

یادداشتی در بارهٔ ریکور

نوشتهٔ یوسف اباذری

مقاله‌ای که از ریکور چاپ شده بخشی از کتاب عظیم او در بارهٔ فروید است. در این کتاب ریکور می‌کوشد تا تجلی نماد را در جهان رؤیا (oneiric) که دومین حیطهٔ تجلی نماد در فلسفهٔ خود اوست، روشن سازد. در این کتاب وی می‌کوشد که نشان دهد فروید بیش از آنکه سرمشق علم طبیعی را فراروی خود قرار دهد به نوعی هرمنوتیک دست یافته است که نام آن هرمنوتیک «شبهه» است. از نظر ریکور، مارکس و نیچه نیز در تفسیر خود از این نوع هرمنوتیک استفاده کرده‌اند.

انتخاب این مقاله از ریکور به این معنا نیست که ما در انتخاب سایر مقاله‌ها نیز از سرمشق ریکور پیروی کرده‌ایم. قصد ما این بود که مشابهت میان این سه متفکر و رابطهٔ آنان با مدرنیسم را از زبان متفکر برجستهٔ دیگری بیان کرده باشیم. ریکور یگانه فیلسوفی نیست که علی‌رغم تفاوت‌های بسیار و عمیق به مشابهت این سه متفکر اشاره کرده است، می‌توان از میشل فوکو نام برد که مقاله‌ای به نام «نیچه و فروید و مارکس» دارد و یا از فیلسوفان کم‌مرتبه‌تر چون جی. پی. استرن یاد کرد که در آغاز کتاب خود در بارهٔ نیچه از این سه تن نام برده و آنان را بنیانگذاران مدرنیسم قلمداد کرده است.*

اما انتخاب مقالهٔ ریکور تصادفی نبوده است؛ ریکور متألهی است که باب گفتگو با سه استاد عصر جدید را از دیدگاه جدیدی گشوده است. گمان می‌رود که این سه استاد جریانی را که از روشنگری شروع شده بود به پایان رسانیدند و هر یک به نوعی ناستواری عقل غربی را نشان دادند و آنچه پس از فلسفه و روانشناسی و جامعه‌شناسی آنان می‌آید دورهٔ بحران آگاهی و

* جی. پی. استرن. نیچه، ترجمهٔ عزت‌الله فولادوند، تهران، طرح نو، ۱۳۷۳.

عقل‌گرایی است. ریکور ضمن گشودن باب گفتگو با آنان به استمرار تفکر دیگری که خود آن را «هرمنوتیک احیای معنا» می‌نامد تأکید می‌گذارد. از آنجا که مقاله ریکور هم گسست و هم ادامه روند تفکر در عصر جدید را نشان می‌دهد به نظر رسید که بهتر از دیگران کلیت وضع موجود را بیان کرده باشد. ذکر این نکته بجاست که چاپ مقاله ریکور به معنای پذیرش نظرات وی نیست، زیرا می‌توان با برخی هم‌آواز گردید و منکر شد که بتوان فلسفه این سه تن را «هرمنوتیکی» نامید. مسأله‌ای که ریکور را به خود مشغول کرده این است که هرمنوتیک کلی و قاعده‌ای عام برای تفسیر وجود ندارد. آنچه در دست است نظریه‌های مخالف با هم در باره قواعد تفسیر است. قلمرو هرمنوتیک درهم شکسته است. عده‌ای هرمنوتیک را تجلی و احیای معنایی می‌دانند که به آدمی به صورت پیام و ابلاغ و رمز الهی خطاب می‌شود و عده‌ای دیگر آن را برای وهم‌زدایی و کاهش از توهم و شبهه کردن به کار می‌زنند. از نظر ریکور این دو نوع هرمنوتیک بیشترین تنش را به وجود آورده‌اند.

ریکور سعی می‌کند که خصوصیات هر یک از هرمنوتیکها را برشمارد. یکی مبتنی بر شبهه است و دیگری بر ایمان. اما منظور، ایمان اولیه مؤمنی ساده‌دل نیست بلکه ایمان ثانویه کسی است که دست به تفسیر هرمنوتیکی زده است و ایمان وی از صافی انتقاد گذشته است و ایمانی است مابعد انتقادی. این ایمان، عقلانی است زیرا تفسیر می‌کند، اما ایمان نیز هست زیرا به کمک تفسیر در پی ساده‌دلی ثانویه است. مؤمن، پدیدارشناسی را ابزار گوش سپردن و به یاد آوردن و تذکر و احیای معنا می‌داند و به این گفته اعتقاد دارد که ایمان آورید تا بفهمید و بفهمید تا ایمان آورید. یعنی همان دور هرمنوتیکی ایمان آوردن و فهمیدن. ریکور در کتاب فروید و فلسفه: رساله‌ای در باب تفسیر سه خصوصیت مهم پدیدارشناسی دین یا هرمنوتیک احیای معنا را برمی‌شمرد و آن را با سه خصوصیت مهم روانکاوی مقایسه می‌کند.

۱. نخستین نشان هرمنوتیک احیای معنا و پدیدارشناسی دین «مراقبت از موضوع» (care of the object) است. ریکور در جای دیگر برای تصریح این معنا دست به تمایز میان توصیف (describing) و تبیین (explaining) می‌زند.

قصد ریکور این نیست که تبیین را تخطئه کند. وی معتقد است که با تبیین می‌توان پی برد که اشکال غایی و پیچیده از اشکال ساده‌تر به وجود آمده‌اند، اما «فهمیدن» به کمک مقولات عملکرد و منشأ و خاستگاه حاصل نمی‌شود. آنچه ریکور پیشنهاد می‌کند توصیف پدیدارشناسی است که با التفات به موضوع یا مراقبت از موضوع شروع می‌شود. توصیف یعنی ارجاع پدیدار دینی به موضوع آن - موضوعی که در کیش و اعتقاد و مناسک و اسطوره داده

می‌شود و مورد التفات قرار می‌گیرد. ریکور معتقد است که به‌عوض پی‌بردن به علت و تکرین و صور ساده‌تر باید موضوع را طریق وصول به فهم اصیل متصور شد.

مراقبت از موضوع که نخستین نشان پدیدارشناسی است ریکور را از معنای تحت‌اللفظی نماد به معنای پنهان و مستور آن می‌راند. مراقبت از موضوع از نظر ریکور یعنی متابعت از حرکت معنای از دلالت لفظی شروع و به معنایی که در قلمرو امر مقدس (sacred) است ختم می‌گردد (از آلودگی جسمانی به ازدست‌رفتن تمامیت وجودی). موضوع پدیدارشناسی دین از نظر ریکور چیزی است که هدف مناسک و کلمهٔ اسطوره‌ای و ایمان و احساسات عرفانی است. وی این موضوع را «امر مقدس» نام می‌گذارد.

ریکور در اینجا با مسألهٔ دشوار اپوخه* که سر راه تمامی پدیدارشناسان قرار دارد روبه‌رو می‌شود. چگونه باید اپوخه کرد و وجودی که در پراتز گذاشته می‌شود کدام است؟ مسأله این است که آیا پدیدارشناسی «امر مقدس» می‌تواند در محدودهٔ بینش بی‌طرف (neutral attitude) باقی ماند؟ محدوده‌ای که اپوخه با در پراتز گذاشتن واقعیت مطلق و تمامی پرسشهای مربوط به امر مطلق آن را از نظر می‌اندازد. از نظر ریکور اپوخه به این معناست که من در اعتقاد به واقعیت موضوع دینی با مؤمنان به آن دین شریک می‌شوم اما به شیوه‌ای بی‌طرف، من به همراه مؤمن ایمان می‌آورم اما بدون اینکه موضوع ایمان او را مطلق سازم.

اما ریکور بر آن است که نمی‌توان از طرح پرسش اعتبار مطلق این موضوع صرف‌نظر کرد. اگر اولین نشان هرمنوتیک احیا، مراقبت از موضوع و علاقه‌مندی به آن باشد آیا معنایش این نیست که اطمینان داریم موضوع نیز به نوعی با ما سخن می‌گوید؟ در انتظار موضوع ماندن آیا به معنی اعتماد به زبان نیست؟ زبانی که حامل نمادهایی است که مخاطبشان ما هستیم. در اینجا باید به تفاوت میان نگرش هوسرل و ریکور در مورد اپوخه کردن توجه نمود. از نظر هوسرل فلسفه باید بدون پیش‌فرض باشد و پدیدارشناسی با اپوخه کردن، تمامی پیش‌فرضها را کنار می‌گذارد و ما را به «خود چیزها» رهنمون می‌شود. ریکور نیز مثل هایدگر اعتقاد دارد که اپوخهٔ کامل ممکن نیست. ریکور معتقد است که برخلاف این روش باید از «کمال زبان» کار را شروع کرد یعنی با معنایی که از قبل وجود دارد. فلسفه از آنجا که با زبان که بین الازدهانی است سروکار دارد

* برای آشنایی با مفاهیم پدیدارشناسی که در اینجا مجال توضیح آن به‌هیچ‌وجه میسر نیست اما دانستن آنها کاملاً ضروری است رجوع کنید به نشریهٔ فرهنگ (ویژهٔ پدیدارشناسی)، کتاب یازدهم، پاییز ۱۳۷۱، از انتشارات مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

نمی‌تواند بدون پیش‌فرض باشد. بنابراین از نظر ریکور زبان که حامل نمادهاست کلامی خطاب به آدمی است و آدمی در میانه آن متولد می‌شود. ریکور نیز مثل هایدگر معتقد است که کلام وجود است که با آدمی سخن می‌گوید و آدمی در آن می‌شکفتد و در میانه آن زاده می‌شود. کلّ جریانی که ریکور آن را هرمنوتیک شبهه نام می‌گذارد به شدت با توسل به زبان یا نمادی که با انسان سخن می‌گوید مخالف است.

۲. دومین نشان هرمنوتیک احیای معنا حقیقتِ نماد است. ریکور خاطر نشان می‌کند که او حقیقتِ نماد را به گونه‌ای فرض می‌گیرد که هوسرل در «تحقیقات منطقی» اندراج (die Erfüllung) را می‌فهمید. هوسرل میان التفاتهای لفظی (signitive) و تصویری (pictorial) و ادراکی (perceptual) تفاوت می‌گذارد. تفاوت اصلی در این است که معنای یک موضوع را از حیث لفظ التفات کنیم که التفاتی تهی (empty) است یا از حیث تصویر یا حضور آن موضوع. فقط زمانی می‌توانیم بگوییم «این حسن است» که یا خود حسن (التفات ادراکی) و یا تصویر او را نشان دهیم (التفات تصویری). اما نمی‌توانیم به نام «حسن» اشاره کنیم و بگوییم «این حسن است». از حیث التفات لفظی حسن «اینجا نیست» اما در مابقی وی یا حضور دارد یا بازنموده (represented) می‌شود. به‌طور کلی هوسرل گذر از التفات تهی به التفات پر شده (filled) را آگاهی از اندراج یا ترکیب هویت (identity synthesis) می‌نامد. (رجوع کنید به تحقیقات منطقی، تحقیق ششم). از نظر ریکور، التفاتِ نماد، تهی نیست بلکه التفاتی پر شده بر مبنای تشبیه و تمثیل است. وی پیشنهاد می‌کند که این مسأله را باید با توجه به وابسته‌بودن معنای اولیه و تحت‌اللفظی به معنای ثانویه حل کرد. وی نشانه و علامت (sign) را از نماد جدا می‌کند. البته از نظر ریکور نماد نشانه نیز هست اما نشانه، نماد نیست. نشانه یک‌بعدی و شفاف و روشن و تک‌معنا و هدف یک التفات است. نماد برخلاف نشانه دارای دو بُعد است و هدف دو التفات است. منظور از دوالتفات بودن نماد این است که برخلاف زبان روشن مفهومی که رسیدن به آن هدف علم است، زبان نماد چندلایه است، یا به اصطلاح پدیدارشناسان، قلمرو التفاتی معناست. رابطه میان دوالتفاتی که نماد را بر ساخته‌اند از نظر ریکور چنین است: آنچه نماد را بر ساخته است هم دارای معنای تحت‌اللفظی است هم معنای نمادی. معنای نمادی از معنای تحت‌اللفظی نشأت گرفته است. به‌عنوان مثال در پدیدارشناسی دین، معنای نمادِ آسمان و خدایانِ آسمان و نمادِ عروج و جز آن را براساس تشبیه و تمثیل از خصوصیتی که آسمان دارد استخراج می‌کنیم؛ خصوصیتی از قبیل تعالی و بی‌متها بودن و ابدیت. در کتاب نمادگرایی شتر نمادِ آلودگی (stain) ممکن است تجریدی به نظر آید اما این معنای دوم براساس معنای اول ایجاد شده است که از امر

محسوس ناشی شده است یعنی لکه (spot). ریکور در کتاب نمادگرایی شتر سه نماد ابتدایی (elementary symbols) آلودگی (stain) و معصیت (sin) و گناه (guilt) را تشریح می‌کند. خود وی معتقد است که آدمی قبل از پرداختن به علم کلام و هر نوع تفکری و حتی قبل از آنکه اسطوره* را مدنظر قرار دهد باید با نمادها مواجه شود. وی کلام کانت را در چند مقاله و کتاب خود تکرار می‌کند که «نماد باعث اندیشیدن و تفکر می‌شود.» از نظر ریکور این کلام دو چیز می‌گوید: ۱) آدمی معنا را وضع نمی‌کند بلکه نماد آن را می‌دهد (gives)، به همین سبب التفاتِ نماد برخلاف التفاتِ لفظی تهی نیست و ۲) آنچه نماد می‌دهد باعث اندیشیدن می‌شود. از آنجا که زبانِ نماد کامل (full) و مقید (bound) است همواره معنایی به معنای دیگر اشاره می‌کند و ابهام نمادها بازاندیشیدن را مدام ضروری می‌سازد.

در اینجا برای روشن شدن موضوع اندکی حاشیه می‌رویم و آرای ریکور دربارهٔ نماد و هرمنوتیک را به ایجاز توضیح می‌دهیم. ریکور برای روشن ساختن نظریهٔ نماد خود آن را از دو نظریهٔ دیگر جدا می‌سازد. یکی از این نظریات بسیار گسترده و دیگری بسیار محدود است. ارنست کاسیرر واضح نظریهٔ گسترده در بارهٔ نماد است. ریکور از نظریهٔ کاسیرر انتقاد می‌کند، زیرا

* از نظر ریکور اسطوره روایتی است که با به کارگرفتن مواد و مصالح نمادی به وجود می‌آید. «اسطوره‌های شتر» روایت‌هایی هستند که با استفاده از نمادهای آلودگی و معصیت و گناه به وجود آمده‌اند و به چهار گروه تقسیم می‌شوند: ۱- اسطوره‌های نمایش خلقت (اساس آن اسطورهٔ بابلی است)؛ ۲- اسطوره‌های ترازیک (یونانی)؛ ۳- اسطوره‌های فلسفی روح نبعیدی؛ ۴- اسطورهٔ معادشناختی یا انسان‌شناختی (اسطورهٔ کتاب مقدس دربارهٔ حضرت آدم). سه اسطورهٔ اول اساس مشابهی دارند و اسطورهٔ چهارم با آنها متفاوت است. در اسطوره یا شتر قبل از انسان وجود دارد و انسان به آن «آلوده» می‌شود و یا شتر درون انسان است. (گذر از آلودگی به گناه گذر از جهان بیرون به دنیای درون است.) از نظر ریکور در سه اسطورهٔ اول، شتر قبل از انسان وجود دارد و آدمی به آن آلوده می‌شود، اما اسطورهٔ حضرت آدم هر دو وجه را داراست زیرا هم تقدم شتر را می‌پذیرد (نماد آلودگی) و هم شتر را درون آدمی جای می‌دهد (نماد گناه). خدای کتاب مقدس، مقدس و معصوم است (برخلاف خدایان اسطوره‌های دیگر که شرورند) و انسان کتاب مقدس نیز متناهی و معصوم است. خلقت هم به لحاظ خداوند و هم به لحاظ بشری خیر است. اما اسطوره از عصمت اولیه به گمراهی و جردی ختم می‌شود. آدمی با اراده از مقصد خیر اولیه گمراه می‌شود. اسطورهٔ آدم اسطورهٔ «انحراف» یا «گمراهی» است نه اسطورهٔ هیبوط (fall). اسطوره شتر تاریخ را ناشی از انسانی یگانه و عملی یگانه و در نتیجه واقعه‌ای یگانه می‌داند. شتر در قالب واقعه‌ای پوچ اما سرنوشت‌ساز به درون آدمی می‌خزد. حضرت آدم با قبول وسوسه، شتر را آغاز می‌کند - شتری که دامن تمامی آدمیان در تاریخ را می‌گیرد. از نظر ریکور به همین سبب شتر تاریخی است نه ساختاری. از آنجا که شتر تاریخی است، بازگشت به معصومیت امکان‌پذیر است و «مروعه» این تاریخ را به پایان خواهد رسانید.

کاسیرر نماد را بنیان کلّ نظام معرفت‌شناسی می‌داند. منظور کاسیرر از «عملکرد نمادی» آن است که آگاهی، جهان ادراک و گفتار را به میانجی «نماد» برمی‌سازد. از نظر کاسیرر خصوصیت مهم نماد قابلیت آن در ترکیب‌کردن است. کاسیرر با نمادی‌کردن تمامی مقولات میانجی، آن را با کلّ واقعیت و فرهنگ یکی می‌سازد و بنابراین تفاوت مهمی را که از نظر ریکور تعیین‌کننده است از میان می‌برد. تفاوت میان بیانهای تک‌معنایی و چندمعنایی، همین تمایز است که وجود هرمنوتیک را ضروری می‌سازد. اگر کسی واژه نمادی را برای تمام عملکرد دلالت به کار برد دیگر کلمه‌ای برای نامیدن گروهی از نشانه‌ها وجود نخواهد داشت - نشانه‌هایی که بافت التفاتی آنها به گونه‌ای است که آدمی را فرامی‌خوانند تا معنایی دیگر را در معنای نخست و تحت‌اللفظی و فوری آنها کشف کنند. اگر چنین نباشد نیازی هم به رمزگشایی و یا هرمنوتیک نخواهد بود. پس عملکرد نمادی به این معناست که کلمه‌ای از آنچه می‌گوید معنای بیشتری داشته باشد و به معنای دیگری اشاره کند.

ریکور می‌گوید که برای نخستین بار با مسأله معناشناسی نمادگرایی در مقوله «اعتراف به شرّ» روبه‌رو شده است. هیچ‌نوع گفتار مستقیم شرّ وجود ندارد، شرّ - شرّی که آدمی از آن در عذاب است یا آن را مرتکب می‌شود - همیشه به‌طور غیرمستقیم بیان می‌شود، ابزارهای بیانی آن را از زندگی روزمره به‌وام می‌گیرند و آنها دارای این خصوصیت هستند که به‌طور تمثیلی (analogously) به «تجربه دیگری» اشاره کنند. ریکور این «تجربه» را «امر مقدس» نام می‌گذارد. به این ترتیب درمی‌یابیم که در اعتراف، تصویر لگه - لگه‌ای که آدمی آن را پاک می‌کند و می‌شوید و می‌زاید - به‌طور تمثیلی مبین موقعیت فرد عاصی در حیطه امر مقدس است. هم نحوه بیان و هم اعمالی که برای طهارت انجام می‌شود نشان می‌دهند که این بیان، بیانی نمادی است. البته منظور از اعمال طهارت، طهارت جسمانی نیست، هر عمل مطهرکننده‌ای به عمل دیگر اشاره می‌کند، بدون آنکه از معنایش کاستی گیرد: سوزاندن و تفکردن و دفن‌کردن و شستن و اخراج‌کردن. هر فعلی معادل یا جانشین معنی دیگر است، در عین حال به چیزی دیگر اشاره می‌کند که همانا احیای کمال پاکی باشد. بنابراین مراحل متفاوت احساس‌کردن شرّ با مراحل معنایی خاص مشخص می‌گردد و تجلیات نمادی پیدا می‌کند. ریکور نشان می‌دهد که چگونه تجربه معصیت و گناه به شکل نمادی بیان می‌شود و در مرحله اول، به‌صورت گمراهی و جاده کج و آوارگی و عصیان و در مرحله دوم به‌صورت وزن و بار و خطا و دست‌آخر در مرحله سوم به‌صورت بردگی - که همه مراحل دیگر را نیز دربر می‌گیرد - آشکار می‌شود.

وی از سه حیطه مهم نام می‌برد که نمادگرایی در آنها به‌طور مطلق به چشم می‌خورد و با زبان

عجیب است: حیطةٔ امر مقدس (فان درلیوو و موریس لینهارد و میرچا الیاده) و حیطةٔ رؤیا (فروید و روانکاوی) و حیطةٔ شعر. ریکور معتقد است که آنچه به این حیطة‌های مجزای تجلی نماد انسجام و وحدت می‌بخشد ساختار معناشناسی مشترک آنهاست، یعنی ساختار معانی چندگانه. در این ساختار، معنا یک چیز نمی‌گوید بلکه به معنایی دیگر اشاره می‌کند که فقط از طریق التفاتِ نخست قابل حصول است.

از نظر ریکور نظریهٔ دوم یا نظریهٔ محدود دربارهٔ نمادگرایی، نظریهٔ تمثیل (analogy) است. بر مبنای این نظریه، وابستگی معنا به معنا در نماد، تمثیلی است. فی‌المثل در نمادگرایی شرّ شباهتی میان لگه و آلودگی، گمراهی و معصیت و بار و خطا، یعنی شباهتی میان امر فیزیکی با امر وجودی به چشم می‌خورد؛ همچنین شباهتی میان عظمتِ ملکوت و نامتناهی بودن وجود (معنای آن هرچه می‌خواهد باشد) دیده می‌شود.

ریکور معتقد است که بی‌شک نظریهٔ تمثیلی را نمی‌توان به استدلال تمثیلی از نوع استدلال بر مبنای تناسب (reasoning by proportionality) (نسبت الف به ب مثل نسبت ج به دال است) فروکاست. زیرا تمثیل و شباهتی که میان معنای دوم با معنای اول وجود دارد نسبتی نیست که آدمی از خارج یا آن روبه‌رو شود. این شباهت، استدلالی نیست و نمی‌توان آن را صوری کرد. برخلاف شباهتی که می‌توان از خارج به آن نگریست، نماد، حرکت معنای اولیه است که آدمی را به شکل وجودی به سوی آنچه نمادی شده است می‌راند و در آن ادغام می‌کند بدون آنکه آدمی بتواند امر شباهت را با استدلال دریابد. از نظر ریکور هرمنوتیک وسیع‌تر از آن است که بتوان آن را به کشف روابط تمثیلی محدود کرد. تمثیل یکی از روابطی است که میان معنای آشکار و پنهان برقرار است. روانکاوی چندین رابطه میان آن دو کشف کرده است که بسیار پیچیده‌تر از رابطهٔ تمثیلی است: تلخیص (condensation) و بازنمایی (representability) و جابه‌جایی (displacement) و جز آن. مارکس و نیچه نیز هر یک مخدوش شدن معنا را به طریقی نشان داده‌اند. به‌نظر ریکور تفاوت دو شاخهٔ اصلی هرمنوتیک یعنی مکتب احیای معنا و مکتب شبهه از همین‌جا آب می‌خورد. آنها یا کار خود را به رابطهٔ تمثیلی «معصوم» محدود می‌کنند (مکتب احیای معنا) یا به رابطهٔ مخدوش‌شدهٔ «مخیل» (مکتب شبهه).

به‌طور کلی نظریهٔ نماد ریکور محدود‌تر از نظریهٔ گستردهٔ کاسیرر و گسترده‌تر از نظریهٔ تمثیلی افلاطونی است و در میانهٔ آن دو قرار دارد. از نظر ریکور زمانی می‌توان از نماد صحبت کرد که بیان زبانی به سبب معنای دوگانه یا چندگانهٔ خود تن به تفسیر و تأویل بدهد. آنچه باعث تفسیر و تأویل می‌شود ساختاری التفاتی است که در رابطهٔ معنا با شیء «نهفته» نیست، بلکه در ساختمان

خود معنا نهفته است یعنی در رابطه معنا با معنا، معنای دوم با معنای اول؛ صرف‌نظر از اینکه رابطه معنا با معنا تمثیلی باشد یا خیر و معنای اول معنای دوم را مستور سازد و یا برعکس آشکار کند.

ریکور اعتقاد دارد که نمادها مبهم‌اند و همین امر تفسیر و هرمنوتیک را ضروری می‌سازد. وی متذکر می‌شود که «هرجا انسانی از رؤیا و دین و شعر سخن می‌گوید انسانی دیگر لاجرم برمی‌خیزد تا آن را تفسیر کند. تفسیر جزء لایتجزای تفکر نمادی و معنای دوگانه آن است.»^{*} ریکور به دو سنت هرمنوتیکی اشاره می‌کند که نظریه خود وی از آنها تأثیر گرفته است. ما فقط اشاره‌ای مختصر به بحثهای او می‌کنیم. سنت اول سنت ارسطویی است که ریکور آن را سنت گسترده در هرمنوتیک نام می‌گذارد (مثل نظریه گسترده کاسیرر در مورد نماد). ارسطو در کتاب *العباره (peri Hermenia)* تفسیر را به «نظریه عام درباره معنا» بدل می‌سازد - گفتار یعنی «گفتن چیزی درباره چیزی». ریکور نظریه ارسطو درباره هرمنوتیک را چنین تفسیر می‌کند: ۱ - تلاش ارسطو برای صوری کردن منطق مانع تحول معناشناسی (semantics) شد و در نتیجه راه را بر هرمنوتیک معانی دوگانه بست زیرا که ارسطو عملاً منطق را به بررسی قضیه‌های اخباری که یا صادق‌اند یا کاذب یعنی یک جواب دارند محدود کرد؛ ۲ - نظریه دلالت (signification) ارسطو نیز در نظر اول مانع تحول هرمنوتیک می‌شود چون دلالت از نظر ارسطو نیازمند تک‌معنابودن (univocity) است؛ «یک معنا نداشتن یعنی معنا نداشتن» زیرا که در غیر این صورت ارتباط میان آدمیان نامیسر است. اگرچه به نظر می‌رسد که این آراء ارسطو راه را بر هرمنوتیک بسته‌اند اما نظریه ارسطو درباره وجود، به‌ویژه هنگامی که با نظریه تک‌معنابودن جمع شود، به هرمنوتیک «گسترده» میدان می‌دهد. ارسطو در *مابعدالطبیعه* معتقد است که مفهوم وجود را نمی‌توان به شکل تک‌معنا بیان کرد. «وجود را به طرق مختلف بیان کرده‌اند» وجود به معنی جوهر و کیفیت و زمان و مکان و جز آن است. اگرچه معانی متفاوت کلمه «وجود» با مراجعه به معنای اولیه و اصلی نظم و نسق می‌یابد، اما یکی بودن مرجع (pros hen Legomenon)، دلیل داشتن یک معنا و دلالت نیست. ریکور مدعی است که تعریف ارسطو از گفتار یعنی «گفتن چیزی درباره چیزی» به معناشناسی متفاوتی از منطق (که متضمن تک‌معنابودن است) می‌انجامد و بحث وی از معانی چندگانه وجود در نظریه منطقی و هستی‌شناختی تک‌معنابودن، شکافی

* Paul Ricoeur, *Freud and philosophy; an essay on interpretation*. New Haven and London, Yale, p 19

عمیق ایجاد می‌کند و دیالکتیک میان تک‌معنابودن و چندمعنابودن به‌وجود می‌آید و راه برای تفسیر باز می‌شود. اما آرای ارسطو برای رسیدن به هرمنوتیک جدید کافی نیستند. سنت دوم هرمنوتیکی که هرمنوتیک جدید را تحت تأثیر قرار داده است تفسیر کتاب مقدس است. هرمنوتیک بدین‌لحاظ علمِ قرائت و به‌عبارت دیگر تفسیر خاص یک متن یعنی کتاب مقدس است. به‌نظر ریکور هرمنوتیک ارسطویی از آن‌جهت گسترده است که وی بالاخره به این نتیجه رسید که زبان چون چیزی می‌گوید پس تفسیر می‌کند. تفسیر کتاب مقدس نیز به این سبب محدود است که «مرجع» باید اعتبار تفسیر را معین سازد. اما از نظر ریکور آنچه باعث شد تفسیر کتاب مقدس تغییر یابد استعارهٔ «کتاب طبیعت» و در نتیجه «تفسیر طبیعت» در قرون وسطا بود. پس از گفتهٔ اسپینوزا که هرمنوتیک باید تفسیر طبیعت را سرمشق خود قرار دهد، آهسته‌آهسته مفهوم «متن» (Text) جایگزین «متن کتاب مقدس» شد.

مفهوم متن که از مفاهیم کتاب و نوشتار جدا شده و گسترشی بی‌مانند یافته دارای اهمیت بسیاری است زیرا هم فروید و هم نیچه از آن استفادهٔ بسیاری کردند. فروید تحلیل را به ترجمه تشبیه می‌کند. خواب متنی گنگ است که تحلیل‌کننده باید متنی مفهومتر را جایگزین آن سازد. از نظر نیچه کل فلسفه به تفسیر بدل می‌شود. وی می‌گوید امر واقعی (Fact) وجود ندارد، هرچه هست تفسیر است. دیگر این پرسش کانتی اعتبار خود را از دست داده است: چگونه تصویری ذهنی یا صورتی عقلی می‌تواند اعتبار عینی داشته باشد؟ این پرسش که برای فلسفه انتقادی ضروری است، هنوز در میدان جاذبهٔ فلسفهٔ افلاطونی حقیقت / خطا و علم / عقیده قرار دارد. مسأله‌ای که اکنون سر راه تفسیر قرار دارد دیگر خطا در مفهوم معرفت‌شناختی و دروغ در مفهوم اخلاقی نیست بلکه توهم (illusion) است. بنابراین، تفسیر اسباب شبهه کردن و دریدن نقابهاست.

اکنون مجدداً به نشان دوم ریکور یعنی حقیقت نمادها بازمی‌گردیم. بهتر است برای نشان‌دادن این امر به نظریهٔ زبان ریکور دقت کنیم. اگر نظریهٔ زبان وی را با سنی فلسفهٔ زبان انگلیسی و امریکایی قیاس کنیم درمی‌یابیم که در این سنن مرسوم است که تحلیل را از کوچکترین واحد زبانی شروع کنند و از پایین به بالا حرکت نمایند. علاقه‌مندی به صورتی کردن و «منطق» جملات ساده به همین سبب است.

ریکور از عناصر مبهم و چند معنا آغاز می‌کند، از «نخستینهای» (primitives) زبان یعنی نماد و روایت، یا به‌عبارت دیگر از کمال زبان (fullness of Language) و به این ترتیب از بالا به طرف پایین حرکت می‌کند. کمال زبان به چه معناست؟ ریکور معتقد است که در «در دورانی که

زبان ما هرچه بیشتر دقیق و تک‌معنا و تکنیکی می‌شود... در این دوران است که ما آرزو مندیم... دوباره از کمال زبان شروع کنیم.» و «تأمل در نماد از کمال زبان و معنایی که از قبل در آن وجود دارد آغاز می‌کند». زبان کامل یا زبان مقید بدان معناست که ما با دو معنا روبه‌رو هستیم و معنای دوم به نوعی در معنای اول مندرج است و آدمی را فرامی‌خواند تا به بیان آن گوش دهد. به همین سبب است که رسیدن به حقیقت لاجرم از نماد می‌گذرد نه از نشانه‌های تهی که آدمی خود واضع معنای آن است.

۳. سومین نشان هرمنوتیک احیای معنا انتولوژیک بودن نمادهای امر مقدس است. به سومین نشان در لابه‌لای گفته‌ها اشاره کرده‌ایم. ریکور به تبعیت از فلسفه زبان هایدگر می‌گوید که «نمادها» کلام وجود هستند. ما دیدیم که سایر نشانهای پدیدارشناسی امر مقدس نیز به همین نتیجه انجامیدند. از نظر ریکور فلسفه زبان جزء ذاتی فلسفه دین است. ریکور نیز جزو خیل فلاسفه‌ای است که در دو سوی قاره اروپا به جنبش «زبانی» در فلسفه پیوستند و استدلال بر مبنای عینیت یا ذهنیت را در فلسفه مردود شمردند. به نظر ریکور همان‌گونه که پدیدارشناس از اپوخته استفاده می‌کند در فلسفه دین نیز باید بی‌طرفی را رعایت کرد، اما از آنجا که نمی‌توان اعتبار مطلق موضوع را نادیده انگاشت باید با موضوع به شکل وجودی درگیر شد. این نقطه، نقطه تلاقی فلسفه زبان هایدگر با پدیدارشناسی دین به شمار می‌رود. نتیجه این تلاقی آن است که زبان کامل را زبان وجود متصور شویم. این زبان، زبانی است که پیش از آنکه انسان با آن سخن گفته باشد آن با انسان سخن گفته است. ریکور بر کمال زبانی و تمثیلی که دال را با مدلول پیوند می‌دهد تأکید می‌گذارد یعنی شباهتی که قوت نمادها ناشی از آن است و نمادها قدرت کشف‌کنندگی خود را از آن می‌گیرند. علاقه‌مندی مدرن به نمادها نمایانگر آرزوی بشر برای آن است که بار دیگر مورد خطاب قرار گیرد. در پس سکوت و فراموشی و سلطه نشانه‌های تهی و زبانهای صوری اشتیاقی جدید به چشم می‌خورد.*

«انتظارکشیدن برای "کلمه" جدید و بشارتهای جدید "کلمه" قصد و منظور ضمنی هر نوع پدیدارشناسی نمادهاست که ابتدا بر موضوع و سپس بر تمامیت و غنای نماد تأکید می‌گذارد تا دست‌آخر به قدرت کشف‌کنندگی کلمه نخستین خوشامد گوید.»

ما مشخصاتی را که ریکور برای روانکاوی برشمرده است فقط نام می‌بریم و از شرح آن

* شاید کسانی «نشانه‌های تهی» منطق و «سکوت» وینگشتابنی را به هرمنوتیک زبان وجود و امثال آن ترجیح دهند و حقیقت بیشتری در آن بیابند.

درمی‌گذریم. این سه نشان عبارت‌اند از: ۱- دین عملکردی فرهنگی دارد؛ ۲- نظریهٔ توهم در برابر نظریهٔ حقیقت؛ ۳- تکوین توهم دینی.

اما در مورد «هرمنوتیک شبهه» و استادان آن باید گفت که هر سه نفر آنان نوعی شک دکارتی ابراز می‌کنند اما هیچ‌یک شکاک نیستند. زیرا این شک را متوجه خود آگاهی که منشأ یقین در فلسفهٔ دکارت است ساخته‌اند. آنان هر یک شیوهٔ مخصوصی برای تمیزگذاشتن میان آگاهی کاذب (که نتیجهٔ شک در خودآگاهی است) و جریان کشف رمز و تفسیر این آگاهی دارند. فروید خواب و نشانه‌های نوروتیک را با اقتصاد غرایز کشف و تفسیر می‌کند. از نظر نیچه آگاهی کاذب در ارزشهای فرهنگی خود را نشان می‌دهد و باید با مقولهٔ ارادهٔ معطوف به قدرت آن را رمزگشایی کرد و تهی‌بودن این ارزشها را نشان داد. مسأله از نظر مارکس پدیدارشدن آگاهی کاذب در ایدئولوژی است که توجه به تاریخ اجتماعی اقتصادی و مبارزهٔ طبقاتی آن را فاش می‌سازد. سخن ریکور این است که هر سه متفکر متوجه نوعی «توهم بنیادی» شده‌اند و نوعی آگاهی کاذب و راه‌حل را «توهم‌زدایی» می‌دانند. مدرن‌بودن آنان از آنجاست که نشان داده‌اند تقریباً تمامی تکیه‌گاههای سنتی بشری بر زمینی ناستوار بنا شده است.

پل ریکور یکی از شاخصترین فلاسفهٔ عصر حاضر است. می‌توان اکنون پرسید رابطهٔ فلسفهٔ وی با مدرنیته چیست؟ اگر مدرنیته را به تبعیت از فلاسفه و جامعه‌شناسان پیروزی ذهنیت بشری و عقل‌روشنگری تصور کنند و آن را عصری از میان‌رفتن هالهٔ تقدس (مارکس) و «مرگ خداوند و نهیلیسم» (نیچه) و افسون‌زدودگی (ماکس وبر) و تفوق تکنولوژی و تصویر جهانی (هایدگر) و شیء‌وارگی عام (نظریه انتقادی) بدانند، آیا نباید پنداشت که مدرنیته دین را فرسوده و به‌قول تئودور آدورنو* علم کلام را فقط به آرایهٔ سخن بدل کرده است؟ از نظر ریکور چنین نیست. وی شاید مثل هر دیندار دیگری معتقد است که مدرنیته نمی‌تواند چیزی را کاملاً شروع کند و یا به چیزی کاملاً خاتمه دهد. اگر به تبعیت از اکثر فلاسفه، زبان را محل تجلی حقیقت و یا حتی مستورشدن آن تصور کنند، ریکور می‌تواند به آنها بگوید:

«اگر مسألهٔ نماد را در این دورهٔ تاریخی مطرح می‌کنیم به سبب برخی نشانه‌های «مدرنیته» ما و پاسخی به این مدرنیته است. لحظهٔ فعلی تاریخ فلسفهٔ نماد، هم لحظهٔ فراموش‌کردن است و

* آدورنو در جای دیگری گفته است که نظریه بدون علم کلام یعنی شارلانانیم. آدورنو آگاهانه با شطح‌گویی قصد داشت تناقضات مدرنیته را در سخن خویش منعکس کند.

هم لحظه به یاد آوردن: فراموش کردن رموز مقدس و علائم مقدس و ازدست دادن انسانی که به حیطه مقدس تعلق دارد. فراموش کردن امر مقدس روی دیگر سکه بر آوردن نیازهای آدمی با کنترل تکنیکی طبیعت است. باز شناختن مبهم این فراموشی ما را به حرکت وامی دارد تا تمامیت زبان را احیا کنیم. در زمانی که زبان ما دقیقتر و تک معناتر و تکنیکی تر می شود و بیشتر به درد آن نوع صوری شدنی می خورد که به درستی منطق «نمادی» نامیده می شود، ما آرزو مندیم که زبان را دوباره غنی کنیم و دوباره از کمال زبان آغاز کنیم. اما این آغاز مجدد نیز هدیه ای از سوی «مدرنیته» است، زیرا ما آدیان مدرن اهل فقه اللغة و تفسیر و پدیدارشناسی و روانکاوی و تحلیل زبان هستیم. همان دوره ای که امکان تهی شدن زبان را فراهم کرد امکان پر شدن و غنی شدن آن را نیز فراهم می سازد.*



* Paul Ricoeur, *The conflict of Interpretations, Essays in Hermeneutics*, Northwestern university press, Evanston, 1974 / p 288

نگارنده قصد معرفی ریکور را نداشت، فقط یادداشت‌هایی فراهم کرد که بازخوانی مقاله وی به کمک آنها سهلتر باشد. ارغنون در آینده درباره علم کلام جدید مطالبی فراهم خواهد کرد.