

فرامرز تقی‌لو*

بررسی و نقد کتاب اخلاق اصالت، نوشته چارلز تیلور

معرفی کتاب و نویسنده

چارلز تیلور یکی از اندیشه‌پردازان برجسته سیاسی در تاریخ معاصر غرب، دارای گرایش جامعه‌گرایانه بوده و از منتقدان مفروضات جهانشمول لیبرالیسم و مدرنیته می‌باشد. وی استاد دانشگاه مک‌گیل و نویسنده کتابهایی چون «سرچشمه‌های خود: ساختن هویت مدرن»^(۱)، «اخلاق اصالت»^(۲)، «چند فرهنگ‌گرایی و سیاست شناسایی»^(۳) و «گونه‌های امروزین دین»^(۴) می‌باشد.

چارلز تیلور در کتاب «اخلاق اصالت» به یکی از مسائل مهم فلسفه سیاسی یعنی اخلاق و معیار اخلاقی به عنوان داور نهایی در زندگی فردی و جمعی که خوبی و بدی و خیر و شر بر پایه آن تعیین می‌شود، می‌پردازد. وی بدین ترتیب در پی اندیشه در مورد چیستی اصالت اخلاقی و چگونگی دست یافتن به آن است. وی در کتاب «اخلاق اصالت» ضمن برشماری معضلات مدرنیته در مقایسه با نظام‌های معنایی پیشامدرن، تأکید بر این دارد که چنین معضلاتی ریشه در انحرافی دارد که فرهنگ معمول «اصالت مدرن» دچار آن شده است، فرهنگ اصالتی که بر پایه آن

* - دانشجوی دوره دکتری علوم سیاسی دانشگاه تهران.

1- Charles Taylor, Sources of The Self: The Making of Modern Identity (Cambridge: Harvard University Press, 1989).

2- Charles Taylor, The Ethics of Authenticity, (Harvard University Press 1992).

3- Charles Taylor, Multiculturalism and the Politics of recognition, (Princeton University Press, 1992).

4- Charles Taylor, The Politics of Religion today, (Harvard University Press

فردگرایی و عقلانیت ابزاری به عنوان معیارهای تعیین کننده رفتار فردی و جمعی انسان مدرن عمل می‌کنند. وی در مقابل، خواهان رفع این معضلات برای رسیدن به یک آرمان بایسته اصالت اخلاقی است که به نظر وی با تکیه بر عقلانیت گفتگویی انسان‌ها در اجتماع قابل حصول می‌باشد.

ما در این نقد و بررسی، ضمن بازخوانی فصل به فصل کتاب «اخلاق اصالت»، در نهایت به نظر خود، این نقد را بر اندیشه‌های تیلور وارد می‌دانیم که تعیین آرمان اصالت اخلاقی به عنوان آخرین معیار داوری در مورد عمل فردی و جمعی، همواره مبتنی بر «باور» به نقطه اتکایی بوده است که آن نقطه اتکا به عنوان تعیین کننده حقیقت و غیرحقیقت، بر پایه «گفتگو» یا مباحثه «عقلانی» در اجتماع به دست نمی‌آید، زیرا که گفتگو پیوسته عرصه بروز شکاکیتی انتقادی است که سرانجام به نسبی‌گرایی می‌انجامد. مگر اینکه با «ایمان» به وجود معیاری برتر از دام نسبی‌گرایی خلاص شویم. علاوه بر این، دیدگاه تیلور مبنی بر اینکه می‌توان «باور» داشت که گفتگو و استدلال «عقلانی» می‌تواند ما را در دست‌یابی به یک آرمان اصالت اخلاقی کمک کند. (ص ۲۳) دچار ناسازگاری است، زیرا در نهایت مشخص نمی‌سازد که آیا «عقل» مشخص کننده آن آرمان اخلاقی است یا «ایمان» و آیا آن آرمان اخلاقی زمینه‌مند خواهد بود یا عام.

بازخوانی کتاب

تیلور در فصل اول کتاب با عنوان «سه آفت مدرنیته» سخن از «آفت» «سقوط» و «نزول» به میان می‌آورد (ص ۱) و از این رو سخن از وضع نامطلوب و «بدی» به میان می‌آورد که «نباید» وجود داشته باشد و یا اینکه نباید بوجود می‌آمده است. وی با توضیحاتی که به تفصیل در فصول بعدی کتاب می‌دهد، ما را به این نتیجه می‌رساند که وی معتقد به آرمانی اخلاقی یا وضعی آرمانی است که بر اساس آن معیار به قضاوت درباره افول یا نزول می‌پردازد. وی بدین ترتیب خواهان دگرگونی وضع نامطلوب برای رسیدن به وضع مطلوب مطابق با آن آرمان اخلاقی است.

این سه آفت که مدرنیته آنها را به بار آورده است، بیشتر در مقایسه با نظام معنایی ماقبل مدرن نمود پیدا می‌کند و تیلور آنها را به صورت مفاهیمی سهل و ممتنع، شامل مسأله فردگرایی، عقلانیت ابزاری و کمبود آزادی می‌داند.

اجبار، به تعیین اعتقادات و شیوه زندگی «خود» پردازد. (ص ۲) این مفهوم از فردگرایی در مقابل و در واکنش به نظامهای سیاسی و اجتماعی گذشته که در قالب آنها هر فرد دارای جایگاهی مشخص در قالب یک نظام معنایی فراگیر بود که ارزشها و شیوه زندگی هر فرد را بخوبی مشخص می‌کرد، شکل گرفته است. این مفهوم از فردگرایی با فرو ریختن آن نظام معنایی کهن، به اصطلاح موجب «رمزدایی» از جهان شده است. (ص ۳)

دومین آفت مدرنیته از نظر تیلور، گسترش حوزه عقلانیت ابزاری و تبدیل آن به تنها معیار قضاوت و عمل در زندگی انسان مدرن است که خود ناشی از رمزدایی از جهان و تأکید بر فردگرایی است. علانیت ابزاری مبتنی بر عقلانیت اقتصادی و سلطه جویانه یعنی کسب حداکثر سود و حداقل ضرر می‌باشد. عقلانیت ابزاری در ترکیب با عامل فردگرایی لذت جویانه و رمزدایی از جهان باعث می‌شود که اولاً انسانها در روابط فی مابین خود با حاکم قرارداد اصل عقلانیت ابزاری صرفاً به سود و زیان مادی بیااندیشند و در اموری که نباید با معیار عقلانیت ابزاری برخورد کنند نیز، با همین معیار عمل کنند یا اینکه مجبور به عمل مطابق با این معیار شوند. (ص ۵) نمونه‌هایی از این مسأله را می‌توان در زمینه تخریب بی‌رحمانه محیط زیست و توجیه نابرابریهای اجتماعی و عدم برابری و عدم اعتنا به حرمت و حیات انسانها با این توجیه که چنین افرادی دارای بهره‌وری عقلانی - ابزاری نیستند، مورد اشاره قرار داد. (ص ۶)

به نظر تیلور این نوع گسترش فردگرایی و عقلانیت ابزاری باعث از میان رفتن عمق و معنا در زندگی انسان مدرن شده و افراد را در خود محصور کرده است و بدین ترتیب موجب سطحی شدن زندگی و از بین رفتن هدف و معنایی بالاتر از فرد و آمال و خواسته‌های زودگذر او شده است.

اینگونه فردگرایی و عقلانیت ابزاری در سطح اجتماعی موجب شگل‌گیری نهادهایی شده است که آنها نیز افراد را در یک دور باطل مجبور به عمل مطابق با معیار عقلانیت ابزاری می‌کنند و باعث می‌شوند که فرد به چیزی فراتر از خود نیاندیشد. (ص ۷) دولت و بازار مدرن دو جلوه نهادی مدرن هستند که چنین کارکردی را انجام می‌دهند. بر این اساس، سومین آفت مدرنیته به نظر تیلور، محدود و کم شدن آزادی است که نویسندگانی چون مارکس و وبر نیز به تفصیل به آن پرداخته‌اند. با این حال، تیلور می‌گوید که آزادی ما کاملاً از میان نرفته و ما می‌توانیم دامنه عقل ابزاری و فردگرایی را محدود کنیم. علاوه بر این، عقل ابزاری، نهادهای مدرن و فردگرایی اموی

آزادی صرفاً به معنای آزادی عمل فردی نیست، بلکه به معنای آزاد سیاسی در حوزه عمومی نیز هست که با فراگیر شدن نهادهای مدرن کاهش یافته است زیرا نهادهای مدرن انسان‌ها را مجبور به عمل مطابق با اهداف و کارکردهای خود می‌کنند و در نظامی که مبتنی بر فردگرایی و عقل ابزاری است، نهادهای اجتماعی نیز فرد را مجبور به توجه صرف به خود مطابق با عقلانیت ابزاری می‌کنند. (ص ۹) از این رو افراد با مشغول شدن به خود، اعتنایی به هویت اجتماعی، شهروندی و عمل جمعی در حوزه عمومی برای دستیابی به خیر مشترک و... ندارند. تیلور این شرایط را به پیروی از توکویل استبداد نرم می‌خواند که در آن هر چند امکان عمل آزادانه وجود دارد، ولی کسی دنبال تحقق آن نیست. بدین ترتیب تیلور با برشماری سه آفت فوق، بر این باور است که آنها به ترتیب موجب از میان رفتن معنا، هدف و آزادی شده‌اند. (ص ۱۰)

تیلور در فصل دوم به خطرات ناشی از فردگرایی و فقدان معنا می‌پردازد. یکی از آثار فردگرایی و فقدان معنا، نوعی نسبی‌گرایی سطحی است که صرفاً ناشی از محدودیت عقل یا مسائل معرفت‌شناختی نیست، بلکه دارای مبنایی هنجاری است که می‌گوید: افراد باید به عقاید همدیگر، هرچه باشد، احترام بگذارند. (صص ۱۳ و ۱۴) علاوه بر این در یک سطح عمیق‌تر، یکی دیگر از مبانی هنجاری این نسبی‌گرایی سطحی این است که فرد باید با خود صادق باشد و هر آنچه را که خود مطلوب می‌داند، بطلبد. (ص ۱۴) الن بلوم، دنیل بل، و کریستوفرلش از این نوع نسبی‌گرایی از آن جهت که موجب فراموشی خیر عمومی و فرافردی می‌شود، انتقاد کرده‌اند، ولی به نظر تیلور، آنها متوجه مبنای هنجاری آن نشده‌اند. یعنی این مبنای هنجاری که می‌گوید انسان باید با خود صادق باشد و دنبال شکوفایی خود برود. این مبنای هنجاری به صورت یک اصل آرمانی جلوه می‌کند که معیاری واحد برای قضاوت در مورد برتری یا پست‌تری شیوه زندگی و عمل انسان مدرن به دست می‌دهد. تیلور به تبعیت از لیونل تریلینگ، از اصطلاح «اصالت» برای این نوع از آرمان اخلاقی استفاده می‌کند. (ص ۱۶) مطابق با این معیار افراد دعوت بر این می‌شوند که چه اعمالی را باید انجام دهند و چه اعمالی را نباید انجام دهند. به نظر تیلور، مطابق با این آرمان اصالت مدرن، افراد دعوت به انجام اعمالی مطابق با اصول فردگرایی و عقل ابزاری می‌شوند. نسبی‌گرایی ملایم بر مبنای همین آرمان اصالت شکل می‌گیرد، ولی در نهایت منجر به تساهل نمی‌شود، بلکه خود ناقض خود است. (ص ۱۷)

به نظر تیلور مطابق با این فرهنگ اصالت، مردم به نوع خاصی از لیبرالیسم به نام لیبرالیسم

سعادت‌مندان را شکل می‌دهد، بی‌طرف است و افراد «خود» به تعریف حیات سعادت‌مندان خود می‌پردازند. (ص ۱۷) با این حال، از آنجایی که نسبی‌گرایی ملایم مبتنی بر هنجاری به نام صداقت با خود در شکوفایی است، در نهایت ناقض اصل مدارا و تساهل و بی‌طرفی در ترسیم حیات سعادت‌مندان است و لاجرم نوعی حیات سعادت‌مندان را ترسیم می‌کند. بنابراین سخن از بی‌طرفی نسبت به حیات سعادت‌مندان به عنوان یکی از اصول اساسی فرهنگ مدرن، غیرقابل دفاع است. یکی دیگر از عواملی که موجب تشدید این مشکل می‌شود، ذهنی‌گرایی^(۱) اخلاقی است که بر اساس آن گفته می‌شود که مواضع اخلاقی نه مبنای دلیلی و عقلی دارند و نه ذاتی و طبیعی هستند، بلکه بخاطر کشش و گرایش افراد به سمت آنها اتخاذ می‌شوند. (ص ۱۸) حال اگر مبنای اخلاقی آرمان صداقت با خود نیز، ذهنی‌گرایی اخلاقی باشد، در این صورت این فرهنگ اصالت هیچ تکیه‌گاهی جز خواست، میل و اراده و تعلقات افراد نخواهد داشت و به هیچ وجه قابل دفاع عقلانی نخواهد بود (ص ۱۹).

تیلور در نهایت در پی ارائه راه‌حلی برای رفع این آفات سه‌گانه و اصلاح فرهنگ اصالت مدرن برمی‌آید و تأکید بر این دارد که چنین راه‌حلی به‌طور عقلانی قابل توجیه است، هرچند که مجادله برانگیز باشد. از این رو، تیلور در پی تزکیه و اصلاح وجوه منفی و انحرافی آرمان اصالت مدرن برای ترسیم آرمان اصالتی است که گذشته از توجه به فرد و نیازهای وی، از فرد و نیازهای وی نیز فراتر باشد تا با معیار آن بتوان در مورد اعمال و رفتار و امور انسانی قضاوت کرد. برای حصول به چنین امری تیلور می‌گوید که باید به سه چیز «باور» داشت که هر سه نیز مجادله‌انگیز هستند. این سه عبارتند از ۱- اینکه آرمان اصالت یک آرمان ارزشمند است، ۲- اینکه شما می‌توانید به صورت «عقلانی» درباره آرمان‌ها و هماهنگی اعمال با این آرمان‌ها استدلال کنید و ۳- اینکه استدلال‌ها می‌توانند موجب تغییر شوند. (ص ۲۳) از این رو تیلور تأکید بر اصالتی اخلاقی دارد که مبتنی بر ذهنی‌گرایی اخلاقی نیست و به صورت عقلانی قابل دفاع است. بر اساس این اصالت اخلاقی است که افراد خود را از بند حصارهای محدودکننده آزادی که بوسیله نظام یا فرهنگ مدرن ایجاد شده است، می‌رهانند. نظامی که مبتنی بر سرمایه‌داری، جامعه صنعتی و بوروکراسی است.

تیلور در فصل سوم با نام منابع یا مبنای اصالت، به این مسأله می‌پردازد که تصور جدید از

آرمان اخلاقی یا اصالت که در مقابل نظام اخلاقی ماقبل مدرن شکل گرفته است، دارای دو پایه اساسی است که عبارتند از ۱- فردگرایی مبتنی بر عقلانیت غیرمقیّد یا رها که ریشه در افکار دکارت دارد و فردگرایی سیاسی ملهم از آراء لاک که در آنها تأکید بر این است که هر فرد به صورت خود مسئولانه به اندیشه پرداخته و اراده وی مقدم بر تعهدات اجتماعی است ۲- علاوه بر این، اخلاق اصالت جدید به صورتی متعارض، از جهاتی نیز ریشه در دوره رمانسیسم دارد که مطابق با آن خود عقلانیت رها و اتمیسم مورد نقد قرار می‌گیرد. (ص ۲۵)

یکی از نقاط رشد تصور اخلاق اصالت جدید، این باور قرن هجدهمی بوده است که به انسان‌ها حسّی اخلاقی اعطاء شده است که درست و غلط را بر اساس آن تشخیص می‌دهند. این تصوّر در مقابل تصوّر سنتی و دینی از اخلاق که بر پایه صواب و عقاید اخروی سنجیده می‌شد، قرار گرفته است. (ص ۲۶) بر این اساس گفته می‌شود که انسان‌ها فارغ از صواب و عقاب اخروی، به طور ذاتی حکم به خوبی یا بدی یک امر می‌کنند. با این حال تیلور بر این اعتقاد است که با وجود این تصوّر جدید از اصالت اخلاقی، هنوز ایده و تصوّر خدا [ی واحد] در آن باقی بوده و لذا گفته می‌شد که انسان‌ها به طور ذاتی دارای نوعی آگاهی باطنی از خدا هستند یا اینکه همه انسان‌ها تجلّی خدا هستند. چنانکه روسو می‌گفت که ما در پیری از اخلاق، از ندای طبیعت درونی «خود» پیروی می‌کنیم، لذا «خود اصیل ما» و ارتباط با آن خود اصیل، ما را به آرمان اخلاقی هدایت می‌کند. (ص ۲۷)

تیلور بر این اعتقاد است که این دو مبنای اصالت اخلاقی جدید هرچند با هم متعارض هستند، ولی به صورت همزمان در افکار بسیاری از اندیشمندان این طیف رشد کرده‌اند و حتی موجب شکل‌گیری اشکال انحرافی اصالت شده‌اند. چنانکه ایده آزادی خودگردان، موجب توتالیتاریسم ژاکوبینی نیز شده است. ایده آرمان اصالت جدید در نهایت در این دیدگاه هر دو که می‌گوید؛ هر کدام از ما راهی اصیل به سمت انسانیت داریم، تحکیم یافت. (ص ۲۸) با این حال به نظر تیلور تا قبل از قرن هجدهم، هیچکس بر این نکته واقف نبود که تفاوت میان انسان‌ها دارای اهمیّت اخلاقی است. اگر کسی بر اساس صداقت با خود، به شیوه‌ای خاص خود حکم کند، کسی نمی‌تواند نسبت به نگرش وی قضاوت اخلاقی نماید. زیرا معیاری عام وجود ندارد. (ص ۲۹) بنابراین، اخلاق اصالت مدرن به این شیوه و مبنای هنجاری آن، نمی‌توانند ملاکی برای فراروی از فرد به دست دهند.

اصالت که مبتنی بر ذهنی‌گرایی اخلاقی و نسبی‌گرایی ملایم است، یک نفر می‌تواند هر چیزی را به صورت عقلانی و مستدل برای کسانی که گرفتار فرهنگ اصالت معاصر هستند، بگوید؟ یعنی بتواند برای کسانی که عمیقاً در نسبی‌گرایی ملایم غرق شده‌اند و هیچ تعهد و وفاداری را بالاتراز نفع خود نمی‌جویند، و حتی آماده‌اند که بخاطر پیشرفت خود در فرهنگ اصالت مدرن، عشق، کودکان و هویت شهروندان را فدا کنند، به صورت عقلانی استدلال کند؟

به نظر تیلور، استدلال در مسائل اخلاقی همیشه به صورت گفتگو با همپرسه‌ای صورت می‌گیرد که وی نیز مفروضاتی را پذیرفته باشد. ادعای تیلور این است که درباره امور اخلاقی به صورت عقلانی می‌توان استدلال کرد و نشان داد که چه نکاتی به صورت عملی در تلاش برای درک بهتر این مسأله که اصالت شامل چه چیزی است، نهفته است. (ص ۳۱) دلیل تیلور بر این مدعا این است که یکی از وجوه عمومی زندگی انسان ویژگی اصولاً تعاملی «یا گفتگویی» آن است که در عرصه زبان، زیبایی‌شناسی، هنر، عشق و روابط متقابل با دیگران شکل می‌گیرد. از این رو منشأ ذهن انسان یک سویه یا مونولوژیک نیست بلکه متقابل و دیالوژیک است. (ص ۳۳) علاوه بر این، وجود دیگران در تعریف هویت، آمال و خواسته‌های ما مهم هستند و لذا دیگران در تعریف هویت من نقش دارند. اینکه هر فرد باید بر اساس صداقت با خود سعی در خودشکوفایی داشته باشد، یک آرمان مشترک است ولی اهمیت بُعد گفتگویی در زندگی افراد انکارناپذیر است. تصور افراد از خوب و بد در دیالوگ با دیگران شکل می‌گیرد، دیگرانی که برای ما مهم‌اند، یا آنها را دوست داریم. (ص ۳۴)

بدین ترتیب تیلور به این نتیجه دست می‌یابد که تعیین ارزش و روش زندگی بر اساس نسبی‌گرایی ملایم و ذهنی‌گرایی اخلاقی که مبنایی برای صداقت با خود در خودشکوفایی هستند، امکان‌پذیر نیست، زیرا دیدگاه یک فرد در مورد خوب و بد، خود تحت تأثیر دیگران است. از این رو یک فرد بر اساس احساس یا تصمیم خود، تصمیم نمی‌گیرد که چه چیزی خوب است و چه چیزی بد است و چه چیزی برای خودشکوفایی وی مهم است و یا چه چیزی غیر مهم و زائد است. بدین ترتیب نسبی‌گرایی ملایم خود ناقض خود می‌باشد زیرا خود مبتنی بر ذهنی‌گرایی اخلاقی است و نمی‌تواند مبنای هنجاری خود را نیز نادیده بگیرد. (ص ۳۶) برآیند دیدگاه تیلور در این فصل به نظر اینگونه است که فراتر از خواسته‌ها و امیال افراد، معیاری عام و معقول در مورد خوب و بد وجود دارد که می‌توان بر پایه آن در مورد امور قضاوت کرد. زیرا بر

است. بدین ترتیب تیلور در پی یافتن چنین معیار عامی است و خصلت گفتگویی انسان و وابستگی هویتی فرد به دیگران را به عنوان نمودی از وجود یک معیار قضاوت عام در نظر می‌گیرد.

تیلور در فصل پنجم با عنوان نیاز به شناسایی به این مسأله می‌پردازد که فرهنگ اصالت معاصر بر اساس فردگرایی و عقلانیت ابزاری موجب تقویت تصویری شخصی از خود شکوفایی شده و از این رو اجتماعات و انجمن‌هایی که هویت و خود بودگی فرد در آن شکل می‌گیرد، صرفاً اهمیتی ابزاری یافته‌اند و شکوفایی جمعی اهمیت خود را از دست داده است. (صص ۴۳ و ۴۴) بدین ترتیب احساس تعلق و تعهد اخلاقی فرافردی نسبت به شهروندی سیاسی و اجتماع سیاسی، هرچه بیشتر به حاشیه رانده می‌شود و دیگر معیاری برای تأمین یک خیر عمومی که فراتر از آمال و خواسته‌های فرد باشد، باقی نمی‌ماند. (ص ۴۴)

تصور هر نوعی از اصالت، مستلزم تصور نوع ویژه‌ای از جامعه نیز هست. در اصالت فردگرایی به معنای یک آرمان اخلاقی نیز نوعی نگرش هنجاری در این باره وجود دارد و آن این است که فرد باید چگونه با دیگران رفتار کند. (ص ۴۵) فلاسفه فردگرا دارای تصور ویژه‌ای از جامعه بوده‌اند که لاک آن را بر مبنای قرارداد ترسیم می‌کند و فلاسفه بعدی بر مبنای حاکمیت مردمی. هر دو تصور از جامعه به صورت نزدیکی با فرهنگ معاصر در مورد صداقت با خود برای خود شکوفایی مرتبط هستند.

تیلور می‌گوید که هویت ما در رابطه با دیگران شکل می‌گیرد و نیازمند شناسایی دیگران است. (ص ۴۵) در نظام باستان، شناسایی براساس «شرافت» که به صورت ذاتی با نابرابری همراه بود، صورت می‌گیرد. ولی در قالب نظام مدرن، مفهوم کرامت که بر اساس عام‌گرایی و مساوات‌گرایی استوار شده است، شکل گرفته است که در آن تأکید بر کرامت ذاتی نوعی بشر یا حرمت شهروندی می‌شود. (ص ۴۶) این نوع شناسایی متناسب با جامعه دموکراتیک بوده و شناسایی سنتی را به حاشیه رانده است زیرا دموکراسی نیازمند شناسایی برابر همگان بوده و این خود در حوزه‌های مختلف از جمله شناسایی برابر شأن فرهنگ‌ها، جنس‌ها و ... صادق است.

بدین ترتیب آرمان اصالت مدرن مستلزم نوعی خاص از شناسایی است که همان شناسایی برابر برای همگان است. تفاوت‌ها را خود افراد با اختیار و آگاهی و تلاش خود در فرصتی برابر با دیگران ایجاد می‌کنند نه اینکه از پیش به آنها داده شده باشد. (ص ۴۷)

نمی‌تواند به صورت مونولوژیک یا خود محورانه صورت گیرد، بلکه از طریق دیالوگ با دیگران صورت می‌گیرد. (ص ۴۸) به نظر تیلور، هگل اولین فیلسوف جدیدی بود که به اهمیت مسأله شناسایی پی برد. (ص ۴۹) تیلور می‌گوید بر اساس تصویری که از شناسایی برابر در فرهنگ اصالت مدرن در دو قرن اخیر شکل گرفته است، به دو شیوه از زندگی ارجحیت داده شده است: ۱- در سطح اجتماعی اصل مهم، انصاف است که مستلزم شانس برابر برای هر فرد در جهت رشد هویت خود می‌باشد. این خود شامل شناسایی همگانی تفاوت در هر شیوه مرتبط با هویت از جمله هویت جنسی، نژادی، فرهنگی یا ترجیحات جنسی می‌شود. ۲- در حوزه شخصی روابط دوستی هویت ساز اهمیت یافته است.

حال سؤال این است که آیا شیوه زندگی که بر اساس فردگرایی یا خودگرایی استوار شده است و مستلزم تلقی انجمن‌ها و اجتماعات به صورت ابزارهایی صرف است، می‌تواند بر اساس یک آرمان اصالت توجیه شود؟ (ص ۵۰) جواب به نظر تیلور در سطح اجتماعی این است که در جامعه مبتنی بر شناسایی برابر و شناسایی و احترام به تفاوت‌ها، فرض بر ارزش برابر هویت‌های متفاوت است. این در حالیست که چنین چیزی صرفاً بر اساس نسبی‌گرایی ملایم قابل توجیه است و نسبی‌گرایی ملایم نیز ناقض خود است. بنابراین لاجرم باید معیاری واحد و جهانشمول در مورد ارزش‌ها و روشها وجود داشته باشد که بر اساس آن درباره تفاوت‌ها و هویت‌ها قضاوت کرد. بدین ترتیب اصل برابری مشکلی را حل نمی‌کند و توافق در مورد ارزش‌ها و خیر عمومی، مستلزم اولویت دادن به زندگی جمعی، انجمن‌ها و اجتماعات است. (ص ۵۲)

به نظر تیلور روابط ما در حوزه شخصی نیز نمی‌تواند ابزاری باشد، زیرا کسانی که ما آنها را دوست داریم یا آنها ما را دوست دارند، در شکل دهی هویت ما نقش دارند و جزئی از هویت ما محسوب می‌شوند.

تیلور در فصل ششم با عنوان گرایش به سمت ذهنی‌گرایی، به این مسأله می‌پردازد که فرهنگ خود شیفتگی موجب شده است که خود شکوفایی به عنوان مهمترین تقاضای اخلاقی، رنگی خودپرستانه به خود گیرد که این به نظر تیلور یکی از دو وجوه انحرافی فرهنگ اصالت مدرن است. (ص ۵۵) بر این اساس، نگرشهای اخلاقی و آرمانی اصالت ناشی از آن در فرهنگ مدرن خصلتی انفسی‌گرایانه یافته و اینگونه تصور می‌شود که به طریق عقلانی و استدلالی قابل

که به طور سیستماتیک در حالتی نزولی عمل می‌کند و موجب انحراف و بی‌مایگی اخلاق اصالت می‌شود. این فرهنگ لذت جویانه و خود محورانه باعث غفلت از تعهد اخلاقی به اطرافیان، خانواده، جامعه و دیگران می‌شود. (ص ۵۷) محیط اجتماعی و نهادهای مدرن نیز با تقویت رفتار لذت جویانه، به استمرار اخلاق اصالت انحرافی کمک می‌کنند و موجب اتمیسم اجتماعی و نگاه ابزاری نسبت به اجتماع، سنت، جامعه، طبیعت و دیگران می‌شوند. همین امر موجب تقویت انسان محوری^(۱) می‌شود. (ص ۵۸) بدین ترتیب فرهنگ اصالت مدرن با تأکید بر ذهنی‌گرایی موجب نسبی‌گرایی و نهیلیسم و بی‌معنا شدن ارزش‌ها و بی‌اهمیت شدن آنها می‌شود. (ص ۶۰) این نیز خود در یک دور باطل باز موجب تقویت فردگرایی لذت جویانه و خودپرستانه می‌شود. چنانکه افکار نیچه و پست مدرن‌ها از نظر تیلور، هرچند در پی شالوده شکنی از فرهنگ اصالت مدرن و مفهوم خود مدرن هستند، ولی به دلیل ضدیت با هر نوع ارزش و حقیقت، در عمل معیاری برای قضاوت باقی نمی‌گذارند و فرد را با خواست، اراده و قدرت خود رها می‌سازند. (ص ۶۱) بنابراین نقد نیچه نه تنها باعث تضعیف انسان محوری نشده، بلکه باعث تقویت آن نیز شده است.

علاوه بر این به نظر تیلور تقاضا برای اصالت با زیبایی‌شناسی در ارتباط است ولی اصالت و زیبایی‌شناسی مدرن، مبتنی بر فهمی از هنر است که بعد از قرن هجدهم شکل گرفته است و در قالب آن، در مقابل هنر سنتی که بر تقلید استوار بود، تأکید بر نوآفرینی می‌شود. (ص ۶۴) هنرمندان، شاعران و نقاشان با خلق اثر هنری به عنوان افرادی که به خود شکوفایی رسیده‌اند، معرفی می‌شوند.

با این حال تیلور بر این است که چون هنر و زبان عرصه‌ای گفتگویی است، پس خلق اثر هنری بدیع نمی‌تواند به صورت مونولوژیک یا خود محورانه صورت گیرد، بلکه در فرایند دیالوگ با دیگران به دست هنرمند جاری می‌شود. لذا هنر نیز نمی‌تواند مبنی بر فردگرایی خود محورانه باشد. بدین ترتیب تیلور در نهایت به این نتیجه می‌رسد که اصالت نمی‌تواند و نباید به طور کلی تأکید بر آزادی خودگردان داشته باشد، زیرا که در نهایت موجب نقض خود می‌شود. (ص ۶۸) و به دنبال آن منتهی به انسان محوری و نفی همه افق‌ها، ارزش‌ها، آرمان‌ها و معنا می‌شود.

تیلور در فصل هفتم با عنوان منازعه ادامه دارد، به این مسأله می‌پردازد که منازعه میان مخالفان و موافقان فرهنگ اصالت مدرن همچنان ادامه دارد. به نظر تیلور هر دو طرف حامیان و مخالفان مدرنیته اشتباه می‌کنند. بنابراین آنچه ما باید انجام دهیم، منازعه بر سر معنای اصالت است و از این رو باید مردم را قانع کرد که خودشکوفایی نیازمند این است که تقاضاهای اخلاقی فرافردی و روابط غیر خودپرستانه و دیگرخواهانه نیز در آن ملحوظ شود. (ص ۲۷)

تیلور بر خلاف حامیان یا مخالفان آرمان اصالت مدرن که یکسره به ردّ یا قبول آن می‌پردازند، می‌گوید که در دهه‌های اخیر این آرمان رنگ بسیار خود محورانه‌ای به خود گرفته است و خود شکوفایی وجهه خودپرستانه یافته است. همین مسأله به نظر تیلور خطرناک و هشدار دهنده است (ص ۷۶). چنانکه امروزه، احساس تعلق به اجتماعات اصلی و خانواده کاهش یافته و حس مشارکت شهروندی نیز تضعیف شده است. به نظر تیلور، بسیاری از اندیشمندان این مسأله را ناشی از دگرگونی اجتماعی در فرهنگ مدرن می‌دانند، ولی به نظر وی اگر به این مسأله در سایه اخلاق اصالت نگریسته شود، چشم‌انداز متفاوتی حاصل می‌شود.

تیلور می‌گوید که، هرگز نمی‌توانیم با دگرگونی کلی این شرایط از لحاظ معنایی و عملی به عصر ماقبل مدرن برگردیم زیرا اصالت مدرن علاوه بر فردگرایی و آزادی به مسئولیت‌پذیری فردی نیز انجامیده است که به نظر تیلور، عاملی مثبت می‌باشد. (ص ۷۷) به نظر تیلور، محکوم کردن کلی فرهنگ اصالت مدرن به بهانه لذت‌جویانه یا منحرف بودن، روشی مناسب برای حصول به وضعیتی برتر نیست. بلکه روش صحیح این است که مردم و منتقدان با درگیری با این فرهنگ، وارد عرصه احیاء آرمان اخلاقی بایسته و آنچه اکنون مورد نیاز است شوند. (ص ۷۹).

بحث اصلی تیلور در فصل هشتم با عنوان زبان دقیقتر، این است که ما نباید میان دو نوع متفاوت ذهنی‌گرایی خلط کنیم. جریان ذهنی‌گرایی دارای دو وجهه متفاوت و مهم است که یکی ناظر بر شیوه و دیگری ناظر بر محتوا است. آرمان اصالت در یک سطح آشکارا ناظر بر روش اتخاذ یک هدف یا شیوه زندگی است و در آن اصالت بر خود ارجاعی یا میل شخصی است، ولی این بدین معنی نیست که در سطح دیگر یعنی در حوزه محتوا نیز اصالت بر خود ارجاعی باشد. زیرا که محتوای هدف یا عمل تابع میل ما نیست و ما شکوفایی اصیل را در تحقق چیزی می‌دانیم که از خواسته‌های ما استقلال دارد، همانند خدا، خانواده، اجتماع، زمین و... بدین ترتیب خلط کردن میان شیوه عمل یا اتخاذ هدف که در آن اصالت بر خود ارجاعی است و محتوا که در

عمل در فرهنگ ما اجتناب‌ناپذیر است ولی خود ارجاعی از جهت محتوا قابل اجتناب می‌باشد. چراکه اشتباه میان این دو منجر به بدترین نوع ذهنی‌گرایی می‌شود. (ص ۸۲)

به نظر تیلور، توسعه هنر مدرن، تفاوت این دو نوع ذهنی‌گرایی را بخوبی نشان می‌دهد. در هنر سنتی، هنرمند سعی در تقلید هر چه دقیقتر واقعیت جهان بیرونی داشت. در هنر مدرن نیز هر چند شاعر یا هنرمند به شیوه‌ای خودارجاعانه و نوآورانه عمل می‌کند ولی در نهایت تلاش شاعر یا هنرمند این است که با احساس خود بیانی دقیقتر در مورد طبیعت به دست دهد و لذا او نیز دنبال زبانی دقیقتر است (ص ۸۶). بنابراین، ذهنی‌گرایی در هنر پسارمانتیک، صرفاً از جهت روش است نه محتوا. زیرا که شاعر مدرن به شیوه‌ای منحصر به خود، به بیان احساس خود نمی‌پردازد، بلکه متوسل به عنصری عمومی می‌شود. (ص ۸۸)

بر این اساس، تلاش شاعران برجسته مدرن دقیقاً بیان چیزی فراتر از خود بوده است. از این رو نباید میان روش و محتوا در آرمان اصالت مدرن خلط کرد، روش فردی و مجزا است ولی محتوا فرافردی و همگانی است. روش ذهنی‌گرایانه شاعران و نویسندگان جدیدی همچون ریک، الیوت، پوند، جویس و مان، بدین معنا نیست که شاعر دیگر نظمی فراتر از خود را کشف نمی‌کند. دستور کار این شاعران چیزی فراتر از خود است. برخی از مسائل مهم زمان ما همانند عشق، جایگاه ما در نظم طبیعی، باید در قالب یک نظم فراخودی و با زبانی همگانی کشف شود. (ص ۸۹) تعهد اخلاقی و عاطفی نسبت به دیگران و طبیعت بر همین اساس توجیه‌پذیر می‌شود و بدین ترتیب ما را از حصار فردگرایی لذت‌جویانه و عقلانیت ابزاری که منجر به سطحی شدن زندگی مدرن در جوهی از آن شده است، می‌رهاند. (ص ۹۱)

تیلور در فصل نهم با یک تفصیل بیشتر به دومین آفت مدرنیته یعنی عقلانیت ابزاری می‌پردازد. تیلور بر این عقیده است که وجود عقلانیت ابزاری تا یک اندازه معین، وابسته به یک نگرش هنجاری خاص نیست و همواره انسان‌ها در برخی از جوانب زندگی به عقلانیت ابزاری اهمیت داده‌اند. علاوه بر این در جامعه مبتنی بر بازار آزاد، نهادها برای بقاء و کارآمدی باید از عقلانیت ابزاری پیروی کنند. (ص ۹۷).

ولی با این حال تیلور تأکید می‌کند که گسترش بیش از اندازه گستره عقلانیت ابزاری در دوره مدرن موجب بروز اتمیسم و ابزارگرایی شده و آنها را به صورت تنها معیار عمل درآورده است (ص ۹۸). ولی تیلور برخلاف ماکس وبر به طور کلی نسبت به عقلانیت ابزاری بدبین نیست. وی

بر این باور است که در مقابل اتمیسم و ابزارگرایی نقاط مقاومت زیادی وجود دارد که باید به آنها تکیه کرد. (ص ۹۹)

این نقطه مقاومت به نظر تیلور ایجاد درک عمومی نسبت به خیرها و شرهای مشترک است. (ص ۱۰۰) آزادی ما در حوزه سیاسی به طور کامل از بین نرفته است لذا با طراحی برنامه و هدف عمومی و ایجاد درک عمومی، می توان به اصلاح جوانب انحرافی مدرنیته از جمله اتمیسم و ابزارگرایی پرداخت. به نظر تیلور برای مبارزه با اتمیسم و ابزارگرایی، اصلاح برخی از مبانی اخلاقی نهفته در مبنای مدرن عقلانیت ابزاری ضروری است که عبارتند از (ص ۱۰۳):

۱- اینکه انسان به طور بالقوه دارای عقلانیت غیر مقید و رها است و انسان ها می توانند با تکیه بر عقلانیت خود استدلال کنند و مسئولیت آن را بر عهده گیرند.

۲- الگویی از علم که معیار حقیقت در آن کارآمدی ابزاری است بدین ترتیب علم مدرن علاوه بر مبنای معرفت شناختی دارای مبنای هنجاری نیز هست. (ص ۱۰۴).

به اعتقاد تیلور با اصلاح این دو مبنای اخلاقی یا هنجاری، آثار سوء عقلانیت ابزاری قابل حل خواهد بود. (ص ۱۰۵) بدین معنی که اولاً تصور عقلانیت رها، صرفاً به صورت یک آرمان در نظر گرفته شود نه به عنوان تصویری واقعی از کارگزاری انسانی. زیرا انسان ها کارگزارانی محصور در محیطی گفتگویی هستند و نمی توانند به طور کامل از آن منتزع و فارغ شوند. (صص ۱۰۵-۱۰۶) ثانیاً اینکه مبنای هنجاری علم مدرن و تکنولوژی جدید، کارآمدی ابزاری نباشد و بدین ترتیب تکنولوژی در خدمت اخلاق فرافردي و محیط زیستی باشد. (ص ۱۰۷).

تیلور در فصل دهم با عنوان برعلیه گسست، به این مسأله می پردازد که نه امحاء کامل نهادهای مدرن امکان پذیر است و نه تسلیم کامل شدن در برابر آنها معقول است. زیرا آنگونه که سرنگونی کمونیسم شوروی نشان داد، مکانیسم بازار در برخی از اشکال آن برای یک جامعه صنعتی اجتناب ناپذیر است (ص ۱۱۰).

با این حال به نظر تیلور سرنگونی کمونیسم به معنای، پیروزی سرمایه داری مهار گسیخته نیست، و ثبات و کارآمدی نمی تواند به جبران آثار سوء حاصل از عقب نشینی دولت از عرصه اقتصاد پردازد. آزادی نیز در جنگلی از سرمایه داری وحشی که پر از نابرابری و استثمار است، تضمین پذیر نیست (ص ۱۱۰). به نظر تیلور چالش ما در این وضعیت ترکیب تعدادی از روش های عمل است که برای یک جامعه آزاد و شکوفا لازم است ولی با هم در تعارض قرار

تأمین جمعی نیازها، دفاع از حقوق فردی و برنامه‌ریزی مؤثر دموکراتیک. ما نمی‌توانیم بازار را از میان برداریم، ولی به‌طورکامل نیز نمی‌توانیم تسلیم بازار شویم. (ص ۱۱۱) کارآمدی اقتصادی با سیاست‌های دولت رفاهی ناسازگار است و برنامه‌ریزی مؤثر دولتی ممکن است به حقوق فردی آسیب رساند. اتحاد بازار و دولت نیز ممکن است کنترل دموکراتیک را تهدید کند.

به نظر تیلور آنچه به ما در غلبه بر آفات مدرنیته در حوزه فردی و اجتماعی کمک می‌کند، شکل‌گیری یک درک عمومی از مسائل و اهداف است که نمونه آن یک نوع راستین برنامه‌ریزی دموکراتیک می‌باشد. (ص ۱۱۲) با این حال اتمیسم و ابزارگرایی روح عمومی و مشارکت سیاسی در قالب شهروندی را تضعیف کرده و افراد فراتر از نیازهای گذاری خود، هدف و خیری عمومی یا فراخود، احساس نمی‌کنند. بدین ترتیب پیگیری اهداف عمومی در چنین وضعیت بسیار مشکل می‌شود. (ص ۱۱۶)

با این همه، تیلور در نهایت تأکید می‌کند که هرچند فردگرایی و عقلانیت ابزاری موجب اتمیسم و ابزارگرایی شده است ولی برای مهار اینگونه آفات و از جمله کنترل تکنولوژی، باید با عمل جمعی سیاسی در برابر گرایش بازار و دولت بوروکراتیک به سمت تعمیق اتمیسم و ابزارگرایی مقابله کرد. (صص ۱۱۸ و ۱۲۰). اتمیسم و ابزارگرایی جلوه‌های از اشکال سطحی و منحرف اصالت مدرن هستند که باید با عمل جمعی مطابق با خیر عمومی و مقاومت دموکراتیک اصلاح شوند.

تیلور به تبعیت از دیدگاه پاسکال در مورد ذات بشر، بر این اعتقاد است که مدرنیته دارای فضائل کریمانه یا فضیلت‌مند و خسیسانه یا رذیلمند است که برای به دست دادن یک بینش صحیح در مورد آن، باید به هر دو خصلت توجه شود. (ص ۱۲۱)

نقدها

در بررسی و نقد دیدگاه تیلور در کتاب اخلاق اصالت می‌توان گفت که تیلور در پی زیرسؤال بردن یا جایگزین کردن اخلاق اصالت انسان محور مدرن با یک اخلاقی دیگر نیست، بلکه صرفاً در پی اصلاح یا زدودن آفات ناشی از همین اخلاق اصالت انسان محورانه مدرن است. اخلاق اصالتی که بر دو پایه تصویری شکل گرفته است:

می‌کنند. (ص ۲۵) وی بر این باور است که از طریق گفتگو یا استدلال «عقلانی» در عرصه عمومی می‌توان به یک آرمان اصیل اخلاقی دست یافت تا بر پایه آن این آفات را از دامن اخلاق اصالت مدرن زدود. (ص ۲۳)

این آفات ناشی از تأکید افراطی بر عقلانیت ابزاری از جهت پایه اول اخلاق اصالت مدرن و همچنین تأکید افراطی بر فردگرایی و فراموشی این مسأله که همه انسان‌ها از راهی اصیل به سمت انسانیت، پیروی می‌کنند، است.

تیلور در تلاش خود برای اصلاح این آفات، خواهان محدود کردن حوزه عقلانیت ابزاری به عنوان معیار عمل از یک سو، و از سوی دیگر تأکید بر این است که انسان‌ها فراتر از خود، به صورت جزئی از یک کل هستند که هویت آنها در آن به صورت گفتگویی شکل می‌گیرد، پس باید به هویت جمعی و خیر جمعی و فرافردی نیز توجه داشته باشند. (صص ۴۷-۴۹)

همانگونه که پیشتر گفته شد نقدی که به نظر بر دیدگاه تیلور وارد است این است که اخلاق اصالت انسان محورانه مدرن دارای مشکله «نقطه اتکاء» است. زیرا اگر ما هم عقل و هم اخلاق را به همین انسان‌ها ارجاع دهیم، در این صورت با ذهنی‌گرایی و نسبی‌گرایی یا با طیفی از رویکردهای به اصطلاح «عقلی» و به اصطلاح «اخلاقی» متفاوت روبرو خواهیم شد که در نهایت در هیچ نقطه اتکاء واحدی جمع نخواهند شد. و حتی اگر هم در فرایند گفتگوی عقلانی در نقطه اتکاء واحدی جمع شوند، برچه اساس می‌توان گفت که این اجماع نظر بیانگر وجود یک آرمان اخلاقی اصیل است.

علاوه بر این تیلور بر این باور است که معیاری عقلی وجود دارد که بر پایه آن بتوان در مورد امور اخلاقی استدلال کرد. سؤال این است که چرا تیلور این معیار عقلی را نشان نمی‌دهد. علاوه بر این، آیا واقعاً می‌توان در مورد مسائل اخلاقی بر پایه عقل استدلال کرد که البته تیلور نیز آن را مجادله برانگیز می‌داند. (ص ۲۳)

گذشته از همه اینها تیلور سعی بر این دارد که با نشان دادن خصلت گفتگویی ذهن و هویت انسان، بگوید که انسان در خود شکوفایی وابسته به دیگران است (صص ۴۷-۴۹-۸۲-۹۱)

حال مسأله این است که آیا خصلت گفتگویی بیانگر وجود حقیقتی مشترک میان انسان‌ها است و آیا می‌توان از این طریق به یک معیار اصیل اخلاقی دست یافت؟ یا اینکه باید سخن گفتن از حقیقت یا اصالت به مثابه امری بیرون از خواسته‌های زمینه‌مند انسان را کنار گذاشت؟