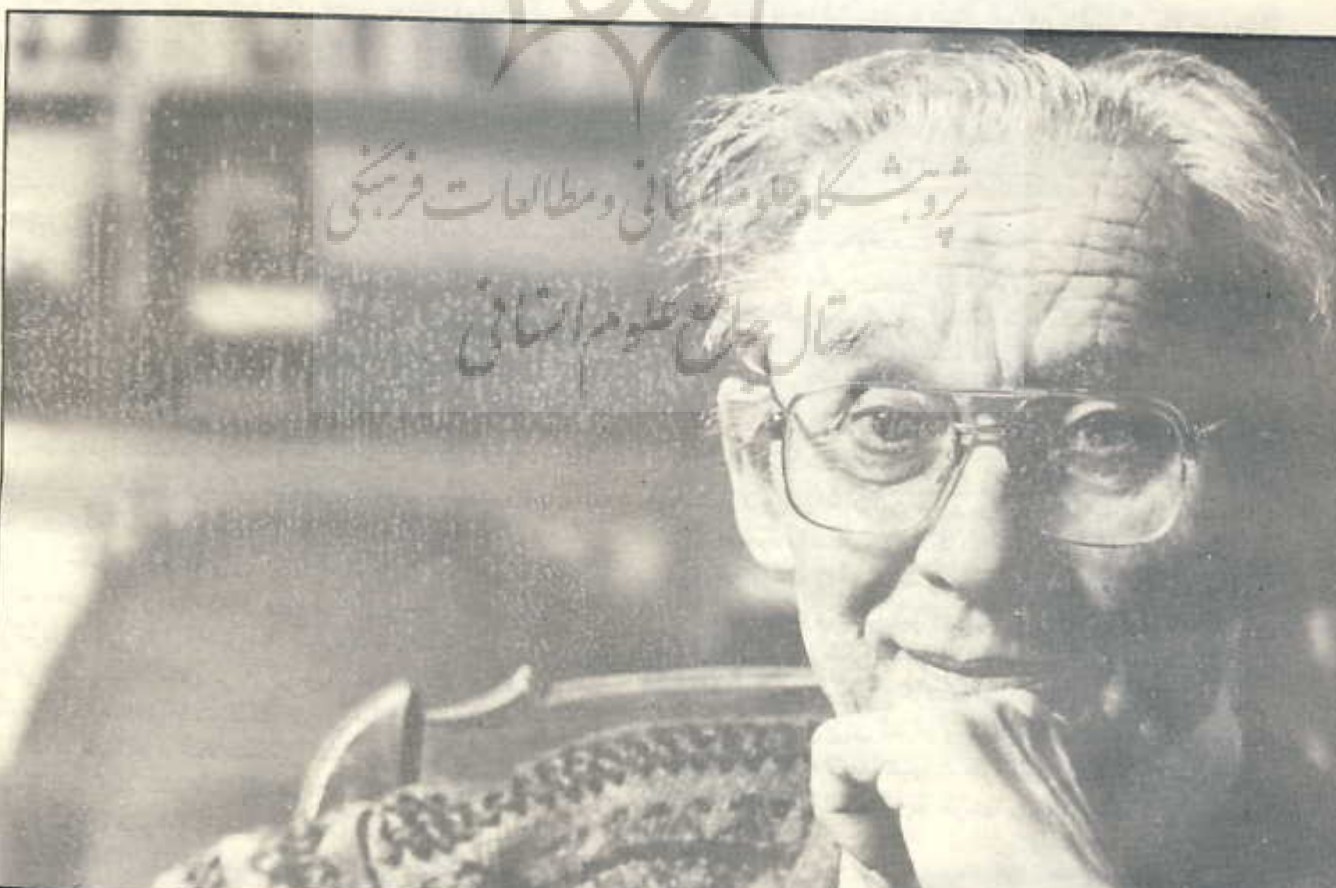


پُل ریکور را نخستین بار در اکتبر سال ۱۹۸۵ در دفتر مجله «اسپری» دیدم، که به مناسبت انتشار جلد سوم کتاب زمان و گزارش به جلسات هفتگی این مجله دعوت شده بود. منتهای بود که با آثار ریکور بویژه نوشته‌هایش درباره مفهوم تاریخ در هرمنوتیک آشنایی داشتم، ولی به دلیل نبودن ریکور در فرانسه و تدریس او در دانشگاه‌های امریکا فرصتی دست نداد که با وی از نزدیک آشنا شوم. بعدها در جلسات مجله «اسپری» توفیق یافتم چهره آرام و پرمهر او را بارها بینم و سخنانش را بشنوم و در خصوص فلسفه سیاسی و هرمنوتیک پرشهایی را مطرح کنم. با انتشار سه کتاب گفت‌وگو با آیزنهاور، جورج استاینر و داریوش شایگان در سالهای ۹۲-۱۹۹۱ به زبان فرانسه، البویه مؤذن سربیر مجله «اسپری» که خود از شاگردان ریکور است و اخیراً نیز کتابی درباره فلسفه او منتشر کرده است، به من پیشنهاد کرد که با پُل ریکور گفت‌وگو کنم. در آن زمان برای تهیه چنین گفت‌وگویی آمادگی لازم را نداشتم، در ضمن گرفتاریهای شخصی ریکور به سبب کنسالت همسرش و سفرهای متعدد او به امریکا و دیگر نقاط جهان مرا از اقدام به این پروژه موقتاً منصرف کرد. اما در سفری به پاریس در ماه دسامبر ۱۹۹۳ از پُل ریکور تقاضا کردم که گفت‌وگویی درباره زندگی و آثار او داشته باشیم. ریکور با وجود مشغله فراوان تقاضای مرا پذیرفت و مصاحبه در روز ۱۵ دسامبر ۱۹۹۳ در زیرزمین کتابفروشی ورن Vrin در میدان دانشگاه سوربن انجام گرفت. در این دیدار دو ساعته و پیش از شروع گفت‌وگو از خاطرات سفرش به ایران در سالهای ۱۹۷۰ سخن گفت. در پایان مصاحبه از او خواهش کردم که برای ایراد چند سخنرانی در انجمن حکمت و فلسفه و آشنایی بیشتر با پژوهشگران ایرانی به تهران بیاید. شادمانه از این دعوت استقبال کرد و قرار شد که زمان سفر بعداً تعیین شود. گفت‌وگویی که در اینجا می‌خوانید متن کامل این دیدار است که نخست در مجله کیان منتشر می‌شود، اما امیدوارم که پس از آن به صورت کتاب منتشر گردد.

پُل ریکور یکی از برجسته‌ترین فیلسوفان کنونی فرانسه و از جمله مهم‌ترین اندیشمندان قرن بیستم است. او در ۲۷ فوریه ۱۹۱۳ در شهر ولانس به دنیا آمد. دو ساله بود که پدرش را که استاد زبان انگلیسی بود در جنگ جهانی اول از دست داد و شش ماه بعد نیز مادرش چشم از جهان فرو بست. پُل ریکور تحصیلات متوسطه را در دبیرستان شهر ون به پایان رساند. در این دوره معلمان

ویکتور دالبیو Victor Dalbiez بر او تأثیری جدی داشت. سپس پاپان نامه فوق‌لیسانس را در دانشگاه ون راجع به فلسفه تاملی Philosophie reflexive فرانسه - نزد فیلسوفانی چون لاشولیه و لانیو - گذراند و برای ادامه تحصیلات به دانشگاه سوربن رفت. در پاریس با گابریل مارسل آشنا شد و در جلسات درس روزهای جمعه گابریل مارسل شرکت کرد و از طریق او با فلسفه ادموند هوسرل E. Husserl آشنایی پیدا کرد. در سال ۱۹۳۵ موفق شد امتحان اگرگاسیون agregation فلسفه را بگذراند و از پاییز همان سال به تدریس فلسفه در شهر کولمار Colmar پرداخت. با آغاز جنگ جهانی دوم به ارتش پیوست و به اسارت افتاد و به بازداشتگاهی واقع در پومرانی Pomeranie در آلمان منتقل شد و تا سال ۱۹۴۵ در زندان ماند. در زندان با آثار کارل یاسپرس و ادموند هوسرل بیشتر آشنا شد و همزمان با تدریس فلسفه به زندانیان فرانسوی، ترجمه جلد اول کتاب ایده‌های راهگشا برای گونه‌ای از پدیدارشناسی (Ideen) هوسرل را آغاز کرد. با خاتمه جنگ جهانی دوم، کار تدریس فلسفه را در شهر کوچکی در فرانسه به نام شامبون سور لیسیون Chambon-sur-lignon از سر گرفت و در کنار آن در مرکز ملی تحقیقات علمی CNRS در حوزه فلسفه پدیدارشناسی به پژوهش پرداخت. ریکور در سال ۱۹۴۸ برای تدریس تاریخ فلسفه در دانشگاه استراسبورگ برگزیده شد که کرسی استادی آن تا آن زمان فراختر ژان هیپولیت مترجم فرانسوی کتاب پدیدارشناسی روح هگل بود. و از آن تاریخ همکاری با مجله «اسپری» امانوئل مونیه را آغاز کرد. در سال ۱۹۵۰ رساله دکتری خود را درباره پدیدارشناسی ارائه نمود و در سال ۱۹۵۶ در دانشگاه سوربن شروع به تدریس کرد. ده سال بعد در سال ۱۹۶۶ به دانشگاه نانتر رفت و در مارس ۱۹۶۹ به ریاست این دانشگاه برگزیده شد. ولی سال بعد در پی دخالت پلیس و اهانت از سوی گروهی از دانشجویان چپی از ریاست دانشگاه استعفا کرد و به مدت ۲۰ سال از دنیای روشنفکری فرانسه کناره گرفت و در دانشگاه‌های شیکاگو، ییل Yale و مونترال Montreal تدریس کرد. در این سال (۱۹۹۰-۱۹۷۰) در سه زمینه اصلی فلسفه غرب کار کرد: فلسفه تاملی فرانسه، فلسفه آلمان (هرمنوتیک گادامر، هستی‌شناسی هابدمر و نظریه کنش ارتباطی هابرماس) و نظریه‌های سیاسی و فلسفه تحلیلی انگلوساکسون. در این مدت همچنین ریاست انجمن

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
مستقل علم علوم انسانی



بن‌المللی فلسفه و سردبیری نشریه «متافیزیک و اخلاق» را به عهده داشت. از پُل ریکور می‌توان به عنوان بنیانگذار اصلی «مرکز پژوهش‌های پدیدارشناسی و هرمنوتیک» نام برد. ریکور در حال حاضر درباریس زندگی می‌کند، عضو ۹ آکادمی معتبر جهانی است و از ۳۰ دانشگاه در جهان دکترای افتخاری گرفته است. او همچنان از همکاران اصلی مجله «اسپری» است و در ۸۰ سالگی هنوز ذهنی پویا دارد، می‌اندیشد و می‌نویسد و حرفی برای گفتن دارد. پایه گفت‌وگو با پُل ریکور و انتشار آن در مجله کیان در پی سفر سردبیر مجله «اسپری» به ایران در زمستان ۷۲ و دیدار و گفت‌وگوی وی با مدیر مسئول مجله کیان ریخته شد. مهم‌ترین آثار پُل ریکور عبارتند از: فلسفه آزاده (در سه جلد که در خلال سالهای ۶۰-۱۹۵۰ منتشر شد)، تاریخ و حقیقت (۱۹۵۵)، اختلاف تأویلها (۱۹۶۹)، استعاره زنده (۱۹۷۵)، از متن تا کنش (۱۹۸۶)، زمان و گزارشی (در سه جلد ۸۵-۱۹۸۳)، خویشی چون دیگری (۱۹۹۰)، مقالات و کنفرانسه‌ها (در سه جلد ۹۴-۱۹۹۱). در آینده نزدیک کتاب دیگری از پُل ریکور با عنوان **ایدئولوژی و اوتوپیا** در فرانسه منتشر خواهد شد.

اندیشه فلسفی پُل ریکور را می‌توان در چهار زمینه اصلی خلاصه کرد که هر یک به نوعی در سستی فلسفی جای دارد: ۱. فلسفه تأملی که از ایده‌آلیسم فیخته تأثیر پذیرفته و از دیدگاه ریکور نماینده فلسفی آن در قرن بیستم فیلسوف فرانسوی ژان نابرت Jean Nabert است. ۲. مکتب پدیدارشناسی که ادمنوند هوسرل و مارتین هایدگر سردمداران و پایه‌گذاران آن در عصر حاضر بودند. ۳. اندیشه هرمنوتیک که به نظر ریکور اندیشمند اصلی آن گادامر است. ۴. فلسفه تحلیلی و سیاسی آنگلوساکسون که ریکور از معدود فیلسوفان فرانسوی است که نه فقط آن را عمیقاً درک کرده بلکه وارد بحث و گفت‌وگوی فلسفی با آن شده است. به عبارت دیگر اندیشه فلسفی پُل ریکور فضایی ذهنی و فکری است که در بطن آن سه مکتب فلسفی آلمان، فرانسه و آنگلوساکسون با یکدیگر بحث و گفت‌وگو می‌نمایند. ریکور در این باره می‌نویسد: «من خود جایگاه نزاعم و کتابهایم در مقام پاسخ به دیگران نیست، بلکه گفت‌وگویی درونی است با خودم درخصوص آنچه که در اندیشه دیگران تحقق یافته است.»

ریکور «محبوب و شیفته چندگانگی» است و معتقد است که بحث و گفت‌وگو با اندیشه‌های گوناگون امری است ممکن و ضروری. به همین منظور

برخلاف بسیاری از پیشگامان اندیشه نو در فرانسه، به ایده «توافق تعارضی» **Consensus conflictuel** در زمینه اندیشه فلسفی و تجربه سیاسی اعتقاد دارد. «توافق تعارضی» از دیدگاه ریکور حاصل یلاواسطه برخورد‌های فکری و تجربی میان صور گوناگون عقاید در فضای عمومی دموکراسی است. ریکور برخلاف هابرماس و یا جان رالز بین اعتقاد **conviction** و احتجاج **argumentation** تفاوتی قائل نیست، زیرا به نظر وی تعقل سیاسی از بحث درباره غایت **telos** جدا نیست و به همین منظور اعتقاد دارد که برای پرداختن به فلسفه سیاسی باید از مفهوم غایت به منزله بازنمایی لیکو **representation du bien** شناخت و معرفی درست و بجای داشت. او می‌نویسد: «سرنوشت انسانی از کالبد دولتشهر **citē** می‌گذرد و... هرگونه اندیشه‌ای که با رودررو قرار دادن «فلسوف» و «صنبد» آغاز به اندیشیدن کند، خود را در خطر زندانی شدن در نوعی اخلاق‌گرایی قرار می‌دهد که حاصلی جز نیهیلیسم ندارد.»

به همین جهت، ریکور ارزش مثبت فضای عمومی جامعه دموکراتیک را در کثرت و چندگانگی بازنمایی‌های **representations** می‌داند که در ارتباط با دو مفهوم نیکو و غایت در جامعه شکل می‌گیرند. ولی به همان اندازه که ما در جامعه دموکراتیک با کثرت غایبات و نظریه‌های گوناگون مربوط به سعادت بشر روبرو هستیم (زیرا به اعتبار ریکور در جامعه دموکراتیک هیچ غایتی اصل مطلق جامعه نیست)، به همان اندازه نیز موجودیت و استحکام فلسفی و سیاسی فضای عمومی دموکراتیک مستلزم کثرت و چندگانگی است. پُل ریکور از یک سنت خاص به عنوان پایه و اساس تاریخی جامعه غربی صحبت نمی‌کند، بلکه ما را متوجه ضرورت وجود سنتهای گوناگونی می‌سازد که در نظراو محرک تاریخی و فرهنگی اعتقاد اجتماعی است. وجود سنتها را برای استمرار و تداوم اخلاق مباحثه و گفت‌وگو در جامعه دموکراتیک لازم می‌داند، در حالیکه «سنت» در دیدگاه او «اصل مطلق اوتوریت» است. بنابراین به گفته ریکور دو بنیاد اصلی جامعه دموکراتیک کثرت اعتقادات و عدم تجانس سنتهاست. ریکور می‌نویسد: «دولت دموکراتیک دولتی است که اصولاً محور گشتن تعارض در آن مطرح نمی‌شود، بلکه سعی در این است تا با ابداع شیوه‌هایی به بیان آن و بقای خصلت تبادل نظر کمک کرده. در اینجا ریکور در مخالفت صریح با واقع‌گرایی سیاسی برمی‌خیزد که اختلاف شهروند و دولت را به نوعی اخلاقی کردن سیاست در

اندیشه‌امروز جهان

در نشستی با پل ریکور

جهت ایجاد فضای عمومی تقلیل می‌دهد، و مسئولیت شکل دادن به فضای عمومی و دفاع از آن را به عهده دولت می‌گذارد. به عبارت ساده، ریکور مخالف جدایی اخلاق و سیاست است، ولی افزون بر این معتقد است که فضای عمومی در خطر دو نوع خشونت قرار دارد: خشوتی که از جانب دولت و تسلط آن بر فضای عمومی وارد می‌آید و از سوی دیگر خشوتی که اعتقادات افراد پار می‌آورد. ولی تناقض اصلی به نظر وی «تناقض سیاست» است: دولتی که بنا به تعریف، خود موجد خشونت در فضای عمومی است، وظیفه دارد که بقای این فضا را پاس دارد. در اینجا به محور اصلی اندیشه سیاسی پل ریکور می‌رسیم که هدف آن یافتن پاسخی است به این «تناقض سیاست».

به قول ریکور تاریخ مدرنیته به ما نشان می‌دهد که از زرقرفترین «تعلقلهای سیاسی» زرقرفترین «شرهای سیاسی» سرچشمه می‌گیرد. ولی «شر سیاسی» الزاماً به مفهوم سیاست نیست، بلکه حاصل قدرت سیاسی است. ناگفته نماند که ریکور تفاوتی قائل است بین دو واژه فرانسوی (هشر سیاست) و le politique (نهاد سیاسی، قدرت سیاسی و حکومت) که معادل تقریبی آن را در زبان انگلیسی بین واژه‌های politics و policy می‌توان یافت. ولی به قول ریکور قدرت سیاسی از سیاست جدا نیست، زیرا یکی به معنای سازماندهی عقلانی جامعه است و دیگری به معنای تصمیم‌گیری در مورد آن. پس «شر سیاسی» نتیجه اراده قدرت سیاسی یعنی دولت است که با تصمیم‌گیری درباره سرنوشت اجتماع مسیر تاریخ بشر را تغییر می‌دهد. در اینجا به رابطه تاریخ و سیاست می‌رسیم. اشاره ریکور به تاریخ به معنای توجه اوست به قابلیت استمرار زمانی و دوام جامعه سیاسی. توجه خاص وی به مسأله زمان و شیوه گزارش آن از همین امر سرچشمه می‌گیرد. به دیگر سخن، هدف ریکور از طرح موضوع «زمان» فهم دلالت و معنای تاریخ است که به گفته او اشکال مختلف سیاسی، قابلیت روایت تاریخ جدا نیست. بدین گونه هستی‌شناسی کثرت‌گرای ریکور میان فلسفه کُنش و هرمنوتیک تاریخی پلی برقرار می‌سازد. در نظام فلسفی ریکور از هستی‌شناسی کُنش ontologie de l'action به هرمنوتیک تاریخی می‌رسیم و از هرمنوتیک تاریخی به هرمنوتیک سوژه (sujet)، به عبارت دیگر، فلسفه سیاست ما را به اندیشه تاریخ و زمان تاریخی سوق می‌دهد و از تاریخ به مسأله فهمیدن تاریخ و شیوه روایت تاریخی می‌رسیم و تاریخ زندگی فرد و موضوع «فهمیدن خود» auto-comprehension ما را به هرمنوتیک سوژه می‌رساند. ریکور می‌نویسد: «زمان موقمی زمان انسانی است که از خصوصیتی روایی برخوردار باشد. پس بگانه راه تفهیم زمان روایت آن است. به نظر ریکور، روایت، درهای جهان خارج را به روی ما می‌گشاید و این «گشایش به معنای پیش - نهادن جهانی است که قابل زبانی است». مثل جهانی را در برابر چشمان ما قرار می‌دهد و ما با دریافت پیش‌نهاد متن به هویت خود شکلی می‌دهیم. به عبارت دیگر این روایتها هستند که خواندن یا شنیدن آنها به وضعیت بشری ما «هویتی روایی» می‌دهند. در حقیقت ریکور بر این عقیده است که «ما هیچگاه به طور مطلق نوآورد نیستیم، بلکه همیشه تا حدودی در وضعیت میراث خوار قرار داریم». بدین گونه، بشر هویت روایی خویش را از روایتها به اوست برده است که پیش کلی از واقعیت تاریخی‌اش رابه او داده‌اند. به واسطه روایت فرد با جامعه در زمان قرار می‌گیرد و به خاطر فردی یا قومی خود نیانی عیبی می‌دهد. اما به گفته ریکور روایت نیز دارای حد و مرزی است و هویت روایی قادر نیست جنبه رازآمیز زمان را فاش کند. ریکور مانند کانت و برخلاف هگل معتقد است که روایت قادر به پاسخ گویی به تمامی مشکلات فلسفی زمان نیست، و به همین دلیل گاه خاموش می‌ماند و جای خود را به اسطوره می‌دهد. ریکور در جلد دوم کتاب گزارش و زمان با بحث درباره «زمان و گزارش داستانی» از سه اثر معروف ادبی قرن بیستم یاد می‌کند: *خانم دالووی* و *یرجینیا وُلَف*، *کوه جادو* *توماس مان* و در جستجوی *زمان از دست رفته* *مارسل پروست*. اهمیت زمان در رابطه‌ای است که میان انسان و زمان برقرار می‌سازد. اما دلیل دیگر توجه ریکور به زمان طرح «مسأله خود» self یا selbst است که در زمان پیوسته از آن به عنوان سوم شخص یاد می‌شود. ریکور در اینجا بین دو واژه آلمانی self و ich تفاوتی قائل است، زیرا به گفته او selbst یا self هم من

است. هم شما، و هم او به معنای سوم شخص. پس موضوع مهمی که زمان در رابطه با زمان مطرح می‌کند مسأله «شناخت از خود» است که ریکور هرمنوتیک سوژه را بر شالوده آن بی‌ریزی کرده است.

در اندیشه فلسفی پل ریکور هرمنوتیک سوژه دارای نقشی ارتباطی میان نظریه کُنش و نظریه اخلاق است. به دیگر سخن، بحث درباره «هویت روایی» تا قلمرو عملی فرد گسترش می‌یابد و ما را به ارزشداوری خصلت خیر و شر شخصیهای تاریخی و داستانی فرا می‌خواند. در حقیقت روایت واسطه‌ای است میان هویت فردی شخص که عامل کُنش agent de l'action است و مسئولیتی که شخص در مقام عامل کُنش در قبال دیگری برعهده دارد.

بدین ترتیب ما با بحث پیرامون «هویت روایی» از قلمرو فلسفه عملی وارد حوزه فلسفه اخلاق می‌شویم. ریکور در حوزه فلسفه اخلاقی بین اخلاق (la morale) و فضیلت‌شناسی (l'ethique) تفاوت قائل است. از نظر ریکور موضوع اخلاق محترم شمردن دیگری است، در حالیکه موضوع فضیلت شناسی محترم شمردن خود و عزت نفس است. برای ریکور مفهوم اصلی اخلاق احترام (respect) است، در حالیکه مفهوم اصلی فضیلت‌شناسی (sollicitude) رأفت است. همچنین هدف از محترم شمردن خود و عزت نفس، دستیابی به زندگی سعادت‌مندانه است، ولی هدف از شفقت و رأفت، یافتن دوستی است. به قول ریکور، شخص در دوستی خود را چون دیگری در میان دیگران می‌بیند. به همین جهت دوستی حلقه ارتباطی است بین دو مفهوم خود بودن (selbstheit, selfhood, etre soi-meme) و دیگری بودن (alterite, otherness)، ولی دوستی از دیدگاه ریکور برای تعیین روابط اجتماعی در میان افراد عنصری بسنده نیست، زیرا به گفته او سعادت و خوشبختی افراد به روابط شخصی آنان محدود نمی‌شود، بلکه باید به روابط اجتماعی نیز توجه داشت. در اینجا مفهوم «رأفت» جای خود را به مفهوم «عدالت» می‌دهد و فلسفه سیاسی ریکور دایره هرمنوتیک سوژه را کامل می‌کند. ریکور برخلاف رالژ معتقد است که معنای عدالت را می‌توان بیرون از ساختار نظامهای حقوقی نیز مطرح کرد، زیرا وجود خشونت در قلمرو سیاست، در روابط اجتماعی بین افراد بار دیگر ما را به مسأله خیر و شر سوق می‌دهد.

همان‌طور که قبلاً نیز اشاره کردیم، ریکور مسأله «شر» را جزء لاینفک حیات سیاسی انسان می‌داند، ولی برخلاف فیلسوفی چون امانوئل لویناس و اهل مسأله «شر» را در جدایی فلسفه اخلاق و هستی‌شناسی نمی‌داند. از دیدگاه لویناس اخلاق از مفهوم «خود» آغاز می‌شود و محتاج به هیچگونه پیش درآمد هستی‌شناختی نیست. به قول ریکور آنجا که هایدگر از «فرااموشی هستی» سخن می‌گفت، لویناس از «فرااموشی دیگری» صحبت می‌کند. ولی از نظر ریکور اخلاق فراسوی مسأله هستی مطرح نمی‌شود، زیرا زمانی که به رابطه خود با خویش و با دیگری می‌پردازیم، در بطن «هستی‌شناسی تصدیق» ontologie de l'attestation قرار می‌گیریم.

ریکور با استاد به نقد و سنجش هایدگری «فکر می‌کنم، پس هستم» دکارت و با فاصله گرفتن از نقد نیچهای دکارت خواننده را متوجه اهمیت و ضرورت مفهوم «تصدیق» می‌کند. برای ریکور «تصدیق خود» به معنای سوژه، از «بازیافتن دیگری» جدا نیست.

آنجا که «خود» در حضور «خویش» قرار می‌گیرد، مسأله هستی همیشه برای او به صورت «بازیافتن دیگری» مطرح می‌شود. پس «هستی‌شناسی بدون اخلاق» و اخلاق بدون هستی‌شناسی، برای فهم رابطه «خود» و «دیگری» و حل مسأله «شر» ناتوانند. ناگفته نماند که از دیدگاه ریکور مسأله «شر» تنها در حوزه فلسفه سیاسی قابل حل است و فلسفه سیاسی خود از هستی‌شناسی کُنش، هرمنوتیک و فلسفه اخلاق جدا نیست. اضافه کنیم که ریکور در طرح مسأله «شر» دچار هیچگونه تضادی در زمینه اندیشه دینی و ارتباط آن با فلسفه سیاسی نیست، زیرا افکار خود را همان‌قدر نزدیک به ذهنیت عصر روشنگری می‌بیند که به تفکر دینی پروتستانسیسم. پل ریکور در پاسخ به یکی از مفسران فرانسوی که به غلط خداشناسی را محور اصلی فلسفه او قلمداد کرده، می‌نویسد: «ایمان من به خدای کتاب مقدس ارتباطی به پیش فرضهای پژوهشهای فلسفی من ندارد، چون ایمان به خدا از نظر من موقعیت پیش فرض فلسفی ندارد. در اینجا من با دوست

در گذشتهام پیر توناز Pierre Thevenaz هم عقیده‌ام که «فلسفه پروتستان» را فلسفه‌ای فاقد هرگونه مطلق می‌دانست. ریکور در ادامه این بحث خود را به نظریات پل تیلیخ Paul Tillich نزدیک می‌داند و از خودمختاری «لوگوس فلسفی» در تقابل «لوگوس توراتی» سخن می‌گوید و در پایان می‌نویسد: «امیدوارم که فیلسوفان را با بحث و استدلال دربارهٔ پیش فرضهای اعلام شدهٔ انسان شناسی خود مجاب کنم. در مورد ایمان به خدای کتاب مقدس نیز فکر می‌کنم که می‌توان از راههایی سوای استدلال آن را به بحث گذاشت».

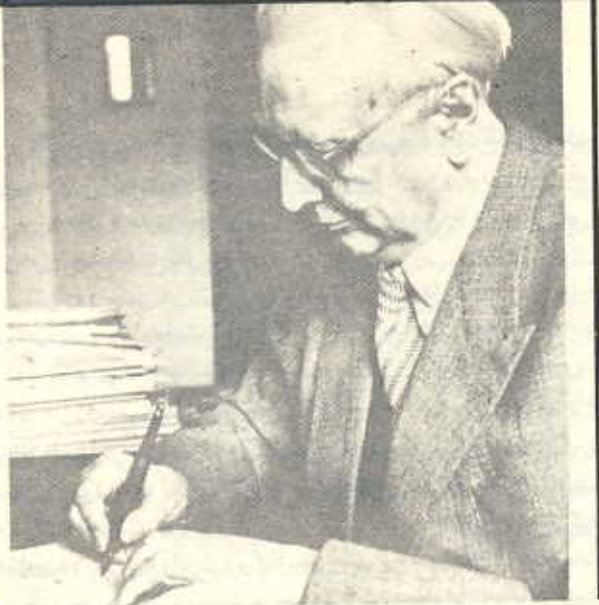
از آنچه گفته شد، نتیجه می‌گیریم که فلسفه ریکور پیش از هر چیز اندیشه‌ای است غیر جزمی و باز که خود را به روی حوزه‌های گوناگون شناخت می‌گشاید. فلسفه ریکور را می‌توان به مثابه «هستی‌شناسی کثرت‌گرایی» ارزیابی کرد که در مخالفت یا هرگونه نظریه از پیش تعیین شده و وحدت‌گرا ما را به پرسش و سؤال دربارهٔ تحسار انسان در زمینه‌های سیاست، اخلاق، زبان و زیبایی‌شناسی فرا می‌خواند. فلسفه ریکور اندیشهٔ دوران بحران است، ولی رودرویی فلسفه او با بحرانهای امروز جهان و مسألهٔ ازلی «شر» نه تنها او را به طرح نوعی اخلاق منفی و شک‌گرایی رادیکال نمی‌کشاند، بلکه به عکس او را در مرتبهٔ یکی از مهمترین و شاخص‌ترین محورهای جغرافیای روشنفکری امروز غرب قرار می‌دهد که اندیشه‌اش کوششی در جهت پاسخ‌گویی به این هستی‌شناختی‌ای است که فلسفه غرب درگیر آن است.

«کیان» ضمن تشکر از آقای دکتر رامین جهانگیرلو به خاطر فراهم آوردن امکان و انجام این گفت‌وگو، متن کامل مصاحبه را از نظر خوانندگان ارجمند می‌گذراند.

● از تحقیقاتان دربارهٔ کارل یاسپرس با همکاری میکل دوپرن Mikel Dufrenne تا کارهایی که در خصوص اندیشهٔ سیاسی معاصر (هانا آرنت و جان رالز) انجام دادید، و از این کارها تا توجهی که به مسألهٔ هرمنوتیک نشان می‌دهید، چه چیزی این حوزه‌ها را به یکدیگر مربوط می‌کند و وحدتی در حرکت فکری شما پدید می‌آورد؟

○ در وهلهٔ اول باید بگویم که هر کتابی پاسخی است به مسأله‌ای کاملاً معین و مشخص و نوعی جهش و حرکت است به جلواز مسائل حل نشده در کتابهای پیشین. اما اگر مجبور باشیم خط مشخصی را دنبال کنیم، تصور می‌کنم که در دو کار آخری یعنی در خویشتن چون دیگری و در ایدئولوژی و اتوبیا، مسألهٔ مورد توجه، عمل و کنش انسان بوده است؛ چون همان‌طور که هم‌اکنون خواهیم گفت، این مسأله بر تفکرات سیاسی من نیز مسلط است، یعنی از نظر من انسان فاعل، انسانی است که در امور جامعه نیز فعال باشد. انسانی است که به عنوان شهروند و به عنوان فاعل اجتماعی مورد احترام و دارای حقوقی است. اما من حوزهٔ بسیار محدودی از این مسأله را در شروع کار فلسفهام انتخاب کردم که عبارت بود از مفهوم «ارادهٔ انسان». هدف من از طرح مفهوم «اراده» تحقیق و بررسی در مورد حرکت ارادی بود، یعنی درک فلسفی موضوع عمل اراده بر روی اجسام و چگونگی شکل‌گیری این عمل به صورت فراتابی آتی. سپس با توسعه دادن فلسفی این حوزه - که حوزهٔ اراده بود - به موضوع «عدم ارادهٔ مطلق» پرداختم، یعنی تفکر در مورد زندگی بی‌اختیار، تولد در فلان محل، مواجهه با مسألهٔ مرگ و توجه به تمامی موضوعاتی که موجب می‌شوند اراده‌ای که قصد رفتن هر چه بیشتر به سوی آینده را دارد، در برابر ضرورت زندگی سر تعظیم فرود آورد. در کل، این نخستین نقطهٔ اندیشهٔ فلسفی من بود.

● اما جایگاه کارل یاسپرس و فلسفه هستی در این نخستین نقطهٔ فکری حرکت فلسفی شما در کجا بود؟



کارل یاسپرس

○ دقیقاً یاسپرس در اینجا به طرق مختلف ظاهر می‌شود. مسلماً به خاطر می‌آورید که آن کتاب بزرگ یاسپرس که الهام‌بخش کار مشترک من و دوپرن دربارهٔ فلسفهٔ یاسپرس بود، به سه بخش تقسیم می‌شد: یکی اکتشاف جهان، دیگری، تنویر هستی، و سرانجام مسألهٔ تعالی. در حقیقت من این سه مرحلهٔ تفکر یاسپرس را ابتدا از رهگذر این واقعیت بازشناختم که برای مطالعه در خصوص ارادهٔ بشر باید از کنار علوم انسانی گذشت و آنها را دور زد. این موضوعی است که در گذشته به آن فکر می‌کردم و در حال حاضر نیز مدنظر هست: یکی کردن فلسفه و علوم انسانی - نمی‌توان دربارهٔ اراده مطالعه کرد بی‌آنکه نخست تمام اشکالی را مورد مطالعه قرار دهیم که عمل انسانی در اکتشاف علمی حوزهٔ عملی به خود می‌پذیرند. دومین بخش، تنویر هستی بود که در سه قسمت خلاصه می‌شد: مسألهٔ اراده، رابطه با دیگری (چون اراده بدون نقیض اراده وجود ندارد) و مسألهٔ برخورد با موقعیتهای غایی. این موقعیتهای را من در ایده‌هایی چون تولد، مرگ، مبارزه، تنهایی و جز آن دیدم.

● چگونه شد که از نخستین کارهایتان دربارهٔ اندیشهٔ فلسفی

کارل یاسپرس، با پدیدارشناسی هوسرل آشنا شدید؟

○ در جنگ جهانی دوم در آلمان زندانی شدم. در زندان کتاب ایده‌های راهگشا برای گونه‌ای از پدیدارشناسی (Ideen) هوسرل را ترجمه و پس از جنگ در سال ۱۹۴۹ آن را منتشر کردم. اما در واقع باید به شما بگویم که میان کارل یاسپرس و ادوموند هوسرل، حداقل آن زمان، تضاد عمده‌ای ندیدم، برای اینکه من در این مرحله از کارم با هوسرل پیر روبرو بودم، یعنی هوسرلی که دربارهٔ زندگی تأمل می‌کرد. از آن هنگام به بعد، به میزانی که دقت بیشتر اقتضا می‌کرد، بیشتر به سوی هوسرل جوان، یعنی هوسرل کتاب پژوهشهای منطقی روی آورده‌ام. اما در آن موقع به جنبهٔ اگزیستانسیالیستی هوسرل در اثر مشهورش بحران علوم اروپایی و پدیدارشناسی استعلایی (Krisis) توجه داشتم. من سهم زیادی در پخش این کتاب در فرانسه داشتم. بنابراین می‌بینید که نوعی ارتباط ساده میان کارهای استاد من گابریل مارسل Gabriel Marcel - که بیش از هوسرل اگزیستانسیالیست بود - و هوسرل، که در حرکت فلسفی و تحلیل مفهومی‌اش دقیقتر بود، و بالاخره کارل یاسپرس که بر من تأثیر بسیار داشت و نوعی جهش فلسفی به من داد، وجود دارد.



پل ریکور

بنابراین در واقع هدف شما بسط و وسعت دادن فلسفی مفهوم «استعلایی» *le transcendantal* نزد هوسرل بود و برای آنکه آن را در مورد مفهوم هستی، به صورتی که گابریل مارسل یا یاسپرس در آن باره می‌اندیشیدند به کار ببرید؟

○ بله، وانگهی در آن موقع این روش را «پدیدارشناسی وجودی» می‌نامیدند. مسلماً نخستین باری که در فکر من شکافی پدید آمد، به دنبال کشف نقشهای مختلف نمادها و اسطوره‌ها در رابطه با مسأله‌ای بود که برای من اهمیتی اساسی داشت و آن مسأله «شر» بود. این در واقع دنباله فلسفه اراده بود، اما «اراده شر» یعنی چگونه این اراده‌ای که در امیال و خواسته‌ها تظاهر می‌یابد به لحاظ تاریخی به صورت منشاء خشونت، جنایت، دروغ و شر جلوه‌گر می‌شود. بنابراین فکر می‌کردم که احتمالاً اگر به روایات بزرگ اسطوره‌های مراجعه کنم، بر این بخش تاریک وجود انسان نور بیشتری خواهد تابید، خواه این روایات متعلق به کتاب مقدس باشد، یا روایات خاورمیانه‌ای یا تراژدی یونان و یا سنت عرفانی. بنابراین در این جهان غوطه‌ور شدم. در این راه نخستین همراه فکری من کسی بود که متعلق به حلقه متفکران قبلی نبود. وی میرچا الیاده *Mircea Eliade* بود و بعد هم هانری کوربن *Corbin* که *Henry* که مخصوصاً به خاطر توجهی که به مفهوم «عالم مثال» *imaginal* نشان می‌داد، مرا به سوی خود جلب کرد. حلقه دومی نیز بود که من به آن علاقه‌مند شدم؛ کانون توجه این حلقه، اندیشه تخیل نمادین و اسطوره‌ای بود که موجب شد من از سنت خردگرایی فاصله بگیرم و تبلور فلسفی آن را شما در کتاب نمادشناسی *du Mal la Symbolique* من می‌توانید مشاهده کنید.

○ و در این مورد شما بسیار تحت تأثیر اثری از ژان نابرت *Nahert Jean* بودید که درباره مسأله «شر» نوشته بود. اینطور نیست؟

○ در آنجا من خطی را که قبلاً رها کرده بودم دوباره پیدا کردم. چون در حقیقت نخستین تأثیر من، از فلسفه اصالت عقل فراتر بود، یعنی متفکرانی نظیر برنشویگ *Brunschvicg*. تا حدی برای مقابله با این سنت بود که به طرف گابریل مارسل و یاسپرس رفتم. اما از رهگذار مسأله «شر» دوباره به سوی سنت بزرگ اصالت عقل فرانسه برگشتم، به سوی کسانی چون نابرت که او هم همین مسأله را مطرح می‌کند: «چگونه به فلسفه اصالت عقل بُعد اگزیستانسیالیستی بدهیم؟» دو کتاب نابرت رساله‌های در باره شر و اصول علم اخلاق که برای این دومی مقدمه‌ای نوشتن - به من امکان داد نوعی پیوند میان فلسفه اگزیستانسیالیستی و پدیدارشناسی مبتنی بر اصالت ماهیت و مفهوم‌گرایی هوسرل برقرار کنم.

○ و شما در حرکت فلسفی‌تان از پدیدارشناسی به هرمنوتیک متن با آرای متفکرانی چون شلایرماخر *Schleiermacher*، گادامر *Gadamer* و هایدگر برخورد کردید.

○ در مورد هایدگر، مسلم است. اما مخصوصاً باید از فروید نام برد. می‌دانید من همیشه روی خط شکسته حرکت کرده‌ام، و این وضعیت، هم سرنوشت محتمل من بوده است و هم نوعی بخت و اقبال، چرا که به این ترتیب زندانی یکی از گرایشها به تنهایی نبوده‌م. برای اینکه من همیشه تأثیر عکس پذیرفته‌ام و همیشه مجبور شده‌ام با سختی راه خاصی را پیدا کنم و این شیوه تنازعی همواره ثابت باقی مانده است. شما مسلماً به آنچه در این تنازع تفاسیر و تعبیر حاکم است

توجه کرده‌اید. ما در اینجا شاهد خطی هستیم که از حوزه نمادها به سوی هرمنوتیک بسط می‌یابد. این خط از سه منشأ اصلی سرچشمه می‌گیرد: اول در تفسیر شلایرماخر از کتاب مقدس، دوم در فیلولوژی متون برجسته ادبی و سوم در حوزه هرمنوتیک حقوقی - که من کمی دیر آن را کشف کردم. بنابراین این هرمنوتیک تقریباً شیوه ارجاع خاص من بوده است. من در اینجا نیز همانند رابطه‌ام با اندیشه‌های یاسپرس و هوسرل آزادی عمل و اندیشه را حفظ کردم، و در واقع راه خاص خودم را آزمودم. اما متفکری که من به او بسیار نزدیک بودم، گادامر بود. برای اینکه او هم همان مسائل مربوط به ساختن راه خاص خودش را بیرون از حضور فلسفی و جاذبه فکری باورنکردنی هایدگر داشت؛ چون آسان نیست که در کنار هایدگر حرکت کنید و آتش او شما را نسوزاند.

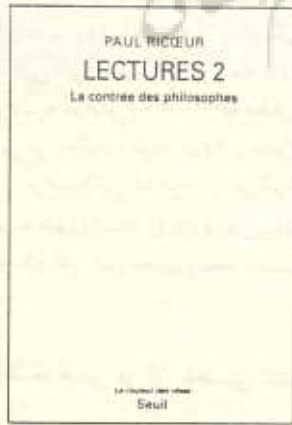
○ شما هم آثار این آتش را احتمال شدید؟

○ بله، اما بدون آنکه سلاح دفاعی در برابر هایدگر داشته باشم. من نوعی توانایی عقب‌نشینی داشتم که دقیقاً از تربیت عقل‌گرایانه من مایه می‌گرفت، تربیتی که ژان نابرت و ادموند هوسرل نیز دارا بودند. ترسیم برخوردها، فاصله‌گرفتنها و تبادل نظرها، به عبارت دیگر، پیوندها و جداییهایی که سراسر این مرحله از زندگی فکری مرا پر می‌سازند، کاری بسیار پیچیده است. روشنفکران این دوره همگی مسیری بسیار درهم و مبهم دارند.

○ شما از فروید و روانکاوی صحبت کردید که بر کار شما در اختلاف تأثیرها (۱۹۶۹) بسیار مؤثر بودند. اما به نظرم می‌رسد که مارکس و نینچه نیز تأثیر بسزایی بر اندیشه شما داشتند.

○ اگر اجازه بدهید کمی بیشتر روی فروید مکتب کنیم، برای اینکه تصور کرده بودم آشنایی من با آثار فروید جنبه‌ای ثانوی داشت، چون این آشنایی پس از کتاب من درباره نمادشناسی شر روی داد، و چون مسأله مجرمیت در روانکاوی مسأله‌ای اساسی و مرکزی است، می‌خواستم بیش از یک دیدگاه مخالف، یعنی دیدگاه روانکاوی، دانش من که بسیار از میرچا الیاده و متفکران بزرگ نمادشناسی عمومی متأثر بود، چه وضعیتی پیدا می‌کرد. و فروید آن طور که بعدها نامیدمش حکم «گواه‌ترداید» را داشت. به این ترتیب من با موقعیت تنازعی دیگری روبرو بودم که دیگر هوسرل در برابر یاسپرس و گابریل مارسل نبود، بلکه این بار میان فکری بسیار ناهنجار و تقلیل‌گر بود از یک سو، و از سوی دیگر، فکری که در کنار جنبه‌های غنایی و عرفانی نمادها قرار

تین هایدگر



داشت و به آنها بسیار نزدیک بود. و فروید برای من، هم یک چالش بود و هم نقطه انکابی در برابر رمانتیسم فلسفی. و در این مورد با اندیشه‌ای روبرو بودم که مرا به حکمیت دائمی میان آنچه که «هرمنوتیک توسعه‌دهنده» و «هرمنوتیک تقلیل‌گر» می‌خوانم وامی‌داشت. نمی‌دانم حق دارم این مفاهیم را به کار ببرم یا نه، اما اینها بخشی از واژگان من هستند.

کتابی که دربارهٔ فروید نوشتم برای آن بود که حق روانکاوی را ادا کرده باشم، اما در محدودهٔ خاص خودش، یعنی دقیقاً مسائل کودکی، ناراحتی روانی و جنبهٔ تاریک و مبهم و پنهانی آگاهی...

● اما با افکار مارکس و نیچه چگونه آشنا شدید؟

○ در مقایسه با فروید، دربارهٔ مارکس و نیچه کمتر نوشته‌ام، برای اینکه آنچه که قبلاً نوشته بودم پرداختن به فروید فوریت داشت، اما در درسهام در دانشگاه، این دو متفکر جایگاهی گسترده دارند. ترجیح می‌دهم با نیچه شروع کنم، برای اینکه حتی اگر قرابتی هم با فروید نداشته باشد، نسبتی با وی دارد، چون به نظرم در کارهای نیچه نقد بیره‌مانهٔ اخلاق کانتی به شکلی عمیق و وسیع دیده می‌شود. مسألهٔ نیچه و ادوار ساختن حریف است به اینکه شایستهٔ او باشد. یکی از دوستانم که رساله‌ای دربارهٔ نیچه نوشته است، او را «خدانشناس ناگزیر» خوانده است. چگونه به شیوه‌ای معین استدلال کنیم که خنده‌دار نباشد و شایسته نیچه باشد، آسان نیست. سه کتاب نیچه که متعلق به دوران بحرانی وی هستند بر من اثر گذاشتند. اما چنین گفت زرتشت که ما را به یک دنیای شاعرانهٔ مذهبی می‌برد، چندان تأثیری بر من نداشت. سه کتاب نیچه که به عقیدهٔ من کتابهای اساسی و بنیادی هستند و بر من تأثیر زیادی گذاردند عبارتند از: *موعظت شاه*، *فرواسوی نیک و بد* و *شجره‌شناسی اخلاق*. شاید از این سه کتاب، آخرین آنها، یعنی *شجره‌شناسی اخلاق* بیش از بقیه بر من اثر گذاشت، چون در آن بحث فلسفی دربارهٔ موضوعهایی را دیدم که فروید از نقطه‌نظر بیماری روانی به آنها پرداخته بود، و به علاوه من به نکاتی که فروید دربارهٔ نیچه مطرح می‌کرد بسیار علاقه‌مند بودم. او می‌گفت: «احتمالاً نیچه پیش از من، آنچه را که من به سختی از راه عبور از تخت روانکاوی کشف کرده بودم، با توسل به امکانات تفکر فلسفی گفته بود، و به این دلیل است که من نخواستم جلوتر روم و نیچه را بیشتر بخوانم، از ترس اینکه مبدا عقیم شوم». بنابراین من که بیماری نبودم که زوی تخت فروید دراز کشیده باشم، و اهمه‌ای نداشتم از این که بروم نیچه را بخوانم، و به خاطر تربیت مسیحی و پروتستانم، این کار برای من تجربه‌ای اجباری بود، تجربهٔ کشف حقیقت بود و حتی می‌توانم مثل نیچه گفت که «تجربهٔ سلامت فکری» بود، ولی چیزی که مسلم است آن است که زندگی با نیچه آسان نیست. اما در مورد مارکس چون نامش را بردید، باید بگویم که او در درجهٔ کمتری برای من ایجاد کرده است، چون زندگی کردن به لحاظ فکری با فروید و نیچه آسان نیست، اما من در زندگی با اندیشهٔ مارکس با هیچ مشکلی برخورد نکرده‌ام، برای اینکه همین قدر فکر می‌کردم که او در نقد اقتصاد سیاسی مهم است و احتمالاً هنوز هم پس از سقوط امپراتوری شوروی و احزاب کمونیست در نقد سرمایه‌داری پیشرفته چیزی برای گفتن دارد. اما تقریباً در همان اوایل بر سر دو مسأله از مارکسیسم و مارکسیست‌ها بریدم. من بیشتر با مارکسیست‌ها مسأله داشتم تا با مارکس. چون همان‌طور که می‌دانید مارکسیسم پس از بین‌الملل دوم که دورهٔ پس از مرگ

مارکس است پدید آمد. خیال می‌کنم که در حقیقت بین‌الملل دوم در پیدایش لنین و استالین سهم بیشتری دارد تا شخص مارکس. تصور می‌کنم که باید این نکته را دریافت، چون دورهٔ میان مرگ مارکس و انقلاب اکتبر دوره‌ای است که مارکسیسم را در شکل اولیهٔ آن بر اساس آرای مارکس، انگلس ایجاد کرد. و آنچه فکر می‌کنم که استاد لنین بیشتر انگلس بود تا مارکس. اما آن دو نکته‌ای که بر اساس آنها احساس کردم از مارکس بریده‌ام، یکی بر سر تفسیر آن چیزی بود که «روینا» نامیده‌اند، یعنی نه فقط تفکر فلسفی، بلکه همچنین هنر، زندگی فرهنگی و سیاست. من قبلاً در مرحلهٔ نمادشناختی کار فکری‌ام و همین‌طور در آرای لوی استروس آموخته بودم که جامعه به همان خوبی بر پایه‌های نمادشناختی‌اش بنا می‌شود که بر پایه‌های اقتصادی‌اش. بنابراین باید وزنی یکسان به تمام جنبه‌ها داد: اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی، و اینها هر یک به تنهایی «زیربنا» هستند. بنابراین خیال می‌کنم که این سنت گروهی مارکسیستی که می‌گوید یک زیربنای اقتصادی وجود دارد و یک روبنای فرهنگی، همواره باید واژگون شود، برای اینکه هر یک از این جنبه‌ها به نوبهٔ خود نقش زیربنا را برای دیگران ایفا می‌کنند. اما دومین مسأله‌ای که بر سر آن از مارکس بریدم به لحاظ تاریخی بسیار اهمیت دارد، و این نکته است که سرنوشت شوم مارکسیسم را رقم زده است، و آن نشناختن و اهمیت کافی ندادن به جوهر سیاست در ساختار ویژهٔ آن است. تصور می‌کنم اشتباه مارکس در آنجاست که فکر می‌کند امور سیاسی بازتاب امور اقتصادی است، و نه هر حال به شکلی وابسته به آن است، به طوری که تمام معایب سیاست ریشه در امور اقتصادی دارد. اما فکر می‌کنم که تاریخ اروپای غربی و ایالات متحده آمریکا به ما اجازه می‌دهد که بگوییم نوعی از سیاست ایجاد شده که اصیل است و شاید با اشکال بسیار متفاوتی از اقتصاد آمیخته است و خیال می‌کنم که مارکس به نقش دولتشهرهای فلامان، نظام پارلمانی انگلستان و انقلاب آمریکا کم بها داده است، زیرا این پدیده‌ها محصول سیاست هستند، هر چند مسلماً در غالب موارد با اقتصاد بازار رابطه دارند، اما این رابطه با قواعد خاص خودشان صورت می‌گیرد. این اشتباه مارکس بوده است، و به نظر من این اشتباه از آنجا ریشه می‌گیرد که حتی خود مارکس گفته است که *آلمان به لحاظ سیاسی نیست به سایر کشورهای اروپا عقب مانده بود، و دلایل قضای داخلی سیاسی در آلمان بود که او به نقد اقتصاد سیاسی آنگلوساکسون می‌پردازد، اما نمی‌بیند که اروپا، خیلی قبل از سرمایه‌داری صنعتی متعجسر سال ۱۸۴۰، دست به تشکیل جوامع و دولت‌های آزاد زده است، به طوری که تاریخ آزادی سیاسی کاملاً مقدم است بر تاریخ استثمار نیروی کار که بی‌تردید زیر لوای دموکراسی لیبرال انگلیسی صورت گرفت. اما این بدان معنا نیست که منشأ این هر دو یک چیز است. بنابراین من خیال می‌کنم که این نظر برای مارکسیست‌ها گران تمام شده است، چون از آنجا که تأمل و تفکر در خصوص جوهر سیاست و لذا جوهر خشونت سیاسی را کنار گذارند، آماده بودند که در امور سیاست دست به هر کاری بزنند، از جمله حمله و تیرنگ و این چیزی است که اتفاق افتاد. در واقع امرلین از هر آنچه که در اختیار داشت استفاده کرد تا رابطهٔ زور میان آنچه که جامعه بورژوازی می‌نماید و طبقه کارگر را تقویت کند، و در این راه از تمام وسایل فاسد ماکیاویسم تاریخی بهره گرفت.*

● این بحث ما را به اصل گفت‌وگو و کار شما در حوزهٔ سیاست



دارد. لذا پس از جنگ نسبت به آثاری که درباره «اردوگاههای مرگ» و نیز اردوگاههای کار اجباری شوروی نوشته می‌شد بسیار حساس بودم. من همان اوایل کتاب مارگارت بویرنویمن را که خودش اردوگاههای آلمان و شوروی را به تناوب تجربه کرده بود، خواندم. حرف او را کسی باور نکرده بود، گفته بودند که ممکن نیست چنین اردوگاههایی در شوروی وجود داشته باشند. و پس از آن آثار سولزنیسین را خواندم و هر آنچه را که درباره «گولاک» نوشته شده بود. پس همان‌طور که می‌بینید من همیشه مارکس را از مارکسیم جدا کرده‌ام. من درباره مارکس کار کرده‌ام، اما همیشه از مارکسیم وحشت داشته‌ام.

● مخاطبان دیگری که در کار تحلیل سیاسی پیدا کردید چه کسانی بودند؟ فکر می‌کنم که می‌توان از هانا آرنست و اریک وی Eric Weil نام برد.

○ بله، این درست است. من همیشه درباره این دو متفکر کار کرده‌ام و درس داده‌ام، بخصوص در دانشگاه شیکاگو. همان‌طور که می‌دانید از سال ۱۹۶۷ تاکنون در دانشگاه شیکاگو درس داده‌ام و در این دانشگاه عضو سه گروه آموزشی بوده‌ام: گروه فلسفه، گروه علوم فیزی و گروه «جامعه و تفکر اجتماعی» که هانا آرنست بنیانگذار آن بود و در آنجا فلسفه اجتماعی و سیاسی درس می‌داد. درسهای من غالباً در حوزه فلسفه سیاسی بود. آشنایی من با هانا آرنست نیز بسیار اهمیت داشت، چون با او به طور شخصی در دانشگاه شیکاگو آشنا شدم، اما در «مدرسه جدید تحقیقات اجتماعی» for Social Researches در New School در نیویورک نیز که چندین بار در آنجا درس دادم، او را دیدم.

● آیا مسأله «ابتذال شر» La Banalité du Mal نیز، آنچنان که هانا آرنست در کتاب ایشان در او شلیم مطرح می‌کند و مورد بحث قرار می‌دهد، توجه شما را جلب کرد؟

○ بله خیلی زیاد. اما مسلماً کتابی که او را به روشنفکران اروپایی شناساند، کتاب بزرگش درباره توتالیتراریسم بود. او این مسأله را مطرح می‌کند که آیا نازیسم و بلشویسم ساخت مشترکی دارند یا نه؟ و می‌کوشد مدلی بسازد که بسیار رایج به آن بحث شده است. اما به هر تقدیر او یکی از نخستین کسانی است که درباره اشکال متفاوت توتالیتراریسم در عین وحدتشان فکر کرده است. به طوری که در نظر او فلسفه سیاسی اساساً مجموعه‌ای است از تدابیر که باید برای احتراز از بازگشت توتالیتراریسم اتخاذ کرد. چون آنچه که او را اذیت کرده است، شکنندگی دموکراسی است، این واقعیت که نازیسم دنباله دموکراسی وایمار است، پس چگونه ممکن است یک دموکراسی اسپر توتالیتراریسمی چنین وحشی بشود؟ پاسخ او به این سؤال آن است که دموکراسی نظامی فوق‌العاده شکننده است، شکننده‌تر از آنکه مردم تصورش را می‌کنند، چون دموکراسی صرفاً حاصل پیمان اجتماعی است، حاصل آنچه که آرنست «میل باهم زیستن» می‌نامد. اما این «میل باهم زیستن» می‌تواند در هر لحظه بر هم بخورد، نمونه‌اش را اکنون در یوگسلاوی می‌بینید. افرادی که قریب ۵۰ سال باهم زندگی کرده‌اند، ناگهان به آنجا می‌رسند که کمر به نابودی یکدیگر می‌بندند.

● و اما در آرای اریک وی، شما مخصوصاً به مسأله خشونت و

می‌کشاند. آیا این نقد مارکسیم است که شما را بیشتر به سوی تفکر سیاسی سوق می‌دهد یا به خاطر رابطه‌ای است که با مجله «اسپری» و امانوئل موینه داشتید؟ یادم می‌آید که در کتابتان تاریخ و حقیقت از امانوئل موینه به عنوان کسی صحبت می‌کنید که از جدا ساختن حقیقت فلسفی و تربیت سیاسی از یکدیگر سرباز می‌زند. تصور می‌کنم که این اندیشه در فلسفه خود شما هم وجود دارد. از نظر خودتان نتایج عملی و سیاسی اندیشه سیاسی شما چیست؟

○ به نظر من سیاست همیشه با اخلاق رابطه داشته است. شما نام امانوئل موینه را بردید. من به او بسیار مدیونم، و اساساً نخست به دلیل اندیشه‌ای که او «شخص گرایی» Personnalisme می‌نامد، و از سوی دیگر من از زمان نوجوانی یک سوسیالیست فعال بودم، گاه در نهضت‌های بسیار ایدئولوژیک سوسیالیست‌های مسیحی و همچنین در نهضت سوسیالیسم به مفهوم وسیع کلمه و تا انقلاب‌های شما را متوجه این نکته می‌کنم که این چیزی است که مرا از خطر کمونیسم حفظ کرده به دلیل مبارزه‌ای که میان سوسیالیست‌ها و کمونیست‌ها وجود داشت. من در جبهه سوسیالیست‌ها بودم، یعنی در خط گست با کمونیسم، به این خاطر بود که مارکسیم نتوانست مرا همچون بسیاری از روشنفکران فرانسوی پس از جنگ اغوا کند و به این ترتیب از وسوسه مارکسیم گریختم، اما باید بگویم که تفکر اجتماع‌گرای Communautariste امانوئل موینه نیز مرا از وسوسه مارکسیم پس از جنگ فرانسه - که یکی از بسته‌ترین و خشک‌اندیش‌ترین مارکسیم‌ها بود - حفظ کرد. احتمالاً یک فرهنگ مسیحی و فلسفی در خصوص مفهوم «شر» نیز پیوسته حساسیت شدید مرا نسبت به اشکال سیاسی «شر» برمی‌انگیخت و چون در فاصله سالهای ۴۵-۱۹۲۰ اسپر جنگی

بودم، خیلی زود به مسأله «اردوگاههای مرگ» واکنش نشان دادم، چون اردوگاه ما در کنار یک «اردوگاه مرگ» بود و به هنگام آزادی اسرای این اردوگاه توسط سربازان متفقین، من شاهد اسکلت‌های زنده‌ای بودم که بیرون می‌آمدند. بنابراین در نظر من توتالیتراریسم همان معنای سالهای ۱۹۳۰ را داشت و با دلایلی بسیار قوی پس از جنگ شاهد جنبه وحشتناک توتالیتراریسم بودم. پس آنچه که دوستان و رفقای کمونیست من متوجه آن نبودند، این بود که بلشویسم چیزی شبیه به نازیسم پدید آورده بود و وانگهی از بسیاری جهات پارادوکس در اینجاست که بسیاری از ویژگیهای نازیسم حاصل تقلید از بلشویسم هستند و بلشویسم به عنوان یک شکل سیاسی توتالیتر بر نازیسم تقدم



مرلو پونتی

فکر تقلیل واقعی خشونت در عرصه سیاست علاقه‌مند بودید.
 ○ بله، برای اینکه در رساله فلسفی بزرگ اریک وی هم که اسمش منطقی فلسفه بود، مقدمه‌ای وجود داشت به نام «گفتار و خشونت».
 در نظر اریک وی گفتار روی دیگر خشونت است، اما خشونت نیز روی دیگر گفتار است. پس خشونت همواره حضور دارد، یعنی خشونت پیش از آنکه در دست دیکتاتوری همچون هیتلر یا استالین فرار گیرد، در زبان وجود دارد. مسلماً عکس خشونت گفت‌وگو و مباحثه است، و این نکته اصلی فکر اریک وی است. اما چرا خشونت همیشه نزدیک است؟ برای اینکه کار سیاست این است که عمل تصمیم گرفتن را برای جوامع تاریخی امکان‌پذیر سازد. لذا، عنصر «تصمیم‌گیرانه» سیاست حضور بسیار زیادی در افکار اریک وی دارد، حتی بیشتر از هانا آرنت. آرنت بر «میل باهم زیستن» تأکید دارد، و اریک وی بر قابلیت تصمیم‌گیری یک جامعه تاریخی. این نظر نه تنها او را با کارل اشپیت در یک خط قرار می‌دهد، بلکه همان نوع مسائل را نیز مطرح می‌سازد. می‌دانید که تمام فلسفه سیاسی کارل اشپیت عبارت بود از تمایز میان دوست و دشمن و بخصوص قابلیت تصمیم گرفتن در موقعیتهای اضطراری و اریک وی نسبت به این موضوع، در برابر مفاهیم انسانی رماتیکی و جنبه‌هایی نظیر «روح زیبا» *belle-âme* la حساس است. وی نسبت به این گونه افکار بسیار بدبین است.

است که در زمان ساخته می‌شود. زبان انگلیسی بخوبی میان دو مفهوم «همان» *same* و «خود» *self* تمایز می‌گذارد. در آلمانی نیز بین *selbst* و *gleich* تمایز وجود دارد. مترجم آثار من به آلمانی کلمه «*selbich*» را در برابر کلمه «همان» *même* انتخاب کرده است.

● پس مسأله اصلی شما پیدا کردن رابطه میان «هویت شخصی» و «هویت جمعی» است. آیا درست است که در این راه فلسفی که خاص اندیشه شماست ارتباطی هم با اندیشه فلسفی مرلوپونتی *Merleau-Ponty* ببینیم؟

○ بله، مرلوپونتی نقش بسیار مهمی در کار من ایفا کرد، و حتی می‌شد در آغاز این گفت‌وگو از او صحبت کرد، چون از وقتی من اولین کارم را درباره اراده آغاز کردم، آرزو داشتم کاری تمام و کمال مثل کار مرلوپونتی انجام دهم - مرلوپونتی درباره ادراک و تفکر نظری کار کرده بود. حال من می‌خواستم در مورد اراده و تفکر عملی کار کنم. و بعد هم تا پایان عمر مرلوپونتی مباحثی را که با مارکیست‌ها داشت و جدانشدنش را از سارتر و اینکه همیشه سعی می‌کرد بدون اینکه کمونیست باشد حق را به کمونیست‌ها بدهد - دنبال کردم. من شاهد این جدایی دردناک سارتر و مرلوپونتی در مجله *Le Temps Modernes* بودم. لذا آثار سیاسی مرلوپونتی بر من اثر زیادی گذارد. مثلاً کتابی که وی درباره محاکمات مسکو در سالهای ۱۹۳۰ به نام حوادث دیکتاتور نوشت تأثیر زیادی بر من داشت. او در این کتاب می‌کوشید رفتار قهرمانان این محاکمات را بفهمد. افرادی نظیر زینوف، کامنیف یا بوخارین که آنقدر عاشق کمونیسم بودند که حاضر شدند دست به اعتراف دروغین بزنند و به این ترتیب برای آخرین بار به ایدئولوژی کمونیسم خدمت کنند. اما درخصوص مسأله «فرد» و «جمع» به نظر مرلوپونتی این دو مفهوم در موازات یکدیگر قرار دارند، چون به عقیده او در مورد هر دوی این مفاهیم مسأله حقیقت پرسپکتیویستی مطرح است. تصور می‌کنم که مفهوم «پرسپکتیویسم» مفهومی کاملاً اساسی در آثار مرلوپونتی است، برای اینکه در آرای مرلوپونتی در حد واسطه پدیدارشناسی و فلسفه سیاسی قرار دارد. تحلیل‌های مرلوپونتی را از مسأله ادراک بخوبی می‌شناسیم! در این تحلیل‌ها وی می‌گوید که هیچ کس شینی را به طور کامل نمی‌بیند و هر کس تنها وجهی از آن را در سطح می‌بیند. این ادراک در سطح است و در حقیقت به عقیده مرلوپونتی هیچ دیدگاه مطلق در سیاست وجود ندارد. مسأله‌ای که به هر حال درست است، به این خاطر است که مرلوپونتی از مارکیسم جدا می‌شود، چون او به مارکیست‌ها

● اما چگونه توانستید در راه فلسفی خودتان مواضع هانا آرنت و اریک وی را با هم آشتی دهید؟

○ دقیقاً از طریق یک حس بسیار قوی هوشیاری دموکراتیک، چون از آنجا که، اگر مانند ماکس وبر *Max Weber* صحبت کنیم، دولت به صورتی قطعی کارکرد و کارکرد خشونت است، چون دولت است که می‌تواند اعمال شهروندان را مجازات کند، مثلاً من به محض اینکه از چراغ قرمز عبور کنم با دولت مواجه می‌شوم، چون قوه مقننه دولت است که تصمیم می‌گیرد من باید جریمه‌ای بپردازم یا نه. لذا دولت از زور استفاده می‌کند، و چون دولت از زور استفاده می‌کند، لازم است شهروندان جامعه هوشیار باشند، برای اینکه تنها هوشیاری شهروندان است که می‌تواند مانع آن شود تا زور دولت به خشونت سیاسی تبدیل شود.

● و آیا مفهوم «مسئولیت» که در کاربرد سیاسی دموکراسی اهمیت اساسی دارد از اینجا پیدا می‌شود؟

○ شکی نیست، مفهوم «مسئولیت» مفهوم کلیدی سیاست دموکراتیک است. در این زمینه کتاب هانس یوناس *Hans Jonas* به نام اصل مسئولیت *Le Principe Responsabilité* بر من اثر بسیار زیادی گذاشت، چون او مسئولیت را همیشه بر حسب آنچه که شکننده است تعریف می‌کند، خواه شکنندگی یک نوزاد باشد، یا شکنندگی کره نظریه تراژدی شکل می‌دهد، و اعترافات آگوستین قدیس، که ایمان آوردنش به مسیحیت را بازگو می‌کند، وجود دارد. بنابراین این سؤال را با خود طرح کردم: آن زمانی که در روایت موجود است چیست و سهم روایت در ترکیب زمان چیست؟ بنابراین، این اثر کاری است درخصوص پیدایش ساختار روایی زمان، که من پیشاپیش نمونه‌ای از آن را به دست دادم که «هویت شخصی» بود، نمونه‌ای که آن را با استفاده از کلمه لاتین «*ipse*» و نه «*idem*» توصیف کردم. چون در لاتین *idem* «همان» است که تکرار می‌شود، حال آنکه *ipse* «خود»

می‌گفت که چشم‌اندازی مشرف و غایی وجود ندارد که مثلاً طبقه کارگر باشد و به طور مادرزاد هم معصوم و هم میرا از خطا باشد. به عقیده مرلوپونتی هیچ طبقه‌ای وجود ندارد که از جانب خدا مأموریت داشته باشد. به نظر او مارکسیست‌ها در مورد سیاست، دین و فرهنگ کاملاً اشتباه می‌کنند. من در این دیدگاه «نسبی‌گرا» با مرلوپونتی شریک هستم، یعنی در این عقیده که هر دیدگاهی بسته به ماهیت مسائل نسبی است.

بنابراین شما از یک مرحله نقد و سنجش تمثیلهای و باز نمودهای مفاهیم گذشته‌اید. مثلاً من در کارهای شما به نقد ایدئولوژی به عنوان تمثیل و نمودار سیاسی برخورد کردم.

این نقد در کارهای من به منظور بسط دادن به تأملاتی بود که در باب قلمرو خیال داشتم، که نخستین جلوه آن را در قلمرو خیال سمبولیک و اساطیری می‌توان دید. اما من از این مرحله بدون هیچ تأثیری از شکلواره‌سازی Schematisme گذشتم و به اشکال مختلف قلمرو خیال شخصی و اجتماعی رسیدم. آنگاه دیالکتیک اتوپیا و ایدئولوژی، مسلماً تحت تأثیر کارل مانهایم karl Mannheim مرا به بررسی دو قلمرو خیال کشاند: قلمرو خیال استحکام consolidation و قلمرو خیال اکتشاف d'exploration imaginaire. این تمایز یا تمایز دیگری ملحق شد که میان «همان» idem و «خود» ipse است، زیرا قلمرو خیال «همان» ایدئولوژی است، در حالیکه قلمرو خیال «خود» اتوپیاست، زیرا که «خود» دائماً در حال ساختن خویش در افقهای زمانی دور است و دورترین این افق‌ها اتوپیاست.

به نظر شما در سیاست معاصر و اندیشه سیاسی کنونی جایی برای گفتن اتوپیا وجود دارد، مگر به پس از سقوط ایدئولوژی‌های بزرگ موعودی و مهدی‌گرا؟

من خیال می‌کنم که همه ما دارای ذخیره‌های ذهنی فکری اتوپیک هستیم، و از ترس اینکه باز هم فریب بخوریم نسبت به آن بیشتر بدگمانیم. اما با این همه من دوباره به مارکس برمی‌گردم. می‌پرسم مارکس را در ۲۰ یا ۳۰ سال آینده چگونه خواهند خوانند؟ تصور می‌کنم که امروزه ما در برابر نوعی تجربه‌گرایی اجتماعی قرار

داریم که بشدت آکنده از شکست است. شاید سرمایه‌داری بهترین راه تولید ثروت باشد، اما بهترین طریق ایجاد نابرابری نیز هست. کدامیک از این دو و براساس چه ارزشهایی قابل تحمل هستند؟ آیا تولید مردم را بیشتر ارضاء خواهد کرد، یا اینکه نابرابری را تحمل نخواهند کرد؟

این نابرابری شکلی از بی‌عدالتی اجتماعی و سیاسی است. به این دلیل پرداختن به مقوله «عدالت» ضروری است. این مسأله مواجیه فکر کارهای جان رالز می‌اندازد که شما یکی از نخستین کسانی بودید که او را در فرانسه معرفی کردید.

بگذارید به مسأله عدالت به دو شکل متفاوت بپردازیم: مسأله عدالت صریحاً در تمام تفکرانی که در خصوص دولت صورت می‌گیرد طرح می‌شود، اما برای من به طریق دیگری مطرح شد. من خواستم بدانم جایگاه اندیشه حقوقی میان اندیشه سیاسی و اندیشه اخلاق در کجاست؟ چون من در کل تربیت فکری‌ام و در سراسر آثارم میان اخلاق و سیاست رابطه برقرار کردم. اما رفته‌رفته فهمیدم که حوزه حقوقی فوق‌العاده اهمیت دارد، نه فقط به خاطر جایگاه حقوق جزا و مسأله مجازات بلکه همچنین به خاطر حقوق معاهدات در عالم اقتصاد و روابط اجتماعی و بعد هم مسأله قانون اساسی و مشروطه، یعنی این واقعیت که دولت قانونی دولت مشروطه و متکی بر قانون اساسی است. این مسأله‌ای است که کاملاً مورد توجه کانت و هگل نیز قرار گرفته است. من به آثار رالز نیز علاقه‌مند شدم و بعد هم به مسأله مفهومی فراگیر از عدالت، یعنی مفهومی که تمام جنبه‌های اقتصادی، اجتماعی و سیاسی را فرا می‌گرفت، وجه اساسی این مطالعه این بود نظریه‌تراژدی شکل می‌دهد، و اعترافات اگوستین قدیس، که ایمان آوردنش به مسیحیت را بازگو می‌کند، وجود دارد. بنابراین این سؤال را با خود طرح کردم: آن زمانی که در روایت موجود است چیست و سهم روایت در ترکیب زمان چیست؟ بنابراین، این اثر کاری است در خصوص پیدایش ساختار روایی زمان، که من پیشاپیش نمونه‌ای از آن را به دست دادم که «هویت شخصی» بود، نمونه‌ای که آن را با استفاده از کلمه لاتین «ipse» و نه «idem» توصیف کردم. چون در لاتین idem «همان» است که تکرار می‌شود، حال آنکه ipse «خود» است که در زمان ساخته می‌شود. زبان انگلیسی بخوبی میان دو مفهوم «همان» same و «خود» self تمایز می‌گذارد. در آلمانی نیز بین selbst و gleich تمایز وجود دارد. مترجم آثار من به آلمانی کلمه «selbich» را در برابر کلمه «همان» même انتخاب کرده است.

پس مسأله اصلی شما پیدا کردن رابطه میان «هویت شخصی» و «هویت جمعی» است. آیا درست است که در این راه فلسفی که خاص اندیشه شماست از تباطوی هم با اندیشه فلسفی مرلوپونتی Merleau-Ponty بی‌نیزم؟

بله، مرلوپونتی نقش بسیار مهمی در کار من ایفا کرد، و حتی می‌شد در آغاز این گفت‌وگو از او صحبت کرد، چون از وقتی من اولین کارم را درباره اراده آغاز کردم، آرزو داشتم کاری تمام و کمال مثل کار مرلوپونتی انجام دهم - مرلوپونتی درباره ادراک و تفکر نظری کار کرده بود. حال من می‌خواستم در مورد اراده و تفکر عملی کار کنم. و بعد هم تا پایان عمر مرلوپونتی مباحثی را که با مارکسیست‌ها داشت و جدانشدنش را از سارتر و اینکه همیشه سعی می‌کرد بدون اینکه کمونیست باشد حق را به کمونیست‌ها بدهد - دنبال کردم. من





d'exploration imaginaire و قلمرو خیال اکتشاف imaginaire de idem و «خود» ipsé است، زیرا قلمرو خیال «همان» ایدئولوژی است، در حالیکه قلمرو خیال «خود» اتویاست، زیرا که «خود» دائماً در حال ساختن خویش در افقهای زمانی دور است و دورترین این افرها اتویاست.

● به نظر شما در سیاست معاصر و اندیشه سیاسی کنونی جایی برای گفتن اتویا وجود دارد، بویژه پس از سقوط ایدئولوژی های بزرگ موعودی و مهدی گرا؟

○ من خیال می کنم که همه ما دارای ذخیره های ذهنی فکری اوتوپیک هستیم، و از ترس اینکه باز هم فریب بخوریم نسبت به آن بیشتر بدگمانیم. اما با این همه من دوباره به مارکس برمی گردم و می پرسم مارکس را در ۲۰ یا ۳۰ سال آینده چگونه خواهند خواند؟ تصور می کنم که امروزه ما در برابر نوعی تجربه گرایی اجتماعی قرار داریم که شدت آینده از شکست است. شاید سرمایه داری بهترین راه تولید ثروت باشد، اما بهترین طریق ایجاد نابرابری نیز هست. کدامیک از این دو و براساس چه ارزشهایی قابل تحمل هستند؟ آیا تولید مردم را بیشتر ارضاء خواهد کرد، یا اینکه نابرابری را تحمل نخواهند کرد؟

● این نابرابری شکلی از بی عدالتی اجتماعی و سیاسی است. به این دلیل پرداختن به مقوله «عدالت» ضروری است. این مسأله مرابنه فکر کارهای جان رالز می اندازه که شما یکی از نخستین کسانی بودید که او را در فرانسه معرفی کردید.

○ بگذارید به مسأله عدالت به دو شکل متفاوت بپردازیم: مسأله عدالت صریحاً در تمام تفکراتی که درخصوص دولت صورت می گیرد طرح می شود، اما برای من به طریق دیگری مطرح شد. می خواستم بدانم جایگاه اندیشه حقوقی میان اندیشه سیاسی و اندیشه اخلاق در کجاست؟ چون من در کل تربیت فکری ام و در سراسر آثارم میان اخلاق و سیاست رابطه برقرار کردم. اما رفته رفته فهمیدم که حوزه حقوقی فوق العاده اهمیت دارد، نه فقط به خاطر جایگاه حقوق جزا و مسأله مجازات بلکه همچنین به خاطر حقوق معاهدات در عالم اقتصاد و روابط اجتماعی و بعد هم مسأله قانون اساسی و مشروطه، یعنی این واقعیت که دولت قانونی دولت مشروطه و متکی بر قانون اساسی است. این مسأله ای است که کاملاً مورد توجه کانت و هگل نیز قرار گرفته است. من به آثار رالز نیز علاقه مند شدم و بعد هم به مسأله مفهومی فراگیر از عدالت، یعنی مفهومی که تمام جنبه های اقتصادی، اجتماعی و سیاسی را فرا می گرفت. وجه اساسی این مطالعه این بود

که بدانم آیا اصل عدالت وجود دارد و چگونه صورت بندی می شود. کار رالز در این خصوص بسیار به من کمک کرد، اما در این زمینه دوره مابعد رالز هم وجود داشت، چون همان طور که می دانید رالز کتاب نظریه عدالت را در سال ۱۹۷۲ نوشت و خیال می کنم که اولین مقاله او درباره عدالت به نام «عدالت به عنوان انصاف» در سال ۱۹۶۸ منتشر شد و بنابراین نسبتاً قدیمی است. مسلماً صورت بندی جان رالز بسیار زیباست، برای اینکه از طرح مسائل حوزه های متفاوت کاربرد عدالت در عرصه های اقتصاد، اجتماع و سیاست اجتناب می کند. رالز ترجیح می دهد در صورت بندی مفهوم عدالت از روشی استفاده کند که

شاهد این جدایی دردناک سارتر و مرلوپونتی در مجله له تان مدرن Les Temps Modernes بودم. لذا آثار سیاسی مرلوپونتی بر من اثر زیادی گذارد. مثلاً کتابی که وی درباره محاکمات مسکو در سالهای ۱۹۳۰ به نام حوادث دیالکتیک نوشت تأثیر زیادی بر من داشت. او در این کتاب می کوشید رفتار قهرمانان این محاکمات را بفهمد. افرادی نظیر زینوویف، کامه نیف یا بوخارین که آنقدر عاشق کمونیسم بودند که حاضر شدند دست به اعتراف دروغین بزنند و به این ترتیب برای آخرین بار به ایدئولوژی کمونیسم خدمت کنند. اما درخصوص مسأله «فرد» و «جمع»، به نظر مرلوپونتی این دو مفهوم در موازات یکدیگر قرار دارند، چون به عقیده او در مورد هر دوی این مفاهیم مسأله حقیقت پرسپکتیویستی مطرح است. تصور می کنم که مفهوم «پرسپکتیویسم» مفهومی کاملاً اساسی در آثار مرلوپونتی است، برای اینکه در آرای مرلوپونتی در حد واسطه پدیدارشناسی و فلسفه سیاسی قرار دارد. تحلیل های مرلوپونتی را از مسأله ادراک بخوبی می شناسیم؛ در این تحلیلها وی می گوید که هیچ کس شیئی را به طور کامل نمی بیند و هر کس تنها وجهی از آن را در سطح می بیند. این ادراک در سطح است و در حقیقت به عقیده مرلوپونتی هیچ دیدگاه مطلق در سیاست وجود ندارد. مسأله ای که به هر حال درست است. به این خاطر است که مرلوپونتی از مارکسیسم جدا می شود، چون او به مارکسیست ها می گفت که چشم اندازی مشرف و غایی وجود ندارد که مثلاً طبقه کارگر باشد و به طور مادرزاد هم معصوم و هم مبرا از خطا باشد. به عقیده مرلوپونتی هیچ طبقه ای وجود ندارد که از جانب خطا مأموریت داشته باشد. به نظر او مارکسیست ها در مورد سیاست، دین و فرهنگ کاملاً اشتباه می کنند. من در این دیدگاه «نسبی گرا» با مرلوپونتی شریک هستم، یعنی در این عقیده که هر دیدگاهی بسته به ماهیت مسائل نسبی است.

● بنابراین شما از یک مرحله نقد و سنجش تمثیلهای و باز نمودهای مفاهیم گذشته اید. مثلاً من در کارهای شما به نقد ایدئولوژی به عنوان تمثیل و نمودار سیاسی برخورد کردم.

○ این نقد در کارهای من به منظور بسط دادن به تأملاتی بود که در باب قلمرو خیال داشتم، که نخستین جلوه آن را در قلمرو خیال سمبولیک و اساطیری می توان دید. اما من از این مرحله بدون هیچ تأثیری از شکلواره سازی Schematisme کانت گذشتم و به اشکال مختلف قلمرو خیال شخصی و اجتماعی رسیدم. آنگاه دیالکتیک اتویا و ایدئولوژی، مسلماً تحت تأثیر کارل مانهایم Karl Mannheim مرا به بررسی دو قلمرو خیال کشاند: قلمرو خیال استحکام consolidation

در خط کانت و «قراردادگرایی» قرار می‌گیرد و از خود می‌پرسد: «آیا ممکن است نوعی قاعده برای توزیع وجود داشته باشد که نسبت به ماهیت چیزهای مورد توزیع یکسان عمل کند، خواه کالای تجاری باشد، یا بهداشت یا آموزش و پرورش». آنگاه او برای توزیع قاعده‌ای از این دست را پیشنهاد می‌کند که افزایش امتیازات کسانی که تمتع بیشتری دارند، از طریق کاهش محرومیت‌های کسانی که تمتع کمتری دارند جبران شود. به نظر رالز این شیوه‌ای است برای به حداکثر رساندن بخش حداقل. در حقیقت این قاعده کلاسیک سوسیال دموکراسی است که در واقع امر بیشتر ناظر بر توزیع مجدد است تا صرف توزیع. توزیع مجدد از طریق مالیات، توزیع مجدد از طریق امنیت اجتماعی، درحقیقت در اروپای غربی، ما در جوامع سوسیال دموکرات به سر می‌بریم با اشکال سوسیالیست و راست‌گرا. مسلماً آنچه را که در اندیشه رالز نمی‌پسندیم خصلت صورت‌گرا formaliste و روش مدار procedural آن است. به این دلیل است که من به رقبای جامعه‌گرایی او بیشتر علاقه‌مندم. ایشان می‌گویند که: «توجه داشته باشید، عدالت تنها به این معنا نیست که کالاهای تجاری یا غیرتجاری نظیر بهداشت یا آموزش و پرورش را توزیع کنیم، بلکه توزیع قدرت نیز هست». آنها درست می‌گویند که توزیع قدرت همانند توزیع سهام در یک جامعه سرمایه‌داری نیست، و در این مورد ما باز می‌بینیم که سیاست در برابر اقتصاد ویژگی‌های خاص خود را داراست. مسلم نیست که عدالت وقتی که قدرت و مسئولیت سیاسی را تقسیم می‌کنیم با وقتی که پول و کالاهای تجاری را توزیع می‌کنیم معنای یکسان داشته باشد. و به نظر من مسأله مهم این است که حد میان آنچه که قابل خرید و فروش است و آنچه که قابل خرید و فروش نیست در کجاست؟

● تفکر شما درباره عدالت مرا به یاد جمله‌ای می‌اندازد که زمانی گفتید: «نیروی معنوی اروپا در آن است که همیشه سنت و عدالت را باهم ترکیب کرده است». فکر می‌کنید که هنوز هم این حکم در مورد اروپا مصداق دارد؟

○ اگر مصداق نداشت، اروپا مُرده بود. تصور می‌کنم که بخت اروپا از آنجاست که وارث میراثی متنوع و بسیار متفاوت بوده است: یهودی، مسیحی، یونانی - رومی، قرون وسطایی، رنسانس و اصلاح دین، عصر روشنگری، رمانیسم و جز آن. در غرب کسانی هستند که می‌گویند ما دیگر محورهای راهنما در تاریخمان نداریم. فکر می‌کنم که زیادی هم داریم. اما مسأله دوباره جان بخشیدن به آنهاست. اغلب فکر می‌کنند که گذشته چیزی است که دیگر نیست و چیزی است که تحول یافته است! من می‌گویم که گذشته چیزی است که از آن بهره‌برداری نشده است. نخست برای اینکه در گذشته رویا وجود دارد، یعنی اینکه مردم گذشته آینده دارند، آینده‌ای که نتوانسته‌اند آن را متحقق سازند. و بعد، آنچه را که «اوتویا» می‌نامیم تولد دوباره طرح‌های ناتمام گذشته است. اروپا لبریز از گذشته است.

● اما شما چه جوابی به متفکران پسامدرن می‌دهید که می‌گویند ما در آخر تمام طرح‌های سیاسی و اجتماعی زندگی می‌کنیم و دیگر آینده‌داری در خشنای وجود ندارد؟
○ من به آنها می‌گویم که متون بزرگ کلاسیک را دوباره بخوانند.

● فکر می‌کنید که براساس این متون بزرگ کلاسیک می‌توان یک طرح سیاسی تازه را پی‌ریزی کرد؟
○ گوش کنید، اتفاقی نیست که ما همچنان افلاطون، ارسطو، ماکیاوولی، کانت و هگل را می‌خوانیم. به عقیده من، در حال حاضر دو خطر وجود دارد: یکی پرداختن بیش از حد به تاریخ فلسفه است، به طوری که زیر بار آن له شویم، و دیگری خطر عکس آن، یعنی به اندازه کافی به تاریخ فلسفه نپردازیم. باید حد مطلوب را پیدا کرد و فهمید چگونه می‌توان در آثار متفکران گذشته نیروی لازم برای پیش رفتن را یافت.

● اگر مجبور بودید موضع خود را در مورد بحث‌های کنونی میان نوکاتی‌ها و متفکران پسامدرن مشخص سازید، خود را به کدام یک نزدیکتر حس می‌کردید؟ نظر شما درباره فلسفه متفکرانی همچون هابرماس، دلوز یا لیونار چیست؟

○ من این واژگان و این تقابلهای میان مدرن - پسامدرن را نمی‌پذیرم. اول آنکه نمی‌دانم منظور از مدرن چیست؟ در دهکده من در بروتلین مدرن بودن داشتن برق است. من به آن کسانی که می‌گویند مدرنیته عقل‌گرایی عصر روشنگری است، می‌گویم که به چه حقی این حرف را می‌زنند؟ از سوی دیگر، پسامدرن‌ها از پایان فلسفه تاریخ سخن می‌گویند، اما تصور می‌کنم این خود بدترین شکل فلسفه تاریخ است که از پایان مدرنیته و شروع عصر پسامدرن صحبت کنیم. من می‌گویم که این یک فلسفه پسامدرن «احمق» است، اگر اصطلاح فیلسوف ایتالیایی جیانی واتیمو Gianni Vattimo را به کار ببریم. به عقیده من هابرماس مانند رالز مسأله‌های حقیقی را مطرح می‌کند؛ این مسأله را که «چگونه می‌توانیم در دیدمان نسبت به آینده نزدیک آنچه را که قابلیت عام و جهان شمول شدن دارد یا آنچه که میراث فرهنگی و تاریخی ماست در کنار هم گردآوریم؟» این رابطه میان جهان شمولیت و تاریخیت است. این مسأله همیشه وجود داشته است و خاص جهان ما نیست. مسیحیت ادعا کرده است جهانی است. اسلام نیز مدعی آن است که دینی جهانی است. بنابراین باید میان ادعاهای جهانی بودن



IHDE, D., *Hermeneutic Phenomenology. The Philosophy of Paul Ricoeur*, Northwestern University Studies in Phenomenology and Existential Philosophy, préface de P. Ricoeur, Evanston Ill, Northwestern University Press, 1971.

RASMUSSEN, D.M., *Mythic Symbolic Language and Philosophical Anthropology. A Constructive Interpretation of the Thought of Paul Ricoeur*, La Hague, M. Nijhoff, 1971.

BOURGEOIS, P.L., *Extension of Ricoeur's Hermeneutic*, La Hague, M. Nijhoff, 1975.

LOWE, W.J., *Mystery of the Unconscious. A Study in the Thought of Paul Ricoeur*, ATLA Monograph Series, 9, Metuchen, New Jersey, The Scarecrow Press, Inc., The American Theological Library Association, 1977.

DORAN, R.M., *Subject and psyche. Ricoeur, Jung and the Search for Foundations*, Washington D.C., University Press of America, 1979.

GERHART, M., *The Question of Belief in Literary criticism. An Introduction to the Hermeneutical Theory of Paul Ricoeur*, Stuttgarter Arbeiten zur Germanistik, 54, Stuttgart, Akademischer Verlag Hans-Dieter Heinz, 1979.

REAGAN, Charles E., *studies in the Philosophy of Paul Ricoeur*, édité par C.E. Reagan, avec une préface de P. Ricoeur intitulée "Response to my friends and critics" Athens (Ohio), Ohio University Press, 1979.

COMSTOCK, Gavy, *Truth or Meaning: Ricoeur vs. Frei on biblical narrative*, in *The Journal of Religion*, vol. 66, n° 2, The University Press of Chicago, avril 1986.

DORNISCH, Ioretta, *Faith and Philosophy in the Writings of Paul Ricoeur*, Lampeter, Dyfed (Pays de Galles, G.B.), The Edwin Meller Press, 1990.

VANHOZZER, Kevin J., *Biblical Narrative in the Philosophy of Paul Ricoeur. A Study in Hermeneutics and Theology*, Cambridge University Press, 1990.

از سوی هریک از دو طرف گفت و گو و مباحثه‌ای انجام گیرد، چرا که در این مباحثه جهانی‌هایی هستند که ما به دیگران عرضه می‌کنیم و دیگران هم جهانی‌هایی دارند که به ما عرضه می‌کنند. شاید مهمان‌نوازی، برادری و برابری که دیگران به ما عرضه می‌کنند معنای مهمتری داشته باشد. از این نکته تنها هنگامی می‌توان آگاه شد که میان همه با همه مباحثه‌ای صورت گیرد، و این آن چیزی است که هابرماس «اخلاق مباحثه» می‌نامد. مخالفان هابرماس شاید در آنجایی حق داشته باشند که می‌گویند رسیدن به اجماع شاید خیالی واهی بیش نباشد و باید انتظار که لیوتار می‌گوید، جایی را به «گفت‌و‌گویی بی‌پایان» داد. آنگاه با گفتار چه باید کرد؟ خیال می‌کنم باید آن را در قلمرو زبان نگهداشت، و نگذاشت به جانب قلمرو خشونت روی آورد. اما در این مورد نمی‌دانم این فکر که باید گفتار را از خشونت حفظ کرد، آیا متعلق به مدرن است یا به پسامدرن؟ به نظرم در عین حال به هیچ‌کدام و به هر دو تعلق دارد.

● در حال حاضر مشغول کار روی چه طرحی هستید؟

○ می‌دانید که در سن من باید احتیاط کرد، و پس از انتشار کتاب حجمی مثل خویشی چون دیگری باید طرح‌هایی پراکنده‌تر داشت. همچنان بر سر مسأله عدالت کار می‌کنم، به این ترتیب که آیا حوزه عدالت متفاوت از حوزه‌های دیگری است که در مورد آنها اعمال می‌شود، مثل حوزه مادی، حوزه فرهنگی و یا حوزه سیاسی؟ همچنان به تحقیق در مورد رابطه میان جهان شمولیت و تاریخیت نیز ادامه می‌دهم. در اینجا است که این مسائل با مسأله دیگری برخورد می‌کنند که رابطه میان تاریخ و خاطره است. چون من به نسلی تعلق دارم که در حال نابودی است، و این نسل شاهد جنگ جهانی دوم و اردوگاه‌های مرگ بوده است. امروز تاریخ است که جانسین خاطره می‌شود، و من شخصاً در آن نقطه‌ای قرار دارم که تاریخ و خاطره با هم تلاقی می‌کنند. خیال می‌کنم دانستن این نکته مسأله مهمی است که چگونه خاطره جمعی ساخته می‌شود. چون مناطقی در جهان ما وجود دارد که در آنجا خاطرات بسیار زیادی نهفته است. اقوامی وجود دارند که گذشته‌شان را تا حد زیادی به یاد می‌آورند، همچنانکه اقوام دیگری نیز هستند که سعی می‌کنند از گذشته‌شان فرار کنند. بنابراین مسأله پیوند میان تاریخ‌نگاری، داستان و نیز مسئولیت اخلاقی است. و بعد هم روی موضوع سومی کار می‌کنم که تا حدودی برای من حکم سرگرمی دارد تا یک کار اساسی و آن کاری جنبی است که در مورد تفسیر کتاب مقدس انجام می‌دهم. من عالم الهیات نیستم، بلکه مفسر هستم، یعنی سعی می‌کنم بینم متون مذهبی نسبت به متون فلسفی چگونه عمل می‌کنند.

● تا آنجا که می‌دانم شما همیشه به رابطه میان ایمان و فلسفه توجه نشان داده‌اید.

○ بله، اما هیچگاه این دو را با هم نخواهم آمیخت. در این مورد ترجیح می‌دهم مثل بیماران مبتلا به اسکیزوفرنی دوگانه‌بین باشم تا اینکه همه چیز را با هم بیامیزم.

● آقای ریکور متشکرم از اینکه وقت گرانبهاتان را به من دادید و ایدوارم شما را در فرصتی دیگر در ایران ملاقات کنم.