



مسئولیت فلسفی در جهان امروز

گفت‌وگوی رامین جهاننگلو با پل ریکور*
پل ریکور

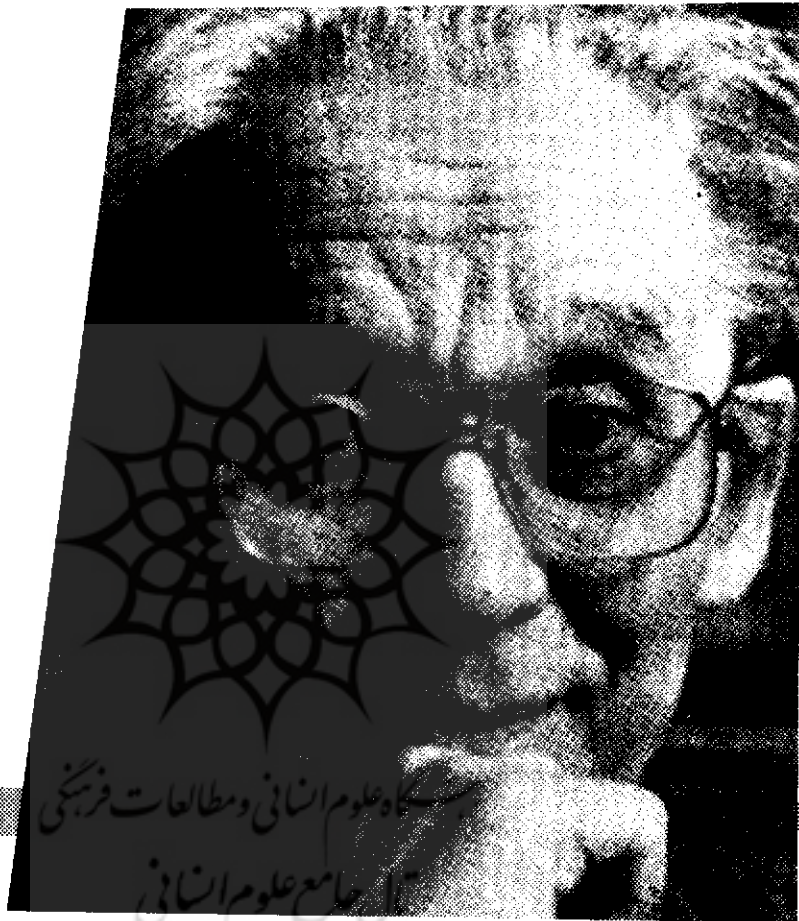
سخت‌ترین تجربه از بی‌عدالتی در قرن بیستم بود. همانطور که ملاحظه می‌کنید، تمامی این مباحث هم از نظر تئوریک و هم از نظر عملی در زندگی و آثار من برجسته است.

□ آیا می‌توان گفت رابطه‌ای میان اخلاق ارسطویی و اخلاق کانتی در نحوه نگرش شما به مسئله اخلاق وجود دارد؟

■ رابطه بین این دو دیدگاه، یعنی دیدگاه اخلاق ارسطویی و دیدگاه اخلاق کانتی از زمانی که من اولین متنم را به نام «اخلاق بنیادی: اخلاق و اخلاقیات کاربردی» منتشر کردم به مقدار زیادی متحول شده است. در واقع من بیش از پیش تجربه اخلاق عادی را به عنوان نقطه شروع تلقی می‌کنم. منظورم تجربه روبه‌رو شدن با قواعدی است که می‌توانیم از آنها پیروی کنیم یا پیروی نکنیم. بر مبنای این تجربه مسئولیت در برابر سامان نمادینی که ما را احاطه کرده است، من از طرفی به چیزی ابتدایی‌تر و بنیادی‌تر که در حقیقت میل به درست زندگی کردن است (و توسط ارسطو نظریه‌پردازی

□ مباحث فلسفه اخلاق نقش بزرگی در اندیشه شما بازی می‌کنند. علاقه شما به این مباحث به چه تاریخی برمی‌گردد؟ آیا بایستی آنها را در ردیف پرسشهای شما درباره مسئله فلسفی «اراده» قرار داد؟

■ علاقه من به مباحث فلسفه اخلاق به گذشته خیلی دور برمی‌گردد. در واقع شروع این علاقه با تفکراتم در مورد مفهوم «گناه» که به تدریج از آن دور شدم همراه بود. اما در ابتدا مسئله فلسفی «اراده بد» در حالت کاملاً کلی‌اش به دنبال پرسشهایی در مورد دو مفهوم «ارادی» و «غیرارادی» برای من مطرح شد. در این زمان بود که تصمیم گرفتم درباره مفهوم «شر» تحقیق کنم که نتیجه آن کتاب نمادگرایی شر بود. تحقیق در مورد مفهوم «شر» مرا به مسئله بی‌عدالتی سیاسی سوق داد. در حقیقت بعد اجتماعی و سیاسی این بی‌عدالتی را در ماجرای ساکو و وانزتی تجربه کردم. در آن زمان تقریباً سیزده ساله بودم. بعد هم اوج‌گیری هیتلریسم و استالینیسم که



فلسفه شما از بحث در این مورد و خط تعیین حدودی که بین مدرنیته و پسا مدرنیته وجود دارد احتراز می‌کند؟

■ این واقعیت دارد که من در برابر تضاد میان مدرن و قدیمی مقاومت می‌کنم، به این دلیل که تفکیکی مکرر است. قدیمی و مدرن هر بار برای معاصرین معنای جدیدی پیدا می‌کند. البته درست است که در اروپا در نسبت دادن مفهوم مدرنیته به عصر روشنگری نوعی ایده ثابت وجود دارد، ولی کرانه مدرن از رنسانس تا به امروز گسترده است. البته به این مسئله نیز باید توجه داشت که اندیشه پسامدرن، عصر روشنگری را به مثابه یگانه مرجع مدرن تلقی می‌کند. «قدیمی» در معنای خاص آن به معنای یونان و روم باستان است یا به عکس به معنای هر آنچه که در ارتباط با چیزی «نو» به امری قدیمی شهرت یافته است. بدین شکل است که کلمه مدرن در زبان آلمانی به صورت مترادف و هم‌معنای عصر جدید درآمده است. به محض اینکه نو می‌آید کهنه پس زده می‌شود. پس گسست میان مدرن و

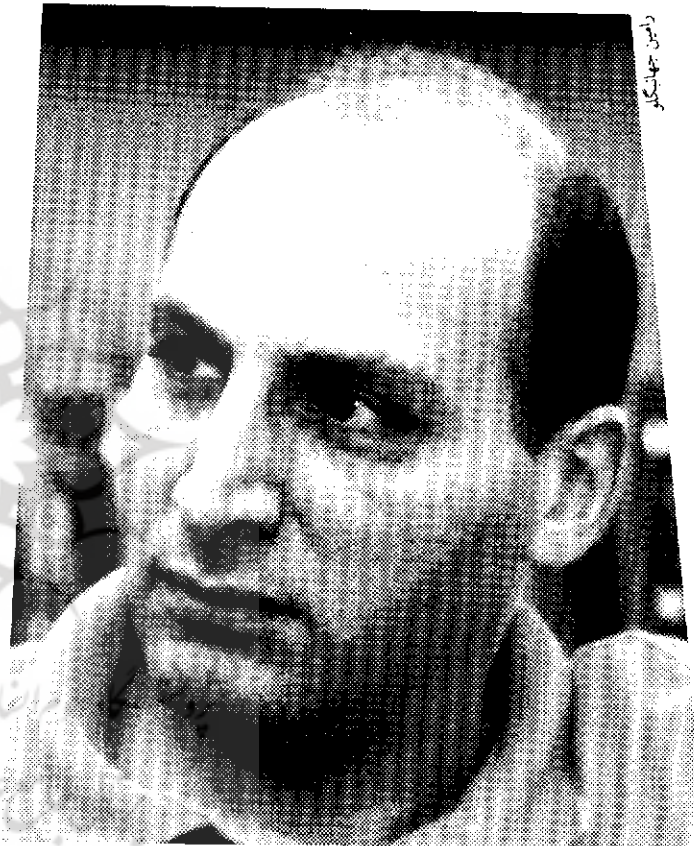
شده است) تعلق خاطر دارم و از طرف دیگر به اخلاقیات کاربردی‌ای مانند اخلاق در طب، اخلاق در علم حقوق، اخلاق در تجارت و غیره توجه دارم. به عبارت دیگر، تجربه کردن مسئولیت عمل در برابر نظام نمادین هنجارها است. بنابراین جواب معما برای من در نمایان شدن مفهوم اخلاق در دو بخش بوده است: به صورت مفرد به معنای اخلاق بنیادی و به صورت جمع به معنای مجموعه اخلاقیات کاربردی. این مفرد و جمع بودن در زمینه اخلاق به معنای بی‌قاعدگی زبان نیست، بلکه به ماهیت مسئله برمی‌گردد. به عبارت دیگر، ما به ژرفای میل به درست زندگی کردن نمی‌رسیم، مگر زمانی که از آزمون هنجارها و ضابطه‌هایی که خاصیت الزامی و کلی دارند عبور کنیم و به اخلاقیات کاربردی برسیم که در آنها امیال بشری به نحوی آشکار و تأویل پذیر می‌شوند.

□ به نظر می‌رسد فلسفه اخلاق و هرمتیک شما همواره در برابر تقابل بین قدیمی و مدرن مقاومت کرده است. به عبارت دیگر،

قدیمی گسستی است که هر بار تجدید می شود و به همین جهت نیز فاقد دقت و صحت است.

□ به نظر می رسد که عدم قبول و نفی این خط مرزی میان قدیمها و مدرن‌ها در اندیشه شما اجازه می دهد که نقطه نظر و دیدگاه فلسفی قدیمها (مانند ارسطو) را به نفع مباحثات سیاسی مدرن دوباره فعال سازید. در اینجا من به خصوص به علاقه شما به مبحث گستره همگانی به منزله فضای گفت و گوی اجتماعی نظر دارم.

■ علاقه من به ارسطو به گذشته خیلی دور بازمی گردد. در حقیقت من در کتاب اخلاق نیکوماخوس ارسطو خیلی بیشتر از نظریه فضایل به نظریه میل عقلانی برخورددم. توانایی فلسفی ارسطو در ریشه دار کردن مسائل فلسفه اخلاق در ساختار میل است. البته نه



به عنوان حرکتی به عقب (اگر بتوان چنین گفت)، بلکه به منزله ضرورتی زبانی و نیازی به شفافیت و انسجام، یعنی آن چیزی که او دقیقاً میل عقلانی می نامد. در واقع آنچه را که شما به درستی «گستره عمومی» می نامید، یعنی فضای میانجیگری، با این عقلانیت پیوند می خورد. این درحقیقت زبان مشترکی است که من با هانا آرننت دارم. بحث سوم هم بحثی است که آرتور کوستلر (Koestler) با تمایز و تفکیک میان جوکی و کمیسر ارائه داده است. این بحث با شکل گرفتن شخصیت کمیسر از طریق خشونت‌های آشویتس و گولاگ و به ویژه محاکمات استالینی برای ما ارزش خود را از دست داده است. به همانگونه شخصیت جوکی را در برابر شخصیت کمیسر قرار دادن نوعی بن بست است، چرا که در این بحث از ویژگی سیاست، به معنای فضای تصمیم گیری و بحث و گفت و گو و بالاخره شکل گیری یک قدرت دموکراتیک، کاسته می شود. همانطور که مرلوپونتی (Merleau-Ponty) هم به خوبی متوجه شده بود، بدیل کستلری جوکی

و کمیسر خیلی قدیمی و فرسوده شده است.
□ این ایده گستره عمومی و جایگاه آن در اندیشه شما، ما را به علاقه تان به امر سیاسی و ویژگی اش در مقابل اقتصاد و رابطه اش با مسئله اخلاق بازمی گرداند.

■ من دو بحث را از یکدیگر متمایز می سازم: از یک سو ویژگی سیاست در مقابل سیاست و از سوی دیگر مسئله ضعف و آسیب پذیری سیاست. در خصوص ویژگی سیاست (در مقابل اقتصاد) باید بگویم این مطلب در گفت و گوها و بحث‌هایم با مارکسیست‌ها در دوران اشغال مجارستان و سپس چکسلواکی توسط پیمان ورشو، در ذهنم شکل گرفت. در آن متوجه شدم که بزرگ ترین کمبود و نقص مارکسیسم، فقدان تفکر و تعمق درباره جوهر سیاست است. مارکسیسم پیشاپیش و به نحوی نپخته این امر را پذیرفته است که تمامی بدبختیهای جامعه از روابط ناعادلانه در کار ناشی می شود و همه امور اجتماع را در حیطه اقتصاد قرار می دهد. در مارکسیسم اندیشه‌ای در مورد جدایی جامعه مدنی و دولت (تمایزی که به عکس نزد هگل و در کتاب اصول فلسفه حق وجود دارد) به چشم نمی خورد. من خود را به تحلیل‌های هگل در مورد تفکیک بین سیاست و اقتصاد نزدیک می بینم و به آنها تأملات قابل توجه اریک وایل (Eric Weil) و هانا آرننت (H. Arendt) را می افزایم. اما آسیب پذیری سیاست تنها مربوط به پیوندهایش با اخلاق نمی شود، بلکه به جوهر ساختار قدرت سیاسی برمی گردد. در واقع، سیاست به مثابه یک نهاد اجتماعی دارای پروژه و طرحی زمانمند و پیوسته است که تابع رویدادهای زمان است. هانا آرننت به نوبه خود در این باره بسیار اندیشیده بود. او به درستی موانع زمان یعنی «تکراری نبودن» از یک سو و «قابل پیش بینی نبودن» از سوی دیگر را نقاط ضعف نهاد سیاست می دانست. پاسخ او به این نقاط ضعف همزمان دو مفهوم بخشش و تعهد بود. زیرا از این طریق است که می توان امر سیاسی را در اخلاق پایه ریزی کرد.

□ در آثار شما این رابطه میان اخلاق و سیاست بیش از پیش در مفهوم «قربانی شدن» نمایان می شود. آیا این مسئله موجب شد که شما به موضوع عدالت (که در آخرین نوشته‌هایتان به چشم می خورد) علاقه مند شوید؟

■ موضوع قربانی شدن و آنچه را که فرآیند «قربانی سازی» می نامیم بسیار موضوع پرتالهاب و دردناکی است. همانطور که به درستی اشاره کردید این مسئله از موازنه میان آن کس که عمل می کند و آن کس که در معرض عمل قرار می گیرد ناشی می شود. بنابراین در نفس اعمال عمل، به مثابه اعمال قدرت اراده‌ای بر اراده دیگر، امکان خشونت وجود دارد. آنگاه به علت اینکه تاریخ رسمی همواره کم و بیش به روایت فاتحان تدوین شده است، واژگونی دیدگاه‌ها الزامی می شود. بنابراین مشکل را می بایستی از جانب قربانیان تاریخ مدنظر قرار داد. اما در این صورت «قربانی سازی» نباید به اصلی برای محکوم ساختن تمامی دستاوردهای بشری تبدیل شود و من فکر می کنم وظیفه عدالت تحت همه اشکالش مانند عدالت کیفری، عدالت سیاسی و غیره است که موجب می شود همواره دو صدا یعنی صدای مقصر و صدای قربانی به گوش جهانیان رسانده شود. ایجاد تعادل میان این دو، از مهم ترین وظایف و مسئولیتهای عدالت است.

□ در میان مسئولیت عدالت نسبت به قربانیان جنایات سیاسی می توان از ارزش «افشاگری» صحبت کرد. برای مثال مورد اروپا را در قبال جنایات نازیسم در نظر بگیرید. به نظر شما سهم افشاگری و سهم به فراموشی سپردن در مواجهه اخلاقی یک شهروند مسئول به رخدادی وحشیانه چون آشویتس چه می بایستی باشد؟

■ شکی نیست که برای غرب اروپایی نسل کشی یهودیان (آنچه را که شوا Shoah می‌نامیم) رخدادی غیرقابل قیاس بوده است و امروزه نقطه گذر اجباری، هم در بحث تاریخ، هم در بحث عدالت و هم در ارتباط با سیاست دموکراتیک است. به همین نسبت گزارش به ویژه گزارش نجات‌یافتگان ارزش افشاء و همچنین ارزش تذکر به عدم فراموشی را پیدا می‌کند و در این فرآیند موضوع از شنونده گزارش به شهروند واگذار می‌شود که مسئول عدم بازگشت چنین جنایاتی است.

□ آیا این مسئولیت از نوع مذهبی یا عرفانی است؟ به کلام دیگر، آیا تجربه مذهبی می‌تواند برای پشت سر گذاشتن این جنایات به ما کمک کند یا می‌بایستی از اخلاقی صحبت به میان آورد که مستقل از هرگونه عملکرد تعالی است؟

■ من در پاسخ به این سؤال بسیار احتیاط می‌کنم. ولی فکر می‌کنم که اخلاق، به دلیل ساختارهایی که از آن صحبت کردیم، کاملاً خودمختار است. در اینجا مسئله دین‌شناسی نیست، بلکه تجربه مذهبی است که بینش خود را با اخلاق پیوند می‌زند. امر مذهبی با احساس والا تر بودن منشأ کلام از ماهیت انسان و احساس وابستگی و شکرگزاری انسان نسبت به این کلام اولیه آغاز می‌شود. این کلام در مسئله «شجاعت بودن» (Le Courage d'être) به قول پل تیلیش (Tillich) به اخلاق پیوند می‌خورد. من به پیروی از تیلیش احساس اخلاقی و احساس مذهبی را در ارتباط با این موضوع «شجاعت بودن» مطرح می‌کنم. به نظرم مسئله مهم در اینجا روبه‌رو شدن با دردها، خطرات و آزمونهای سخت وجود با اراده‌ای معطوف به زندگی است.

□ من همیشه کنجکاو بوده‌ام در مورد موضع فلسفی شما نسبت به دین کمی بیشتر بدانم. تجربه مذهبی چه جایگاهی در فلسفه شما دارد و تا چه حد با متکلمی چون کارل بارت خود را از نظر فکری نزدیک می‌دانید؟

■ فکر می‌کنم پاسخ به این سؤال نیز مستلزم این است که هر تجربه‌ای را در جای خودش قرار دهیم. من به کانت و اندیشه او وفادارم، نه فقط به کانتی که کتاب نقد عقل محض را نوشته، بلکه همچنین به کانتی که نویسنده کتاب فلسفه دین است که در آن به مسئله مسیحیت به منزله این نمونه، با توجه به مسئله شر می‌پردازد. پاسخ کانت به مسئله شر کیفری نیست، بلکه پاسخ امیدواری است. بدین‌گونه، بن‌مایه‌ای از خیر وجود دارد که هرچقدر هم شر ریشه دوانده باشد دست نخورده باقی می‌ماند. به نظر من، وظیفه ادیان آزاد کردن خیر در مقابل شر است. در اینجا می‌توان به رادیکالیسم کارل بارت (Karl Barth) و رد «الهیات طبیعی» از جانب او توجه کرد و اشاره به احساس او که مسیحیت یکی از روایات امر مذهبی یعنی عمل هویت‌بخش نمادین خادم متألم را اقامه می‌کند. روایتی که از کتاب مقدس گرفته و در اناجیل از اهمیت مهمی برخوردار می‌شود.

□ بنابراین آیا می‌توانیم بگوییم مسئله ایمان در چارچوب انسان‌شناسی فلسفی شما قرار می‌گیرد؟

■ انسان‌شناسی فلسفی را من مجموعه تفکراتی می‌دانم که درباره تواناییهای انسانی است که من او را «انسان توانا» می‌نامم. انسانی که توانایی سخن گفتن، توانایی عمل کردن، توانایی خود روایت کردن، توانایی ملامت کردن عمل خویش، توانایی به خاطر آوردن و غیره را دارد. در این انسان مرکز اتصال و انسجام در سطح میل عمیق و شجاعت و توانایی او در وفای به عهد است. من هرگز فکر نکرده‌ام که ایمان یک ضرورت است. ایمان از مغانی است که به همه انسانها تقدیم شده، پذیرش آن و ادغام آن به بینش از خویشتن و دیگران و جهان، به خود انسان بازمی‌گردد.

□ موضع شما به عنوان یک مسیحی پروتستان به سایر ادیان مانند اسلام و یا آیین بودایی چیست؟ تبادل میان ایمان شما و ایمان دیگران از نوع فلسفی، کلامی تمدنی است و یا فقط زبانی؟

■ در پاسخ این سؤال باید بگویم که از درون یک فضای زبانی، یعنی زبان مسیحیت است که من با فضای زبانی اسلام، آیین هندو و آیین بودایی روبه‌رو می‌شوم، درست به همان نحوه‌ای که در زبان مادری‌ام، یعنی فرانسه، به زبانهای خارجی نزدیک می‌گردم. درست است که مادر یک زبان به دنیا آمده‌ایم ولی قادر هستیم زبانهای دیگر را یاد بگیریم، و در اینجا است که ترجمه مدل قابل توجهی را برای فهم و تبادل فراهم می‌آورد. من اعتقادات مذهبی را همانند مجموعه‌های زبانی می‌دانم که از بدو تولد (به‌طور مادرزاد) و یا به‌وسیله انتقال، به کار بستن آنها را یاد می‌گیریم، درست به همانگونه که زبان دیگری را می‌توانیم به عنوان زبان مرجع و اگر بتوانیم بگویم به عنوان زبان گفتار و نوشتار فراگیریم. به همین جهت، تقدیر که سهمش در شکل دادن به ما مسلم است، یک زندان نیست، به همانگونه که زبان مادری برای هیچ یک از ما یک زندان نیست.

□ من فکر می‌کنم «امر قدسی» عنصری مهم در گفت و گوی میان ادیان است. آیا شما فکر می‌کنید «امر قدسی» همواره در سطح نمادین قرار می‌گیرد یا اینکه از طریق زبان نیز می‌تواند ابراز شود؟

■ من فکر نمی‌کنم که امر قدسی همواره از یک دیالکتیک ظهور ناشی می‌شود. در بحث و گفت‌وگویی که سالها پیش با میرچیا الیاده (Mircea Eliade) داشتم و او صریحاً در مورد ظهور و تجلی امر قدسی تأکید می‌کرد، به این مطلب اشاره کردم. من به او اعتراض داشتم که در قلمروی یهودیت، مسیحیت و اسلام، کلام به‌طور فوری کارکردی ساختارساز نسبت به فضای ظهور دارد. فکر می‌کنم این ویژگی چیزی است که می‌توان آن را شیوه ابراهیمی امر مذهبی دانست. البته نه به این معنا که فقط زبان، امر قدسی را ابراز می‌کند، دامنه نموده‌ها و سمبل‌ها خیلی فراتر از لفظ به‌ویژه در قلمرو زبان اشارات گسترده می‌شود.

□ من در اینجا یک خط جداکننده بین فلسفه شما و فلسفه لویناس مشاهده می‌کنم. همانطور که در بسیاری از نوشته‌هایتان ذکر می‌کنید امانوئل لویناس فیلسوفی است که در جست و جوی اخلاق بدون هستی‌شناسی است، درحالیکه هایدگر به هستی‌شناسی بدون اخلاق قایل است؟

■ این سؤال شما فضایی کاملاً متفاوت در بحث و گفت و گوی ما باز می‌کند. خطی که به‌طور آشکار ما را از لویناس جدا می‌کند، به دور مسئله «تبادل» (reciprocite) می‌چرخد. نزد لویناس اولویت مطلق برای دیگری و دلالت و ترغیب او وجود دارد. برای من (بدون اینکه قصد رد کردن بحث لویناس را داشته باشم) سوژه باید قادر به دریافت کلام خارجی و جواب دادن به آن باشد. در این صورت، ساختار پاسخ، تبادل ضمائر شخصی را داراست. این اولویت تبادل در ایده عدالت (که دقیقاً تبادل را در نظامهای الزام و تعهد مابین وجود می‌آورد) به چشم می‌خورد. نظامهای الزام و تعهد طرفداران مبادله را در رابطه با یکدیگر در جای خودشان قرار می‌دهد.

□ اما به نظر می‌رسد که مفهوم لویناس شما را به لویناس نزدیک می‌کند. چگونه می‌توان به‌طور فلسفی ایده «مسئولیت» را در جهانی مانند جهان امروز ارزشمند ساخت؟

■ آنچه که من اساساً از اندیشه هانس یوناس، فیلسوف آلمانی، به خاطر سپرده‌ام این است که گسترده شدن حیطه مسئولیت از نظر زمان و مکان، وابسته به گستردگی پیشین تواناییهاست. بدین‌گونه، انسان می‌تواند در عالم در مقیاس نسلها دخالت کند، نه فقط با ایجاد

دگرگونیهای مفید، بلکه همچنین با زیانهایی که وارد می‌کند. با آموختن این دگرگونیها و تغییرات مفید و زیانها به شهروندان است که می‌توان آنان را مسئول ساخت. من دقیقاً روی کلمه «شهروند» اصرار دارم، زیرا غیرممکن است دخالت‌های انسانها را در تعادل‌های بزرگ زیست‌محیطی یک به یک شمارش کرد. شهروند به عنوان دارنده بخشی از قدرت سیاسی می‌تواند بر دولت که هدف سیاسی‌اش معمولاً در مقابل وسعت زیانهای وارد شده توسط توسعه و رشد تکنولوژی بسیار کوتاه‌مدت است فشار بیاورد. این فشار روی دولت به نوبه خود وجود یک فضای عمومی بحث و گفت‌وگوی سامان یافته را می‌طلبد.

درواقع این جامعه مدنی است که قادر به پیگیری طرح‌های درازمدت است، چرا که دولت مدرن بیش از پیش تابع قواعد کوتاه‌مدت تعویض مدیران است. من به پیروی از هانا آرنه (H. Arendt) به مفهوم شور و مشورت عمومی رجوع می‌کنم که جدا ناپذیر از مفهوم «فضای عمومی ظهور و حضور شهروندان» است. به نظر من کلمه جامعه سیاسی باید در اینجا به معنای وسیع آن یعنی جامعه مدنی گرفته شود و نه به معنای محدود و فنی ترش که سازمان دادن به قوای تشکیل دهنده دولت است. آنچه که سیاست به معنای فعالیتی درازمدت را با خود به همراه دارد، وجود آرای عمومی به مثابه محل مخالفت و بحث پذیرفته شده است. در اینجا اشاره من به مفهوم تکثر نه فقط به معنای کمیته و شماره و تعداد افراد، بلکه به معنای وجود تفاوت‌های ریشه‌ای سنت‌های بزرگ تاریخی است که در دموکراسیهای غربی سازنده فضای بحث و گفت‌وگو بوده است. من با جان رالز هم عقیده‌ام که در اینجا باید به دو موضوع توجه داشت: از یک سو به ایده «توافق متقابل» و از سوی دیگر به ایده «پذیرش عدم توافق‌های معقولانه».

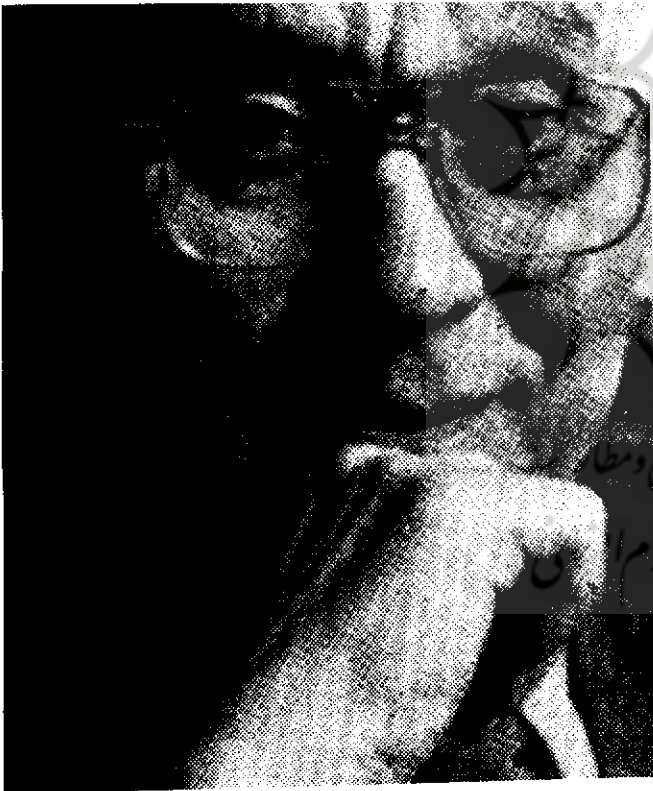
□ سهم «ایقان» و سهم «نقد» در مسئولیتهای فلسفی چیست؟ آیا شما تفاوت چشمگیر و مهمی بین «ایقان» و «نقد» مشاهده می‌کنید؟

■ من از ایده‌هایی که در کتاب تاریخ و حقیقت بیان می‌کنم دست برداشته‌ام. ما روشنفکرانی بی‌ریشه نیستیم. منظورم از این حرف به یاد آوردن همان رابطه دیالکتیکی است که ایده جدید دیالکتیک بین نقد و ایقان را براساس آن ساخته‌ام. جان رالز ایقان را «اعتقاد روشنگر» می‌نامد. مقصود او از «اعتقاد روشنگر» اشاره به جهان‌بینی‌هایی است که فقط ماهیتی مذهبی ندارند، بلکه از ماهیتی فلسفی و سیاسی نیز برخوردارند. این جهان‌بینی‌ها ژرفای انگیزه‌های انسانی را نشان می‌دهند که به طور کامل قابلیت قرار گرفتن در روشنائی اندیشه را ندارند و بازگوکننده ریشه دار بودن ما در سنت‌های بنیان‌گذار و پایه‌ای هستند.

□ آخرین سؤال من به مسئولیت روشنفکر مربوط می‌شود. تعهد یک روشنفکر در جهان امروز چگونه باید باشد؟ آیا روشنفکر می‌بایستی به نقش ولتری خود به عنوان شهروند جهانی ادامه دهد یا اینکه فقط نقشی بومی و ملی مثل مداخله در یک عرصه عمومی معین و تعریف شده را به عهده بگیرد؟

■ امروزه تعهد روشنفکری بنا بر ماهیت گستره عمومی

موردنظر، اشکال متفاوتی را دربرمی‌گیرد. من به سهم خودم فکر می‌کنم که مسئولیت، برخلاف شیوه سارتری، در صحنه عمومی جامعه نیست، بلکه در محلهای بحث و گفت‌وگو مثل نشریه اسپری (Esprit) است که شما از نزدیک با آن فعالیت دارید. در این محلهای بحث و گفت‌وگو، قابلیت‌های چندگانه با هم روبه‌رو می‌شوند و برای ایجاد مابملکی عمومی (که به نوبه خود معرف چیزی است که قبلاً «توافق متقابل» و «پذیرش عدم توافق‌های معقولانه» نامیدم) به هم می‌پیوندند. به همین دلیل من در همایشهایی شرکت داشته‌ام که اهداف آنها بحث در مورد حقوق کیفری، اخلاق پزشکی، فلسفه سیاسی، و بالاخره دخالت دادن امر مذهبی در حیطه سکولار بحث و گفت‌وگو بوده است. از این دیدگاه است که می‌بایستی مفهوم شهروندی



را فراسوی مفهوم دولت - ملت گسترش داد. مفهوم شهروندی در رابطه با مسئولیتهای ذکر شده و با در نظر گرفتن امنیت، سلامتی، آسایش و رفاه همه ساکنان کره زمین، فقط به معنای کانتی می‌توان جهان وطنی باشد. ولی در این سطح «شهروندی» دیگر با دولت - ملت مواجه نیست، بلکه سر و کارش با نهادهای آسیب‌پذیر و یا شکل نیافته است. با این حساب شهروندی جهانی هنوز مفهوم سیاسی به معنایی که در مورد آن صحبت کردیم نیست.