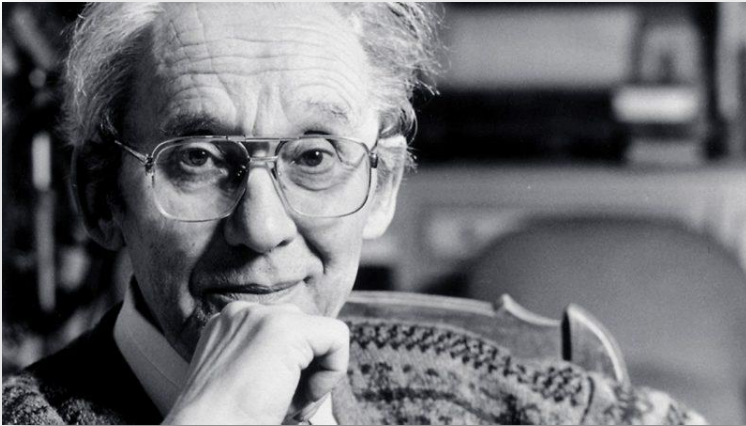


# رسالت آموزگار سیاسی

پل ریکور



ترجمه‌ی مهدی فیضی



پل ریکور ۱۹۱۳-۲۰۰۵

## یادداشت مترجم

تا چندی پیش به نظر می‌رسید که مقوله‌ی «تمدن» دیگر به تثبیت نهایی‌اش رسیده و مسئله فقط توسعه‌ی بیش‌تر در درون دولت‌ملت‌ها باشد. ولی اکنون مسئله برعکس شده است: دولت‌ملت‌ها به تراز بنیادی‌تر تهدیدهای تمدنی بازگشته‌اند. (پاندمی در این میان فقط یکی از مسائل است.) مسئله در واقع انتقال تاریخی مسائل حیاتی ما از تراز تمدنی به تراز دولت‌ملت‌ها بوده است، از تراز وجودی به تراز (اقتصاد) سیاسی؛ این توهم که دیگر خطر تمدنی وجود ندارد، و خطرات فقط سیاسی هستند: جنگ (خارجی و داخلی)، شورش و انقلاب. البته هشدارهای (بی‌اثر) دانشمندان همواره وجود داشته است. و تقریباً دیگر همه می‌دانند که همان اصرار بر توسعه‌ی روزافزون، خود، باعث شکل‌گیری تهدیدهای تمدنی در این سطح حیاتی شده است: یک آخرِ زمانِ کاملاً انسانی، اگر اغراق نباشد. ولی چرا اغراق باشد وقتی که یخ‌های قطبی‌ای که با همین روند تهدیدکننده باید صد سال دیگر آب می‌شدند مدت‌هاست که آب شده‌اند. حتی جنبش‌های دانش‌آموزی برای نجات زمین به راه افتاده است و همه خطر کاملاً فراگیر را حس کرده‌اند. تقدیر معلوم است: زمین دارد دگرگون می‌شود و این دگرگونی انسانی نه تمدن‌های جدا از هم بلکه خود تمدن را تهدید می‌کند. مسئله دیگر خود حیات است. یا به عبارت دیگر، چگونگی بازگرداندن ثبات نسبی به ناپایداری‌های شتاب‌گرفته‌ی طبیعت. تمدنی که با غلبه بر طبیعت شکل گرفته بود اکنون فقط با تثبیت طبیعت است که می‌تواند زنده بماند. البته دور همچنان ادامه دارد، چرا که تثبیت طبیعت باز هم مستلزم یک «صنعت» است. ولی صنعت زین پس فقط یک صفت خواهد داشت: نجات‌دهنده. دیگر از این ارزش‌گذاری بر صنایع گریزی نخواهد بود.

ولی چگونه می‌توانیم دولت‌ملت‌ها را وادار کنیم که خود را وقف این نجات کنند؟ با فعالیت جوامع مدنی؟ با انقلاب‌های سیاسی؟ پاسخ هر چه باشد باید یک «جامعه‌ی جدید تولید کند: جامعه‌ی «جمعی»، چنان که ریکور گفته است؛ «اگر پیشرفت حاضر

جوامع ما نتیجه‌ی یک آفرینش جمعی باشد، یک مسئولیت جمعی را نیز ایجاب می‌کند... از این رو باید ابزارهای این مسئولیت جمعی را خلق کنیم. و این همان چیزی است که من اقتصاد دموکراتیک می‌خوانم. جامعه‌ی جمعی جامعه‌ای خواهد بود که در آن سلسله‌مراتب نه عمودی بلکه افقی خواهد بود. در آن نه «بالا و پایین» بلکه «کنار هم» وجود خواهد داشت. «آنگاه هر مسئله‌ی ما یک مسئله‌ی انتخاب خواهد بود و هر مسئله‌ی انتخاب در نهایت یک مسئله‌ی اخلاقی»، چنان که ریکور نشان داده است. یعنی دلالت اخلاقی هر تصمیمی پیشاپیش باید معلوم شود. در واقع تمام تصمیم‌ها باید به آزمون اخلاقی گذاشته شوند. هیچ تصمیمی، چه پزشکی باشد چه امنیتی و مانند آن، نباید تخصصی تلقی شود. مورد «برگزیت» و مانند آن نباید ما را نسبت به اکتساب «مسئولیت تصمیم‌گیری اخلاقی-سیاسی» سست و بدبین کند؛ در واقع آن‌چه در «برگزیت» به بحث گذاشته نشد «دلالت اخلاقی» این انتخاب بود. به هر حال، باید این هشدار را بپذیریم که «برگزیت» و امثال آن پیشاپیش از افول نقش «روشنفکر» یا «آموزگار سیاسی» در جهت‌گیری‌های جهان ما خبر می‌دهند.

\*\*\*

پیشفرض می‌گیریم که زنان و مردانی را مخاطب قرار می‌دهم که خود را نه روشنفکرانی غیرمتعهد می‌دانند و نه مبارزانی تابع انضباط حزبی. فرض می‌کنم که روشنفکرانی را خطاب قرار می‌دهم که در پی راه‌هایی هستند که بتوانند صادقانه کنش مؤثری را به‌عنوان آموزگاران سیاسی صورت دهند. در عین حال، می‌گویم که در این دسته‌ی بس وسیع تمام کسانی را جای می‌دهم که در قبال دگرگونی، تحول و انقلاب کشورهایشان، با کار فکری، گفتاری و نوشتاری احساس مسئولیت می‌کنند. به‌علاوه، این افراد در اتحادیه‌ها، احزاب، گروه‌های فرهنگی و در کلیساها یافت می‌شوند. به این سطح از مسئولیت است که پیوسته خواهم کوشید خود را بدان محدود کنم.

ارائه‌ی من دو بخش را ایجاب می‌کند: نخست، خواهیم کوشید معین کنم که ما، به‌عنوان آموزگاران سیاسی، در چه سطحی از جامعه می‌توانیم اثرگذار باشیم؛ دوم اینکه، خواهیم کوشید تا نمای کلی این اثرگذاری را مشخص کنیم.

## تحلیل پدیده‌ی تمدن

پیش از اقدام به توصیف پدیده‌ی تمدن، در عین حال باید نشان دهم که روش من چه خواهد بود: روش در اصل **تحلیلی** خواهد بود. مقصودم از تحلیلی این است که از یک رشته تقسیم‌بندی‌هایی آغاز خواهم کرد که فقط موقتاً یک رشته از سطوح یا ترازها را تعیین و آنها را مفصل‌بندی می‌کنند. به وقت خودش فایده‌ی این روش را روشن خواهم ساخت.

یک تذکر دیگر: واژه‌ی «تمدن» را در معنای گسترده‌ترش فرض می‌گیرم که سه واقعیت را پوشش می‌دهد - صنایع<sup>۱</sup>، نهادها، و ارزش‌ها. یعنی من در منازعه‌ای - هر قدر آکادمیک همان قدر بی‌حاصل - درباره‌ی «تمدن و فرهنگ» وارد نخواهم شد. این منازعه به سرچشمه‌ی متفاوت واژگان پیوند می‌خورد. در جامعه‌شناسی آلمانی، واژه‌ی *Kultur* [فرهنگ] میل آن دارد که معنایی محدود بگیرد که فقط واقعیت سوم را پوشش می‌دهد - کاربست ارزش‌ها - حال آنکه واژه‌ی *Civilization* [تمدن] با شتاب زیاد معنای بس گسترده‌تری یافته است که هر سه واقعیت مورد اشاره را پوشش می‌دهد. ولی همچنین از فرهنگ‌پذیری سخن می‌رود تا رشد تمدن را در تمام جوانب‌اش نشان دهد. از این رو دلیلی ندارد که بر این منازعه درنگ و تأمل کنیم.

نخست درباره‌ی تراز صنایع سخن خواهم گفت. مقصودم از این تراز جنبه‌ی بس وسیع تمدن است که از تراز ابزار، ماشین و حتی فنون فراتر می‌رود. یک صنعت هر آن

۱. «صنایع» ترجمه‌ی *outillages* است که ریکور کنار *ouils* می‌گذارد که در سراسر متن به «ابزارها» (*tools*) ترجمه شده است. (مترجم انگلیسی)

چیزی است که می‌تواند به‌مثابه‌ی انباشت تجربه تلقی شود. بی‌شک با ابزار و ماشین است که معنای صنعت را به بهترین وجه می‌فهمیم. حفظ و نگهداری نخستین پدیده‌ای است که باید ملاحظه شود؛ به‌واسطه‌ی حفظ و نگهداری، ابزار کاربردِ موردی‌اش را زنده نگه می‌دارد. نوآوری می‌تواند بر ابزارِ این‌سان حفظ‌شده اعمال شود، و این‌سان یک خصلت تاریخی کاملاً خاص به انباشت ابزارها ضمیمه می‌شود. این خصلت تاریخی عبارت است از این واقعیت که هر ابداعی، که در یک زمان و مکان تاریخی ظاهر می‌شود، برای تمام انسان‌ها کسب می‌شود - بی‌شک با یک تأخیر بیش و کم بزرگ - ولی بر طبق یک تقدیر جهانشمول چالش‌ناپذیر. تولید و انباشت ابزارها نه خصلت ملی می‌یابد و نه به یک فرهنگ خاص مقید می‌شود. تولید و انباشت ابزارها از همان آغاز یک اکتساب فراگیر را به نفع اجتماع انسان‌ها توصیف می‌کند.

اما این شیوه‌ی اکتساب که در تراز ابزارها و ماشین‌ها به بهترین شکل مشاهده می‌شود، بیش از پیش هر جنبه‌ی زندگی ما را توصیف می‌کند، تا آنجا که ابزارها و ماشین‌ها می‌توانند از زاویه‌ی انباشت تجربه ملاحظه شوند. به شیوه‌ای بس کلی، می‌توان گفت که صنعت در کار تجمیع وسایل و میانجی‌هایی است که به یک تجمع انسانی اجازه می‌دهند تا کالاهای تازه‌ای را بیافریند. بنابراین، دانش و علوم، تا جایی که آنها را نه فقط ابداعات واقعی بلکه تجربه‌ی جمعی تلقی کنیم، می‌توانند یک صنعت تبلور یافته در کالاهای در دسترس تلقی شوند. این مفهوم «کالاهای در دسترس» است که به من اجازه می‌دهد این تراز راهبردیِ نخستین تمدن را توصیف کنم.

برای وسیع‌تر کردن این توصیف، هر تجربه‌ی انسانی تا جایی که اثری از خود به جای می‌گذارد - اسناد، یادمان‌ها - به تأسی از شیوه‌ی [مرسوم] یک صنعت در دسترس توسعه می‌یابد. تجربه‌های فکری، اخلاقی و معنوی به صورت آثار، یادمان‌های دیدنی، کتاب‌ها و کتابخانه‌ها انباشت می‌شوند که تجربه‌ی انسانیت را دربرمی‌گیرند.

از این زاویه، تمدن امری یگانه است. هر ابداعی به حق برای تمام آدمیان کسب می‌شود. تاریخ تکنولوژیک نژاد انسان تاریخ انسانیت است که به‌مثابه‌ی یک انسان واحد

تلقی می‌شود، همین انسان واحد که پاسکال درباره‌ی او می‌گفت: «بی‌وقفه می‌آموزد و به خاطر می‌سپارد». در این معنا تمدن مفرد است: تمدنی (*a civilization*) وجود دارد؛ تمدن (*the civilization*) وجود دارد.

این جنبه‌ی یگانه و فراگیر تمدن همواره وجود داشته است، ولی فقط اکنون است که می‌توانیم به‌روشنی از آن آگاه شویم. بی‌شک ما نخستین دوره‌ی تاریخی هستیم که باید آگاهی از تعلق به یک تمدن واحد و فراگیر را به‌مثابه‌ی یک امر واقع غالب و حاکم فرا بگیریم، و خودمان را به‌عنوان یک انسانیت واحد که سرمایه‌اش، ابزارها و وسایل کارش، زیستن و اندیشیدن‌اش را گسترش می‌دهد تجربه کنیم. این انسانیت واحد، که یک تمدن فراگیر واحد را توسعه می‌دهد، خود را به‌مثابه‌ی یک سوژه‌ی تاریخی واحد تجربه می‌کند که [مدام] به دانش و قدرت‌اش اضافه می‌کند. حتی می‌توان گفت که تجربه‌ی معنوی برای این تاریخ یگانه همان طور ظاهر می‌شود که در اسناد فرهنگی دیرپایی که به تأسی از شیوه‌های یک صنعت انباشت می‌شوند متبلور می‌شود. تراز نخست چنین است.

#### تراز دوم تراز نهادهاست.

در نتیجه می‌تواند گفته شود که نخستین خوانشی که از وجودمان داشته‌ایم تجریدی باقی می‌ماند به این معنا که تمدنی که به‌مثابه‌ی تجمیع وسایل در دسترس در یک لحظه‌ی تاریخی مفروض تعریف می‌شود هیچ‌کجا به صورت ناب و خام وجود ندارد. هر گروه تاریخی واقعیت فنی و اقتصادی خود را فقط از طریق نهادها تصاحب می‌کند. و در به میان آوردن پدیده‌ی نهاد، در عین حال، کثرت تجربه‌های تاریخی را نمایان می‌سازیم. واژه‌ی «تمدن» اکنون باید جمع فرض شود: چندین تمدن وجود دارند به این معنا که به نظر می‌رسد کل شکل‌های نهادینه‌ای که در آنها انسانیت تجربه‌اش را پی می‌گیرد، تا جایی که در زمان می‌توانیم نشان دهیم، نخست یک کثرت تاریخی باشد. سبک این تاریخ سبک یک تجربه‌ی متناهی است. انسانیت آگاهی‌اش را فقط از طریق شکل‌های بسته

می‌فهمد، که شکل‌های نظام‌های نهادینه‌ی متکثری هستند که تجربه‌ی تاریخی انسانیت را تنظیم می‌کنند. هر تمدن، به این معنا، مرزهای تاریخی و جغرافیایی‌اش را می‌گشاید. هر تمدن گستره‌اش، محیط‌اش، مراکز حیاتی‌اش، هسته‌های متشعشع‌اش، مناطق نفوذش، را دارد. هر تمدن زمانه‌ای دارد، «زمانه‌اش را می‌سازد»، دوره‌ای را در تاریخ حک می‌کند که با مهرش آن را نشان می‌زند.

اینجا مقصودمان از نهادها چیست؟ به نظرم دو چیز. نخست، شکل‌های وجود اجتماعی که در آنها مناسبات میان آدمیان به شیوه‌ای هنجارین تنظیم می‌شوند. حقوق تجربیدی‌ترین بیان آن [نهادها] هستند. تحت این جنبه‌ی نخست - جنبه‌ی شکل‌های وجود اجتماعی - ایستایی‌های جامعه را تعریف می‌کنیم. این ایستایی‌ها با درهم‌شدگی نهادین به وجود می‌آیند و در پیچیدگی فرامعمولی حقوق مدون می‌شوند (حقوق مبتنی بر قانون اساسی، حقوق عمومی، حقوق مدنی، حقوق جزایی، حقوق تجاری، حقوق اجتماعی و غیره). ولی مفهوم نهاد حوزه‌ی تجربه‌ی بس وسیع‌تری را از نظام قضایی یک جامعه‌ی فرضی پوشش می‌دهد. اگر نهادها را اکنون از زاویه‌ی پویایی اجتماعی در نظر بگیریم، نهادها دیگر نه با حقوق بلکه با آنچه می‌توانیم در معنای وسیع‌تر واژه سیاست بخوانیم نمایندگی می‌شوند - یعنی اجرای تصمیم و اعمال زور در سطح اجتماع.

اینجا می‌توانم روش تحلیلی‌ای را که به کار می‌برم توجیه کنم. مفصل‌بندی پدیده‌ی تمدن در ترازهای جداگانه به تنهایی اجازه‌ی ظهور آن چیزی را می‌دهد که در سیاست در رابطه با اقتصاد و فنون تقلیل‌ناپذیر است. مادامی که صنعت یک تمدن را جداگانه در نظر می‌گیریم، واقعیت بنیادین اعمال قدرت را به حال تعلیق درمی‌آوریم. فقط وقتی که منحصراً قدرت تصمیم‌گیری اجتماع به مثابه یک پیکر واحد، به مثابه یک کل واجد قدرت مرکزی، را در نظر می‌گیریم است که می‌توانیم آنچه را که در پدیده‌ی سیاست امر اولیه است نمایان کنیم. بحث مارکسیسم که فی‌الحال ارائه خواهیم کرد اهمیت این تمایز را به سهولت نمایان خواهد کرد. برای من ضروری می‌نماید که از همان آغاز دید به‌واقع روشنی داشته باشیم از تمایز میان اقتصاد، که گروه مناسبات کار و کالاها را تنظیم

می‌کند، و آنچه می‌توانیم تاریخ قدرت بخوانیم که [این تاریخ] نه تنها همان مسائل را طرح نمی‌کند بلکه همان امراض را نیز سبب نمی‌شود و یا همان عارضه را نشان نمی‌دهد، و در نتیجه با همان معالجات نیز درمان نمی‌شود. می‌توان رژیم را تصور کرد که اصلاح بی‌عدالتی‌های اقتصادی و اجتماعی را پیشنهاد می‌کند ولی خودش پدیده‌ای عارضی [یا عارضه‌ای] در نظم سیاسی است. استالینسم در تاریخ معاصر چنین پدیده‌ای بود. از این‌رو در واقع ضروری است که میان دو تراز راهبردی تمایز بگذاریم - فنون و اقتصاد در یک طرف، سیاست در طرف دیگر. آنچه به نظرم می‌رسد که در مرکز تراز دوم باشد نقش تصمیم‌گیری سیاسی و اعمال زور به وسیله‌ی قدرت عمومی است. آنجاست که پویایی نهادی باید نه تنها از ایستایی صنعت بلکه حتی از پویایی تراز اول متمایز شود. اصل این پویایی اصل ابداع و نوآوری بود، که به توسعه‌ی دانش و توسعه‌ی مهارت علمی وابسته بود. از این‌رو اینجا در تراز آفرینش آزاد هستیم، حال آنکه پویایی نهادی به ساختارهای کاملاً متعین قدرت، که به ساختارهای دیگر تقلیل‌پذیر نیستند، وابسته است.

در عین حال، این تراز دوم مستلزم مقوله‌هایی کاملاً خاص و تقلیل‌ناپذیر به مقوله‌هایی است که قادر بوده‌ایم در تراز نخست ملاحظه کنیم - از قبیل مفاهیم صنعت، انباشت و پیشرفت. اکنون ضروری است که صنعت را با مفهوم نهاد، انباشت را با مفهوم تصمیم‌گیری و پیشرفت را با ابهام متناظر کنیم، به این معنا که در نظم نهادی چیزی کسب نمی‌شود. تجربه‌ی تاریخی به ما می‌آموزد که قدرت اوج و حضيض دارد، این که تولد و مرگ امپراطوری وجود دارد. از این‌رو، سیاست همان فرآیند انباشت را باز نمی‌نمایاند که صنعت را متمایز می‌کند. تجربه‌ی سیاسی هرگز یک تجربه‌ی اکتسابی نیست؛ [در سیاست] هم پیشرفت و هم پسرفت، هر دو، ممکن‌اند. همان تظاهرات، همان توهم‌ها، همان خطاها می‌توانند در لحظه‌های مختلف تاریخ تکرار شوند. در واقع یک تجربه‌ی تاریخی به امکان انحطاط یا زوال فرصت بروز می‌دهد. حتی یک جامعه‌شناسی زوال وجود دارد که به اندازه‌ی جامعه‌شناسی شکوفایی یا جامعه‌شناسی پیشرفت حیاتی است.



اینجا ما در نظمی هستیم که در آن، اعمال قدرت رخدادها را شامل می‌شود. این‌ها رخدادهایی در نظم صنعتی نیستند. در واقع می‌توانیم یک کشف را به‌عنوان یک رخداد در نظر بگیریم، ولی این [کشف/رخداد] آنگاه که در توسعه‌ی یک صنعت محاط می‌شود تا رشد آن را نشان دهد فقط یک پدیده‌ی تکنولوژیک می‌شود. از این نظر، ساختار زمانی انباشت به‌طور ریشه‌ای متفاوت از تجربه‌ی تاریخی قدرت است که به رخدادها اجازه می‌دهد تا توسط اشخاص، و عاقبت توسط اشخاص مهم و بزرگ، به راه بیفتند. متناظر انباشت سرمایه «بحران» است، به معنای دوگانه‌ی ستیز و تصمیم‌گیری. نظم بحران نظم امکان و احتمال اساساً تاریخی است. به همین دلیل است که اینجا من از ابهام در مقابل پیشرفت سخن گفته‌ام. پیشرفت در نظم صنعتی، در وسیع‌ترین معنایی که می‌توان به این کار داد، وجود دارد که نه فقط فنون مادی بلکه دستاورهای فکری و معنوی را هم شامل می‌شود. ولی آنچه آدمیان از طریق نهادهایشان می‌کنند همواره نامعلوم است. تاریخ - به‌مثابه‌ی تاریخ قدرت - نامعلوم است. این تاریخ مجموعه‌ی بخت‌ها و خطر هاست، امکان به دست آوردن همه چیز و از دست دادن همه چیز. در واقع، همان مفاهیم خطر و نجات فقط در این تراز شروع به معنا یافتن می‌کنند.

اکنون اجازه دهید تراز سوم را در نظر بگیریم، تراز **ارزش‌ها** که بر یک خوانش سوم تأکید می‌کند، یعنی قسمت سوم در پدیده‌ی فراگیر تمدن. از آن چه می‌توان فهمید؟ لازم نیست که واژه‌ی «ارزش» را در معنایی تجریدی، و اگر خطر کنم، در معنایی خیلی فلسفی فرض کنیم. مقصودم این است که تعمق یک اخلاق‌گرا در ارزش‌ها سطح دومی از نظام‌مندسازی را نشان می‌دهد که تجربه‌ی مشترک ارزش‌ها در یک اجتماع فرضی را پیشفرض می‌گیرد. از این رو وقتی از ارزش‌ها سخن می‌گوییم به تجربه‌های برساخته‌ی تعمق فلسفی فکر نمی‌کنم، از قبیل مفاهیم عدالت، برابری؛ چه رسد به ذوات موقر مندرج در یک بهشت قابل فهم. من می‌خواهم از ارزش‌گذاری‌های انضمامی‌ای سخن بگویم که می‌توانند در رویکردهای افراد نسبت به همدیگر - در کار، مالکیت، قدرت، تجربه‌ی زمانی و غیره - درک شوند. در خصوص این نکته‌ی آخر، ادوار یک جامعه‌ی صنعتی

بی‌شک همان دلالت را ندارند و به همان شیوه‌ی ادوار یک جامعه‌ی کشاورزی ارزش‌گذاری نمی‌شوند.

برای نشان دادن خصلت بی‌نهایت انضمامی این مفهوم ارزش، دوباره تحلیل صنعت را ادامه خواهیم داد تا نشان دهیم که برخلاف آنچه که می‌توانیم فکر کنیم این صنعت است که تجریدی است و این ارزش است که انضمامی است. یک ابزار در دسترس یک تجرید باقی می‌ماند مستقل از ارزشی که ما بدان می‌دهیم و آن را درون یک بافت تاریخی وارد می‌کنیم. یک صنعت فقط مفید است و فقط کار می‌کند اگر قدر دانسته شود و مثبت ارزیابی شود. به‌سادگی دو مثال آماده را یادآور خواهیم شد. در *Tristes Tropiques* [گرسیری‌های غمگین]، کلود لوی استروس از تمدن‌هایی می‌نویسد که در آنها ابزارهای فراهم‌آمده توسط استعمارگران مورد استفاده [ی بومی‌ها] قرار نمی‌گرفتند چرا که مقوله‌ی درک آنها وجود نداشت. حتی قبایلی را می‌بینیم که در/به‌رغم همسایگی یک صنعت دچار زوال می‌شوند زیرا این صنعت نمی‌تواند در درون مجموعه‌ی ارزش‌هایی ادغام شود که حیات این گروه را برمی‌سازند. همان تجربه در سطح دیگر با جامعه‌ی یونانی صورت پذیرفت، جامعه‌ای که قادر بود صنعتی را بر اساس ابداع فنون هندسه و فیزیک نوظهور پرورش دهد. ولی این صنعت هرگز به‌طور نظام‌مند پرورش نیافت زیرا طرح نجات کار انسانی [از بردگی] در دوران برده‌داری فی‌نفسه ارزش مثبتی را برنساخت. این [ساختن] فقط وقتی [ممکن] بود که سؤال می‌شد که چگونه می‌توان از کوشش انسانی این ایده را دریغ کرد که جایگزین کردن ماشین به جای برده‌داری، خود، می‌تواند ارزش مثبتی شود. بسنده نیست بگوییم که جامعه‌ی باستان به این دلیل فنون‌اش را توسعه نداد که [کسانی را به عنوان] برده‌ها داشت؛ عکس قضیه نیز مهم است. به این دلیل شخص به کار بردگی راضی بود که نه کسی ایده‌ی رهایی کار انسانی [له‌هایی انسان از کار] را آزمود و نه رشد سرمایه‌ی [ثابت و] فنی در دسترس جامعه به‌عنوان یک ارزش تلقی شد.

همواره از طریق ارزیابی‌ها و ارزش‌گذاری‌هاست که وسایل کارآمد می‌شوند. در مقابل، ما در جوامعی زندگی می‌کنیم که صنایع‌شان را قدر می‌دانند و حتی وجود جوامع در حال پیشرفت را که پیوسته در کار بهبود الگوی زندگی‌شان هستند یک ارزش مثبت تلقی می‌کنند. بنابراین ما تحت یک رژیم زمانی تازه‌ای زندگی می‌کنیم که دیگر نه با ثبات بلکه با رشد مداوم تعریف می‌شود.

از این‌رو آنچه ما ارزش‌ها می‌خوانیم همان جوهر حیات یک قوم است. این در آداب و رسوم عملی‌ای متجلی می‌شود که نوعی سکون، ایستایی ارزش‌ها، را نشان می‌دهند. زیر این قشر نازک آداب و رسوم عملی، سنت‌ها را می‌یابیم که به سان خاطره‌ی زنده‌ی یک تمدن هستند. در نهایت، در سطح عمیق‌تری، چیزی را می‌یابیم که شاید همان هسته‌ی پدیده‌ی تمدن باشد - مجموعه‌ای از تصاویر و نمادها که با آنها یک گروه انسانی سازگاری‌اش با واقعیت را برای گروه‌های دیگر و برای تاریخ بیان می‌کند. مقصودم از تصاویر و نمادها همان بازنمودهای کاملاً انضمامی است که با آنها گروهی وجود خودش و ارزش‌های خودش را بازمی‌نمایاند. در این معنا می‌توان از هسته‌ی اخلاقی-اسطوره‌ای سخن گفت، هسته‌ی هم اخلاقی و هم تخیلی که قدرت مخلوقانه‌ی نهایی یک گروه را تجسم می‌بخشد. در این سطح از ژرفاست که تنوع تمدن ژرف‌ترین است. می‌توان گفت که هر گروه تاریخی یک ایده‌ی انضمامی از وجود خودش دارد که شکل مستقر وجود انتخابی‌اش را نشان می‌دهد. هر گروه تاریخی در این معنا یک *ethos* [سلوک]، یک یکه‌گی اخلاقی، دارد که یک قدرت آفرینش پیوسته به یک سنت، به یک خاطره، به یک ریشه‌ی کهن، است. بی‌شک اینجاست که به قلب انضمامی تمدن می‌رسیم، در حالی که صنعت در دسترس فقط مجموعه‌ی میانجی‌گری‌های تجربیدی وجود گروه را نشان می‌دهد. فقط به واسطه‌ی مجموعه‌ی رویکردهای انضمامی شکل یافته از تخیل ارزش‌گذار است که پدیده‌ی انسان خود را تاریخاً می‌فهمد.

اینجا به آنچه راز‌آمیزترین امر در وجود تاریخی انسان است برمی‌خوریم. در واقع، هیچ کجا نمی‌توانیم یک *ethos* جهانشمول را بیابیم، حال آنکه در تراز نخست قادر

بودیم پیشروی به سوی یک تمدن تکنولوژیکِ عالم‌گیر را تشخیص دهیم. پیشاپیش، در تراز دوم، خصلتِ پاره‌پاره [و ناپیوسته]ی تجربه‌ی قدرت را بازشناخته‌ایم. در تدفین خودمان در تجربه‌ی اخلاقی، به آنچه می‌توان تجربه‌ی تهاهی تاریخی خواند می‌رسیم، زیرا انسانیت تقدیرش را در تنوعی از زبان‌ها، تنوعی از تجربه‌های اخلاقی، و تنوعی از معنویت‌ها و دین‌ها نشان داده است. انسانیت اینجا به‌طور تقلیل‌ناپذیری جمعی است.

بی‌شک، این شاخه‌های خلاقیت - اگر بتوان آن را چنین مطرح کرد - که هر یک از تمدن‌های تاریخی بازمی‌نمایانند به تجربه‌هایی نمی‌انجامند که به‌طور ریشه‌ای از همدیگر جدا باشند. تجربه‌ای که ما از تنوع زبان‌ها داریم گواهی می‌دهد که اگر زبان‌ها گوناگون هم باشند، دست کم می‌توانند ارتباط برقرار کنند. بر واژه‌ی «ارتباط برقرار کردن» تأکید می‌کنم. اگر زبان بیگانه‌ای را کشف کنیم، شرط می‌بندیم که می‌تواند ترجمه شود. بی‌شک نمی‌توان همه چیز را ترجمه کرد، ولی دست کم زبانی وجود ندارد که زبان دیگری نتواند با آن برابری کند، که نتواند برای واژگان آن مترادفی در معنا بیابد. این امکان جزئی ترجمه گواهی می‌دهد که انسانیت، در ژرفایش، یکی است. هرچند این وحدت و یگانگی نتواند درک شود، با این حال می‌توان از آن به وسیله‌ی ارتباط آگاهی یافت و نه به وسیله‌ی یک فرآیند این‌همانی و هم‌ترازی. در حالی که در تراز فنی، آدمیان می‌توانند با همدیگر این‌همان شوند، در تراز عمیق‌تر آفرینش تاریخی، تمدن‌های مختلف فقط می‌توانند با همدیگر بر طبق الگوی ترجمه‌ی یک زبان به زبان دیگر ارتباط برقرار کنند. و هر کسی می‌داند که کار ترجمه چه پُرزحمت است. اینجا در تراز هستی‌مندی که در آن، پیروزی وحدت [و این‌همانی] انسانی تجربه‌ی دردناکی است.

چنانکه مشهود است، من عامدانه یک نظرگاه تحلیلی را نسبت به پدیده‌ی تمدن اتخاذ کرده‌ام و از هر گونه نگرش نظام‌مند که این سه تراز را به هم پیوند خواهد داد دوری جسته‌ام. به نظرم چنین می‌رسد که ما ابزار فکری دریافت تمامیت پدیده را نداریم. نه به این معنا که هیچ احساس یا تصویری از این تمامیت نداریم؛ برعکس، ما تجربه‌ی

تاریخی‌مان را به‌مثابه‌ی یک فراشد تمامیت‌سازی حس می‌کنیم. ولی تمام تمامیت‌سازی‌هایی که می‌کوشیم آن‌ها را نام دهیم یا بشناسانیم پیشاپیش سنتزهایی نابهنگام‌اند، پیشاپیش سنتزهایی خشونت‌بار. از این نظر، فکر می‌کنم که مارکسیسم می‌تواند ابزار خیلی خوبی برای تحلیل باشد - ولی ابزاری خطرناک آنگاه که به‌مثابه‌ی یک نظریه‌ی تمامیت فرض شود. هر نظریه‌ی تمامیت بس محدود و مهلک است تا آنجا که فقط می‌تواند با آنچه در پدیده‌ی سیاسی<sup>۵</sup> تقلیل‌ناپذیر است (با ارجاع به تراز فنی و اقتصادی) و آنچه با پدیده‌ی معنوی<sup>۶</sup> تقلیل‌ناپذیر است (با ارجاع به پدیده‌ی سیاسی) کاملاً منصفانه رفتار کند. در نتیجه، سنتزی که ما قادریم درک کنیم باید فرضیه‌ای کارآ تلقی شود که به اندیشیدن جمعی درباره‌ی سه تراز که متمایز کرده‌ایم فرصت می‌دهد، ولی نباید مانع خوانش آزاد تنوع تجربه‌ی تاریخی ما بشود. به همین دلیل است که من تأکید را بر روی تفاوت میان این ترازها و تقلیل‌ناپذیری تفاوت‌هایشان گذاشته‌ام تا بر روی یک دیالکتیک احتمالی این ترازهای متفاوت.

## خطوط اثرگذاری

اکنون می‌خواهم چند کلمه‌ای هم درباره‌ی کنش مناسب برای آموزگار سیاسی بگویم و آن را به سه تراز که متمایز کرده‌ایم مرتبط کنم. زین پس در تراز مداخله‌ی راهبردی به آن سه تراز خواهیم پرداخت.

خطای ناشیانه‌ای خواهد بود که گمان کنیم کنش آموزگار سیاسی به تراز سوم، تراز ارزش‌ها، محدود باقی می‌ماند. این توهم مهلک<sup>۷</sup> یک تصور نادرگیر و نامجسم فکری خواهد بود. می‌خواهم نسبت به آن سخت اعتراض کنم. آنچه می‌خواهم در عوض نشان دهم این است که در هر یک از این سه تراز، نوع خاصی از مداخله وجود دارد که نه می‌تواند به مداخله‌ی تکنوکرات‌ها در تراز نخست، نه به مداخله‌ی سیاستمدار حرفه‌ای در تراز دوم، و نه به مداخله‌ی نویسنده، مدرس دانشگاه یا کشیش در تراز سوم تقلیل داده شود.

از این رو رسالت و مسئولیت آموزگار سیاسی در **تراز صنایع** چیست؟ واقعیت تازه‌ای که جامعه‌ی معاصرِ مرا را متمایز می‌کند واقعیت صنایع در دسترس است که موضوع یک برنامه‌ی اقتصادی را برمی‌سازد، و این واقعیت که، با این حال، ما مسئول رشد نظام‌مند این صنایع هستیم. به واسطه‌ی این واقعیت، می‌خواهیم نه تنها بر خصلت عقلی برنامه‌ی اقتصادی بلکه بر ظهور یک ساختار انسانی جدید - ساختار انتخاب جمعی - تأکید کنیم. آدمی خودش را به طور جمعی سوژه‌ی فعال تقدیرش تعیین می‌کند. این مفهوم انتخاب جمعی است که، به نظر من، باید در این تراز مداخله مورد تأکید قرار گیرد. آموزگار سیاسی، خاصه در جوامع صنعتی پیشرفته، در مواجهه با بی‌عدالتی و نابرابری، شکل‌های قدیم فقر و شکل‌های جدید مخلوق اقتصاد صنعتی شده، دیگر صرفاً یک معترض نخواهد بود (چنان که بوده است و چنان که هنوز هم باید باشد)؛ همچنین باید مردم را برای این مسئولیتِ تصمیم‌گیری جمعی آماده کند. تاکنون به انتخاب اندیشیده‌ایم، و خاصه به آزادی، به مثابه‌ی فعالیت‌های فردی. همچنین بارها آزادی را با آزادیِ رؤسای شرکت‌ها که طرح‌ریزی نیروی انسانی‌شان را بر اساس اصل سود انجام می‌دهند یکی انگاشته‌ایم. این آزادی برای ابتکار فردی با یک اقتصاد نامنسجم و یک مجموعه شوربختی‌های اقتصادی همزمان بود که طرز کارشان بد فهمیده شد و آموخته نشد. ولی ما باید بیاموزیم که چگونه خودمان را در جهانی راه ببریم که پیش از پیش تناثر تصمیم‌های گرفته‌شده در مقیاس جمعی خواهد بود. به این ترتیب، رسالت آموزگار سیاسی<sup>۵</sup> دوگانه به نظر می‌رسد: نخست او باید دلالت اخلاقی هر انتخابی را که به نظر محضاً اقتصادی می‌نماید نمایان کند. دوم، او باید برای برپایی یک اقتصاد دموکراتیک مبارزه کند.

دلالت اخلاقی هر انتخاب اقتصادی: هرچه اقتصاد در واقع یک اقتصاد طرح‌ریزی باشد، گستره‌ی مسئولیت را گسترده‌تر می‌کند. برخلاف یک تصور کاملاً اشتباه که بر طبق آن، برنامه‌ی اقتصادی پیشرفت ماشینی کردنِ زندگی انسانی معنا می‌دهد من فکر می‌کنم

که، برعکس، توسعه‌ی یک اقتصاد عقلی پیروزیِ تصمیم بر بخت و اقبال را نشان می‌دهد. به همین دلیل است که برای آموزگار سیاسی مهم است که تمام پیامدهای اخلاقی یک انتخاب جمعی را نمایان کند. هر اقتصاد برنامه‌ریزی‌شده، چه آن مسئله‌ی برنامه‌های اقتدارگرای اتحاد جماهیر شوروی و دموکراسی‌های خلقی باشد و چه برنامه‌های بس انعطاف‌پذیرتر نوع فرانسوی، سلسله‌مراتب انتخاب‌های سرشار از دلالت انسانی را راه می‌اندازد. این هر بار مسئله‌ی بخشیدن جایگاه مخصوص و ضرورت نسبی به مصرف، فراغت، نمایش‌های قدرت و حیثیت، و فرهنگ است. عاقبت چه می‌خواهیم؟ یک اقتصاد مصرف‌گرایی؟ یا قدرت؟ یا حیثیت؟ یا ضروری است که مصرف و لذت یک یا دو نسل را به خاطر فضیلتی دیررس‌تر قربانی کنیم؟ با این انتخاب چه می‌خواهیم؟ چه نوع انسانی را می‌سازیم؟ این مسئله است. بیش از پیش این رسالت آموزگار سیاسی دوران مدرن خواهد بود که شهروند را آگاهی بخشد تا پیوسته انتخاب‌های جمعی را اجرا کند.

ولی در عین حال، با رسالت آگاه شدن نیز مواجه می‌شویم؛ باید برای ساختن یک اقتصاد دموکراتیک مبارزه کنیم. در واقع، تنها راه جبران جابه‌جاشدگی‌های آزادی از منطقه‌ی ابتکار فردی به بخش تصمیم‌های جمعی اجزای مشارکت دادن در بحث و تصمیم‌گیری به بزرگ‌ترین جمعیت ممکن از افراد است. این مسئله‌ی اقتصاد دموکراتیک است: چگونه مطمئن شویم که انتخاب جمعی توسط جمع کوچکی مصادره نخواهد شد - چه این جمع کوچک ماشین حزب باشد، چه تکنوکرات‌ها و یا گروه‌های فشار. این مسئله‌ی اقتصاد دموکراتیک مسئله‌ی بزرگ دهه‌های آینده خواهد بود که فعلاً جایی وجود ندارد. اکنون فقط در حال فهم اشکال سبوعانه‌ی برنامه‌ریزی اقتصادی هستیم. اینجا شدت و سختی برنامه‌های اقتدارگرا؛ آنجا ائتلاف علایق شخصی پنهان در پس ظاهر علاقه‌ی عمومی؛ بوروکراسی در همه‌جا. پیکاری که یوگسلاوها با بوروکراسی داشته‌اند به نظرم کاملاً مهم می‌آید: چگونه انتخاب جمعی می‌تواند به‌راستی انتخاب هر کس، انتخاب همه، باشد؟ بنابراین در حال بازیابی مسئله‌ای، در تراز اقتصادی و اجتماعی، هستیم که مسئله‌ی متفکران سیاسی بزرگ انگلیسی از زمان لاک - و در فرانسه با روسو - بود: مسئله‌ی

قرارداد اجتماعی. چگونه تصمیم هر فرد می‌تواند پشتیبان تصمیم همه شود؟ اراده‌ی عمومی چگونه اراده‌ی هر شخص خواهد شد؟ مردم قرن هجدهم این مسئله را به‌عنوان مسئله‌ی تولد جامعه‌ی مدنی مطرح کردند. امروزه ما در آستانه‌ی تولد جامعه‌ی اقتصادی [تصمیم‌گیر در اداره‌ی خود اقتصاد در وسیع‌ترین معنای آن] زندگی می‌کنیم.

بنابراین آموزگار سیاسی، به واسطه‌ی داخل شدن در این ساختمان، یک برنامه‌ی مداخله‌ی راهبردی را تعریف می‌کند، که او را در واقع نه تنها انسان ارزش‌ها بلکه انسان صنعت می‌سازد، به این معنا که هر مسئله‌ی صنعتی یک مسئله‌ی انتخاب است، و هر مسئله‌ی انتخاب در نهایت یک مسئله‌ی اخلاقی. من این نکته‌ی نخست را با گفتن این که اگر پیشرفت حاضر جوامع ما نتیجه‌ی یک آفرینش جمعی باشد، یک مسئولیت جمعی را نیز ایجاب می‌کند، خلاصه می‌کنم. از این رو باید ابزارهای این مسئولیت جمعی را خلق کنیم. این همان چیزی است که من اقتصاد دموکراتیک می‌خوانم.

در تراز دوم و به راستی **سیاسی**، به ما دقیقاً فرصت بیان مناسبات میان اخلاق و سیاست داده می‌شود - مناسباتی، که چنانکه می‌دانیم، دشوار و سرشار از تله‌هاست. در عین حال می‌خواهم بگویم تمایز بس مفیدی را که از جامعه‌شناس آلمانی بزرگ آغاز این قرن، ماکس وبر، وام می‌گیرم به‌عنوان یک فرضیه‌ی کارآ اتخاذ می‌کنم و به‌مثابه‌ی یک راهنمای شخصی اضافه می‌کنم. در رساله‌ی تجلیل‌شده‌اش با عنوان **سیاست همچون یک مسئله**، او دو تراز اخلاق را از هم متمایز می‌کند، آنچه که اخلاق ایمان و اعتقاد، و در طرف دیگر، اخلاق مسئولیت می‌خواند. مفید است بدانیم که در دست‌نوشته‌هایش، ماکس وبر نخست «اخلاق قدرت» را برای اخلاق مسئولیت نوشت. این دقت برای آنچه در ادامه می‌آید بس مهم است، زیرا در واقع متقاعد شده‌ام که سلامت یک جمع عاقبت بر عدالت رابطه‌ی میان دو اخلاق استوار است. از یک سو اخلاق ایمان و اعتقاد با گروه‌های فرهنگی و فکری و با اجتماعات ایمانی حمایت می‌شود، از جمله کلیسا که جای حقیقی مداخله‌شان را اینجا می‌یابند - و نه به هیچ رو در سیاست. از سوی دیگر، اخلاق مسئولیت



نیز اخلاق زور، اخلاق خشونت روش‌مند، جزاپذیری حساب‌شده، است. رسالت آموزگار سیاسی، در تصور من، رسالت حفظ یک تنش زنده در این نقطه است. زیرا اگر اخلاق و ایمان را به اخلاق مسئولیت تقلیل دهیم، به رئالیسم سیاسی و ماکیاولیسم فرو می‌غلطیم، که از درهم‌شدگی پایدار وسایل و اهداف برمی‌آید. ولی در طرف دیگر، اگر اخلاق ایمان و اعتقاد نوعی کنش مستقیم را ادعا کند، در توهّمات اخلاق‌گرایی و کلیساگرایی فرو می‌رویم. اخلاق ایمان و اعتقاد فقط می‌تواند با فشار پایداری که بر اخلاق مسئولیت و قدرت وارد می‌آورد غیرمستقیم عمل کند. تفاوت این است که این [اخلاق ایمان و اعتقاد] نه به امر ممکن و معقول بلکه به آنچه می‌توان از حیث انسانی خواستنی، اخلاق مطلوب، خواند و ایسته است. اگر این اخلاق را در بالاترین درجه‌اش در نظر بگیریم - چنانکه در موعظه [ی عیسی مسیح] بر فراز کوه بیان می‌شود - به سادگی پیداست که مسئله نه مسئله‌ی تحقق بی‌واسطه‌ی این اخلاق، بلکه تحقق بیان غیرمستقیم آن توسط گروه فشارهایی است که این [اخلاق] می‌تواند بر اخلاق مسئولیت وارد آورد. به علاوه، اخلاق پرهیزکاری تنها شکاف ناشی از این مداخله‌ی مستقیم اخلاق ایمان نیست. فکر می‌کنم که کلیساگرایی یکی از جوانب این مداخله‌ی مستقیم اجتماع مذهبی در کنش سیاسی به میانجی‌گری احزاب، اتحادیه‌ها یا گروه‌بندی‌های شبه‌کلیسایی است که روی درهم‌آمیختگی این دو اخلاق ایفای نقش می‌کنند. فکر می‌کنم که مسیحیان خاصه از یک سو باید وابستگی دوگانه‌ی پیوندشان با اجتماع کلیسایی - رسانه‌ی اعتقادات - را عملی کنند و از سوی دیگر باید به دیگران در تراز مسئولیت بیوندند که تراز زور نیز هست، و با آنها کنشی را عملی کنند که می‌تواند یک کنش غیرکلیسایی باشد.

مثالی از این فشار اخلاق ایمان و اعتقاد بر اخلاق مسئولیت را ارائه خواهم کرد - مثال اتوپیا. در واقع معتقدم که کارکردی تاریخی از اتوپیا در نظم اجتماعی وجود دارد. فقط اتوپیا می‌تواند به کنش اقتصادی، اجتماعی و سیاسی قصده‌ی انسانی ببخشد، و به نظر من، قصده‌ی دوگانه: از یک سو اراده‌ی انسانیت به‌مثابه‌ی یک تمامیت؛ از سوی دیگر اراده‌ی شخص به‌مثابه‌ی یکگی و نفرد. به همین دلیل است که درست هم‌اکنون کنش یک تمامیت

نامتعیین را مجاز دانسته‌ام. در واقع، این [کنش] بخشی از قصد بنیادینی را شامل می‌شود که هر تجربه‌ی تاریخی نمی‌تواند آن را به تمامی تحلیل برد؛ چنان که گفته‌ام، یک اخلاق جهانشمول وجود دارد. چند سال پیش در مناظره‌ی منتشرنشده‌ی تالار Mutualité (در پاریس که متعلق به حزب کمونیست فرانسه است) درباره‌ی مسئله‌ی اخلاق مارکسیستی (در خصوص این که آیا انسانیت می‌تواند وجودش را به مثابه یک کل تجزیه‌ناپذیر طرح افکند یا نه)، این کارکرد اتوپیا برای هرگونه تحلیل علمی انکارناپذیر ظاهر شد. اگر درست باشد که یک طبقه‌ی اجتماعی، از آن‌رو که له شده است، نسبت به این ارزش‌های جهانشمول [اتوپیایی] حساس‌تر می‌شود، آنگاه اتوپیا، به بیان دقیق، ملک هیچ گروه تأسیس‌شده‌ای نخواهد بود. این قصد یک انسانیت - به مثابه یک موجود واحد و احد رنج و اراده - است که افق تمام مناظرات ماست درباره‌ی نابرابری در جهان، درباره‌ی تهدید اتمی، درباره‌ی مستعمره‌زدایی، یا درباره‌ی آنچه فرانسوا پرو (Francois Perroux) اقتصادی عمومی (شده) می‌خواند.

ولی نمی‌توانیم به سادگی اتوپیای یک انسانیت تام را اعلام کنیم. برای ما در عین حال ضروری است که اتوپیای تحقق‌کاملاً یک‌ه و منفرد مشغله‌ی انسانی را اعلام کنیم. این جنبه‌ی دوم خاصه در برابر بی‌نامی و انسان‌زدودگی مناسبات میان افراد در دل جامعه‌ی صنعتی ظاهر می‌شود. آشکال نامتمدن شهرنشینی که در آن غوطه می‌خوریم، هم‌ترازی ذائقه‌ها و استعدادها با فنون مصرف و فراغت، به حد کفایت به ما نشان می‌دهند که ضروری است که در دو جبهه بجنگیم: در یک سو، انسانیت را گرد هم بیاوریم که همواره با پراکنده شدن به صورت گروه‌های رقیب تهدید می‌شود؛ در سوی دیگر، هر شخصی را از بی‌نامی‌ای که در آن او در تمدن مدرن غرق می‌شود نجات دهیم. به همین دلیل برای ما ضروری است که دوباره واژه‌ی امانوئل مونیه (Emmanuel Mounier) را به دست بگیریم آنگاه که او از انقلاب شخص‌گرایانه و زندگی اشتراکی سخن می‌گوید. ولی نباید یک اصطلاح را از دیگری جدا کنیم، زیرا زندگی اشتراکی به تنهایی، ما را دوباره با خطر

تمامیت خواهی روبرو می‌کند، و امر شخصی صرف نیز ما را دوباره به توهم فردگرایی بازمی‌گرداند.

لازم است تکرار کنیم که یک نهاده‌ی اتویپایی از خودش اثرگذاری‌ای ندارد؛ فقط تا جایی چنین اثرگذاری‌ای دارد که گام به گام تجربه‌ی تاریخی‌ای را که ما قادریم در تراز نهادینه‌ها و در تراز صنایع بسازیم دگرگون کند. از همین روست که اتوپیا وقتی که تحت امکان‌های پیشنهاده برای هر دوره به درستی مفصل‌بندی نمی‌شود دروغین می‌شود. برای مثال، همه حس می‌کنیم که برابری به تنهایی درست است. در واقع متقاعد می‌شویم که انسان‌ها همه از اساس یکسان هستند، این که آنها عاری از یک مزیت اصیل هستند، این که هر یک وارث کار همه هستند، و این که تفاوت خیلی زیاد سطوح زندگی روابط انسانی را کم‌ارزش می‌کند. ولی از طرف دیگر، خوب می‌دانیم جامعه‌ی برابری خواه نمی‌تواند بلافاصله محقق شود بلکه فقط یک تقلیل روزافزون اختلاف‌های میان سطوح و شیوه‌های زندگی می‌تواند تحقق یابد. آن را به خوبی می‌توان در دموکراسی‌های سوسیالیستی دید؛ کمبود تکنیسین‌های ارشد گونه‌های وسیعی را در بازشماری [این جوامع و دموکراسی‌ها] سبب شده است تا این گونه‌ها اجتناب‌ناپذیر باقی بمانند، و جامعه‌ی برابری خواه فقط می‌تواند با یک کنش تصحیحی پایدار محقق شود که من فشار اخلاق ایمان و اعتقاد بر اخلاق مسئولیت خوانده‌ام.

در تراز سوم نیز چیزهای بسیاری برای گفتن هست. خودم را به پیشنهاد دو ایده برای شما محدود خواهم کرد. نخست به نظرم می‌رسد که رسالت عمده‌ی آموزگار سیاسی ادغام تمدن فی فراگیر با شخصیت فرهنگی است، با یکه‌گی تاریخی هر گروه انسانی است، همان‌طور که پیش‌تر آن را تعریف کرده‌ام. در واقع، جامعه‌ی مصرفی که در سیر این قرن به سوی آن روان هستیم معنایی عمیقاً مبهم دارد. از یک طرف، بی‌شک پیشرفت را بازمی‌نمایاند - زندگی بهتری برای توده‌هایی که به کالاهای اساسی دسترسی دارند. برای نخستین بار، دیگر به خاطر تأمین منافع یک طبقه‌ی ممتاز محدود نیست که بشریت تقدیرش را می‌زید. در همان تراز توده‌هاست که قدرت تاریخ‌سازی امروزه تجربه

می‌شود. ولی در عین حال، این تمدن فراگیر بر هسته‌ی خلاق هر یک از گروه‌های تاریخی یک عمل فرساینده و یک تخریب ظریف را تحمیل می‌کند. با این حال، برای هر یک از جوامع تاریخی، جوامع در حال توسعه و نیز جوامعی که در صنعتی شدن پیش رفته‌اند، رسالتِ اعمالِ نوعی حکمیتِ همیشگی میان کلی‌گراییِ فنی و شخصیت تأسیس شده در تراز اخلاقی-سیاسی است. تمام پیکارها برای استعمارزدایی و رهایی با ضرورت دوگانه‌ی ورود به جامعه‌ی فنی فراگیر و ریشه داشتن در گذشته‌ی فرهنگی مشخص می‌شوند.

تعدالی باید به وجود آید در ترازى که در آن، زمان‌مندی‌های متفاوت با هم برخورد می‌کنند - ادوار اکتساب و پیشرفت، ادوار آفرینش و خاطره. جهان تکنولوژیک فی‌نفسه فاقد یک گذشته است. هر ابداعی ابداع پیشین را پاک می‌کند، و ما به درون نوعی آینده‌گرایی پرتاب می‌شویم. و با این حال فقط تا آنجا به‌راستی شخصیتی داریم - فردی و فرهنگی - که گذشته‌مان را کاملاً می‌پذیریم، ارزش‌هایش و نمادهایش، و توانا به بازتأویل کامل آنها هستیم. این حکمیت و داوری میان چندین زمان‌مندی مسئله‌ی بزرگ فرهنگ را برمی‌سازد.

این مسئله به جوامع صنعتی پیشرفته کمتر مربوط می‌شود تا به جوامع در حال پیشرفت. جوامع صنعتی پیشرفته نیز با [خطر] از دست دادن معنای‌شان در کاربردِ تکنولوژیِ محض تهدید می‌شوند. تا جایی که یک جامعه‌ی مصرفی پیشرفت می‌کند، ما هنوز هم تناقض میان عقلانیتِ در حال رشدِ وسایل‌مان و عقلانیتِ رو به زوال اهداف‌مان را به‌روشنی تجربه می‌کنیم.

رسالت نخست رسالت دومی را ایجاب می‌کند: تمام ارزش‌های گذشته نمی‌توانند زنده بمانند؛ فقط آنهایی می‌توانند زنده بمانند که مستعد آنچه من بازتأویل خوانده‌ام هستند. بنابراین تنها معنویت‌هایی می‌توانند زنده بمانند که مسئولیت آدمی را در نظر می‌گیرند، که معنایی به وجود مادی می‌دهند، به جهان فنی، و به شیوه‌ای کلی به تاریخ. معنویت‌های دوگانه‌گرایی گریزناپذیرند که بمیرند. از این نظر، مسیحیت باید بحرانی

را که جهت‌گیربهایش را تثبیت/منجمد می‌کند خوب تشخیص دهد - یعنی آنچه که رو به سوی افلاطون‌گرایی و تجربه‌ی تعمقی دارد و نیچه را واداشت تا بگوید مسیحیت فقط افلاطون‌گرایی‌ای برای توده‌هاست، و آنچه را که رو به سوی تاریخ دارد، [آموزه‌ی] تجسد، و تحققِ برادری میان انسان‌ها. به کلی‌ترین شکل، فکر می‌کنم که آن اشکال معنویت که نمی‌توانند بعد تاریخی آدمی را در نظر بگیرند ناگزیرند که تسلیم فشار تمدن فنی بشوند. ولی در طرف دیگر، فکر می‌کنم فقط بازگشتی به گذشته و بازتأویل زنده‌ی سنت می‌تواند به جوامع مدرن اجازه‌ی مقاومت در برابر هم‌ترازی‌ای را بدهد که جامعه‌ی مصرفی تسلیم آن [هم‌ترازی] می‌شود. اینجا به کار فرهنگ و دقیق‌تر به کار زبان برمی‌خوریم که نقادی ما از ایده‌ی تمدن را به مسئله‌ی هرمنوتیکی واگذار می‌کند.

ولی من از هیچ کس نخواهم خواست که سه رسالتی را که به آموزگار سیاسی واگذار کرده‌ایم از هم جدا کند و با سه تراز مداخله‌ی آموزگار سیاسی متناظر کند. مبارزه برای یک اقتصاد دموکراتیکِ طرحی را هم برای مجموعه‌ی انسان‌ها و هم برای شخص منفرد پیشنهاد می‌کند - بازتأویل گذشته‌ی سنتی در مواجهه با خیز جامعه‌ی مصرفی.

#### منبع:

Ricoeur, Paul. "The Tasks of the Political Educator," trans. D. Stewart, *Philosophy Today*, 17:2 (1973:Summer) pp.142-152