



سخنرانی یورگن هابرماس به مناسبت دریافت جایزه صلح اتحادیه‌ی کتابفروشی‌های آلمان (۱۴ اکتبر ۲۰۰۱)

ایمان و علم

○ برگردان کمال خسروی ○

دنیوی شدن خودی و غربی را به خاطر آورد. «جنگ علیه تروریسم» جنگ نیست. در تروریسم تصادم شوم و ناگویای فرهنگ‌هایی جلوه‌گر می‌شود که باید ورای قهر گنگ تروریست‌ها و شوک‌ها به دنبال زبان مشترکی برای سخن گفتن با یکدیگر باشند. با توجه به جهانی‌شدنی که خود را بر محمل بازارهای بی‌مرز به کرسی می‌نشانند بسیاری از ما به بازگشت سیاست در هیأتی دیگر امید بسته‌ایم؛ نه در هیأت دولت آغازین هابسی که دولت امنیت فراگیر بود، یعنی نه در قالب پلیس و سازمان‌های امنیتی و اخیراً ارتش، بلکه در جامعه‌ی قدرتی متمن‌کننده و سازنده در سراسر جهان. در شرایط کنونی چیزی دیگر برای ما باقی نمانده است جز آمیدی واهی به نیرنگ عقل و اندکی تأمل در نفس و آشتی با خویش. زیرا تیغ آن ناگویایی که گفتیم، خانه‌ی ما را نیز دو شقه می‌کند. زیرا ما دنیوی‌شدنی افسارگسیخته در نقطه‌ای دیگر در جهان را نیز زمانی می‌توانیم با سنجیدگی ببینیم که به روشنی بدانیم دنیوی شدن در جامعه‌ی ما بعددنیوی [پست سکولار] ما دقیقاً چه معنایی دارد. با چشمداشت به چنین هدفی من قصد دارم امروز دوباره به سبخت کهنه‌ی «ایمان و علم» [یا: باورد داشتن و دانستن] بپردازم. بنابراین، امروز در انتظار «موعظه» ای تفرقه‌انداز که کسانی را از هیجان برخیزاند و

است. آن چه در مجرمان مسلمان فی‌الغور به چشم آمد ناهمزمانی انگیزه و ابزار بود. این ناهمزمانی بازتابی است از ناهمزمانی بین فرهنگ و جامعه در موطن این مجرمان که نخست در نتیجه‌ی مدرنیزاسیونی شتابان و اساساً ریشه‌کن‌کننده پدید آمده است. آن چه تحت شرایطی بهتر نزد ما می‌توانست به مثابه فرآیندی از ویرانگری اخلاق به تجربه درآید، در این کشورها ما به ازایی تجربه‌پذیر و قابل لمس برای فروپاشی دردناک اشکال سنتی زندگی وعده نمی‌کنند؛ و فراموش نباید کرد که وعده‌ی بهبود یافتن شرایط مادی فقط یک جنبه را شامل می‌شود. مسأله‌ی کلیدی عبارت است از آن بن‌بست آشکار تحول فکری که ناشی از حس تحقیرشدگی است و خود را به لحاظ سیاسی در جدایی دین از دولت به نمایش می‌گذارد. حتا در اروپا نیز، که تاریخ بدان قرن‌ها مجال داده است تا موضعی حساس نسبت به غول دو سر دوران مدرن اتخاذ کند، روند «دنیوی شدن» - چنان‌که در مشاجره بر سر کاربرد فن ژنتیک می‌بینیم - دست‌کم با احساساتی دو پهلو همراه است، تعصبات خشک هم در غرب هست هم در خاور دور و نزدیک و هم بین مسیحیان و یهودیان و هم بین مسلمانان. کسی که می‌خواهد از جنگ فرهنگ‌ها پرهیز کند باید دیالکتیک ناتمام روند

در شرایطی که فشار رویدادهای جاری امکان انتخاب آزاد موضوع سخن را از دست آدمی می‌رباید، وسوسه‌های بس بزرگ است که هم‌چون «جان وین‌ها» در میان ما روشنفکران، بکوشیم در شلیک گلوله بر دیگری سبقت بگیریم. همین چندی پیش مشاجره بر سر موضوع دیگری بود؛ بر سر این پرسش که آیا باید تسلیم این وضع شویم که فن ژنتیک انسان را به ابزاری در دست خویش بدل کند و اگر چنین است، تا کجا باید به این ابزارسازی از خویش تن در داد؟ حتا این پرسش به میان آمد که آیا باید به اتکا به پیشرفت فن ژنتیک هدف سرهم‌بندی انسان مطلوب را دنبال کنیم یا نه؟ در نخستین تام‌ها برای پاسخ به این پرسش‌ها میان سخنگویان علم رسمی و کلیساها جنگ عقاید شعله‌ور شد. عالمان دل‌نگران رواج تاریک‌اندیشی شدند و این‌که مبدا شکاکان به علم بر گردد پس مانده‌های احساسات عهد عتیق ضریح تازه‌ای بسازند و کلیسائیان بر علیه ایمان علم‌پرستانه به پیشرفت و طبیعت‌گرایی خامی که اخلاق را ریشه‌کن می‌کند برآشفتند. در روز ۱۱ سپتامبر این تنش میان جامعه‌ی دنیوی و مذهب به گونه‌ای کاملاً متفاوت منفجر شد.

قاتلانی مصمم به خودکشی که هواپیماهای مسافربری را به اژدری زنده میدل ساختند و با آن بر دل قلعه‌های سرمایه‌دارانه‌ی تمدن غرب تاختند، آن‌گونه که اینک از وسعت‌ناامی عطا می‌دانیم، با اعتقادات مذهبی بدین‌کار برانگیخته شده بودند. نزد آنان تجلیات و نشانه‌های دوران جهانی‌شدنی مدرن چیزی جز تجسم شیطان بزرگ نبود. اما در برابر چشمان ما نیز، ما شاهدان سراسری این رویداد «آخرالزمانی» بر صفحه‌ی تلویزیون، شمایل‌های انجیلی زنده شدند؛ و زبان انتقام، که نه تنها از سوی رئیس‌جمهور آمریکا در نخستین واکنش‌اش نسبت به این رویداد غیرقابل تصور به کار رفت، آهنگی مذهبی و مقدس یافت. چنان‌که گویی این سوءقصد کور درونی‌ترین پرده‌ی جامعه‌ی دنیوی را به ارتعاش درآورده باشد. همه جا کنیسه‌ها، کلیساها و مساجد پر از مردم شدند. این تناظر پنهانی بین انگیزه‌ی مذهبی قاتلان و واکنش مذهبی نسبت به آن مسلماً نمی‌توانست عزاداران سه هفته‌ی پیش در میدان ورزشی شهر نیویورک را به انصراف از نفرتی متقابلانه وادار کند.

بنیادگرایی / Fundamentalismus علی‌رغم زبان مذهبی‌اش پدیده‌ی سراسر و صرفاً مدرن

کسانی دیگر را نشسته باقی گذارد، نباشید. واژه‌ی «دنیوی شدن» [سکولاریزاسیون] نخست معنایی حقوقی داشت و عبارت بود از مصادره‌ی اموال کلیسا و واگذار کردن آن به قدرت دولت دنیوی. این معنا سپس بر شکل‌گیری فرهنگ در جامعه‌ی مدرن به‌طور کلی حمل شد. از آن زمان تاکنون بسته به این که ما رام کردن موفقیت‌آمیز اقتدار کلیسا از سوی قدرت دنیوی را برجسته کنیم یا تأکید را بر عمل غیرقانونی تصاحب اموال کلیسا بگذاریم ارزیابی‌های مختلف و متعارضی از «دنیوی شدن» خواهیم داشت. بنا به ارزیابی نوع نخست در روند دنیوی شدن اشکال زندگی و شیوه‌ی تفکر مذهبی جای خود را به اشکال و شیوه‌هایی معقول، یا به هر حال متاملانه‌تر، می‌دهند؛ در ارزیابی دوم، برعکس، اشکال زندگی و تفکر مدرن به مثابه کالاهایی که به نحو نامسروع تصاحب شده‌اند بی‌اعتبار می‌شوند. الگوی مدافع طرد کلیسا تعبیری از جادوزدایی‌شدگان دارد که نسبت به ترقی خوشبین است و الگوی معترض به خلع ید از کلیسا دوران مدرن را دورانی آواره و بی‌سرپناه معنا می‌کند و آن را از لحاظ نظری رو به فساد و فنا می‌داند. هر دوی این قرائت‌ها خطایی واحد را مرتکب می‌شوند. هر دوی آن‌ها دنیوی شدن



را بازی جمع و تفریقی بین نیروهای مولد علم و فن، سرمایه‌دارانه و افسار گسیخته، از یک سو و قدرت آرامبخش مذهب و کلیسا از سوی دیگر می‌دانند، که حاصلش صفر است. این تصویر با جامعه‌ای مابعد دنیوی که ادامه‌ی حیات جماعات

مذهبی را در محیطی دائماً دنیوی شونده پذیرفته است، ناسازگار است. در این تصویر محقر نقش متمدن سازنده‌ی خرد متعارفی [یا عقل سلیم / Commensense] که به نحوی دموکراتیک روشنگر است و در داد و بیداد کشاکش فرهنگی بین علم و مذهب هم‌چون عاملی سوم راه خود را می‌پوید، نادیده گرفته شده است. از نظر دولت لیبرال بی‌گمان تنها آن دسته از جماعات مذهبی شایسته‌ی صفت «معقول» اند که داوطلبانه و بنا به بصیرت خویش از اعمال قهرآمیز حقایق ایمانی خویش چشم‌پوشی کنند. چنین بصیرتی مدیون تأمل سه‌گانه‌ی معتقدان آن مذهب درباره‌ی مواضع‌شان در جامعه‌ی پلورالیستی است. نخست آن‌که، آگاهی مذهبی باید آشنایی و مراوده با ادیان و مذاهب دیگر را از دیدی معرفتی ببیند. دوم آن‌که، آگاهی مذهبی باید با اقتدار و مرجعیت علمی که انحصار اجتماعی دانش جهانی را در اختیار دارند کنار بساید. و سرانجام، سوم آن‌که، آگاهی مذکور باید اصول و مبانی دولتی را که بر یک قانون اساسی متکی است و این اصول را بر شالوده‌ی اخلاقی این جهانی استوار می‌کند بپذیرد. مذاهب توحیدی بدون ترغیب به این تأملات سه‌گانه در جوامعی که به نحوی بی‌در و دروازه مدرنیزه شده‌اند ظرفیت و توانی ویرانگر ایجاد می‌کنند. مسلماً اصطلاح «ترغیب به تأمل» تصویری نادرست و مبنی بر فرآیندی یک‌سویه و تمام شده را القاء می‌کند. در حالی که در واقع این کار فکری هر بار از نو و با بروز هر کشاکش تازه در میدان‌های زندگی عمومی دموکراتیک تکرار و تداوم می‌یابد.

به محض آن‌که مسأله‌ای با اعتبار و اهمیتی حیاتی وارد دستور کار سیاست می‌شود - نمونه‌اش مسأله‌ی فن ژنتیک - بلافاصله شهروندان جامعه، مذهبی و غیرمذهبی، با عقاید و اعتقادات دنیابسنده‌شان درباره‌ی جهان با شدت و شتاب با یک‌دیگر برخورد می‌کنند و بدین ترتیب واقعیت ناخوشایند جهان‌بینی پلورالیستی را تجربه می‌نمایند. اما اگر آن‌ها رفتاری مسالمت‌آمیز و بری از قهر با این واقعیت را بیاموزند و یاد بگیرند که هر یک از آن‌ها نیز انسانی جایز‌الخطاست، آن‌گاه در خواهند یافت که مبانی دنیوی اتخاذ تصمیم در جامعه‌ای مابعد دنیوی که در قانون اساسی مندرج‌اند چه معنایی دارند. دولت دنیوی و بی‌طرف در مشاجره بین ادعاهای علمی و ایمانی به هیچ وجه به نفع این یا آن طرف دعوا وارد معرکه‌ی سیاسی نمی‌شود. خرد پلورالیستی شهروندان یک جامعه تنها تا آن‌جا از پویایی روند دنیوی شدن پیروی می‌کند که این پویایی او را به یک میزان از سنن

قدرت‌مند و از گرایش‌های دنیابسنده به دور نگاه دارد. خرد مذکور بی‌آن‌که استقلال‌اش را فدا کند امکان درس‌آموزی‌اش را حفظ می‌کند و آغوش پذیرش‌اش به روی هر دو جانب، علم و مذهب، باز است.

خرد متعارفی که خیالات واهی بسیاری درباره‌ی دنیا به هم می‌بافد مسلماً باید «بی‌اما» و «اگر» روشنگری‌های علوم را بپذیرد. اما نظریه‌های علوم که در زیست‌جهان / Lebenswelt نفوذ می‌کنند چهارچوب دانش روزمره‌ی ما را دست نخورده باقی می‌گذارند. هرگاه که ما درباره‌ی جهان و درباره‌ی خودمان به منزله‌ی موجودی در این جهان چیز تازه‌ای می‌آموزیم محتوای هویت یا دریافتی که از خود داریم تغییر می‌کند. کپرنیک و داروین تلقیات زمین مرکزی و انسان مرکزی ما از جهان را منقلب کردند. ویران شدن توهمات نجومی ما درباره‌ی مدار حرکات سیارات در مقایسه با توهم‌زدایی از جایگاه انسان در تاریخ رد پای کم‌تری در زیست‌جهان ما باقی گذاشت. این‌طور که معلوم است شناخت‌های علمی هر قدر به جسم و جان ما نزدیک‌تر شوند، آگاهی و هویت ما را بیش‌تر مضطرب می‌کنند. امروز پژوهش درباره‌ی مغز انسان درس‌های تازه‌ای درباره‌ی سازوکار طبیعی آگاهی به ما می‌آموزد. اما آیا این درس‌ها آگاهی شهودی ما نسبت به خلاقیت‌مان و مسئولیت‌پذیری‌مان را نیز، که همزاد و همگام دائمی اعمال ماست، تغییر می‌دهند؟

اگر همراه با ماکس وبر نظری بر آغازهای «جادوزدایی از جهان» بیافکنیم می‌بینیم که قضیه از چه قرار است. طبیعت به همان میزان که موضوع نظرورزی عینیت بخش و تبیین علی قرار می‌گیرد وابستگی‌اش و پیوندش با شخص را از دست می‌دهد. جهانی که موضوع پژوهش علمی قرار گرفته از دستگاه مختصات اجتماعی اشخاصی که به یک‌دیگر نیات و انگیزه‌های گوناگونی نسبت می‌دهند، حذف می‌شود. در این شرایط تکلیف چنان اشخاصی که خود بیش از پیش موضوع توصیفات علوم طبیعی قرار می‌گیرند چیست؟ آیا آخر کار عقلی متعارفی حاضر خواهد بود که نه تنها در مکتب ضد شهودی علوم دو زانو بنشینند و درس بیاموزد، بلکه حتا اجازه بدهد این علوم درسته قورتش بدهند؟ ویسفرید زلارز / Winfried Sellars، فیلسوف، این پرسش را در سال ۱۹۶۰ با سناریوی جامعه‌ای پاسخ داد که در آن بازی‌های زبانی از مُد افتاده‌ی زندگی روزمره ما به سود توصیف عینیت‌بخش روندهای آگاهی از اعتبار ساقط شده‌اند. او کسی است که این سناریو را نخستین بار طرح کرده است. کریزگاه این

● خرد متعارف دموکراتیک

صیغه‌ای مفرد نیست

بلکه توصیف‌کننده‌ی وضعیت

ذهنی یک زندگی عمومی

چندآوایی است ●

بیجان، سازی طبیعی روح و اندیشه تصویری از انسان در قالب مقولات کمی فیزیک، فیزیولوژی اعصاب یا نظریه‌ی تکامل است که از دریافت انسان از خویش سراسر جامعه‌زدایی می‌کند. چنین شرایطی بی‌گمان تنها زمانی حاصل شود که خواهشمند آگاهی انسان و هنجاری بودن رفتار ما تمام و کمال در چنان توصیفی از انسان خلاصه شود. نظریه‌هایی از آن دست باید برای نمونه توضیح دهند که اشخاص چگونه می‌توانند از قواعد - قواعد دستوری، مفهومی یا اخلاقی - پیروی، یا آن‌ها را نقض کنند. شاگردان زلارز آزمایش ذهنی و معماگونه‌ی استادشان را به مثابه یک پروژه‌ی پژوهشی عوضی فهمیدند و تا امروز نیز این راه مبتنی بر سوءتفاهم را می‌پویند. کار مدرنیزه کردن روان‌شناسی روزمره‌ی ما و انطباق دانش بر علوم طبیعی حتا به تلاش برای ساختن نوعی دستگاه معنایی / Semantik جدید راه برد که قصد داشت مواد ذهنی ما را به شیوه‌ی زیست‌شناسانه [بیولوژیک] تبیین کند. اما این به اصطلاح پیشروانه‌ترین اقدامات نیز آن‌جا به شکست انجامیدند که معلوم شد مقوله‌ی «وافی به مقصود بودن» Zweckmäßigkeit که ما به بازی زبانی داروینی جهش و انطباق، انتخاب و بقا حقه می‌کنیم فقیرتر از آنست که بتواند به پای تمایز هستن و شایستن یا بودن و بایستن برسد، تمایزی که ما به هنگام نقض قواعد منظور نظرمان است.

وقتی آدم توصیف می‌کند که فلان شخص چگونه کاری را انجام داده، چه چیز را نمی‌خواسته و چه کاری را نباید انجام می‌داده، مشغول توصیف آن شخص است، اما نه توصیف او. مثلاً یک موضوع علوم طبیعی - چرا که در توصیف اشخاص دریافت‌های ماقبل علمی عاملان آگاه (سوژه‌ها) که قادر به سخن گفتن و عمل کردن‌اند، ناگفته و پنهان وارد توصیف می‌شوند. مثلاً وقتی ما جریانی را به منزله‌ی کنش یک فرد توصیف می‌کنیم می‌دانیم که آن چه توصیف می‌کنیم نه تنها می‌تواند به مثابه یک جریان طبیعی توضیح داده شود، بلکه هم‌چنین می‌تواند در صورت لزوم توجیه هم بشود. زمینه و پیش‌شرط این توصیف همواره فرض وجود اشخاصی است که می‌توانند

یک‌دیگر را بازخواست کنند و ماهیتاً در میان‌کنش‌هایی درگیرند که به نحو هنجاری (نورماتیو) تنظیم شده‌اند و حوزه ملاقات و برخوردشان با یک‌دیگر دنیایی است آمیخته به دلایل و شواهدی عمومی یا در دسترس عامه.

این افق دید در زندگی روزمره تمایز بین بازی زبانی توجیه و بازی زبانی توصیف صرف را روشن می‌کند. در سرزهای این عنایت [دوئالیسم] استراتژی‌های غیرتقلیل‌گرایانه نیز جای می‌گیرند. زیرا آن‌ها نیز توصیف را از چشم‌انداز نگرشی آغاز می‌کنند که افق آگاهی روزمره‌ی ما به اختیار بدان تن نمی‌دهد و از آن تبعیت نمی‌کند (به‌علاوه این آگاهی روزمره منبع تغذیه‌ی عمل توجیه در کار پژوهشی نیز هست). ما در سرآورده‌ی روزمره خود مخاطبانی را می‌جوییم که بتوانیم آن‌ها را [صمیمانه و دوستانه] «تو» خطاب کنیم [نه محترمانه و بیگانه‌وار: «شما»]. تنها با چنین موضعی در برابر شخص دیگر است که ما «تأیید» یا «تکذیب»ش را می‌فهمیم، یعنی موضع‌گیری انتقادپذیری را که به یک‌دیگر مدیونیم و از یک‌دیگر انتظار داریم، درک می‌کنیم.

آگاهی به چنین خلاقیت و عاملیتی متعهدانه برای انسان هسته‌ی مرکزی دریافت و نگرشی است که در پیچه‌اش را تنها بر چشم‌انداز کسانی می‌کشاید که درگیر امراند نه نظاره‌گر آن، اما این دریچه به روی مشاهده‌ی تجدیدنظرطلبانه‌ی علمی باز نیست. ایمان علم‌پرستانه به علم که قصد دارد روزی تلقی انسان از خویشتن را با توصیفی عینیت‌بخش، نه تکمیل بلکه تعویض کند، علم نیست بلکه فلسفه‌ای زشت و ناتوان است. هیچ علمی نمی‌تواند حق داوری را از خرد متعارفی‌ای که به‌وسیله‌ی علم از خواب جهالت بیدار شده بگیرد و از او سلب اجازه کند که علی‌رغم آشنایی با توصیفات بیولوژی مولکولی - که به یمن دست‌اندازی ژنتیکی برای انسان ممکن می‌شوند - درباره‌ی شیوه‌ی رفتار با زندگی ماقبل شخصی / Vorpersonal انسان نظر بدهد.

بنابراین، خرد متعارفی به آگاهی اشخاصی محدود است که اهل ابتکارند، جایز الخطایند و می‌توانند اشتباهات‌شان را تصحیح کنند. این خرد در مقابله با علوم مدعی ساختاری خودسرانه از افق‌هاست. این آگاهی به اختیار یا خودمختاری انسان که به نحو طبیعت‌گرایانه قابل دریافت نیست، در عین حال دلیلی است بر فاصله با میراث و سنن مذهبی‌ای که ما از محتوای هنجاری‌شان بی‌گمان تغذیه می‌کنیم. در نتیجه چنین به نظر می‌رسد که روشنگری علمی با طلب استدلال عقلایی، خرد متعارفی را

که در ساختمان حقوقی و عقلایی دولت دموکراتیک مبتنی بر قانون اساسی جا گرفته است) به جبهه‌ی خود بکشاند. تردیدی نیست که قانون برابری طلب و مبتنی بر عقل نیز ریشه‌ی مذهبی دارد. اما مشروعیت عقلایی قانون و سیاست مدت‌هاست که از منابعی ناسوتی تغذیه می‌کند. در مقابل، خرد متعارفی و دموکراتیک بر اصولی پافشاری می‌کند که حوزه‌ی قبول‌شان منحصر به هواداران یک جماعت مذهبی نیست. بنابراین دولت لیبرال در نزد مؤمنان این اکراه و نگرانی را بیدار می‌کند که مدرنیزاسیون به‌شیوه‌ی غربی می‌تواند جاده‌ای یک‌طرفه باشد که مذهب را به حاشیه می‌راند.

آن‌روی سکه‌ی آزادی مذهب در واقع صلح‌جویانه کردن پلورالیسمی دنیوی‌ای است که عواقبی ناهمگون داشته است. دولت لیبرال تاکنون در میان شهروندان خود تنها به مؤمنان تحمیل کرده است که هویت‌شان را به دو بخش مساوی عمومی و خصوصی تقسیم کنند. آن‌ها کسانی هستند که برای جلب آرای اکثریت و به کرسی نشاندن استدلال‌های خود باید اعتقادات مذهبی‌شان را به زبانی دنیوی ترجمه کنند. امروز، وقتی کاتولیک‌ها و پروتستان‌ها مدعی حقوق اولیه‌ی انسانی برای جنین بارور شده در خارج از رحم مادر می‌شوند، در واقع دست به تلاشی (شاید عجولانه) می‌زنند تا همانندی انسان مخلوق با خدای خالق را به زبان دنیوی قانونی اساسی ترجمه کنند. جست‌وجو برای برهان‌هایی که هدف‌شان جلب مقبولیت عام است تنها زمانی به طرد غیرمنصفانه‌ی مذهب از زندگی عمومی منجر نخواهد شد و جامعه‌ی دنیوی را از یکی از مهم‌ترین منابع الهام‌اش محروم نخواهد کرد که جبهه‌ی دنیوی حساسیت‌اش را نسبت به قدرت بیان و تفهیم زبان مذهبی حفظ کرده باشد. مرز بین برهان‌های دنیوی و مذهبی خود به خود مرزی لغزنده است. بنابراین، باید کشیدن این مرز مناقشه‌برانگیز به منزله‌ی وظیفه‌ی مشترکی برای هر دو جانب تلقی شود که از طرفین دسوا طلب می‌کند از چشم‌انداز طرف مقابل هم به قضایا نگاه کنند.

خرد متعارف دموکراتیک صیغه‌ای مفرد نیست، بلکه توصیف‌کننده‌ی وضعیت ذهنی یک زندگی عمومی چندآوایی است. دیدگاه‌های دنیوی‌ای که در اکثریت‌اند نباید تصمیمات خود را به موقع اجرا گذارند پیش از آن‌که به اعتراض مخالفانی که احساس می‌کنند اعتقادات مذهبی‌شان جریحه‌دار شده است گوش فرا داده باشند. آن‌ها باید این اعتراض را هم‌چون نوعی حق و تو تلقی کنند که اجرای تصمیمات را به

تعویق می‌اندازد و به آن‌ها فرصت می‌دهد بسیار مایند چه درسی در این اعتراض برای آموختن وجود دارد. دولت لبرال با توجه به تبار مذهبی مبانی اخلاقی‌اش باید روی این امکان حساب کند که «فرهنگ فهم مشترک بشری» (هگل) با توجه به هم‌آوردت‌هایی بسیار نوین نمی‌تواند به سطحی از قدرت تفهیم که تاریخ پیدایی خودش داشته است دست یابد. زبان بازار امروز در همه‌ی منافذ جامعه رسوخ می‌کند و همه‌ی روابط انسانی را به قهر در چهارچوب خشکی فرو می‌کند که سمت‌گیری‌اش تنها به سوی امتیازات و نفع شخصی است. تار و پود جامعه که با رشته‌ی به رسمیت شناختن طرف مقابل تنیده می‌شود، نمی‌تواند تمام و کمال در مفاهیم و مقولاتی چون قرارداد، انتخاب عقلایی یا به حداکثر رساندن فایده بیان شود.

به همین دلیل کانت بر آن بود تا امر شایستن و بایستن در نفع شخصی ناپدید نشود. او آزادی خودکامگی را به اختیار و خودمختاری تعمیم داد و نخستین نمونه‌ی عظیم ویرانگری حقایق ایمانی را، به نحوی که هم‌هنگام دنیوی‌کننده و نجابت‌اش باشد، پیش نهاد. نزد کانت مرجعیت و مشروعیت فرامین الهی در اعتبار انکارناپذیر وظایف اخلاقی طنینی غیرقابل چشم‌پوشی دارد. او با مقوله‌ی اختیار یا خودمختاری تصور سنتی از انسان هم‌چون فرزند خدا را ویران می‌کند، اما در عین حال با تبدیل انتقادی محتوای مذهبی، بر پیامدهای پیش پا افتاده‌ای که باد در پوست انسان کردن به همراه خواهد داشت، غلبه می‌کند.

زبان‌های دنیوی که معانی و مدلولات پیشین را صرفاً نابود می‌کنند، اضطراب و تزلزل به وجود می‌آورند. آن‌گاه که گناه Sünde به تقصیر Schuld مبدل شد، چیزی از دست رفت. زیرا آرزوی پوزش کماکان دست در دست آرزوی بی‌عاطفه است که می‌خواهد چرخ زمان را به عقب برگرداند و به وضعیتی برسد که در آن اساساً رنجی بر دیگری وارد نیامده بوده است. اما عدم امکان بازگشت به گذشته و بازگرداندن آب رفته به جوی به حق ما را بی‌قرار و ناآرام می‌کند، به خاطر رنجاندن دیگران و ناحقی در حق مقتولان، رنجبران و بی‌حیثیت شدگان بی‌گناه؛ ناحقی‌ای که از مرز هرگونه تلافی و جبرانی که در امکان بشر است، بیرون است. امید از دست رفته به روز قیامت خلایی ملموس بر جای می‌نهد. تردید به حق هورکهایمر نسبت به امید سرگیجه‌آور بنیامین به قدرت بشر در حفظ خاطره‌ی رنج‌های گذشته و جبران آن‌ها - هورکهایمر می‌گفت: «کشته‌شدگان واقعاً کشته شده‌اند» - نافی امید و تلاش به هنگام

درماندگی برای تغییر امر تغییرناپذیر نیست. مکاتبات بنیامین و هورکهایمر مربوطند به بهار سال ۱۹۳۷. بعد از کشتار یهودیان [هولوکاست] هم این تلاش حقیقی و هم آن درماندگی، هر دو در جریان عمل ضروری و در عین حال درمان‌ناپذیر «پرداختن به گذشته» (آدورنو) ادامه یافتند. حتا در غرغره‌هایی که اخیراً رواج بیش‌تری یافته‌اند و نحوه‌ی «پرداختن به گذشته» را نامتناسب می‌دانند، امید مذکور وجود دارد. به نظر می‌رسد پسران و دختران بی‌ایمان دوران مدرن در چنین لحظاتی بر این باور دارند که بیش از آن چه سنت مذهبی در شکل ترجمه شده‌اش به آن‌ها داده است، به یک‌دیگر متکی و نیازمندند؛ چنان‌که گویی مخزن معاشناختی سنت مذهبی هنوز کاملاً تهی نشده است.

این ابهام در عین حال می‌تواند به موضعی عقلایی راه برد: فاصله گرفتن از مذهب بی‌آن‌که دریچه‌ی نگرش انسان بر چشم‌انداز آن کاملاً بسته شود. و این موضوع می‌تواند کار جامعه‌ی شهروندی تکه‌پاره شده در مبارزه‌ی فرهنگی را در رها ساختن خویش از جهالت به مسیر درستی بیاندازد. حساسیت‌های اخلاقی که تا امروز فقط در زبان مذهبی بیانی کاملاً شاخص دارند می‌تواند مقبولیت عامه بیابند، آن‌گاه که صورت‌بندی‌ای را پیدا کنند که امروز تقریباً فراموش شده، اما ضمناً از دست رفته و نجات‌بخش است. این کار به ندرت میسر، اما گاه و بیگاه ممکن است. دنیوی‌شدنی که ویرانگر نیست، می‌تواند در ترجمه شدن [به چنین صورت‌بندی‌ای] تحقق یابد. این آن چیزی است که غرب به مثابه مدرنیزه‌کننده‌ی سراسر دنیا می‌تواند از تاریخ خویش بیاموزد.

در مشاجره بر سر شیوه‌ی برخورد به چنین انسان بسیار امروز کماکان به انجیل (کتاب موسی، بخش ۲۷ بند ۱) استناد می‌کنند: خدا انسان را به چهره‌ی خویش ساخت، به چهره‌ی خدایی ساخت او را. برای فهمیدن منظور از مماثله‌ای انسان و خدا لزومی ندارد بر این امر باور داشته باشیم که خدا، خدایی که عشق است،

آدم و حوا را هم‌چون موجوداتی آزاد آفرید که با او همتایند. عشق به دیگری بدون شناخت او و آزادی بدون به رسمیت شناختن متقابل یک‌دیگر ممکن نیست. بنابراین، آن‌که در پیکر انسانی رو در

روی خدا ایستاده است نیز باید به نوبه‌ی خود آزاد باشد تا بتواند موهبت خدایی را پاسخ گوید. با این حال و علی‌رغم مماثله‌اش با خدا، انسان را باید کماکان آفریده‌ی او دانست. این‌که هستی خدا در پیکر انسانی کماکان آفریده‌ی اوست، بیان‌کننده‌ی دریافتی شهودی است که می‌تواند برای آن‌هایی نیز که با آوای مذهب به طرب نمی‌آیند، چیزی برای گفتن داشته باشد. خدا تنها تا آن‌جا «خدای انسان آزاد» باقی می‌ماند که ما تمایز مطلق بین آفریننده و آفریده را از میان بر نداریم؛ یعنی تا آن‌جا که آفرینش انسان به معنای رقم زدن قطعی سرنوشت او نباشد و راه را بر امکان آزاد تعیین سرنوشت انسان نبندد. این آفریننده، از آن‌جا که آفریننده و در عین حال رستگارکننده است، نیاز ندارد که مثل یک مهندس به پیروی از قوانین طبیعت یا مثل یک متخصص کامپیوتر بر اساس قواعد یک سیستم نشانه‌گذاری معین عمل کند. ندای زندگی بخش خدایی پیشاپیش در جهانی اخلاقاً حساس طنین می‌افکند. بنابراین، خدا می‌تواند سرنوشت انسان را تنها بدین معنی «مقدر» کند که او را به آزادی توانا و هم‌هنگام مؤظف سازد. اینک، اگر تمایز مفروض بین آفریننده و آفریده در داستان آفرینش ناپدید شود و بر مسند خدایی اربابی تازه تکیه کند، یعنی اگر انسانی بخواهد بنا به خواهش‌ها و منافع خود در ترکیب تصادفی کروموزوم‌های والدین دست‌اندازی کند، بدون آن‌که نیازی به جلب توافق آفریده - دست کم به تقلید از خدا - داشته باشد، وابستگی تازه‌ای وارد بازی می‌شود که با وابستگی‌ای که تصور می‌شد علی است، کاملاً فرق دارد. برای فهم این بی‌آمد البته نیازی به باور به اصول مذهبی نیست. من به این شیوه‌ی رویکرد به مسأله، جای دیگری پرداخته‌ام. پرسش این است: آیا نخستین انسانی که هستی طبیعی انسان دیگر را بنا به میل و هوای خویش تعیین می‌کند همان آزادی‌هایی را ویران نمی‌کند که بین همتایان موجود است و ضامن گونه‌گونی آن‌هاست؟

مؤسسه انتشارات نگاه منتشر کرد:

کانت و فلسفه معاصر

لوسین گلدمن / ترجمه پرویز بابایی

پانزدهمین نمایشگاه بین‌المللی کتاب تهران