

# اندیشه‌های پل ریکور



درباره‌ی استعاره، خود، سیاست و گفتمان

Download from: [aghalibrary.com](http://aghalibrary.com)

سعید هنرمند

اندیشه‌های پل ریکور  
درباره‌ی استعاره، خود، سیاست و گفتمان

برگردان: سعید هنرمند

کلیه‌ی حقوق این اثر محفوظ و مخصوص مولف است. این اثر مطابق با قوانین بین‌المللی در سال ۲۰۱۶ به ثبت رسیده و تکثیر آن به هر گونه و هر شکل – الکترونیک، فتوکپی، چاپ و بازچاپ – به‌استثنای نقل قول به‌منظور نقد و بررسی، بدون اجازه‌ی کتبی ناشر ممنوع است و پیگرد قانونی دارد.

First print Copyright © 2016, JAVĀN Publishing House.  
All rights reserved. Except for the quotation of short passages for the purposes of criticism and preview, no part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without the prior permission of the publisher.

اندیشه‌های پل ریکور درباره‌ی استعاره، خود، سیاست، و گفتمان

برگردان: سعید هنرمند

چاپ اول

نشر جوان

Canadian Cataloging in Publication Data  
Saeed Honarmand

Paul Ricoeur's Thoughts on Metaphor, Self, Politics and Discourse

ISBN: 978-0-9809394-1-5

II-title

Javan Publication  
Printed by Campus Printing  
614-261-7991

## می خوانید:

درآمد	.....	۵
۱. زندگی نامه‌ی مختصر او	.....	۸
۲. مردمشناسی پیش-هرمنوتیک	.....	۱۰
۳. مردمشناسی تفسیری (هرمنوتیک)	.....	۱۷
۱،۳. گفتمان و کردار	.....	۲۰
۲،۳. خود به‌عنوان عامل/مختار	.....	۲۶
۳،۳. زمانندی کنش	.....	۳۲
۴،۳. روایتگری، هویت و زمان	.....	۳۴
۵،۳. حافظه و تاریخ	.....	۴۳
۶،۳. اخلاق	.....	۴۸
۷،۳. سیاست	.....	۵۳
منابع	.....	۵۸



## درآمد

پل ریکور (۱۹۱۳-۲۰۰۵) را بیش از هر چیز به‌عنوان فیلسوف برجسته‌ی قرن بیستم می‌شناسند. او در دوره‌ی طولانی کاری‌اش درباره مسائل مختلفی نوشته است. کتاب‌های او شامل چندین پژوهش مختلف درباره‌ی فلسفه‌ی اراده هستند: *آزادی و طبیعت: داوطلبانه و غیرداوطلبانه* (۱۹۵۰)، ترجمه انگلیسی (۱۹۶۶)؛ *انسان میرا* (۱۹۶۰)، ترجمه انگلیسی (۱۹۶۷)؛ و *نمادگرایی اهریمن* (۱۹۶۰)، ترجمه‌ی انگلیسی (۱۹۷۰)؛<sup>۱</sup> یک پژوهش بنیادی درباره‌ی فروید: *فروید و فلسفه: رساله‌ای درباره‌ی تاویل* (۱۹۶۵)، ترجمه‌ی انگلیسی (۱۹۷۰)؛<sup>۲</sup> *حکومت استعاره* (۱۹۷۵)، ترجمه‌ی انگلیسی (۱۹۷۷)؛<sup>۳</sup> *تئوری تاویل: گفتمان و معنای اضافه* (۱۹۷۶)؛<sup>۴</sup> *کتاب سه جلدی زمان و روایت* (۱۹۸۳-۸۵)، ترجمه‌ی انگلیسی (۱۹۸۴-۸۸)؛<sup>۵</sup> *سخنرانی‌هایی چند درباره‌ی ایدئولوژی و آرمانگرایی*

---

<sup>1</sup> *Freedom and Nature: The Voluntary and the Involuntary* (1950, Eng. tr. 1966)

<sup>2</sup> *Fallible Man* (1960, Eng. tr. 1967)

<sup>3</sup> *Symbolism of Evil* (1960, Eng. tr. 1970)

<sup>4</sup> *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation* (1965, Eng. tr. 1970)

<sup>5</sup> *The Rule of Metaphor* (1975, Eng. tr. 1977)

<sup>6</sup> *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning* (1976)

<sup>7</sup> *Time and Narrative* (1983-85, Eng. tr. 1984-88)

(۱۹۸۶)<sup>۸</sup>؛ شکل انتشار یافته‌ی سخنرانی‌های گیفورد او: خود به‌عنوان دیگر یا خود در چهره‌ی دیگر (۱۹۹۰، ترجمه‌ی انگلیسی ۱۹۹۲)<sup>۹</sup>؛ حافظه، تاریخ، فراموشی (۲۰۰۰، ترجمه‌ی انگلیسی ۲۰۰۴)<sup>۱۰</sup>؛ و درس بازشناسی (۲۰۰۴، ترجمه‌ی انگلیسی ۲۰۰۵)<sup>۱۱</sup>. افزون بر کتاب‌هایش، پل ریکور بیش از پانصد مقاله نیز منتشر کرده است که بسیاری از آنها در مجموعه‌های زیر منتشر شده‌اند: تاریخ و حقیقت (۱۹۵۵، ترجمه‌ی انگلیسی ۱۹۶۵)؛ هوسرل: تحلیلی بر پدیدارشناسی (۱۹۶۷)؛ تعارض تاویل‌ها: رساله‌هایی در هرمنوتیک (۱۹۶۹، ترجمه‌ی انگلیسی ۱۹۷۴)؛ رساله‌های سیاسی و اجتماعی (۱۹۷۴)؛ رساله‌هایی درباره‌ی تاویل انجیل (۱۹۸۰)؛ هرمنوتیک و دانش‌های انسانی (۱۹۸۱)؛ از متن تا کنش (۱۹۸۶، ترجمه‌ی انگلیسی ۱۹۹۱)؛ تشخیص تقدس: دین، روایت، و تخیل (۱۹۹۵)؛ عدالت (۱۹۹۵، ترجمه‌ی انگلیسی ۲۰۰۰)؛ درباره‌ی ترجمه (۲۰۰۴، ترجمه‌ی انگلیسی ۲۰۰۴)؛ و بارتاب‌هایی بر عدالت (۲۰۰۱، ترجمه‌ی انگلیسی ۲۰۰۷)<sup>۱۲</sup>.

<sup>8</sup> *Lectures on Ideology and Utopia* (1986)

<sup>9</sup> *Oneself as Another* (1990, Eng. tr. 1992)

<sup>10</sup> *Memory, History, Forgetting* (2000, Eng. tr. 2004)

<sup>11</sup> *The Course of Recognition* (2004, Eng. tr. 2005)

<sup>12</sup> *History and Truth* (1955, Eng. tr. 1965); *Husserl: An Analysis of His Phenomenology* (1967); *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics* (1969, Eng. tr. 1974); *Political and Social Essays* (1974); *Essays on Biblical Interpretation* (1980); *Hermeneutics and the*

موضوع محوری‌ای که نوشته‌های او را به هم پیوند می‌زند نوعی فلسفه‌ی مردمشناسی است. هدف این مردمشناسی، که ریکور آن را مردمشناسی “انسان توانمند” می‌نامد، ارائه‌ی نگاهی است درباره‌ی توانمندی‌ها و ضعف‌هایی که انسان‌ها در فعالیت‌هایشان نشان می‌دهند و با آنها زندگی‌شان را می‌سازند. گرچه اینجا تکیه بیشتر بر امکان درک خود است به‌عنوان کسی که مسئول کارهایش است، ریکور مکرر این ادعا را رد می‌کند که “خود” شفافیت بی‌واسطه‌ای نسبت به خود دارد، یا این ادعا که بر خود احاطه دارد. از دید او، خود-آگاهی تنها از طریق رابطه‌ی ما با دنیا و زندگی با دیگران پدید می‌آید.<sup>۱۳</sup>

ریکور در کار گسترش بحث‌های مردمشناسی‌اش یک تغییر روش‌شناسانه‌ی مهمی را به وجود می‌آورد. آثار او تا پیش از ۱۹۶۰ در سنت پدیدارشناسی هستی‌شناسانه (اگزیستاسیالیست) شکل گرفتند. اما وی در دهه‌ی شصت به این نتیجه رسید که برای پژوهش درباره‌ی واقعیت انسانی باید پدیدارشناسی را با تاویل هرمنوتیک ترکیب کرد. این روش

---

*Human Sciences* (1981); *From Text to Action* (1986, Eng. tr. 1991); *Figuring the Sacred: Religion, Narrative, and Imagination* (1995); *The Just* (1995, Eng. tr. 2000); *On Translation* (2004, Eng. tr. 2004); and *Reflections on the Just* (2001, Eng. tr. 2007).

<sup>۱۳</sup> دریدا و فوکو نیز هر کدام به شیوه‌ای به این اصل باور دارند. از دید دریدا ما تنها از طریق متن (نوشته‌ها و غیرنوشته‌ها) می‌توانیم خود را بشناسیم. فوکو نیز در بحث “تکنولوژی خود” بر آن است که خود تنها با تکنولوژی‌های خاصی قابل فهم است. (م)



“پدیدارشناسی هرمنوتیک” در، و از طریق، زبان قابل فهم بود و، بیش از هر چیز، تنها در اجراهای زبان که زمینه‌ی تاویل بودند، خود را نشان می‌دادند. مطابق با این نظر، “هیچ نوع خود-فهمی بدون وجود نشانه‌ها، نمادها یا متن امکان‌پذیر نبود؛ در تحلیل نهایی خود-فهمی همراه با تاویلی رخ می‌دهد که از این واسطه‌ها حاصل می‌شوند” (خود در چهره‌ی دیگر، ۱۵). این هرمنوتیک یا بازگشت زبانشناسانه نیازی برای او پدید نمی‌آورد که پژوهش‌های اولیه‌اش را انکار کند. اما باعث می‌شود که نه تنها آنها را دوباره به بررسی گذارد، بلکه فراتر از آن نقش آنها را نیز روشن‌تر ببیند.

### ۱. زندگی‌نامه‌ی مختصر او

پل ریکور ۲۷ فوریه ۱۹۱۳ در والنس فرانسه به دنیا آمد. مادرش دو سال بعد در سال ۱۹۱۵ درگذشت و بعد از آن پدرش نیز در نبرد مارنه کشته شد. ناگزیر ریکور توسط پدربزرگ پدری و عمه‌ی مجردش در رننه بزرگ شد. او فلسفه را نخست در دانشگاه رننه خواند و سپس به سوربن رفت. ریکور از همان سال‌های آغازین دانشگاه به این نتیجه رسیده بود که تفاوتی بنیادی میان آدم‌ها و چیزها هست. آدم‌ها، برعکس چیزها، دارای آزادی در عمل هستند، اما نه به گونه‌ای که دکارت مطرح می‌کند. او هیچگاه دوگرایی محوری‌ای را که در اندیشه‌های دکارتی بود، و طبعاً در جدایی میان تجربه و پدیده‌ی کانتی هم مورد نیاز بود، نپذیرفت.

همزمان و ضمن آزمون اندیشه‌های تنوع‌گرا، او در لیسیس به تدریس می‌پردازد و تا آغاز جنگ دوم در آلمان مطالعه می‌کند. در سال ۱۹۴۰ به‌عنوان سرباز به ارتش فرانسه می‌پیوندد، اما خیلی زود توسط آلمانی‌ها اسیر می‌شود و تا پایان جنگ در زندانی در آلمان در اسارت می‌ماند. بعد از جنگ او دکترای خود را به پایان می‌برد و به‌عنوان مدرس تاریخ فلسفه در دانشگاه استراسبورگ به تدریس می‌پردازد؛ و تا سال ۱۹۵۶ در آنجا می‌ماند، سپس در سوربن به‌عنوان رئیس فلسفه‌ی عمومی آغاز به کار می‌کند. در ۱۹۶۷، به هیئت علمی دانشگاه جدید پاریس در نانتر (نام امروز آن Paris X) می‌پیوندد و به غیر از سه سال که در لویان می‌زید، تا سال ۱۹۸۰ در آنجا تدریس می‌کند. در این سال بنا به اجبارهایی بازنشسته می‌شود.

از ۱۹۵۴ به بعد، ریکور در دانشگاه‌های مختلف آمریکا نیز تدریس می‌کند. در میان این دانشگاه‌ها می‌توان از سه دانشگاه مهم هاورفورد، کلمبیا و یل نام برد. در ۱۹۶۷ او به‌جای پل تیلیچ استاد فلسفه‌ی دین در دانشگاه شیکاگو می‌شود. همزمان در مدرسه‌ی دیونیتی تدریس می‌کند و عضو کمیته‌ی اندیشه‌ی اجتماعی (Social Thought) نیز می‌شود. او تا سال ۱۹۹۲ در این مقام می‌ماند. کارهای ریکور به بیش از بیست زبان جهان ترجمه شده‌اند. او دکترای افتخاری زیادی نیز از دانشگاه‌های مختلف دریافت کرده است؛ از میان آنها می‌توان از دانشگاه شیکاگو (۱۹۶۷)، نورت‌وسترن (۱۹۷۷)،

کلمبیا (۱۹۸۱)، گوتینگن (۱۹۸۷)، و مک‌گیل (۱۹۹۲) نام برد. او جایزه‌های زیادی نیز دریافت کرده است، از جمله جایزه‌ی دانتِه (فلورانس، ۱۹۸۸)، جایزه‌ی کارل یاسپرس (هیلدبرگ، ۱۹۸۹)، جایزه‌ی لئوپل لوکاس (توبینگن، ۱۹۹۰)، و جایزه‌ی بزرگ دانشگاهی فرانسه برای فلسفه (۱۹۹۱). ریکور جایزه‌ی مشترک جان دبیلیو کلاگ در دانش‌های انسانی را نیز در سال ۲۰۰۴ از مرکز کلاگ در کتابخانه‌ی کنگره دریافت کرد. وی سخنرانی‌های گیفورد (the Gifford Lectures) را در سال ۱۹۸۶ در ادینبرو ایراد کرد. وی در سال ۲۰۰۵ در خانه‌اش در شاتنی مالبری در فرانسه از دنیا رفت.

## ۲. مردم‌شناسی پیش-هرمنوتیک

در همان نخستین اثر، **آزادی و طبیعت: داوطلبانه و غیرداوطلبانه** (۱۹۵۰)، پل ریکور نظری را ارائه می‌دهد که بدل به نگره‌ی تعیین‌کننده و محوری در روش مردم‌شناسی او می‌شود. این نگره متکی بر آن است که در تمام هستی انسان یک ویژگی دو بُعدی وجود دارد. برخلاف ادعای سارتر که می‌گفت تفاوتی بنیادی هست میان “وجدان و برای‌خود”، با “مادیت و در‌خود” – تفاوتی که آزادی “برای‌خود” را به‌خاطر فراروی “در‌خود” ساقط می‌کند – ریکور بر آن بود که بُعدهای داوطلبانه و غیرداوطلبانه انسان بر یکدیگر منطبق‌اند. وی بر این باور است که بی‌تردید نوعی هماهنگی کامل میان این دو بُعد هست. هر شخص ناگزیر است که با تنش زیاد میان این دو

بجنگد و نهایتاً زندگی شخصی‌اش را با دنیا - به‌عنوان چیزی که ما نیافریده‌ایم - همخوان کند. حاصل ما از این جنگ نتیجه‌ای شکننده دارد که در نهایت آزادی واقعی را برای ما فراهم می‌کند و به ما هویتی قابل توجه می‌بخشد.

ریکور بحث آزادی خود را در دو کتاب **انسان ناقص** و **نمادگرایی اهریمن**، که هر دو در ۱۹۶۰ منتشر شدند، گسترش می‌دهد. او در این دو اثر سعی می‌کند به یک پرسش بنیادی بپردازد: چگونه می‌توان این واقعیت (فاکت) را دریافت که ما ممکن است از آزادی‌مان سوءاستفاده کنیم و خواسته‌های بدی داشته باشیم. در کتاب **انسان ناقص** او موضوع را بسط می‌دهد تا آنجا که می‌گوید امکان سوءاستفاده بیش از هر چیز ناشی از یک بی‌تعدالی بنیادی است؛ بی‌تعدالی‌ای که بعدها بی‌نهایت و بی‌نهایت وجود انسان را تعریف می‌کند. این بی‌تعدالی با شکافی میان فرم مادی هستی (*bios*) - یعنی جایگاه فضا-زمانی (*spatiotemporal*) ما که زندگی در آن جاری است - و منطق (*logos*) - یعنی استفاده شخص از استدلال که با آن می‌تواند به جهان‌شمول‌ها دست یازد - شکل می‌گیرد. این بی‌تعدالی در هر وجه هستی‌انسانی خود را نشان می‌دهد و خود را در پیش‌فرض‌ها، اندیشه‌ها و سخن‌ها، در ارزیابی‌ها و کنش‌ها به نمایش می‌گذارد. استدلال کردن درباره‌ی این بی‌تعدالی، اما، ما را به تمامیت خود نمی‌رساند، از این رو امکان اشتباه کردن ما زیاد است. ما ناقص هستیم، و با این همه اهریمن - در معنای

سوءاستفاده از آزادی‌مان – هیچ امری حقیقی یا ضروری نیست. ضمن آنکه این بی‌تعادلی ترجمان بی‌معنایی هستی ما نیست. ترجیحاً، همین بی‌تعادلی که ما را ناقص می‌کند و تبدیل ما به اهریمن را ممکن می‌سازد، همزمان نیکی، آگاهی، و موفقیت را نیز امکان‌پذیر می‌کند. این آن چیزی است که ما را از دیگر موجودات متفاوت می‌کند – هر یک از ما فضا-زمان خاصی را اشغال می‌کند – و همزمان باعث می‌شود که ما بتوانیم از طریق منطقی با هم مکالمه کنیم؛ منطقی که قصد دارد بر نگرش محدود بر آن فضا-زمان فائق آید.

وحدت انسان چیزی بیشتر از وحدت شکل گرفته در مکالمه‌های ما نیست، اما و دقیقاً به این دلیل که می‌توانیم مکالمه کنیم، تفاوت‌های میان ما نیز هیچگاه مطلق نیستند. افزون بر آن، هیچ یک از ما، و با وجود اینکه هر کدامان یک هویت فردی دارد، به تنهایی نمی‌توانند یک شخص باشد. برعکس هویت‌هایمان نشان می‌دهند که ما با یکدیگر در پیوند هستیم: “انسان مجموعی از این وحدت جمعی و چند-وجه است. در چنین وحدتی، و از طریق یکدیگر، وحدت اهداف و تفاوت سرنوشت‌ها پدید می‌آیند و فهمیده می‌شوند” (انسان ناقص، ۱۳۸). چنین وحدتی انسان‌ها را – با همه‌ی تفاوت‌هایشان – به یکدیگر پیوند می‌دهد؛ از سوی دیگر این وحدت ریشه در تلاش انسان‌ها برای شناختن و تحسین کردن دارد. این کنکاش در یک روند دو طرفه می‌خواهد به احترامی

متقابل برسد که هر کدام از ما در ارزش استدلال رایج میان انسان‌ها می‌بینند. همزمان آن را در فردیت بی‌همتایی که میان‌مان وجود دارد، می‌بینند. این احترام به صورت مثبت بر بخش شکل‌دهنده‌ی بی‌تعادلی‌ای ارزش می‌گذارد که در هر شخص وجود دارد. شناختی متقابل که دیرتر در کتاب آخر ریکور درس بازشناخت<sup>۱۴</sup> باز پرورده می‌شود. این همان کتابی است که وی در آن موضوع/عین را به ورای مسئله‌ی شناخت صرفاً متقابل می‌برد، یعنی شناختی که از آگهی‌های تبلیغاتی حاصل می‌شوند. ویژگی این گونه آگهی‌ها در این است که تنها به فعالیت تبادل کالا اشاره می‌کند بدون آنکه بخواهد طرف‌های معامله را معرفی کند. کنش شکل‌دهنده‌ی بی‌تعادلی را می‌توان به‌خوبی در روند مطالعه‌ی تاریخ، که صحنه‌ای است بر هستی‌زمان‌مند ما، دید؛ نیز می‌توان آن را در کنکاش برای رسیدن به احترام متقابل یافت. از سوی دیگر، چنین نگرشی به تاریخ، به‌نوبه‌ی خود، طبیعت آزادی‌خواهانه‌ی انسان را روشن‌تر می‌نمایاند. در حقیقت، تاریخ برای ریکور یک نظم و ساختاری دارد. او فکر می‌کند که اگر جز این بود تاریخ قابل درک نبود. اما فراموش نکنیم که تاریخ بازگو-کننده‌ی واقعه‌ها و رفتارهایی نیز هست که نظم موجود را بر هم می‌زنند و از نو در نظامی دیگر شکل می‌گیرند.

---

<sup>14</sup> *The Course of Recognition*

ملاحظه‌های بالا اطمینان ریکور را نسبت به آنچه انسان‌ها می‌گویند و کاری که می‌کنند بالا می‌برد؛ منظور او آن گفتارها و کردارهایی هستند که آزادی محدود ناشی از فرایندهای طبیعی، و، استقلال از این روندها، را در پیش‌فرض دارد. گفتار و کردار ما می‌توانند بی‌معنا باشند اگر، از یک سو، در ساختاری از پیش-دانسته‌ها و طرح‌های شکل گرفته توسط آن روندهای طبیعی جای نگیرند، و از سوی دیگر، اگر پیشتر گفته و عملی نشده باشند. همزمان، گفتارها و کردارهای ما آهنگ آن دارند که معنای آنچه وجود دارد را بیان کنند، تنها به این دلیل که آنها به چیزها آن معنایی را می‌بخشند که از پیش وجود دارند. از این زاویه، گفتارها و کردارهای ما ارزش خود را از هستی‌ای می‌گیرند که به پس‌متن‌ها (contexts) پاسخ می‌دهند؛ پس‌متن‌هایی که کاملاً توسط ما ساخته نشده‌اند. گفتار و کردار ما در چنان پس‌متن‌هایی اغلب معناها و ارزش‌های جدید را جامه‌ی سخن می‌پوشانند، حتی به ممکن‌های ناخواسته و از نظر افتاده. به‌سخنی، کردار ما در قبال آزادی محدودمان فقط به دلیل وجود مادی‌مان در چیدمانی طبیعی و فرهنگی ارزش و بازدهی می‌یابند؛ چیدمانی که کمتر ساخته دست ماست، گرچه این همان دنیایی است که می‌خواهیم با آن گفتار و کردارمان را درست کنیم.

ریکور نتیجه می‌گیرد که نگره‌ی اولیه‌اش درباره‌ی بی‌تعادلی که هستی انسان را تعریف می‌کند برای مشخص

کردن خواسته و کردار بد ناکافی است. البته نه به‌طور مستقیم و با آزمایش بی‌واسطه‌ی “می‌اندیشم پس هستم،”<sup>۱۵</sup> بدان‌گونه که دکارت و هوسرل مطرح می‌کردند، بلکه با نشان دادن اینکه چرا این اهریمنی‌ها، مستقل هستند و در واقع بدان‌گونه هستی می‌یابند. درک تردید-آمیز کوگیتو (می‌اندیشم پس هستم) از این زاویه ظن ریکور را نسبت به همه‌ی خود-فهمی‌هایی تایید می‌کند که تنها از طریق “نشانه‌های ذخیره شده در حافظه و تخیل در سنت‌های ادبی برتر” پدید می‌آیند.<sup>۱۶</sup> در واقع انگیزه‌ی اصلی او در روی آوردن به هرمنوتیک و “چرخش زبان” ناشی از همین ظن او است. ریکور نخست مسئله‌ی چگونه هست یافتن اهریمن را در **نمادشناسی اهریمن**<sup>۱۷</sup> جستجو می‌کند. در این اثر، او به این بحث می‌پردازد که مردم تلاش کرده‌اند ناتوانی‌شان در معنا بخشیدن به هستی اهریمن را با استفاده از زبانی جبران کنند که بر پایه‌ی نمادها و اسطوره‌های مهمی استوار شده‌اند. به این ترتیب او از ریشه‌ها سخن می‌گوید. زبان همیشه بیشتر از یک معنای واحد را پیشنهاد می‌کند و همیشه می‌تواند بیش از یک خوانش داشته باشد، بنابراین همیشه نیاز به تاویل و تعبیر دارد. نتیجه‌ای که ریکور از این بحث می‌گیرد این است که فلسفه باید بیاموزد چگونه چنین زبانی را قابل فهم کند، نیز آن اندیشیدنی را بیاموزد که از

---

<sup>15</sup> Cogito ergo sum

<sup>16</sup> Ricoeur, “Intellectual Autobiography,” in Hahn, 1995, 16

<sup>17</sup> *Symbolism of Evil*



همین زبان آغاز می‌شود. او این امر را نیاز آغازین فلسفه می‌داند برای بررسی مسئله‌ی «تمامیت زبان».

بعد از آن، ریکور توجه‌اش را معطوف می‌کند به دیگر جنبه‌های تردید-آمیز کوگیتو، به‌ویژه وقتی که با معمای اهریمن و سوءاستفاده از آزادی روبرو می‌شود. با الهام از ساختارگرایی، ریکور دست به مطالعه‌ی عمیقی در روانکاوی می‌زند که حاصل آن کتاب‌های **فروید و فلسفه**<sup>۱۸</sup> و **تناقض در تاویل‌ها**<sup>۱۹</sup> است. این پژوهش‌ها نگره‌ی او درباره‌ی نبود یک خود-آگاهی بی‌واسطه را تقویت می‌کند، و اینکه چنین واسطه‌ای همیشه از گذر تاویل حاصل می‌شود.

ریکور بررسی‌های ساختارگرایی را درباره‌ی زمینه‌های تجربی و تجربه‌پذیر بسیار مفید می‌داند. اما همزمان به ساختارگرایی ایراد می‌گیرد که می‌خواهند زبان را به سیستمی از نشانه‌های بدون ارجاع بیرونی تقلیل دهند. با این بحث که زبان فقط سیستمی از نشانه‌های بسته در چرخه‌ی خود نیست، ریکور در آثار زبانشناسانی، چون امیل بنونیست و رومن یاکوبسن، به گفتمان می‌رسد و اینکه گفتمان با استفاده از آن سیستم‌های نشانه‌ای تلاش می‌کند حرفی، از جهان بیرون، درباره‌ی چیزی به کسی بگوید؛ البته همخوان با قواعد آوایی، صرفی، نحوی و سبکی زبان و همزمان ناتوان در توضیح آنها. از

<sup>18</sup> *Freud and Philosophy*

<sup>19</sup> *The Conflict of Interpretations*, 1969

این رو وی بر آن است که گفتمان همیشه نیاز به گوینده و شنونده یا نویسنده و خواننده دارد، چنانکه همیشه چیزی را درباره‌ی یک واقعیت به زبان می‌آورد. در ادامه می‌گوید که یک تاویل فراگیر از هر گفتمانی نیاز به دو چیز دارد: یک) نوعی تحلیل موضوعی که ساختارگرایی به‌عنوان ابزار فراهم می‌کند، و دو) پذیرش/شناخت که همیشه با یک معنای اضافی در گفتمان فراهم می‌آید و از آن نوع شگردهای توضیحی عین/موضوع فراتر می‌رود. وجود چنین معنای اضافه‌ای از آنجا ناشی می‌شود که ما شگردهای بررسی موضوعی را برای چیزهایی به کار می‌بریم که پیشاپیش می‌دانیم دارای معنا هستند. به این دلیل است که معنای کارکردی گفتمان همیشه پذیرای خوانش نو است، به‌ویژه که زمان نیز در گذر است و هر پس‌متن<sup>۲۰</sup>، که خوانش در آن روی می‌دهد، خود آماده‌ی تغییر است.

### ۳. مردمشناسی تفسیری (هرمنوتیک)

ریکور با این “چرخش زبانی” از ادعای بنیادین‌اش درباره‌ی مردمشناسی دست بر نمی‌دارد. همانطور که در کتاب **آزادی و طبیعت**<sup>۲۱</sup> نوشته، او همچنان هر گونه دوگرایی مادی را رد می‌کند. و همان گونه که در کتاب **انسان ناقص** می‌نویسد، همچنان بر ضعیف بودن شرایط انسانیت تاکید دارد. اما این چرخش موجب می‌شود که تغییراتی اساسی در

<sup>20</sup> Context

<sup>21</sup> *Freedom and Nature*

نظریه‌هایش درباره‌ی زبان و کردار به وجود آورد. از یک سو، او در اندیشه‌اش درباره‌ی گفتمان شکل گرفته از نشانه‌ها و نمادها، که منابع فرهنگ انسانی را می‌سازند، به دو نگره می‌رسد: یک) فرضیه‌های چارچوب‌دهنده‌ی کار برای معنا بخشیدن به هستی انسان، دو) شیوه‌ی آزمودن آنها. از سوی دیگر، او به این نتیجه می‌رسد که کارهای اولیه‌اش درباره‌ی اراده/خواست (will) برای ساختن یک پایه‌ی مردم‌شناسی فلسفی کافی به مقصود نبودند. قبلاً تأکید او بر این بود که خواسته ناشی از درگیری با یک کار “درونی” بود و با هدفی اساساً قائم به ذات. اما بعد به این نتیجه می‌رسد که راه درک پروژه‌ها و منظورها تنها از طریق فهم آنها در رابطه با وقایع در جهان ممکن است. در اقناع کردن درست، این کنش است که پروژه‌ها و وقایع جهانی را به هم نزدیک می‌کند، زیرا کنش نه تنها شامل عمل و ساختن است، بلکه شامل دریافت و تداوم هم هست. کردار “به همان میزان که شامل گفتار است شامل عمل هم هست و کنش معمولی به همان اندازه راهی است برای ورود به ریشه‌ی چیزها. پس، روایت راهی است برای بازسازی یک زندگی در یک گستره‌ی زمانی، و بالاخره، کردار، به همان اندازه، توانایی ایجاد مسئولیت دارد هم در خود و هم در دیگران، و به قصد عمل کردن.”<sup>۲۲</sup>

بدین سان ریکور به این نتیجه می‌رسد که مفهوم او از کردار مانند است به نگره‌ی هایدگر از اهمیت دادن (care) به‌عنوان

<sup>22</sup> “De l'esprit,” *Revue Philosophique de Louvain* 92 (1994): 248

راهی بنیادی که در آن اشخاص هستی می‌یابند و در دنیا می‌زیند.<sup>۲۳</sup> پیش‌نظرهای پژوهشی ریکور درباره‌ی گونه‌های مختلف گفتمان و کردار بالاخره به شکل ویژه‌ای در بحث او درباره‌ی آنچه واحد روایی زندگی یک شخص می‌نامد، به هم می‌رسند. وی می‌گوید: روایت ممکن است بیانگر هر چیز باشد، ولی همزمان بیانگر اهمیت دادن هم هست. در حقیقت، روایت در یک معنا “تنها نشانه‌ی اهمیت دادن است. برای همین اصلاً بیهوده نیست اگر درباره‌ی واحد روایی یک زندگی سخن برانیم که تابع نشانه‌ی روایی‌اش به ما می‌آموزد چگونه از طریق روایت گمان‌زنی و پیش‌بینی کنیم.”<sup>۲۴</sup> تعبیر اصطلاح “اهمیت دادن” هایدگر در معنای کردار و به دنبال آن یافتن کردار-اهمیت (care-action) در قلب هر روایت به ریکور این امکان را می‌دهد که منابع بنیادی برای بیان موضوع‌های اصلی در مردم‌شناسی‌اش را فراهم آورد. از جمله‌ی این موضوع‌ها می‌توان از اینها نام برد: الف) گفتمان و کردار، ب) خودها به‌عنوان عمل‌کننده‌ها، پ) در زمان بودن کردار، ت) روایتگری، هویت، و زمان، ج) حافظه و تاریخ، چ) اخلاق، و خ) سیاست. هر یک از این موضوع‌ها با یک اصل بنیادین در توانی‌های اساسی در موجود توانای انسانی برخورد می‌کند.

---

<sup>23</sup> *Critique and Conviction*, 74–75

<sup>24</sup> *Oneself as Another*, 163

### ۱,۳ گفتمان و کردار

هدف ریکور در رساله‌ی بسیار مهم<sup>۲۵</sup> “الگوی متن: کنش معنادار به‌عنوان متن” از مجموعه‌ی متن به کردار<sup>۲۵</sup> دو چیز است: (یک) طرح عنصرهای ضروری برای تعیین همه‌ی کردارها، و (دو) نشان دادن اینکه کنش ضمن هوشمند بودن موضوعی بنیادی برای بررسی دانش‌های اجتماعی هم هست. وی برای چنین مطالعه‌ای از نگره‌اش درباره‌ی گفتمان و زبان بهره می‌برد. زبان در خودش امکاناتی دارد که اجازه می‌دهد خلاقانه مورد استفاده قرار گیرد. اینها هستند دو راه مهمی که این امر را ممکن می‌کنند: الف) آفریدن استعاره‌ها، و ب) شیوه‌های روایتگری. بحث ریکور در **حکومت استعاره** این است که به دلیل وجود آفرینندگی و تخیل در زبان، معنا از طریق قدرت استعاره‌سازی تولید و بازتولید می‌شود؛ و به این ترتیب چیزها را به شیوه‌های جدید عرضه می‌کند. برای او، استعاره‌های تازه، یعنی استعاره‌هایی که به جایگاه معمولی در زبان سقوط نکرده‌اند، راه‌های جدیدی را در دیدن موردهای ارجاعی‌شان آشکار می‌کنند. آنها به‌صورت خلاقانه زبان را تغییر می‌دهند. بنابراین، آنها چیزهای صرفاً بدیعی یا رتوریک نیستند. آنها راه‌های اصلی در امر شناخت هستند و بدون تاثیرگذاری بر زبان واقعی هم قابل ترجمه نیستند. به شیوه‌ای همانند، روایت نیز

<sup>25</sup> “The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text”  
(From *Text to Action*, 146–67)

پی‌ساخت‌ها (پیرنگ‌ها) و شخصیت‌های جدید می‌آفرینند، و بر بستر عمل شخصیت‌ها در آن پی‌ساخت‌ها معناهای جدید را تولید می‌کند. بنابراین آگاهی یافتن از منابع روایی و استعاره‌های موجود در زبان به این منظور است که ببینیم، به‌رغم قاعده‌های حاکم بر آن، زبان چگونه قادر است همچنان معناهای جدید بیافریند.

چهار وجه گفتمان، که میان گفتمان و زبان ایجاد تفاوت می‌کنند، برای ریکور اهمیتی محوری می‌یابند، زیرا امکان مقایسه‌ی میان متن‌ها و کنش‌ها را می‌آفرینند. او زبان و گفتمان را به این گونه مقایسه می‌کند. “نخست، زبان بدان گونه که ساختارگرایان به‌عنوان یک سیستم تصور می‌کنند صرفاً مجازی است و بنابراین بی‌زمان. اما گفتمان همیشه یک رویداد واقعی است که در یک بازه‌ی زمانی مشخص اتفاق می‌افتد. دو، زبان به‌عنوان یک سیستم قائم به‌ذات است، اما گفتمان همیشه با ارجاع به گوینده/نویسنده و شنونده/خواننده روی می‌دهد. سه، زبان نمی‌تواند با خودش مکالمه کند، و این به‌رغم آن است که برای مکالمه نیاز به یک سیستم زبانی هست، آن هم به این دلیل که کدهای مکالمه را فراهم می‌کند. در مقابل این تنها گفتمان است که میان گفتگو-کننده‌های مکالمه می‌کند. و چهار، نشانه‌ها در یک سیستم زبانی خود را تنها به نشانه‌های

دیگر در آن زبان ارجاع می‌دهند، اما گفتمان “ارجاعش به جهانی است که ادعای توصیف، بیان، یا بازنمایی‌اش را دارد.”<sup>۲۶</sup>

کنش نیز با گفتمان قابل مقایسه است، زیرا، برای فهمیدن کامل یک کنش، آدم باید به این شناخت برسد که معنای آن کنش از هنگام روی دادنش در فضا-زمانی مشخص چه بوده و چگونه قابل تمایز است از دیگر کنش‌ها. برای روشن شدن همسانی‌های بیشتر میان گفتمان و کنش، ریکور تئوری کنش-سخن را مطرح می‌کند. نخست، کنش به همان میزان که یک ساختار مکانی دارد به همان میزان یک “مضمون نظری” (propositional content) نیز دارد. مضمون نظری‌ای که ما همیشه می‌توانیم باز شناسیم. برای مثال، ما می‌توانیم عمل پوشیدن لباس یا کندن زمین را هر بار که توسط کسی انجام می‌گیرد، باز شناسیم. دو، کنش ویژگی “هشدار-دهنده” دارد و آن بسیار مانند است به عمل سخن گفتن در گفتمان. هر نوع کنشی دارای “قاعده‌های” شکل-دهنده است، قاعده‌هایی که نوع هر کنش را تعیین می‌کنند. نمونه‌ی مشخص ویژگی هشدار-دهنده‌ی گفتمان هنگام سوگند خوردن دیده می‌شود. به همین گونه، کنش‌هایی مشخص – مثلاً، پا پیش گذاردن داوطلبان هنگام نیاز – می‌توانند، در یک پس‌متن روشن، به همان میزان سوگند زبانی معنا بخش باشند.

<sup>26</sup> *From Text to Action*, 145

گرچه ریکور به‌طور مشخص درباره‌ی تاثیر حسی کنش بدانگونه که در گفتمان هست، سخن نمی‌گوید، اما به‌آسانی می‌توان آن را تصور کرد. همانگونه که ما می‌توانیم واکنش مردم را در قبال گفته‌ها و نوشته‌های خود حدس بزنیم، همانگونه هم می‌توانیم حدس بزنیم آنها چه واکنشی در قبال رفتار ما خواهند داشت. ما می‌دانیم که مردم چه رفتارهایی را به‌احتمال تحمل می‌کنند و چه رفتارهایی را تحمل نمی‌کنند. با ادامه‌ی مقایسه‌ی میان گفتمان و کنش می‌رسیم به این نکته که کل کنش در اصل بیناکنشی است، چنانکه همه‌ی گفتمان تابع اصل گفتگو است. به دلیل این همسانی، کنش، مانند گفتمان، به‌طور طبیعی موضوع تاویل است و قطعاً باز است به روی گسترش گونه‌های مختلف گفتمان، از جمله گونه‌های نقد. مانند گفتمان، کنش‌ها نیز “جهانی باز” هستند که معناهایشان، که بیش از عملشان می‌زیند، کاملاً توسط خود کنشگر و شاهدان آنها تعیین نمی‌شوند. همانگونه که مطالعه‌ی تاریخ نشان می‌دهد، عملی در گذشته به شیوه‌های گوناگون در را به روی تاویل‌های جدید باز می‌گذارد. هر کس می‌تواند منطقی تحقیق کند که یک عمل چه معنایی داشته برای آنهایی که آن رویداد را شاهد بوده‌اند یا درباره‌اش خبر گرفته‌اند. اما همچنین می‌توان پرسید که چگونه آنها که از پس آمدند آن رویداد را فهمیدند و مقایسه کردند، و حتی اینکه معنای امروز آن رویداد چیست یا در آینده چه معنایی خواهد داشت. افزون بر آن، همان طور که ما کلیت یک گفتمان شفاهی یا نوشتاری را، در



پرتو بخش‌های متفاوتش یا بخش مشخصی از آن، تاویل می‌کنیم، به همین گونه نیز، ما یک کنش پیچیده را تاویل می‌کنیم - برای مثال، یک جنگ - را در پرتو کنش‌های مشخص آنانی که در آن شرکت داشتند تاویل می‌کنیم یا برعکس از زاویه نگاه شرکت‌کنندگان بر آن کنش‌ها.

بنابراین همه‌ی کارها قابل تاویل‌اند و با نوعی دیالکتیک (تعارض) میان گمان‌زنی و تایید بررسی می‌شوند. کار ما آفریدن گمانی مطالعه‌شده درباره‌ی معنای یک بخش و آزمودن آن در مقایسه با تمام کنش است. این کار را می‌توان به شیوه‌ی عکس و از کل به جزء نیز آزمود. با همین شیوه، ما آغاز می‌کنیم به گمان‌زنی درباره‌ی معنای کلی که رابطه‌ی میان بخش‌های مختلف را مشخص می‌کند. در روند این گمان‌زنی و تایید، ما می‌رسیم به یک پایان، آن هم زمانی که می‌گوییم ما به این ترتیب این موضوع را می‌فهمیم، اما در ضمن هیچ پایانی یک پایان نیست. همیشه امکان منطقی مرتبط کردن جمله‌ها یا کنش‌ها به شیوه‌های متفاوت وجود دارد. بنابراین، همیشه امکان تنوع و حتی تناقض در تاویل وجود دارد که باید مورد بحث و گفتگو قرار بگیرند مگر کنش و گفتمان ما را قابل فهم کند. اعتبار بخشیدن به یک برداشت صرفاً از طریق اثبات تجربی آن نیست. ما یک تاویل/برداشت را می‌توانیم در مقایسه با تاویل‌های دیگر هم اعتبار ببخشیم. بنابراین "اعتبار بخشیدن یک اصل جدلی است و می‌توان آن را با تفسیر قانون در دادگاه

مقایسه کرد. آن یک منطق نامطمئن است و بیشتر کمی.<sup>۲۷</sup> به‌رغم تناقض در تاویل‌ها، ما همچنان می‌توانیم معیارهایی، چون تعمق (comprehensiveness)، را بیابیم تا از طریق آن تعیین کنیم کدام تاویل درستتر است. بعضی وقت‌ها اما چندین تاویل به‌شکل برابر با معیارها همخوانی نشان می‌دهند. با این همه، هنوز یکی از تاویل‌ها بیشتر از بقیه قابل پذیرش است. بنابراین:

حقیقت این است که همیشه بیشتر از یک راه برای تاویل و تعبیر یک متن وجود دارد، اما این بدان معنا نیست که همه‌ی برداشت‌ها با هم برابرند... متن زمینه‌ای محدود از ساخت‌های محتمل است. منطق اعتبار بخشیدن به ما اجازه می‌دهد میان دو محدوده‌ی جزم‌ها و گمان‌ها حرکت کنیم. همیشه امکان مخالفت با یک تاویل، مقابله با دیگر تاویل‌ها، داوری میانشان، و کندوکاو در یک بحث وجود دارد، حتی اگر این بحث چندان قابل فهم نباشد.<sup>۲۸</sup>

آن چیزی که تاویل یک گفتمان را ضروری می‌کند برای تاویل یک کنش هم ضروری است. البته، هر گفتمان و کنش خود یک رویداد است که در زمان و مکانی مشخص روی می‌دهد. مطابق بر این، برکنار از تاویل آن، ما ناگزیریم در

---

<sup>27</sup> *From Text to Action*, 159

<sup>28</sup> *From Text to Action*, 160

جستجوی یک توضیح علی از واقعه هم باشیم. تنها آن نظری عادلانه است که هم توضیح علی فراهم بیاورد و هم تاویلی از معناهای احتمالی در قبال کنش یا گفتمان. ریکور در بررسی‌هایش روی گفتمان و کنش یک درس مهم درباره‌ی جهان و آدم‌ها، یا خودهایی که در آن می‌زیند، پیدا می‌کند. خودها به‌عنوان عمل‌کننده مطمئناً واحدی از این جهان هستند. اما آنها به‌طور بنیادی از دیگر واحدهای سازنده‌ی جهان متفاوت هستند، آنها چیزهایی را می‌آفرینند که نیاز به تاویل دارند.

### ۲,۳ خود به‌عنوان عامل/مختار

نگره‌ی ریکور درباره‌ی مفهوم “خود” نقطه‌ی مقابل نگره‌ی دکارت و ضد-دکارتی‌های تندرو قرار می‌گیرد. دکارت درباره‌ی کوگیتو بر آن است که ایگو (ego) از تن و فضا-زمانی که در آن قرار دارد، مستقل است. ایگو بی‌واسطه و به‌طور شفاف از “خود” آگاه است. در نگره‌ی تندرو ضد-دکارتی، آنچه “خود” نامیده می‌شود چیزی نیست مگر محصول و کارکرد یک سیستم اساساً غیرشخصی، بدون حس یا خواهش برای رسیدن به قدرت (اراده‌ی معطوف به قدرت)، یا نیرویی برای تولید اقتصادی. برای ریکور، “خود” ضرورتاً در تن شکل می‌گیرد. از یک سو، “خود” توسط ماده و موقعیت فرهنگی ممکن شکل می‌گیرد. اما، از سوی دیگر، آن در اصولی وجود دارد که همیشه گنجایش آغاز و سرمایه‌گذاری در چیزی جدید را دارد. مهمتر، “خود” آن چیزی است که به پرسش زیر پاسخ می‌دهد:

“کی؟” کی سخن گفت، کی این کار را کرد، کی این را گفت، این کیست؟ تا آنجا که آن یک هویت شخصی دارد و به روی تصورات مختلف باز است.

هویتی که “خود” ریکوری دارد یک واحد غیرشخصی نیست که خیلی ساده مفهومی “خود-مانند” بسازد. ترجیحا “هویتِ خود” پیوندی ناگزیر دارد میان آنچه خود-مانندی است و آنچه خود-تداوم نامیده می‌شود و هویتش را از طریق تغییر در زمان حفظ می‌کند. با فاصله‌ای که در لاتین میان ضمیرهای *ipse* و *idem* هست، ریکور بر آن است که *idem*-هویتِ خود آن چیزی است که به خود داده می‌شود، آن هم در میان چیزهای دیگر و با همسانی در فضا-زمان‌اش. *ipse*-هویتِ آن، مسئول توانایی بی‌همتایش است برای آغاز چیزی جدید و عملی بد در “خود”، به عنوان کسی یا دیگری، به عنوان عامل و مختار. بدون این دو گونه هویت “خودی” وجود ندارد. زیرا یک “خود” هم *idem*-هویت را دارد و هم *ipse*-هویت را و در دو نظم غیر قابل تقلیلِ علت‌ها می‌زید، یعنی، در نظم‌های مادی و تعمدی. یک نظریه‌ی کامل از هر کنش اصیل باید راهی را بیان کند که با این دو نظم مربوط است. ریکور برای اثبات ادعایش درباره‌ی زیستن “خود” در دو نظم علیّی از گواهی پشتیبانی می‌گیرد و نه از اثباتی تجربی. گواهی نوعی اطمینان یا اعلام زنده است که هر شخص از هستی‌اش در این دو نظم علیّی دارد. این اطمینان نوعی باور است، گرچه بیشتر بر اساس اعتبار یا اعتماد است و

کمتر بر اساس یک اطمینان منطقی. این اطمینان است که “خود” در توانایی‌اش در عمل کردن و رنج بردن دارد و در انجام یا تجربه‌ی چیزهایی که “خود” می‌تواند در خود به‌عنوان امری کردنی و رنج بردنی ایجاد کند. اعتبار مستندگون گواهی به‌عنوان امری جدا از تایید برای مردمشناسی ریکور بسیار حیاتی است. بدون آن، مانند کانت، او هیچ مبنایی ندارد بر این اصرار که اشخاص به‌شکل غیرقابل تقلیلی از چیزها متفاوت هستند.

ریکور از ادعایش دفاع می‌کند آن هم با تحلیل آنچه آغازگر دور جدیدی از وقایع قابل بیان می‌نامد. انگیزه‌ی آغاز یک خواش است. خواش تنها یک نیرو برای به حرکت درآوردن یا فشار بر یک شخص نیست. خواش همچنین یک دلیل است برای طرح پرسش. آن دلیل آن است که هوشمندی و بامعنایی را می‌نمایاند. بنابراین خواش نشان می‌دهد که “خود”، به‌عنوان عامل/مختار، متعلق است به هر دو نظم طبیعی، که خواش در آن نیرو می‌گیرد، و نظم فرهنگی یا معنایی، که در آن طرح‌ها هم برای عامل/مختار و هم برای دیگران به‌عنوان کنش‌های هدفمند برای کسب آنچه خواش می‌خواهد، معنا می‌یابد. این دو بُعد خواش، اما، برای توضیح کنش کاملاً کافی نیست. کنش ظاهراً در جهان تغییر ایجاد می‌کند. بنا بر این نظر، پرسش‌های مهم درباره‌ی کنش این‌ها هستند: “طبیعت جهان چه باید باشد... اگر انسان قادر به ایجاد تغییر در آن

است؟ [و] طبیعت کنش چه باید باشد ... اگر آن در معنای  
تغییر در جهان خوانده شود؟<sup>۲۹</sup>

برای پاسخ دادن به پرسش نخست، ریکور از تحلیل  
تاثیری (interference) یا دخالتی (intervention) استفاده می‌کند  
که جی اچ فون راییت (G. h. von wright) در کتاب **توضیح و  
فهمیدن**<sup>۳۰</sup> ارائه می‌دهد. برای ریکور، تحلیل راییت نشان  
می‌دهد که برای آنکه تاثیر باشد، باید دو چیز باشد: پیشروی  
مداوم نظم موجود یا دور چیزها، و یک عمل انسانی که به دلیلی  
در آن دخالت می‌کند و آن نظم را بر هم می‌زند. بنابراین، برای  
دریافت معنای تاثیر، نیاز به فهمیدن مفهومی از علیت است  
متفاوت از آنچه هیوم مطرح می‌کند، مفهومی که می‌تواند اجازه  
به طرحی اصیل بدهد. افزون بر آن، تاثیر همیشه هدفمند  
است. به این ترتیب یک تاثیر صرفاً برای یک عامل قابل باور  
نیست. بلکه آن بر عامل اعمال شدنی است به‌عنوان کسی که  
هدفش تاثیر را بر می‌انگیزد.

دومین پرسش درباره‌ی کنش این است که “طبیعت  
کنش چه باید باشد ... اگر آن را در معنای یک تغییر در جهان  
بخوانیم؟” بر پایه‌ی بحث واکنش‌های کانت درباره‌ی تضادها در  
تماس با تزی درباره‌ی علت آزادی، ریکور بحث می‌کند که هر  
کنشی همراه است با یک طرح، یعنی دخالت عامل کنش در

<sup>29</sup> *From Text to Action*, 137

<sup>30</sup> *Explanation and Understanding*

فرایند جهان، *دخالتهی* که به‌طور موثر باعث تغییر در جهان می‌شود.<sup>۳۱</sup> طرح نیازمند یک عامل مادی است صاحب توانایی‌ها و ضعف‌های مشخصی که او با آنها در یک موقعیت مادی در جهان می‌زید. توانایی‌های بنیادی انسان شامل سخن گفتن، عمل کردن (عمل یا ساختن)، روایت کردن، و تاثیرهای کیفی بر برخی به‌عنوان امری ارزشمند یا بی‌ارزش. هر یک از این توانایی‌ها نقطه ضعف‌های خود را دارد. برای نمونه، توانایی سخن گفتن موجب اشتباه گفتن، یا انحراف در فهم هم می‌شود. ملاحظه‌های ریکور درباره‌ی این چهار توانایی و توانایی‌های دیگر، موجب نیرومندتر شدن کار او بعد از سال ۱۹۹۰ می‌شود. این ملاحظه‌ها در تحلیل‌های او در *حافظه، تاریخ، فراموشی و درس یا شناخت* بسیار مهم هستند. نقطه‌ی متضاد مادیت عامل/مختار و توانایی‌هایش موقعیت آن شخص است. موقعیت یک شخص از چیزها، رویدادها و دیگر اشخاصی ساخته می‌شود که سازنده‌ی پس‌متن فرصت‌ها برای او است و نیز برای او ضمن اعمال قدرت مانع ایجاد می‌کند. یک شخص در جریان عمل نه تنها می‌تواند موقعیت مادی‌اش را تغییر دهد، بلکه می‌تواند که رابطه‌های طولانی جدیدی با مردم دیگر برقرار کند. مثلاً روند به سرپرستی گرفتن یک بچه را در نظر بگیرید. آغاز کار قییم با متعهد شدن برای طرح طولانی بزرگ کردن بچه همراه است. کنش یا طرح عمل، بنابراین، این است که عامل‌ها با آن خود را

---

<sup>31</sup> *Oneself as Another*, 109, translation modified

برای اشخاص و چیزهایی که آنها را در پس‌متن می‌گذارند، تعریف می‌کنند و بدین وسیله پس‌متن و پی‌آیندهای آن را تغییر می‌دهند. بنابراین آن تاثیرگذار است. در ادامه است که طرح ظاهر می‌شود، آن هم به دو صورت تلاقی‌دهنده و جداکننده در رابطه با جهان. طرح "یک مرحله‌ی جداکننده دارد که در پایانش ما ضرورت شخصیت منفی را از طریق علتِ اصلی/عامل/مختار در رابطه با دیگر شیوه‌های علی می‌شناسیم؛ و یک مرحله‌ی تلاقی‌دهنده است که در پایانش ما ضرورت هماهنگی در یک شیوه‌ی سنتزی را از طریق علتِ اصلی/عامل در مقایسه با دیگر فرمهای علی می‌شناسیم."<sup>۳۲</sup> به‌طور خلاصه، عامل‌ها در و از طریق "تن" هم توان طرح و حمایت چیزی جدید در این دنیا را دارند و هم خود معلول پی‌آیندهای علی دیگری هستند که آنها را به این دنیا پیوند می‌زنند. قدرتِ عامل برای عمل نیازمند توانایی علی و ویژه‌ای است که قابل تقلیل به دیگر گونه‌های علی نیست، اما می‌تواند تنها خود را در تلاقی با این فرایندهای علی به نمایش گذارد. بنابراین از زاویه‌ی تحلیل ریکوری هر کنش هم هدفمند است و هم در رابطه است با دیگر کنش‌ها. این کنش در یک پس‌متن بامعنا روی می‌دهد و تا اندازه‌ای پاسخی است به کنش پیشین و نیز انتظار دارد در آینده نیز پاسخهایی را موجب شود. بر همین

---

<sup>32</sup> *Oneself as Another*, 102



گونه همه‌ی کنش‌ها در جایی روی می‌دهد که ریکور زمان تاریخی می‌نامد.

### ۳,۳ زمانمندی کنش

اندیشه‌ی ریکور درباره‌ی زمان تاریخی دو دریافت اولیه از زمان را با هم متحد می‌کند. زمان کیهانی، زمان دنیا که به‌عنوان یک پی‌آیند متحد پیش می‌رود، لحظه‌هایی کیفی همسان که در آن یک تغییر در کل روی می‌دهد، اما در آن “اکنون” خیلی ساده در رابطه با آنچه از پیش و پس می‌آید تعریف می‌شود؛ زمان‌هایی هستند که پیش از این “اکنون” آمده‌اند و زمان‌هایی هستند که پس از آن می‌آیند. و بعد زمان زیسته است، زمان زندگی ما. در زمان زیسته، اکنون به‌عنوان یک حال زیسته تجربه می‌شود – با توان ما در گفتن “اکنون” به نمایش در می‌آید – و در آن لحظه‌هایی بامعناتر از لحظه‌های دیگر هستند. برای نمونه، لحظه‌ی ازدواج من، لحظه‌ی تولد فرزندم، لحظه‌ی مرگ یک عزیز، که مهمتر هستند از بسیاری لحظه‌های دیگر. بنابراین، تجربه‌های اولیه‌ی ما از زمان در یک تناقض (پارادوکس) با ما به مقابله بر می‌خیزد: “در اندازه‌ی کیهانی، زندگی ما هیچ معنایی ندارد، با این همه این دوره‌ی کوتاه که ما در این دنیا ظاهر می‌شویم زمانی است که در آن همه‌ی پرسش‌های بامعنا طرح می‌شوند.”<sup>۳۳</sup>

<sup>33</sup> “Narrated Time,” *Philosophy Today* 29 (1985): 263

مردم این دو مفهوم از زمان را با ابزارهای مشخصی چون گاهنامه‌ها با هم هماهنگ می‌کنند و بدین ترتیب زمان را اندازه می‌گیرند. این ابزارها به ما امکان می‌دهند که لحظه‌های زمان زیسته را با لحظه‌های زمان کیهانی تعیین کنیم و برعکس. یک گاهنامه، برای مثال، “زمان زیسته را کیهانی می‌کند [و] زمان کیهانی را انسانی می‌کند. و گاهنامه این کار را با همخوان کردن لحظه‌ی باارزش با لحظه‌های ناشناخته در زنجیره‌ی لحظه‌ها روی گاهنامه به انجام می‌رساند.”<sup>۳۴</sup> شفافیت عمل بستگی دارد به همخوانی این دو گونه زمان با آنچه به‌طور مشخص زمان تاریخی نامیده می‌شود.

لحظه‌ی اکنون در زمان تاریخی، که در آن کنش روی می‌دهد، سر چهارراهی قرار دارد که راینهارت کوسه‌لیک (Reinhart Koselleck) فضای تجربه و افق توقع‌ها می‌نامدش. فضای تجربه برساخته‌ی رویدادهای فرهنگی یا طبیعی در گذشته است و شخصی در این زمان آنها را به یاد می‌آورد یا از آنها تاثیر می‌گیرد. این گذشته است که در این لحظه اکنون را می‌سازد و بدین ترتیب نقطه‌ی آغاز حرکت است برای تصمیم یا کنش بعدی. افق توقع‌ها، از سوی دیگر، روند باز شدن مجموعه‌ای از پروژه‌ها است که یک نفر اکنون دنبال می‌کند، و مسیرهایی است که یک نفر می‌تواند بر پایه‌ی این فضای تجربی آغاز به کنکاش کند. افق توقع‌ها آینده‌ای است که اکنون را

---

<sup>34</sup> *From Text to Action*, 214

می‌سازد. فضای تجربه دقیقاً افق تجربه‌ی یک شخص را تعیین نمی‌کند. با این همه کسی که تنها یک کم می‌داند، افقی محدود دارد. او فقط می‌تواند چیزی را بخواهد که پیشاپیش بر او آشنا است. با این همه، با یک برنامه‌ریزی مشخص، شخص با آموختن چیزی از گذشته، که پیشتر بخشی از فضای تجربه‌ی او نبود، می‌تواند یک پله پیشرفت کند. کنش، که در این لحظه روی می‌دهد، فضای تجربه را در تنشی دیالکتیکی با افق توقع قرار می‌دهد. بدون این دو، کنش غیرممکن است. اما آنها، نه هر کدام به تنهایی و نه با هم، نمی‌توانند کنش را به‌طور کامل تعیین مسیر کنند. بی‌تردید، ما هم از گذشته تاثیر می‌گیریم و هم از آینده، گذشته‌ای ساخته دست ما نبوده و آینده‌ای که ناشی آرمان‌های جامعه‌ی ما است. با این همه، در جریان طرح‌هایمان ما تاریخ را می‌سازیم و با روند انجام آن بر خود تاثیر می‌گذاریم. این ملاحظه‌ها، با کنش و زمان تاریخی‌ای که کنش در آن روی می‌دهد، ریکور را به سمت پالایش مفهوم هویت شخصی هدایت می‌کنند. او بر آن است که هویتی که یک شخص دارد با توجه به هویت‌های *idem* (همانند) و *ipse* (خود) که دارد یک هویت روایی است.

### ۴،۳ روایتگری، هویت و زمان

اکنون تاریخی زمان کنش‌ها است، زمانی برای آغاز پیامدهای جدید و تنظیم چیزها. همچنین آن لحظه‌ای است که با "فضای تجربه‌ی کنشگر (عامل) و افق توقع شکل

می‌گیرد. برای نمایش این اکنون پیچیده‌ی تاریخی باید از نوعی گفتمان استفاده کرد که می‌تواند هم عناصر کنش‌ها و واقعه‌ها و هم پس‌متن‌های انسانی آنها را تبیین کند. آن گفتمانی که می‌تواند این کار را انجام دهد روایت است. بنابراین زمان تاریخی می‌شود **زمان انسانی** "تا آن اندازه که از طریق یک حالت روایی بیان می‌شود، و روایت وقتی به معنای کامل خود می‌رسد که بدل به شرط هستی زمان‌مند شود."<sup>۳۵</sup> روایت‌ها، به‌عنوان واقعی‌ترین تبیین‌های زمان انسانی، لحظه‌هایی را نشان می‌دهند که عامل‌ها، کسانی که بر قدرت عمل خود آگاه هستند، در واقع آن کار را انجام می‌دهند، و صابران، کسانی که از آن کنش‌ها تاثیر می‌گیرند، در واقع تاثیر می‌گیرند. روایت‌ها همچنین نتایج دنیایی عمدی یا غیرعمدی را بیان می‌کنند، نیز از دخالت‌هایی سخن می‌رانند که پیشتر روی داده‌اند و موجب پایداری آنها شده‌اند. زمان تاریخی، که روایت ارائه می‌دهد و زمانی انسانی‌ست که در گذر زمان پیش می‌رود، بیناشخصی است و زمانی همگانی. در این زمان است که شخص می‌تواند پی‌آیندهای نسل‌ها را در آن جای دهد و رد زندگی‌های آنها را بگیرد که در گذشته بوده‌اند. افزون بر آن، این زمانی است که در آن بدهی ما به گذشتگان شکل می‌گیرد. در حقیقت، ریکور می‌اندیشد که تاریخ دستکم بدون حسی مخفی از تشکر نسبت به گذشتگانمان، بی‌معنا است.

---

<sup>35</sup> *Time and Narrative*, 1:52

عناصر سازنده‌ی هر روایتی مبنایی می‌شود برای ریکور تا آن هویت شخصی را نگه دارد، هویتی که توسط یک *idem*-هویت (همانند-هویت) و یک *ipse*-هویت (خود-هویت) شکل گرفته، و همیشه شامل یک هویت روایی است. نخست روایت‌ها عنصرهای ناهمساز و تا حدی ناهمخوان را در یک واحد پی‌ساختی هماهنگ در بازه‌ای زمانی کنار هم می‌آورند. دو عنصرها و بخش‌هایی که یک روایت را با هم متحد می‌کند، حاوی واقعه‌هایی ناگزیر هستند. همه‌ی آنها می‌توانند متفاوت باشند یا اصلاً وجود نداشته باشند. با این همه، همان‌طور که در پی‌ساخت شکل می‌گیرند (*emplotted*)، این عنصرها لباس ضرورت در بر می‌کنند یا دستکم به چیزهایی محتمل بدل می‌شوند آن هم به این دلیل که قابل پیگیری هستند.

هر عنصر داستانی، جدا از بقیه، تنها زمانی جالب است که تعجب‌برانگیز باشد. اما وقتی در یک پی‌ساخت داخل می‌شود به صورت یک امر ضروری پدیدار می‌شود. سه روایت‌ها نه تنها از واقعه‌ها و کنش‌ها ساخته می‌شوند بلکه از شخصیت‌ها هم ساخته می‌شوند. پی‌ساخت‌ها در رابطه‌ای دو سویه میان یک داستان و شخصیت یا شخصیت‌ها گسترش می‌یابد. هر شخصیت در هر داستان پیچیده‌ای هم عمل می‌کند و هم عمل بر او اتفاق می‌افتد. و بالاخره) شخصیت‌های یک روایت - چه افسانه‌ای چه واقعی - تنها زمانی بدل به شخص می‌شوند که دست به عمل بزنند و رفتارها و رنج‌هایشان توسط دیگران

ارزیابی شود و به‌عنوان قربانی یا بازیگر ارزش به چالش کشیدن را بیابند یا نیابند. ارزیابی شخص از چگونگی واکنشش نسبت به موجود زنده‌ی دیگر شکل می‌بندد، آن هم وقتی که موجود دوم در نیاز است و شخص اول می‌تواند به‌نوعی به او کمک کند.

به‌طور خلاصه، یک روایت دو چیز را درباره‌ی شخص‌های انسانی بیان می‌کند: رابطه‌هایی که در بیشتر وقت‌ها چندین کنش را، توسط تنوع آدم‌ها در یک بازه‌ی زمانی با هم متحد می‌کند؛ و رابطه‌هایی که منظرهای متنوع درباره‌ی طیفی از این کنش‌ها را به هم پیوند می‌زند. “روایت هویت شخصیت را می‌سازد، چیزی که می‌توان هویت روایی نامید و ضمن گفتن روایت ساخته می‌شود. این هویت داستانی است که هویت شخصیت را می‌سازد.”<sup>۳۶</sup>

ما به همان گونه که هویت‌های شخصی را درک می‌کنیم هویت شخصیت‌های داستانی را هم می‌فهمیم. (نخست) از زاویه‌ی داستان، ما از طریق پی‌ساخت شخصیت‌ها را می‌شناسیم، آن هم با درگیر شدنشان و آنچه بر آنها می‌رود و هدف‌ها و کارهایی که می‌کنند یا دنبال می‌کنند. به همین گونه، من با گفتن داستانی درباره‌ی زندگی خودم هویت خود را معنا می‌کنم. در هیچ کدام از این دو حالت هویت چنان نیست که ساختار و معنایش تغییر ناپذیری باشد. این هویت‌ها متغییر

---

<sup>36</sup> *Oneself as Another*, 147–48. [See Rasmussen 1995, for a helpful discussion of Ricoeur's conception of narrative identity.]

هستند. "هویت روایی در لحظه‌های داستانی نقش می‌یابد، در دیالکتیک میان نظم و بی‌نظمی."<sup>۳۷</sup> تا لحظه‌ی پایان داستان، هویت شخصیت‌ها قابل تجدید نظر باقی می‌ماند.

دو) هویت فردی هر شخصیت همیشه با دیگر شخصیت‌های روایت درگیر است. این درگیری‌ها می‌تواند نظم دوم داستان‌ها را برقرار کند، مثلاً، در داستان‌های مربوط به خانواده‌ها، که داستان چندین نفر در پیوند با هم روایت می‌شود. به همین گونه، داستانی که من درباره‌ی هویت خود می‌گویم نشان می‌دهد که زندگی من همیشه در پیوند با دیگران است، و البته نه همیشه بدان گونه که من ترجیح می‌دهم. بنابراین، دیگر آدم‌ها همیشه بخشی از هویت من هستند؛ چنانکه من نیز بخشی از هویت آنها هستم. در حقیقت، هویت‌های فردی ما در پیوند است با هویتی جمعی که می‌توان ما-هویت نامید، مثلاً هویتی که ما به‌عنوان شهروند ایران به شراکت داریم.

سه) هر آدم که در یک داستان پدیدار می‌شود، البته اگر بخشی از یک داستان علمی-تخیلی نباشد، به‌عنوان موجودی کاملاً زنده دست به عمل می‌زند، موجودی با جنسیت و سن مشخص و نیز فصیح در یک زبان. هر کدام از این آدم‌ها از شهر و کشور خاصی می‌آید و وارث فرهنگ مشخصی است. بنابراین او هم مانند ما است. اما اگر یک شخص چندفرهنگی

<sup>37</sup> "Reflections on a New Ethos for Europe." *Philosophy and Social Criticism*, 21 (5) (1995): 6, translation modified; reprinted in Kearney 1996

بشود، او فرهنگی برجسته خواهد داشت که همیشه با اهمیت می‌ماند.

در آخر، همه‌ی روایت‌ها بُعدهای اخلاقی دارند و قرار است پیامی را به دیگران برسانند. مثلاً در روایت‌هایی که حاوی تعهدهای روشن و مثال‌زدنی هستند، شخصیت‌ها به گونه‌ای به نمایش درمی‌آیند که آنچه آنها انجام می‌دهند یا رنج‌هایی که می‌برند، می‌شوند عناصری برای معنا بخشیدن به این واقعه‌ها. اما روایت‌ها هم‌زمان می‌خواهند که ما شخصیت‌هایشان را به همان شیوه ارزش‌گذاری کنیم. آنها به‌ویژه ما را قلقلک می‌دهند تا تقوی اخلاقی آنها را با توجه به استعداد آنها و نوع استفاده از آن به داوری گذاریم. افزون بر آن، روایت‌ها نشان می‌دهند که از زاویه‌ی اخلاق نوعی تعهد وجود دارد بر مبنای دیگر- [به]تر از- خود و رای خود. از زاویه‌ی اخلاق، واحد روایی برای یک زندگی از لحظه‌هایی ساخته می‌شود که به آن [اخلاق مورد نظر] پاسخ می‌دهند یا ناتوان از پاسخ به آن هستند. “خود” پاسخ‌دهنده (responsive) در اصل نه مقید به شرط وجودی خودش، که بیشتر مقید به پاسخ وفادارانه و متفکرانه به دیگران است. بدین سان هدف اولیه‌ی “خود” پاسخ‌دهنده حفظ استقلال از نوع کانتی نیست. آن با هر نوع قاعده‌ی حاکمی کوچک نمی‌شود. ترجیحاً، این “خود” با امیدی زندگی می‌کند که با پاسخ‌دهندگی‌اش نسبت به دیگران می‌تواند و می‌خواهد



زندگی بهتری برای همه پدید آورد، زندگی‌ای که در آن آنها با هم و برای هم کار می‌کنند.<sup>۳۸</sup>

تحلیل ریکور از هویت روایی شخصی به چهار نتیجه میدان می‌دهد که همه مبنای مردمشناسی او هستند. آنها چنین‌اند:

۱. چون هویت شخصی یک هویت روایی است، من تنها از طریق دیگران و درگیر با آنها می‌توانم خود را بشناسم.
۲. در برخورد من با دیگران، من به‌سادگی یک نقش یا کارکردی را که برای من تعیین شده، تایید نمی‌کنم. من می‌توانم با تلاش‌هاییم خودم را تغییر دهم، نیز می‌توانم با دلیل دیگران را تشویق به تغییر کنم.
۳. اما چون من یک موجود مادی هستم و وارث محدودیت‌های روانشناختی و زیست‌شناختی، من نمی‌توانم هر چیزی را درباره‌ی خود تغییر دهم. و چون دیگران همین محدودیت‌ها را دارا هستند، من نمی‌توانم منطقی‌ت تغییرات کاملی را برای آنها بخواهم.
۴. با این همه من می‌توانم به شیوه‌های مختلف خود را ارزیابی کنم، مثلا با مهارت‌های مادی، فصاحت

---

<sup>38</sup> *Onself as Another*, 165–68

زبانی، مهارت‌های فنی، ارزش‌های اخلاقی در پرتو پاسخ‌دهندگی‌ام نسبت به دیگران، نسبت به زمان، در کل مهمترین ارزشیابی است.

در دوره‌ی شناخت، کتاب آخر ریکور، او باز به موضوع هویت روایی بر می‌گردد. اینجا دوباره نظر خود را از طریق تحلیلی درباره‌ی توانایی‌ها و ضعف‌هایی بر ساخته از هستی انسانی، گسترش می‌دهد. اما توجه او اینجا بیشتر روی توانایی‌های عملی انسان است و نه خیلی ساده بر توانایی‌های بالقوه‌ی او. در کار و تمرین‌های مردم، این توانایی‌ها همیشه و بیش-کم در همراهی با دستکم یک نفر دیگر روی می‌دهد. من با دیگری حرف می‌زنم. من با انجام یا عدم انجام کارها، و ساختن یا نساختن چیزها، بر کسی دیگر اثر می‌گذارم. هر روایتی که من می‌سازم همیشه در تلاقی و درگیری دستکم دو انسان زنده پدید می‌آید. و هر نظری که ابراز می‌کنم بیانگر دستکم دو نفر است، آنکه مسئولیت‌هایی برای وضعیت بهتر برای نفر دیگر دارد و آنکه آن مسئولیت‌ها بر او اعمال می‌شود.

وقتی ما بر این کارهای ناشی از این توانایی‌ها تمرکز می‌کنیم، ضعف‌های آنها برجسته‌تر می‌شوند. حتی زمانی که من بر پایه‌ی یکی از توانایی‌های ساده‌ام کاری می‌کنم من به‌ناگزیر ارجاعی به شخص دیگر خواهم داشت، اغلب من نیازی ندارم که آن آدم را به‌اندازه‌ی خود بشناسم. ممکن است توجه

من به این آدم از زاویه‌های متفاوتی ناشی شود و نه از شناختی که ما دو نفر از مفهوم انسان و انسانیت داریم.

شاید برای فهمیدن خود از طریق توانایی‌ها و ضعف‌هایی که مرا می‌سازد، من باید بسیاری از آن خواسته‌هایم را به نمایش گذارم که ناگزیرم در رابطه‌ی دو سویه‌ام انکار کنم. من باید بیاموزم که حتی من و تو به شکل کاهش-ناپذیری از یکدیگر متفاوت هستید، با اینکه به‌عنوان انسان هر دو ساخت همانندی دارند. ساخت همانند ما نیاز به شناسایی دو سویه دارد. با این همه، چون ضعف‌های ما هیچگاه ناپدید نمی‌شوند، ما ناگزیریم دائم برای فائق آمدن بر آنها بجنگیم. این “درگیری‌ای است علیه شناخت نادرست از دیگران و همزمان درگیری‌ای برای شناساندن خود به دیگران.”<sup>۳۹</sup> تحلیل از هویت شخصی، به‌ویژه در کتاب **یک نفر به‌عنوان دیگر**، و تحلیل شناخت دو سویه، در کتاب **دوره‌ی شناخت**، بخش‌های ضروری در کار اصلی ریکور را روی بازنگری‌اش درباره‌ی تاریخ، آن گونه که ساخته می‌شود و آن گونه که مطالعه می‌شود، فراهم می‌کند. این تحلیل‌ها همچنین کارش را درباره‌ی اخلاق و سیاست پشتیبانی می‌کنند.

---

<sup>39</sup> *Course of Recognition*, 258

## ۵,۳ حافظه و تاریخ

ریکور در تمام پژوهش‌هایش تلاش کرده که درباره‌ی گذشته و درگیری دائم ما با آن معنایی فراهم کند. بی‌تردید از گذشته دیگر چیزی در دسترس ما نیست. با این همه، رد گذشته باقی است. از طریق این ردها ما تلاش می‌کنیم گذشته را در اکنون بازنما کنیم. ما این کار را از طریق یادآوری، خواندن و نوشتن درباره‌ی تاریخ انجام می‌دهیم. اما حافظه به شکل دهشتناکی ناقص است و آثار تاریخی، از آنجا که نمی‌توانند گذشته را بدان‌گونه که بوده‌اند بازنما کنند، در بهترین حالت بخشی از تاریخ هستند و بنابراین بیشتر زمینه‌ی بازنمایی‌های کج‌تابانه آن هستند تا بازنمای کامل آن.

ریکور همیشه با این ادعا که آگاهی تاریخی می‌تواند آگاهی مطلق و بی‌نهایت باشد، یا در جستجوی چنین آگاهی‌ای باشد، مخالف بوده است. از یک سو، او ادعاهای هگل و مارکس را، درباره‌ی اینکه تاریخ امری جهانشمول است یا تاریخ کشورهای مختلف بخشی از این تاریخ است، رد می‌کند. از سوی دیگر، او نگرش اثباتگرا (پوزیتیویست) را نمی‌پذیرد آنجا که می‌پندارد فاکت‌هایی تاویل‌ناپذیر و چالش‌ناپذیر وجود دارند که در آینده کشف خواهند شد و از طریق حافظه یا تاریخ‌دانان برای همگان قابل دسترس می‌شوند. با این همه، او بر آن است که نوعی آگاهی تاریخی عینی وجود دارد که مستحق آن است که حقیقت بنامیم. کتاب **حافظه، تاریخ، فراموشی** بحث

کامل او را درباره‌ی این یقین بیان می‌کند. بحث او با نظری درباره‌ی چیزهایی آغاز می‌شود که به‌طور دقیق به یاد آورده می‌شوند. این بحث بر آن است که بدون خاطره‌ها ممکن است تاریخی وجود نداشته باشد. نخست، از خاطره‌ی فردی یاد می‌کند که محصول برخورد، عمل، یا رنج بردن شخص است. به همین سان، خاطره‌هایی هست که افراد با دیگر اعضای گروه خود به شراکت می‌گذارند. از رهگذر این “خاطره‌ی جمعی” یک گروه از مردم به واقعه‌ها و رفتارهایی در گذشته دسترسی پیدا می‌کنند که برایشان بازسازی و بازنگری شده‌اند. در حقیقت، از یک زاویه، این خاطره‌ی جمعی زمانی بسیار دور از خاطره‌های فردی هست یافته‌اند. ما در یک “گفتمان آشنا” حاوی نظرات گروه زیستی‌مان در گذشته (خانواده، محله، کشور، و غیره) زاده می‌شویم و خاطره‌های فردی ما در زمینه‌ی این خاطره‌ی جمعی شکل می‌گیرند.

با این همه، حافظه‌ی جمعی گزارش کسی را اساس می‌گیرد که شاهد چیزی بوده یا آن را دقیقاً به یاد می‌آورده. این شخص در نتیجه گواه‌دهنده است: “من شاهد بودم فلان چیز رخ داد. اگر شما به من باور ندارید، از کسی بپرسید که آنجا بود.” گواهی‌ای از این دست، داده یا دریافت شده، بنیانی است برای حافظه‌ی جمعی یک گروه، و پس می‌شود “آگاهی مشترک” آن گروه. افزون بر آن حافظه‌ی جمعی نشان می‌دهد

که یک نوع پیوند اجتماعی میان اعضای این گروه هست که با اعتماد به حرف‌های یکدیگر قوت می‌گیرد.

وظیفه‌ی پژوهش تاریخی و نوشتن تاریخ، چیزی که ریکور عمل تاریخ‌نگاری می‌نامد، برای پشتیبانی، درست کردن، و گاه، رد حافظه‌ی جمعی است. عمل تاریخ‌نگاری سه عنصر مجزا ولی تفکیک‌ناپذیر دارد، گرچه همه‌ی آنها کنش‌هایی تاویل‌پذیر هستند. عنصر نخست ساختن و استفاده از آرشیوهایی است که به شکلی (مثلاً سندها و کتیبه‌ها) حاوی آثاری از گذشته هستند. آثار اصلی سندها هستند که گواهی‌ها و گزارش‌ها را درباره‌ی پس‌متن‌هایشان ضبط می‌کنند. کار روی آرشیوها خود عملی تاویلی است و بر اساس منافع تاریخ‌دانان، کتابداران، و جز آن تعیین می‌شوند کدام نگرش‌ها نگه داشته شوند و کدام رد شوند. و پرسش‌ها یا نظریه‌هایی که توسط تاریخ‌دانان چارچوب‌بندی می‌شوند، بدون آنکه بخواهند سندی را در سایه بگذارند، تاریخ‌دان‌ها را به “فاکت‌هایی هدایت می‌کنند که ظرفیت برجسته شدن دارند، و بیشتر وقت‌ها با یادآوری تاریخ‌ها، جاها، و نام‌های خاص، و فعل‌هایی که بر یک کنش یا دولت صحنه می‌گذارند، هدف‌ها را مجزا می‌کنند.”<sup>۴۰</sup> اینها فاکت‌های اثباتی (پوزیتویستی) نیستند، چون مستقیماً مطابق با آنچه اتفاق افتاده‌اند نیستند، چنانکه با خاطره‌ی زنده‌ی آنها هم مطابقت ندارند که شاهده‌ی با چشم خود دیده. فاکت‌ها

<sup>40</sup> *Memory, History, Forgetting*, 178

تنها از طریق پرسش‌های تاریخ‌دان بنیان می‌گیرند و بنابراین خود تاویل‌هایی هستند از سندهای آرشیوی.

عنصر دوم در کار تاریخ‌نگاری توضیح دادن و فهمیدن است، عملی که تاریخ‌دان با آن فاکت‌ها را در رابطه با یکدیگر به بررسی می‌گیرد. ریکور دوگانگی/تضاد خیلی قدیمی میان توضیح فاکت‌ها در معنای علت‌های “بیرونی” و دریافت‌های درونی شکل گرفته از طریق استدلال و منافع را رد می‌کند. زیرا کار توضیح دادن همیشه بیناکنشی است و بنابراین ترکیبی از عمل و حس، هیچ مدل متمایز و یگانه‌ای برای نظرات تاریخی نیست. تاریخ‌دان باید در اندیشه‌ی معناهای چندگانه “چرا” باشد که در کار فهمیدن نقش دارند.

عنصر سوم از کار تاریخ‌نگاری عمل تولید بخش‌هایی از گذشته در یک متن است. این نوشته همیشه رتوریکال (با آرایه‌های زبانی همراه) است و بنابراین قابل تاویل. در حقیقت، کار تاریخ‌نگاری به‌عنوان فرم‌هایی کلی “حلقه‌ای تفسیری” است، چون نوشته‌های تاریخ‌دان خود بدل به بخشی از آرشیوها و کتابخانه‌ها می‌شود. کار آنها تولید دائمی مواد است برای فهمیدن/توضیح دادن؛ بنابراین خود اینها مستعد تفسیر، بحث، تغییر، گسترش و بازنویسی هستند، آن هم اغلب در پرتو واقعه‌هایی که در آینده روی می‌دهند.

با این اصل که کار تاریخ‌نگاری سرشتی تاویل‌پذیر دارد، باید گفت آگاهی تاریخی، مانند تشخیص و پیش‌بینی پزشکی،

همیشه سرشتی احتمالی و اعتباری دارد و کمتر محل اعتماد. با هر داوری ممکن است سقوط کند. افزون بر آن، کار تاریخ‌نگاری، مانند حافظه، همیشه در پیوند با فراموشی است. همیشه امری مربوط به موضوع تاریخی هست که نادیده می‌ماند، یا توجهی را برنمی‌انگیزد، یا خیلی ساده ناپدید می‌شود. امری از گذشته همیشه دسترس‌ناپذیر می‌ماند و هیچ حافظه‌ای نمی‌تواند همه چیز را برای یادآوری پوشش دهد. در نهایت، “کار ما چیزی بیشتر از گواهی و نقد گواهی درباره‌ی نظر تاریخ‌دان‌ها نیست.”<sup>۴۱</sup>

گرچه کار تاریخ‌نگاری کاملاً تفسیری است، هنوز می‌توان از حقیقت و عینیت نظر تاریخ‌دان سخن گفت. نقطه‌ی آغاز این کار گواهی دادن است. حتی گواهی غلط ارجاع به دنیایی است که در آن کاری واقعی رخ داده است، امری عینی. افزون بر آن، همه‌ی گواهی‌ها، دستکم در کل، ارجاع است به گروهی مشخص و اجتماعی که از کار گرفتن و دادن گواهی در میان اعضایش پشتیبانی می‌کند. تا آن زمان که تاریخ‌دانان در کار تاریخ‌نگاری خوب عمل می‌کنند آنها برداشتی جایگزین از گذشته را نیز ارائه می‌دهند. یک برداشت جایگزین وقتی خوب است که به سندهای موجود وفادار باشد و بدین سان ارزش آن را داشته باشد که حقیقت خوانده شود؛ گرچه این برداشت جایگزین همیشه قابل تغییر و اصلاح است.

---

<sup>41</sup> *Memory, History, Forgetting*, 278, translation modified



### ۶,۳ اخلاق

گرچه “اخلاق” و “عرف” اغلب به جای یکدیگر استفاده می‌شوند، ریکور مرزی میان آنها قائل است. در شکلی که او از آنها استفاده می‌کند، عرف با آن حوزه‌ای برخورد می‌کند که متعلق است به زندگی خوب انسانی. توجه آن در کل متوجهی یک زندگی در عمل است. اخلاق به آن بیانی ارجاع داده می‌شود که هدفش در معنای کارهای بهنجار تا حدی اجباری است. هنجارهای اخلاقی جهانشمول فرض می‌شوند و ممنوعیت‌هایی را اعمال می‌کنند. در اصطلاح رسمی، عرف از زاویه‌ی امر غایی مورد توجه است و اخلاق از زاویه‌ی امری غیرغایی. برای ریکور، این دو وضعیت ناهمخوان نیستند، بلکه هماهنگ‌بخش هستند. بر پایه‌ی هر دو نظر عرف و اخلاق دو گونه توانایی بنیادی در مردم‌شناسی ریکور توصیف شده است. این دو عبارت‌اند از کنش و بیان. انسان‌های توانا قادر-اند کنش‌هایی جدید را آغاز کنند و آنچه آنها انجام می‌دهند برای آنها به‌عنوان رفتار انتخابی آزاد خودشان قابل بیان است. یک واقعه یک کنش نیست مگر با عاملی متکی بر هویتی مداوم، قابل بیان باشد. شناختن بیان کنش راهی باز می‌کند برای توجه به عامل‌های تعیین‌کننده‌ی عرفی و اخلاقی در یک کنش.

نظر ریکور درباره‌ی این مسائل در کتاب او **یک خود به‌عنوان دیگر** راهی برای بیان پیدا کرده‌اند. همچنین در رساله‌های او که در بیست و پنج سال اخیر منتشر شده‌اند. آنها

حاوی آثاری از ارسطو، کانت و هگل و همچنین تعدادی از معاصران، به‌ویژه جان رالز (John Rawls) هستند.

به‌طور خلاصه، موضعی که ریکور در **یک خود** به‌عنوان دیگر گسترش می‌دهد نقطه‌ی آغازی است در نگرش ارسطویی درباره‌ی اینکه کنش همیشه متوجه‌ی چیزی خوب است. دقیقتر، هدف غایی آن این است که یک عنصر باشد در یک "زندگی خوب" با و برای دیگران در نهادهای دادگرانه.<sup>۴۲</sup> برای یک زندگی خوب، شخص باید با و برای کسی که عمل می‌کند در تماس باشد. افزون بر آن، نهادهای اجتماعی، به‌ویژه نهادهای سیاسی، پس‌متنی برای کنش می‌سازند و عمیقاً بر بازدهی آن تاثیر می‌گذارند. برای یک زندگی خوب، ما بر آن - ایم که نهادهایی داشته باشیم که با مفهوم عدالت مورد نظر ما با اجبارهایشان که اعمال می‌کنند، همخوانی داشته باشند و نیز با مزایا و فرصتهایی که می‌آفرینند.<sup>۴۳</sup> بنابراین، در معنایی نزدیک به گفته‌های هانا آرنهت (Hannah Arendt)، "آن در بودن-با (*inter-esse*) است که آرزو برای یک زندگی خوب فرجام خود را می‌یابد. یا به‌عنوان شهروند است که ما انسان می‌شویم. آرزوی زندگی بین نهادهای دادگرانه معنایی جز این ندارد."<sup>۴۴</sup>

هدف عرفی، اما، برای هدایت فرد به سمت رفتار درست کافی نیست. خطر خشونت از عمل محو‌شدنی نیست، زیرا

---

<sup>42</sup> *Oneself as Another*, 262

<sup>43</sup> *Oneself as Another*, 180

<sup>44</sup> *The Just*, xv-svi

عمل کردن همیشه با اعمال کاری بر دیگری همراه است. یک کنش ضرورتاً به تحمیل خشونت نمی‌انجامد. اما چون همیشه توانایی دیگری را برای عمل کردن بر می‌انگیزد، هر عملی ممکن است این کار را بکند. بدین‌سان تکمیل واقعی هر هدف عرفی مشخصی ممکن است منجر به خشونت شود یا موجب رنجیدن [کسی]. این خطر بر موفقیت‌آمیز بودن هدف‌ها و اعمال ما، ارزش‌ها، و نهادی را که جامعه‌ی ما پشتیبانی می‌کند، به دیده‌ی تردید می‌نگرد. بنابراین، به دلیل واقعیت خشونت، اخلاق و عرف را نباید نادیده گرفت. به منظور رسیدن به اندیشه‌ی هنجارها هر کس باید به ضرورت‌ها، به وظیفه، و به تلاقی‌ها برسد. هر هدف واقعی باید از “غربال هنجار” عبور کند.<sup>۴۵</sup> دو گونه‌ی مهم این غربال کردن از اصول کانت درباره‌ی جهانشمولیت هر هنجار عرفی اصیل گرفته شده است و دو اصل رالز (Rawls) در این معنا که هر بخش دادگرانه‌ی خوبی باید موفق شود.

با استفاده از نوعی از این غربال، ما به مرحله‌ی دوم نظرات عرفی می‌رسیم، یعنی مرحله‌ی اخلاق. در این مرحله معنای کارکرد دادگرانه در مرحله‌ی نخست به نقش عدالت تبدیل می‌شود. اما نه نظر کانت درباره‌ی غربال و نه نگرش غربالی رالز، و نه هیچ پیشنهاد دیگری، کافی به مقصود برای هدایت تماس ملموس میان آدم‌ها هستند. همه‌ی نمونه‌های

---

<sup>45</sup> *Oneself as Another*, 170

پیشنهادی تجریدی و غیرتاریخی هستند. هر یک از این نظریه‌ها به شیوه‌ی خود همیشه نیازمند کسی هستند که به هنجار جهانشمول اهمیت بدهند یا قانون را برتر از اهمیت شیوه‌ی اطاعت مطلق درباره‌ی آن هنجار بدانند، هنجاری که ممکن است از طریق کرداری که بر اشخاص مشخصی تحمیل می‌شود بر آنها تاثیر بگذارد. برای ریکور، اخلاق خیلی ساده عنصر روایی است که او بعد تراژیک کنش می‌نامد و در زمان‌های مختلف شخص می‌تواند دیگری را با توجه به هنجاری جهانشمول برنجاند.

در این حالت‌ها که احترام برای “دیگر” با احترام برای قانون همه‌شمول درگیر می‌شود – مثلاً با سوگندهایی که ممکن است قول‌دهنده را آزار دهد، اگر هی به نمایش درآید – ما نیاز داریم یک خرد عملی را برگزینیم تا تعیین کنیم چه ملاحظه‌ی درستی برای شخص دیگر لازم است. این خرد عملی همانند است با مفهوم ارسطویی فرونسیس (*phronesis*). بنابراین برای ریکور “خرد عملی” شامل رفتاری خلاقانه است که به بهترین شکل استثنا را می‌پذیرد، استثنایی که ملاحظه‌ها با شکستن قواعد به کوچکترین موردهای ممکن درخواست می‌شوند.<sup>۴۶</sup> سه ابزار متمایز برای برخورد با نیازهای هر حالت خاص وجود دارد، به‌ویژه حالت‌ها جدی و مشکل، مانند آنهایی که با پرسش‌های شورانگیز درباره‌ی آغاز، یا پایان یا زندگی

<sup>46</sup> *Oneself as Another*, 269, translation modified

برخورد می‌کنند، یا آنجا که هنجارها در تعارض قرار می‌گیرند، یا آنجا که گزینش به دو امر بد و بدتر می‌رسد. نخست، خرد عملی هیچگاه اصل احترام برای اشخاص را انکار نمی‌کند. آن چگونگی ابراز این احترام در هر حالت را بررسی می‌کند. دو، دلیل عملی همیشه در جهت رسیدن به چیزی است مانند “معنای مناسب” ارسطویی. به نظر این راهی است برای آشتی ادعاهای متضاد که، برخلاف یک سازش ساده، بیشتر نسبت به هر کدام مناسب می‌آید. سه، خرد عملی از احتمالات دوری می‌کند. یک شخص خرد عملی را با درگیر شدن در تصمیم‌گیری با دیگر اشخاص معتمد و با مشاوره با بهترین اندرزگویان ممکن تمرین می‌کند. به سخن دیگر، نور راهنمای خرد عملی ملاحظه‌ای است که ما باید برای هر شخص و شرایط ویژه‌ی او داشته باشیم. این “نقدی” ملاحظاتی است که از طریق امتحانی دقیق درباره‌ی شرایط عرفی احترام و درگیری‌ها برآمده از آن تایید می‌شود. نقد ملاحظاتی فرمی است که خرد عملی به حوزه‌ی روابط بیناشخصی می‌برد.<sup>۴۷</sup> و بالاخره، نقد ملاحظاتی استوار است بر شناخت دو سویه یکدیگر به‌عنوان خودهایی توانا و ضعیف.

---

<sup>47</sup> *Oneself as Another*, 273, translation modified

۷,۳ سیاست

برای ریکور، همچون ارسطو، نهاد سیاسی قابل درک‌ترین نهادهای اجتماعی است. نهاد سیاسی فضای اجتماعی برای دیگر نهادها فراهم می‌آورد - مثلاً، نهادهای دینی و اقتصادی - و از اشغال هر کدام توسط دیگری ممانعت می‌کند. بدین‌سان نهاد سیاسی، به‌ویژه اگر مردم را به‌عنوان شهروند یک کشور متحد کند، تجسم‌بخش قدرتی است که بیان همه‌ی توانایی‌های اساسی انسان را ممکن می‌کند. افزون بر آن، نهاد سیاسی در پی آن است که ثبات و تداوم بدهد به آنچه مردمش به دست می‌آورند. اما قدرت سیاسی ذاتاً نامطمئن و متضاد (پارادوکسیکال) است. از یک سو، آن قدرتِ در-اشتراک است، قدرتی که مستقیماً از توانایی مردمی حاصل می‌شود که در عمل واحد به یکدیگر می‌پیوندند. با یکدیگر، آنها می‌توانند کارهایی بکنند که هیچ کدام به‌تنهایی نمی‌توانند به انجام رسانند.<sup>۴۸</sup> بنابراین در تعریف اریک ویل (Eric Weil) از دولت به‌عنوان "سازمان جامعه‌ای تاریخی" حقیقتی نهفته است؛ جامعه، با سازمان یافتن در یک دولت، قادر به گرفتن تصمیم است. از سوی دیگر، همه سیاست درباره‌ی آنچه ما می‌دانیم همراه است با فاصله‌ای میان حاکم و محکوم. حاکم سلطه دارد و می‌تواند محکومان را به اطاعت وادارد. بنابراین در نگره‌ی ماکس وبر درباره‌ی اینکه قدرت سیاسی همیشه با خشونت

---

<sup>48</sup> *Oneself as Another*, 194-95

می‌ترساند حقیقتی نهفته است. از این رو به‌طور متناقض (پارادوکسیکالی)، هیچ جامعه‌ی تاریخی را نمی‌توان یافت که بدون قدرت یا دولتی برای سرکوب خواسته‌های فردی وجود داشته باشد. اما از سوی دیگر، قدرت تنها می‌تواند به‌عنوان یک نیرویی ظاهر شود که اعمال خشونت می‌کند، و خواسته‌ها و حتی تخصص افراد را محدود می‌کند. دولت ... نیرویی محدودکننده و بی‌قید و شرط است و خشونت برحق شده در طول تاریخ.

وظیفه‌ی سیاست آن گونه که تعریف شده دفاع از آن چیزی است که عدالت می‌خواهد؛ و نیز کارش تاسیس و مواظبت از نهادهایی است که بر عدالت تاثیر می‌گذارد. این برابر است با گفتن اینکه عینیت غایی همه‌ی اعمال سیاست دفاعی ساختن قدرت مشترک است برای برتری احتمالات بر سلطه. اما چون سلطه به‌طور کامل محو‌شدنی نیست، سیاست دفاعی به‌طور ذاتی شکننده می‌ماند. از مهمترین دلایل شکنندگی سیاست رتوریک (وعده-و-وعید) است که گفتمان به‌نظر درست سیاسی را می‌سازد؛ به‌ویژه آن رتوریکی که ارسطو عمدی و سیاسی‌اش می‌نامد. وعده-و-وعید (رتوریک) متفاوت است از اظهارات خردمندان با آن نتیجه‌های ضروری‌اش؛ نیز متفاوت است از فقدان تخیل ناب در سخنان هوشمندانه؛ یعنی آنهایی که طرح می‌شوند تا با تهدید یا وعده-و-وعید مردم را به موافقت وادارند.

کنش سیاسی در اصل رو سوی آینده دارد. اما هیچ کس نمی‌تواند درباره‌ی آینده با اطمینان سخن بگوید، مگر در یک نظریه. از این رو، وعده-و-وعید (رتوریک) آن نوع گفتمانی است که برای جدل مناسب است. پی‌آیند آن، جدل‌های سیاسی است که حاصلش هیچگاه از مبارزه‌ی منطقی فراتر نمی‌رود. نه اساسنامه‌ی پیشنهادی، نه قانون، و نه وظیفه‌های سیاسی هیچکدام نمی‌توانند دقیقاً آن را تایید کنند. در اینجا است که شکنندگی سیاسی را درمی‌یابیم.

مردم ممکن است بر اثر ناتوانی گفتمان سیاسی درمانده شوند و اعتماد حاصل نکنند. این امر آنها را وسوسه می‌کند که نظرات یا شیوه‌هایی را بپذیرند که ادعایی جز نتیجه‌های بی‌تردید ندارند، برعکس از آنهایی که تنها به احتمال‌ها می‌پردازند، احتراز کنند. برای نمونه، بعضی وسوسه می‌شوند که به برنامه‌ای آرمان‌خواه روی آورند که ادعای رسیدن به جامعه‌ی آرمانی دارد. برخی دیگر با ایدئولوژی‌ها وسوسه می‌شوند. ایدئولوژی‌هایی که ادعا دارند نسخه‌ی حقیقی برای راه‌حل‌های سیاسی جامعه را در چنته دارند. همزمان دیگرانی هستند که می‌خواهند روش یا راهی - چون، هزینه‌ی تحلیل سودآور یا تئوری انتخاب عقلانی - را بپذیرند که در قبال چالش‌ها امن هستند. بالاخره، کسان دیگری هستند که سعی می‌کنند گفتمان سیاسی‌ای را برگزینند که نتایجش به اندازه‌ی کافی محسوس است.



آنهایی که پذیرای هر کدام از این نگرش‌ها هستند به‌طور روشن خواستار آن‌اند که مردم خود را از گفتمانی که کنش سیاسی را معین می‌کند، جدا کنند. و آنهایی که برمی‌گزینند خود را از این گردونه بیرون نگه دارند، آنهایی را که به راه آنها نمی‌روند از میان خود بیرون می‌رانند. امکان غیرقابل محو - و به‌طور تاریخی، محتمل - چنان انحصارطلبی‌ای سیاست را شکننده می‌کند. هر انحصارطلبی‌ای نوعی چیرگی و سلطه را بر آنانی که بیرون مانده‌اند تحمیل می‌کند. از آنجا که عینیت سیاست مسئولانه برای داشتن قدرت مشترک تا حد سلطه است، انحصارطلبی‌ها همیشه باید به حداقل برسد. یا، از زاویه‌ی خوش‌باورانه‌تر، نظرات بیشتر مردم تا حد ممکن باید در گفتمان سیاسی بازتاب یابد، برای چنین کاری هم قدرت مشترک تبلیغ می‌شود. مسئولیت سیاسی از شکنندگی سیاست زاده می‌شود. شهروندان اساساً دو مسئولیت دارند. یک) باید تشخیص دهند که سلطه‌ی سیاسی از دیگر حوزه‌ها استقلال نسبی دارد و هنجارها و عینیات خودش را دارد. بنابراین، شهروندان مجبورند از انطباق کنش سیاسی با هنجارهای حوزه‌هایی چون اقتصاد، تکنولوژی یا دین خودداری کنند. دو) شهروندان باید برای داشتن نهادهای سیاسی کار کنند و تلاش کنند شراکت سیاسی خود را تا حد ممکن گسترش دهند.

برای ریکور، این مسئولیت دوگانه هم بعد داخلی دارد و هم بعد بین‌المللی. تاریخ نشان می‌دهد که انحصار داخلی می‌تواند ناشی از منابع مختلفی باشد، مثلاً، فقر، تعصب‌های نژادی و دینی و جز آن. شهروندان باید با همه‌ی این انحصارها مخالفت کنند. در حقیقت، آنها باید از بهتر شدن حمایت کنند، حتی با حمایت از آنهایی که با ارتکاب جرم خود را از جامعه جدا کرده‌اند. بسیاری از مسائل سیاسی امروز - مثلاً، مسئله‌ی محیط زیست، قراردادهای مربوط به محدودیت اسلحه، و بیماری‌های واگیردار - نمی‌توانند به تنهایی و توسط یک کشور حل شوند. تنها با همکاری‌های بین‌المللی است که می‌توان در این امور موفق بود. به‌طور تاریخی، تعدادی از عوامل - چون، زبان، دین، نژاد، سلطه‌ی نظامی - مانع این نوع همکاری‌های بین‌المللی بوده‌اند. این حضور شهروندان است که می‌تواند جامعه را برای برداشتن یا رفع ضمنی این موانع تشویق کند. برای انجام چنین کاری کسی نیاز به آفریدن نوعی حکومت جهانی ندارد. به‌جای آن، شهروندان باید دو کار بکنند: یک) با نهادهای جامعه‌ی مدنی کار کنند تا مردمان و دولت‌های دیگر را برای زیان‌هایی که باعث شده‌اند ببخشند. (دو) از قراردادهایی حمایت کنند که دولت‌ها را به‌طور منطقی تشویق به پشتیبانی از این تعهدها می‌کنند.

کوتاه سخن، شهروندان باید همیشه ملزم به یافتن راه‌هایی برای افزایش شماره‌ی مردمی باشند که نظراتشان در

امور سیاسی جدی گرفته می‌شود، چه آنها که در داخل هستند و چه آنها که بیرون از کشور. هیچ قاعده‌ی مشخصی وجود ندارد که بتواند به‌درستی تایید کند چگونه شهروندان باید این مسئولیت‌ها را به انجام رسانند. همان‌گونه که در اخلاق شخصی می‌بینیم، این قواعد باید از خرد عملی نشات بگیرند. این تنها شیوه برای ایجاد قدرت مشترک و ممانعت از سلطه‌گری است و همچنین تنها راه است برای حفاظت از خطراتی که همیشه سر راه آن است.

## منابع

### کتاب‌های پل ریکور:

- *Gabriel Marcel and Karl Jaspers: Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, Paris: Temps Present, 1947.
- *Freedom and Nature: The Voluntary and the Involuntary*, trans. Erazim Kohak, Evanston: Northwestern University Press, 1966 (1950).
- *History and Truth*, trans. Charles A. Kelbley, Evanston: Northwestern University Press. 1965 (1955).
- *Fallible Man*, rev. trans. Charles A. Kelbley, New York: Fordham University Press, 1986 (1960).
- *The Symbolism of Evil*, trans. Emerson Buchanan, New York: Harper and Row, 1967 (1960).
- *Husserl: An Analysis of His Phenomenology*, trans. Edward G. Ballard and Lester E. Embree, Evanston: Northwestern University Press, 1967.
- *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, trans. Denis Savage, New Haven: Yale University Press, 1970 (1965).
- *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics*, ed. Don Ihde, trans. Willis Domingo et al., Evanston: Northwestern University Press, 1974 (1969).
- *Political and Social Essays*, eds. David Stewart and Joseph Bien, Athens: Ohio University Press, 1974.

- *The Rule of Metaphor: Multi-Disciplinary Studies in the Creation of Meaning in Language*, trans. Robert Czerny with Kathleen McLaughlin and John Costello, S. J., Toronto: University of Toronto Press, 1978 (1975).
- *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, Fort Worth: Texas Christian University Press, 1976.
- *The Philosophy of Paul Ricoeur: An Anthology of his Work*, ed. Charles E. Reagan and David Stewart, Boston: Beacon Press, 1978.
- *Essays on Biblical Interpretation*, ed. Lewis S. Mudge, Philadelphia: Fortress Press, 1980.
- *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation*, ed., trans. John B. Thompson, Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- *Time and Narrative*, 3 vols., trans. Kathleen Blamey and David Pellauer, Chicago: University of Chicago Press, 1984, 1985, 1988 (1983, 1984, 1985).
- *Lectures on Ideology and Utopia*, ed. George H. Taylor, New York: Cambridge University Press, 1981.
- *From Text to Action: Essays in Hermeneutics II*, trans. Kathleen Blamey and John B. Thompson, Evanston: Northwestern University Press, 1991 (1986).
- *Oneself as Another*, trans. Kathleen Blamey, Chicago: University of Chicago Press, 1992 (1990).
- *A Ricoeur Reader: Reflection and Imagination*, ed. Mario J. Valdes, Toronto: University of Toronto Press, 1991.
- *Lectures I: Autour du politique*, Paris: Seuil, 1991.
- *Lectures II: La Contrée des philosophes*, Paris: Seuil, 1992.
- *Lectures III: Aux Frontières de la philosophie*, Paris: Seuil, 1994.
- *Figuring the Sacred: Religion, Narrative, and Imagination*, ed. Mark I. Wallace, trans. David Pellauer, Minneapolis: Fortress Press, 1995.
- *Critique and Conviction*, trans. Kathleen Blamey, New York: Columbia University Press, 1998 (1995).
- *The Just*, trans. David Pellauer, Chicago: University of Chicago Press, 2000 (1995).
- *Memory, History, Forgetting*, trans. Kathleen Blamey and David Pellauer, Chicago: University of Chicago Press, 2004 (2000).
- *On Translation*, trans. Eileen Brennan, New York: Routledge, 2006 (2004).
- *Reflections on the Just*, trans. David Pellauer, Chicago: University of Chicago Press, 2007 (2001).
- *The Course of Recognition*, trans. David Pellauer, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2005 (2004).

- *Living Up To Death*, trans. David Pellauer, Chicago: University of Chicago Press, 2009 (2007).
- *Autour de la Psychanalyse*, Érits et conférences I, Paris: Seuil, 2008.
- *Herméneutique* Érits et conférences II, Paris: Seuil, 2010.
- *Être, essence et substance chez Platon et Aristote: cours professé à l'université de Strasbourg en 1953–1954*, Paris: Seuil, 2011.

### منابع ثانوی:

- Blundell, Boyd, 2010, *Paul Ricoeur between Theology and Philosophy: Detour and Return*, Bloomington: Indiana University Press.
- Clark S. H., 1990, *Paul Ricoeur*, London and New York: Routledge.
- Cohen, Richard A, and James L. Marsh (eds.), 2002, *Ricoeur as Another*, Albany: State University of New York Press.
- Dauenhauer, Bernard P., 1998, *Paul Ricoeur: The Promise and Risk of Politics*, Lanham, Md.: Rowman and Littlefield.
- Dosse, François, 2008, *Paul Ricoeur: Les sens d'une vie (1913–2005)*, édition revue et augmentée. Paris: La Découverte.
- Greisch, Jean, 2001, *Paul Ricoeur: L'itinérance du sens*, Paris: Millon.
- Gutting, Gary, 2001, *French Philosophy in the Twentieth Century*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hahn, Lewis E. (ed.), 1995, *The Philosophy of Paul Ricoeur*, Chicago and La Salle: Open Court.
- Hall, W. David, 2007, *Paul Ricoeur and the Poetic Imperative: The Creative Tension Between Love and Justice*, Albany: State University of New York Press.
- Ihde, Don, 1971, *Hermeneutic Phenomenology: The Philosophy of Paul Ricoeur*, Evanston: Northwestern University Press.
- Jervolino, D., 1990, *The Cogito and Hermeneutics: The Question of the Subject in Ricoeur*, Dordrecht: Kluwer.
- Joy, Morny (ed.), 1997, *Paul Ricoeur and Narrative*, Calgary: University of Calgary Press.
- Kaplan, David, 2003, *Ricoeur's Critical Theory*, Albany: State University of New York Press.
- Kearney, Richard (ed.), 1996, *Paul Ricoeur: The Hermeneutics of Action*, London: Sage.
- Kearney, Richard, 2004, *On Paul Ricoeur: The Owl of Minerva*, Aldershot: Ashgate Publishing.

- Kemp, T. P., and D. Rasmussen (eds.), 1989, *The Narrative Path: The Later Works of Paul Ricoeur*, Cambridge, MA: The MIT Press.
- Klemm, David E., and William Schweiker (eds.), 1993, *Meaning in Texts and Action: Questioning Paul Ricoeur*, Charlottesville: University Press of Virginia.
- Pellauer, David, 2007, *Ricoeur: A Guide for the Perplexed*, New York: Continuum.
- Rasmussen, David, 1995, "Rethinking Subjectivity: Narrative Identity and the Self," *Philosophy and Social Criticism*, 21 (5): 159–72.
- Reagan, Charles E., 1996, *Paul Ricoeur: His Life and Work*, Chicago: University of Chicago Press.
- Reagan, Charles E. (ed.), 1979, *Studies in the Philosophy of Paul Ricoeur*, Athens: Ohio University Press.
- Thompson, John B., 1981, *Critical Hermeneutics: A Study in the Thought of Paul Ricoeur and Jürgen Habermas*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Vansina, F. D., 2008, *Paul Ricoeur: Bibliography 1935–2008*, Leuven/Paris: Peeters.
- Venena, Henry Isaac, 2000, *Identifying Selfhood: Imagination, Narrative, and Hermeneutics in the Thought of Paul Ricoeur*, Albany: State University of New York Press.
- Wall, John, 2005, *Moral Creativity: Paul Ricoeur and the Poetics of Possibility*, New York: Oxford University Press.
- Wall, John, William Schweiker, and W. David Hall (eds.), 2002, *Paul Ricoeur and Contemporary Moral Thought*, New York and London: Routledge.
- Wiercinski, Andrzej (ed.), 2003, *Between Suspicion and Sympathy: Paul Ricoeur's Unstable Equilibrium*, Toronto: Hermeneutic Press.