

Jürgen Habermas
Glauben und Wissen

ایمان و علم

یورگن هابرماس

در شرایطی که فشار رویدادهای جاری امکان انتخاب آزاد موضوع سخن را از دست آدمی می رباید، وسوسه ای بس بزرگ است که ما نیز همچون «جان وین ها» 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؟ حتی این پرسش به میان آمد که آیا باید با اتکا به پیشرفت فن ژنتیک هدف سرهم بندی انسان مطلوب را دنبال کنیم یا نه؟ در نخستین گامها برای پاسخ به این پرسشها میان سخنگویان علم رسمی و کلیساها جنگ عقاید شعله ور شد. عالمان دل نگران رواج تاریک اندیشی شدند و اینکه مبادا شکاکان به علم بر گرد پسمانده های احساسات عهد عتیق ضریح تازه ای بسازند و کلیسائیان بر علیه ایمان علم پرستانه به پیشرفت و طبیعت گرایی خامی که اخلاق را ریشه کن می کند برآشفتند. در روز ۱۱ سپتامبر این تنش میان جامعه ی دنیوی (سکولار) و مذهب بگونه ای کاملاً متفاوت منفجر شد.

قاتلانی مصمم به خودکشی که هواپیماهای مسافبری را به اژدری زنده مبدل ساختند و با آن بر دل قلعه های سرمایه دارانه ی تمدن غرب تاختند، آنگونه که اینک از وصیتنامه ی عطا می دانیم، با اعتقادات مذهبی بدینکار برانگیخته شده بودند. نزد آنان تجلیات و نشانه های دوران جهانی شده ی مدرن چیزی جز تجسم شیطان بزرگ نبود. اما در برابر چشمان ما نیز، ما شاهدان سراسری این رویداد «آخرازمانی» بر صفحه ی تلویزیون، شمایلهای انجیلی زنده شدند؛ و زبان انتقام، که نه تنها از سوی رئیس جمهور آمریکا در نخستین واکنشش نسبت به این رویداد غیر قابل تصور بکار رفت، آهنگی مذهبی و مقدس یافت. چنانکه گویی این سوء قصد کور درونی ترین پرده ی جامعه ی دنیوی را به ارتعاش درآورده باشد. همه جا کنیسه ها، کلیساها و مساجد پر از مردم شدند. این تناظر پنهانی بین انگیزه ی مذهبی قاتلان و واکنش مذهبی نسبت به آن مسلماً نمی توانست عزاداران سه هفته ی پیش در میدان ورزشی شهر نیویورک را به انصراف از نفرتی متقابلانه وادار کند.

بنیادگرایی (Fundamentalismus) علیرغم زبان مذهبی اش پدیده ای سراسر و صرفاً مدرن است. آنچه در مجرمان مسلمان فی الفور بچشم آمد ناهمزمانی انگیزه و ابزار بود. این ناهمزمانی بازتابی است از ناهمزمانی بین فرهنگ و جامعه در موطن این مجرمان که نخست در نتیجه ی مدرنیزاسیونی شتابان و اساساً ریشه کن کننده پدید آمده است. آنچه تحت شرایطی بهتر نزد ما می توانست به مثابه فرآیندی از ویرانگری خلاق به تجربه درآید، در این کشورها مابه ازایی تجربه پذیر و قابل لمس برای فروپاشی دردناک اشکال سنتی زندگی وعده نمی کند. و فراموش نباید کرد که وعده ی بهبود یافتن شرایط مادی فقط یک جنبه را شامل می شود. مسئله ی کلیدی عبارت است از آن بن بست آشکار تحول فکری که ناشی از حس تحقیرشدگی است و خود را بلحاظ سیاسی در جدایی دین از دولت به نمایش می گذارد. حتی 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 می بینیم - دست کم با احساساتی دوپهلوی همراه است.

تعصبات خشک هم در غرب هست هم در خاورودور و نزدیک، هم بین مسیحیان و یهودیان و هم بین مسلمانان. کسی که می خواهد از جنگ فرهنگها پرهیز کند باید دیالکتیک ناتمام روند دنیوی شدن خودی و غربی را بخاطر آورد. «جنگ علیه تروریسم» جنگ نیست. در تروریسم تصادم شوم و ناگویای فرهنگهایی جلوه گر می شود که باید ورای قهر گنگ تروریستها و

موشکها بدنبال زبان مشترکی برای سخن گفتن با یکدیگر باشند. با توجه به جهانی شدنی که خود را بر محل بازارهای بی مرز به کرسی می نشاند بسیاری از ما به بازگشت سیاست در هیئتی دیگر امید بسته ایم؛ نه در هیئت دولت آغازین هابسی که دولت امنیت فراگیر بود، یعنی نه در قالب پلیس و سازمانهای امنیتی و اخیرا ارتش، بلکه در جامعه‌ی قدرتی متمدن کننده و سازنده در سراسر جهان. در شرایط کنونی چیزی دیگر برای ما باقی نمانده است جز امید یواهی به نیرنگ عقل؛ و اندکی تامل در نفس و آشتی با خویش. زیرا تیغ آن ناگویایی که گفتم، خانه‌ی ما را نیز دوشقه می کند. زیرا ما دنیوی شدنی افسارگسیخته در نقطه‌ای دیگر در جهان را نیز زمانی می توانیم با سنجیدگی ببینیم که بروشنی بدانیم دنیوی شدن در جامعه‌ی مابعددنیوی [پست سکولار] ما دقیقا چه معنایی دارد. با چشمداشت به چنین هدفی من قصد دارم امروز دوباره به مبحث کهنه‌ی «ایمان و علم» [یا: باورداشتن و دانستن] پردازم. بنابراین امروز در انتظار «موعظه» ای تفرقه انداز که کسانی را از هیجان برخیزاند و کسانی دیگر را نشسته باقی گذارد نباشید.

واژه‌ی «دنیوی شدن» [سکولاریزاسیون] نخست معنایی حقوقی داشت و عبارت بود از مصادره‌ی اموال کلیسا و واگذارکردن آن به قدرت دولت دنیوی. این معنا سپس بر شکلگیری فرهنگ در جامعه‌ی مدرن بطورکلی حمل شد. از آن زمان تاکنون بسته به اینکه ما رام کردن موفقیت آمیز اقتدار کلیسا از سوی قدرت دنیوی را برجسته کنیم یا تاکید را بر عمل غیر قانونی 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 بهرحال متاملانه تر، می دهند؛ در ارزیابی دوم، بر عکس، اشکال زندگی و تفکر مدرن به مثابه کالاهایی که بنحو نامشروع تصاحب شده اند بی اعتبار می شوند. الگوی مدافع طرد کلیسا تعبیری از جادوزدایی شدگان دارد که نسبت به ترقی خوشبین است و الگوی معترض به خلع ید از کلیسا دوران مدرن را دورانی آواره و بی سرپناه معنا می کند و آنرا از لحاظ نظری رو به فساد و فنا می داند. هر دوی این قرائت ها خطایی واحد را مرتکب می شوند. هر دوی آنها دنیوی شدن را بازی جمع و تفریقی بین نیروهای مولد علم و فن، سرمایه دارانه و افسار گسیخته، ازیکسو و قدرت شفابخش مذهب و کلیسا از سوی دیگر می دانند، که حاصلش صفر است. این تصویر با جامعه‌ی مابعددنیوی که ادامه‌ی حیات جماعات مذهبی را در محیطی دائما دنیوی شونده پذیرفته است، ناسازگار است. در این تصویر محقر نقش متمدن سازنده‌ی خرد متعارفی [یا عقل سلیم Commensense] که بنحوی دمکراتیک روشنگر است و در داد و بیداد کشاکش فرهنگی بین علم و مذهب همچون عاملی سوم راه خود را می پوید، نادیده گرفته شده است. از نظر دولت لیبرال بی گمان 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 تامل سه گانه‌ی معتقدان آن مذهب درباره‌ی مواضعشان در جامعه‌ی پلورالیستی است. نخست آنکه، آگاهی مذهبی باید آشنایی و مرادوه 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 بیاید. 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 اینجهانی استوار می کند بپذیرد. مذاهب توحیدی بدون ترغیب به این تاملات سه گانه در جوامعی که بنحوی بی در و دروازه مدرنیزه شده اند ظرفیت و توانی ویرانگر ایجاد می کنند. در حالیکه فی الواقع این کار فکری هر بار از نو و با بروز هر کشاکش تازه در میدانهای زندگی عمومی دمکراتیک تکرار و تداوم می یابد.

به محض آنکه مسئله‌ی ای با اعتبار و اهمیتی حیاتی وارد دستور کار سیاست می شود - نمونه اش مسئله‌ی فن ژنتیک- بلافاصله شهروندان جامعه، مذهبی و غیر مذهبی، با عقاید و اعتقادات دنیاپسندشان درباره‌ی جهان با شدت و شتاب با یکدیگر برخورد می کنند و بدین ترتیب واقعیت ناخوشایند جهان بینی پلورالیستی را تجربه می نمایند. اما اگر آنها رفتاری مسالمت آمیز و بری از قهر با این واقعیت را بیاموزند و یاد بگیرند که هر یک از آنها نیز انسانی جایز الخطاست، آنگاه درخواهند یافت که مبانی دنیوی اتخاذ تصمیم در جامعه‌ی مابعددنیوی که در قانون اساسی مندرج اند چه معنایی دارند. دنیوی و بیطرف در مشاجره بین ادعاهای علمی و ایمانی بهیچ وجه به نفع این یا آن طرف دعوا وارد معرکه‌ی سیاسی نمی شود. خرد پلورالیستی شهروندان یک جامعه تنها تا آنجا از پویایی روند دنیوی شدن پیروی می کند که این پویایی او را به یک میزان از سنن قدرتمند و از گرایشهای دنیاپسند بدور نگاه دارد. خرد مذکور بی آنکه استقلالش را فدا کند امکان درس آموزی اش را

حفظ می کند و آغوش پذیرشش بروی هر دو جانب، علم و مذهب، باز است.

خرد متعارفی که خیالات واهی بسیاری درباره ی دنیا بهم می بافد مسلما باید بی اما و اگر روشنگریهای علوم را بپذیرد. اما نظریه های علوم که در زیستجهان (Lebenswelt) نفوذ می کنند چارچوب دانش روزمره ی ما را دست نخورده باقی می گذارند. هرگاه که ما درباره ی جهان و درباره ی خودمان به منزله ی موجودی در این جهان چیز تازه ای می آموزیم محتوای هویت یا دریافتی که از خود داریم تغییر می کند. کپرنیک و داروین تلقیات زمین مرکزی و انسان مرکزی ما از جهان را منقلب کردند. ویران شدن توهمات نجومی ما درباره ی مدار حرکات سیارات در مقایسه با توهم زدایی 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 می کنند. امروز پژوهش درباره ی مغز انسان درسهای تازه ای درباره ی سازوکار طبیعی آگاهی به ما می آموزد. اما آیا این درسها آگاهی شهودی ما نسبت به خلاقیت مان و مسئولیت پذیری مان را نیز، که همزاد و همگام دائمی اعمال ماست، تغییر می دهند؟

اگر همراه با ماکس وِبر نظری بر آغازه های «جادوزدایی از جهان» بیفکنیم می بینیم که قضیه از چه قرار است. طبیعت به همان میزان که موضوع نظرورزی عینیت بخش و تبیین علی قرار می گیرد وابستگی اش و پیوندش با شخص را از دست می دهد. جهانی که موضوع پژوهش علمی قرار گرفته از دستگاه مختصات اشخاصی که به یکدیگر نیت و انگیزه های گوناگونی نسبت می دهند، حذف می شود. در این شرایط تکلیف چنان اشخاصی که خود بیش از پیش موضوع توصیفات علوم طبیعی قرار می گیرند چیست؟ آیا آخر کار عقل متعارفی حاضر خواهد بود که نه تنها در مکتب ضد شهودی علوم دو زانو بنشیند و درس بیاموزد، بلکه حتی اجازه بدهد این علوم درسته قورتش بدهند؟ وینفرید زلارز (Winfried Sellars)، فیلسوف، این پرسش را در سال ۱۹۶۰ با سناریوی جامعه ای پاسخ داد که در آن بازیهای زبانی از مداخله ی زندگی روزمره ما به سود توصیف عینیت بخش روندهای آگاهی از اعتبار ساقط شده اند. او کسی است که این سناریو را نخستین بار طرح کرده است. گریزگاه این بیجان سازی طبیعی روح و اندیشه تصویری از انسان در قالب مقولات کمی فیزیک، فیزیولوژی اعصاب یا نظریه ی تکامل است که از دریافت انسان از خویش سراسر جامعه زدایی می کند. چنین شرایطی بی گمان تنها زمانی حاصل تواند شد که خواهشمنندی آگاهی انسان و هنجاری بودن رفتار ما تمام و کمال در چنان توصیفی از انسان خلاصه شود. نظریه هایی از آندست باید برای نمونه توضیح دهند که اشخاص چگونه می توانند از قواعد - قواعد دستوری، مفهومی یا اخلاقی - پیروی، یا آنها را نقض کنند. شاگردان زلارز آزمایش ذهنی و معماگونه ی استادشان را به مثابه یک پروژه ی پژوهشی عوضی فهمیدند و تا امروز نیز این راه مبتنی بر سوءتفاهم را می پویند. کار مدرنیزه کردن روانشناسی روزمره ی ما و انطباق دادنش بر علوم طبیعی حتی به تلاش برای ساختن نوعی دستگاه معنایی (Semantik) جدید راه برد که قصد داشت مواد ذهنی ما را به شیوه ی زیست شناسانه [بیولوژیک] تبیین کند. اما این باصطلاح پیشروانه ترین اقدامات نیز آنجا به شکست انجامیدند که معلوم شد مقوله ی «وافی به مقصود بودن» (Zweckmässigkeit) که ما به بازی زبانی داروینی جهش و انطباق، انتخاب و بقا حقنه می کنیم فقیر تر از آنست که بتواند به پای تمایز هستن و شایستن یا بودن و بایستن برسد، تمایزی که ما بهنگام نقض قواعد منظور نظرمات است. وقتی آدم توصیف می کند که فلان شخص چگونه کاری را انجام داده، چه چیز را نمی خواسته و چه کاری را نباید انجام می داده، مشغول توصیف آن شخص است، اما نه توصیف او مثل یک موضوع علوم طبیعی. چرا که در توصیف اشخاص دریافتهای ماقبل علمی عاملین آگاه (سوژه ها) که قادر به سخن گفتن و عمل کردن اند، ناگفته و پنهان وارد توصیف می شوند. مثلا وقتی ما جریانی را به منزله ی کنش یک فرد توصیف می کنیم می دانیم که آنچه توصیف می کنیم نه تنها می تواند به مثابه یک جریان طبیعی توضیح داده شود، بلکه همچنین می تواند در صورت لزوم توجیه هم بشود. زمینه و پیش شرط این توصیف همواره فرض وجود اشخاصی است که می توانند یکدیگر را بازخواست کنند و ماهیتا در میانکنشهایی درگیرند که بنحو هنجاری (نورماتیو) تنظیم شده اند 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 می کند. در مرزهای این ثنویت [دوئالیسم] استراتژیهای غیر تقلیل گرایانه نیز جای می گیرند. زیرا آنها نیز توصیف را از چشم انداز نگرشی آغاز می کنند که افق آگاهی روزمره ی ما بالااختیار بدان تن نمی دهد و از آن تبعیت نمی کند. (بعلاوه این آگاهی روزمره منبع تغذیه ی

عمل توجیه در کار پژوهشی نیز هست.) ما در مرآده ی روزمره خود مخاطبانی را می جوئیم که بتوانیم آنها را [صمیمانه و دوستانه] «تو» خطاب کنیم [نه محترمانه و بیگانه وار: «شما»]. تنها با چنین موضعی در برابر شخص دیگر است که ما «تایید» یا «تکذیب»ش را می فهمیم، یعنی موضعگیری انتقادپذیری را که به یکدیگر می‌دهیم و از یکدیگر انتظار داریم، درک می‌کنیم.

آگاهی به چنین خلاقیت و عاملیتی متعهدانه برای انسان هسته ی مرکزی دریافت و نگرشی است که در پیچه اش را تنها بر چشم انداز کسانی می‌گشاید که درگیر امر اند نه نظاره گر آن. اما این در پیچه بروی مشاهده ی تجدیدنظر طلبانه ی علمی باز نیست. ایمان علم پرستانه به علم که قصد دارد روزی تلقی انسان از خویشتن را با توصیفی عینیت بخش، نه تکمیل بلکه تعویض کند، علم نیست بلکه فلسفه ای زشت و ناتوان است. هیچ علمی نمی‌تواند حق داوری را از خرد متعارفی ای که بوسیله ی علم از خواب جهالت بیدار شده بگیرد و از او سلب اجازه کند که علیرغم آشنایی با توصیفات بیولوژی مولکولی - که به یمن دست اندازی ژنتیکی برای انسان ممکن می‌شوند - درباره ی شیوه ی 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 اقمهاست. این آگاهی به اختیار یا خودمختاری انسان که بنحو طبیعت گرایانه قابل دریافت نیست، در عین حال دلیلی است بر فاصله با میراث و سنن مذهبی ای که ما از محتوای هنجاری شان بی‌گمان تغذیه می‌کنیم. در نتیجه چنین بنظر می‌رسد که روشننگری علمی با طلب استدلال عقلایی، خرد متعارفی را (که در ساختمان حقوقی و عقلایی دولت دمکراتیک مبتنی بر قانون اساسی جاگرفته است) به جبهه ی خود بکشاند. تردیدی نیست که قانون برابری طلب و مبتنی بر عقل نیز ریشه ی مذهبی دارد. اما مشروعیت عقلانی قانون و سیاست مدت‌هاست که از منابعی ناسوتی تغذیه می‌کند. در مقابل، خرد متعارفی و دمکراتیک بر اصولی پافشاری می‌کند که حوزه ی قبولشان منحصر به هواداران یک جماعت مذهبی نیست. بنابراین دولت لیبرال در نزد مومنان این اکراه و نگرانی را بیدار می‌کند که مدرنیاسیون بشیوه ی غربی می‌تواند جاده ای یکطرفه باشد که مذهب را به حاشیه می‌راند.

آنروی سکه ی آزادی مذهب فی الواقع صلحجویانه کردن پلورالیسمی دنیوی ای است که عواقبی ناهمگون داشته است. دولت لیبرال تاکنون در میان شهروندان خود تنها به مومنان 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 استدلالات خود باید اعتقادات مذهبی‌شان را به زبانی دنیوی ترجمه کنند. امروز، وقتی کاتولیکها و پروتستانها مدعی حقوق اولیه ی انسانی برای جنین بارور شده در خارج از رحم مادر می‌شوند، در واقع دست به تلاشی (شاید عجولانه) می‌زنند تا تماثل انسان مخلوق با خدای خالق را به زبان دنیوی قانون اساسی ترجمه کنند. جستجو برای برهانهایی که هدفشان جلب مقبولیت عام است تنها زمانی به طرد غیرمنصفانه ی مذهب از زندگی عمومی منجر خواهد شد و جامعه ی دنیوی را از یکی از مهمترین منابع الهامش محروم خواهد کرد که جبهه ی دنیوی حساسیتش را نسبت به قدرت بیان و تقسیم زبان مذهبی حفظ کرده باشد. مرز بین برهانهای دنیوی و مذهبی خوبود مرزی لغزنده است. بنابراین باید کشیدن این مرز مناقشه برانگیز به منزله ی وظیفه ی مشترکی برای هر دو جانب تلقی شود که از طرفین دعوا طلب می‌کند از چشم انداز طرف مقابل هم به قضایا نگاه کنند.

خرد متعارف دمکراتیک صیغه ای مفرد نیست، بلکه توصیف کننده ی وضعیت ذهنی یک زندگی عمومی چندآوایی است. دیدگاههای دنیوی ای که در اکثریت اند نباید تصمیمات خود را به موقع اجرا گذارند پیش از آنکه به اعتراض مخالفانی که احساس می‌کنند اعتقادات مذهبی شان جریحه دار شده است گوش فراداده باشند. آنها باید این اعتراض را همچون نوعی حق وتو تلقی کنند که اجرای تصمیمات را به تعویق می‌اندازد و به آنها فرصت می‌دهد بیازمایند چه درسی در این اعتراض برای آموختن وجود دارد. دولت لیبرال با توجه به تبار مذهبی مبانی اخلاقی اش باید روی این امکان حساب کند که «فرهنگ فهم مشترک بشری» (هگل) با توجه به هم‌آوردطلبی های بسیار نوین نمی‌تواند به سطحی از قدرت تقسیم که تاریخ پیدایی خودش داشته است دست یابد. زبان بازار امروز در همه ی منافذ جامعه رسوخ می‌کند و همه ی روابط انسانی را به قهر در چارچوب خشکی فرو می‌کند که سمتگیری اش تنها به سوی امتیازات و نفع شخصی است. تار و پود جامعه که با رشته ی برسمیت 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 نمونه ی عظیم ویرانگری حقایق ایمانی را، بنحوی که هم‌هنگام دنیوی کننده و نجاتبخش باشد، پیش نهاد. نزد کانت مرجعیت و مشروعیت فرامین الهی در اعتبار انکارناپذیر وظایف اخلاقی طنینی غیر قابل چشمپوشی دارد. او با مقوله ی اختیار یا خودمختاری تصور سنتی از انسان همچون فرزند خدا را ویران می کند، اما در عین حال با تبدیل انتقادی محتوای مذهبی، بر پیامدهای پیش پا افتاده ای که باد در پوست انسان کردن به‌مراه خواهد داشت، غلبه می کند. زبانهای دنیوی که معانی و مدلولات پیشین را صرفاً نابود می کنند، اضطراب و تزلزل بوجود می آورند. آنگاه که گناه (Sünde) به تقصیر (Schuld) مبدل شد، چیزی از دست رفت. زیرا آرزوی پوزش کماکان دست در دست آرزویی بی عاطفه است که می خواهد 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 بحق ما را بی قرار و ناآرام می کند، بخاطر رنجاندن دیگران و ناحقی در حق مقتولان، رنجبران و بی حیثیت شدگان بی گناه؛ ناحقی ای 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 می نهد. تردید بحق هورکهایمر نسبت به امید سرگیجه آور بنیامین به قدرت بشر در حفظ خاطره ی رنجهای گذشته و جبران آنها - هورکهایمر می گفت: « کشته شدگان واقعا کشته شده اند.» - نافی امید و تلاش به‌هنگام 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 درمان ناپذیر «پرداختن به گذشته» (آدورنو) ادامه یافتند. حتی در غرغرهایی که اخیراً رواج بیشتری یافته اند و نحوه ی «پرداختن به گذشته» را نامتناسب می دانند، امید مذکور وجود دارد. بنظر می رسد پسران و دختران بی ایمان دوران مدرن در چنین لحظاتی بر این باور دارند که بیش از آنچه سنت مذهبی در شکل ترجمه شده اش به آنها داده است، به یکدیگر متکی و نیازمندند؛ چنانکه گویی مخزن معناشناختی سنت مذهبی هنوز کاملاً تهی نشده است. این ایهام در عین حال می تواند به موضعی عقلایی راه برد: فاصله گرفتن از مذهب بی آنکه دریچه ی نگرش انسان بر چشم انداز آن کاملاً بسته شود. و این موضع می تواند کار جامعه ی شهروندی تکه پاره شده در مبارزه ی 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 می توانند مقبولیت عامه بیابند، آنگاه که صورتبندی ای را پیدا کنند که امروز تقریباً فراموش شده، اما ضمناً از دست رفته و نجاتبخش است. اینکار بندرت میسر، اما گاه و بیگاه ممکن است. این آن چیزی است که غرب به مثابه مدرنیزه کننده ی سراسر دنیا می تواند از تاریخ خویش بیاموزد.

در مشاجره بر سر شیوه ی برخورد به جنین انسان بسیاری امروز کماکان به انجیل (کتاب موسی، بخش ۲۷ بند ۱) استناد می کنند: خدا انسان را به چهره ی خویش ساخت، به چهره ی خدایی ساخت او را. برای فهمیدن منظور از مماثله ی 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 برسمیت شناختن متقابل یکدیگر ممکن نیست. بنابراین آنکه در پیکر انسانی رو در روی خدا ایستاده است نیز باید بنوبه ی خود آزاد باشد تا بتواند موهبت خدایی را پاسخ گوید. با اینحال و علیرغم مماثله اش با خدا، انسان را باید کماکان آفریده ی او دانست. اینکه همتای خدا در پیکر انسانی کماکان آفریده ی اوست، بیان کننده ی دریافتی شهودی است که می تواند برای آنهایی نیز که با آوای مذهب به طرب نمی آیند، چیزی برای گفتن داشته باشد. خدا تنها تا آنجا «خدای انسان آزاد» باقی می ماند 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 رستگار کننده است، نیازی ندارد که مثل یک مهندس به پیروی از قوانین طبیعت یا مثل یک متخصص کامپیوتر بر اساس قواعد یک سیستم نشانه گذاری معین عمل کند. ندای زندگی بخش خدایی پیشاپیش در جهانی اخلاقاً حساس طنین می افکند. بنابراین خدا می تواند سرنوشت انسان را تنها بدین معنی «مقدر» کند که او را به آزادی توانا و هم‌هنگام موظف 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 کروموزوم های والدین دست اندازی کند، بدون آنکه نیازی به جلب توافق آفریده - دست کم به تقلید از خدا - داشته باشد، وابستگی تازه ای وارد بازی می شود که با وابستگی ای که تصور می شد علی است، کاملاً فرق دارد. برای فهم این پیامد البته نیازی به باور به

اصول مذهبی نیست. من به این شیوه ی رویکرد به مسئله جای دیگر پرداخته ام. پرسش این است: آیا نخستین انسانی که هستی طبیعی انسان دیگر را بنا به میل و هوای خویش تعیین می کند همان آزادی هایی را ویران نمی کند که بین همتایان موجود است و ضامن گونه گونی آنهاست؟

ترجمه ی ش. والامنش

اول نوامبر ۲۰۰۱