

## وضع نظریه اخلاق در عصر مدرن؛ واکاوی نظریه اخلاق اصالت چارلز تیلور

حسن بوژمهرانی\*

### چکیده

در تاریخ اندیشه مدرن، دو نقطه عطف وجود دارد. اولی، انقلاب فلسفی - معرفتی دکارت است. ظهور و بسط فلسفه دکارت، به معنای زوال جهان بینی قرون وسطی، تولد سوژه انسانی و تغییرات اساسی در مباحث و موضوعات شاخه های گوناگون علمی بود. فلسفه او بر اندیشه های عصر جدید، مانند لیبرالیسم، دموکراسی، حقوق بشر، عقلانیت علمی و قانون گرایی روابط و نهادهای اجتماعی جدید مبتنی بود. بر همین اساس، هنجارها و داوری های اخلاقی دچار تغییرات بی سابقه ای شد. نقطه عطف دوم، در نیمه قرن بیستم رخ داد و بسیاری از اندیشه های عصر روشنگری را به افسانه و سراب تبدیل کرد. چارلز تیلور، یکی از نمایندگان چرخش فلسفی معاصر، معتقد است که معرفت شناسی طبیعت گرای دکارتی باعث غلبه تفسیر نسبی گرایانه، لذت گرایانه، اتمیستی و پوچ گرایانه از کنش اخلاقی و انحراف از آرمان اصالت اخلاقی مدرن شده است. وی افزون بر دفاع قاطع از ضرورت خودشکوفایی فردی و صداقت با خویشتن، دنبال فهم غنی تری از زندگی در چارچوب خیرهای گریزناپذیر اخلاقی است. هدف از این پژوهش، ژرف اندیشی درباره انسجام و کفایت اندیشه اخلاقی یکی از اندیشمندان برجسته فلسفه اخلاق معاصر است. این پژوهش نشان می دهد بازگشت نظریه اخلاقی تیلور به سنت رمانتیسیسم برای احیای تعالی اخلاقی نارساست و به فضیلت گرایی دینی بسیار نزدیک تر است تا آرمان اصالت مدرن. همچنین کمک گرفتن از منابع مختلف توجیه اخلاق اصالت، به ابهامها و تعارض های نظریه وی افزوده است. چون تیلور فیلسوفی تحلیلی است، روش شناسی این پژوهش، تحلیلی - انتقادی است.

**کلیدواژه ها:** نظریه اخلاق اصالت، طبیعت گرایی، اخلاق مدرن، رمانتیسیسم، دموکراسی لیبرال

\* استادیار گروه علوم سیاسی دانشگاه آزاد اسلامی، واحد آژادشهر (boozhmehrani@iauz.ac.ir).

تاریخ دریافت: ۹۴/۰۵/۱۷؛ تاریخ پذیرش: ۹۴/۰۹/۱۰.

## درآمد

مدرنیته چیست؟ چه نسبتی با فضیلت‌های اخلاقی دارد؟ ماکس وبر، عصر مدرن را عصر افسون‌زدایی نامیده است. از نظر وبر، رشد نگرش عقلانی باعث زوال بینش‌های سنتی مقدس و رازآلود به جهان و انسان شده و تبیین‌های عقلانی جای داستان‌پردازی‌های مقدس سنتی را گرفته است (Jenkins, 2001:12). اکنون این دغدغه وجود دارد که تکلیف فضیلت‌های اخلاقی در این عصر چه می‌شود؟ آیا وقوع مدرنیته را باید فاجعه‌ای برای حیات خیرهای اخلاقی دانست؟ در دوره‌ای که خداوند مبدأ و غایت ارزش‌های اخلاقی نیست و عقلانیت سکولار سلطه ویژه‌ای یافته، اخلاق چه صورت و محتوایی پیدا کرده است؟ امروزه به دلیل بی‌اعتمادی به مبانی نظری اندیشه مدرن و یأس از تحقق وعده‌های عصر روشنگری، بیش‌ازپیش درباره چنین پرسش‌هایی بحث می‌شود. درک بهتر موضوع، مستلزم تأمل بیشتر درباره بینش مدرن است.

مدرنیته شورشی بر اندیشه اسکولاستیک بود که در قرون وسطی شکل گرفته بود. با تسامح می‌توان دگرگونی‌های فیزیک مدرن را آغاز این شورش دانست (Taylor, 1989: 161-162). گرایش به تبیین مکانیکی پدیده‌های طبیعی، باعث طرد بینش غایت‌گرایانه به طبیعت و تخلیه آن از معنا و هنجارهای اخلاقی شد؛ یعنی درباره هیچ واقعیتی از هستی را نمی‌توان تفسیر هنجاری اخلاقی کرد. براساس معرفت‌شناسی مدرن، نمی‌توان برای الزامات و تعهدات اخلاقی استدلال معتبری کرد و این چیزی نبود جز تبعید تمام‌عیار ارزش‌های اخلاقی از قلمرو طبیعت و جهان (Taylor, 1997a: 6). بیگانه دیدن حوزه‌های مختلف فکری از تأملات اخلاقی، یکی از ویژگی‌های مهم اندیشه علم‌گرای مدرن است. تصور می‌شد حوزه‌هایی همچون سیاست، پژوهش علمی و اقتصاد، تابع قوانین درونی خودشان‌اند و خلط آن‌ها با مفاهیم و موضوعات اخلاقی باعث فاصله گرفتن از تبیین دقیق علمی و سلیقه‌ای شدن پژوهش‌ها و ارزیابی‌های علمی خواهد شد.

قاعده کلی نظریه اخلاقی عصر مدرن، دفاع از رضایت و خودشکوفایی فردی است (Taylor, 1989: 190)؛ در واقع، معیار زندگی مطلوب، ایفای نقش اخلاقی فرد در جایگاه اجتماعی

خود نیست، بلکه جلب رضایت و خودمختاری فرد است و برای حفظ خودمختاری و خودشکوفایی فردی، که دغدغه مهم اندیشمندان مدرن است، همه اقتدارهای سستی، تاریخی، دینی و سیاسی تضعیف و سپس طرد شد. در نتیجه، نقش اراده و رضایت فرد در تعیین هنجارهای اخلاقی و گرایش به قراردادگرایی در همه مناسبات اجتماعی پُررنگ شد که یکی از ویژگی‌های تعیین‌کننده اخلاق مدرن است<sup>۱</sup> (Taylor, 1985:190).

چارلز تیلور، اندیشمند سرشناس معاصر در حوزه اخلاق، فلسفه و سیاست، هم در صدد دفاع از اصالت خیرها و فضیلت‌های اخلاقی و هم حفظ اصالت اخلاقی ارزش‌های عصر مدرن است. از سویی، طرد اندیشه‌های اخلاقی در مباحث دانشگاهی مدرن از پرسش‌ها و نقدهای جدی تیلور است و از سویی دیگر، وی معتقد است گرچه اندیشه‌های اخلاقی فراوانی در بین جریان‌های اصلی اخلاق مدرن، نظیر وظیفه‌گرایان و نتیجه‌گرایان شکل گرفته است؛ طوری که هر یک به شاخه‌ها و زیرمجموعه‌های جزئی‌تری تقسیم شده‌اند، فضیلت‌ها و خیرهای اخلاقی در آن جایی نداشته است و نشان‌دهنده وضع بغرنج اخلاق در عصر مدرن است. تیلور که اندیشمندی نوهگلی است، منشأ بحران نظریه اخلاق مدرن را معرفتی-فلسفی و سیطره معرفت‌شناسی طبیعت‌گرا را علت‌العلل همه معضلات و نارسایی‌های اخلاق مدرن می‌داند (Taylor, 1989: 22-26). از سویی، منتقد نسبیست‌گرایی رایج اخلاقی است و از سویی دیگر، فرجام قهری نگرش مدرن را نیهلیسم نیچه‌ای نمی‌داند و با بازخوانی نظریه اخلاق مدرن در صدد اصلاح و جبران آسیب‌های اخلاقی فرهنگ مدرن است. الگوی کلی وی، نظریه اخلاق اصالت است؛ اصالتی که به نظر تیلور در بن‌مایه اندیشه مدرن وجود دارد و با تکیه بر آن و بازخوانی متناسب با اقتضات معاصر می‌توان به قدرت اصلاح آن امیدوار بود. پرسش اصلی این است که تلاش تیلور برای احیای تعالی اخلاقی و

۱. قراردادگرایی اخلاقی، دسته‌ای از مکتب‌ها و نظریه‌های اخلاقی است که منشأ احکام اخلاقی و معیار صدق و کذب و توجیه گزاره‌ها و احکام اخلاقی (یا دست‌کم بخشی از اصول اخلاقی، مانند عدالت) را در توافق افراد جست‌وجو می‌کند و مدعی است باور و حکم اخلاقی فقط در صورتی موجه و معقول است که مردمان خاصی در شرایط و اوضاع و احوال خاصی بر آن یا بر قاعده یا نظامی که شامل آن است، توافق داشته باشند (Gauthier, 1986:269).

طرح نظریه اخلاق اصالت در چهارچوب سنت رمانتیسیسم از حیث نظری چقدر منسجم و مدوّن است. به بیان دقیق‌تر، نظریه اخلاق اصالت تیلور در سنت اخلاق فضیلت‌گرای دینی قرار می‌گیرد یا آرمان اصالت مدرن؟ به نظر می‌رسد کمک گرفتن تیلور از منابع مختلف سنتی و مدرن برای توجیه اخلاق اصالت، به ابهام‌ها و تعارض‌های نظریه اخلاقی وی دامن زده است. در این مقاله، انسجام درونی نظریه اخلاق اصالت تیلور و توان نظریه وی را برای نجات از نسبی‌گرایی رایج واکاوی انتقادی کرده‌ایم.

درباره اهمیت بررسی نظریه‌های تیلور، چند دلیل مهم می‌توان آورد: (۱) تیلور، که کاتولیک معتقدی است، در سیاست نظری و عملی معاصر نقش‌آفرینی‌های بسیاری کرده است. از سویی دفاع از اعتقادات و باروهای دینی برایش اصل و ضرورت است و از سویی دیگر، متوجه اقتضائات زندگی در عصر سکولار است؛ (۲) با توجه به ماهیت دوگانه نظام جمهوری اسلامی، بسیاری از اندیشمندان علوم انسانی در ایران، گرفتار وضع مشابهی‌اند.<sup>۱</sup> همچنین تیلور در مخالفت با اندیشه تعارض دین و تجدد، مباحث مفصلی دارد که این نظریه‌پردازی‌ها می‌تواند ما را از لحاظ نظری، در رویارویی با زندگی مدرن توانمندتر کند. ناگفته نماند به دلیل پیوند تاریخی اخلاق و دین نیز بررسی آثار تیلور مهم است.

## ۱. بازسازی اندیشه اخلاقی تیلور

### ۱.۱. نمای کلی نظریه اخلاق تیلور

چارلز تیلور در سال ۱۹۳۱ در ایالت کبک کانادا به دنیا آمد و تحصیلات دانشگاهی را در دانشگاه مک‌گیل با رشته تاریخ آغاز کرد. پس از دریافت لیسانس در سال ۱۹۵۲ در دانشگاه آکسفورد تمام دوره‌های تحصیلات تکمیلی را تا دریافت درجه دکتری در سال ۱۹۶۱ ادامه داد. اساتید راهنمای رساله دکترای وی «آیزیا برلین»<sup>۲</sup> و «الیزابت آنسکامب»<sup>۳</sup> بودند. وی

۱. فرهنگ رجایی با تشبیه طرح فلسفی تیور به فارابی و تصریح به اینکه «چارلز تیلور، موفق‌ترین مثال از یک فارابی زمان است» معتقد است «دغدغه و استدالات فلسفی چارلز تیلور، هم مهم و هم مناسب و نزدیک به وضعیت ایرانیان است.» (رجایی، ۱۳۹۳: ۱۴)

2. Isaiah Berlin(1909-1997)

3. Margaret Anscombe(1919-2001)

مدرس علوم سیاسی و فلسفه در دانشگاه مک گیل است. در دهه هفتاد، اولین آثارش را درباره فلسفه هگل و فلسفه علوم اجتماعی مدرن منتشر کرد. بیشترین نوشتارها و درس گفتارهای تیلور به هویت فرد مدرن، چگونگی شکل‌گیری آن و ارزیابی وضع اخلاقی آن اختصاص یافته و بر همین مبنا بازخوانی‌ها و نوآوری‌های ویژه‌ای در قلمرو اندیشه سیاسی و اخلاقی معاصر داشته است. آثار مهم وی عبارت‌اند از: هگل؛ هگل و جامعه مدرن؛ نظریه اجتماعی به‌مثابه کنش؛ عاملیت بشری و زبان، فلسفه و علوم انسانی؛ سرچشمه‌های خویشتن؛ بیماری‌های مدرنیته؛ چند فرهنگی و سیاست شناسایی؛ عصر سکولار (Arto Laitinen, 2014: 203-205).

نظریه‌های اخلاقی تیلور را می‌توان بیشتر در دو کتاب یافت: سرچشمه‌های خویشتن: ساخته شدن هویت مدرن<sup>۱</sup> که تلفیقی از دو رویکرد بررسی «تسلسل تاریخی»<sup>۲</sup> و «تحلیل فلسفی»<sup>۳</sup> است. از نظر وی با تمرکز بر تصور رایج از مفهوم سوژه نمی‌توان پیچیدگی و غنای تاریخی آن را دریافت. او در این کتاب می‌خواهد فرایند شکل‌گیری سوژه مدرن را در طول چند قرن گذشته بررسی کند. همچنین وی به دنبال تقویت هویت «گفت‌وگو‌گرایانه»<sup>۴</sup> انسان در برابر نگرش اتمیستی رایج است. تیلور در کتاب «اخلاق اصالت»<sup>۵</sup> تبعات سوژکتیویسم اخلاقی معاصر را بررسی می‌کند و نقص‌ها و خطرهای تلقی سوژکتیویستی را از فرد، مفصل شرح می‌دهد و تنظیم مناسبات عمومی جامعه را در قالب «هویت گفت و گویی»<sup>۶</sup> قاعده‌ای کلی برای رفع معضلات می‌داند.

از نظر تیلور، انسان «حیوانی خودتفسیرگر»<sup>۷</sup> است. انسان یگانه موجودی است که

1. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*
2. Chronological
3. Philosophical Analytic
4. Dialogical
5. The Ethics of Authenticity
6. Dialogical Identity
7. Self Interpretive Animal

درکی از خویشتن دارد و خودآگاه است. البته این خودآگاهی را نباید معادل شناخت انسان از اندام و اعضای بدنش دانست، بلکه انسان تعریف و تفسیری از چیستی و سعادت خود دارد و مهم‌ترین مسئله انسانی هویتی است که فرد به دنبال آن است؛ هویتی که از پیش به او داده نشده است (Ibid: 9-11). هر گفتار و رفتار انسان معنای خاصی دارد. معناداری ما را مستقیم به زبان گره می‌زند و برای فهم معنای کنش‌های انسان باید منابع زبانی وی را فهمید؛ از سوی دیگر، به دلیل ماهیت تاریخی، اجتماعی و بین‌الذهانی زبان، انسان هم «شخصیتی اجتماعی تاریخی و گفت‌وگویی»<sup>۱</sup> پیدا کرده و درون جامعه است که خود را می‌یابد (براعلی‌پور، ۱۳۸۴: ۳۵). در تفکر فردگرای مدرن، با ایجاد تقابل فرد و جامعه و مفروض پنداشتن آن، انسان از هویت و خویشتن خویش جدا شده است.<sup>۲</sup> همه انسان‌ها لذت و ترس را غریزی تجربه می‌کنند که پاسخی است به محرکی فیزیکی و مشترک با سایر حیوانات؛ ولی جلوه‌های پیچیده احساساتی مانند احترام، شرم، تواضع، تفاخر، تغافل، کرامت و ... که بر زمینه فرهنگی زبانی ویژه‌ای متکی‌اند، فقط به انسان اختصاص دارد و حیوانات نمی‌توانند این‌ها را تجربه و درک کنند؛ از این رو، انسان در بین همه موجودات یگانه است (Taylor, 1996a: 97-101).

بنابراین انسان در عمق سرشت خود، درگیر پرسش‌های گریزناپذیر اخلاقی است. تیلور توضیح می‌دهد که احساسات فوق، بسته به اینکه ما چرا احساس شرمندگی یا تغافل در جریانی را باید خوب یا بد بدانیم، به این برمی‌گردد که فرد برخی چیزها را برای شخصیت خود خوب یا زشت، لازم یا بی‌فایده، مناسب یا ناپسند می‌داند؛ براساس این درک اخلاقی، معنای این احساسات در وضعیت‌های مختلف فرق می‌کند؛ در نتیجه، تمام انسان‌ها برای

#### 1. Historical Social and Dialogical Identity

۲. تیلور در مقاله‌های بسیاری، معرفت‌شناسی مدرن را نقدهای جدی و تأمل‌برانگیزی کرده و با نگرش اتمیستی و غیرزمینه‌مند مخالف است که شکل‌گیری معرفت، دانش و عقلانیت را کنشی فردی و درون‌ذهنی می‌داند. او از نگرش هرمنوتیکی برای فهم کنش انسانی دفاع می‌کند.

تعیین و تقویم شخصیت خود، ناگزیرند با پرسش‌های مسئله‌ساز اخلاقی روبه‌رو شوند. انتخاب هویت و شخصیت، انتخابی کاملاً اخلاقی است. هویت انسان، محصول پاسخ وی به ارزیابی‌های قوی اخلاقی است. «وجود انسانی»<sup>۱</sup> محصول فضای اخلاقی و همواره درگیر خیرهای اخلاقی است؛ بنابراین تیلور با این اندیشه‌اگزستانسیالیستی مخالف است که تعهدات اخلاقی ما انسان‌ها انتخابی‌اند. تصمیم‌های ما محصول باورهای عمیق اخلاقی ما هستند، نه انتخاب معمولی بین چند رنگ (Taylor, 1989: 54).

مهم‌ترین بخش دستگاه فکری تیلور، مفهوم خیر اخلاقی است و قرار است درباره چیزی بحث و تأمل کند که به گفته خودش تقریباً از سپهر فلسفه مدرن و به تبع آن مناسبات اجتماعی معاصر حذف شده است. در نوشته‌های بسیاری، نبود «ارزیابی‌های قوی اخلاقی» را مبنای نقد نگرش اخلاقی معاصر قرار می‌دهد و به شکل‌های گوناگون درصدد تبیین و توجیه مفهوم «ارزش‌های قوی در برابر ارزش‌های ضعیف»<sup>۲</sup> است؛<sup>۳</sup> برای نمونه، وی معتقد است امیال انسان همگی در یک سطح نیستند، بلکه در دو سطح یک و دو دسته‌بندی می‌شوند. در امیال دسته اول، انسان با حیوانات مشترک است و نیازهای غریزی را می‌توان در این دسته گنجانده. غذا، مسکن، خواب و استراحت، دفع خطر و ... قلمرو مشترک انسان و حیوان است؛ ولی انسان ویژگی متمایزی از سایر حیوانات دارد و آن توانایی ارزیابی امیال غریزی‌اش است. کشش انسان به امیال گوناگونش متفاوت است؛ در واقع، امیال دسته دوم انسان، امیالی هستند درباره امیال دسته اول. این امیال ما را در برابر امیال دسته اول توانمند می‌کند و به ما معیاری برای ارزش‌گذاری امیال متضاد می‌دهد. ما فقط امیال را از حیث اندازه

1. Human Being

2. Strong Values vs Weak Values

۳. برای مطالعه بیشتر ر.ک: بخش اول کتاب سرچشمه‌های خویشتن با موضوع Good and Identity یا اولین مقاله در کتاب *Human Agency and Language* با عنوان *What is Human Agency* و همچنین مقاله *Irreducibly Social*

در کتاب *Philosophical Arguments*

خوشایندی<sup>۱</sup> داوری نمی‌کنیم، بلکه از نظر ارزشمندی<sup>۲</sup> هم درباره آن‌ها داوری می‌کنیم. ما فقط به این فکر نمی‌کنیم که اکنون خوردن بستنی خوشایندتر است یا تماشای فیلم، بلکه اندازه ارزش خود لذت هم برایمان مهم است. رابطه انسان‌ها با لذت را نمی‌توان فقط بر مبنای قاعده محرک و پاسخ پاولوف تحلیل کرد و گفت فقط باید این لذت خاص برآورده شود، بلکه هر لذتی برای انسان در هر شرایطی معنا و تفسیر ویژه‌ای دارد. امیال گوناگون می‌توانند برای انسان تحسین‌برانگیز یا نفرت‌انگیز باشد؛ از این رو، برخورد با همه امیال یکسان نیست و انسان‌ها بر اساس شریف یا وضعی بودن یا والا یا حقیر بودن در چهارچوبهای کیفی آن‌ها را رتبه‌بندی می‌کنند. تیلور داوری امیال را بر اساس خوشایندی، «داوری ضعیف»<sup>۳</sup> و ارزیابی را بر مبنای ارزشمندی، «داوری قوی»<sup>۴</sup> می‌نامد. او معتقد است ویژگی انسان، بهره‌مندی از ارزیابی‌های قوی است که سازنده عمق و معنای زندگی هم هستند. در داوری‌های ضعیف، امکان رتبه‌بندی و ارزش‌گذاری کیفی وجود ندارد. داوری‌های قوی در واقع محتوای هویت فرد را تعیین می‌کنند؛ از این رو گریزناپذیرند. اینکه چگونه می‌توان پی برد کدام امیال شریف‌تر و ارزشمندتر و کدام پست‌تر و حقیرتر است، پیش از هر چیز به احساس درونی مشخصی برمی‌گردد. هرکس به اندازه‌ای که در قلمرو داوری‌های قوی غور کرده باشد، به تعریف دقیق‌تری از خود دست می‌یابد (Taylor, 1996b: 20-25). موجودی که نتواند بین امیال متکثر و متعارض، داوری کیفی کند؛ بدین معنا که عده‌ای را شریف و رفیع ببیند و عده دیگری را حقیر و مردود، از مهم‌ترین معیار وجود انسانی بی‌بهره است (Ibid: 28)؛ بنابراین، ارزیابی‌های

1. satisfactory
2. worth
3. weak evaluation
4. strong evaluation

۵. البته به چگونگی تفکیک ارزیابی‌های قوی و ضعیف، نقدهای فراوانی شده است. عده‌ای معتقدند واگذار کردن این تفکیک به تشخیص انسان، با نگرش اخلاقی تیلور در تعارض است و همچنان تکلیف وضعیت و کیفیت ارزیابی‌های قوی را روشن نمی‌کند.



قوی «نقشه اخلاقی»<sup>۱</sup> زندگی انسان را ترسیم می‌کنند (Taylor, 1989: 4). نکته دیگر اینکه زبان ارزیابی‌های قوی، بر پایه تمایزات کیفی بین امیال قرار دارد و نمی‌توان آن را دنباله زبان اصطلاحات اقتصادی، هنری، حقوقی یا زیبایی‌شناختی دانست. البته مسئله داوری‌های قوی، فقط رتبه‌بندی ترجیحات نفسانی فرد نیست، بلکه کیفیت زندگی و تعریف فرد از خودش، زندگی‌اش و اهدافش مهم‌ترین مسئله است (Taylor, 1985: 195-200) و چنین است تفسیر معنای این سخن تیلور که انسان از اساس موجودی اخلاقی است<sup>۲</sup> (Taylor, 1989: 30).

ارزیابی‌های قوی در واقع هسته سخت خیرهای اخلاقی‌اند و نمی‌توان خیرهای اخلاقی مستقل از آن‌ها را تصور کرد. این خیرها که نسبت انسان را با خداوند، جهان، طبیعت و جامعه، تفسیر ویژه‌ای می‌کنند، «خیرهای سازنده»<sup>۳</sup> اند و سه ویژگی دارند: حیات خیرهای اخلاقی مشروط به آن‌هاست (توجه‌کننده سایر خیرهای اخلاقی‌اند)؛ فراتر از انتخابگری تعصب و تعلق ما را طلب می‌کنند؛ همچنین تعلق و پیوند عمیقی با چیزهایی نیز دارند که بتواند ما را از حیث اخلاقی توانا کند.

## ۱.۲. بازخوانی تیلور از وضع نظریه اخلاق در عصر مدرن

تیلور برای نقد وضع نظریه اخلاق مدرن، از بررسی «معرفت‌شناسی طبیعت‌گرای مدرن»<sup>۴</sup> و نتایج آن آغاز می‌کند. از نظر تیلور «مبنایی‌ترین و غامض‌ترین معضل معرفت‌شناسی مدرن این است که امکان فهم کنش‌های انسان در قالب خیرهای اخلاقی منتفی می‌شود» (Taylor, 1989: 53-54) او علت‌العلل نارسایی بینش اخلاقی مدرن را ظهور اتمیسم معرفتی پس از دکارت می‌داند که فیلسوفان بعدی، همچون هیوم، لاک، کانت و به ویژه اندیشمندان عصر روشنگری، آن را به تدریج، مفصل بررسی کردند. در دیدگاه

1. Moral map
2. Human is a Moral Being
3. Constitutive Goods
4. Modern Naturalistic Epistemology

دکارت، فرایند کسب معرفت، درون ذهن فرد پدید می‌آید و با سایر افراد، تاریخ، سنت و زبان ارتباطی ندارد. معرفت بشری اتمیستی است، نه بین‌الذهانی. این داوری درباره شناخت، به اخلاق نیز سرایت کرد؛ بدین ترتیب، هنجارهای اخلاقی نیز محصول ذهن فرد مستقل و بریده از سنت‌های گوناگون اخلاقی، تاریخی و دینی است.

یکی از الزامات معرفت‌شناسی مدرن، نظریه مشهور هیوم به نام «جدایی واقعیت و ارزش»<sup>۱</sup> است که جهان را بدون هر دلالت و جهت اخلاقی می‌داند. این دیدگاه باعث نفی تفسیر معنادار از جهان و انسان شد و تیلور از آن به «تفسیر رها از استعلا»<sup>۲</sup> تعبیر می‌کند؛ از این پس، جهان و طبیعت چیزی جز انباشت مواد خام نیست (Ibid: 43). تیلور تفسیر دکارت را از انسان «تفسیری غیرزمینه‌مند از انسان»<sup>۳</sup> می‌نامد که فاقد هویت تاریخی و هنجاری است (Ibid: 155) و چهار ویژگی برای آن برمی‌شمرد: اتمیسم معرفتی<sup>۴</sup>؛ فرایند مکانیکی<sup>۵</sup>؛ بی‌طرفی<sup>۶</sup>؛ وضع مونولوژیک<sup>۷</sup> (Taylor, 1997a:1-10).

فلسفه مدرن، انسان را ذیل کلیت واحد و هم‌سانی به نام سوژه مطالعه می‌کند، سلسله‌مراتب رایج را در انسان‌شناسی سنتی نادیده می‌گیرد و معیارهای کیفی ارزش‌گذاری اخلاقی حالات، امیال و گرایش گوناگون را طرد می‌کند که باعث نفی تعریف اخلاقی از وجود انسان شده است. این وضع را «کارکردزایی از شخصیت انسان» می‌نامند. اولین بار هیوم آن را مطرح کرد، بعدها در نظریه «لوح سفید» جان لاک، بسط ویژه‌ای یافت و در قرن نوزدهم به افراطی‌ترین شکل خود در فلسفه نیچه رسید. در نهایت در قرن بیستم، با طرد هرگونه ذات‌گروی اخلاقی، مکتب رفتارگرایی با شاخه‌های گوناگونش، مانند نظریه

1. Fact – Values Separation
2. Transcendence Free Interpretation
3. Unencumbered Interpretion of Human
4. Epistemolog Atomism
5. Mechanical Process
6. Nutrality
7. Monological Situation

سیستمی، نظریه انتخاب عقلایی، نظریه بازی‌ها و نظریه سبیرنتیک، میدان‌دار بخش گسترده‌ای از نظریه‌پردازی‌ها در علوم انسانی-اجتماعی شد. پیش فرض معرفتی<sup>۱</sup> همه آن‌ها این بود که رفتارهای انسان را نمی‌توان با تکیه بر مفاهیم و مکاتب اخلاقی تحلیل کرد و باید از شرف تمام نظام‌های اخلاقی، هنجاری و فلسفی خلاص شد. ارتقاء روش‌شناسی علمی تا مرتبه جهان‌بینی، چنان پیش‌رفت که در پوزیتیویسم منطقی، حوزه تأملات اخلاقی کاملاً بی‌فایده و به مجموعه واژگان مهمل و زائد بدل شد که می‌بایست از عرصه علم، زبان و نهایتاً ذهن زدوده می‌شد. در چنین فضایی، چون «پژوهش‌های اخلاقی» چیزی جز بررسی ترجیحات و سلیقه‌های فرد نیستند، بی‌معنا و بی‌حاصل‌اند؛<sup>۲</sup> از این‌رو، تیلور پارادایم معرفت‌شناسی طبیعت‌گرا را بزرگ‌ترین مانع درک سرشت اخلاقی انسان در عصر مدرن می‌داند (Ibid: 7).

تیلور در سایر آثار خود، امتداد چنین بینشی را در بُعد پراتیک زندگی انسان نیز دنبال می‌کند. گرایش به فهم سوپژکتیو از عقلانیت در دو سنت عقل‌گرا و تجربه‌گرای مدرن، به سلطه عقلانیت محاسبه‌گر بر تعاملات و مناسبات انسانی منجر شده است. امروزه چنین تصویری که جامعه، طبیعت و حتی شاکله انسانی، باید برای افزایش رضایتمندی انسان تغییر کند، رواج فراوانی یافته و «منفعت‌گرایی»<sup>۳</sup> به الگوی مدیریت اجتماعی تبدیل شده است؛ برای نمونه، نظریه «قرارداد اجتماعی»<sup>۴</sup> در علم سیاست، جلوه‌ای از منفعت‌گرایی است و «بیشینه کردن رضایت فردی»<sup>۵</sup> ترجمان دیگری از «خودمختاری فردی»<sup>۶</sup> است. فراگیر شدن «عقلانیت ابزاری»<sup>۷</sup> در تمام سطوح زندگی جمعی، نشان‌دهنده اوج استیلاي منفعت‌گرایی

1. Epistemic Axiom
2. See: parallels between Heidegger and Wittgenstein. Taylor: Philosophical Arguments. 1997.
3. Utilitarianism
4. Social Contract
5. Maximizing Individual Consent
6. Self Autonomy
7. Instrumental Reason

است. تبدیل اندیشه به قوه‌ای محاسبه‌گر، ابزاراندیش و منفعت‌بین، مانع محکمی برای درک سرشت اخلاقی انسان است؛ طوری که از نظر تیلور جهان‌بینی مدرن به سیطره منفعت‌گرایی اخلاقی منجر می‌شود و نه حتی وظیفه‌گرایی کانتی. رواج بینش منفعت‌گرایانه در حوزه‌های مختلف علوم اجتماعی معاصر، باعث اصالت‌زدایی از انسان و ارزیابی‌های قوی اخلاقی شده است و خیرهای اخلاقی با تغییر هویت و کارکرد، در عمل به بخشی از محاسبه‌های اقتصادی و مدیریتی تبدیل شده‌اند (Taylor, 1997b: 146-165).

اکنون این پرسش مطرح می‌شود: این همه بحث درباره اخلاق در فضای زندگی عمومی مدرن به چه معناست؟ موضوع و هدف رعایت اخلاق چیست؟ بیشتر تمرکز اخلاق معاصر بر رعایت حقوق فردی است و شأنی وجودشناختی برای آن قائل است، مسلم و بدیهی است که حقوق و آزادی‌های فرد، مستقل از ذهنیات و سلیقه افراد، شأن آفاقی و استعلایی دارد؛ درحالی که خیرهای اخلاقی در قلمرو ترجیحات و امیال فرد قرار دارند، نمی‌توان درباره آن بحث معقول و مستدلی کرد و اصلاً ارزش بحث دانشگاهی ندارند. رعایت حقوق و حریم خصوصی دیگران، با التزام به قانون شاخص زیست اخلاقی محقق می‌شود. اخلاق جدید به جای توجه کردن به چگونه خوب بودن، فقط به این توجه می‌کند که انجام دادن چه کاری درست است (بهشتی، ۱۳۸۰: ۱۰۹)؛ از این رو، نظریه اخلاق ذیل مباحث حقوق مدنی مطرح می‌شود و درباره حالات و ملکات درونی فرد و به تعبیر امروزی‌تر، روابط فرد با خودش ساکت است و مهم‌ترین بخش اخلاق (احوال درونی فرد) به ذوق و سلیقه افراد واگذار شده است. این نگرش، بیرونی است؛ یعنی دغدغه‌اش استیفای حقوق فردی در تعاملات انسانی است و به احوالات درونی انسان توجهی نمی‌کند (Taylor, 1997c: 186).<sup>۱</sup>

بینش طبیعت‌گرایانه مدرن، باعث زوال معیارهای قوی اخلاقی و رواج سوژکتیویسم

۱. البته تیلور فشار نهادی را در تعمیق و تثبیت سوژکتیویسم بسیار مؤثر می‌داند. مناسبات بوروکراتیک، فناوری و اقتصادی دنیای مدرن طوری است که نتیجه‌اش زوال افق شکوهمند معناداری زندگی، تکه‌پاره شدن هویت‌های منسجم و یک‌دست سنتی و فردگرایی افراطی در حد خودشیفتگی است.

اخلاقی شده است، در عمل امکان درک خیر اخلاقی مستقل از گرایش‌ها و حالت‌های انسانی وجود ندارد و با «نسبی‌گرایی اخلاقی»<sup>۱</sup> مواجه هستیم که در مناسبات دنیای مدرن، در حال گسترش گریزناپذیری است. در ادامه، با مرور آثار تیلور، الگوی اخلاقی وی را برای رفع معضلات موجود و علاج نسبی‌گرایی معاصر معرفی خواهیم کرد.

### ۱.۳. نظریه اخلاق اصالت<sup>۲</sup>

از نظر تیلور، قوت نظریه اخلاق در نظام‌های سنتی پیشامدرن این بود که از «ارزیابی‌های قوی» بهره‌مند بودند و «خیر اخلاقی» در جوامع و مناسبات سنتی کاملاً شناخته شده بود؛ اما مشکل بینش مدرن این است که تمایزات کیفی اخلاق را کاملاً نادیده می‌گیرد و با پذیرش اندیشه بی‌طرفی علمی و تفکیک ارزش از واقعیت، مقوله «خیر برتر اخلاقی» معنا و مفهوم خود را از دست داده و مفاهیم اخلاقی به اصطلاحاتی بی‌معنا و زائد در زبان تبدیل شده‌اند. پیش‌تر گفتیم نظریه اخلاق مدرن اصلاً التفاتی ندارد به آنچه برای وجود انسان «خوب» است، بلکه به چیزی توجه می‌کند که برای انجام دادن «درست» است. ذهن‌گرایی مدرن اخلاقی به نسبی‌گرایی منجر شده است و حتی نظریه مدرن اخلاق اصالت نیز به تدریج وضع نسبی‌گرا و شکاکانه به خود گرفته؛ طوری که دفاع قاطع از هرگونه آرمان اخلاقی ناممکن شده است (Taylor, 1992: 18-19). وی در بخش اول کتاب سرچشمه‌های خویشتن، درباره ویژگی‌های ضروری نظریه اخلاقی، بحث گسترده‌ای کرده است تا با توجیه و تدوین چهارچوب‌های گریزناپذیر اخلاقی، طبیعت‌گرایی مدرن اخلاقی و ذهن‌گرایی معاصر را از اعتبار بیندازد.

از نظر تیلور هر نظریه اخلاقی باید به سه نکته اساسی توجه کند که گرچه به نظر می‌رسد تفاوت‌هایی دارند، بسیار به یکدیگر وابسته‌اند. این سه نکته عبارت‌اند از: تعهد به دیگران؛ تعهد به آنچه زندگی را از لحاظ اخلاقی کامل و غنی می‌کند؛ کرامت شخصی؛ یعنی آنچه بر

1. Moral Relativism

2. Authenticity Ethics

مبنای آن، فرد خود را شایسته احترام دیگران می‌داند. نظریه اخلاق تیلور، بر رابطه این سه موضوع تمرکز کرده و آن‌ها را شالوده نظریه پردازی اخلاقی قرار داده است. وی اشاره می‌کند که در همه فرهنگ‌ها، این سه پایه و محور اخلاقی وجود دارد؛ ولی مسئله مهم، چگونگی تعاملشان است. فقط با تمرکز بر چگونگی تعامل احترام‌آمیز با دیگران، می‌توان سرشت اخلاقی انسان را فهمید و ارزیابی کرد. آنچه در عصر مدرن طرد شده و از قضا هسته سخت اخلاق است، مفهوم «زندگی غنی اخلاقی» است و اساسی‌ترین نکته برای درک جهان اخلاقی انسان است. چیزی که می‌تواند برای بشر تعهد اخلاقی قوی ایجاد کند، تمرکز بر اندیشه رعایت حقوق سایر افراد نیست، بلکه در نظر گرفتن مفهومی عمیق و متعالی از زندگی است (Taylor, 1989: 14-15). در سه محور اخلاقی یادشده، مفهوم خیر اخلاقی نقش بنیادین دارد و اساساً صحبت درباره افراد، به معنای صحبت بر سر دیدگاه آن‌ها درباره خیر و قوام‌بخش هویت فرد است. پیش‌تر گفتیم این خیرها چنان مرتبه و استعلای ویژه‌ای دارند که نمی‌توان آن‌ها را با سایر خیرها مقایسه کرد و حتی سایر خیرهای اخلاقی را باید براساس آن‌ها دآوری کرد. وی از این خیرهای اخلاقی با عناوین گوناگونی مانند «چهارچوبهای مؤثر»<sup>۱</sup>، «خیرهای برتر»<sup>۲</sup> و به‌ویژه «ارزیابی‌های قوی» نام می‌برد. همچنین وی معتقد است می‌توان درباره مقوله خیر اخلاقی، بحث و پژوهش تحلیلی کرد (Ibid: 10).

نظریه اخلاق اصالت، همچنین نگاهی به رابطه انسان با طبیعت دارد. تیلور در کتاب سرچشمه‌های خویشتن می‌کوشد سرچشمه‌های زندگی اصیل را در نسبت انسان و طبیعت جست‌وجو کند. در بینش مکانیکی علم‌گرایانه مدرن، ارزش طبیعت به ابزاری تنزل یافته، تعامل انسان با طبیعت فقط از مجرای تصرف و کنترل برای افزایش بهره‌وری، تولید یا مصرف توجیه‌پذیر شده، و رابطه‌ای و رای آن، عملی شاعرانه است که ارزش مدیریتی و منفعتی خاصی ندارد. افسون‌زدایی از طبیعت، در عمل به نفی احساسات و عواطف درباره

1. Framwork

2. Hyper Goods

طبیعت منجر شد؛ درحالی که از نظر تیلور، توجه به طبیعت و انس با آن، فارغ از بهره‌وری اقتصادی، باعث تعالی و عمق یافتن زندگی بشری می‌شود و الهام‌بخش معنا و سلوک اخلاقی است. او برای توجیه این باور، به رمان‌نویسان، شعرا، ادیبان و اندیشمندان بسیاری در عصر مدرن، به‌ویژه قرن نوزدهم، ارجاع می‌دهد. توجه شعر و ادبیات را به طبیعت می‌توان دغدغه هنرمندان برای فهم عمیق‌تر سرشت انسان، نه فقط شناخت طبیعت، نیز دانست؛ در واقع در ادبیات و هنر مدرن، نوعی گرایش دینی - معنوی برای پالایش انسان وجود دارد (Ibid: 370-377). البته تیلور هرگز به سبک دئیست‌های قرن هفدهم و هجدهم، از قانون طبیعت و ارزش‌های اخلاقی ذاتی طبیعت سخن نمی‌گوید، بلکه مانند اندیشمندان قرن نوزدهم، همچون روسو، از صدای درون انسان و پژواک طبیعت در وجود انسان صحبت می‌کند.

نظریه اخلاق اصالت تیلور قرار است ضمن دربر گرفتن طنین مدرنیستی، التیام‌بخش جراحتهای مدرنیته نیز باشد و فقط نوستالوژیک نباشد. اخلاق اصالت با ردّ تفسیر اتمیستی از فرد و تعاملات اجتماعی، هویت گفت‌وگویی سرشت انسانی است و از شخصیت اجتماعی - فرهنگی انسان در برابر اتمیسم دفاع می‌کند؛ از این رو، مقابل لیبرالیسم رویه‌مند قرار می‌گیرد. اخلاق اصالت، اخلاقی جامعه‌گرا و زیست‌محیطی<sup>۱</sup> است.

تیلور معتقد است برای تدوین و توجیه اخلاق اصالت، نیازمند بازگشت به منابع سنتی پیشامدرن و نظام‌های متافیزیکی غیرمدرن نیست، بلکه این کار با بازخوانی آرمان‌های متعالی مدرن میسر است و می‌توان براساس نظام اخلاق اصالت مضمحل در بینش مدرن جلوی انحراف‌های اخلاقی - معرفتی پیش‌آمده را گرفت. او تلاش می‌کند مدرنیته و تقید به ضوابط اخلاقی را سازگار و همدل کند و تعالی‌گرایی اخلاقی را در فرهنگ و زندگی مدرن، دست‌یافتنی نشان دهد. تیلور معتقد است فرهنگ مدرن معاصر، بین سنت روشنگری قرن هجدهم و رومانتیسیسم قرن نوزدهم، دو تکه شده است و هر یک از آنها چیزهای زیادی دارند که به ما بیاموزند (Taylor, 1992: 23)؛ به‌ویژه که تیلور برای اصلاح و بازبینی معضلات

فردگرایی معاصر، بیشتر به منابع و اندیشه‌های رمانتیسیسم قرن نوزدهم تکیه کرده است. او نسخه رمانتیستی اندیشه اصالت را نسخه واقعی و حقیقی اخلاق عصر مدرن می‌داند و آرمان اصالت خود را ذیل تداوم تلاش‌های اندیشمندان برجسته رمانتیسیسم، همچون روسو و هردر، تعریف می‌کند؛ اما سلطه طبیعت‌گرایی عصر روشنگری را باعث انحراف اخلاق اصالت می‌داند که بازگشت به بینش رمانتیسیسم، آن را رفع و اصلاح می‌کند. تیلور به روشنی اصالت مدّ نظر خود را ذیل خوانش روسویی تعریف می‌کند و بازگشت به اصالت روسویی را مسیر پیرایش مدرنیته از معضلات جاری می‌داند (Ibid: 28-29). وی در کتاب *اخلاق اصالت* که نام اول آن *بیماری‌های مدرنیته*<sup>۱</sup> بود، ابتدا درباره سه معضل اساسی عصر جدید، یعنی خودشیفتگی افراطی<sup>۲</sup>، سلطه عقل ابزاری بر مناسبات اجتماعی و زوال معنا، بحث مفصلی می‌کند و منشأ چنین معضلاتی را انحراف از آرمان مدرن اصالت می‌داند، نه طرد نظام‌های اخلاقی پیشامدرن (Ibid: 1-12).

## ۱. ارزیابی انتقادی نظریه اخلاق اصالت

### ۱.۱. فقدان انسجام درونی

ارزیابی کلی نشان می‌دهد نظریه اخلاق اصالت تیلور به دلیل اتکا به منابع هویت‌بخش گوناگون، انسجام درونی ندارد، التقاطی و اختلاطی است و در مقام تجویزهای عملی، فرد را سرگردان و بلا تکلیف می‌گذارد. از سویی، گرایش‌های دینی پررنگی در آن به چشم می‌خورد؛ از سویی دیگر، می‌خواهد مشکلات اخلاقی انسان و جامعه‌ای را رفع کند که در آن با طرد باورهای سنتی - دینی، اندیشه مدرن امکان زایش و پویایی یافته است. از طرفی، روح کل‌گرایی هگلی در آن نمایان است؛ از طرف دیگر، همچون کانت با تکیه بر ارزش خودمختاری، همواره خطرات طبیعت‌گرایی، عقل ابزاری و منفعت‌گرایی را برای اصالت اخلاقی گوشزد می‌کند و تحقق خودمختاری را که طنین کانتی دارد، از مسیر آرمان اصالت

1. *The Malaise of Modernity*

2. Narcissism



دنبال می‌کند. اگرچه نوسان تیلور بین سنت‌های اخلاقی گوناگون و گاه متعارض، با هدف غنی‌تر کردن توانمندی نظریه اخلاقی‌اش برای رویارویی با شرایط متغیر و پیچیده کنونی است، باعث آسیب‌پذیرتر شدن آن نیز شده و زمینه برداشت‌های مختلف و گاه متضاد را نیز فراهم کرده.

مهم‌ترین نقد به نظریه اصالت تیلور، ابهام در ویژگی انسان‌گرایی یا نانسان‌گرایی آن است. مراد از انسان‌گرایی اخلاقی این است که اخلاق از اساس رکن وضع انسان و معرفت انسان تعریف شود؛ یعنی وضع روانی یا معرفتی انسان را منبع ارزش‌های اخلاقی بدانیم و فرهنگ، تاریخ و جامعه را از آن‌جا که بشری‌اند، منبع استنباطات اخلاقی قرار دهیم؛ گویا بدون انسان، جهان اعتبار اخلاقی ندارد. اراده نیک کانتی، منفعت‌گرایی میلی، شهودگرایی مور، عاطفه‌گرایی آیر، نسبی‌گرایی پیرهون و نیهلپسم نیچه‌ای، همگی بر نقش فعال انسان در مقام شناخت و داوری احکام و باورهای اخلاقی تأکید می‌کنند. این نگرش برخلاف نگرش سنتی است که اخلاق را رکن جهان هستی می‌داند، برای طبیعت و کیهان غایت اخلاقی قائل است، فقط به وضع روانی و ادراکی انسان بسنده نمی‌کند و تعالی اخلاقی انسان را زمانی میسور و مطلوب می‌داند که ذیل نظام اخلاقی حاکم بر جهان تعریف شود. اخلاقی سنتی را عموماً جزء نظام‌های نانسان‌گرا می‌نامند؛ از این‌رو، افتراق اندیشه مدرن، اعم از بینش روشنگری و رمانتیک را می‌توان در برداشت آن‌ها از انسان‌گرا و یا نانسان‌گرا بودن اخلاق دانست.

درباره ابهام تفسیر تیلور از آرمان اصالت می‌توان گفت وی در فصل‌های آغازین سرچشمه‌های خویشتن، اخلاق را حوزه‌ای و رای ترجیحات و خواسته‌های انسان می‌داند، زیر عنوان هستی‌شناسی اخلاقی، بحث مفصلی می‌کند و همه مفاهیم اخلاقی خود، مانند ارزیابی‌های قوی، چهارچوب مؤثر، جهت‌گیری، خیرهای برتر و افق‌های پرسش‌ناپذیر اخلاقی را نیازمند هستی‌شناسی‌ای می‌داند که برتر از امیال و عواطف ما بتواند نقشه‌ای اخلاقی در اختیار انسان بگذارد. او تا جایی پیش می‌رود که به روشنی می‌گوید هستی‌شناسی آسیب تمدن مدرن در برابر تمدن‌های سنتی و معضل مهم و مهیبی است که تداوم آرمان‌های

اخلاقی مدرن را به خطر انداخته (Taylor, 1989: 5-10). از چگونگی تبیین و تدوین عبارت‌هایی همچون «ارزیابی‌های قوی» و «چهارچوب مؤثر» برمی‌آید که وی اخلاق را غیرآنتروپولوژیک می‌داند و در پی توجیه منابع فرافردی و حتی فراانسانی برای اخلاق است تا بتواند از آفاتی، معتبر و مطلق بودن اصول اخلاقی دفاع کند؛ از این رو، نگرش وی در اینجا بسیار مشابه اخلاق سنتی است و باور دارد ذهنی دانستن اخلاق در عصر مدرن، مانع توجیه و تدوین خیرهای اخلاقی است. مراد تیلور از خیرهای اخلاقی، نه خیرهای مصنوع و محصول ابداع فرد، بلکه خیرهایی است که ورای پسند و کراهت فرد می‌توانند امیال انسان را ارزیابی و رتبه‌بندی کنند. از نظر تیلور، انسان تازمانی که به آنچه ورای خود است، مانند سنت، تاریخ، جامعه، طبیعت، کیهان و خدا پیوند نخورد، به خودی خود تعالی اخلاقی ندارد و نباید انتظار خودشکوفایی و برجستگی اخلاقی زندگی را داشته باشد. او حتی جلوتر می‌رود و تأکید می‌کند که حتی فرایند «شخص» شدن، بدون التزام به خیرهای مؤثر اخلاقی محال است. فرد در سایه تعلق به موضوعات فرافردی و حتی فراانسانی، از سطح سایر موجودات ارتقا می‌یابد (Taylor, 1996c: 19-25).

این اصول آن قدر متعالی‌اند که در چنگ اراده هیچ انسانی قرار نمی‌گیرند، حیاتی ورای همه فرهنگ‌ها دارند و هم تضمین‌کننده هویت و استعلاقی اخلاقی فردند و هم بر امیال انسان حاکم‌اند. در این وضع، نظریه اخلاق تیلور از فضای هر نوع کنش انسانی فراتر می‌رود و سیاقی شبه‌دینی به خود می‌گیرد؛ در نتیجه وی هویتی ناانسان‌گرایانه برای اخلاق قائل است.

با وجود این، با تقریری که از اخلاق اصالت در عصر مدرن عرضه می‌کند، باید وی را طرفدار انسان‌گرایی اخلاقی بدانیم. تیلور در بحث‌های گوناگون، سنت‌های جمعی و شهودهای عمیق فردی را ملاک ارزیابی اخلاقی انتخاب‌های فرد قرار می‌دهد. او معتقد است جامعه، نه فرد، منبع زایش هنجارهاست (Kerr, 2004: 88)؛ در این صورت، منابع «فرافردی» اخلاق تا سطح خیرها و هنجارهای جمعی تنزل می‌یابد. برخی اندیشمندان به

این نوسان اشاره کرده‌اند.<sup>۱</sup> گرچه تیلور تلاش می‌کند آفاقی بودن احکام اخلاقی را توجیه و تثبیت کند تا مانع ظهور نسبی‌گرایی شود، در این بین مشکلاتی بروز می‌کند. لحن وی برای توجیه آفاقی بودن خیرهای اخلاقی، در مباحث آغازین کتاب سرچشمه‌های خویشتن، بیشتر شبیه نظریه‌پردازان اخلاق سنتی شده است تا اندیشمندان مدرن و در مواردی، آشکارا از اخلاق مدرن فاصله می‌گیرد و به‌جای اینکه نگران فرد باشد، نگران وضع خیرهای اخلاقی است که در معرض فروپاشی و نابودی قرار گرفته‌اند؛ باین همه به‌نظر می‌رسد در کتاب *اخلاق/اصالت*، تلقی او از اخلاق، انسان‌گرایانه است.

به‌نظر می‌رسد با توجه به گرایش جدی تیلور به دفاع از خیرها و چهارچوبهای گریزناپذیر اخلاقی وی، تفسیرش از اخلاق، نانسان‌گرایانه است. اکنون این پرسش پیش می‌آید: پس چگونه می‌توان وی را اندیشمند مدرنی دانست؟ زیرا با طرد مرکزی بودن اراده انسان و ملزم ساختن فرد به پذیرش جایگاه نانسان‌گرایانه قواعد اخلاقی، در عمل نمی‌توان طرح اخلاق اصالت را ذیل بینش مدرن، اعم از رمانتیک یا روشنگری، تعریف کرد. شایع‌ترین و بیشترین نقد به نظریه اخلاق اصالت تیلور، نوسان او در درجه و شدت استعلاگرایی اخلاقی است. در مواردی به‌نظر می‌رسد که وی تعالی‌گرایی اخلاقی را با شدت تمام مطرح می‌کند که منجر به دفاع از وجود آفاقی و مستقل خیرهای اخلاقی می‌شود و در مواردی به خیرهای قومی، فرهنگی و زبانی بسنده می‌کند.

یکی دیگر از ابهامات، مسیرهای متفاوتی است که برای تعالی‌گرایی اخلاقی توصیه می‌شود. تأکید همزمان بر درون‌گرایی روسویی و جامعه‌گرایی هردری ابهاماتی ایجاد کرده است. ازسویی، برای تعیین محتوای اخلاق بر نگرش روسو تأکید می‌کند که مبنی بر

۱. ر.ک:

Charles Taylor's "Sources of the Self": A Trancendental Apologetic? .D.P.Baker. International Journal for Philosophy of Relegion. Vol.47, No.3(Jun,2000), pp:155-174. Or: *Strong Evaluation and Weak Ontology. The Predicament of Charles Taylor.* Micheal Meijer. International Journal of Philosophy and Theology. (2014) Vol,75. No,5. pp:440-459.

ضرورت شنیدن صدای درون است. می‌گویند اشکال تلقی رایج از اصالت، غفلت از ندای درون است؛ ندایی که فراتر از جنس امیال و لذت‌های متغیر و گذرا، طنین ثابتی دارد و همان‌گونه که روسو اشاره کرده است باعث اتصال فرد به طبیعت و جهان و موزون شدن با آن می‌شود. آرمان اصالت در چنین وضعی، سبک و سیاق آگزیستانسیالیستی به خود می‌گیرد؛ از سوی دیگر، تیلور از رمانتیسیسم هر در بسیار متأثر است و تلاش می‌کند رابطهٔ تقابلی فرد و «دیگری»<sup>۱</sup> بینش روشنگری را به رابطهٔ تعاملی و هم‌دلانه تبدیل کند. او معتقد است شکوفایی فرد یا همان فردیت، از مسیر تعامل هم‌دلانه و جدی با «دیگری» می‌گذرد. فرد و دیگران لزوماً رابطهٔ سرکوبگرانه یا ابزاری ندارند و اصالت بخشیدن به مناسبات فرهنگی - اجتماعی، لازمهٔ آرمان اصالت است؛ پس اگر در نگرش روسویی، آرمان اصالت به ساحت روان معطوف می‌شود، طبق نگرش هر در، تحقق این آرمان مستلزم اولویت دادن به کنش‌ها و خیرهای مشترک فرهنگی است و حال‌وهوایی جامعه‌شناسانه و محافظه‌کارانه دارد (Taylor, 1997d: 90-94).

آیا هر دو حالت درون‌گروی فردی و برون‌گروی جمعی، به تعالی‌گرایی اخلاقی منجر می‌شود؟ چه ضمانتی وجود دارد که این دو مسیر به نتیجه واحدی برسد؟ اگر این هم‌سویی اخلاقی در مواردی رخ نداد، باید جانب کدام طرف را گرفت؟ مشکل اینجاست که با پذیرش هر کدام، همچنان معضل نسبی‌گرایی رفع نخواهد شد. به هر سو اشاره کنیم، نتیجه‌اش نسبی‌گرایی خواهد بود. چه ندای شهودی درون فرد و چه فرهنگ محلی و بومی، اگر ملاک ارزیابی امیال و خواسته‌های فردی باشد، باتوجه‌به پراکندگی‌های روانی و فرهنگی، از پذیرش نسبی‌گرایی ناگزیریم و تیلور هم از آن هراس دارد. نظریه‌های اخلاقی مدرن به دلیل گرایش انسان‌گرایانه، در رهایی از نسبی‌گرایی اخلاقی ناموفق بوده‌اند. یکی از نقدها که متوجه «متدولوژی زمینه‌گرا»<sup>۲</sup> ی تیلور و جماعت‌گرایان است، استعداد قوی

1. Others

2. Contextualist Methodology

نسبی‌گرایی آن است.

دربارهٔ هریک از مسیرها نیز پرسش‌ها و ابهام‌هایی وجود دارد. دربارهٔ درون‌گروی، بر اساس چه ملاکی می‌توان گفت آنچه تیلور از درون‌گرایی می‌گوید، واقعاً ما را به درون انسان هدایت می‌کند و برای مثال در برابر نظریهٔ اگزستانسیالیستی سارتر و کامو، که مدعی سرسخت درون‌گرایی‌اند، بین انسان و ندای درون وی جدایی می‌اندازد؟ معیار درونی بودن چیست؟ چرا نباید تعریف کامو را مبنای تأمل درونی دانست؟ ملاک ترجیح نظر روسو بر سایر نظریه‌ها چیست؟ آیا بخش عمدهٔ انحراف آرمان اصالت را در قرن بیستم می‌توان فقط براساس نشنیدن ندای درون تبیین کرد؟ تیلور چرا و چگونه معتقد است درون انسان به خودی خود و فی البداهه منبع عظیم معنایی و اخلاقی دارد؟ درون انسان به خودی خود منبع کمالات اخلاقی نیست، بلکه در سایهٔ اتصال با منابع بیرونی، مانند طبیعت (نظریهٔ روسو)، سنت‌های اجتماعی (محافظه‌کاری و جماعت‌گرایی) و خداوند (بینش آگوستینی)، سرشار از دریافت‌ها و بینش‌های اخلاقی خواهد شد؛ پس تیلور نمی‌تواند درون‌گرایی را مستقل از سرچشمه‌های بیرونی توجیه کند؛ ولی بالاخره برون‌گرایی تیلور انسان‌گراست یا نانسان‌گرا؟ اگر اولی باشد، به سرنوشت سایر نظریه‌های مدرن گرفتار خواهد شد و الگوی اخلاق اصالت تیلور نمی‌تواند ما را از دام نسبی‌گرایی برهاند؛ ولی اگر جانب دومی را بگیرد، باید تصریح کند که بینش مدرن از عرضه و توجیه حیات اخلاقی ناتوان است و مانند برخی اندیشمندان معاصر، سنت‌گرایی مسیحی یا یونانی را اختیار کند؛ درحالی‌که تیلور مدعی است اندیشمند مدرنی است و می‌خواهد با بینش رمانتیسیسم از اصالت باورها و چهارچوبهای مؤثر اخلاقی دفاع کند.<sup>۱</sup>

تیلور اخلاق اصیل مدرن را از اخلاق فرد‌گرای لیبرالی تفکیک می‌کند. او اخلاق لیبرالی را شکل تحریف‌شدهٔ اخلاق مدرن می‌داند؛ زیرا معتقد است ارزش‌ها و آرمان‌های لیبرال، بر مبنای

۱. گرچه باتوجه به سیر رمانتیسیسم اروپایی، که در نهایت به تفکر نیچه ای و اگزستانسیالیسم پوچ‌گرا منجر شد، دربارهٔ بضاعت و توان‌مندی این سنت مدرن برای صیانت از ارزش‌های فردی اخلاقی تردیدهای جدی وجود دارد.

«خودمرجع‌پنداری فرد» تدوین و توجیه شده است. او در نگرشی کلی‌تر، نگاه اتمیستی به انسان، جامعه و لوازم و نتایج آن را همچون لیبرالیسم معاصر، از دو بُعد اخلاقی و سیاسی مردود و مضرّ می‌داند؛ درحالی‌که با این تفکیک نمی‌توان بینش مدرن را تبرئه کرد؛ زیرا جدایی بینش مدرن از سنت پیشین خود، در دفاع از خودبنیادی بشر و اعلام استقلال انسان از منابع فرانسائی اعلام شد.<sup>۱</sup> به‌نظر می‌رسد بینش اخلاقی تیلور استعداد زیادی برای عبور از بینش مدرن و توسل به بینش سنتی مسیحی دارد؛ درواقع نظریه اخلاق اصالت، بازخوانی اخلاق آگوستینی، متناسب با نیازها و اقتضائات جامعه معاصر است. وی تصریح می‌کند که اخلاق اصالت، مربوط به «قدرت خلق و سازندگی» انسان نیست، بلکه در واقعیت وجودی انسان ریشه دارد و حیاتی نفس‌الامری و نه مصنوع و قراردادی دارد. مهم‌ترین دغدغه تیلور، حفاظت از خیر اخلاقی است، نه دفاع از خودمختاری و خودپسندگی انسان؛ یعنی طرد انسان‌شناسی مدرن؛ ازاین‌رو، به‌سختی می‌توان تیلور را فیلسوفی با دغدغه‌های مدرن دانست. آیزیا برلین نیز معتقد است تیلور به‌سان اندیشمندان سنتی و مذهبی، دغدغه «حقیقت بزرگ» دارد و در جست‌وجوی حقایق عامّ است (Berlin, 1995: 2-3).

## ۱.۲. نسبی‌گرایی

یکی از معضلات مدرنیته از نظر تیلور، رواج فرهنگ و اخلاق نسبی‌گرایی است که در آن هیچ عملی را نمی‌توان دآوری اخلاقی کرد و بسته به نگرش عامل آن عمل می‌تواند معنای مثبت یا منفی داشته باشد؛ درحالی‌که بررسی انتقادی نشان می‌دهد اخلاق اصالت

۱. استفاده از اصطلاح لیبرال در نوشته‌های تیلور و مکینتایر، فرق ویژه‌ای با همدیگر دارد که در این بحث از لحاظ نگرش اخلاقی مهم است. مکینتایر معتقد است که تمام ایدئولوژی‌های سیاسی مدرن از حیث اخلاقی، فرد را خودمختار و خودفرمان می‌بینند و از این منظر، محافظه‌کاری، مارکسیسم، لیبرالیسم، روشنگری و رمانتیسیسم تفاوتی ندارند و همگی در نهایت خاستگاه انسان‌شناسانه واحدی دارند؛ پس همگی در توجیه خیرهای مشترک اخلاقی ناتوان‌اند؛ درحالی‌که تیلور به تکرار نگرش‌های اخلاقی مدرن اعتقاد دارد که بین آن‌ها الگوهای عالی و دانی وجود دارد؛ برای مثال، نگرش روسویی به اخلاق، یکی از الگوهای عالی اخلاق مدرن است؛ اما نگرش منفعت‌گرایانه موجود، یکی از نمونه‌های مبتذل اخلاق مدرن است.

از حیث نسبی‌گرایی معرفتی - اخلاقی با نظریه‌های اخلاقی مدرنیستی جایگزین، تفاوت چشم‌گیری ندارد. نسبی‌گرایی نتیجهٔ تکرر منابع متفاوت اخلاقی است؛ واقعیتی که در نظریهٔ اخلاق اصالت به چشم می‌خورد. اکنون دربارهٔ دو فقره از اندیشه‌های تیلور سخن می‌گوییم که نسبی‌گرایی ویژه‌ای به دستگاه اخلاقی تیلور می‌بخشد. اندیشهٔ اول، دفاع از سنت‌ها و مناسبات اجتماعی است که شرط تحقق هویت گفت‌وگویی انسان‌اند. تیلور در مقالهٔ «دو نظریه دربارهٔ مدرنیته» و فصل‌های سوم و چهارم کتاب *اخلاق/اصالت*، همواره تأکید می‌کند انسان سرشتی فرهنگی دارد و به‌هیچ‌وجه نمی‌توان او را جدای از مناسبات فرهنگی مطالعه کرد. جهان شمول‌گرایی معرفتی عصر مدرن، به دلیل نفی این ویژگی در تعریف انسان، به سوژکتیویسم معرفتی منجر شد که شکل دیگر نسبی‌گرایی اخلاقی است. تفاوت انسان با سایر موجودات این است که وی موجودی فرهنگی است و هر کنش آگاهانه و غیرآگاهانهٔ وی، نشان‌دهندهٔ ویژگی فرهنگی آن است؛ اما حیوانات و سایر موجودات چون فاقد ویژگی فرهنگی اند، در همهٔ زمان‌ها و مکان‌ها الگوی رفتاری مشابهی دارند. شاید بگویند تیلور با توسل به خیرهای مشترک می‌تواند ملاک‌های لازم را برای ارزیابی فرهنگ‌های مختلف عرضه کند و از نسبی‌گرایی اخلاقی رها شود؛ ولی این موضع با نگرش فوق دربارهٔ ویژگی فرهنگی ارزش‌های انسانی در تعارض آشکار است. معرفت‌شناسی تیلور، زمینه‌گراست. براساس این نگرش، علوم اجتماعی فقط مطالعهٔ اعمال اجتماعی است که باتوجه‌به زمینه‌های بروزشان، نسبی و ترجمان و تداوم کنش‌های عملی‌اند؛ براین اساس، شأن معرفت‌شناسی، جامعه‌شناسانه می‌شود و امکان هر مقایسه یا داوری میان فرهنگی را بسیار دشوار می‌کند؛ به تعبیر روشن‌تر، بینش معرفت‌شناسانهٔ تیلور نمی‌تواند مبنای محکمی برای دفاع از اصالت و تعالی بینش اخلاقی وی فراهم کند<sup>۱</sup> (Laitinen:2003:331-332).

۱. زمینه‌گرایان همواره متهم بوده‌اند که باعث رواج نسبی‌گرایی شدیدتری در معرفت و اخلاق بوده‌اند و تأکیدشان بر زمینهٔ تاریخی و فرهنگی نظریه‌ها باعث توجیه انواع نظام‌های سرکوبگر اخلاقی، سیاسی و اجتماعی بوده است و از ارائهٔ معیارهای فزاینده‌ای برای داوری ناتوان‌اند.

همچنین گفت‌وگویی دانستن هویت انسان<sup>۱</sup> از یک سو و تعیین آرمان اصالت (نقطه اتکا و معیار فیصله‌بخش منازعه‌های اخلاقی) از سوی دیگر، ابهام‌ها و پرسش‌های جدیدی به دنبال دارد. آیا پذیرش اخلاق اصالت به منزله معیار و داور، محصول گفت‌وگوهای عقلانی بوده است؟ آیا حقیقت‌های اخلاقی محصول گفت‌وگوی عقلانی است یا ایمان شخصی؟ آیا اساساً مجادله‌ها و گفت‌وگوهای عقلی تاکنون توانسته‌اند ذره‌ای اجماع جمعی یا باور و اطمینان فردی بیافرینند؟ به ویژه که تیلور به روشنی اشاره می‌کند که می‌توان درباره آرمان اصالت و رفتارهای متناسب آن بحث عقلانی کرد (Taylor, 1992: 23). اصرار بر گفت‌وگوی عقلانی، دروازه‌های انتقاد و استدلال بی‌پایانی را در عمل باز خواهد کرد که در نهایت ثمری جز نسبی‌گرایی و دست‌کم شکاکیت ندارد و مشخص نخواهد شد که عقل، محتوای آرمان اصالت را مشخص می‌کند یا ایمان و چنین آرمانی آیا برای عموم بشر جایگاه آرمانی دارد یا برای عده‌ای خاص که به زمینه فرهنگی - تاریخی ویژه‌ای تعلق دارند (تقی‌لو، ۱۳۸۴: ۲۹۰).

مقوله دوم، دفاع تیلور از شهودگروی اخلاقی است. از نظر وی، نمی‌توان تصمیم‌های مهم و سرنوشت‌ساز انسان را که بُعد اخلاقی پررنگی هم دارند، عاقلانه و در قالب استدلال‌های عینی برای دیگران تبیین کرد و الگوهای نظری نظام‌بخشی برای این سنخ از تصمیم‌ها عرضه کرد. او در پایان مقاله «بی‌طرفی علوم سیاسی» می‌گوید: «استدلال‌ها بعد از تصمیم‌گیری‌ها ساخته می‌شوند، نه پیش از آن‌ها. فرد نمی‌تواند تماشاگر و ناظر فرایند تصمیم‌گیری خودش باشد.» (Taylor, 1996: 25) همچنین وی برای توجیه و تبیین جهان‌شمول بودن پاره‌ای از باورهای اخلاقی و عدم وابستگی آن‌ها به مناسبات فرهنگی خاصی، اندیشه شهودهای اخلاقی را مطرح و اشاره می‌کند که پاره‌ای از شهودات اخلاقی ما آن قدر قوی هستند که نمی‌توان آن‌ها را اکتسابی و وابسته به زمینه فرهنگی خاصی دانست، بلکه ما از آن حیث که انسانیم، به چنین شهودهای اخلاقی عمیقی می‌رسیم. به نظر تیلور، برخی شهودهای اخلاقی ما چنان قوی و عمیق‌اند که نوعی عمومیت جهانی دارند؛ بنابراین

۱. هویت افراد در فرایند گفت‌وگو و تعامل با دیگر اعضای جامعه شکل می‌گیرد.



نمی‌توان آن‌ها را فقط فراوردهٔ فرهنگ یا تربیت خاصی دانست. فرهنگ یا آموزش فقط می‌توانند محدودهٔ آن‌ها را مشخص کنند، نه اینکه اصل آن‌ها را ایجاد کنند (Ibid: 25-27). اگر تبیین نظری عمیق‌ترین تجربه‌های وجودی ناممکن باشد، شاهد نارسایی در مفاهیم اخلاقی خواهیم بود و نوعی سیالیت و بی‌ثباتی همیشگی متقابل در فهم و ارزیابی‌های اجتماعی رخ می‌دهد؛ به‌ویژه اگر قرار باشد اندیشمند انسان‌گرای مدرن این رویه را تجویز کند، ثمری جز تشنّت ارزشی نخواهد داشت؛ چیزی که تیلور از آن گریزان است و قرار است اخلاق اصالت، آرمان وحدت‌بخشی باشد که از تشدید تضادهای اخلاقی موجود و گرایش به الگوهای مبتدل اخلاقی در فرهنگ مدرن جلوگیری کند.

در اینجا می‌توان به نقد مکینتایر اشاره کرد. او معتقد است نظریهٔ اخلاقی تیلور، از اساس گرفتار نسبی‌گرایی است. نظریهٔ اخلاق تیلور، هیچ ملاک مشخصی برای داوری هنگام تعارض بین خیرهای رقیب قیاس‌ناپذیر اخلاقی ندارد. این احتمال نیز وجود دارد که از درون دچار فروپاشی شود؛ زیرا با تکثیر خیرهای اخلاقی و متنوع‌تر شدن احتمالات جایگزین‌پذیر نظام‌های مختلف اخلاقی در اشکال گوناگون زندگی، افراد به تدریج از تعهد در برابر الگوهای مشخص اخلاقی سر‌باز می‌زنند و همگی را فاقد معنای کافی خواهند دید. آنگاه تازه با انسانی مواجه خواهیم شد که بسیار شبیه چیزی است که سارتر معرفی می‌کرد. نظریهٔ اخلاقی تیلور، کماکان از روند عمومی بینش فردگرای مدرن متأثر است و درون‌گرایی اخلاقی بینش رمانتیکی تیلور، برای ضابطه‌مند کردن و مهار فوران فزاینده و بی‌ملاک خیرهای اخلاقی رقیب ناتوان است.

### ۳.۲. تیلور سرگردان بین گرایش‌های دینی و مدرن

تیلور اخلاق اصالت را در پوششی از اصطلاحات مأنوسی برای انسان مدرن غربی طرح می‌کند؛ ولی نمی‌توان غلظت دغدغه‌های دینی آن را نادیده گرفت. اگرچه وی به دنبال دعوت به پذیرش دین و نظم سنتی نیست، نظریهٔ اصالت، قواره‌ای شبه‌دینی به خود می‌گیرد؛ دینی که ازسویی به معنای مرسوم دین نیست و ازسوی دیگر، برای مفید و مؤثر واقع شدن بین توده‌های مردم، کارکرد شبه‌دینی به خود گرفته است و مانند ادیان، «ایمان» و

ارادت از مردم می‌خواهد.

وی معمولاً برای آرمان‌های مدرنیته سکولار، تبار دینی قائل است؛ برای مثال حساسیت به رفاه انسان‌ها، کمک به آسودگی سایرین و رفع فقر در تعالیم مذهبی ریشه دارد و تفسیر منفعت‌گرایانه مدرن از آن، خوانشی سکولار از دستوری مذهبی است (Taylor, 1989: 410) یا آرمان اصالت، آگوستینی است و ریشه عمیق مذهبی دارد (Ibid: 132). همچنین آرمان‌هایی مانند حساس بودن به دردها و رنج‌های سایر انسان‌ها پیش از آنکه آرمان مدرنی باشد، آموزه‌ای مسیحی بود. وی حتی دغدغه‌های تجربه‌گرایانه بیکن را متأثر از عقاید مذهبی وی مبنی بر ضرورت تخفیف رنج مخلوقات خداوند می‌داند. آرمان‌هایی مانند برابری و اصالت یافتن زندگی روزمره و گرایش به علم جدید در مراحل آغازین خود نیز به همین منوال، بسیار متأثر از آموزه‌های مسیحی بودند (Ibid: 211-212)؛ حتی هسته اولیه قرارداد اجتماعی را می‌توان در عقاید رواقی و پی‌یورتین‌ها یافت؛ پس پرسش‌هایی مطرح می‌شود: زوال آرمان اصالت و تحریف بسیاری از آرمان‌های مدرن و حتی سلطه صورت‌های انحرافی آن بر مناسبات اجتماعی مدرن، هیچ ربطی به زوال تدریجی باورهای دینی ندارد؟ اگر رابطه‌ای وجود دارد، که به نظر می‌رسد چنین است، نباید برای حفاظت از آرمان اصالت، باورهای دینی - سستی را تقویت کرد؟ آیا می‌توان گفت که تیلور دغدغه‌ای دینی را در اندیشه مدرن پیگیری می‌کند؟ همچنین باید پرسید اگر مبنای توجیه آرمان‌های یادشده در گذشته، عقاید دینی و مذهبی بوده‌اند اکنون بر چه مبنایی این آرمان‌ها توجیه می‌شوند؟ بی‌تردید پاسخ تیلور این است که اکنون این آرمان‌ها بر مبنای چیزهایی مانند توجیه علمی، عقلانیت یا اخلاق انسان‌گرای مدرن توجیه می‌شوند؛ چیزهایی که تیلور با همه آن‌ها مشکل دارد و آن‌ها را از لحاظ معرفتی و اخلاقی توجیه‌پذیر نمی‌داند. نمی‌توان انکار کرد دعوت تیلور به الگوی صحیح آرمان اصالت، در واقع طرد تفسیر دکارتی اصالت به قیمت تثبیت خوانش آگوستینی اصالت است، که این رویه سیاقی دینی یا شبه‌دینی به خود می‌گیرد. بسیاری از فیلسوفان عصر مدرن، که ناظر از دست رفتن مبنای دینی و الهیاتی اخلاقی زیستن و تبعات خطرآفرین آن بوده‌اند، تلاش کرده‌اند مبنایی جدید به اخلاق بدهند و از غرق شدن کامل دغدغه‌ها و آرمان‌های

اخلاقی در نسبی‌گرایی جلوگیری کنند. تیلور هم با بازخوانی آرمان اصالت مدرن و تغلیظ تفسیر رمانتیک از آن می‌خواهد بر از خودبیگانگی و اضطراب اخلاقی ناشی از نسبی‌گرایی فائق شود؛ ولی مشکل اینجاست که او از مصالحی استفاده می‌کند که توان مقابله با طوفان بزرگ نسبی‌گرایی ندارد. تیلور همواره درباره نقش مقدماتی آرمان‌های دینی در تدوین و تثبیت آرمان‌های مدرنیته سخن می‌گوید؛ درحالی‌که با زوال کارکرد دین در نقش فوق و جایگزین شدن تلقی مدرن از انسان، شاهد زوال و سستی آرمان‌های مدرن بوده‌ایم و به تعبیری، انحراف آرمان اصالت را باید در خود بینش و آرمان‌های مدرن جست‌وجو کرد، نه در خوانش نارسا از آن‌ها؛ موضوعی که نیچه به روشنی درباره آن بحث کرد.

البته هدف این نیست که همه مشکلات عصر مدرن را محصول ترک عقاید دین مسیحی بدانیم؛ اما انسان تازمانی که به خدایی آسمانی اعتقاد داشت، می‌توانست تمام آرمان‌ها و دغدغه‌های اخلاقی خود را در او جست‌وجو کند و خود را متعلق به جهان می‌دانست. جهان که مخلوق خداوند و تحت تدبیر و سنت‌های الهی بود، منزل گرم، امیدآفرین و صمیمی برای دین‌داران بود؛ ولی امروزه کسی جهان را تحت حاکمیت هیچ موجود روحانی نمی‌داند و کشاکش نیروهای متنوع فیزیکی است که سمت‌وسوی جهان را مشخص خواهد کرد؛ نیروها و فعل و انفعالاتی که هیچ وصف اخلاقی و معنوی را برنمی‌تابند، فراسوی خیر و شر اخلاقی قرار می‌گیرند و منزل گرم گذشته، به مکان سرد و بی‌روحی بدل شده است. آیا تیلور می‌خواهد حیات اخلاقی انسان را در جهانی بدون معنا و حرارت اخلاقی، همچنان گرم، مشتعل و بانشاط نگه‌دارد؟ چنین کاری از اساس شدنی است؟ این پرسش نیز مطرح می‌شود که نظریه اخلاق اصالت تیلور، چگونه می‌تواند چیزهایی را برای افراد و زندگی‌های اصیل شایسته احترام کند؛ طوری که حریم آن‌ها حفظ شود؟ آیا فقط با تکیه بر مباحث و استدلال‌های دانشگاهی، می‌توان حس احترام، بزرگی، حرمت و تسلیم افراد را در برابر آرمان‌های متعالی اصالت تقویت کرد؟ مشکل مباحث دانشگاهی اخلاق این است که (۱) هیچ وحدت رویه‌ای در چگونگی اجرای پژوهش‌های اخلاقی، دغدغه‌ها و استنتاج‌های اخلاقی وجود ندارد و به هیچ اجماع مؤثری بر سر مسائل اخلاقی نمی‌انجامد تا بتوان با

نیروی برآمده از این اجماع، گامی برای حل مشکلات برداشت؛ (۲) زبان تخصصی نزاع‌های روشنفکران دانشگاهی، برای بسیاری از مردم نامفهوم و کم‌تأثیر است؛ زیرا بیشتر مردم نمی‌توانند در این سطح، تحلیل‌ها را پیگیری کنند. در بهترین حالت، اندیشمند می‌تواند در دفاع از باورهای خود استدلال کند؛ ولی ایجاد حس احترام، حرمت و قداست نسبت به باورهای اخلاقی کاری فرااستدلالی، دینی یا دست‌کم شبه‌دینی است. ادیان برای تقویت التزام پیروان خود دستورالعمل‌هایی در قالب مناسک دینی همچون نیایش، دعا، نماز، امساک از غذا، عبادات دسته جمعی و ... دارند؛ درحالی‌که آرمان اصالت، فاقد همه مناسک و آداب یادشده است. تیلور چاره‌ای ندارد برای تقویت موقعیت اخلاق اصالت، افزون‌بر استدلال به تکریم و تقدیس اخلاق اصالت روی آورد تا بتواند حس احترام مخاطب را به آرمان اصالت ایجاد و تقویت کند؛ زیرا صرف تغییر باور ذهنی، حافظ آرمان‌های اخلاقی نیست، بلکه باید عواطف و انگیزه‌های انسان نیز در برابر آن حالت خشوع داشته باشند. تیلور راهی ندارد جز اینکه یا با توسل به ادبیات و هنر عواطف و احساسات انسان را رشد دهد که فیلسوفان رمانتیسیسم پیش‌تر این راه را رفته‌اند، یا عمل به مناسک دینی را توصیه کند که لازمه آن رها کردن انسان‌شناسی مدرن است. در مجموع به نظر می‌رسد دستورالعمل تیلور برای حفاظت از اخلاق اصالت، تلفیقی از رمانتیسیسم و باورهای کلاسیک دینی است.

همچنین تیلور از سویی معتقد است که منابع لازم برای توجیه اخلاق، ورای انتخاب و تشخیص انسان‌هاست. او تأکید می‌کند که زندگی اخلاقی بدون در نظر گرفتن منابع فرافردی ناممکن است و همین‌ها انتخاب‌های اخلاقی ما را معنا دار و موجه می‌کنند؛ از سویی دیگر، هستی‌شناسی‌های دینی - اخلاقی پیشامدرن را طرد می‌کند و به‌اندازه مطالعه تاریخی، نه مرجع و معیار، سراغ هستی‌شناسی‌های سنتی می‌رود و تلاش می‌کند نظرات اخلاقی‌اش در امتداد تفسیرهای هستی‌شناسانه سنتی از جهان نباشد؛ برای نمونه، وی در دفاع از اخلاقی زیستن نمی‌گوید جهان یا طبیعت، کلیتی اخلاقی است و ما هم که جزئی از آنیم، باید زندگی اخلاقی داشته باشیم یا نمی‌گوید «تاریخ نشان داده است که پیروزی با انسانهای بافضیلت است و از این قبیل گزاره‌ها.» (Ibid: 96, 93)؛ از این رو، عدم توازن و تعارض

پدید آمده است. برای تیلور مسلم است هر چیزی که گزینشی و دلخواهی باشد، اهمیت اخلاقی و حتی معرفت‌شناختی ندارد و بارها تصریح می‌کند چیزهایی که واقعاً مهم‌اند، نمی‌توانند فقط با انتخاب یا گزینش دلخواهی و براساس خوشایند انسان مهم شوند. نکته اینجاست که چنین دیدگاهی، که از هیوم تاکنون در فلسفه اخلاق مدرن رواج داشته است، محصول بینش انسان‌گرای مدرن است و طرد و تحقیر اندیشه ارزشمند دانستن حق انتخاب، رابطه تیلور را با بینش مدرن، مبهم و مخدوش می‌کند (لگنهاوزن، ۱۳۸۲)؛ ازسوی دیگر نباید فراموش کرد سنت، جامعه، زبان، طبیعت، جهان و ... به خودی خود تضمین‌کننده اخلاقی بودن کنش‌ها و تصمیم‌های انسان نیستند و همه این‌ها ذیل بینش دینی خاصی، ویژگی تعالی‌بخش یافته بودند. نمی‌توان همواره افراد را به ضوابط این منابع فرافردی ملتزم کرد و ازسوی دیگر، سرچشمه مشروعیت‌بخش اخلاقی آن‌ها را نادیده گرفت؛ زیرا لازمه پرسش‌ناپذیر دانستن افق‌های اخلاقی، داشتن نگاهی مقدس به منابع زیست اخلاقی است که چنین نتیجه و کارکردی در قالب مباحث تحلیلی-استدلالی دانشگاهی ممکن نمی‌شود. به نظر می‌رسد وضع تیلور مانند کسی است که ابتدا چراغی را خاموش و سپس از تاریکی شکایت می‌کند. او ابتدا راه را بر بینش دینی می‌بندد و سپس برای تدوین اخلاق اصالت، دچار نوسان، ابهام و تعارض می‌شود.<sup>۱</sup>

### نتیجه‌گیری

دگرگونی‌های شگرف فناوری، قدرت بی‌سابقه‌ای برای نظارت بر زندگی افراد و جوامع دیگر و دخالت در آن‌ها، به انسان‌ها بخشیده است. در صحنه واقعی می‌بینیم مسئولیت‌پذیری بشر، به سرعت رشد فناوری رشد نکرده و شکاف فزاینده‌ای بین قدرت و مسئولیت بشر پدید آمده که تبعات مخربش را به شکل‌های مختلف نشان داده است. سلطه مناسبات تکنیکی و اقتصاد مصرف‌گرای مدرن بر همه دنیا، موازنه قدرت و مسئولیت اخلاقی بشر را برهم زده و نگرش معنوی را به انسان، جهان و ارزش‌های اخلاقی در معرض

۱. یکی از منابع خوب در نقد نظرات اخلاقی تیلور، مقاله لگنهاوزن با عنوان «نقد و بررسی کتاب اخلاق اصالت» است که به فارسی هم ترجمه شده.

تهدید فزاینده قرار داده است. چنین مناسباتی به‌پشتوانه اندیشه مدرن، به بزرگ‌ترین مانع رشد اخلاقی و معنوی بشر تبدیل شده است. در جامعه سرمایه‌سالار متأخر و با رواج مناسبات مصرف‌گرای مادی، آموزه‌های اخلاقی - دینی و نگرش معنوی به انسان و جهان، در معرض نابودی قرار گرفته است. در شرایطی که تصور می‌شد عصر مدرن عصر افسون‌زدایی است، اکنون با وضع معکوسی روبه‌رویم: تقدس تراشی‌های جدید برای تعالی‌بخشی به معنای زندگی در سرمایه‌داری متأخر.

برخی نظریه‌پردازان، همچون تیلور تلاش می‌کنند نوعی باور متعالی شبه‌دینی را برای بشر مدرن احیا و یادآوری کنند زندگی نه حق، بلکه وظیفه‌ای است که باید درست ادا شود؛ تلاشی که امیدوارانه به دنبال تبدیل جامعه مدرن به باغی رنگارنگ از ارزش‌های متعالی است. تیلور برای نجات و خلاصی از دام نسبی‌گرایی اخلاقی معاصر، معرفت‌طبیعت‌گرای مدرن و اتمیسم اجتماعی می‌کوشد با طرح نظریه اخلاق اصالت، افق وسیع‌تر و بینش ژرف‌تری در برابر انتخاب‌ها و هویت انسان مدرن بگشاید؛ در حالی که باتوجه به مباحث پیشین، روشن شد نظریه اخلاق اصالت وی جز به کمک تعالی‌گرایی دینی ممکن نمی‌شود. همچنین ترویج اخلاق اصالت در بُعد اجتماعی و فرهنگی، مستلزم وحدت و هم‌افقی بسیاری است که دیگر در جامعه فردگرای لیبرال معاصر وجود ندارد؛ پس تلاش تیلور برای تعمیق، تغلیظ و تحکیم آرمان اصالت، آن‌هم بر زمین مدرنیته‌ای که به تعبیر مارکس، هرچه سخت و سفت است، دود می‌شود و به هوا می‌رود، در واقع کمک گرفتن از چیزی است که خود سرچشمه مشکل بوده است. چندگانگی منابع مشروعیت‌بخش اخلاق اصالت و ابهام در برخی فقره‌های آن، وضعی شبه‌پارادوکسیکالی برای این نظریه پدید آورده است. نظریه‌پردازی در چنین شرایطی، وضع تراژیکی است؛ نه چشم‌انداز روشنی برای رهایی از سلطه فراگیر عقلانیت ابزاری و رفاه‌گرای مدرن وجود دارد و نه می‌توان به وضع پرهزینه کنونی برای حیات متعالی انسان ادامه داد. چه نگران زوال ارزش‌های والای اخلاقی باشیم و چه دغدغه حفظ آزادی و رهایی بشر را داشته باشیم، گرفتار تعارض‌ها و بن‌بست‌های چندلایه می‌شویم. در چنین شرایطی، یا باید به انزوای بندیکتی تن داد یا به انقلاب‌های براندازانه چپ‌گرا، که نتیجه هر دو، حسرت و ناکامی است و خواهد بود.

## منابع

۱. براتعلی پور، مهدی (۱۳۸۴)، *شهروندی و سیاست نوفضیلت گرا*، انتشارات تمدن ایرانی، تهران.
۲. بهشتی، سیدعلیرضا (۱۳۸۰)، *بنیاد نظری سیاست در جوامع چندفرهنگی*، انتشارات بقعه، تهران.
۳. تقی‌لو، فرامرز (۱۳۸۴)، «بررسی و نقد کتاب اخلاق اصالت، نوشته چارلز تیلور»، فصلنامه سیاست (دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران) شماره ۶۷، بهار ۸۴.
۴. تیلور، چارلز (۱۳۹۳)، *زندگی فضیلت‌مند در عصر سکولار*، ترجمه فرهنگ رجایی، انتشارات آگاه، تهران.
۵. لگنهاوزن، محمد (۱۳۸۲)، «نقد و بررسی کتاب اخلاق اصالت»، ترجمه منصور نصیری. فصلنامه نقد و نظر. شماره ۲۹ و ۳۰، بهار و تابستان ۱۳۸۲.
6. Baker, D. P. (2000), "Charles Taylor's "Sources of the Self": A Trancedental Apologetic?". *International Journal for Philosophy of Religion*, Vol. 47, No. 3.
7. Berlin, I. (1994), *Philosophy In An Age of Pluralism, The Philosophy of Charles Taylor in Question*, Tully, James, ed. (Cambridge, U. K.: Cambridge University Press.
8. Gauthier, David (1986), *Morals by Agreement*, Oxford University Press, New York.
9. Jenkins, Richard (2012), "Disenchantment, Enchantment and Re-Enchantment: Max Weber at the Millennium", *Mind and Matter*, Vol. 10, Issue 2.
10. Kerr, Fergus (2004), "The Self and the Good: Taylor's Moral Ontology" Abbey R (ed). *Charles Taylor- Contemporary Philosophy in Focus*, Cambridge, U. K: Cambridge University Press
11. Micheal, Meijer (2014), "Strong Evaluation and Weak Ontology, The Predicament of Charles Taylor", *International Journal of Philosophy and Theology*, Vol. 75, No. 5.
12. Laitinen, Arto (2003), *Strong Evaluation without Sources*. University of Jyväskylä Press.
13. \_\_\_\_\_ (2007), "MacIntyre and Taylor: Traditions, Rationality and Modernity" ([https://www.academia.edu/9045639/MacIntyre\\_and\\_Taylor\\_Traditions\\_Rationality\\_and\\_Modernity](https://www.academia.edu/9045639/MacIntyre_and_Taylor_Traditions_Rationality_and_Modernity)).
14. Taylor, C. (1985), *Atomism: Philosophy and the Human Sciences Philosophical Papers 2*, Cambridge, U. K.: Cambridge University Press.

15. \_\_\_\_\_ (1989) **Sources of the Self: The Making of the Modern Identity**, Harvard University Press, Cambridge.
16. \_\_\_\_\_,(1992) **The Malaise of Modernity** (Concord, Ontario: Anansi, 1991). Republished as *The Ethics of Authenticity* (Cambridge, MA: Harvard University Press,.
17. \_\_\_\_\_ (1996a). **The Concept of a Person: Philosophical Papers 1** (Cambridge, U. K.: Cambridge University Press, 7<sup>th</sup> edn. 1996).
18. \_\_\_\_\_,(1996b). **Self Interpreting Animals: Human Agency and Language: Philosophical Papers 1** (Cambridge, U. K.: Cambridge University Press, 7<sup>th</sup> edn. 1996).
19. \_\_\_\_\_,(1996c). **What is Human Agency.Self Interpreting Animals: Philosophical Papers 1** (Cambridge, U. K.: Cambridge University Press, 7<sup>th</sup> edn. 1996).
20. \_\_\_\_\_,(1997a).**Overcoming Epistemology: Philosophical Arguments** (Cambridge, MA: Harvard University Press,2<sup>nd</sup> edn.
21. \_\_\_\_\_,(1997b).**Irreducibly Social Goods:Philosophical Arguments** (Cambridge, MA: Harvard University Press,2<sup>nd</sup> edn.
22. \_\_\_\_\_,(1997c).**Cross-Purposes:The Liberal-Communitarian Debate: Philosophical Arguments** (Cambridge, MA: Harvard University Press,2<sup>nd</sup> ed.
23. \_\_\_\_\_,(1991). **Comments and Replies**. Inquiry vol. 34, No. 2.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

فلسفه

سال سوم - شماره دوم - پیاپی ۸ - بهار و تابستان ۱۳۹۴

۱۶