدگاههای مدرنمان در باب خیر، که از برخی جهات در فرهنگ انسانی بی‌سابقه هستند، همچنین به معنای دنبال کردن تکامل بی‌سابقه‌ی فهمهای جدید از عاملیت (agency) و شخص بودن (selfhood) است.

در واقع بحثی که بیان شد، رابطه‌ی بین چهار مؤلفه را نشان می‌دهد. یعنی؛ الف) نه تنها نظرمان در مورد «خیر» و ب) فهممان از خویش‌نمون، بلکه ج) انواع روایت‌هایی که در آن درکی از زندگی‌مان د) نیز مفاهیمی را در مورد جامعه شکل می‌دهیم. مفاهیمی در باب آنچه که یک فرد می‌تواند عاملی انسانی در میان عواملان دیگر شود. از نظر من مؤلفه‌ها به اتفاق هم در روابط آزاد شکل می‌گیرند. برداشتهای مدرن از خویش‌نمون نه تنها به فهمهای جدیدی از «خیر» مرتبط می‌شود بلکه با دو مقوله نیز ربط می‌یابند که عبارتند از:

(۱) اشکال جدید روایت و
(۲) فهمهای جدیدی در مورد پیوندها و روابط اجتماعی.

اشکال مدرن روایت عبارتند از: داستان توسعه‌ی خطی، داستان پیشرفت در تاریخ،

داستان پیشرفت بی‌وقفه از طریق زندگی‌های فردی و در سراسر نسلها و نیز داستان فقر و غنا. گویی این داستانها نقطه پایانی ندارند و متضمن تعبیر از زندگی به عنوان رشد و پیشرفت نه تنها در دوران کودکی و بزرگسالی، بلکه در طول مراحل بعدی نیز هستند. به جای اینکه زندگی را بر حسب دوره‌های از پیش تعریف شده در نظر بگیریم، ساختن شکل کلی زندگی به واسطه نسبتی تغییرناپذیر فهمیده می‌شود که ما آن را داستان پیشرفت به سوی اهداف بی‌نظیر نام می‌نهیم. این فقط برای اشاره به اشکال شناخته شده تراست و نه نوآوریهای خلاقانه‌تر دوران ما (نظیر آن نوع وحدتی که مارسل پروست از طریق روایت برای زندگی‌اش خلق کرد) که منجر به کشف چنین رشته عمیقی در تخیل امروزی شده است. و البته تصویری مارپیچی از تاریخ وجود دارد، از سادگی به سمت کشمکش و بنابراین به سمت انطباق برتر که از تاریخ الوهی مسیحی و جنبشهای هزاره‌ای اما دنیوی شده توسط مارکسیسم و نیز انبوهی از نظریه‌های دیگر مایه می‌گیرند که در نگاهداشت تفکر و احساس مدرن بی‌اندازه قدرتمند هستند.

به همراه این اشکال روایت، فهمهای جدیدی از جامعه و زیستن در کنار همدیگر شکل می‌گیرند. مطابق با سوژه آزاد و بی‌قید و بند، دیدگاهی در مورد جامعه وجود دارد که بر حسب آن، جامعه به واسطه موافقت افراد آزاد

ساخته می‌شود و پیامد این امر تصویر جامعه به صورتی است که متشکل از حاملان حقوق فردی است. این شاید یکی از مستحکم‌ترین برداشتها در مورد جامعه باشد که تمدن مدرن به دست داده است. این برداشت با نظریه‌های مشهور قرن هفدهم راجع به قرارداد اجتماعی شروع می‌شود، اما امروز شاید در شکلی نازل به سطح روابط بین شخصی و روابط عاشقانه بین دو موجود مستقل تغییر یافته است. ارتباط با یک خود فهمی بیانگرانه، تصویرکردن جامعه به عنوان یک ملت است که هم زمان توسط ریشه‌های بیانگری همانندی ترسیم می‌شود، که چون آنها توان بالقوه انسانی مشترکمان را تعریف می‌کنند علی‌الظاهر بر وفاداری و دلبستگی ما تسلط دارند. همان طور که بندیکت اندرسون (Benedict Anderson) نشان داده است، ناسونالیسم مدرن به نوبه‌ی خود اشکال خاصی از روایت تاریخی را شکل داده است. این روابط چندگانه بخشی از آن چیزی هستند که مانع از دیدگاه کسانی می‌شوند که بر حسب شیوه‌های تفکر امروزی هیچ جایگاهی برای «خیر» قائل نیستند. آنها از شیوه‌ای که به واسطه آن برداشت مدرن از خویشتن منوط به آن چیزی است که می‌توان آن را «توپوگرافی اخلاقی» نامید کاملاً آگاه هستند. آنها تمایل دارند چنین بیاندیشند که ما خویشتنهایی داریم به همان ترتیبی که دارای قلب و کبد و البته در کنار اینها دارای قدرت تفسیر آزاد نیز هستیم. و

می توان گفت آنها هیچ درکی از رابطه‌ای خلاف این برداشت ندارند.

زمانی که این روابط ترسیم می شوند، ممکن است این مسئله که دیدگاه‌های اخلاقی خاص را انکار کنیم، کار چندان ساده‌ای نباشد. یعنی در حالی که فرد هنوز خودش را به عنوان نوعی عامل تعریف می کند، انکار آنها منجر به فریب می شود؛ و او هنوز به زندگی با این دیدگاهها ادامه می دهد. و از این رو خیلی به سادگی نمی تواند خودش را به گونه‌ای حقیقی و اصیل برحسب دیدگاههای دیگر تعریف کند. این درک از خویشتن هنوز می تواند بخشی از بهترین تلقی موجود باشد که به موجب آن می توانیم درکی از خودمان به عنوان کسانی که

عمل، احساس و فکر می کنیم شکل دهیم. اصل ب الف می تواند به عنوان آزمونی برای خلوص مواضع اخلاقیمان عمل کند.

اگر این مسئله چنین از کار درآید، بنابراین تضادهای اخلاقی فرهنگ مدرن درون هر یک از ما شدت می یابند. یعنی مگر آنکه هوشیاری درخشانمان بتواند به ما کمک کند تا راهمان را به سوی نوعی تطبیق پیدا کنیم. من این روند را

به عنوان هدف بالقوه و ثمره‌ی تبیین در نظر می گیرم. ما مجبوریم راهی را جستجو کنیم که در آن خواسته‌های زیادمان در جهت خیرهای برین به بهای خودتحریفی صورت نگیرد. به اعتقاد من چنین تطبیقی امکان پذیر است. اما شرط اساسی آن این است که خودمان را قادر

سازیم خیرهایی را مشخص کنیم که بتوانیم به طیق کاملشان وفادار باشیم. اگر تبیین برای ما گشوده است و ما را از تلقیهای در هم و برهم رها می سازد، تا اندازه‌ای به این خاطر است که به ما اجازه خواهد داد طیق کاملی از خیرهایی را تصدیق کنیم که با آنها زندگی می کنیم و نیز ما را نسبت به منابع اخلاقیمان آگاه می سازد. منابعی که نیرویشان را در زندگیمان نشان می دهند. هم اکنون صورتبندیهای مغشوش فلسفه رایج، مبین نوعی انکار هستند؛ یعنی قربانی کردن یک نوع «خیر» به نفع «خیر» دیگر و نیز چسبیدن به نوعی قالب منطقی که مانع از این می شود که این خیرها حتی مورد بحث قرار گیرند. تبیین شرط اساسی تطبیق است.

البته اگر تطبیق غیر ممکن است بنابراین تبیین ما را دچار تضاد درونی شدیدتری خواهد کرد. این ممکن است نوعی ریسک تلقی شود. و حتی در این صورت ما حداقل برای خاموش کردن روح و برای تضعیف خیلی از منابع روحانیمان که بن مایه‌ی فرهنگ طبیعت گرایانه‌ی مدرن است هدفی قرار خواهیم داد.^۳

۳. با پژوهش از خوانندگان به اطلاع می رساند که نظر به نبود منبع اصلی در کتابخانه‌های مرتبط با موضوع، و در عین حال نظر به اهمیت متن مذکور در عین ضیق وقت، ترجیح دادیم که این فصل را که بدون ذکر ارجاعات به دستمان رسید را برای کامل نمودن مجموعه به متن ملحق نماییم. متذکر می شود که متن شامل ۱۸ ارجاع است. قبلاً از آن رو که به این دلیل خاطر خوانندگان مکدر خواهد شد، عذرخواهی می نمایم. م.