

مواجهه با بحران رابطه خود و دیگری در پاندمی کووید-۱۹ براساس نظریه حکمت عملی ریکور

سیده اکرم برکاتی*

یوسف شاقول**، محمدجواد صافیان***

چکیده

در روند کنترل بحران کنونی شیوع بیماری کوید-۱۹، آنچه بیش از هر چیز شنیده‌ایم تأکید بر فاصله‌گذاری است. اما آیا این فاصله‌گذاری مکانی در نظام روابط افراد، ممکن است در زمان طولانی منجر به دگرگونی هنجارهای رفتاری متداول گردد؟ آیا از هم گسیختن انواع این نظام‌مندی‌ها که مانند طرح‌های روایی می‌توانند نقش وحدت‌بخش داشته باشند، قابل بازسازی یا نوسازی خواهد بود؟ در این نوشتار وضعیت بحران رابطه‌ی خود و دیگری را در این شرایط مورد واکاوی قرار می‌دهیم. نخست به تبیین رویکرد معرفت‌شناختی ریکور به رابطه‌ی من و دیگری در پرتو مفاهیم اخلاق و مسئولیت اجتماعی می‌پردازیم. سپس تلاش می‌کنیم براساس نظریه‌ی حکمت عملی وی امکان‌هایی را برای مواجهه با این بحران در شرایط پاندمی نشان دهیم. با برقراری پیوند میان قانون و اخلاق از طریق حکمت عملی، خود را به دستورالعمل نهاد سیاسی، به عنوان فرمانی درونی که ندای وجدان است ملتزم می‌کنیم. این ندا فرمانی اخلاقی از سوی دیگران در درون ما است. این امر می‌تواند برانگیزاننده‌ی این امید باشد که مردم و نهادهای سیاسی برای عبور از بحران حاضر با یکدیگر مشارکت کنند.

کلیدواژه‌ها: ریکور، حکمت عملی، خود، دیگری، کووید-۱۹.

* دکترای فلسفه، دانشگاه اصفهان، fbarakati2017@yahoo.com

** دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول)، y.shaghool@ltr.ui.ac.ir

*** دانشیار، گروه فلسفه، دانشگاه اصفهان، mjsafian@ltr.ui.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۴/۲۰، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۹/۰۴



Copyright © 2018, This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International, which permits others to download this work, share it with others and Adapt the material for any purpose.

۱. مقدمه

در این نوشتار تلاش می‌کنیم بحران رابطه‌ی خود و دیگری در پاندمی کووید-۱۹ را با توجه به دیدگاه ریکور درباره‌ی نسبت خود با دیگری تحت مفاهیم هویت، روایت‌مندی، بدن‌مندی، مرگ، اخلاق و کنش مسئولانه مورد بحث قرار دهیم. نشان می‌دهیم که چگونه نظریه‌ی حکمت عملی وی می‌تواند امکان‌هایی را برای مواجهه‌ی عمیق‌تر با این بحران پیش‌روی ما قرار دهد. طبیعتاً آنچه تأمل فلسفی برعهده دارد ارائه‌ی راه‌کارهای عملی برای حل مسأله‌ای معین نیست، بلکه روشن کردن ابعاد مسأله و آشکار کردن امکان‌های قابل تأمل برای رویارویی با آن است.

از نظر ریکور "دیگری" جزئی از ساختار خودبودگی و تعیین‌کننده‌ی هویت ما است. حتی بدن نیز به‌عنوان دریچه‌ی ارتباط با جهان، نمود نسبت با "دیگری" است. تجربه‌ی امکان مرگ نزدیک خود و نیز تجربه‌ی مرگ دیگران، ضمن ایجاد اضطراب فلج‌کننده می‌تواند سبب بازشناسی خویش در نسبت با دیگری در وضعیت بحران شود. بازشناسی هویت خود و دیگری در بستر زمان و تاریخ که از طریق روایت به حیات خود ادامه می‌دهند صورت می‌گیرد و هویت روایی انسان برآمده از وجود زمانمند، تاریخی و زبان‌مند اوست.

روایت‌مندی و نظام‌مندی هویت "خود" سبب می‌شود هنجارها و قواعد اخلاقی را در صورت‌بندی‌های روایی بپذیریم و از آن خود کنیم. روایت‌ها نیز متقابلاً هنجارهای اجتماعی را شکل می‌دهند. بنابراین کلان‌روایت‌ها می‌توانند هدایتگر جامعه به سمت و سویی خاص شوند. فرد با درونی کردن دستورالعمل‌های نهادهای اجتماعی و سیاسی که در جهت انجام کنش مسئولانه توسط شهروندان است، این فرمان را تحت عنوان ندای اخلاقی وجدان در خود می‌یابد و خود را ملزم به پذیرش آن می‌داند. به همین ترتیب وجود نهادهای عادل برای انجام کنش اخلاقی و مسئولانه توسط افراد ضروری است تا امکان خشونت حاصل از کنش اخلاقی تحت کنترل قرار گیرد.

نظریه‌ی حکمت عملی ریکور با تأکید بر ارتباط میان قانون و اخلاق، نسبت میان نهادهای سیاسی و اجتماعی با افراد جامعه به عنوان شهروندان را تبیین می‌کند. نقش نهاد سیاسی برای ایجاد اجتماع و برقراری وحدت و تضمین کنش اخلاقی افراد، مهم و تعیین‌کننده است. حکم قانون ضمن در نظر گرفتن آزادی و خیر همگانی برای فراروی به مرتبه‌ی حکم اخلاقی باید شرایط هر فرد را در موقعیت خاص مدنظر قرار دهد. هر فرد نیز

در صورتی خود را ملزم به پذیرش حکم قانون می‌داند که آن را به عنوان ندای وجدان درونی کند و احترام به قانون را اساس قرار دهد. ریکور بر مشارکت مردمی و مشورت با آن‌ها در انجام مقاصد اجتماعی سیاسی تأکید می‌کند. این امر در مواجهه با شرایط بحران رابطه با دیگری در وضعیت پاندمی بیش از هر زمان ضروری به نظر می‌رسد.

۲. خود و دیگری در معرفت‌شناسی ریکور

ریکور در تحلیل معرفت‌شناختی خویش از رابطه‌ی خود و دیگری، به مفاهیم هویت، روایت، بدنمندی و مرگ می‌پردازد. وی در خویش‌نمستن همچون دیگری مفهوم "خود" (self) را پاسخی به پرسش درباره‌ی "کیستی" می‌داند و مسأله‌ی هویت را از دو جهت بررسی می‌کند: هویت به اعتبار همانی "idem" و هویت به اعتبار خودبودن "ipse". این‌ها دو جنبه‌ی متفاوت امری واحد یعنی خویش‌بودگی فرد هستند. وی هویت به اعتبار همانی (idem) را بر اساس همان‌بودگی مکانی-زمانی توضیح می‌دهد. این هویت نمایان‌گر همانی (sameness) و عدم تغییر در طی زمان است. اما هویت خویش‌نمستن به اعتبار خودبودن (ipse) آن چیزی است که مایه‌ی توانایی یگانه‌ی فرد برای آغاز کردن امری تازه است. این هویت نمود خویش‌بودگی (selfhood) است که در طی تغییرات دوام می‌یابد. بنابراین آنچه مورد نیاز است تداوم در طی زمان بدون توسل به جوهری ثابت از هر نوعی است. به نظر ریکور «باید در حوزه‌ی زمانمندی در جستجوی این واسطه باشیم» (Ricoeur, 1992: 124).

بنابراین مسأله‌ی وحدت همانی و تغییر در نسبت با زمان مورد بحث قرار می‌گیرد. زمان تنها از طریق روایت قابل تصور است و یکپارچگی زمان در عین تغییر آنات آن، نمود نظام روایی است که در آن امور متغیر تحت نظامی واحد یکپارچه می‌شوند. نظام روایی، طریق برساختن هویتی روایی است که علی‌رغم تغییر، دارای وحدت و یکپارچگی نسبی است. "خود" که دارای هویت روایی است چیزی است که مستقیماً در تمامیتش به آگاهی داده نمی‌شود، بلکه از طریق فرایند وساطت تأملی و روایت‌هایی که ما برای خود خلق می‌کنیم برساخته می‌شود. ما هویت خویش را از طریق روایتی که درباره‌ی خود به دیگران می‌گوییم و نیز از طریق روایتی که دیگران درباره‌ی ما می‌گویند بازمی‌شناسیم و هم‌زمان تحقق می‌بخشیم.

"خود" از طریق پیکربندی‌های روایی بازترسیم می‌شود. هر فرد، زندگی خود را به صورت بافتی از داستان‌های نقل شده درمی‌آورد و در اینحال گویی هم خواننده‌ی روایت

زندگی خویش و هم نگارنده‌ی آن است. فرد می‌تواند در رفت و بازگشت از آینده به گذشته و از گذشته به آینده، هر بار تفسیر و تأویلی نو از خویشتن ارائه دهد. بنابراین حتی اگر زندگی خود را تا زمان حال تحت یک روایت واحد و ثابت ترسیم کنیم و به‌طورمثال آن را در نوشتاری ثبت نماییم و آن را تثبیت کنیم باز به‌واسطه‌ی تفسیرهای متعدد از آن، نمی‌توان به هویتی ثابت در گذشته قائل شد.

آیا جسم و بدن را می‌توان عامل درک همانی و هویت خویش دانست؟ «همانی بدن فرد، خویش‌بودگی او را پنهان می‌کند.» (Ricoeur, 1992: 33) و با وجود تغییر بدن در طول زمان، همان بودن بدن، هویت پیوسته در حال تغییر شخص را از نظر دور می‌دارد. بدن ما واسطه‌ی استقرار مادی ما در جهان و «وضعیت جسمانی ما، واسطه‌ی وجودی میان خود (self) و جهان است.» (Ricoeur, 1992: 150). خویشتن ما در ساختار بنیادی خود به‌عنوان بدن، تاحدی برساخته شده توسط دیگربودگی بدن است و آن نیز به نوبه‌ی خود توسط دیگربودگی افراد دیگر ایجاد می‌شود (constitute). ما موجوداتی متجسد (incarnated) هستیم و تحت این شرایط است که دیگربودگی انسان‌های دیگر را تجربه می‌کنیم. در تجربه‌ی روزمره‌ی احساس مقاومت فیزیکی و نیز روانشناختی، درک اساسی از بدن ایجاد می‌شود و تجربه‌ی چیزهای بیرونی، تجربه‌ی انفعال بدن است. به‌خصوص هنگامی که با تجربه‌ی دردی فیزیکی یا روانشناختی مواجه شویم، بدن هم‌چون باری به نظر می‌رسد. (Ricoeur, 1992: 321,322)

همراه با تجربه‌ی مقاومت، که آشکارکننده‌ی دیگربودگی بدن است، پذیرندگی افراطی "خود"، نسبت به بدن نیز وجود دارد که می‌توان آن را انفعال ذاتی (intimat passivity) دانست. در این وضعیت، "خود" چنان پذیرنده‌ی بدن است که ایجاد تمایز میان خود و بدن دشوار می‌شود. ازسوی دیگر بدن به‌عنوان گشودگی در برابر دیگران و جهان، واسطه‌ی تجربه‌ی "خود" از جهان است. به‌این ترتیب دیگران حتی در ایجاد ذاتی شدن بدن، موردنیازند. «دیگری کمک می‌کند تا من خود را یکپارچه کنم، خویش را قدرت بخشم و در هویت خویش، خود را حفظ کنم.» (Ricoeur, 1992: 332). تصدیق بدن صرفاً بنا بر ادراکی بی‌واسطه و شهودی صورت نمی‌گیرد، همانگونه که فهم خود بی‌واسطه و شهودی نیست. فهم خویشتن، بدن و تصدیق آنها از طریق طولانی تأویل، تأمل و تحلیل معاشناختی و به واسطه‌ی وجود دیگری، حاصل می‌شود. رابطه‌ی خود با بدن از نوع قرابت درعین بیگانگی است. غیریت و دیگربودگی بدن و نقش افراد دیگر در فهم و

دریافت غیریت و نیز همانی بدن، برای تصدیق خودبودگی و همانی هویت تعیین‌کننده هستند.

ریکور هویت و مرگ را با بدنمندی مرتبط می‌داند. در درجه‌ی اول مرگ یک سرنوشت اجتناب‌ناپذیر برای بدن به‌عنوان یک شیء (body-as-object/corps-objet) تلقی می‌شود. ما از طریق تجربه‌ی روزمره‌ی خود و زیست‌شناسی به این امر واقفیم. زیست‌شناسی به ما می‌گوید که مرگ نیمه دوم تولد و زایش است. در تلقی زیست‌شناختی انسان به‌عنوان موجود زنده "مجبور به مردن" است. این بایستن در مقابل آرزوی مبنایی او برای زنده ماندن و در مقابل قوه‌ای - برای - یک - کل - بودن (potentiality-for-being-a-whole) قرار دارد. (Ricoeur, 2002, 242, 243) وی علاوه بر این میان هویت، مرگ، تاریخ و فاصله‌ی زمانی نسبت برقرار می‌کند. او معتقد است تاریخ مرده‌ی گذشته را از طریق تفسیر باید به حیات بازگرداند. به این ترتیب حضور زنده‌ی گذشته و تاریخ در فهم فرد از خویشتن تأثیرگذار خواهد بود و هویت ناتمام او را رقم می‌زند. بنابراین "خود"، تحت‌تأثیر روایت‌های تاریخی و تخیلی که از طریق فرهنگ در خودبودگی فرد و جامعه حضور روایی دارند، برساخته می‌شود و ما با تحلیل و تأمل درباره‌ی این روایت‌هاست که می‌توانیم "خود" فردی و جمعی را بازشناسیم. بنابراین علاوه‌بر خودبودگی فردی، از خودبودگی جماعت نیز می‌توان سخن گفت. فرد و جماعت با دریافت روایت‌هایی که برای هرکدامشان به صورت تاریخ واقعی درمی‌آید ساخته می‌شوند. بنابراین در بستر تاریخی روایت‌ها، ما پس از مرگ بدن به نحوی دیگر برای دیگران حضور داریم.

عدم تناسبی در هریک از ما وجود دارد که سبب تمایزمان از دیگران است. هریک از ما تعیین‌زمانی مکانی یگانه‌ی خود را دارد که او را از دیگران متمایز می‌کند؛ درعین حال افراد می‌توانند از طریق لوگوس با یکدیگر ارتباط برقرار نمایند، یعنی از طریق چیزی که غایت آن برگزشتن از این منظرهای متعین است. شکاف میان بایوس (bios) یا به‌عبارتی زندگی متعین زمانمند-مکانمند انسان و لوگوس (logos) یعنی بهره‌مندی فرد از عقل که قادر به درک کلیات است در هر فرد وجود دارد و مظهر عدم تناسبی در وجود او است. این عدم تناسب، امکان انجام خیر و نیز امکان انجام خطا و شر را در انسان موجب می‌شود. (دانه‌اور و پلاور، ۱۳۹۴: ۲۰) به نظر می‌رسد پیوند میان بایوس و لوگوس نمود پیوند میان فردانیت و ارتباط با دیگری است. به این ترتیب عقل یا لوگوس و به تبع آن زبان و گفت‌وگو

را که با مفهوم لوگوس هم‌ریشه هستند، می‌توان عامل وحدت‌بخش انسان‌ها با یکدیگر در همه‌ی فرهنگ‌ها، جوامع و در طول تاریخ بشر تلقی نمود. ما به دیگران نیازمندیم؛ «این نیاز نه تنها به آنچه در زندگی با یکدیگر، فعال و ناکامل است مربوط می‌شود، بلکه با نوعی کمبود یا فقدان که متعلق به رابطه‌ی خود با وجود (existence) خویش است نیز ارتباط دارد.» (Ricoeur, 1992: 186)؛ زیرا دیگری وجهی وجودی از خودبودگی فرد است. ریکور رابطه‌ی انسان‌ها با یکدیگر را بر اساس تکریم و بازشناخت متقابل می‌داند. از این‌رو میان خویش‌بودگی و دیگر‌بودگی قائل به دیالکتیک است. فهم خود از طریق دیگری و از راه طولانی تحلیل و تأویل صورت می‌گیرد. بنابراین "خود" در هویت، بدنمندی و مرگ، به‌نحو غیرمستقیم و با واسطه‌ی تأویل در نسبت وجودی با دیگری قرار دارد. این نسبت در بستری روایی، زمانی و تاریخی جریان دارد و منجر به بازشناسی متقابل می‌شود.

۳. نقش اخلاق و کنش مسئولانه در بحران رابطه خود و دیگری

در شرایط شیوع بیماری همه‌گیر که رابطه‌ی خود و دیگری دچار بحران است، دیگری به منزله‌ی نوعی تهدید برای حیات ما محسوب می‌شود و مسئولیت‌پذیری افراد در برابر یکدیگر بیش از هر زمانی اهمیت پیدا می‌کند. به علاوه در این وضعیت درک اشتراک سرنوشت فرد و جامعه در جدال میان مرگ و زندگی خود و عزیزان، کاملاً محسوس و بسیار مضطرب‌کننده است و خشم و خشونت خانوادگی و اجتماعی را بیش‌ازپیش برمی‌انگیزد. از جهت دیگر انزوا و دور شدن از جمع نیز مسائل روان‌شناختی بسیاری به‌ویژه برای رشد شخصیتی کودکان در پی دارد. در این وضعیت نسبت مثبت و سازنده‌ی خود و دیگری به جای بازشناسی متقابل، تهدید و طرد متقابل خواهد بود. از این‌رو اخلاق و کنش مسئولانه از مفاهیم مهم برای مواجهه با این بحران هستند.

ریکور معتقد است اشکال پروا از جمله دوستی، خیراندیشی ذاتی و هم‌دردی (sympathy)، نشان‌دهنده‌ی این هستند که زندگی خوب نمی‌تواند به‌تنهایی تحقق یابد. دیگران واسطه‌های ضروری برای زندگی اخلاقی هستند. خیر دیگری، همان خیر "خود" است. اما "خود" چگونه خیر دیگران را خیر خود می‌داند؟ به نظر وی تصدیق "خود" (attestation) به شکل خودباوری پاسخ این پرسش است. در تصدیق و خودباوری، "خود" از طریق فرض خیر دیگران به بودن خویش اطمینان می‌یابد و اینگونه خیر دیگران

را با خیر "خود" یکی می‌کند، زیرا تصدیق "خود" از طریق دیگری روی می‌دهد. اما اگر "خود"، خیر دیگران را خیر خود نداند چه؟ زیرا کنش متقابل میان خود و دیگری ممکن است به شکل تعاون، رقابت یا مبارزه درآید و به همین جهت دارای ارزش اخلاقی یا غیراخلاقی باشد. به طور مثال در جامعه‌ستیزی خیر دیگران انکار می‌شود. آیا در این شرایط، دیگری سبب تصدیق "خود" نمی‌شود؟ از نظر ریکور "خود" بودن، به معنای دنبال کردن هدف اخلاقی است و اگر فردی جامعه‌ستیز هدف اخلاقی را دنبال نمی‌کند، در خودبودگی اش نقصان دارد. (Kaufmann, 2010: 181,182) بنابراین ما هرگاه در جهت خیر دیگران عمل کنیم، این خیر، خیر خود ما خواهد بود و با انجام این کار نه تنها از خود به نفع دیگری عبور نکرده‌ایم بلکه بر خود بودن خویش مهر تأیید و تصدیق زده‌ایم.

اما برای راهنمایی دیگران به جانب کردار شایسته در برابر ما، همیشه هدف اخلاقی کفایت نمی‌کند. تهدید کنش را نمی‌توان از کنش گرفت، زیرا کنش همواره مقابله با دیگری است. کنش الزاماً موجب خشونت نمی‌شود، اما هر کنشی، از آنجاکه همواره توانایی دیگری را برای کنش تحت تأثیر قرار می‌دهد و یا محدود می‌کند، ممکن است موجب خشونت گردد. از این رو در عالم واقع، به فعل درآوردن هرگونه هدف اخلاقی خاص ممکن است در نهایت به خشونت و رنج بیانجامد. چنین خطری هم کفایت اهداف ما و هم کفایت فعالیت‌ها، ارزش‌ها و نهادهایی را که جامعه‌ی ما از آنها حمایت می‌کند با تردید مواجه می‌سازد. با وجود این ریکور بر لزوم عمل کردن به شیوه‌ای اخلاقی تأکید می‌نماید و معتقد است باید به سراغ وظیفه و امر و نهی، آنگونه که از طریق ایده‌ی "امر هنجاری" به بیان درمی‌آید، رفت. «هر هدفی در جهان واقع باید به غربال "هنجار" سپرده شود.» (Ricoeur, 1992: 170). بنابراین ساختن هنجارها و وجود آنها در هر شرایطی ضرورت دارد.

در شرایط بحرانی، بخصوص هنگام شیوع پاندمی‌ها که اعمال قوانین محدود کننده، احساس سلب شدن آزادی و روحیه‌ی هنجارستیزی را تقویت می‌کند، درک این نکته اهمیت دارد که دستورالعمل دیگری برای اینکه یک دستورالعمل واقعی و اخلاقی برای "خود" باشد، باید توسط "خود" مورد دریافت و پذیرش قرار گیرد، در غیراین صورت، بیرونی خواهد ماند و به "خود"، ارجاعی ندارد. در پذیرش است که "خود" آزادانه دستورالعمل اخلاقی دیگری را به عنوان منبعی از حقیقت بازمی‌شناسد. ما در جهت خیر دیگران که همان خیر خود است، می‌توانیم با آن خود کردن نظام‌ها و قواعد اخلاقی محدود کننده، خود را ملتزم به آنها نماییم نه اینکه به عنوان اهرم فشار بیرونی با آن

مقابله کنیم. با پذیرش محدودیت‌ها، به‌جای احساس خشم، انزوا و افسردگی، مجال به‌کارگیری خرد، به‌عنوان امر وحدت‌بخش، ایجاد می‌شود.

در دیدگاه ریکور وجدان در ما، همان حضور دیگری در ما است. وجدان، یک ندا (call) است و "خود"، در ساختار مورد امر واقع شدن، پذیرنده‌ی این ندا است. فرد سپس این ندا از سوی دیگری را از آن خود می‌کند و ندای وجدان، به‌عنوان بیان والاترین ارزش‌های "خود"، انگاشته می‌شود. وی معتقد است که وجدان، اساساً ندا و دستورالعملی از سوی دیگری است، مبنی بر اینکه با دیگران و برای دیگران در نهادهای عادل به‌خوبی زندگی کنید. اما ریکور این دیگری را امری مبهم می‌داند. آیا این دیگری، حضور افراد دیگر به شکل هنجار و ارزش‌های اجتماعی است؟ یا حضور پیشینیان از طریق رد پاهایی است که در اسطوره‌ها و آیین‌ها برجای گذاشته‌اند؟ یا خداست که به ما ندا می‌دهد؟ و یا مکانی خالی است؟ از نظر ریکور وجدان صرفاً پدیداری اخلاقی نیست، اما فرمان دیگران در وجدان، فرمانی اخلاقی است. در دیالکتیک خود و دیگری در مرتبه‌ی وجدان، ندای وجدان به‌عنوان بخشی از خود در خود ادغام می‌شود. در این حالت است که ندای وجدان بدون از دست رفتن دیگربودگی‌اش، ندای خود من می‌شود.

براین اساس می‌توان گفت که کنش‌های ما کاملاً تحت تأثیر نظام‌ها، هنجارها و قواعدی از سوی دیگری یا دیگران است که ما با پذیرش آن در خود، خویشان را به آنها ملتزم می‌کنیم. این تأثیرپذیری برآمده از روایت‌مندی و درواقع نظام‌مندی بنیان وجودی ما است. نوع نظام روایی‌ای که بر اساس هنجارها و قواعد شکل می‌گیرد، یا آن هنجارها و قواعد را برمی‌سازد، در نحوه‌ی مواجهه‌ی ما با مسائل اجتماعی ایفای نقش می‌کند. ازاین‌رو نحوه‌ی صورت‌بندی نظام‌مند ما از مسأله‌ی بحران شیوع بیماری کووید-۱۹، می‌تواند در نحوه‌ی مواجهه‌مان با آن اثرگذار باشد. به‌عنوان مثال ممکن است شیوع بیماری اخیر را حاصل خشم طبیعت در برابر ظلم بشر به آن بدانیم، یا آن را ویروسی آزمایشگاهی تلقی کنیم که گروه‌هایی تعمداً برای کنترل و تغییر مناسبات جهانی و بنابر مقاصد خاص خود ساخته‌اند، یا می‌توانیم آن را بلایی از سوی خداوند بدانیم که به‌خاطر گناهان بشر نازل شده است، یا ممکن است آن را حاصل تصادف محض تعبیر کنیم. همانگونه که نوع روایت ما از این شرایط مهم است، انتخاب روایت‌هایی که می‌توانند در کنترل آن به ما کمک کنند نیز از اهمیت برخوردار است. کلان‌روایت‌هایی که جوامع را تحت کنترل دارند و ممکن است به شکل ایدئولوژی‌های سیاسی، دینی یا فرهنگی و سستی مطرح شوند،

مواجهه با بحران رابطه خود و دیگری در ... (سیده اکرم برکاتی و دیگران) ۵۱

نظام‌ها و قواعدی هستند که نقش تنظیم کننده و هدایت کننده دارند. در شرایط بحران پاندمی، این کلان‌روایت‌ها هستند که می‌توانند ارتباط افراد با یکدیگر را در وحدت و یک‌پارچگی قرار دهند و نظام‌های سیاسی‌ای می‌توانند در این زمینه موفق‌تر عمل کنند که مسأله را به نحوی صورت‌بندی نمایند که بتواند اعتقادات، فرهنگ و سنت جامعه‌ی آن‌ها را دربر بگیرد.

بنابراین ارزش اخلاقی کنش‌ها را می‌توان بر اساس هنجارهای فطری یک فرهنگ موردسنجش قرار داد؛ یعنی آن‌ها را بنا به یک درجه‌بندی اخلاقی ترجیحی، ارزیابی کرد. به این ترتیب کنش‌ها دارای ارزش نسبی می‌شوند و در نتیجه می‌توان گفت که این کنش ارزش‌مندتر از آن کنش است. درجات ارزشی‌ای را که نخست به کنش‌ها نسبت می‌دهند، می‌توان به خود عاملان کنش‌ها نیز تعمیم داد و آن‌ها را به عنوان خوب و بد یا بهتر و بدتر ارزیابی کرد. (ریکور، ۱۳۹۷ الف: ۱۴۳)

از نظر ریکور اخلاق (ethics) با هدف کلی زندگی انسانی معطوف به کنش خیر سروکار دارد و اخلاقیات (morality) به بروز این هدف بر حسب هنجارهایی که به نحوی از انحاء الزام‌آور و محدود کننده تلقی می‌شوند کمک می‌کند. هر چند واژه‌های اخلاق و اخلاقیات اغلب به جای یکدیگر به کار برده می‌شوند، ریکور بر تمایز آن‌ها تصریح دارد. بنابه اصطلاحات رایج در این حوزه، اخلاق، غایت محور است و اخلاقیات، وظیفه محور. او این محوریت‌ها را مکمل یکدیگر می‌داند، نه ناسازگار با یکدیگر. دو توانمندی بنیادین انسان یعنی کنش و انتساب، در بن هر دو نوع تفکر اخلاقی و اخلاقیاتی وجود دارد. انسان توانمند قابلیت آغاز کردن کنش تازه را دارد و آنچه انجام می‌دهد به عنوان عملی که آزادانه انتخاب کرده به وی قابل انتساب است. هیچ رویدادی کنش محسوب نمی‌شود، مگر هنگامی که به فاعلی قابل انتساب باشد که از هویتی پایدار برخوردار است. بازشناسی انتساب‌پذیری کنش راه را برای ملاحظه‌ی تعینات اخلاقی و اخلاقیاتی کنش می‌گشاید. (دانه‌اور و پلاور، ۱۳۹۴: ۵۸ و ۵۹) انجام کنش مسئولانه و خیر بحثی اخلاقی است که باید غایت افراد باشد و نسبت دادن کنش به عامل آن و گذاشتن مسئولیت کنش بر دوش عامل آن بحثی مربوط به حوزه‌ی اخلاقیات و هنجارها است و وظیفه‌ی افراد است و می‌تواند بخاطر انجام یا عدم انجام آن مورد بازخواست قرار گیرند.

موضعی که ریکور در باب اخلاق و اخلاقیات در خویش‌نمون هم‌چون دیگری برمی‌گزیند، این دیدگاه ارسطویی است که کنش همواره با هدف دستیابی به خیر صورت می‌گیرد؛

هدف نهایی کنش عبارت است از اینکه زندگی خوبی را همراه با دیگران در نهادهایی عادلانه ایجاد کند. (Ricoeur, 1992: 262) انسان برای داشتن زندگی خوب، باید با کسانی که با آن‌ها و برای آنها دست به کنش می‌زند، مراوده داشته باشد. از این گذشته، نهادهای اجتماعی، به ویژه نهادهای سیاسی، بافتار کنش را فراهم می‌آورند و کارایی آن را عمیقاً تحت تأثیر قرار می‌دهند. بنابراین دست‌یافتن به خیر اخلاقی در روابط خود و دیگری بدون وجود نهاد عادلانه اجتماعی و حتی سیاسی امکان‌پذیر به نظر نمی‌رسد. نقش نهاد سیاسی فراهم کردن زمینه‌ی اخلاق و نیز اخلاقیات است. نهادهای اجتماعی، به ویژه نهادهای سیاسی، کارایی کنش‌ها را عمیقاً تحت تأثیر قرار می‌دهند. بنابراین نقش نهادهای اجتماعی، سیاسی و فرهنگی عادل در ایجاد هنجارها و انجام کنش‌های اخلاقی و مسئولانه در شرایط بحران رابطه با دیگری ضروری است. افراد با از آن خود کردن وظایف محول از سوی هنجارها، خیر دیگری را عین خیر خود و عامل حفظ فردیت و حیات خود خواهند دانست. به باور ریکور «حکمت عملی، یا به عبارتی حس داوری اخلاقی در شرایط خاص» می‌تواند هدایتگر فرد، نهادها و جامعه به سوی کنش مسئولانه و اخلاقی باشد. (ریکور، ۱۳۹۹: ۶۰ و ۶۱)

۴. مواجهه با بحران روابط انسانی در شرایط پاندمی در پرتو نظریه حکمت عملی ریکور

این امکان همواره وجود دارد که به‌ویژه در مواجهه با بحران‌ها، نظام‌ها، قواعد و هنجارهای متداول رفتاری از هم گسیخته شوند. اما آیا می‌توان از طریق اعمال قدرت سیاسی و اجتماعی بر آسیب‌های ناشی از گسست ارتباطات و هنجارها که بعضاً برآمده از دستورالعمل‌های خود نهادهای سیاسی - اجتماعی برای مقابله با بحران هستند، غلبه نمود؟ آیا نظام‌ها و هنجارهای تغییر یافته را می‌توان دوباره به جای نخست بازگرداند؟ وضعیت گسست هنجارها به ویژه به جهت طرح انواع فاصله‌گذاری اجتماعی برای کنترل پاندمی یکی از مواردی است که تبعات آن می‌تواند در ابعاد مختلف مسأله‌ساز باشد. در این بخش به بررسی امکان‌هایی که نظریه‌ی حکمت عملی ریکور برای مواجهه با بحران روابط در شرایط پاندمی پیش‌رو می‌نهد می‌پردازیم.

ریکور معتقد است هنگامی که رعایت هنجاری کلی یا عدم رعایت هنجارها موجب آسیب به دیگری می‌شود، باید به حکمت عملی رجوع کنیم. ویژگی‌های حکمت عملی

مواجهه با بحران رابطه خود و دیگری در ... (سیده اکرم برکاتی و دیگران) ۵۳

این است که (۱) هرگز منکر اصل احترام به دیگران نیست، بلکه به چگونگی ابراز آن در وضعیت پیش‌رو نظر دارد. (۲) همواره در جستجوی چیزی نظیر حدّ وسط درست ارسطویی است؛ یعنی جستجوی راهی برای آشتی دادن مدّعاهای متضاد که برخلاف آشتی ساده از هر دوی این مدّعاها مناسب‌تر به نظر می‌رسد. (۳) از خودرأیی پرهیز می‌کند. راه به‌کار بستن حکمت عملی، بحث و گفتگو با سایر افراد صاحب صلاحیت و مشورت کردن با کاردارترین مشاوران موجود است. به‌عبارت دیگر، چراغ راه حکمت عملی، دلسوزی‌ای است که باید نسبت به هر فردی در فردیت یگانه‌اش داشت و شکلی انتقادی در حوزه‌ی روابط بین‌الاشخاص به خود می‌گیرد. این دلسوزی انتقادی مبتنی است بر بازشناخت متقابل یکدیگر به‌مثابه‌ی خویشن‌هایی توانمند و آسیب‌پذیر. (دانه‌اور و پلاور، ۱۳۹۴: ۶۲ و ۶۳) در این دیدگاه شرایط خاص هر یک از افراد در وضعیت پیش‌آمده مدنظر قرار می‌گیرد.

حکمت در حکم کردن عبارت است از ایجاد توافق‌هایی ظریف که در آنها مسأله کم‌تر بر سر تصمیم‌گیری میان خیر و شر، میان سیاه و سفید و بیشتر بر سر تصمیم‌گیری میان خاکستری و خاکستری‌یاء، در مورد بسیار تراژیک میان بد و بدتر است. (ریکور، ۱۳۹۹: ۲۰۱)

و «حکمت در حکم کردن و قرائت یک حکم حکیمانه همواره باید بیش از یک شخص را شامل شود.» (ریکور، ۱۳۹۹: ۲۰۲) بنابراین آنچه در حکمت عملی مورد تأکید است در نظر گرفتن همه‌ی ابعاد مسأله و رعایت اعتدال در نوع مواجهه با آن است به نحوی که مصالح مجموع افراد و در عین حال تک تک آنها در همه‌ی ابعاد اقتصادی، اجتماعی، خانوادگی و ... تا حد امکان در نظر گرفته شود.

به جهت در نظر گرفتن شرایط خاص هر فرد در حکم کردن مطابق قانون، باید استدلال‌آوری و تفسیر توأمان در نظر گرفته شوند. «استدلال‌آوری و تفسیر تفکیک‌ناپذیرند؛ استدلال‌آوری چارچوب منطقی و تفسیر چارچوب ابداعی فراشدی را تشکیل می‌دهند که در اتخاذ یک تصمیم خاتمه می‌یابد.» (ریکور، ۱۳۹۹: ۱۹۹) و در مورد استثنائات «باید قاعده‌ای وجود داشته باشد تا استثنای موجود در مورد قاعده را توجیه کند، نوعی قاعده‌ی تعلیق‌ناظر به قاعده‌ی اصلی که آن هم به همان اندازه‌ی قاعده‌ی اصلی نیازمند مشروعیت و اعتبار است.» (ریکور، ۱۳۹۹: ۱۹۵) بنابراین ارائه‌ی قوانین مطلق برای همه و تحت هر شرایطی، می‌تواند آسیب‌زننده باشد. از این‌رو تفسیر شرایط موجود و حکم و

قانون منطقی باید همراه با هم برای اتخاذ هر تصمیم به کار گرفته شوند. برای این منظور لازم است قدرت سیاسی با استفاده از توان و مشارکت مردمی تصمیم‌گیری کند.

قدرت سیاسی، قدرتی است که مستقیماً در توانایی مردم برای پیوستن به یکدیگر در کنشی مشترک ایفای نقش می‌کند. افراد در کنار یکدیگر، می‌توانند کارهایی انجام دهند که هیچ‌یک از آنها به تنهایی قادر به انجام دادن آنها نیستند. اما نهاد سیاسی ممکن است از طریق استیلا نقش مخرب ایفا کند. در این وضعیت شهروندان با توسل به حکمت عملی هم‌چون در اخلاق شخصی، باید در پی راه‌هایی برای افزایش شمار کسانی باشند که می‌توان آرای آنها را در مذاکرات و مشورت‌های سیاسی جدی گرفت. این کار، تنها راه غلبه دادن قدرت مشترک بر استیلا است. بنابراین در این میان آنچه از اهمیت زیادی برخوردار است، قواعد اخلاقی و نیت مبتنی بر خیر است. مشارکت مردم با نهادهای سیاسی لازم و ملزوم یکدیگر هستند. ما برای رسیدن به زندگی خوب باید بکوشیم «نهادهایی داشته باشیم که در تکالیفی که به ما تحمیل می‌کنند و در امتیازات و فرصت‌هایی که برای ما فراهم می‌آورند، با درک شهودی ما از عدالت همخوان باشند» (Ricoeur, 1992: 180).

سیاست محیطی تمام عیار برای تحقق بالقوگی‌ها یا توانمندی‌های انسانی است. «بدون میانجی‌گری نهادینه، افراد فقط پیش‌نوشت اولیه‌ی اشخاص انسانی هستند. تعلقشان به یک کالبد سیاسی برای شکوفایی‌شان به عنوان انسان ضروری است و به این معنا، این میانجی‌گری نمی‌تواند الغا شود.» (ریکور، ۱۳۹۹: ۳۴) بدون وجود میانجیگرانه نهادهای سیاسی توانمندی‌های سوژه بالقوه، بی‌نتیجه یا سرکوب‌شده باقی خواهند ماند. میانجی‌گری نهادینه «وقتی به شروط لازم ناشی از یک انسان‌شناسی فلسفی افزوده می‌شود شرط کافی‌ای می‌شود برای انتقال از انسان توانا به شهروند واقعی.» (ریکور، ۱۳۹۹: ۳۵)

اما سیاست بدون اخلاق و عدالت نمی‌تواند موجب شکوفایی باشد. ریکور بر تلاقی و تقاطع و نه انطباق و تابعیت میان سیاست و امر اخلاقی تأکید می‌کند. «معنا بخشیدن به مشارکت شهروندانی که هم‌زمان عقل‌پذیر و مسئولیت‌پذیرند، مستلزم آن است که وجود ما همان قدر که متوجه تفاوت اجتناب‌ناپذیر اخلاق و سیاست است، معطوف به نقاط تلاقی آنها نیز باشد.» (ریکور، ۱۳۹۵: ۲۱۹) سیاست در نقطه‌ی تلاقی خود با اخلاق مسئول سازمان‌دهی به اجتماع و ایجاد و خلق فضاهای لازم برای آزادی است. عقلانیتی که در انگاره‌ی دولت قانون‌نهیفته است حاصل تحقق بخشیدن به آزادی در سطح بنیانی‌ترین نیت اخلاقی است. اینکه آزادی یکدیگر را همسنگ هم بدانیم و لزوم آن را به نحو دوجانبه

بازشناسی کنیم. (ریکور، ۱۳۹۵: ۲۱۵) حفظ آزادی‌های فردی و جدا کردن آنچه از آن من است از آنچه از آن شماست، یکی از فاصله‌های عادلانه‌ای است که باید محترم شمرده شود. (ریکور، ۱۳۹۹: ۱۹۵)

وجود نهادهای اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و ... برای سامان‌دهی مشارکت میان مردم و قدرت سیاسی از اهمیت زیادی برخوردار است. از نظر ریکور امر اجتماعی به نقش‌هایی مربوط می‌شود که در نهادها به ما واگذار می‌شود و امر فرهنگی شامل تولید آثار حیات فکری است و امر سیاسی با قانون اساسی و تقسیم قدرت سروکار دارد. (Ricoeur, 1986: 323) قانون‌مداری اجتماعی و سیاسی از طریق فراشد درونی کردن، می‌تواند به تراز اخلاق برکشیده شود و در وجدان اخلاقی به انجام رسد. در این مرحله «وجدان چیزی نیست جز یک اطاعت درونی و مشتاقانه از قانون به مثابه‌ی قانون، از طریق احترام محض نسبت به آن و نه بخاطر متابعت صرف از صورت بیان شده‌ی قاعده. واژه‌ی تعیین‌کننده در این جا "احترام" است.» تحت عنوان ندای وجدان می‌توان تمام ویژگی‌های قانون‌مداری اجتماعی را که به صورت اخلاق محض درونی شده‌اند، بازیابی کنیم. «ندای وجدان بیش از هر چیز ندای منع است؛ ندایی که نه تنها به طور قطع ساختاربخش است، بلکه سخت‌گیر (rigorous) هم هست.» (ریکور، ۱۳۹۹: ۱۹۷) ندای وجدان به عنوان امر همه‌شمول، سازش‌ناپذیر، سخت‌گیر و بی‌طرف به من می‌گوید که هر زندگی دیگری به اندازه‌ی زندگی خود من اهمیت دارد. (ریکور، ۱۳۹۹: ۱۹۸) بنابراین دستورالعمل سیاسی و اجتماعی هنگامی که به ساحت اخلاق برکشیده شود می‌تواند تحت عنوان ندای وجدان درونی‌شده و شخص را از درون ملزم به پذیرش قانون کند. قانون و وجدان با یکدیگر امر اخلاقی را متحقق می‌کنند.

قانون با پا گذاشتن به حوزه‌ی اخلاق و تبدیل شدن به ندای وجدان تبدیل به هنجار می‌شود. ویژگی مشترک هنجار حقوقی و هنجار اخلاقی همه‌شمولی آنها و فراروی آنها از زمان و مکان است. گرچه همواره موارد استثنا باید در نظر گرفته شود و «کوشش برای ادا کردن حق مطلب درباره‌ی استثناها، خود ادای احترامی است به همه‌شمولی قاعده‌ی مورد نظر.» (ریکور، ۱۳۹۹: ۱۹۵) ریکور معتقد است قانون و وجدان می‌توانند در به ظهور رسانی امر اخلاقی که فرایندی است پیش‌رونده با هم جفت شوند. وی آنها را دو راهه‌ای جدا از یکدیگر نمی‌داند؛ «دو راهه‌ای که در آن قانون به‌عنوان امری تعبیرناپذیر، کلی، مقیدکننده و عینی، کلمه به کلمه در مقابل وجدان که امری

متغیر، وابسته به موقعیت، خودانگیخته و کاملاً ذهنی قلمداد می‌شود.» (ریکور، ۱۳۹۹: ۱۹۲) در قطب قانون، تمایزگذاری ابتدایی و بنیادین میان خیر و شر و در جانب وجدان ظهور یک هویت شخصی در رابطه با این تمایزگذاری بنیادین شکل می‌گیرد. در این مرتبه نخست، قانون هنوز تبدیل به تعهد اخلاقی نشده و وجدان به معنای اطاعت از وظیفه‌ی قانونی نیست. (ریکور، ۱۳۹۹: ۱۹۲) «قانون با پا گذاشتن به مرحله‌ی حس الزام اخلاقی و جفت منفی‌اش منع، است که به آن منزلت هنجارینی نائل می‌شود که استعمال رایج در آن قانون تشخیص می‌دهد.» (ریکور، ۱۳۹۹: ۱۹۴). «جنبشی که قانون‌مداری با آن به اخلاق باز می‌گردد در رجوع از اخلاق به وجدان کامل می‌شود.» (ریکور، ۱۳۹۹: ۱۹۴). حفظ فردیت هر شخص در عین ارتباط با دیگری و دیگران، ذیل نهادهای اجتماعی سیاسی، و در پتو ارتباط قانون، وجدان و اخلاق تحقق‌پذیر است.

رابطه خود با دیگری صرفاً رابطه‌ای میان دو شخص تحت عنوان من و شما نیست، بلکه دیگرانی تحت عنوان شخص ثالث، «آنها» و «ما» در این ارتباط ایفای نقش می‌کنند. «در هر کاری دیگری‌های بی‌شماری در کارند. هر عاملی به سبب میانجی‌گری نظم‌های متفاوت نظام‌های اجتماعی به این دیگری‌ها وابسته است.» (ریکور، ۱۳۹۹: ۳۱). میان دیگری به عنوان شما و دیگری به عنوان شخص ثالث باید تمایز گذاشت.

این ضرورت دوگانه ضرورت میانجی‌گری توسط دیگربودگی به طور کلی و ضرورت تمایزگذاری میان دیگری به عنوان یک "شما" و دیگری به عنوان یک طرف ثالث-می‌تواند بر سطح انسان‌شناسی بنیادین، که به آن متوسل می‌شویم تا مفهوم یک سوژه‌ی توانا را بسط دهیم، بنا نهاده شود. (ریکور، ۱۳۹۹: ۳۱).

عمل و توافق میان یک سوژه توانمند و کنش‌مند با دیگری یا دیگران برای انجام دستورالعملی که به سود همگان باشد، ذیل اخلاق کلی و جهانشمول و در زمینه‌ی ارتباط با دیگران در امور اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و... تحقق می‌یابد. «این اصل که می‌گوید باید به توافق‌ها وفادار بود یک قاعده‌ی بازشناسی را شکل می‌دهد که از رابطه‌ی چهره به چهره‌ی عهدی که میان دو نفر بسته می‌شود فراتر می‌رود.» در اینجا دیگری شامل بشریت به‌مثابه‌ی یک کل است و «دیگر یک "شما" نیست، بلکه طرف ثالثی است که به طرز قابل توجهی با ضمیر "هر کس"، ضمیر غیرشخصی ولی نه ناشناس، معرفی می‌شود.» (ریکور، ۱۳۹۹: ۳۲). بنا بر حکمت عملی و مشارکت میان افراد با نهادهای اجتماعی و سیاسی، دستورالعمل کلی برای همگان، در هر فرد درونی می‌شود و شخص بدون احساس

مواجهه با بحران رابطه خود و دیگری در ... (سیده اکرم برکاتی و دیگران) ۵۷

سلب شدن آزادی‌اش توسط قدرت و استیلا، خود خویشتن را تحت ندای وجدان قرار می‌دهد و قانون درونی شده در ساحت اخلاق را می‌پذیرد و به آن عمل می‌کند.

۵. نتیجه‌گیری

فهم نسبت بنیادین خود با دیگری یا دیگران سبب می‌شود تلاش و میل در راستای حصول خیر جمعی، عین برآوردن خیر خود دانسته شود، نه امری که خویشتن را از آزادی‌ها و امکان‌های فردی محروم می‌کند. بحران پاندمی، نمود بیرونی کاملی از بستگی بنیادین خیر و شر فردی به خیر و شر دیگران است. فهم این نسبت مبنایی سبب می‌شود دستورالعمل رعایت خیر دیگران از سوی دولت و نهادهای اجتماعی را استیلائی تحمیل شده از سوی دیگران ندانیم و در برابر آن به عنوان ندای وجدان خویش که در جهت خیر ما فرمان می‌دهد، تسلیم باشیم.

ما در طرح‌های روایی زندگی، نظام‌مندی‌های هنجاری و اخلاقی متعددی را در عالم وجود و روابط انسانی کشف می‌کنیم و می‌توانیم بر ویرانه‌های نظام‌های گسسته‌ی پیشین، نظام‌های جدید پیوند دهنده‌ای را بازآفرینی نماییم و تحقق بخشیم. این گسسته‌ها و پیوندها همواره به صورتی روایی و در دوری هرمنوتیکی جریان دارند. این تحولات در شرایط بحران با شتاب بیشتر و به صورتی نمایان‌تر صورت می‌گیرد. بنابراین ما علاوه بر ساختن روایت‌ها باید به عنوان خواننده‌ی روایت‌ها و نظام‌های مکشوف، در برابر درک و دریافت آن‌ها گشوده باشیم و در شرایط بحران به جای تلاش برای غلبه و استیلا، به ندای طبیعت و وجود گوش بسپاریم و نشانه‌های آن را دریابیم. براین اساس به نظر می‌رسد برای یافتن راه حل‌های درست ابتدا باید پذیرای تغییرات پیش‌رو باشیم.

باید مجال دهیم تا گروه‌های مختلف مردمی ذیل نهادهای اجتماعی، مدنی و سیاسی در جهت نظام‌سازی‌های جدید مبتنی بر خیر فردی و عمومی، مدیریت امور را برعهده گیرند. به‌کارگیری طرح‌های روایی اثرگذار و استفاده‌ی صحیح از کلان‌روایت‌های مبتنی بر سنت، دین و فرهنگ، می‌تواند در آموزش و هدایت کنش‌های مسئولانه‌ی فردی و اجتماعی نقش مؤثر و بنیادین داشته باشد.

در دوران بحران پاندمی، به وجود آمدن انواع فاصله با دیگران و تغییر شرایط گذشته که به آن خو گرفته بودیم آسیب‌های بسیاری به همراه دارد، اما می‌تواند بار دیگر ما را دربارهی

وضعیت‌مان در عالم و موقعیت فردی و اجتماعی‌مان به پرسش جدی و تأمل وادارد و در مواجهه با مشکلات و موانع، تفکر انتقادی و رویکرد مسأله‌محور را تقویت کند. بنا بر حکمت عملی، قانون باید به مرتبه‌ی اخلاق و عدالت برکشیده شود تا توسط افراد تحت ندای وجدان، درونی شود و مورد احترام قرار گیرد و الزام آن پذیرفته شود. مردم و دولت بر مبنای خرد جمعی مبتنی بر غایت خیر باید با یکدیگر مشارکت کنند زیرا دولت، وحدت بخش و تضمین‌کننده‌ی آزادی افراد است و کنش اخلاقی و مسئولانه‌ی افراد با میانجی نهادهای سیاسی و اجتماعی قابل تحقق خواهد بود. به علاوه برای حل مسائل حاصل از بحران، تفسیر وضعیت پیش آمده و انعطاف در تصمیم‌گیری‌ها برای حفظ مصالح فردی در کنار قدرت منطق و قانون برای حفظ مصالح جمعی، توأمان باید عمل کنند.

کتاب‌نامه

داونهاور و پلاور، برنارد و دیوید (۱۳۹۴)، *دانشنامه فلسفه استنفورد: پل ریکور*، ترجمه ابوافضل توکلی شاندیز، تهران: ققنوس.

ریکور، پل (۱۳۹۷)، *زمان و حکایت: زمان نقل شده*، ج. ۳، ترجمه‌ی مهشید نونهایلی، تهران: نشر نی.

ریکور، پل (۱۳۹۹)، *عادلانها*، ترجمه‌ی مهدی فیضی، تهران: نشر شب‌خیز.

ریکور، پل (۱۳۹۵)، *ایدئولوژی، اخلاق، سیاست*، ترجمه‌ی مجید اخگر، تهران: نشر چشمه.

Kaufmann, Sebastian (2010), *The Attestation of the Self as a Bridge Between Hermeneutics and Ontology in the Philosophy of Paul Ricoeur*, Dissertations (2009), for the Degree of Doctor of Philosophy, Marquette University.

Ricoeur, Paul (1986), *Lectures on Ideology and Utopia*, ed. George H. Taylor, New York: Columbia University Press.

Ricoeur, Paul (1992), *Oneself as Another*, trans. Kathleen Blamey, Chicago: University of Chicago Press.

Ricoeur, Paul (2002), *Temporal Distance and Death in History*, in *Gadamer's Century: Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer*, ed. Jeff Malpas, Ulrich Arnsward, and Jens Kertscher, London: Massachusetts, 239-255.