

اشاره

پل والادیه یکی از مشهورترین فلاسفه یسوعی امروز فرانسه است. او در ژانویه ۱۹۳۳ در شهر سنت ایتین (St. Etienne) فرانسه به دنیا آمد. تحصیلات فلسفه اش را در دانشگاه لیون (Lyon) تمام کرد و در ۲۱ سالگی به گروه مسیحیان یسوعی پیوست و پس از گذراندن سه سال دوره فلسفه و دو سال دوره شرعیات، دکترای خود را دربارۀ نیچه و مسیحیت نوشت. در سال ۱۹۵۸ به مدت ۲۸ ماه به خدمت نظام رفت و در جنگ الجزایر به عنوان برانکار دیست شرکت کرد. پس از سال ۱۹۶۱ شروع به تدریس فلسفه در شهر لیون کرد و همزمان به تدریس الهیات در مدارس یسوعیان پرداخت. از سال ۱۹۷۹ تا ۱۹۸۹ در مدرسه علوم سیاسی پاریس (I.E.P.) تدریس کرد و در سال ۱۹۸۱ سردبیر مجله ایهود شد، ولی در ۱۹۸۹ از ریاست این مجله استعفا کرد. از سال ۱۹۹۱ تا به امروز استاد فلسفه دانشگاه کانولیک لیون است.

شایان ذکر است که پایه گذار مکتب یسوعیان (زروئیت ها) در



# دربرابرنیچه

## گفت و گوی رامین جهاننگلو با پل والادیه

اروپا سنت ایگناس دولویولا (Ignace de Loyola) است. وی در ۱۴۹۱ میلادی در خانواده ای اشرافی در اسپانیا متولد شد و پس از زیارت بیت المقدس در سال ۱۵۲۲، زندگی خود را وقف عرفان مسیحی کرد. لویولا در سال ۱۵۲۸ به پاریس رفت و با گروهی از شاگردان و طرفداران خود در ۱۵۴۰ انجمن مسیح (Compagnie de Jesus) را پایه گذاری کرد. سپس به اسپانیا بازگشت و تا آخر عمر وقت خود را به نوشتن و تدریس مکتب خویش گذراند. از معروفترین آثار او دو رساله با عناوین تمرینات معنوی (Exercices Spirituels) و قوانین اساسی (Constitutions) را می توان نام برد. لویولا در ۱۵۵۶ میلادی دیده از جهان فرو بست و در سال ۱۶۲۲ از واتیکان لقب «قدیس» دریافت کرد.

آغاز کار یسوعیان در فرانسه در سال ۱۸۱۴ و مصادف با بازگشت صد روزه ناپلئون بناپارت از جزیره الب به پاریس است. تا این تاریخ یسوعیان حق هیچ گونه فعالیتی در فرانسه نداشتند، زیرا در ۱۷۷۳ پاپ کلیمان (Clement XIV) هرگونه شرکت یسوعیان در امور اجتماعی را ممنوع کرده بود. از ۱۸۵۰ تا ۱۹۳۰ یسوعیان فرانسوی چندین دبیرستان، کالج و هنرستان حرفه ای تشکیل دادند که در سالهای قبل و بعد از جنگ بین الملل دهه محل پرورش صدها روشنفکر و هنرمند بود.

در سال ۱۹۷۴ مرکز سور (Centre Seures) مدرسه عالی فلسفه و الهیات یسوعیان در پاریس تأسیس شد، که امروزه چند تن از لایقترین مفسران جهانی نیچه، هگل و هایدگر در آنجا تدریس می‌کنند. آشنایی من با پل و آلدیه نخستین بار در این مرکز انجام گرفت و سپس در مجله اتود (Etude) ادامه یافت.

از جمله آثار مهم پل و آلدیه دو کتاب ستایش وجدان و اخلاق ناگزیر است. مصاحبه‌ای که می‌خوانید در تابستان ۱۹۹۵ در پاریس انجام گرفته است و به زودی در کتابی تحت عنوان نقد عقل مدرن در انتشارات فرزانه روز به چاپ خواهد رسید.

○ شما ژزوئیت هستید، در سانتور سور (Centre Seures) استاید و در مدرسه علوم سیاسی پاریس دانشیارید. چگونه وارد حوزه‌های فلسفه و الهیات شدید؟

● ورود من به این مسائل به خیلی قبل و به زمان جوانیم بازمی‌گردد. و این امر ناشی از واقعیتی بود که در مورد ایمان برایم

# و با نیچه

مسلم شده بود. بدین معنی که همواره نسبت به این واقعیت حساس بوده‌ام که ایمان مذهبی نمی‌تواند بدون ادراک اشیا و بدون ضرورت فهم آنچه تبلیغ می‌کنند پیش رود. پس وقتی که جوان بودم، وارد نهضت جوانان کاتولیک شدم که بیشتر درگیر مسائل سیاسی بود تا امور اجتماعی و سندیکایی. این قضیه متعلق به سالهای ۶۰-۱۹۵۵ بود، یعنی متعلق به زمانی که بحث بر سر جنگ الجزایر و مسأله هندوچین بالا گرفته بود، جمهوری پنجم فرانسه هنوز تشکیل نشده بود و کمونیست‌ها در جنبشهای اجتماعی حضوری گسترده داشتند. بنابراین متوجه شدم که درگیر شدن با مسائل اجتماعی کار بسیار درستی است، اما اگر فرد سرمایه‌فکری لازم را برای آنچه ارزیابی می‌کند نداشته باشد، این خطر وجود دارد که به سرعت به ورطه عملگرایی افراطی (activism) سقوط کند و یا اینکه ابعاد حقیقی مسأله را اصلاً درنیابد. پس من همیشه به ضرورت ورود مسائل سیاسی به دامنه فکر توجه بسیار نشان داده‌ام. اما همیشه هم فکر کرده‌ام که وقتی فرد در سطح ایمان قرار می‌گیرد، صرف وجود ایمان نمی‌تواند وی را از کار عقل و قوه ادراک معاف سازد. و این گونه بود که به فلسفه و به الهیات علاقه‌مند شدم.

○ در این راه چه کسانی بیش از همه بر شما تأثیر گذاردند؟  
● در زمان تحصیل در لیون استادانی داشتم که تابع نظریه

شخص‌گرایی (personalisme) بودند، مانند ژان لاکروا. اما فکر می‌کنم از وقتی ژزوئیت شدم، کسانی بیشترین تأثیر را بر من گذاردند، که در مورد هگل کار می‌کردند، مانند اریک وایبل و پدرفسار. این دو تن برای من دو مرجع عمده در فلسفه هستند. از سوی دیگر الهیاتم درست در زمان «شورای دوم واتیکان» شکل گرفت، یعنی در سالهای میان ۱۹۶۵ - ۱۹۶۱، که سالهای غلیان و جوشش فکری فوق‌العاده عجیبی بود. پس دوره‌ای بود که در آن به لحاظ فکری، اکسیژن زیادی برای تنفس وجود داشت؛ به خاطر بازخوانی کتابهای مقدس، سنت مسیحی و سنت توماس آکویناس، کار فکری زیادی درباره تاریخ کلیسا وجود داشت که تاریخی بود، فوق‌العاده و شگفت‌انگیز. پس می‌توانم بگویم که در عرصه الهیات سالهای بسیار شورانگیزی گذراندم، چون در آن ایام پرسشهای بسیاری مجدداً برایم طرح شد.

○ اما شما در عین حال مراقب تحولات سیاسی جامعه فرانسه نیز بودید؛ این طور نیست؟

● تربیت خاص من در نهضت جوانان کاتولیک همواره مرا به جانب مسائل سیاسی سوق داده است و همان طور که گفتم، متعلق به نسلی بودم که به شدت درگیر جنگ الجزایر و مسائل دوران انتقال جمهوری چهارم به جمهوری پنجم بود. پس نمی‌شد نسبت به آنچه در جامعه سیاسی می‌گذشت بی‌توجه بود. با این همه می‌دانید که مسأله الجزایر برای نسل من زخم عمیقی بود.

○ شما به نهضت استقلال الجزایر نزدیک بودید؟

● در حقیقت من در ۲۵ سالگی مشغول گذراندن خدمت نظام بودم؛ به الجزایر فرانسوی اصلاً اعتقادی نداشتم، اما یافتن راه‌حلی برای مسأله دشوار بود. امید ما آن بود که بتوان روابط استعماری را کنار گذارد و با الجزایر، مراکش و تونس رابطه‌ای برابر و یک به یک برقرار کرد، اما متأسفانه این طور نشد و کله‌شقی مسئولان سیاسی در حفظ روابط استعماری برای ما بسیار گران تمام شد.

○ پس از این زمان بود که مسأله مسئولیت برای شما طرح شد؟

● بله. و می‌خواهم بگویم که در برخورد با مسائل سیاسی و مذهبی، بسیار مهم است که فرد به لحاظ فکری، مسئولیت آنچه را می‌کند برعهده بگیرد. مسئولیت فکری آنچه انجام می‌دهیم و دلایل انجام آن به نظر من بسیار اساسی است. چون فکر نمی‌کنم که در جامعه‌ای مثل جامعه ما، فردی اگر مبانی فکری جدی‌ای نداشته باشد، بتواند دست به عملی بلندمدت و کاری با بُرد وسیع بزند و در این حال آنچه بر امور غالب می‌شود، احساسات، اعمال جسته و گریخته و پراکنده یا عمل‌زدگی افراطی و دل‌سپردگی است. و بعد می‌خواهم بگویم که در آن سالهای جوانیم مارکسیسم همه جا حضور داشت. آنقدر از دوستان و همکارانم گرفتار مارکسیسم شدند، که برای احتراز از انحرافات توتالیتاریسم به خود گفتم تنها راه چاره، کاری بنیادی است. و این گونه بود که به کار در مورد هگل پرداختم، چون می‌دیدم که هگل یکی از مآخذ مارکسیسم است و بسیاری از مارکسیست‌ها هیچ چیز از هگل و سنت فلسفی نمی‌دانند. آنان به گفتگمانی توجه نشان می‌دادند که مستقیماً سیاسی و ایدئولوژیک باشد، یعنی گفتمان حزب کمونیست، اما فاقد بنیان فلسفی‌ای بودند که به آنها امکان دهد عظمت مارکسیسم و تراژدیهای مارکسیسم را دریابند. پس این همه، موجب شد من به کار فکری فلسفه و الهیات روی آورم.

○ پس این مبانی فکری را شما نزد فیلسوفان جست و جو کرده‌اید - به خصوص فیلسوفان آلمانی همچون هگل و نیچه - و نه الهیون؟  
 ● ببینید اگر می‌خواهیم جامعه‌ای را که در آن زندگی می‌کنیم بشناسیم، مسلح است که فیلسوفان نظر ما را بیشتر به خود جلب می‌کنند. اما اگر درصدد دانستن دلایل چیزهایی هستیم که به آنها باور داریم - مثلاً در مورد من، شالوده‌های فکری مسیحیت - باید به علمای الهی مراجعه کرد. آنچه نزد فیلسوفانی مانند پدرفسار می‌دیدم این بود که وی با نبوغ خود این دو را با هم آشتی می‌داد، یعنی الهیاتی می‌ساخت که به مقولات و مفاهیم هگلی و کیوکه‌گاردی توجه داشت و در عین حال واقعیت را از دیدگاه مسیحیت مورد نظر قرار می‌داد. توانایی انجام هر دو کار همواره مرا مجذوب خود کرده است. من فکر می‌کنم که فلسفه به ماکمک می‌کند ریشه‌های فکریمان را دریابیم و الهیات به ما امکان می‌دهد به اعتقادات مذهبیمان توجه کنیم. پس من این دو را از هم جدا نمی‌کنم، هرچند که فکر می‌کنم این دو حوزه را نباید در یکدیگر آمیخت؛ با این همه یک فیلسوف کنونی گریزی از پرداختن به هر دو حوزه ندارد.

○ آیا با نگاهی برگرفته از الهیات است که پایان‌نامه‌تان را دربارهٔ نیچه نوشته‌اید؟ اصولاً علت توجه شما به نیچه چیست؟

● در مورد نیچه علت آن است که وقتی تحصیلات ژرژویتیم را تمام کردم، باید رساله‌ای آماده می‌کردم و موضوعی که مورد توجه من بود، اخلاق و الهیات اخلاقی بود. در آن دوران (یعنی سالهای دههٔ ۷۰) کتابهای نیچه در فرانسه بسیار پرخواننده بود. در آن ایام کارهای دلوز، ژان میشل ری، گرانیه و دیگران موجود بود. من از خود پرسیدم که آیا نیچه نویسنده‌ای جالب توجه نیست؟ چون ژرژویت‌ها چندان به سراغ نیچه نمی‌رفتند؛ آنها به خصوص آثار کانت، هگل و هایدگر را می‌خواندند. پس به خود گفتم که نیچه نویسنده‌ای است که باید او را شناخت؛ او فیلسوفی است که انتقادهای زیادی از مسیحیت کرده است، پس مردی است که باید هم در سطح فلسفه و هم در سطح الهیات به او نزدیک شد. و بنابراین نیچه بسیار جالب توجه است، برای اینکه فرانسوی‌ها در مورد او چندان کاری نکرده‌اند و از سوی

۴۶  
جان شماره ۳۲

دیگر او امکان می‌دهد که با رهیافتی فلسفی به مسائل الهیات بپردازیم. پس این همه، مرا به جانب نیچه سوق داد. اما وقتی شروع به کار دربارهٔ نیچه کردم، هیچ چیز در مورد او نمی‌دانستم، برای اینکه در درسهایی که خوانده بودم نیچه جایی نداشت.

○ اما آیا نزدیکی به فکری نیچه تلقی شما را نسبت به الهیات مسیحی تغییر داد؟

● مگر جز این ممکن است؟ شما نیچه را می‌شناسید. به دو صورت می‌توان به نیچه نزدیک شد: یا اینکه فرد در بیرون فکر او بماند و به خود بگوید که فلسفه او مجموعه‌ای از تناقضات است؛ در این حال فرد از او فاصله می‌گیرد و دیگر او را نمی‌فهمد؛ گویی مسائل را از پشت و پتترین نگاه می‌کند. یا اینکه بکوشد درون این فلسفه را بنگرد و ریشه‌ظریفی که تمام اندیشه‌های او را به هم می‌پیوندند دریابد. در این حال نمی‌توان نسبت به فکر نیچه بی‌تفاوت ماند و نمی‌توان از فلسفهٔ نیچه با نگاهی ساده به فلسفه‌ای فنی و تخصصی خرسند بود. برعکس، در این فلسفه با مردی مواجه می‌شویم که برخی از مسائل اساسی و حتی خود شما را زیر سؤال می‌کشد. نیچه خود می‌خواهد همین نوع رابطه را با خواننده‌اش برقرار کند؛ یا خواننده مقاومت می‌کند و هیچ چیز نمی‌شوند و یا اینکه رفته‌رفته به این چشم‌انداز پا می‌گذارد و احساس می‌کند «استحله» یافته است.

با این همه، به گمان من آشنایی با نیچه به نیچه‌ای شدن نمی‌انجامد؛ چنین نتیجه‌ای بی‌معنا و بی‌ربط است. من می‌فهمم چگونه ممکن است مارکسیست یا پیرو هگل شد، اما نمی‌فهمم چگونه می‌توان پیرو نیچه شد. سخن گفتن با گفتمان خاص وی از آزادهٔ معطوف به قدرت یا بازگشت ابدی چه معنایی دارد؟ بی‌معناست، مهم این است که نیچه شما را و می‌دارد مسیر خودتان را تغییر دهید. او در کتاب معوذت شاد این جمله لاتینی را به کار می‌برد: "Va de tecum." که من به این صورت ترجمه‌اش می‌کنم: «اگر می‌خواهی با من بیایی، شروع کن به سخن گفتن با خودت.» پس مقصود، تقلید از کسی یا رونوشت‌برداری از فکر وی نیست، بلکه مقصود انجام کاری برای دگرگون کردن خود است. نیچه ما را و می‌دارد تا حقیقت بیشتری در مورد خود کشف کنیم.

○ این مطلب مزایه یاد این جمله معروف یاسپرس می‌اندازد: «به فلسفه پرداختن با نیچه به معنای ایران وجود دائمی در برابر اوست.»

● کاملاً. اگر من بودم می‌گفتم: «در برابر نیچه و با نیچه». برای اینکه رابطه با نیچه دو وجه دارد: دوستی و دشمنی. رابطهٔ ما با او مبتنی بر دوستی است، زیرا او نویسنده‌ای است که حضورش ضرورت دارد، مانند دوستی که برای شنیدن حرف‌هایش به او نیازمندیم. و در عین حال کسی است که نمی‌توان از او تبعیت کرد و شما را وامی‌دارد که در برابرش موضع بگیرید. من احساس می‌کنم که احتیاج دارم آثار نیچه را مکرر و مکرر بخوانم و در عین حال از آنچه او می‌گوید فاصله بگیرم. این نوع رابطه عجیب است، اما رابطه‌ای زنده است. نمی‌توان خود را با نیچه یکی کرد و همسان او شد؛ این کار معنا ندارد، اما صرفاً هم نمی‌توان او را طرد کرد و گفت که اهمیتی ندارد و چیزی به ما نمی‌دهد.

○ پس فکر می‌کنید، پس از تمام بحثها و بدفهمی‌هایی که دربارهٔ نیچه و راجع به او وجود دارد، نیچه همچنان متفکری کنونی است؟

● می‌دانید، هیچ‌گاه نمی‌توانید مطمئن باشید که نیچه را خوب خوانده‌اید. من ادعا نمی‌کنم که نیچه را خوب خوانده‌ام. فکر می‌کنم



که هرکس نیچه را براساس خود می‌فهمد، نیچه‌گرایی وجود ندارد. فقط می‌توان گفت که درک هرکس از نیچه از خودش آغاز می‌شود. من نیچه را از دید یک فرد مؤمن می‌خواندم، پس من در نیچه به جنبه‌هایی حساسیت نشان می‌دادم که کسی مانند دلوز، علی‌رغم کیفیت تفاسیرش، نسبت به آنها حساس نبود، چون دلوز فرد معتقدی نیست و به رابطه نیچه با مسیحیت علاقه‌ای ندارد. او این مسأله را در نیچه نمی‌گیرد. پس هرکس نیچه را به شیوه خود می‌خواند. مثلاً یک هنرمند نیچه را آن‌طور که من می‌خوانم، نمی‌خواند. به گمان من از این جهت است که نیچه هویداکننده افراد است. هرکس با خواندن نیچه در واقع خود را می‌خواند، بدین علت که نمی‌توان از ارائه تفسیری کامل مطمئن بود. باید وقتی درگیر خواندن آثار نیچه می‌شویم، بدانیم چه میزان از خود مایه می‌گذاریم.

○ این اواخر در فرانسه نقدهایی بسیار جدی در مورد فلسفه نیچه شده است و گفته‌اند که نیچه تفکری ضدانسانیت پدید آورده است و فیلسوفانی مانند نوکرو و دلوز آثارش را خوانده‌اند و تحلیل کرده‌اند، به خصوص نظرم به کتابی است به نام چرا ما پیرو نیچه نیستیم؟ فکر می‌کنم که از نیچه تا حدی برای نقد معاصران استفاده می‌کنند.

● اما این تسویه حسابی است که هیچ‌گونه نفعی در بر ندارد. اینان فیلسوفان جوانی هستند که به استادانشان دندان نشان می‌دهند تا عقب بزنندشان؛ استادانی که قبلاً ستایششان می‌کردند. انکار استادانشان به خودشان مربوط است، اما نیچه در این میان چکاره است؟

○ حالا به آثار متعدد شما بپردازیم. از سال ۱۹۸۰ شما چندین مقاله و کتاب میسای و مذهبی درباره اخلاق و کثرت‌گرایی منتشر کرده‌اید. آیا به عقیده شما در جهان ما اخلاق ارزشی روبه‌پیش است و سیاست ارزشی روبه‌افول؟

● نمی‌دانم لازم است رابطه‌ای میان اخلاق روبه‌پیش و سیاست روبه‌افول قائل شد یا نه؛ برای اینکه به گمان من اخلاق، دست کم از دیدگاه مسائلی که جامعه مطرح می‌کند، مسلماً روبه‌پیش است، زیرا از آنجا که پرسشهای اخلاقی به آینده ما مربوط است، توجه ما ربه خود جلب می‌کند. اما آیا این پرسشها به این علت طرح می‌شود که سیاست روبه‌افول است؟ من مطمئن نیستم، زیرا مسائلی که در سطح اخلاق مطرح می‌شود از مسائلی که از سیاست سرچشمه می‌گیرد، بسیار گسترده‌تر است. مثلاً پرسشهایی که علم ژنتیک پدید می‌آورد، مستقیماً سیاسی نیست، بلکه مسأله‌ای است مربوط به جامعه. یا مسائل محیط زیست را در نظر بگیرید: آیا همچنان آسیب رساندن به محیط زیست را ادامه خواهیم داد؟ مسائل خشونت بیشتر به سیاست ارتباط دارد، در عین حال این مسائل بیشتر با به هم ریختگی و آشفتگی جمعیت رابطه دارد تا با ناتوانی سیاست. به عقیده من، مسائلی همچون ژنتیک یا تهدید محیط زیست به وسیله صنعت و یا مسائل انفورماتیک، مسائل فنی تازه‌ای است که خود موجب طرح مسائل اخلاقی تازه‌ای می‌شود که ما نمی‌توانیم نسبت به آنها بی‌تفاوت بمانیم؛ و این هم بدان علت نیست که سیاست روبه‌افول است؛ این نکته تا حدی درست است.

○ در کتاب اخلاق ناگزیر، شما میان دو مفهوم از اخلاق (در فرانسه morale ethetique) تمایز می‌گذارید. شما در کتابتان رابطه میان اخلاق و علم و اطلاعات را مورد بحث قرار می‌دهید، اما برداشت من از نخستین جملات کتاب و تصویر روی جلد که در آن

جوانی چینی در برابر تانکها دیده می‌شود، این است که شما جای بیشتری به رابطه اخلاق و سیاست اختصاص می‌دهید. تصور من کم در نظر شما اخلاق با سیاست رابطه‌ای حقیقی‌تر دارد تا با سایر حوزه‌ها.

● بله، درست است. انکار نمی‌کنم که اکنون بحرانی را از سر می‌گذرانیم که در آن مشروعیت سیاست مورد سؤال قرار گرفته است. وانگهی روی جلد کتاب من الزاماً سیاسی نیست. به گمان من این جوان چینی نشان‌دهنده طغیان وجدان اخلاقی در برابر خشونت تانکهاست. مسلماً این یک طغیان است و نه چیز بیشتری. اخلاق در برابر خشونت جهان هیچ چیز نیست. مثلاً آنتیگون را در برابر کرئون ببینید؛ اعتراض آنتیگون در مقابل خشونت هیچ است و این آن چیزی است که می‌خواهم در کتابم تصویر کنم، یعنی این اندیشه را که اخلاق در برابر خشونت نمی‌تواند از خود دفاع کند، اما بر طغیان وجدانی متکی است که به واقعیت جهان ما «نه» می‌گوید. اما وقتی به این واقعیت در بوسنی، رواندا و مناطق دیگر نگاه می‌کنیم، می‌بینیم که بسیار قویتر است. این وضع به طرح مسأله سیاسی منجر می‌شود، مسأله‌ای که در درون این رابطه میان اعتراض اخلاقی ضعیف از یک سو و آنچه به نظر می‌رسد خشونت اجتناب‌ناپذیر باشد از سوی دیگر، وجود دارد.

○ شما از آنتیگون صحبت کردید. حرف شما مرا به یاد گفته جورج استاینر راجع به آنتیگون می‌اندازد: وی می‌گوید که اسطوره آنتیگون از میان اعیان تاریخ روزگار ما ادامه دارد.

● بله، اما وقتی می‌گویم که اعتراض آنتیگون هیچ است، منظرم این نیست که بی‌تأثیر است. این جمله معروف استالین را در مقابل پاپ به یاد دارید که می‌گوید: «چند لشکر تانک دارید؟» این بدان معناست که از نظر قدرت نظامی، اعتراض اخلاقی هیچ است، اما به هر تقدیر نوعی برخورد است. آنتیگون با وجدان اخلاقیش به کرئون اعتراض می‌کند، اما پیروزی با او نیست.

○ اما به عقیده من استالین شکست خورد و گاندی است که استقلال هند را برد.

● البته، من فکر می‌کنم که برنده جوان چینی است، هر چند که او مرده است. پس اخلاق در عین حال هم کاملاً ضعیف است و هم نیروی روح است.

○ موضوع اصلی کتاب شما بحث درباره اندیشه «بازگشت به اخلاق» است. افراد زیادی امروز از نوعی «بازگشت به اخلاق» صحبت می‌کنند، اما به عقیده شما حقیقتاً بازگشتی به اخلاق در کار نیست، چون اخلاق هیچ‌گاه ما را ترک نکرده است. اخلاق به اشکال متفاوت همیشه حضور داشته است. اما به عقیده شما طلب و حضور اخلاق امروز چه شکلی دارد؟

● به گمان من نخستین شکل آن سلبی است و آن نفعی خشونت است. اخلاق در بدو امر عبارت است از این که بگوییم «من هر چیزی را نمی‌پذیرم.» و این بدان معناست که مانند هانس یوناس بگوییم: «ما قدرتهای زیادی داریم، اما وظایف قدرتهای ما چیست؟» چون ما در سطح ژنتیک و اطلاعات امکانات زیادی داریم، اما نباید راجع به خطرهایی که این فنون در بر دارند پرسش کرد؟ به گمان من اخلاق پیش از هر چیز پرسش از خطری است که از رهگذر ناآگاهی نسبت به قدرتهایمان ما را تهدید می‌کند؛ اخلاقی از این دست. پیش از آنکه به صورت اهل و ارزش بسط یابد، نخست باید به شکل

وامی دارد بگوئیم دستکاریهای ژنتیکی برخلاف ارزشهای ازدواج با روابط جنسی است.

○ به عقیده من تمام مسائل جهان ما - از بقای کره زمین، قحطی در آفریقا و دیکتاتوری های سیاسی گرفته تا پیشرفت ایدز - همگی ما را پیوسته به قبول مسئولیتهایمان فرامی خوانند. اما از سوی دیگر، بی علاقتگی به مرنوشت جامعه - که به صورت خودخواهی فودگرایانه در جوامع مدرن دیده می شود - مسئولیت های شخصی را تضعیف می کند و آنها را به مؤسسات و نهادهای اجتماعی محول می کند.

● کاملاً درست است. به گمان من انسان مدرن بیشتر مایل است خود را قربانی ببیند تا مسئول. به مسأله ایدز اشاره کردید. کاملاً مشخص است که هیچ کس نمی خواهد قبول کند که مسئول ایدز است. چه کسی مسئول ایدز است؟ وقتی شما چنین پرسشی مطرح می کنید، پاسخ می دهند حکومت یا امریکایی ها یا اهالی هائیتی و نظایر اینها. مسلماً حکومت منشأ عمل جنسی ای که به انتشار ایدز انجامیده است نبوده است، اما هیچ کس نمی خواهد این نوع مسائل را مطرح کند. حالا یک مسأله فرانسوی را هم در نظر بگیرید؛ تأمین اجتماعی همیشه کسر بودجه دارد، مسئول آن کیست؟ هم هر یک از ما و هم هیچ کس. بنابراین به گمان من همین که مسائل اخلاقی شدت می یابد، حس مسئولیت پذیری ما گرفتار بحرانی سخت می شود، به طوری که انکار امرناگزیر - که درباره آن با شما صحبت کردم - بر مسئولتهایی که این چنین برعهده می گیریم، هیچ تأثیری نمی گذارد، یعنی بر این مسأله که مسئولیت را برعهده دیگران می گذاریم. و این بی تردید یکی از جنبه های جدی فردگرایی است؛ فرد مسئولیت ویژه خود را به گردن دیگران می اندازد.

○ اما «بحران مسئولیت» به معنای «بحران وجدان» نیز هست. البته.

○ در اینجا می توانیم به کتاب در ستایش وجدان بپردازیم. شما در این کتاب از نوعی تخریب یا نوعی فقدان فرایند ساخته شدن وجدان صحبت می کنید و به خصوص جریان «جامعه گرایی» (communitarianism) امریکایی را - که هرگونه مراجعه به وجدان را بسیار ایده آلیستی تلقی می کند - مورد انتقاد قرار می دهید.

● بله. من هم متعجب و هم نگرانم از اینکه می بینم جوامع ما، ما را به آزادی و مسئولیت دعوت می کنند و در عمل، مدار کارشان بر مصالحه و مصلحت اندیشی است و من از نوعی مصلحت اندیشی در شیوه تفکر و شیوه زندگی و اندیشه درباره روابط انسانی میان نسل جوان می ترسم که وضعی بسیار نگران کننده است. این نسل اهل قبول مسئولیت و تعهد نیست. و به نظر من این مسأله ای بسیار جدی است. این امر عللی دارد؛ مسلماً نوعی ضعف - شاید به علت وسعت مسائل - وجود دارد. مسائل آن قدر گسترده است که فرد به خود می گوید: «در این میان من مسئول چه هستم؟»، «از میان بیکاری، فروپاشی اتحاد شوروی، حوادث رواندا، بوسنی و نظایر اینها، من مسئول کدام یک هستم؟» واقعاً مسئول کیست؟ همه و هیچ کس.

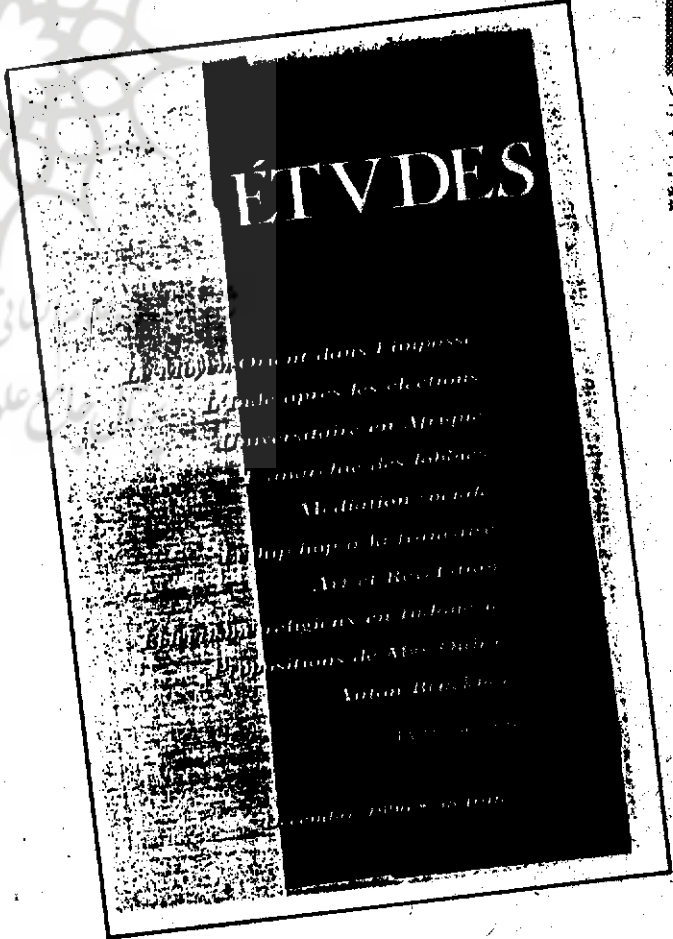
○ اما به عقیده شما مراجعه به وجدان چگونه می تواند شالوده ساختاری سیاسی قرار گیرد؟ به عبارت دیگر، برداشت شما از رابطه میان وجدان و دموکراسی چیست؟

● به گمان من دموکراسی بدون دموکرات وجود ندارد؛ این حقیقتی است ابتدایی. و دموکرات کسی است که در وجدان خود نسبت به بازیها و داوریهای اجتماعی، سیاسی - دست کم در سطحی

اعتراض درآید، یعنی من باید حدود قدرتم را از خود سؤال کنم. فکر می کنم که در این مورد آنتیگون مرجعی بی چون و چراست، برای اینکه به خشونت «نه» می گوید. و به عقیده من اخلاق با این «نه» آغاز می شود. اگر این «نه» وجود نداشته باشد، انسان حاضر می شود هرگونه استبداد و هرگونه مصالحه اجتماعی را بپذیرد و یا در برابر قدرتهای تکنولوژی کور شود.

○ شما از هانس یوناس نام بردید. ما با او به مسأله مسئولیت می رسیم که محور اصلی مسأله اخلاق است. شما میان دو مفهوم از اخلاق (morale et ethique) فرق می گذارید و می گوئید که گذر از یکی به دیگری تنها از طریق مفهوم مسئولیت انجام پذیر است. اما من در نوشته ای از هانس یوناس به این جمله برخوردم که می گوید: «مسئولیت به خودی خود اخلاقی نمی شود مگر وقتی که به صورت یک ارزش درآید». شما با این فکر موافقت می کنید؟

● مسئولیت هنگامی پدید می آید که موقعیتی را برحسب یک هدف ولذا برحسب یک ارزش، مطمئن نظر قرار دهیم، یعنی موقعیتی را در نظر بگیریم تا عدالتی را در آن وارد سازیم، پس مسئولیت ارزشی است که ما را هدایت می کند. مثلاً در آنجا که به مسائل ژنتیک مربوط است، نوعی توجه به روابط مرد و زن است که ما را





خاص - آگاه است. و من همیشه تحت تأثیر قرار می‌گیرم از اینکه می‌بینم متفکران بزرگ سیاست و دموکراسی همواره از دموکراسی شهروندان صحبت کرده‌اند. کسانی همچون روسو، کندورسه و توکویل گفته‌اند که دموکراسی وجود نخواهد داشت اگر دموکرات آگاه وجود نداشته باشد؛ یعنی دموکراتی که مسائل جامعه را بر دمه گیرد و آنها را به افراد کاریزماتیکی همچون سلاطین یا دبیر کلهای حزبی واگذار ننماید. به عقیده روسو حتی نباید چیزی به نام نماینده مردم هم وجود داشته باشد، زیرا در این حال مردم بهانه‌ای پیدا می‌کنند که بگویند: «من خودم را کنار می‌کشم و مسائل را به دست دیگران می‌سپارم.» پس دموکراسی نیازمند شهروندان آگاه است؛ در جایی که در امور جامعه فساد راه می‌یابد، دموکراسی نمی‌تواند به حیات خود ادامه دهد. بنابراین به گمان من میان وجدان اخلاقی و سیاست در حقیقت رابطه‌ای وجود دارد. اگر شهروندان دست به انتقاد از رهبرانشان نزنند و از آنها حساب نخواهند، دموکراسی امکان وجود نخواهد داشت. دموکراسی زمانی ممکن است که به نمایندگان مردم بگوئیم: ما این مسئولیت را به دوش شما می‌گذاریم، اما در آخر کار منتظریم شما به ما گزارش بدهید. این کاری عادی است. و اگر شهروندانی روشن‌بین و سختگیر نداشته باشیم، سیاستمدارانی بلندمرتبه نیز نخواهیم داشت، بلکه افراد فاسد یا جاه‌طلب مصدر امور خواهند شد و این برای دموکراسی بسیار خطرناک است. پس از این جهت میان اخلاق و سیاست رابطه‌ای وجود دارد، بدین معنی که بدون دموکرات‌هایی سختگیر دموکراسی‌ای وجود ندارد.

○ به تعبیر دیگر، موقوف ارزشهای اخلاقی ما را برده‌رفته به جانب سقوط دموکراسی سوق می‌دهد.

● بله، یعنی ما به طرف توده‌گرایی (populisme) برلوسکونی در ایتالیا یا لوپن در فرانسه می‌رویم. اینها کسانی هستند که علناً شهروندان را مسخره می‌کنند و آنها را احمق می‌شمارند. این را هم باید گفت که آنچه دموکراسی را تهدید می‌کند خطر عوام‌فریبی است و این توده‌گرایی شکلی از عوام‌فریبی است. عوام‌فریبی فقط در جایی امکان وجود دارد که در آنجا مردم به گله بدل شوند؛ گله‌ای که بتوان آن را به هر سویی راند.

○ و در برابر چنین عوام‌فریبی نقش و مسئولیت یک روشنفکر چیست؟ آیا باید نقش مرمی را بازی کند؟

● به عقیده من، فقط روشنفکران نیستند. در فرانسه، روشنفکران نقشی برای خود قائلند که تا حدودی غصبی است. به گمان من دموکراسی تنها هنگامی زنده است که گروه‌های متعددی وجود داشته باشند و آنها هم زنده باشند. حتی پیشه‌وران و صاحبان مشاغل آزاد هم باید نسبت به سیاستمداران سختگیر باشند. اهل علم هم به عنوان شهروند مسئولیتهای اجتماعی دارند. در مورد کشاورزان و دیگر گروه‌های اجتماعی نیز چنین است. من فکر می‌کنم که در این چارچوب کلیسا هم نقشی اساسی دارد. پل ریکور بارها گفته است که دموکراسی نیازمند مردان و زنان معتقد است. به عقیده من نقش مذاهب تحمیل پیامشان به جامعه نیست، بلکه رسوخ در دل افراد است. مذاهب پیش از هر چیز شکل‌دهنده و سازنده هستند. به همین ترتیب، روشنفکران هم نقشی دارند، اما مجه‌تر از شهروندان عادی نیستند. به گمان من روشنفکران نقشی مهم دارند، برای اینکه به گفتار و نوشتار دسترسی دارند، یعنی امکانی که در اختیار کشاورزی یا

پیشه‌ور نیست. پس از این جهت روشنفکران نقشی خاص و متمایز دارند، اما خطری نیز ملازم این نقش است - خطری که آن را خوب می‌شناسیم - و آن غضب قدرت است.

○ حالا که از کلیسا نام بردید، خوب است کمی هم در مورد این نهاد صحبت کنیم. شما نوشته‌اید که کلیسای مسیحی باید نقشی اساسی در تربیت و جدانها به منظور ایجاد فرهنگی دموکراتیک بازی کند. اما من فکر می‌کنم برای دفاع از چنین موضعی، کلیسا باید در درون همگن‌تر و متجانس‌تر شود. حال آن که گفت‌وگوی میان کلیساهای مختلف دچار آشوب و تشنج است. فکر نمی‌کنید که در حال حاضر درون کلیسای مسیحی و از رهگذر کارهای علمای روحانی‌ای همچون کونگ و دروین شاهد رویارویی میان وجدان فردی و قدرت کلیسا هستیم؟

● نخست باید بگویم که کلیسای کاتولیک توده‌ای یکپارچه نیست. همچنان که سنت پل می‌گوید کلیسا بدنی زنده است و اعضای مختلفی دارد که وظایف و مسئولیتهای متفاوتی دارند. پس اگر چنین باشد، درون کلیسا نه فقط به ضرورت تکثیر وظایف برقرار است - چون هر کس هر کاری نمی‌کند - بلکه برای دریافت پیام مسیحیت به شیوه‌ای خاص و متفاوت تکثیر فکری نیز حاکم است. ادوار بزرگ تاریخ کلیسا مثلاً قرون وسطا، ادواری هستند که در آنها مکاتب دینی و کلامی رسمی رودروی یکدیگر قرار می‌گیرند. مکاتب فرانسیسکن با مکاتب سن توماسی متفاوت بودند و بقیه هم همین‌طور. این تکثیر بخشی از خود اندیشه کلیساست. بنابراین کلیسا توده‌ای یکپارچه نیست؛ کلیسا وجدان انسانها را به شیوه‌ای متکثر می‌پردازد، برای اینکه درون آن تکثری سالم و پذیرفته شده وجود دارد. و من فکر می‌کنم که



می دهند، بد نگاه می کنند.

این بخشی از تصلب کلیسای کاتولیک است، اما در غالب مذاهب دیگر هم دیده می شود. این مسأله در مورد یهودیان و مسلمانان نیز صدق می کند. این حالت نوعی انقباض و در خود فرورفتن ادیان است، برای اینکه خطر انفجار آنها را تهدید می کند. این اصطکاک در کلیسای کاتولیک نیز وجود دارد.

○ خود شما هم این اصطکاک را درون مجله اتود داشتید، چون مدیر این مجله بودید.

● بله، تا حدودی چنین وضعی بود. اما در عین حال می خواستم از مجله اتود بیرون بیایم، چون کار بسیار سنگینی بود و من می خواستم خودم به نوشتن ادامه دهم؛ آخر در مجله ای که برای آن از دیگران نوشته می گیرید، خودتان چندان نمی نویسید. در این مورد بحثی وجود داشت، به علت جوی که با شما درباره آن صحبت کردم. تا آنجا که مجله اتود تریبونی آزاد بود، کنار گذاردن مدیر به معنای حمله به این فضای آزادی بود. مسأله به این گونه مطرح شد، اما واقعیت لزوماً این نبود.

○ به عقیده شما، آیا کلیسا، برای نزدیکتر شدن به مسائل پایان قرن بیستم، باید بحثهای درونی مدرنیته را پذیرد؟

● اما کلیسا کار دیگری نمی تواند بکند، چون کاتولیکها در مدرنیته قرار دارند. منظورم این است که ما در مدرنیته هستیم، چون گرفتار علم و تکنولوژی هستیم، چون در محاصره اطلاعات قرار داریم، چون در نظامهای دموکراسی زندگی می کنیم. این بحثها هم اینک درون کلیسا جریان دارد. چگونه ممکن است چنین نباشد. کاتولیکها که در حاشیه جامعه قرن بیستم نیستند؛ داخل آن هستند. خوب، نسبت به مدرنیته برخی از آنها نظر مساعدتری دارند و برخی دیگر نظری نامساعد. اما از آنجا که ما دیگر داخل آن نیستیم، به گمان من گفتن اینکه آیا باید با مدرنیته موافقت کرد یا مخالفت، مسأله ای کاذب است. بنابراین مسأله این است که بدانیم آیا باید در خصوص مقولات الهیات در رابطه با مدرنیته از دیدگاه الهیات، بازاندیشی کرد یا نه. مثلاً از دیدگاه تکنولوژی مسأله به خوبی روشن است. سؤال این است: یک مسیحی تا چه حدی باید از کارهای فنی پرهیز کند؟ می بینیم که در اینجا مسأله پذیرش یا عدم پذیرش فن و تکنولوژی نیست، بلکه طرح مسائل اخلاقی و معنوی است.

○ این نکته مرا به یاد حوفا می اندازد که از یک فرم، پنجاه سال پیش می گفت: تمام مذاهب رسمی روزی باید در برابر این انتخاب قرار گیرند: یا «قدرت طلب» بمانند و یا «انسانگرا» شوند. آیا کلیسای مسیحی توانسته است از این مرحله بگذرد؟

● این کار هیچ گاه یک باره و به صورتی قطعی انجام نگرفته است. می توان گفت که با شورای دوم واتیکان، کلیسا دست به تلاشی عظیم به سوی مدرنیته زد. از سوی دیگر باید گفت که کلیسای کاتولیک همچنان کلیسایی سازمان یافته باقی مانده است. کلیسای کاتولیک کلیسایی مبتنی بر سلسله مراتب است. به عقیده من این شانس بزرگ است، برای اینکه قدرتی وجود دارد که می تواند به نام کلیسا سخن گوید. پاپ می تواند در سطح جهانی در مسائل جهان سوم، در خلع سلاح و نظایر اینها دخالت کند. جهان به چنین قدرت اخلاقی ای احتیاج دارد. اما به محض اینکه کلیسا سازمانی سلسله مراتبی پیدا می کند، دیگر تقریباً به ناگزیر این قدرت مسأله ساز می شود و تشنجی دائمی میان قدرت طلبی و انسان گرایی پدیدار

ایمان، بدون اینکه دچار توتالیتاریسم شود، نمی تواند این تکرر آرا و عقاید را نهدید، وگرنه گرفتار نوعی خودکامگی روح خواهد شد که با نگرش ایمان کاملاً مغایرت دارد.

به محض اینکه این مسأله - که مسأله ای اساسی است - طرح شد، با آنکه کلیسا میل طبیعی به «یکی» بودن و «یک تن واحد» داشتن دارد، دیگر تقریباً گریزی از اصطکاکها و جدلها نیست؛ اصطکاکها و جدلهایی که همواره میان متکلمان و علمای مختلف وجود داشته است؛ و دیگر چاره ای از برخورد های سنگین در هر گوشه و کنار، نسبت به فلان یا بهمان متفکر یا متکلمی نیست که مقامات کلیسا عقیده دارند پا را از حد آنچه می بایستی انجام دهد فراتر گذارده است. نمی دانم چگونه می توان از این وضع اجتناب کرد، چون در تمام اعصار کلیسا گرفتار این وضع بوده است. این مسأله در حوزه علوم هم مصداق دارد. آنکه تحقیقی می کند، همقطارانش همیشه با وی موافق نیستند. این بخشی از زندگی روح است.

حالا بگذارید در اینجا عنصر سومی را اضافه کنم و آن اینکه مسلماً امروز در کلیسای کاتولیک و به خصوص در واتیکان، نوعی هیجان زدگی و ترس از انفجار دیده می شود، چون کلیسا جهانی شده و تنوع زیادی یافته است. واتیکان احساس می کند که دیگر وحدتی وجود ندارد و بنابراین در ژان پل دوم نوعی تمایل به تسلط مجدد بر کلیسا مشاهده می شود، یعنی اینکه می خواهند همه مانند واتیکان و مانند ژان پل دوم فکر کنند. در نتیجه، نوعی بحران پدید آمده است. در حدی که واتیکان تنوع را چندان بر نمی تابد. بنابراین درست به کسانی که حرفهای بحث انگیز می زنند و حتی به کسانی که تنوع را نشان

می‌شود. در دوران شکننده‌ای، همچون دوران ما، تردیدی نیست که قدرت دچار تصلب می‌شود.

○ مسلماً چون از مسیحیتی که صرفاً نوعی انسان‌گرایی مدرن آئین بدون اصول دین باشد، چه پدید می‌آید؟

● البته، چون مسیحیت در مجموعه نمادهایش بازتاب می‌یابد؛ بدین معنی که نفوذ در اذهان صرفاً با اندیشه صورت نمی‌گیرد، بلکه نمادهای بزرگی - همچون پدر، پسر، بدن مسیح و نظایر اینها - در کار هستند که در عالم خیال تأثیر می‌گذارند. ایمان مسیحی با بدن سخن می‌گوید و از این روست که چیزی شخصی است. پس هدف این نیست که نمادهایی همچون مناسک و آداب کلیسا را به نفع یک انسان‌گرایی مجرد که نوعی فلسفه مفهومی است، کنار بگذاریم.

○ فکر می‌کنید که با فروپاشی ایدئولوژی کمونیستی و تضعیف فلسفه مارکسیستی، دین مسیح جای بیشتری در اروپای امروز داراست؟

● کشورهای شرق اروپا را نگاه کنید. کراراً می‌گفتند که با پایان گرفتن کمونیسم، کلیسای کاتولیک نیروی معنوی تازه‌ای خواهد یافت. اما آنچه اکنون می‌بینیم خلاف این را نشان می‌دهد؛ مسیحیان این کشورها عمیقاً تأثیر توتالیتریسم شوروی را بر جان و روح خود دارند. اراده و انسانیت این مردم عمیقاً درهم ریخته و ساختار خود را از دست داده است و لذا پایان گرفتن این رژیم‌ها آنان را در برابر نوعی بیابان انسانی قرار داده است؛ بدین معنی که مردم قادر نیستند ابتکاری از خود نشان دهند. مسیحیان به شدت تحت تأثیر این وضعیت هستند. بنابراین امروز در جمهوری چک، مجارستان یا لهستان شاهد چنین آشفتگی و بهم‌ریختگی در کلیسا هستیم، چون این مردم دیگر عادت به قبول مسئولیت ندارند، چرا که همیشه در ترس یا زندگی مخفی و یا زندگی فردی به سر برده‌اند و دیگر قادر نیستند ابتکاری از خود نشان دهند. از این دیدگاه، پایان کمونیسم، بحرانی سخت میان افراد مذهبی در پی داشته است. فساد را در روسیه ببینید؛ مردم دیگر به کار و دقت و صداقت عادت ندارند - یعنی عادت به تمام ارزشهایی که دموکراسی بر روی آنها بنا شده است - و به خصوص مسیحیان دچار آشفتگی و درهم‌ریختگی‌اند.

○ برای اینکه آنان بیشتر به دنبال ارزشهای تجاری غرب هستند تا دموکراسی؟

● تمامی شواهد حاکی از این است که با کسانی روبرویم که طی پنجاه سال هرگز به مسئولیت، ابتکار، شهامت و صداقت عادت نکرده‌اند. آنان تمام وقت مشغول دروغ گفتن بوده‌اند. این وضع نوعی ذهنیت خاص پدید می‌آورد. مردم اروپای شرقی اکنون آزادند تا قوانین خود را انتخاب کنند، اما بلد نیستند به قانون احترام بگذارند. به گمان من این بحران جدی است.

○ در کتابستان در جایی می‌گویید: «وجدان را نفی شر و انکار توحش به اثبات می‌رساند.» شاید مادامی که توحشی وجود دارد، وجدان اثبات می‌شود، اما وقتی که این توحش از میان رفته باشد، وجدان فلج می‌شود.

● بله، نوعی فلج وجدان وجود دارد و در این صورت وجدان دیگر نمی‌داند با چه چیزی مبارزه کند.

○ وجدان به نوعی دچار ابتذال می‌شود.

● بله. و مردم مایوس می‌شوند، چون نتیجه کارهایشان را نمی‌بینند، در این حال می‌گویند: «شرافت به چه کار می‌آید؟ اگر

می‌توان به کمک فساد از شر آن خلاص شد، بسم‌الله! من واقعاً تصور می‌کنم که میراث مارکسیسم میراثی سنگین است و کلیساهای اروپای شرقی اسیر این گردانند.

○ به عقیده شما آیا ممکن است ارزشهای عام و جهان‌شمول مدرنیته در برابر نسبی‌گرایی حاکم بر فضای کنونی ایستادگی کند؟

● امیدوارم. اما این نبردی دشوار است و برنده‌ای ندارد. گرایشهای ناسیونالیستی اشکال دیگر ارزشهای عام هستند. به همین علت من از زمره آن کسانی نیستم که گمان می‌کنند همین که دموکراسی برپا شده، دیگر با ریتم خاص خودش گسترش می‌یابد. به گمان من دموکراسی همواره نیاز دارد که روح تازه‌ای به کالبدش دمیده شود و از جایی نیرو گیرد. اینجاست که نقش فیلسوفان و چنین مذاهب اهمیت می‌یابد. به گمان من مذاهب باید در بیان و شرح عظمت و قدرت این ارزشهای عام، در برابر وسوسه بازگشت به خود یا بازگشتی ناسیونالیستی، شرکت کنند. دموکراسی پیکاری دائمی است. آنچه ضامن دموکراسی است تنها یک قانون اساسی خوب با بندهای خوب نیست. دموکراسی شرط لازم آزادی است، اما شرط کافی نیست. بدون شهروندانی آگاه به ارزشهای عام، دموکراسی معنا ندارد. این ارزشهای عام را شهروندان باید از شعر، فلسفه و دین استخراج کنند.

○ و شما آرزو مند مسیحیتی هستید که به گفته نیچه عبارت است از: «بی‌اعتنایی کامل به اصول، مناسک، روحانیون، کلیسا و الهیات.»

● من خواهان مسیحیتی هستم که به خودش وفادار باشد، یعنی دین آزادی باشد - همچنان که هست. با این گفته، مقصودم دور ریختن کل نمادهای مسیحی نیست - که در این صورت دینی نخواهیم داشت و این تراژدی مذهب پروتستان در قرن بیستم است؛ یعنی با اسطوره‌زدایی، دیگر هیچ چیز باقی نمی‌ماند. در حقیقت دینی باید وجود داشته باشد که معتقد به آزادی باشد، بازی خرد را بپذیرد و تن به بحث دهد، اما در عین حال تمام نمادها و سازمان روحانیتش را حفظ کند. مسیحیت بدون کلیسا چیست؟ درست است که در این حال ناری سنگین بر دوش ما می‌افتد، اما باید با سنگینی این بار مقابله کرد. بدون کلیسا چه به دست می‌آوریم؟

○ وجدان مسیحیان را.

● بله، اما وجدان در کلیسا شکل می‌گیرد. کسی همچون سن فرانسیس بدون انجیل به وجود نمی‌آید. وجدان نتیجه است. به ارتباط با دیگری نیازمندیم.

○ این ارتباط با دیگری، ارتباط با ادیان دیگر و گفت‌وگوی دائمی با آنها نیز هست.

● البته. بدون چنین گفت‌وگویی دائمی، ادیان در خودشان محصور و محبوس می‌مانند. این مسأله‌ای بسیار دشوار است. مسأله عبارت است از اجتناب از هرگونه سوءتفاهم.

به گمان من کلید حل این مسأله چنین است که هیچ دینی نباید بگوید «من تنها دین حامل حقیقت هستم و آن دین دیگر در اشتباه است.» اگر با این فرض آغاز کنیم، نمی‌توانیم با یکدیگر گفت‌وگو کنیم. فرض گفت‌وگو این است که بگوییم: همگی باید توضیح دهیم که چرا در تاریخ زبان یکدیگر را نفهمیده‌ایم، پس باید تعصبات و پیشداوری‌هایمان را رها کنیم، به نحوی که حرف همدیگر را بهتر بفهمیم و در عین حال به حقیقت‌ایمان وفادار باقی بمانیم. در رابطه‌ای مبتنی بر زور و تحقیر، گفت‌وگوی برقرار نمی‌شود.