

نقد و بررسی کتاب

اخلاق اصالت

دکتر محمد لگنهاوسن ترجمه منصور نصیری

مقاله حاضر نقد و بررسی کتاب **اخلاق اصالت**، اثر چارلز تیلور است. پیش از ورود به این بحث مقدمه‌ای در دو بخش جداگانه با عنوان‌های «درباره اخلاق اصالت» و «درباره چارلز تیلور و آثار او»، آورده شده است تا زمینه مناسبی برای بحث فراهم آورده و علاوه بر آن، غنای بیش‌تری به مباحث مقاله ببخشد.

درباره اخلاق اصالت

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

معنای «تعلق به خود فرد یا از آن خود فرد بودن» است. سارتر نیز این بحث را از هایدگر اقتباس کرده است. هرچند این بحث پیش از هایدگر نیز مطرح بوده و خود او نیز در این زمینه به شدت از کرکگور و نیچه متأثر است. البته، آن‌ها این اصطلاح خاص را به کار نبرده‌اند، اما درباره مفهوم و مفاد آن به صورت وسیعی بحث کرده‌اند. بحث آن‌ها بیش تر انسان‌شناسانه بوده و در مورد آن به عنوان یکی از ره‌آوردهای مدرنیته بحث نکرده‌اند. نیچه، بیش تر مردم را از آن‌رو که همچون گوسفندان یک گله از یکدیگر تقلید می‌کنند، به باد انتقاد می‌گرفت. او با طرح مفهوم «ابرمرد» بیان داشت که باید از گله گوسفندان آزاد شد و هویت ویژه خود را باز یافت و «ابرمرد» کسی است که به این مهم پردازد. کرکگور نیز بر این نکته اصرار می‌ورزید که ما نباید در صدد آن باشیم که تفکرات خود را در چارچوبی آماده بریزیم، بلکه باید خودمان آن را کشف کنیم. بدین قرار، این دو اندیشمند و نیز سایر اگزیستانسیالیست‌ها تقلید را نکوهش کردند و در مقابل، بر پای‌بندی و تعهد بر آن چه خود فرد می‌یابد، تأکید ورزیدند؛ یعنی هر کس باید بر آن چه خود یافته، دل ببندد.

بسیاری از اگزیستانسیالیست‌ها اصالت را امری فراتر از اخلاق می‌دانند. از این رو، کرکگور از زندگی مذهبی، به عنوان آنچه فراتر از زندگی اخلاقی است، بحث می‌کند. نیچه نیز در کتاب معروف خود فراتر از نیک و بد، اصالت را تحسین می‌کند. انگاره او در این کتاب آن است که باید آنچه را در میان مردم، به عنوان نیک و بد، معروف است به دور ریخت و همچون ابرمرد، فراتر از این امور مرسوم، خود به دنبال مطلوب خود برآمد. اما پرسشی که مطرح می‌شود این است که آیا آن چه فرد باید به دنبال آن باشد، از ویژگی‌های خاصی برخوردار است یا حتی امکان دارد که فرد در این فرایند جست‌وجوی اصالت مدار خود به دین نیز برسد. در این جاست که اگزیستانسیالیست‌ها به دو گروه دینی و غیردینی تقسیم می‌شوند. آن‌ها در این که آیا می‌توان اصالت خود را، در عین وفاداری به دین و مذهب، حفظ کرد یا خیر، اختلاف نظر پیدا کردند. بدین قرار، راه اندیشمندانی چون کرکگور از راه اندیشمندانی چون نیچه جدا شد. نیچه تصریح کرد که مذهب با اصالت سازگار نیست. از همین رو، از نظر طرفداران نیچه اگر فردی در جست‌وجوی خود، دین را به عنوان چیزی یافت که به آن پای‌بند باشد، دچار خودفریبی و به تعبیر سارتر، دچار بدایمانی^۹ شده است. مراد سارتر از این تعبیر، هرگونه اعتقادی است که با تقلید از دیگران و به نحوی غیر خودجودش به دست آمده باشد. به تعبیر دیگر، این که فرد بپندارد راهی جز پذیرش اعتقادات مرسوم ندارد خودفریبی و بدایمانی است. از نظر سارتر، هرگونه گزینشی که ما انجام می‌دهیم باید

آزادانه و خودجوش باشد. اما از دیدگاه آگزیستانسیالیست‌های مذهبی و دینی کاملاً ممکن است که فرد آزادانه و به نحوی خودجوش به انتخاب دین روی آورد و این هرگز خودفربیی به شمار نمی‌آید. آن‌چه جالب و تا حدی عجیب است آن است که سارتر مدت‌ها مارکسیست بوده، در حالی که مارکسیسم نظام آماده و پرداخته‌ای است که خارج از گزینش و آزادی انسان پایه‌ریزی شده و این نقد بسیار مهمی است که عملاً بر وی وارد است.

به هر روی، در فرهنگ اصالت بر یافتن هویت خویشتن بدون پیروی از دیگران، تأکید می‌شود و این‌که فرد باید به هویت خود دل‌بسته و بر آن پای‌بند باشد، به‌ویژه برای جوانان بسیار حیاتی است که هویت خود را پیدا کرده و به آن پای‌بند باشند. این دیدگاه در هنر نیز بسیار نفوذ کرد؛ مثلاً گفته می‌شود درست است که هر نویسنده‌ای ممکن است در آغاز کار تحت نفوذ نویسنده دیگری قرار گیرد، اما آن‌چه در اصالت مهم است این است که او باید هویت و به اصطلاح آن‌ها «آهنگ خود»^{۱۰} را بیابد و به تدریج سبک تقلیدی خود را کنار گذاشته و به ابداع و نوآوری و ارائه سبک خاص خود پردازد. در این فرهنگ به استقلال بسیار اهمیت داده شده است. هیچ‌کس نمی‌خواهد در سلیقه خود همانند دیگران شود. یکی از دلایل پرداختن فراوان به این بحث، این است که در این فرهنگ، به بهانه لزوم وفاداری به هویت خود و یافتن و ابداع هویت خاص خود، بسیاری از رسوم و احکام سنتی را زیرپا می‌گذارند. اما، از جمله انتقادات مشهوری که به این دیدگاه وارد شده این است که کسانی که به دنبال یافتن هویت و سبک خاص خود هستند، غالباً به سلیقه واحد می‌رسند، در حالی که هدف اصلی در فرهنگ اصالت، یافتن سبک و سلیقه‌های خاص و ابداعی است.

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

درباره چارلز تیلور و آثار او

چارلز تیلور^{۱۲} اهل مونترال کانادا و استاد بازنشسته افتخاری در دانشگاه مک‌گیل است (که از سال ۱۹۶۱ تا ۱۹۹۷ در آن رسماً کرسی تدریس داشته است). وی اخیراً خدمت و تدریس پاره‌وقت در

دانشگاه «نورث وسترن»^{۱۳} شیکاگو را پذیرفته است. تیلور شهرت خود را در فلسفه مدیون مقدمه سترگی است که بر فلسفه هگل^{۱۴} نوشته است. با این حال، او از فعالیت‌های سیاسی نیز به دور نمانده و در دهه ۱۹۶۰ چندبار نامزد انتخاباتی یکی از گروه‌های چپ‌گرا و طرفدار خودمختاری «کبک»^{۱۵} شد.

بسیاری از آثار فلسفی تیلور درباره نقد فرهنگی و فلسفه سیاسی است. او یکی از متفکران تأثیرگذار در نهضت جامعه‌گرایی است که لیبرالیسم را به دلیل تأکید بیش از حد آن بر حقوق فردی نقد می‌کند. هم‌چنین نویسنده هجده کتاب مختلف به زبان‌های انگلیسی، فرانسه و آلمانی است که به زبان‌های مختلف چینی، ژاپنی، ایتالیایی، پرتغالی، اسپانیایی، سوئیس، ترکی، انگلیسی، فرانسه و آلمانی ترجمه شده‌اند. کتاب اخیر وی انواع ادیان امروزی^{۱۶} است.

بیش از سی سال است که تیلور همواره بر این نکته هشدار می‌دهد که علوم طبیعی برای فهم بشریت مناسب نیستند و این موضوعی است که در آثار متفکران آلمانی از دلتای تا گادامر هویداست. آثار تیلور نشان‌دهنده شناخت گسترده او از فلسفه قاره‌ای و تحلیلی و نیز درک عمیق او از اشعار زبان‌های آلمانی و انگلیسی است. هرچند تیلور فلسفه خود را بسیار الهام یافته از هگل نشان می‌دهد، اما انتقاداتی را نیز بر فلسفه هگل وارد می‌سازد و به این نتیجه می‌رسد که باید در ریاضیات، انسان‌شناسی فلسفی و نقد اجتماعی تغییرات بسیار مهمی را در فلسفه هگل اعمال کرد. اگر هگل می‌گوید، خود واقعیت امری بین‌الذهانی است و انسان را تنها می‌توان به عنوان شرکت‌کننده (و مباشر) در این واقعیت فهم کرد، تیلور مدعی است که انسان را می‌توان تنها به عنوان شرکت‌کننده (و مباشر) در واقعیت بین‌الذهانی جامعه‌زبانی او فهم کرد. با این حال، تیلور به ایدئالیسم مطلق هگل قائل نیست.

تیلور در مباحث خود، نشان می‌دهد که چگونه حصر دو وجهی واقعیت / ارزش از ثنویت (و دوگانه‌انگاری) معرفت‌شناختی‌ای نشأت گرفته است که پس از قرن هفده و هنگامی پایه‌ریزی و گسترش یافت که در علوم طبیعی، تبیین‌های غایت‌شناختی، به جانب‌داری از دیدگاه‌های قسری در باب طبیعت، رد شدند. اما اعمال انسان بالذات غایت‌شناختی هستند، از این رو، نظریه‌های رفتارگرایی روان‌شناسی ناکافی و منحرف‌کننده‌اند. درست نیست که دست‌آوردها و پیش‌رفت‌های به دست آمده در علوم طبیعی نوین را به علوم انسانی، بسط دهیم. بدین ترتیب، تبیین ناکافی بودن رفتارگرایی و ضرورت توصیف درست از آگاهانه و ارادی بودن کارهای

انسان، عمده‌ترین مباحث تیلور در نخستین اثرش است.^{۱۷}

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

یکی از آثار جالب تیلور کتاب اخلاق اصالت است که چاپ نخست آن در کانادا و با عنوان نقاط ضعف مدرنیته^{۱۹} منتشر شد. مباحث این کتاب شرح و بسطی از مسائل و موضوعاتی است که در کتاب سرچشمه‌های خویشتن، که پیش‌تر به آن اشاره کردیم، به آن‌ها اشاره شده است. تیلور نیز از جمله کسانی است که در این مورد مباحثی را مطرح کرده است؛ اما تفاوت نقد او با دیگر نقدها این است که او در صدد بررسی دیدگاه‌های اگزیستانسیالیست‌ها درباره اصالت نیست، بلکه به زمان‌هایی پیش از آن‌ها نظاره کرده، می‌گوید: می‌توان ریشه‌های اصالت را در زمان‌هایی پیش از آن‌ها و در میان رمانتیک‌ها نیز مشاهده کرد. هرچند رمانتیک‌ها صریحاً نامی از این اصطلاح به میان نیاورده‌اند، اما با نگاهی به اندیشه‌های آن‌ها می‌توان به وضوح محتوا و مفهوم آن را در اندیشه‌های ایشان مشاهده کرد. از این‌رو، رمانتیک‌ها با این محتوا زمینه‌ساز نفوذ اگزیستانسیالیست‌ها شده‌اند. تیلور در صدد است برداشت‌های پست و منحرف‌شده از فرهنگ معاصر اصالت را ردّ و با نوعی اعتدال به دفاع از اصالت اصیل و واقعی‌ای که در اندیشه

رمانتیک‌ها مطرح شده است، پردازد.

اندیشمندان مختلف، همواره، به هنگام بحث از فرهنگ اصالت، به آرای اگزستانسیالیست‌ها اشاره کرده‌اند، اما عجیب آن است که تیلور هیچ‌گونه ذکری از آن‌ها و از جمله هایدگر و نیچه به میان نمی‌آورد.

مقاله حاضر در صدد است تا به نقد و بررسی دیدگاه تیلور درباره اصالت پردازد. در نقل دیدگاه او به کتاب وی با عنوان اخلاق اصالت^{۲۰} تکیه کرده‌ایم. این کتاب از ده بخش تشکیل شده و مقاله حاضر نیز به ترتیب بخش‌های آن و با همان عناوین کتاب پیش رفته و پس از نقل دیدگاه‌های او در ذیل هر بخش به نقد آن‌ها پرداخته شده است. اساس همه نقدهایی که در این مقاله به طور مفصل در ذیل هر بخش بر دیدگاه‌های او وارد شده، این است که وی در پی یافتن منابع و پایه‌های اخلاقی اصالت در درون خود فرهنگ اصالت است، در حالی که این فرهنگ به لحاظ عقلی و فکری بسیار سست‌تر از آن است که این منظور را فراهم کرده و استدلال تیلور را برتابد. تیلور با نادیده گرفتن تحولات بشری در عصر حاضر به عصر رمانتیک دل بسته و از نقش پنهان دین در عصر رمانتیک غافل مانده است، در حالی که علت موفقیت فرهنگ مبتنی بر اصالت در عصر رمانتیک آن بود که در آن عصر فرهنگ اصالت به نحوی پنهان بر دین و سنت‌های دین تکیه داشت. بنابراین، اگر تیلور قصد دفاع از فرهنگ اصالت را در عصر حاضر دارد باید آن را بر پایه سنت‌های دینی و اخلاقی مبتنی می‌ساخت.

نقد و بررسی کتاب اخلاق اصالت

۱. سه نقطه ضعف

تیلور درباره سه نقطه ضعف بسیار متداولی که در مورد مدرنیته مطرح بوده و باعث ناخرسندی و نارضایتی گسترده آن شده، بحث کرده است، اعم از آن که مدرنیته را فقط شامل پنجاه سال اخیر بدانیم یا آن را از قرن هفده به بعد محسوب کنیم. این سه موضوع که بیش‌تر از سایر موضوعات مورد توجه اندیشمندان قرار گرفته، عبارت است از:

۱. فردگرایی افراطی^{۲۱}

۲. غلبه عقلانیت (=عقل) آلی^{۲۲}

۳. استبداد آرام^{۲۳}

از نظر تیلور، هرچند درباره این سه موضوع، به عنوان سه پیامد مهم مدرنیته مباحث فراوانی انجام یافته، هنوز درک درستی از آن‌ها صورت نگرفته است. از همین رو، وی خود به بحث از آن‌ها پرداخته و درصدد برشماری اشکالات آن‌ها برمی‌آید.

فردگرایی افراطی، به احساس بی‌معنا بودن زندگی و کم‌رنگ و ضعیف شدن افق‌ها و حدود اخلاقی، می‌انجامد. این آزادی نوین مبتنی بر رد نظام‌ها و سلسله‌مراتبی است که در گذشته تعیین‌کننده نقش و وظایف افراد بود. تمرکز بر فرد که در دموکراسی بسیار برجسته و مشهود است باعث کم شدن هرچه بیش‌تر نگاه و توجه فرد به دیگران و در نتیجه، به وجود آمدن خودبینی می‌شود.

غلبه عقل آلی وقتی است که ساختار مقدس جامعه رخت بر بندد و برنامه‌ریزی‌ها و نظام اجتماعی و شیوه‌های عمل بر اساس نظام جهانی یا قصد الهی نباشد؛ اقتضات توسعه و رشد اقتصادی برای توجیه نابرابری‌ها، ویرانی محیط‌زیست و دیگر انواع بی‌عدالتی‌ها، که تیلور و سایر اندیشمندان بر شمرده‌اند، به کار رود و کیفیت فدای کارآیی (و سود بیش‌تر) شود و این زوال و افول اهداف (عالی بشری) است، گرایشی که برای بازار، دولت، بوروکراسی نوین و شیوه تولید نوین، ذاتی است و بر ۲۴ از آن به «ففس آهنین»^{۲۵} تعبیر می‌کند. [از همین رو، آن را خارج از اختیار و اراده افراد می‌داند، به نحوی که انسان‌ها هرگز قادر به تغییر آن نیستند، اما] تیلور برخلاف وبر معتقد است که می‌توان اوضاع را تغییر داد. اما این امر کاملاً در حیطه اختیار ما نیست. در واقع، فقط جنگ دل (عواطف و احساسات) و عقل (استدلال) نیست، بلکه اصلاح نهادی نیز لازم است.

استبداد آرام هنگامی رخ می‌دهد که شهروندان مصرف‌کننده، به قدری مشغول و غرق در خود باشند که به خود زحمت دخالت در امور سیاسی و مزاحمت به دولت را ندهند. از نظر «توکویل» می‌توان با ایجاد فرهنگ سیاسی زنده و پرنشاط، که در آن به مشارکت افراد در سطوح مختلف دولت و انجمن‌های غیردولتی ارج و ارزش نهاده می‌شود، از این پیامد جلوگیری کرد.

نزاع محافظه‌کاران و لیبرال‌ها درباره چنین مسائلی است. لیبرال‌ها، محافظه‌کاران را به مرتجع^{۲۶} بودن یا مخالف اصلاحات^{۲۷} بودن و به دل‌بستگی به عصری طلایی، که نه پیش‌تر وجود داشته و نه بعداً به وجود خواهد آمد، متهم می‌کنند. تیلور، در این بحث، سعی می‌کند هم از طرفداران پر و پا قرص مدرنیته و هم از مخالفان شدید آن، فاصله بگیرد (و به نوعی انصاف و میانه‌روی در نقد روی آورد). از نظر او، هیچ راهی برای برقراری تعادل میان منافع و مضرات

مدرن‌نیت‌ه وجود ندارد. او در صدد پی بردن به این نکته است که چگونه می‌توان «این جریان‌ها و سیر تاریخی را به سوی بزرگ‌ترین چشم‌اندازهای آن هدایت کرد، و از فروافتادن در آشکالِ پست و فاسد آن، اجتناب کرد». (p.12)

او در آغاز بحث، پیشنهاد می‌کند که بحث خود را بر نخستین موضوع از سه موضوع پیش‌گفته متمرکز کند، هر چند که در فصل‌های پایانی بر دو موضوع دیگر نیز می‌پردازد.

۲. بحث گنگ

تیلور ادعا می‌کند که موضع و تلقی فرهنگ عام و معاصر که محافظه‌کاران آن را به عنوان نسبی‌گرایی سطحی^{۲۸} یا ذهن‌گرایی^{۲۹} محکوم می‌کنند، در حقیقت، نوعی پست‌کردن یا ابتدالِ اخلاقِ اصالت است. تیلور، نسبی‌گرایی را تلاشی گمراه‌شده و نادرست برای احترام متقابل می‌داند. از نظر او، این که «آلن بلوم»^{۳۰} فرهنگ معاصر درباره خود شکوفایی^{۳۱} را خوار می‌شمرد، بدان جهت است که وی صرفاً تعابیر و وجوه هجوآمیز ایده‌آل اخلاقی غنی «صداقت با خود»^{۳۲} را می‌نگرد (و از سایر ابعاد غفلت می‌ورزد). فرهنگ تساهل نسبت به انواع مختلف خودشکوفایی از هرگونه ادعای مطلق پرهیز می‌کند. هرچند پیش‌فرض آن این است که ارزش برخی از اشکال زندگی (شکل اصیل‌تر آن) کاملاً بالاتر از سایر اشکال است. جانب‌داری از اخلاق اصالت به شکل یک نسبی‌گرایی آرام و نامرئی درآمده که دفاع محکم و قاطع از هرگونه ایدئال اخلاقی را ناممکن ساخته است.

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

اخلاق اصالت به حمایت از لیبرالیسم بی‌طرفانه^{۳۴} نیز می‌پردازد. این لیبرالیسم، خواه نسبی‌گرایان از آن حمایت کنند یا مخالفان نسبی‌گرایی (نظیر دورکین^{۳۵} و کیملیکا^{۳۶})، هرگونه

بحث درباره زندگی خوب^{۳۷} را سرکوب و محکوم می‌کند. (و این یکی از نقدهایی است که باینر^{۳۸} بر لیبرالیسم وارد می‌کند. مکتتایر^{۳۹} نیز همین نقد را مطرح می‌کند.)

ذهن‌گرایی اخلاقی رایج نیز به ترویج همین سرکوبی و محکوم کردن بحث از زندگی خوب می‌پردازد. ذهن‌گرایی اخلاقی «دیدگاهی است که معتقد است دیدگاه‌های اخلاقی به هیچ وجه بر پایه دلیل یا طبیعت و ماهیت اشیا مبتنی نیست، بلکه نهایتاً بدان جهت که ما خود را مجذوب و شیفته آن‌ها می‌یابیم، به دست هریک از ما اتخاذ و انتخاب می‌شوند. (p.18)

اندیشمندانی چون مکتتایر که حامی معیارهای عقل اخلاقی‌اند، غالباً پیرو مکتب ارسطو هستند و آرمان اصالت را به عنوان بخشی از انحراف نابجا و نادرست از معیارهایی می‌دانند که ریشه در طبیعت بشر دارند و به خاطر وجود انحراف نابجا و نادرست، هیچ‌گونه دلیل و انگیزه‌ای برای ارائه تبیینی روشن و صریح از این آرمان پیش روی خود نمی‌بینند.

عامل سومی که باعث ترویج سرکوبی و مخالفت با بحث درباره زندگی خوب است، نوعی تبیین رایج در علوم اجتماعی است که قاطعانه و آگاهانه نسبت به آرمان‌های اخلاقی بی‌طرف هستند، چرا که از نظر ایشان شأن علم (علمی بودن) همین را اقتضا می‌کند.

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

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

تیلور، هم دیدگاه‌های طرفداران فرهنگ معاصر و هم مواضع مخالفان آن را رد می‌کند. و به جای آن بازیابی و احیای آرمان اصالت را از تحریفاتی که دچار آن شده، ضروری می‌داند. او

معتقد است که (۱) اصالت، آرمانی ارزش مند است؛ (۲) می توان به بحث و استدلال عقلی درباره آرمان ها و نیز مطابقت اعمال با آرمان ها، پرداخت؛ (۳) این مباحث و استدلال ها تأثیرگذارند و چنین نیست که ما اسیر و زندانی نظام^{۴۰} باشیم.

تأکید من برخلاف تیلور این است (۱) «اصالت»، آن گونه که در سنت مدرن غرب پایه ریزی و توسعه یافته است، آرمان ارزش مندی نیست، هرچند می توان در نظام ارزش های دینی نظایری برای آن پیدا کرد.^{۴۱} (۲) به هنگام استدلال درباره عقلی بودن آرمان ها و اعمال، همواره منابع یک یا چند سنت دینی استفاده می شوند که ممکن است در بین کسانی که این استدلال ها برایشان ارائه می شود، مورد سؤال و چون و چرا باشند. به خصوص، من فکر نمی کنم که استدلال هایی که تیلور در دفاع از تقریر مورد حمایت خود از آرمان اصالت ارائه می کند، نتیجه بخش باشد. اما در مورد نکته (۳) من نیز می پذیرم که بحث و استدلال عامل مؤثری برای تغییر و تحول است، ولی به نظر من، آن نوع بحث و استدلالی که تیلور ارائه می کند نمی تواند این نقش را ایفا کند. هم چنین به اعتقاد من، وی از گام های بسیار مهم دیگری که می توان برای ایجاد تغییر و تحول در نظام یا سیستم برداشت، غفلت ورزیده است.

۳. ریشه های تاریخی اصالت

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

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

مهم ترین اندیشمندی که در این باره دیدگاه جدیدی ارائه داد، «روسو»^{۴۷} بود. او از پیروی

از ندای طبیعت، که در درون ما نهفته است، و به تعبیر فرانسوی، از درک و احساس وجود،^{۴۸} سخن گفت. روسو هم چنین در پایه‌ریزی اندیشه «آزادی» به عنوان «خودگزینی»^{۴۹} که به معنای تصمیم و تعیین سرنوشت خود بدون مداخله آداب، رسوم و تعصبات و پیش‌داوری‌های بیرونی (بیرون از خود فرد) است، سهمیم بوده است. این همان اندیشه خودمختاری سیاسی و اخلاقی است که آن را گروه ضداشرافی «ژاکوبن‌ها»^{۵۰} کانت، هگل و مارکس پایه‌ریزی و توسعه دادند. اما این اندیشه، همان اندیشه خودمختاری است و نه اصالت بما هو اصالت.

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

کُری آنتون^{۵۱} تا حدی کار تیلور را در کتاب خودیت و اصالت^{۵۲} ادامه داد. آنتون نیز همانند تیلور به جانب‌داری از اخلاق اصالت می‌پردازد، اما در عین حال، مراتب و اشکال سطحی‌تر آن را محکوم می‌کند. او می‌گوید: می‌توان اخلاق اصالت مناسب و مطلوب را براساس تحلیلی پدیدارشناسانه از خود^{۵۳} پی‌ریزی کرد. او دیدگاه‌های ماتریالیستی را درباره خود در حمایت از رویکردی که پیش‌تر شبیه رویکرد هایدگری است، رد می‌کند، ولی متأسفانه این رویکرد، رویکردی است که با زبان مبهم و پیچیده‌ای که غالباً مورد علاقه کسانی است که خود را «اگزستانسیالیست» می‌خوانند، ضایع شده است. عبارت زیر نمونه‌ای از این زبان گنگ و غامض است:

ما مکان‌ها و لحظه‌های زمین هستیم که نبود خود را انکار می‌کنیم و در مراقبه

بسیار پر معنایی که «هستی در جهان» نامیده می‌شود، ظهور می‌کنیم.^{۵۴}

آنتون در حمایت از دیدگاه خود، سعی می‌کند اصالت را بر نظریه متافیزیکی درباره «خود» مبتنی کند و برای تقویت بیش‌تر موضع خویش براساس تقریری متافیزیکی از «خود» در صدد نشان دادن ناقص و ناکافی بودن سوءبرداشت‌های متعددی برمی‌آید که عموم مردم دارند. او دیدگاه‌های مختلف درباره «خود» را که بیش از حد «ذهن‌گرا»^{۵۵} هستند و نیز دیدگاه‌هایی را که

«خود» را پدیده‌ای کاملاً اجتماعی می‌پندارند، رد می‌کند. در مورد اصالت نیز آن دسته از دیدگاه‌هایی که اصالت را با ابداع^{۵۶} یا صرف خودمختاری یکی می‌دانند، رد می‌کند. ضعف عمده موضوع انتون، علی‌رغم همه تفاوت‌های جزئی آن با دیگر نظریات آن است که نظریه‌اگزستانسیالیستی او درباره «خود»، فاقد محتوا و مضمون کافی برای ارائه هرگونه جهت و سمت و سوی واقعی است. این مراقبات که این قدر در «هستی و بودن در جهان» برجسته است، بدون جهت‌دهی خاص رها شده است.

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

نظریه‌های اخلاقی پسا‌عصر روشن‌گری، اعم از آن‌که وظیفه‌گرا، قراردادگرا، رمانتیک و یا اگزستانسیالیست باشند، با قطع ارتباط خود از لنگرگاه‌های دینی، بی‌هدف و سرگردان شناور خواهند بود.^{۵۷} هرچند تیلور در کتاب اخلاق اصالت بحثی درباره دین ندارد، اما در سخنرانی خود تحت عنوان «مدرنیت کاتولیک؟»^{۵۸} که به دلیل داشتن منافع مادی چشم‌گیر، جایزه‌ای از سوی سازمان بریانی‌ها به وی بود، مستقیماً به بحث درباره دین پرداخت. این سخنرانی همراه با نقد چهار متفکر کاتولیک و نیز جواب تیلور بر آن‌ها، در مجموعه‌ای منتشر شد. وی در این سخنرانی ضمن تصریح به کاتولیک بودن خود در صدد توجیه و تبیین این امر برمی‌آید که علت این که در دیگر آثار خود به کاتولیک بودن خود تصریح نکرده، آن است که فرهنگی که وی با آن سروکار داشته و مخاطب اوست، سکولار است. در عین حال، اعتراف می‌کند که برخی از «واقعیت‌ها و وجوه مهم فرهنگ جدید در صدد هستند که دین مسیحیت را به عنوان امری غیر و بیگانه از انسان مدرن و به عنوان پدیده‌ای معرفی کنند که اگر روشن‌گری، لیبرالیسم و اومانیزم

بخواهند رشد کرده و شکوفا شوند باید رد شده و به گذشته وانهاده شود».^{۵۹} تیلور اعتراف می‌کند که کاتولیک است و نیز اعتراف می‌کند که مدرنیته و مسیحیت در چند بعد مهم مخالف یکدیگر هستند، اما با این حال، از مدرنیته دفاع می‌کند. او ادعا می‌کند که لازمه رشد برخی از ابعاد زندگی‌ای که واقعاً با دین مسیحیت سازگار است، آن است که انسان مدرن برای رشد و شکوفایی این ابعاد، ارتباط خود با دین مسیحیت را قطع کند. مثالی که بسیار مورد تأکید اوست، مسئله حقوق بشر است. او اعتراف می‌کند که فرهنگ مربوط به حقوق بشر دارای اشکالات مختلفی است، اما استدلال می‌کند که فقط از طریق روند سکولار کردن فرهنگ غرب بود که «این پیش‌رفت بزرگ در نفوذ عملی انجیل در زندگی انسان»^{۶۰} میسر شد.

از نظر تیلور، رشد مسائل اخلاقی مسیحیت فقط در صورتی می‌توانست در فرهنگ غرب انجام یابد که هیچ‌گونه اشاره و اعترافی به ریشه‌های دینی آن نشود، زیرا مدرنیته با آخرت‌اندیشی افراطی مذهب کاتولیک در قرون وسطا مخالفت داشت. او مانیست‌های بسیار افراطی، که از منافع مادی رشد و شکوفایی انسان، رفاه و کم شدن هرچه بیشتر آلام و رنج‌های بشر، جانب‌داری می‌کردند، همین نقد پروتستان‌ها را بر کاتولیک، به طور کلی، در مورد هر دینی مطرح ساختند. تیلور معتقد است که در ایجاد موانع بر ضد دین نقد اخلاقی بر دین دارای نیروی انگیزشی بسیار زیادی از اشکالات معرفت‌شناسانه درباره آن بود، بدین معنا که نقد اخلاقی دین، بیش از اشکالات معرفت‌شناسانه بر دین، در گرایش ضد دینی مردم در جهان غرب، مؤثر بود. و این به نظر نکته بسیار مهم و درستی است.

به هر روی، تیلور مدعی است که در این برهه از تاریخ، غرب برای حفظ ویژگی اخلاقی خود، نیازمند تعدیل ارزش‌های دینی است. برای آن‌که فرهنگ غرب از آفاتی چون فاشیسم، بی‌رحمی و بغض و کینه محفوظ بماند، به داروی تعالی بخشی نیاز هست. البته، تیلور می‌پذیرد که صرف پذیرش دین هیچ‌گونه تضمینی برای معالجه این بیماری‌ها فراهم نمی‌کند. او می‌گوید: باید محبت صادقانه مسیحی در میان باشد؛ محبتی که براساس دیدگاهی درباره انسان استوار است که معتقد است انسان بر صورت خدا خلق شده است. تیلور، از این جا به بعد، حالتی و عظمی‌گونه گرفته و دچار عواطف و احساسات می‌شود و ظاهراً از بحث اصلی خارج می‌شود. بحث اصلی این است که با توجه به این‌که فرهنگ مدرن غرب، خود را از ریشه‌های دینی، که فراهم‌کننده ارزش‌های این فرهنگ است، بریده و جدا ساخته است، چگونه می‌تواند

جهت گیری اخلاقی پیدا کند؟ او پاسخ این پرسش را با دفاع از مدرنیته در قرن بیستم داده و می گوید: هرچند مدرنیته مصایبی چون سوزاندن یهودیان در شهر آشیویتز^{۶۱} و بمباران اتمی هیروشیما را به همراه آورد، اما سازمان هایی چون سازمان عفو بین الملل^{۶۲} و پزشکان بدون مرز را نیز برای بشریت به ارمغان آورد. در این جا می توان این مثال و گزینش تیلور را که از بین موارد مختلف از این دو سازمان نام برده است، نقد کرد، اما صرف نظر از این امر باید گفت برداشت او از این گونه امور نسنجیده و نادرست است: تصور تیلور این است که منافعی که این گونه سازمان ها برای بشریت دارند می تواند قتل عام مردم را توجیه کند و از این طریق، توجیهی اخلاقی برای مدرنیته غرب به طور کلی فراهم آید. تنها پیشنهادی که او برای ممانعت از غلبه شرور و مصایب ارائه می دهد، این است که مردم پشت صحنه، پاکدامنی و تقوای مذهبی و دینی داشته باشند؛ یعنی در پشت صحنه به امور متعالی متوجه باشند، اما در عین حال، می گوید: این امر نباید بسیار عمومی شود و گرنه عمومیت اخلاقی مدرنیته تهدید می شود و یا به هر حال، ناسازگار با فرهنگ غرب می شود.^{۶۳}

همین جاست که دلایل و توجیهاات عقلی تیلور برای دفاع از مدرنیته سست می شود. تلاش تیلور برای معقول نشان دادن کامل مدرنیته، او را به شناخت و تشخیص نقایص موجود در ذات پروژه عصر روشن گری و نیز تشخیص بهترین دست آوردهای آن می رساند، اما در ادامه بحث به نظر می رسد که او در تحسین آرمان های اولیه مدرن ها به بیراهه رفته و بی جهت امیدوار می شود که می توان ترکیب بستر دینی انسان مدرن با سکولاریزم را تا مدت غیر معینی حفظ کرد. اخلاق اصالت به ناچار در صورت و اشکال پست تر خواهد افتاد، مگر آن که آن را براساس یک نظام ارزشی بسیار پرمحتوا و غنی، اعم از دینی یا غیر دینی، مبتنی کنیم. واقعیت آن است که آن نوع اصالتی که تیلور از آن جانب داری می کند، مبتنی بر دین کاتولیک او، البته تا همان حد که ریشه در فلسفه آلمانی دارد، است. با این حال، دفاع و جانب داری او از بازیابی و احیای اخلاق اصالت از هرگونه اشاره به دین، که این بازیابی را برای وی امکان پذیر سازد، سرباز می زند. هم چنین شکی نیست که دین، در تلاش انتون برای حفظ آرمان اصالت براساس پدیدارشناسی اگزیستانسیالیستی نیز، هیچ گونه نقشی ندارد. تأملی که تیلور در سخنرانی مریانی^{۶۴} خود درباره مدرنیته دارد می تواند این بصیرت شخصی را به دست دهد که چگونه یک کاتولیک می تواند قدرت اخلاقی مدرنیته را درک کند، اما نشان نمی دهد که خود مدرنیته برخوردار از منابعی کافی

برای دفاع از ارزش‌ها و آرمان‌های مدرنیته بازیابی شده است و نیز نشان نمی‌دهد که چگونه می‌توان در مورد تعارضاتی که بین مدرنیته و دین به وجود می‌آید، به داوری نشست. به دلیل همین نقایص است که باید نتیجه گرفت تلاش تیلور برای اثبات شایسته بودن اخلاق اصالت جهت پای بندی ما به آن ناکام و بی نتیجه است.

۴. افق‌های گریزناپذیر

تیلور می‌خواهد با استفاده از مبانی و اصول خود فرهنگ اصالت، بر ضد صورت‌ها و اشکال خودبینانه این فرهنگ استدلال کند. از نظر او می‌توان با استدلال اخلاقی اثبات کرد که بر اساس اصول اخلاق اصالت حتی اشکال و صورت‌های ملایم نسبیت اخلاقی، که برای توجیه ارضای هواهای نفسانی^{۶۵} استفاده می‌شوند، دارای تضاد درونی^{۶۶} است. راهکاری که تیلور در پیش می‌گیرد، بسیار مأنوس است. او نیز همچون «نگل»^{۶۷}، «دورکین»^{۶۸}، و برخی دیگر، درصدد یافتن خطوط و حدودی برای اخلاق است که تعیین آن‌ها گزینشی (از طریق گزینش و انتخاب انسان‌ها) نباشد. از نظر او، می‌توان این خطوط و حدود را با پاسخ به دو پرسش به دست داد:

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

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

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

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

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

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

استدلال تیلور، در این جا، مخدوش است. ذهن‌گرایان (شخص محوران) مدعی‌اند که اهمیت همه‌امور و اشیا از طریق‌گزینش انسان‌ها تعیین می‌شود، در حالی که تیلور مسلم می‌گیرد که هر چیزی که گزینشی و دل‌بخواهی باشد باید بی‌اهمیت قلمداد شود. تیلور باید، با آوردن استدلال، اثبات کند که اموری که واقعاً اهمیت ندارند نمی‌توانند به صرف انتخاب یا گزینش دل‌بخواهی و یا با امیال انسانی اهمیت یابند، اما او به جای این کار، صرفاً به چند مثال از امور سلیقه‌ای و بی‌اهمیت، نظیر انتخاب رنگ بستنی و... بسنده می‌کند، آن‌گاه با تعمیم دادن این چند مثال و بدون هیچ‌گونه استدلالی ادعا می‌کند که هر چیزی که براساس سلیقه و ترجیح شخصی باشد، باید نظیر همین چند مثال، بی‌اهمیت تلقی شود و این در حالی است که اگر کسی مثلاً شیفته نظریه اخلاقی هیوم باشد، به راحتی می‌تواند دیدگاه تیلور را رد کند. نکته این جاست که امروزه در فلسفه اخلاق، دیدگاهی مطرح است که براساس آن ارزش امور و اشیا، ذاتی (و برخاسته از ذات) آن‌ها نیست، بلکه ارزش هر چیز برخاسته از امیال و گزینش‌های انسان است. البته من نیز همچون تیلور با این سنت فکری در فلسفه اخلاق مخالف هستم، اما باید برای این مخالفت خود دلیل ارائه کنیم و تیلور چنین کاری نکرده است.

یکی دیگر از اشکالاتی که بر رویکرد تیلور درباره نقاط ضعف فرهنگ مدرن، وارد است این است که وی می‌پندارد فرهنگ مدرن با اصول اصالت عصر رمانتیک پیوند خورده است. باید

گفت: حتی اگر آرمان‌های اصالت رمانتیکی نفوذ و تأثیر مهمی در فرهنگ مدرن معاصر داشته باشند با رواج و موج شدن خود در فرهنگ عمومی معاصر، ویژگی خاص خود را یافته‌اند و نمی‌توان اثبات کرد که صرفاً بدان جهت که با ملاک‌ها و موازین اسلاف خود در عصر رمانتیک مطابق نیستند، بی‌اعتبار و یا دارای تضاد درونی‌اند.

تیلور می‌گوید: «با از بین رفتن افق‌هایی که تعیین‌کننده اهمیت امور و اشیا هستند، دیگر نمی‌توان از اصالت دفاع کرد... افق‌ها به ما داده شده‌اند [و هرگز گزینشی و سلیقه‌ای نیستند]». (p.38-39) به راحتی می‌توان پاسخ نسبی‌گرایان میان‌رو جدی را به این بیان وی، تصور کرد: این افق‌ها به ما داده شده‌اند تا ما با گزینش‌ها و اراده خود آن‌ها را بشکنیم، دگرگون کنیم و متحول سازیم. این پاسخ را می‌توان نظیر بیانات نیچه دانست. تنها جوابی که تیلور دارد آن است که نمی‌توان نحوه گزینش خود جهت خودسازی را بر ترجیحات بی‌اهمیت مبتنی کرد:

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

در این جا به همان بحث آغازینی برمی‌گردیم که درباره کل سنت‌های هیومی مطرح کردیم. در واقع، جواب ذهن‌گرایان (شخص‌محوران) به تیلور آن خواهد بود که تفاوت میان گزینش‌های بااهمیت و گزینش‌های بی‌اهمیت نه به دلیل ارزش اخلاقی برخاسته از ذات آن‌ها، بلکه به دلیل نوع رهیافت و طرز تلقی و دغدغه خاطر ما در مورد آن‌هاست. تیلور این فصل را با یک مغالطه و اشتباه فاحش و عجیب به پایان می‌برد.

به عبارت دیگر، من فقط با توجه به زمینه و بستری که اشیا و امور، در ارتباط با آن اهمیت می‌یابند، می‌توانم هویت خود را تعیین کنم، اما کنار گذاشتن تاریخ، طبیعت، جامعه، اقتضائات هم‌بستگی و هم‌دلی با اعضای جامعه و هرچیز دیگری غیر از آنچه در درون ذهن خود می‌یابم، به معنای حذف همه گزینش‌های دارای اهمیت است. (p.40)

پاسخ ذهن‌گرایان به این بیان تیلور نیز واضح است: این رهیافت و طرز تلقی ماست که مهم بودن اشیا و امور را تعیین می‌کند. طرز تلقی و رهیافت ما تعیین می‌کند که برخی حوادث تاریخی، ویژگی‌های خاصی از طبیعت، برخی روابط اجتماعی و... مهم هستند. این که من

اهمیت آن‌ها را با اراده یا امیال خود یا هر چیز دیگری، تعیین می‌کنم به معنای حذف همه گزینیه‌های دارای اهمیت نیست. به نظر می‌رسد که تیلور دچار خلطی در استدلال خود شده است: او بین آنچه تعیین‌کننده اهمیت اشیاست و آنچه دارای اهمیت است، خلط کرده است. طرفه این‌که، تیلور پس از این مغالطه منطقی مدعی اثبات توانایی عقل (بر درک ارزش‌های عینی) می‌شود. تیلور فیلسوف بزرگ و محترمی است، اما روشن است که در این جا دچار قصور و غفلت منطقی شده است. استدلال او هرگز نشان نمی‌دهد که چه اشکالی بر ذهن‌گرایی وارد است و نیز نشان نمی‌دهد که عقل ما توان درک ارزش‌های عینی را دارد. آنچه در این جا لازم است به دست دادن نظریه کلی درباره ارزش‌هاست که تیلور از انجام آن ظفره رفته است. علاوه بر این، برای آن‌که استدلال تیلور بر ضد نسبی‌گرایی ذهن محور قرین توفیق شود، وی باید نشان دهد که نظریه ارزشی‌ای که او ارائه می‌دهد، برتر از نظریه پیروان هیوم است. کار تیلور حتی مشکل‌تر نیز هست، چرا که او با یک گام بیش‌تر می‌خواهد حتی ادعا کند که در خود عقل و اخلاق اصالت منابعی هست که نشان می‌دهند گزارش‌ها و برداشت‌های ذهن‌گرایانه از اصالت، غیر معقول و غیر منطقی است. [حال آن‌که] به نظر می‌رسد منابع لازم برای چنین کاری در امور و حقایقی فراتر از امور و حقایقی نهفته است که مکاتب فلسفی سکولار و اومانستی به آن ادعان دارند.

۵. نیاز به شناخت

در فضای ارتباطات الکترونیکی جهان معاصر، جامعه به گروهی از مردم گفته می‌شود که به موضوع یا محصول خاصی علاقه مند بوده و به مبادله پول، کالا، تصاویر، پرونده‌های صوتی و دیگر اطلاعات در اینترنت و نیز از طریق سیستم‌های مخصوص حمل کالا، نظیر شرکت‌های پستی، می‌پردازند. این الگو از جامعه، که رفته رفته در فرهنگ امروز غلبه می‌یابد، الگویی است که در آن ارتباطات قوی برخاسته از احساس وفاداری و هم‌دلی نسبت به یکدیگر، معنا ندارد. اگر مدرنیته موجب نوعی فردگرایی افراطی شد، فرهنگ و فضای رایانه‌ای معاصر، این امر را تشدید کرده و بسیار فراتر از هر چیز دیگری که پیش‌تر قابل تصور بود، قرار می‌دهد. افراد، امروزه می‌توانند با شبکه جهانی رایانه، با هرکس که بخواهند ارتباط برقرار کنند، با این تفاوت که این ارتباطات بسیار تار و ضعیف است، به نحوی که در هر لحظه قادر به قطع و یا وصل دوباره آن هستند. روشن است که در چنین محیطی، بسیاری از آرمان‌های سنتی رخت برمی‌بندد، اما

اگر آرمانی امکان بقا یابد، همان آرمان اصالت است، چرا که تنها آرمان اصالت است که بر محور فرد چرخیده و به وی امکان می‌دهد تا از دیگران جدا شود (و یا به آن‌ها پیوندد)؛ از همین رو، فقط آرمان اصالت است که با شرایطی که فرد در فرهنگ و فضای ارتباطات رایانه‌ای دارد، سازگار است. هرکس می‌تواند با قرار گرفتن در پشت نقاب نام‌های مستعار و جعلی، اصالت خود را حفظ کند. اما، نکته این جاست که تیلور این امر را در فرهنگ امروز مورد لحاظ قرار نمی‌دهد و اساساً وارد این بحث در تحولات جدید این فرهنگ نمی‌شود، بلکه آن‌چه او بیش تر به آن علاقه مند است پرداختن به ریشه‌های فردگرایی سیاسی در اندیشه‌های متفکرانی چون لاک و روسو است. او در این تلاش خود به دنبال آرمان شریفی در اندیشه‌آن‌هاست، آرمانی که از نظر او اجزا و قطعه‌های بزرگ فرهنگ امروز نسبت به آن صادق و وفادار نمانده‌اند. و دقیقاً، از همین طریق است که او می‌تواند در مقابل کسانی که به دلیل تحریفات و نقایصی که در آرمان اصالت به وجود آمده، از آن انتقاد می‌کنند، به دفاع از اخلاق اصیل اصالت پردازد. اما بعد چه؟ واقعاً، به جز چند الهی‌دان و استاد دانشگاه، چه کس دیگری را می‌توان سراغ داشت که علاقه‌مند باشد تا بداند آیا مثلاً «هردر» یا هگل مکتب اخلاقی قابل دفاعی داشته‌اند که بتوان تأثیرات آن را تا به امروز مشاهده کرد یا خیر؟ مردم از آن‌رو کتاب بسته شدن ذهن آمریکایی^{۷۱} تألیف بلوم را خریدند که از شیوه‌های موجود در فرهنگ معاصر خرسند نبودند و نیز احساس دل‌تنگی و تعلق خاطر به گذشته را داشتند؛ احساسی که محافظه‌کاران، خواه در زمان باستان یا در عصر حاضر، همواره داشته‌اند. به هر روی، اگر تیلور در صدد دفاع از آرمان اصالت است نباید خود را در چند قرن یا دهه گذشته محبوس کند، بلکه باید تحولات نوین امروزی را در نظر داشته و با توجه به چنین شرایطی به دفاع از این آرمان پردازد.

فردگرایی دارای انواع مختلفی است: ۱. فردگرایی دکارتی که مستلزم آن است که هرکس بدون تقلید از دیگران امور را برای خود مستدل و یقینی سازد. ۲. فردگرایی سیاسی لاک، که فرد و امیال و اراده و وظایف شخص او را بر نیازها، اراده و وظایف اجتماعی مقدم می‌داند. ۳. فردگرایی رمانتیکی، که تحقق هویت فردی^{۷۲} را بر ارتباطات انسان‌ها با یکدیگر مقدم می‌داند. بیش‌ترین توجه تیلور بر فردگرایی رمانتیک است. او می‌گوید: لازمه تحقق درست هویت احترام به روابط انسانی است و سوءاستفاده از این آرمان تحقق هویت برای زیرپا گذاشتن روابط انسانی، نوعی گمراهی در اخلاق اصالت است. فردگرایی منحرف و منحط، هیچ جایگاهی برای تعهدات

مهم افراد نسبت به جامعه، باقی نمی‌گذارد. تیلور برای اشاره به نوع منحرف و گمراه‌شده فردگرایی، از اصطلاح «آنومی»^{۷۳} دورکهایم، سود می‌جوید. هریک از انواع دیگر فردگرایی، جدا از مطالبه آزادی شخصی افراد، از قرائت ویژه خود نسبت به جامعه برخوردار است: فردگرایی لیبرال و سیاسی لاک، نظریه قرارداد اجتماعی و حقوق بشر را فراروی ما می‌نهد.

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

امروزه، فمینیست‌ها و نظریه‌پردازان جنسیت و کثرات‌گرایی فرهنگی و نیز نظریه‌پردازان نژاد و قومیت، ناشناخته ماندن و بی‌اعتنایی به طیف خاصی را نوعی ظلم می‌دانند. تفسیر این نظریه‌پردازان از برابری این است که شیوه‌های گوناگون زندگی از ارزشی برابر برخوردارند. میان این تفسیر از برابری و لیبرالیسم بی‌طرفانه، رابطه‌ی حمایت متقابل وجود دارد.

در این‌جا تیلور بار دیگر نظریه‌ی فوق می‌گوید، از آن‌جا که منظور کسانی که از ارزش برابر انسان‌ها جانبداری می‌کنند، آن نیست که همه افراد از نظر ارزش به طور مساوی در نقطه صفر قرار دارند، بنابراین، افراد فقط در صورتی می‌توانند از ارزشی برابر و متناسب با شأن انسانی و اقتضائات شناخت، برخوردار شوند که قائل باشیم از ارزشی مطلق (و نه نسبی) برخوردارند، او نتیجه می‌گیرد که:

همه انسان‌ها باید در مورد ارزش‌ها اتفاق نظر عینی و مصداقی داشته باشند [به نحوی که ارزش‌ها را به طور عینی و مصداقی تعیین کنند نه آن‌که به طور ذهنی از آن تعریفی کلی ارائه دهند] و گرنه، اصل صوری برابری، تهی از معنا و امری ساختگی و غیر واقعی می‌شود. به رسمیت شناختن تفاوت‌ها نیز نظیر آرمان خودگزینی مستلزم پذیرش افق‌های اهمیت و در ما نحن فیه پذیرش افق مشترک است. (p.52)

تیلور بر ضد برداشت‌های مبتنی بر روش از عدالت^{۷۵} این‌گونه استدلال می‌کند: برای به رسمیت شناختن تفاوت‌های افراد و گروه‌های انسانی، ارزش‌های عینی و مصداقاً مشخص مورد نیاز است. (اما همچنان که روشن است این استدلال او، کافی نیست، بلکه او باید به‌طور مستقیم به نقد و بررسی این تلقی‌ها و ردّ مبانی اندیشه‌های آن‌ها می‌پرداخت). تیلور هم‌چنین از این نیاز به رسمیت شناختن تفاوت‌های افراد و گروه‌ها، برای پایه‌ریزی و بنای هویت آن‌ها، در جهت استدلال برای تبیین اهمیت ارتباطات پایدار عاشقانه و رمانتیک نیز سود می‌جوید. ارتباطاتی که برای ارضای نفس خویش^{۷۶} باشد، خمیره‌مایه‌ای نخواهد بود که بتوان بر پایه آن، هویت عینی و رضایت‌بخشی از خویش ساخت، هویتی که دارای ارزشی برابر با هویت دیگر اعضای جامعه باشد.

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

ظاهراً «تیلور» واقعیتی را دست‌کم گرفته است و آن این‌که توهمات و تصورات غلط موجود در فرهنگ معاصر، که آمیزه‌ای از رمانتیک‌گرایی^{۷۷} و بدبینی و بی‌اعتمادی افراد نسبت به مراجع فرهنگی، فکری و سیاسی است، می‌تواند این‌گونه استدلال‌های وی را برانداخته و یا آن را غیر قابل شنیدن گرداند.

فرهنگ معاصر تحقق هویت، در درون خود دارای منابعی کافی برای ایجاد توافقی عینی و مصداقی در مورد ارزش‌ها نیست، هنگامی که اسطوره‌ها، که پیش‌تر جوامع را گرد هم آورده و یک پارچه می‌ساخت، دیگر قادر به ایفای چنین نقشی نبوده و نتوانند ذهن مردم را به خود مشغول

سازند و آن‌ها را کنار هم آورند، فروپاشی و جدایی افراد از یکدیگر فزونی خواهد یافت. بی‌شک، آن شیوه زندگی که از این فروپاشی و تفرقه افراد ناشی می‌شود، در نهایت، حتی برای کسانی که کاملاً هنجارهای فرهنگ معاصر را می‌پذیرند، رضایت‌بخش نخواهد بود. اما نکته این جاست که صرف اعتراف به این واقعیت برای فراهم آوردن ارزش‌های مشترکی که جهت‌پرهیز از این فرجام بد ضروری هستند، کافی نیست.

۶. لغزش به ذهن‌گرایی

تیلور دیدگاه خود را به عنوان دیدگاهی میانه و معتدل ارائه می‌دهد. او فرهنگ معاصر را نه کاملاً تأیید می‌کند و نه رد؛ بلکه می‌گوید: این فرهنگ از آرمان‌های شریف خود منحرف شده است. علاوه بر این، اعتراف می‌کند که اخلاق اصالت (نیز) در معرض چنین انحرافی است. او در تلاش برای تبیین چرایی این امر می‌پذیرد که ممکن است در این مورد جامعه‌شناسی بیش از فلسفه، کمک کند:

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

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

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

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

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

(الف) - ۱. خلاقیت و کشف؛

۲. نوآور؛

۳. مخالفت با آداب و رسوم، حتی آداب و رسوم اخلاقی.

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

(ب). ۱. پذیرش افق‌های اهمیت،

۲. تعیین و تعریف هویت خویش در گفت‌وگو با دیگر اعضای جامعه.

اخلاق اصالت، از همان آغاز، با مفهوم آزادی، به معنای این که تصمیم‌گیرنده خود فرد باشد، پیوند خورده است. تیلور می‌گوید: این مفهوم باید مهار و تعدیل شود، زیرا در غیر

این صورت، منجر به نوعی انسان‌محوری^{۹۱} می‌شود که از طریق از میان بردن همه افق‌های اهمیت با ایجاد پوچی و در نتیجه، ناچیز و بی‌اهمیت جلوه دادن معضل اصلی بشریت (که از کجا و برای چه آمده‌ایم و...) به تهدید ما برمی‌خیزد. پست مدرنیسم، در نگاه اولیه، مدافع تساهل نسبت به همه انواع تفاوت‌هاست. اما در نهایت، فراهم‌کننده مقدمات نوعی دیدگاه خودمحوری افراطی^{۹۲} درباره اصالت است، زیرا به هر روی از دید پست مدرنیسم هیچ چیز از اهمیت واقعی برخوردار نیست، و وقتی چنین باشد و هیچ چیزی اهمیت نداشته باشد، پس چرا آزادانه خود و تمایلات خود را ارضا نکنیم؟ و علت آن‌که در آمریکا، و نه در فرانسه و آلمان، فوکورا چپی می‌دانند، همین است، زیرا مردم در آمریکا با نوعی سطحی‌نگری، جانب‌داری او از تساهل در مورد همه تفاوت‌ها را به معنای حمایت او از همه اقشار، حتی اقشار در اقلیت مانده و دیگر محرومان می‌دانند، اما در فرانسه و آلمان با تأمل بیش‌تر به این اندیشه او نگریسته شده و گفته می‌شود که حمایت او از تساهل به نحوی است که در نهایت، راه را برای استبداد رأی و خودمحوری و فاشیسم می‌گشاید.

نتیجه و عبرتی که تیلور می‌خواهد از همه این بحث خود بگیرد، این است که باید اقتضائات مجموعه (الف) با اقتضائات مجموعه (ب) تعدیل شود. اما باید گفت اقتضائات مجموعه (ب) می‌طلبند که ارزش‌هایی را به رسمیت بشناسیم که منابع آن‌ها فراتر از گزینش انسان‌ها نهفته است و نیز می‌طلبند که وارد گفت‌وگویی پر معنا (و حقیقتی) با دیگران شویم و ترغیب و تشویق به پاسخ دادن به اقتضائات مجموعه (ب) با عوامل دیگری که مقتضای پاسخ به مجموعه (الف) هستند، تضعیف می‌شود، به تعبیر دیگر، امیالی که سنت شکنی و زیرپا گذاشتن آداب و قراردادهای اجتماعی از ره آورد توسل به آن‌ها انجام می‌یابند، و به نوبه خود، انگیزه‌ای برای آرمانی دانستن و ایدئال کردن خلاقیت، نوآوری و استقلال می‌شوند، دقیقاً همان احساس‌هایی هستند که باعث می‌شوند فرد نتواند آرمان‌های «ارزش مطلق» و «گفت‌وگوی حقیقی» را به خوبی درک کند. این‌که تنها بگوییم مجموعه (الف) باید با مجموعه (ب) تعدیل شود و مجموعه (ب) بدون وجود مجموعه (الف) مأیوس‌کننده است، کافی نیست، بلکه چارچوبی ارزشی، مکتبی و یا دینی نیز ضروری است تا تکیه‌گاه و حامی انگیزه ما برای انجام مجموعه (ب) باشد و مدرنیته به تنهایی قادر به ایفای این مهم نیست، و اگر زمانی چنین بود، بدان علت بود که به نحوی پنهانی بر ارزش‌های دینی اولیه متکی بود، چنان‌که در مورد دیدگاه تیلور نیز همین نکته را بیان کردیم.

۷. «مبارزه ادامه دارد»^{۹۳}

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

(۱) اصالت، آرمانی شایسته پای‌بندی است.

(۲) می‌توان درباره استلزامات و اقتضائات آرمان اصالت به استدلال پرداخت.

(۳) این استدلال‌ها و براهین می‌توانند تأثیرگذار باشند.

در این مورد نکاتی به نظر من می‌رسد:

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

تیلور از ادعای (۱) با این ادعا دفاع می‌کند که «اصالت ما را به نوعی از زندگی با احساس مسئولیت بیش‌تر برای خویش» متذکر و رهنمون می‌سازد و نیز «امکان داشتن زندگی غنی‌تر» را فراهم می‌آورد (p.74). البته نمی‌توان شک کرد که زندگی توأم با اصالت بهتر از زندگی بی‌اصالت و توأم با دورویی و فریبکاری است. اما سؤال این است که اساساً آیا اصالت محوری و بررسی

این که براساس این تقسیم دوگانه چه چیزی در مسیر زندگی ما مهم است، می‌تواند مفید فایده باشد یا این که این امر باعث می‌شود، استدلال‌های اخلاقی ما به سمت وسوی منحرف شود که به افول و زوال ارزش‌های برتر در فرهنگ مدرن، کمک می‌کند.

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

نکته‌ای که تیلور بیان می‌کند این است که فرهنگ اصالت‌چندان در فرهنگ مدرن غرب ریشه‌دار شده است که هرگونه تلاش برای جایگزینی آن با چیز دیگر، به نظر احمقانه می‌آید. از این رو، پیشنهاد می‌کند که بهتر است همین آرمان را بپذیریم، اما تلاش کنیم آن را با پیراستن و اصلاح به بهترین شکل ممکن تبدیل کنیم و راه انجام این کار آن است که نشان دهیم چگونه تقریر و نوع پست و زنده از آرمان اصالت هرگز در مطلوبیت و شرافت به پایه‌ی بهترین انواع آن، که در آثار فلاسفه آرمان‌گرا آمده است، نمی‌رسد. اگر آن‌گونه که تیلور می‌گوید این اعتقاد که می‌توان با بازگرداندن فرهنگ اصالت به دین یا با احیای برخی دیگر از آرمان‌های اخلاقی، چیز دیگری را جایگزین آن ساخت، احمقانه باشد، دست کم این اعتقاد نیز احمقانه خواهد بود که بپنداریم می‌توان مسیر این موج و گرایش در فرهنگ مدرن غرب را بر ضد وخامت و زوال آرمان شریف اصالت، که تیلور حامی آن است، برگرداند. به نظر من، مبارزه و مقابله با سلطه انحطاط اخلاقی اصالت، از طریق احیای اخلاق دینی در مناطقی که مؤمنان روزبه‌روز در حال گسترش هستند، از احتمال موفقیت بیش‌تری برخوردار است تا مبارزه از طریق توسل به «جهت ذاتی و استلزامات این آرمان» (p.77) که در آثار شیلر و هردر به چشم می‌خورد.

اما در مورد ادعای (۲) مطمئناً می‌توان استدلال‌هایی را در اثبات آن ارائه داد، اما به نظر من، فرهنگ اصالت به لحاظ عقلی و فکری بسیار سست‌تر از آن است که آن نوع استدلالی را که تیلور با محور قرار دادن دیدگاه‌های فلاسفه رمانتیکی چون شیلر و هردر ارائه می‌دهد، برتابد، بلکه برای آغاز کار، ارائه‌ی چارچوبی از ارزش‌ها، ضروری است. در حالی که تیلور می‌خواهد مستقیماً از خود اصالت آغاز کند، و هیچ‌گونه مقدمه و مبنای خارجی را بر آن ضمیمه نکند. استدلال او این است که برای آن‌که نشان دهیم اشکال و تقریرات منحنی اصالت شایسته تعهد و پای‌بندی نیستند، وجود منطق کافی است. در حالی که به نظر من، برای

دست‌یابی به چنین بینشی وجود منابعی بسیار بنیادین و عمیق‌تر ضروری است. همین امر به شک دوباره ادعای (۳) می‌انجامد. در واقع، با در نظر داشتن وضعیت امروز فرهنگ غرب، نمی‌توان انتظار داشت که آن دسته از دلایلی که تیلور ارائه می‌دهد، تأثیر عملی چندانی داشته باشد. دفاع تیلور از ادعای (۳) یا بیان‌گر خودرأیی او و یا نشان‌دهنده عدم بینش کافی او در مورد مسئله است:

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

این استدلال او تلویحاً می‌رساند که از نظر او تنها بدیل و جایگزین ممکن برای درهم شکستن کل «سیستم» استدلالی است که خود وی عرضه کرده است. او حتی احتمال نمی‌دهد که مسلک‌ها و شیوه‌های دیگری هم باشند که روش مؤثرتری برای تغییر رفتار ما ارائه دهند؛ مثلاً ممکن است برخی چنین استدلال کنند که برای آن‌که بتوان انتظار بازگشت فرهنگ رایج غرب را از اشکال منحط اصالت داشت، احیا و اعاده ارزش‌های معنوی ضروری است تا از این طریق جوامع دینی کوچک، قوی‌تر و راسخ‌تر شوند.

همچنان‌که تیلور می‌گوید، امروزه فرهنگ غرب گرفتار کشمکش میان انواع پست و انواع برتر آزادی است. تیلور مدعی است که هرچند آمریکا در خطر لغزش به ورطه از خودبیگانگی^{۹۴} و انعطاف‌پذیری بوروکراتیک و از دست دادن مقام به ظاهر باشکوه خود قرار دارد، اما برای سایر بخش‌های جهان غرب امید فراوانی وجود دارد. او معتقد است که ائتلاف بر ضد فرهنگ اصالت، از سوی مروجان خشمگین فرهنگ برتر و کسانی که دارای منظر علمی هستند و نیز کسانی که از دیدگاه‌های اخلاقی سنتی‌تری برخوردارند، کمکی به حل مشکل نمی‌کند؛ در واقع، حمله همه‌جانبه به فرهنگ معاصر (که دربردارنده آرمان اصالت است) باعث از بین رفتن غنایی می‌شود که این فرهنگ در بهترین تقریر و نوع خود، از آن برخوردار است. پندار او آن است که می‌توان روزی را انتظار داشت که شریف‌ترین و بهترین تقریر از آرمان اصالت دوباره احیا و در غرب رایج شود، اما به نظر من، این پندار، بسیار سست و بی‌پایه است.

۸. زبان‌های ظریف‌تر

ترویج ذهن‌گرایی^{۹۵} در فرهنگ مدرن دارای دو بعد است: ۱. روش ۲. محتوا. تیلور معتقد است آنچه اصالت ذاتاً مستلزم آن است همان روش است نه محتوا. و خلط بین این دو بعد به انحطاط و ابتذال اصالت می‌انجامد. او می‌گوید: این همان چیزی است که در تغییر جهت هنر مدرن از تقلید^{۹۶} به سمت تأکید بر خلاقیت و نوآوری رخ داده است. در گذشته، هنرمندان می‌توانستند از آموزه‌ها، نمادها، اسطوره‌ها و دیگر امور مورد پذیرش عموم استفاده کنند، اما امروزه، همه نمادها، معنایی بسیار شخصی‌تر به خود گرفته‌اند؛ مثلاً تلقی ریلکه^{۹۷} از فرشته‌ها بسیار شخصی و متفاوت با معنای عام آن‌ها در گذشته است.

آنچه امروزه قابل بازیابی و اعاده نیست همان نوع فهم و تلقی عمومی است که مردم در گذشته درباره فرشتگان داشتند، آن‌ها فرشتگان را بخشی از نظام هستی‌شناختی مستقل از انسان می‌دانستند که از ویژگی‌های فرشته‌گونه برخوردار بوده و کاملاً مستقل از گفتمان بشری هستند، از این رو، از طریق زبان‌های شرح و توصیف (الهیات و فلسفه) قابل فهم‌اند، زبان‌هایی که هرگز بیان‌گر احساسات درونی ما نیستند. (p.86)

اما، این بدان معنا نیست که هنر و شعر نوین فقط می‌تواند درباره «خود» باشد. در واقع، ریلکه می‌خواهد درباره وضعیت بشری سخن بگوید نه فقط درباره احساسات خودش. وقتی آن نوع احساس موجود در جامعه، که بر پایه نظامی کاملاً مشخص و تعریف شده استوار است، نابود شود، نیاز به پایه‌ریزی نوعی ارتباط درونی افراد با یکدیگر، احساس می‌شود. نظر تیلور آن است که بسیاری از اشعار نوین دقیقاً تلاش‌هایی در جهت بیان همین امرند.

تیلور معتقد است که می‌توان نوگرایی رمانتیک‌ها را اعاده کرد و از انواع و اشکال «خود» محورتر مدرنیسم، که در بسیاری از اشعار معاصر به چشم می‌خورد، دست کشید. این امید او شبیه همان امید و تمنایی است که گروه معدودی از هنرمندان معاصر، موسوم به گروه پشت‌جبهه^{۹۸} درباره بازگشت به حساسیت‌های موجود در اوایل عصر صنعتی، در سر می‌پروراند. بی‌شک، این تمنا جوهره رمانتیسم را تشکیل می‌دهد؛ اما باید گفت بسیار بعید است که بتوان زمانی را تصور کرد که در آن بشر به عقب برگردد. حتی اگر زمانی بتوانیم به عقب برگردیم، معلوم نیست که تجربه گذشته

برای جلوگیری از سقوط دوباره ما به همان مخمصه ای که خود را گرفتار آن می بینیم، کافی باشد. به نظر می رسد که یک جهت گیری دوباره لازم است. اما در بستر فرهنگ رایج غرب امیدی به این جهت گیری دوباره نیست. از همین رو، باید آن را بر پایه ایجاد و رشد و گسترش جوامعی پی ریزی کرد که از استرداد و احیای ارزش ها حمایت می کنند. در این باره، جوامع دینی غرب، اعم از جوامع مسیحی، اسلامی و یا غیره می توانند نقش بسیار مهم و سرنوشت سازی ایفا کنند. فقط دین است که توان و شور و نشاط لازم را برای جذب قلوب و اذهان مردم به سمت احیای ارزش های مؤثر اجتماعی دارد. عمر مکاتب سکولاری، چون اومانیسیم و مارکسیسم، به سر رسیده است؛ آن ها دیگر توان ترغیب و تشویق مردم را برای از خود گذشتگی یا بزرگ منشی ندارند. بی شک، این پندار که بتوان برخی علایق احیا شده در مورد آرمان های اوایل عصر مدرنیته را دوباره در فرهنگ معاصر رایج کرد، بسیار بعید است.

۹. «قفس آهنین»

تیلور در ارزیابی «آن دسته از کسانی که ظهور تمدن فن آورانه را نوعی سقوط تمام عیار می دانند»، می گوید: این گونه افراد غالباً در جناح چپ قرار دارند، در حالی که مخالفان فرهنگ اصالت غالباً در جناح راست هستند. به تعبیر دیگر، هم چپ گرایان و هم راست گرایان، عناصری از فرهنگ معاصر را میراث مدرنیته ای می دانند که از نظر ایشان ناپسند است. تیلور معتقد است که ما نیازمند اتخاذ همان رویکرد مصالحه جویانه در مورد فن آوری و عقل آلی (به عنوان یکی از اموری که در مورد اصالت به دفاع از آن می پردازد) هستیم. مسائل و امور مشترک ما به ناچار با اصول عقلانیت بوروکراتیک اداره می شود.

از این رو، خواه جامعه خود را به مکانیزم های «دست نامرئی»، نظیر بازار بسپاریم یا خود مشترکاً به اداره آن پردازیم، مجبوریم تا حدی بر طبق اقتضائات عقلانیت مدرن رفتار کنیم، اعم از آن که این اقتضائات با منظر اخلاقی ناسازگار باشند یا خیر، (در غیر این صورت) تنها گزینه و چاره ممکن روی آوردن به نوعی هجرت درونی یا خودانزوایی است. (p.97)

تیلور تصدیق می کند که اگر واقعاً در مورد تغییر یا محدود کردن تأثیرات عقل آلی، آزادی عمل نداشته باشیم، دیدگاه وی نامعقول خواهد بود. در واقع، اگر ما صرفاً بدان جهت که از

اعضای جامعه مدرن هستیم، در «قفس آهنین» مورد نظر مارکس وبر، محبوس هستیم و اگر به ناگزیر در گردبادی از توسعه فن آوری و بوروکراسی افتاده‌ایم، پس بحث از این که چه سمت و سو و رویکردهایی را باید برگزینیم، چه فایده‌ای خواهد داشت. موضع تیلور در مورد این اشکال بسیار عاقلانه است. در واقع، تأثیرات متقابل میان فرهنگ، اندیشه و فن آوری بسیار پیچیده‌تر از آن است که به تصور مارکس یا وبر درآید. ما نباید در میزان آزادی خود مبالغه کنیم، اما باید بدانیم که در این مورد در نقطه صفر هم قرار نداریم و از آزادی‌هایی برخورداریم. تیلور جنبش رمانتیک را (که از دید وی جنبش حمایت از محیط زیست شاخه‌ای از آن است) دافع جاذبه و نفوذ عقل آلی می‌داند. بنابراین، باید پرسید: چگونه می‌توان گرایش عقل آلی به طرف سلطه و استیلای جائزانه کمیت‌گرایی^{۹۹} را دفع کرد؟ در این مورد، تیلور بار دیگر پیشنهاد می‌کند که به آرمان‌های اخلاقی برگردیم، آرمان‌هایی که سلطه عقل آلی به نوعی نشأت یافته از آن‌هاست و عبارت‌اند از: (۱) عقلانیت، آزادی، خودمختاری (۲) تأیید و پذیرش زندگی معمولی و تمایل به برطرف کردن رنج‌ها و آلام بشریت (که مورد تأکید فرانسیس بیکن ۱۵۶۱-۱۶۲۶ بود). این آرمان‌ها فی‌نفسه مطلوبند، اما به امور زیر منحرف شده‌اند:

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

مکاتب فکری مختلف در سرتاسر قرن بیستم بر ظلم و تعدی عقل آلی تاخته‌اند. «رنه‌گون»^{۱۰۱} از این ظلم عقل آلی، به سلطه کمیت‌گرایی^{۱۰۲} تعبیر می‌کند. دنباله‌روان گنون، به جای آن، چارچوب اخلاقی‌ای را ارائه می‌دهند که به نظر خویش در همه «سنت‌های موثق» دنیا به طور

مشترک وجود دارد. اما کار آن‌ها نیز واقع بینانه‌تر از کار تیلور نیست. همچنان‌که پیش‌تر اشاره کردیم، به هیچ وجه نمی‌توان به سادگی زمان را به عقب برگرداند و هرگز نمی‌توان با این پندار که گویی مدرنیته هرگز رخ نداده به جهان‌بینی‌های سنتی بازگشت. هم تیلور و هم گنون قربانی خیال‌پردازی‌های توأم با حسرت خویش در مورد گذشته هستند، منتها یکی در مورد قرن هیجدهم و دیگری در مورد قرون وسطا. از نظر من، آن‌چه ضروری است ارائه ترکیبی سرزنده و شاداب است که در قالب آن سنت‌های دینی احیا شده باشد. البته این کار نباید با نادیده گرفتن مدرنیته یا با بازگشت به ریشه‌های ناب آن صورت گیرد، بلکه باید با استفاده از منابع سنت دینی جهت گفت‌وگو یا بحث مستدل با مدرنیته انجام پذیرد. این امر، فرایندی تدریجی است که پیش‌تر در نهضت‌های گوناگون، از انقلاب اسلامی ایران گرفته تا انجمن فیلسوفان مسیحی^{۱۰۳} آغاز شده است. دقیقاً به همان نحو که انقلاب اسلامی ایران از اسباب و لوازم دولت مدرن مشروطه، برای احیای آرمان‌های دولت اسلامی سود جست، اعضای انجمن فیلسوفان مسیحی نیز از اسباب و لوازم فلسفه سکولار معاصر، برای احیای آرمان‌های فلسفی مسیحی استفاده کردند. البته، باید متوجه بود که خطری که این رویکرد را تهدید می‌کند، سطحی‌انگاری است. نمی‌توان به سادگی عناصر مدرنیته را اقتباس و بدون هیچ‌گونه مقدمه یا افزوده‌ای آن‌ها را اسلامی یا مسیحی خواند، بلکه باید دانست که برخی جنبه‌های فرهنگ مدرن مطلقاً با جهان‌بینی دینی ناسازگارند. سایر عناصر این فرهنگ نیز بدون مقدمه قابل اخذ و اقتباس نیستند، بلکه باید پیش از آن‌که این عناصر شکلی به خود بگیرند که منعکس‌کننده ارزش‌ها و آرمان‌های دینی‌ای باشد که باید با آن‌ها سازگار و منسجم شوند، به اصلاح و تعدیلاتی در آن‌ها پرداخت و آن‌ها را در قالب شکل مطلوب درآورد.

علم فیزیک جدید را در نظر بگیرید. به نظر می‌رسد که یکی از قواعد نانوشته این علم قاعده‌ای است که ذکر خدا را در هیچ متن علمی جایز نمی‌داند. این الحاد ضمنی که در علم مدرن نهفته است با جهان‌بینی دینی هم‌خوانی ندارد. راه حل این مسئله طرد مطلق علم جدید یا رد آن، به عنوان یک شر، آن‌گونه که پیروان مکتب جاویدان خرد^{۱۰۴} می‌پندارند، نیست. هم‌چنین نمی‌توان علم را به همان نوع دینی که در آثار نیوتن به چشم می‌خورد، بازگرداند و همچون تیلور ادعا کرد که برای پی بردن به آرمان‌های درست علم جدید اعاده و بازیابی همان نوع تدین بنیان‌گذاران این علم، ضروری است. و نیز نمی‌توان صرف ارجاع و اسناد دادن آن به خدا را

همچون آب مقدسی دانست که متون علمی را تقدیس و تطهیر کند، بلکه آن چه ضروری و مورد نیاز است، ارزیابی دوباره و توسعه بیشتر علم جدید از منظر دینی است.

۱۰. در برابر فروپاشی

تیلور در فصل پایانی کتاب، به بحث «استبداد آرام» مورد نظر توکویل باز می‌گردد، پدیده‌ای که در فصل آغازین کتاب، به عنوان سومین نقطه ضعف مدرنیته ذکر شد. تیلور در این مورد خواهان ایجاد تعادل میان نیروهای بازار (سرمایه‌داران) و دولت از یک سو، و نیاز به رفاه، حقوق فردی و کنترل قدرت از سوی مردم و نوع‌آوری دموکراتیک و مؤثر آنها، از سوی دیگر می‌شود. او مشخص نمی‌کند که چگونه به این فهرست از نیروهای مذکور دست یافته است، اما ظاهر آن است که وی آنها را اصل مسلم می‌انگارد. فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی نشان داد که نمی‌توان نیروی بازار را از میان برد. با این حال، باید توجه داشت که بازار کاملاً آزاد «با ایجاد استثمار و نابرابری‌های جبران‌ناشده»، حتی تهدیدکننده خود آزادی نیز هست. از همین رو، راه حلی که تیلور ارائه می‌دهد ایجاد تعادل میان عناصر پیش گفته است.

در این جا می‌توان نقدهای متعددی بر تیلور وارد کرد. تیلور دقیقاً از کدام حقوق بشر جانب‌داری می‌کند؟ آیا خود همین مفهوم رایج و غالب حقوق بشر، منعکس‌کننده نوعی لغزش به سمت هرزه‌گری و ابتذال، شبیه آن چه تیلور در مورد فرهنگ اصالت و عقل آلی بحث می‌کند، نیست؟ نظر او درباره حقوق اجتماع چیست؟ تیلور به عنوان اندیشمندی جامعه‌گرا مشهور است، اما در این فهرست او اثری از آن دیده نمی‌شود. به همین ترتیب، می‌توان درباره دیگر عناصری که در فهرست فوق بدان اشاره شده است پرسش‌های متعددی را مطرح ساخت. هم‌چنین در مورد هر فهرست دیگری هم که ممکن است مورد ترجیح ما باشد، می‌توان پرسش‌ها و مباحث فراوانی پیش کشید. نظیر این که آیا باید عناصر دیگری را نیز در این فهرست گنجانند یا خیر؟ و اگر باید گنجانند ملاک گزینش و ترجیح یک عنصر بر عناصر دیگر چیست؟ در مورد خود همین انگاره تیلور مبنی بر رقابت قوای مذکور نیز می‌توان بحث‌های فراوانی مطرح کرد؛ مثلاً می‌توان گفت که نیروهای بازار بسیار متنوعند و عناصر مختلف بوروکراسی نیز غالباً در میان خود به رقابت با یکدیگر می‌پردازند. حقوق مورد ادعای افراد مختلف نیز باید با توجه به حقوق دیگر افراد به تعادل برسند. اما، صرف نظر از همه این بحث‌ها و اشکالات و مسائل

حل ناشده، تیلور مطمئناً در یک مورد محقق است و آن این که او تأکید می‌کند که نمی‌توان نیروهای صاحب نقش و مؤثر در جامعه مدرن را صرفاً با آرزو و تمنا از بین برد.

عمل کرد بازار و دولت بوروکراتیک، غالباً باعث تقویت چارچوب‌هایی می‌شود که حامی نوعی موضع فردگرایانه و آلی نسبت به جهان و سایر افراد است. این که این نهادها را نمی‌توان هرگز از میان برد و این که ما باید برای همیشه با آن‌ها به سر ببریم، با بی‌پایان بودن و غیرقابل حل بودن نزاع و کشمکش فرهنگی ما سخت‌گیرانه خورده است. (p.111)

هرچند فعالیت و نوع آوری دموکراتیک مردم نیز در فهرست نیروهای گنجانده شده است که باید با دیگر نیروها تعدیل شوند، بسیار روشن است که از نظر تیلور فعالیت دموکراتیک مردم، در مبارزه بر ضد نیروهای ظلمت در رأس سایر نیروها قرار دارد. بی‌تفاوتی سیاسی و فروپاشی ای که حاصل گریز به سمت دل‌مشغولی‌های اجتماعی و فردی است، تهدیدکننده فعالیت مؤثر دموکراتیک است. به محض آن که یأس و نومیدی افراد درباره امکان مداخله و تأثیرگذاری آن‌ها در حکومت، شایع و گسترده شود، شرکت افراد در حیات سیاسی رو به زوال نهاده و استبداد آرام مورد نظر توکویل، قوت می‌گیرد. تیلور برای رفع این پیامد، پیشنهاد معقولی ارائه می‌کند: از نظر او، تمرکززدایی قدرت و توزیع آن در میان ایالت‌ها و جوامع محلی کشور می‌تواند در ایجاد انگیزه مردم برای دخالت در امور سیاسی، مؤثر افتد. (از همین جا می‌توان به جامعه‌گرایی تیلور، که به نظر نوعی از فدرالیسم است، پی برد.) اما آنچه برای ایجاد اکثریت‌های مؤثر سیاسی ضروری است عبارت است از مجموعه‌ای از ارزش‌های مشترک، بینشی در مورد آینده و اعتقاد دینی یا ایدئولوژی. تقسیم کشور به چند بخش فدرالی (دولت مرکزی)، که بر پایه علقه‌های زبانی یا ملی استوار باشد، نمی‌تواند تأمین‌کننده این منظور باشد. از نظر من، «اکثریت»‌های مؤثر در صورتی ایجاد خواهند شد که جوامع کوچک‌تر، که بر اساس مکتب خاصی پایه‌ریزی شده‌اند، در پی هدف مشترکی باشند، نه با جذب و دخالت دادن مردم در دولت‌های ایالتی.

من نیز در این مورد با تیلور موافقم که برای مبارزه با چالش‌های برخاسته از مدرنیته باید ویژگی‌ها و عناصر عالی و نیز پست و نامطلوب آن را بازشناسیم. البته در این مورد ما مدیون کمک و دقت نظرهای تیلور هستیم. اما آنچه من بر آن پای می‌فشرم این است که این گونه ارزیابی از عناصر و ویژگی‌های مدرنیته را تنها می‌توان در بستر سنت اخلاقی محقق ساخت، (زیرا برای

ارزیابی این ویژگی‌ها وجود معیاری ضروری است و چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، فرهنگ اصالت فاقد این معیار است .

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

پی نوشت ها:

1. outhenticity
2. Heidegger
3. Sartre
4. Eigentlichkeit
5. Being and time
6. Dasein
7. Eigen
8. Eigentlich
9. bad faith
10. Own Voice
11. Warnock
12. Taylor
13. Northwestern
14. Charles Taylor, *Hegel*, (Cambridge University Press, 1975).
15. Quebec
16. Charles Taylor, *The Varieties of Religion Today*, (Harvard University Press, forthcoming spring 2002).

17. Charles Taylor, *The Explanation of Behavior*, (London: Cambridge University Press, 1985); *Philosophical Papers*, Vol.2: *Philosophy and the Human Science*, Cambridge; (Cambridge University Press, 1985).
18. Charles Taylor, *Sources of the Self: The making of the modern Identity*, (Cambridge: Harvard University Press, 1989).
19. The Malais of Modernity
20. Charles Taylor, *The Ethics of Authenticity*, (Harvard University Press, Cambridge Massachusetts and London, England, 1991).
چاپ اول این کتاب در همین سال (۱۹۹۱) و با عنوان *The Malaise of Modernity* در کانادا چاپ شد.
21. excessive individualism
22. instrumentalistic rationality
۲۳. "Soft" despotism؛ اصطلاح «استبداد آرام، اصطلاحی است که نخستین بار «توکویل» (Tocqueville) متفکر فرانسوی در کتاب خود درباره دموکراسی در امریکا (Dela Democratie en Amerigue 1835, 1840) (چاپ اول در سال ۱۸۳۵) به کار برد. مراد وی اشاره به نوعی استبداد بود که وی در امریکا مشاهده کرد: او مشاهده کرد که در امریکا با این که دموکراسی وجود دارد، اما مردم توجهی به حقوق دموکراتیک و لوازم نظام دموکراتیک خود ندارند و این خود می تواند به تدریج به نوعی استبداد پنهان دموکراتیک بینجامد که وی از آن به «استبداد آرام» تعبیر می کند. جلد دوم کتاب در سال ۱۸۴۰ منتشر شد.
24. Weber
25. iron cage
26. reactionary
27. obscurantist
28. facile relativism
29. subjectivism
30. Allan Bloom, *The Closing of the American Mind* (New York: Simon & Schuster, 1987).

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

31. self-fulfillment

32. being true to oneself

33. axiom

34. neutral liberalism

35. Dworkin

36. Kymlicka

37. good life

38. Beiner

39. Macintyre

40. system

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

42. Romantic Period

43. consequentialism

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

45. Good
 46. God
 47. Rousseau
 48. Le Sentiment de L'existence
 49. self-determination
 50. Jacobins
 51. Corey Anton
 52. Corey Anton, *selfhood and Authenticity*, (Albany: State University of New York Press, 2001).
 53. self
 54. Ibid, p.150
 55. subjectivist
 56. originality
 57. see: Alasdair MacIntyre *After Virtue* 2nd ed. (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984, p.36-78).
 58. James L. Heft, *A Catholic Modernity?* (Oxford University Press, 1999).
 59. Ibid, p.15-16
 60. Ibid, p.18
 61. Auschwitz
 62. Amnesty International
۶۳. مدرنیته به لحاظ اخلاقی قائل به بی طرفی در مورد عموم مردم است و هرگز برتری افرادی را براساس مسائل دینی و مذهبی بر سایر افراد نمی پذیرد، از این رو، چنانچه گرایش و جهت گیری دینی و مذهبی مردم جنبه عام گرفته و بر فرهنگ مردم سایه افکن شود، اخلاق مدرنیته تهدید خواهد شد و به هر حال، با آن در تضاد خواهد بود.
64. Marianist
 65. self-indulgence

66. self-defeating

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

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

69. self-fulfillment

70. self-choosing

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

72. individual self-realization

۷۳. anomie؛ واژه‌ای یونانی به معنای بی‌قانونی است.

۷۴. برای اولین بار «هگل» پرنفوذترین بحث را درباره‌ی این موضوع در کتاب *Phenomenology of Spirit* ارائه داد.

۷۵. تعریف و تفسیر عدالت گاه براساس هدف صورت می‌گیرد و گاه براساس روش، مثلاً چنان‌چه گفته شود عدالت آن است که اموال جامعه براساس قرارداد شخصی بین افراد جامعه تقسیم شود، تفسیری مبتنی بر روش خواهد بود، چراکه تقسیم اموال براساس قرارداد روشی در توزیع ثروت است. اما اگر گفته شود عدالت آن است که همه‌ی افراد برابر باشند، توجهی به روش توزیع نشده است، بلکه تمرکز اصلی بر برابری افراد است و این ممکن است با روش‌های مختلفی، حتی زورمندانه و اجباری، صورت گیرد.

76. self-gratification.

77. Romanticism

78. modern individualism

79. atomism

80. expressivist element

81. self-discovery

82. Creativity

83. self-realization

84. self-definition

85. realism

86. naturalism

۸۷ . Schiler (۱۷۵۹-۱۸۰۵)؛ شاعر، فیلسوف و نمایش نامه‌نویس آلمانی .

88. telos

89. derrida

90. Foucoult

91. anthropocentrism

92. extremely self-contered

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

94. alienation

95. subjectivization

96. mimesis

۹۷ . Rilke (۱۸۷۵-۱۹۲۶)؛ شاعر اتریشی .

98. derrievie guard

99. quantity

100. atomism

101. Rene Guenon

102. reign of quantity

103. Society of Christian Philosophers

۱۰۴ . Perennial Philosophy= Sophia Prernnis، که به گفته دکتر نصر همان «الحکمة الخالده» یا حکمت لدنی در اسلام است . ر . ک : مقدمه کتاب زیر :

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