

Phenomenology of Ideology and Its Relationship with Utopia based on Ricoeur's Views

Rahmatollah Mahmoudi¹ | Hossein Mesbahian²  | Mahdi Zakeri³ 

1. PhD Candidate of Contemporary Philosophy, University of Tehran, Tehran, Iran. E-mail: mahmoodi@ut.ac.ir

2. Assistant Professor of Philosophy Department, University of Tehran, Tehran, Iran. E-mail: mesbahian@ut.ac.ir

3. Corresponding Author, Associate Professor of Philosophy Department, Farabi Campus, University of Tehran, Qom, Iran. E-mail: zaker@ut.ac.ir

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received 14 July 2022

Received in revised form 16 July 2022

Accepted 17 July 2022

Published online 20 November 2022

Keywords:

Ricoeur, Genetic phenomenology, hermeneutic phenomenology, ideology, utopia.

ABSTRACT

This article aims at disambiguation or better say, decontradiction of the concept of ideology by referring to Ricoeur's opinions about ideology. Ricoeur calls his method of studying ideology phenomenological. Why phenomenology? Because the term ideology, when placed in a polemical framework, will suffer from both "bad use" and "abuse". Only with a serious semantic approach and a correct explanation of the conditions that this concept depends on, can we put an end to this abuse. Such a task is possible in the light of an approach that Ricoeur calls "developmental phenomenology", "a rising analysis of the concept" and "an attempt to explore the subsurface of the obvious meaning of ideology to reach its fundamental meanings". The attempt is to disambiguate this concept, which is at first glance polemical and controversial, so that a clearer and fairer definition of it would be presented. Based on Paul Ricoeur's work titled Lectures on Ideology and Utopia, which was delivered at the University of Chicago in 1975, and his other articles and works on ideology and phenomenology, this article has tried to answer the two main questions of this field together with Ricoeur: a) Who were the main theorists of the concept of ideology? b) How many major definitions can be extracted from the phenomenological study of ideology? The extract of the intertwined answer to the two mentioned questions is that Ricoeur, while examining the works of people such as Marx, Althusser, Mannheim, Weber, Habermas and Geertz, questions the common and negative perceptions of ideology, and based on a detailed and deep examination of the works of the mentioned thinkers, comes to three major and specific definitions, or in other words, three stages or functions of ideology; the first one based on Marx's definition, the second one based on Weber's attitude and the last one based on Geertz's views about this term. Ricoeur calls these three definitions, stages or functions respectively, ideology as "ambiguity of reality", ideology as source of "power legitimacy", and finally ideology as source of "social cohesion". Based on such an analysis of ideology, in the second part of the article, the different functions of utopia have been discussed, and while emphasizing the positive aspects of utopia, it has been concluded in conformity with Ricoeur that a society without utopia is a dead society.

Cite this article: Mahmoudi, Rahmatollah; Mesbahian, Hossein; Zakeri, Mahdi. (2022). Is the later Wittgenstein falling into the abyss of relativism? An assessment through the Lens of Critical Rationalism. *Journal of Philosophical Investigations*, 16 (40), 336-359. DOI: <http://doi.org/10.22034/JPIUT.2022.52481.3291>



© The Author(s).

DOI: <http://doi.org/10.22034/JPIUT.2022.52481.3291>

Publisher: University of Tabriz.

Extended Abstract

Introduction

This article aims at disambiguation or better say, decontradiction of the concept of ideology by referring to Ricoeur's opinions about ideology. Ricoeur is a serious philosopher and his thoughts have had a tremendous impact on various philosophical fields such as philosophy of religion, philosophy of ethics, structuralism, critical theory, the study of symbolism and language. All Ricoeur's works are written in the philosophical paradigm of two traditions, phenomenology and hermeneutics. In phenomenology, his work should be seen as a continuation of the work of Edmund Husserl and Martin Heidegger, and in hermeneutics, the expansion of the German philosopher, Hans-Georg Gadamer.

Ricoeur calls his method of examining ideology phenomenological, and we know that regardless of the distinction that exists between different traditions, we can enumerate common themes for this philosophical approach, the most important of which are: a) the fundamental description or the difficult and favorite motto of phenomenology, which is "return to the things themselves." b) Putting or eliminating assumptions and prejudices in parentheses or, in Merleau-Ponty's terms, "handing over science" to reach fundamental descriptions. It is probably with such common themes of phenomenology in mind that Ricoeur, while criticizing the common views of ideology, calls his method of examining this concept phenomenological. Why phenomenology? Because the term ideology, when placed in a polemical framework, will suffer from both "bad use" and "abuse". Only with a serious semantic approach and a correct explanation of the conditions that this concept depends on, can we put an end to this abuse. Such a task is possible in the light of an approach that Ricoeur calls "developmental phenomenology", "a rising analysis of the concept" and "an attempt to explore the subsurface of the obvious meaning of ideology to reach its fundamental meanings". He says, "My claim is that this approach is not an idealistic kind of analysis but a kind of developmental phenomenology. In the same sense that Husserl used it in his Cartesian reflections. The effort is to disambiguate this concept, which is a controversial and controversial concept at first glance, and present a clearer and fairer meaning.

Based on Paul Ricoeur's work titled *Lectures on Ideology and Utopia*, which was delivered at the University of Chicago in 1975, and his other articles and works on ideology and phenomenology, this article has tried to answer the two main questions of this field together with Ricoeur. says: Based on Paul Ricoeur's work titled *Lectures on Ideology and Utopia*, which was delivered at the University of Chicago in 1975, and his other articles and works on ideology and phenomenology, this article has tried to answer the two main questions of this field together with Ricoeur: a) Who were the main theorists of the concept of ideology? b) How many major definitions can be extracted from the phenomenological study of ideology?

The extract of the intertwined answer to the two mentioned questions is that Ricoeur, while examining the works of people such as Marx, Althusser, Mannheim, Weber, Habermas and Geertz, questions the common and negative perceptions of ideology, and based on a detailed and deep examination of the works of the mentioned thinkers, comes to three major and specific definitions, or in other words, three stages or functions of ideology; the first one based on Marx's definition, the second one based on Weber's attitude and the last one based on Geertz's views about this term. Ricoeur calls these three definitions, stages or

functions respectively, ideology as "ambiguity of reality", ideology as source of "power legitimacy", and finally ideology as source of "social cohesion". Based on such an analysis of ideology, in the second part of the article, the different functions of utopia have been discussed, and while emphasizing the positive aspects of utopia, it has been concluded in conformity with Ricoeur that a society without utopia is a dead society.

The importance of the recovery approach to ideology in the thinkers whose thoughts have been investigated is both in the new topics and perspectives that have been taken into consideration and most importantly in the approach to ideology both as a concept and as a phenomenon. In addition to all this, at a time when the term ideology is always used with its negative and common meaning, Ricoeur argues that ideology can play a positive role in the realm of social and cultural developments. Ricoeur's proposal is to rethink the concept of ideology. Therefore, he sees the debate about ideology and ideology criticism as still open and urges that this thinking should be continued until a fundamental description of ideology is reached. According to Ricoeur, a positive perception of ideology is a source of creativity and social changes comparable to idiomatic creativity in the field of language.

پدیدارشناسی ایدئولوژی و نسبت آن با اتوپیا بر پایه آراء پل ریکور

رحمت‌الله محمودی^۱ | حسین مصباحیان^۲ | مهدی ذاکری^۳

۱. دانشجوی دکتری فلسفه معاصر، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: mahmoodi@ut.ac.ir

۲. استادیار گروه فلسفه، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: mesbahian@ut.ac.ir

۳. نویسنده مسئول، دانشیار گروه فلسفه، دانشکده‌گان فارابی، دانشگاه تهران، قم، ایران. رایانامه: zaker@ut.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۴/۲۳

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۱/۰۴/۲۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۴/۲۶

تاریخ انتشار: ۱۴۰۱/۰۸/۲۹

کلیدواژه‌ها:

ریکور، پدیدارشناسی تکوینی، پدیدارشناسی هرمنوتیک، ایدئولوژی، اتوپیا.

این مقاله درصدد ابهام‌زدایی یا تناقض‌زدایی از مفهوم ایدئولوژی از طریق ارجاع به آراء ریکور است. ریکور روش بررسی خود از ایدئولوژی را پدیدارشناسانه می‌نامد؛ زیرا اصطلاح ایدئولوژی زمانی که در یک چارچوب جدلی قرار گیرد، هم از «استفاده بد» و هم از «سوءاستفاده» رنج خواهد برد. فقط با یک رویکرد معناشناسانه جدی و یک توضیح صحیح از شرایطی که این مفهوم بدان وابسته است، می‌توان نقطه اختتامی بر این سوءاستفاده نهاد. چنین امری در پرتو رویکردی میسر است که ریکور آن را «پدیدارشناسی تکوینی»، «تحلیلی اوج‌گیرنده از مفهوم» و «تلاشی برای کاوش در زیر سطح معنی آشکار ایدئولوژی برای رسیدن به معانی بنیادی آن» می‌نامد. این مقاله با مبنا قرار دادن اثر پل ریکور با عنوان *سخنرانی‌هایی درباره ایدئولوژی و اتوپیا* که در سال ۱۹۷۵ در دانشگاه شیکاگو ایراد شد و سایر مقالات و آثار او درباره ایدئولوژی و پدیدارشناسی، تلاش کرده است تا همراه با ریکور به دو پرسش اصلی این حوزه پاسخ گوید: الف) تئوریسین‌های اصلی مفهوم ایدئولوژی چه کسانی بودند؟ ب) چند نوع تعریف عمده از بررسی پدیدارشناسانه ایدئولوژی قابل استخراج است؟ عصاره پاسخ در هم تنیده به دو پرسش مذکور این است که ریکور ضمن بررسی آثار کسانی مانند مارکس، آلتوسر، مانهایم، وبر، هابرماس و گیرتز، برداشت‌های رایج و منفی از ایدئولوژی را مورد تردید قرار می‌دهد و بر اساس بررسی دقیق و عمیق آثار متفکران مذکور، به سه تعریف عمده و مشخص یا به عبارت دیگر سه مرحله یا کارکرد از ایدئولوژی می‌رسد که اولی بر پایه تعریف مارکس، دومی بر پایه نگرش وبر و آخری براساس دیدگاه‌های گیرتز به این اصطلاح شکل گرفته است. ریکور به ترتیب این سه تعریف، مرحله یا کارکرد را ایدئولوژی به‌مثابه «کژتابی واقعیت»، ایدئولوژی به‌مثابه منبع «مشروعیت قدرت» و بالاخره ایدئولوژی به‌عنوان منبع «انسجام اجتماعی» می‌نامد. برپایه چنین تحلیلی از ایدئولوژی، مقاله در قسمت دوم خود به کارکردهای مختلف اتوپیا پرداخته است و ضمن تأکید بر وجوه مثبت اتوپیا، همزمان با ریکور نتیجه گرفته است که جامعه بدون اتوپیا جامعه‌ای مرده است.

استناد: محمودی، رحمت‌الله؛ مصباحیان، حسین؛ ذاکری، مهدی. (۱۴۰۱). پدیدارشناسی ایدئولوژی و نسبت آن با اتوپیا بر پایه آراء پل ریکور. *پژوهش‌های فلسفی*، ۱۶(۴۰):

DOI: <http://doi.org/10.22034/JPIUT.2022.52481.3291>. ۳۳۶-۳۵۹



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه تبریز.

مقدمه

مفهوم ایدئولوژی^۱، به آن دسته از مفاهیم نظریه اجتماعی تعلق دارد که به قدری پرتنش هستند که صرف ذکر آن‌ها برای ایجاد شبهه کافی است. این مفهوم که از یک میراث انتقادی سرچشمه می‌گیرد، در مرکز تضادهای نظری و مسائل سیاسی بوده است - و همچنان می‌باشد. تحلیل‌هایی که برای چندین دهه، از یک‌سو، از «پایان ایدئولوژی» و منسوخ شدن مفهوم خبر داده‌اند و از سوی دیگر، به دنبال دفاع از این مفهوم، اعلام ماندگاری ایدئولوژی و حتی گاهی اوقات، «بازگشت» آن بوده‌اند.

با توجه به این آموخته‌ها، پژوهش حاضر نشان می‌دهد که چشم‌گیرترین تحول در نظریه اجتماعی، نه در «پایان» یا «بازگشت» ایدئولوژی، بلکه در بازتعریف مفهومی است که نه تنها به‌طور قابل توجهی آن را از پذیرش مارکسیستی‌اش دور کرد، بلکه مهم‌تر از همه، آن را از انگیزه انتقادی‌اش خالی کرد؛ بنابراین به نظر می‌رسد، پدیده اصلی، به‌جای مشاهده ناپدید شدن مفهوم ایدئولوژی در نظریه اجتماعی، قاعده‌مندی مجدد آن به معنایی غیر انتقادی است.

برخلاف رویکردهای سنتی که ایدئولوژی و اتوپیا را از واقعیت دور می‌کند، با تقابل اولی با علم و تقلیل دومی به تفکر رویاپردازانه، ریکور آن‌ها را باهم در چارچوب مفهومی واحد و رابطه قدرتمندشان با واقعیت اجتماعی-سیاسی موردبحث قرار می‌دهد؛ بنابراین ایدئولوژی و اتوپیا به‌عنوان جلوه‌های فرهنگی تخیل سیاسی-اجتماعی تلقی می‌شوند.

اولین قدم این پژوهش، ردیابی تحولات پدیدارشناسی هرمنوتیک اخیر ریکور، از اواخر دهه ۱۹۶۰، رویکرد ریکور به پدیدارشناسی و زمینه‌ی هرمنوتیکی او درباره بحث از ایدئولوژی است. این پژوهش، فارغ از محدودیت‌های تحمیل‌شده توسط نظریه‌های سنتی ایدئولوژی، به توسعه پدیدارشناسی ایدئولوژی ریکور می‌پردازد. گام بعدی، پس از بررسی تاریخچه و خاستگاه مفهوم ایدئولوژی، توسعه عنصر انتقادی در اندیشه اخیر ریکور با بررسی پدیدارشناسی ایدئولوژی، وجه ایجابی و اجتناب‌ناپذیری ایدئولوژی، نسبت آن با استعاره، تخیل، علم و به‌خصوص اتوپیا و تدوین یک چارچوب نظری است که در آن به سؤالاتی که در این زمینه مطرح می‌شود، پاسخ داده شود.

فرض میانجیگری نمادین کنش فوق‌العاده حائز اهمیت است. این از تأثیرگذاری‌های اساسی و بسیار مهم ریکور است که با دقت شرح می‌دهد که فرهنگ انسانی در میانجیگری نمادین مستقر است و از همان نقطه آغاز می‌شود. این بدان معناست که ایدئولوژی سیستمی از دلالت‌های نمادین در نظر گرفته می‌شود که هدف آن انسجام بخشی افراد در یک جامعه است. بررسی زمینه‌ای درس‌گفتارهای ریکور ما را به سمت بنیان شناخت انسان، از بُعد استعاره‌ی هدایت می‌کند. ریکور در درس‌گفتارها، این بحث را به دامنه فعالیت انسانی بسط می‌دهد که شروع آن با فن بلاغت یا معانی بیان است.

ایدئولوژی یکی از سوبیه‌های اجتناب‌ناپذیر حلقه هرمنوتیکی‌ای است که آگاهی در تاریخ جای گرفته ما ناگزیر از عمل کردن در محدوده‌های آن است. در نتیجه ریکور در عین تصدیق نیاز همیشگی به نقد عملکرد واژگون‌ساز ایدئولوژی، به‌صراحت این فرض را که ما قادر باشیم ایدئولوژی را به‌تمامی کنار بگذاریم رد می‌کند. ریکور باور دارد که این نوع هرمنوتیک انتقادی قادر خواهد بود که در چارچوب مخیله اجتماعی عمل کند و در عین حال، هرگونه موضع مبتنی بر دانش مطلق اعم از پوزیتیویستی یا هگلی را انکار کند. ما می‌خواهیم به‌ویژه در مورد اینکه چگونه می‌توان علم انسان و جامعه را در این چارچوب تفکر درک کرد، تأکید کنیم.

زیربنای رویکرد ریکور است که فرهنگ از یک خاستگاه مفهومی تشکیل شده است که در درجه اول، نمادین است. فقط از ساختار نمادین زیربنایی، تاریخ، معنا پیدا می‌کند، زیرا نمادهایی که به مرحله^۲ مشترک می‌رسند، ماهیت بین‌الذهانی واقعیت اجتماعی را نشان می‌دهند. برای نظریه تخیل و مفهوم ایدئولوژی در اندیشه ریکور، مفهوم بین‌الذهانی، مفهومی مهم است. ما به‌نوبه خود در مورد هر یک از این خطوط فکری نیز بحث خواهیم کرد.

در این پژوهش، سطحی‌ترین دلالت‌های ایدئولوژی و اتوپیا (دلالت‌های آسیب‌شناختی آن‌ها) - ایدئولوژی به‌عنوان واژگونگی واقعیت و اتوپیا به‌عنوان فرار از واقعیت - سرانجام به اصیل‌ترین و سازنده‌ترین دلالت‌های خود می‌رسند. ایدئولوژی در کارکرد^۳

^۱ برای مروری بر بحث ایدئولوژی در نیمه دوم قرن بیستم، رجوع کنید به: Terry Eagleton. (2007): *Ideology, an Introduction*, 2nd Ed. London.

^۲ Integrating

^۳ Stage

^۴ Function

انسجام بخشی‌اش، سازنده هویت یک گروه و اتوپیا به‌مثابه تخیل «ناکجا» که میدان ممکن را باز نگه می‌دارد. ما بحث خود را با نشان دادن این مسئله که چگونه مخیله اجتماعی در شکاف میان حافظه و فرافکنی به آینده در نوسان است، به پایان می‌بریم. ناگفته نماند که این پژوهش قصد ندارد به‌طور کامل بحث‌های طولانی مفاهیم ایدئولوژی و اتوپیا را پوشش دهد. همچنین تلاشی برای بسط نظریه‌های جدید در مورد هر یک از این دو مفهوم نیست. هدف بیشتر این است که ببینیم چگونه ایدئولوژی و اتوپیا می‌توانند در یک زمینه خاص با یکدیگر مرتبط شوند؛ بنابراین، مفاهیم نظری ایدئولوژی و اتوپیا که در این پژوهش مطرح شده‌اند، باید در رابطه با دغدغه بسیار عملی این پژوهش برای کشف امکانات کار فکری آزاد و مستقل در شرایط ضرورت، مورد بررسی قرار گیرند.

هیچ مقدمه‌ای نمی‌تواند همه چیز را به شما بگوید. باین حال، این پژوهش امید دارد با به دست دادن راهی به درون تفکر انتقادی، سرآغازی باشد برای اینکه شما را درگیر فعالیتی کند که آفریننده، سازنده و به‌طور بالقوه دگرگون‌کننده زندگی است.

۱. پدیدارشناسی هرمنوتیکی به‌مثابه روش مطالعه ایدئولوژی

۱-۱. پدیدارشناسی و ایدئولوژی

در ابتدا، هم در زمان و هم در منطق، پدیدارشناسی ظاهر می‌شود - درخشش باشکوه فلسفه آلمانی که عنوان «کلاسیک» را دریافت کرد. مقدمه کلی کتاب هگل، به‌روشنی بیان می‌کند که پدیدارشناسی روح، علم تجربه آگاهی است. فصل شش پدیدارشناسی روح، بدون شک پدیدارشناسی‌ای مربوط به روح به ما ارائه می‌دهد، اما باین حال پدیدارشناسی‌ای است که در محیط آگاهی قرار دارد. (ریکور، ۱۹۹۱: ۶۴)

پدیدارشناسی و ایدئولوژی با «آگاهی» به روش‌های مختلف برخورد کردند. پدیدارشناسی، به‌عنوان یک تخصص نوپا در فلسفه، سعی کرد به این سؤال پاسخ دهد: «آگاهی چیست؟» به‌عبارت‌دیگر، پدیدارشناسی فقط می‌خواست آن را بفهمد. ایدئولوژی با داشتن کارکرد^۲ اجتماعی، مدعی خلاف این بود. ایدئولوژی سعی می‌کند بر همین آگاهی تأثیر بگذارد و آن را مطابق طرح خود تغییر دهد.^۳

دعوی اولیه ایدئولوژی مبنی بر فراهم آوردن بنیانی علمی برای قواعد اجتماعی، به‌زودی به فراموشی سپرده می‌شود و ایدئولوژی برای اشاره به کسانی که کار می‌رود که دل‌مشغول انتزاعات بلندپروازانه‌اند. ریکور معتقد است که فیلسوفان، بعداً همین معنای منفی ایدئولوژی به‌عنوان امر غیرواقعی انتزاعی را سرمشق خود قرار داده‌اند. هگل در فلسفه تاریخ خود مختصراً به آن متوسل می‌شود. (ریکور، ۱۹۹۱: ۱۴)

هگل استدلال می‌کرد که مردم، ابزار تاریخ هستند؛ آن‌ها نقش‌هایی را اجرا کردند که توسط نیروهایی که آن‌ها را درک نمی‌کردند به آن‌ها محول شده بود. معنای تاریخ از آن‌ها پنهان بود. فقط فیلسوف می‌توانست انتظار داشته باشد که چیزها را همان‌طور که هستند بفهمد. در اینجا ایدئولوژی در درون پدیدارشناسی به‌عنوان یک آگاهی ساده‌اندیشانه^۴ قرار گرفته بود. این اقدام هگلی برای تفسیر واقعیت و آشتی دادن جهان با خود، توسط برخی منتقدان به‌عنوان تلاشی برای ارائه ایدئولوژی وضعیت موجود محکوم شد، به این معنا که اگر اعمال افراد، توسط نیروهای خارجی تعیین می‌شد، پس تلاش برای تغییر یا بهبود شرایط سیاسی و سایر شرایط، چندان فایده‌ای نداشت. (شکلار، ۲۰۱۹: ۲۸-۱۲۱) این انتقادی است که مارکس به آن پرداخته است و این استدلالی است که او در *ایدئولوژی آلمانی*^۵ (نوشته شده در ۱۸۴۵-۱۸۴۶، منتشر شده در ۱۹۳۲) و سایر نوشته‌های قبلی مطرح کرد یعنی آنجا که او از اتناقک تاریکی سخن می‌گوید که نسبت درست میان امر واقعی و امر توهمی را واژگون می‌کند. ایدئولوژی در این معنا مجموعه‌ای از عقاید و باورها است که مردم با آن خود را فریب می‌دهند؛ این آگاهی کاذب است. (همان) ایدئولوژی، با مارکس، عنوان آگاهی کاذب را با خود به همراه داشت. بنا به این دیدگاه، تصور بر آن بوده است که برای آشکار ساختن واقعیت اجتماعی،

۱. Consciousness

۲. Practice

۳. از این نظر، تز یازدهم درباره فوتبال از مارکس، مانیفست واقعی ایدئولوژی است.

۴. Naive Consciousness

۵. Die deutsche Ideologie/The German Ideology

نخست ضروری است که از خیال‌پردازی‌های ایدئولوژیکمان پرده برداریم. همین تعریف منفی ایدئولوژی به‌عنوان آگاهی کاذب است که بر اکثر نظریه‌های بعدی غلبه دارد.

۲-۱. هرمنوتیک و ایدئولوژی

«هرمنوتیک» در فلسفه اخیر ریکور حداقل دارای چند معنای مرتبط است. اولاً هرمنوتیک به معنای «تفسیر» برحسب تجربه^۱ یا ادراک^۲ است. تفسیر به معنای دیدن و برداشت چیزی از دیدگاه و جنبه‌ای خاص یا معنی کردن است. یکی از کمک‌های ریکور به سنت هرمنوتیک، تخصیص منحصربه‌فرد او از پدیدارشناسی هوسرلی است. از نظر ریکور، هرمنوتیک، نسخه‌ای از پدیدارشناسی است و پیش‌فرض‌های پدیدارشناسانه اجتناب‌ناپذیری دارد. (ریکور، ۱۹۹۱: ۲۶) ثانیاً هرمنوتیک به معنای تبیین^۳ و در ارتباط با توضیح^۴ و شفاف‌سازی^۵ است. توضیح، تفسیر به‌گونه‌ای است که آنچه را که از جهات دیگر پنهان می‌ماند، روشن و آشکار می‌کند. یکی دیگر از کمک‌های ریکور به سنت هرمنوتیک، شیوه‌ای است که او در آن، دوگانگی سنتی بین «توضیح» و «فهم»^۶ را تطبیق می‌دهد. توضیحات عینی و علمی، بخشی از فرآیند تفسیر است، نه مشتق یا وابسته به آن. ثالثاً هرمنوتیک به معنای گفتمان^۷ برحسب هم نوشتار^۸ و هم گفتار^۹ است. تفسیر به معنای گفتن چیزی در مورد چیزی یا نوشتن چیزی در مورد چیزی است. گفتمان، معنای دوگانه هم گفتن و هم گفته را دارد؛ هم فعل است و هم اسم. چهارم، هرمنوتیک به معنای «نقد» هم به معنای کانتی در شناسایی حدود فهم و هم به معنای مارکسیستی کشف آگاهی کاذب، ارتباطات و ژگون‌شده نظام‌مند و عقلانیت بیمارگونه است. تفسیر و نقد، مترادف یکدیگرند. (کاپلان، ۱۹۹۸: ۱۰)

این بخش به سهم هرمنوتیک در مطالعه ایدئولوژی می‌پردازد. ما به‌اختصار، رویکرد هرمنوتیکی به ایدئولوژی را تحت عنوان «دایره هرمنوتیکی»^{۱۰} نشان می‌دهیم که هرمنوتیک نه‌تنها اصلاحات موردنیاز را برای مطالعات ایدئولوژی معاصر فراهم می‌کند، بلکه راه‌هایی را برای درک عمیق‌تر نیز باز می‌کند. در غلبه بر تعصبات^{۱۱} معرفت‌شناختی و ایدئولوژیک اکثر مطالعات ایدئولوژیک، پارادایم هرمنوتیکی ما را به سمتی سوق می‌دهد که هانس گئورگ گادامر آن را «وضعیت هرمنوتیکی»^{۱۲} می‌نامد که به معنای «پیدا کردن سؤالات مناسب برای پرسیدن» است. (گادامر، ۱۹۹۳: ۳۰۱)

۱-۲-۱. دایره هرمنوتیکی

معنای گوناگونی برای اصطلاح «ایدئولوژی» وجود دارد، اما به‌ویژه دو مشکل معرفت‌شناختی در بیشتر آن‌ها مشترک است. اولی شامل «عینیت‌گرایی»^{۱۳} و دومی، «آگاهی کاذب»^{۱۴} است. هر دو «دایره هرمنوتیکی» را توضیح می‌دهند. رایج‌ترین شکل اولین مشکل معرفت‌شناختی مطالعات ایدئولوژی را می‌توان به‌عنوان عینیت‌گرایی خلاصه کرد، این باور که ایدئولوژی را می‌توان به‌عنوان پدیده‌ای عینی در راه علم طبیعی یا اجتماعی مورد مطالعه قرار داد و در نتیجه از آنچه واقعیت آن است انتقاد کرد یا نقاب برداشت. به نظر می‌رسد مشکل یافتن یک دیدگاه بیرونی یا معیارهای بیرونی برای قضاوت در مورد ایدئولوژی غیرقابل حل باشد. مسلماً چنین معیار عینی از طریق علم یا علوم اجتماعی ظاهر نشده است. کلیفورد گیرتر این مشکل را «معمای

۱. Experience

۲. Perception

۳. Explanation

۴. Explication

۵. Elucidation

۶. Understanding

۷. Discourse

۸. Writing

۹. Speech

۱۰. Hermeneutical Circle

۱۱. Blinders

۱۲. Hermeneutical Situation

۱۳. Objectivity

۱۴. False Consciousness

ابوالهول^۱ تفکر جامعه‌شناسی مدرن» می‌نامد. (گیرتز، ۱۹۶۴: ۴۸) همان‌طور که گادامر اشاره کرده است، نقد ایدئولوژی تا آنجا که شامل ادعایی برای حقیقت عمیق‌تر است، در برابر اتهام ایدئولوژیک بودن خود آسیب‌پذیر است. (گادامر، ۱۹۸۵: ۱۷۷) این مشکل مطالعه ایدئولوژی، مورد خاصی از مسئله عام عینیت‌گرایی در علوم اجتماعی و خود فلسفه آگاهی است. پارادایم هرمنوتیکی برای درک آگاهی و حدود آن، بر غلبه بر سوپرتیویته - در زبان، در تبادل گفتگو، در لحظه فهم^۲، در «پرتاب‌شدگی»^۳ و تاریخی بودن هایدگر و در روح عینی^۴ هگل تمرکز می‌کند. به طوری که حقیقت، نه به عنوان تناظر بین خود و جهان، بلکه به عنوان رویدادی از کل دیده می‌شود. به این ترتیب، پارادایم هرمنوتیکی به جای اینکه صرفاً معرفت‌شناختی باشد، هستی‌شناختی است.^۵ (ریکور، ۱۹۹۰: ۳۰۶) کلید معرفت‌شناختی این هستی‌شناسی، «دایره هرمنوتیکی» معروف است که به موجب آن، فهم، در حرکت اصلاح‌کننده^۶ خود از جزء به کل به عقب و جلو می‌رود تا به تدریج درک بهتری از ابژه تفسیری داشته باشد. این درک از فهم، مبتنی بر پدیدارشناسی آن چیزی است که زمانی که ما یاد می‌گیریم «واقعاً اتفاق می‌افتد» و در نتیجه معیار معرفت‌شناختی آن، خودآشکاری و بدهت شهودی است. چارلز تیلور در مقاله‌ای مهم درباره رابطه هرمنوتیک و علوم اجتماعی استدلال می‌کند که هیچ راهی برای حذف و از میان برداشتن دایره وجود ندارد، چه از طریق وضوح درونی عقل‌گرایی کامل، همان‌طور که هگل به دنبال آن بود، یا از طریق فرار از تفسیر به‌طور کلی با علم اجتماعی که تنها بر اساس تجربه حسی از حقایق تجربی بهره می‌برد. شناخت انسان از امور انسانی هرگز نمی‌تواند به یقین برسد. علاوه بر این، ارتباط فهم از طریق دایره هرمنوتیکی باید نگرشی نهایی برای زمینه مشترک ایجاد کند که به‌طور مشابه، هرگز نمی‌تواند به قطعیت دست یابد. تیلور نتیجه می‌گیرد: «شاید شهود من اشتباه یا واژگون شده باشد، شاید من در دایره‌ای از توهم محبوس شده‌ام» (تیلور، ۱۹۷۱: ۶) «دایره توهم» را می‌توان آگاهی کاذب نیز نامید. دایره بدون توهم، در نهایت، فلسفه است. خودآشکاری و بدهت شهودی، روشی است که آن‌ها را متمایز می‌کند. پس واضح است که بیرون از آگاهی کاذب، مشخصه ایدئولوژی اصولاً با آگاهی «واقعی» فلسفه قابل تشخیص نیست. این نشان می‌دهد که مشکل تمایز ایدئولوژی از فلسفه صرفاً نوعی فرض ایدئولوژیک را منعکس نمی‌کند، بلکه در واقع به قلب مطالعات ایدئولوژی می‌رود.^۷ (کوهن، ۱۹۷۰: ۳۴۳) بالین‌حال، صحبت از آگاهی به عنوان «حقیقت»، بر اساس هر معیار معینی از حقیقت - حتی «خودآشکاری» وقتی به عنوان معیاری در این راه در نظر گرفته شود، جزمی می‌شود. مفهوم «خودآشکاری» در عوض یک نشانگر یا اصطلاح مرجع است که بدون تحقیق پدیدارشناسانه قابل توضیح نیست. مشکل آگاهی کاذب فقط مشکل توهم نیست، بلکه مشکل، انگیزه «ناخودآگاه» یا «نیمه‌خودآگاه» است. پارادایم هرمنوتیکی، آگاهی را نه به عنوان یک امر داده‌شده، بلکه دستاوردی می‌داند که در برابر چیزی به نام «ناخودآگاه» قرار نمی‌گیرد و آن چیزی را که خارج از سطح درک آن قرار دارد به‌سوی آگاهی می‌کشاند؛ بنابراین یک تعامل تجربی دائمی بین «خودآگاه» و «ناخودآگاه» وجود دارد (گادامر، ۱۹۸۱: ۱۰۸).

هرمنوتیک ریکور با توجه به این تعامل، اشتقاق^۸ انسان از امر غریزی «فروید» را از یک سو و از سوی دیگر، رشد انسان به سوی امر معنوی در هگل را ترکیب می‌کند. اگرچه او استدلال می‌کند که در نهایت این‌ها تنها راه‌های متفاوتی برای توصیف امری یکسان هستند، اما این تمایز پیامدهای مهمی برای فراتر رفتن از رویکردهای روان‌شناسانه برای مطالعه ایدئولوژی دارد. نکته اصلی و لب کلام ریکور، آگاهی سوپرتیو دکارتی یا همبستگی پدیدارشناختی نوتریس و نوئما نیست، بلکه رشد خود به‌گونه‌ای است که پیدایش کمال و بلوغ، دوری از بیگانگی، آگاهی کاذب و تفکر ایدئولوژیک را نیز ممکن می‌سازد (ریکور، ۱۹۷۴: ۱۰۹-۱۱۰). از منظر گادامر، تنها تا جایی ممکن است از حلقه‌های توهم ایدئولوژیک پرهیز شود که «توازی بین انگیزه‌های ناخودآگاه ما و انگیزه‌ها و تصمیم‌های

^۱. Sphinx's Riddle

^۲. Understanding

^۳. Thrownness

^۴. Objective Spirit

^۵. ریکور این نکته را در کتاب زیر مورد بحث قرار می‌دهد:

“Hermeneutics and the Critique of Ideology,” In Gayle L. Ormiston and Alan D. Schrift, Eds., *the Hermeneutic Tradition: A Study of Ricoeur* (Albany: State University Of New York Press, 1990), 306.

^۶. Self-Correcting

^۷. هلموت کوهن مسئله ایدئولوژی را از بحث فلسفه «غیرقابل تفکیک» می‌دانست. رجوع کنید به:

“*Ideologie ALS Hermeneutischer Begriff*,” In *Hermeneutik Und Dialektik*: Aufsätze, Rudiger Bubner, Konrad Cramer, Reiner Wiehl, Hrsg. (Tübingen: Mohr Siebeck), 343.

^۸. Derivation

آگاهانه انسانی ما وجود داشته باشد» (گادامر، ۱۹۸۳: ۱۰۹). این موازنه در مسئله کنش، ثابت می‌شود. هلموت کوهن^۱ در مقاله‌ای درباره مفهوم هرمنوتیکی ایدئولوژی، به پیوند ایدئولوژی و کنش، به‌عنوان مکان مشکل‌ساز «نوسان بین خودآگاهی و ناخودآگاهی» اشاره می‌کند (کوهن، ۱۹۷۰: ۳۴۸). همان‌طور که گادامر با اشاره به لاکان بیان می‌کند، «اینجا جایگاه زبان است» (گادامر، ۱۹۸۹: ۲۹۰).

۳-۱. پیوند بین پدیدارشناسی و هرمنوتیک

پدیدارشناسی معمولاً به‌عنوان مطالعه ماهیت^۲ و هرمنوتیک به‌عنوان مطالعه فرآیندهای تفسیر توصیف می‌شود. بین هرمنوتیک و پدیدارشناسی پیوندی وجود دارد، اما بسیار پیچیده است و تفاوت‌های چیره‌ناشدنی وجود دارد. پیوند بین پدیدارشناسی و هرمنوتیک را می‌توان در سه مرحله درک کرد: (۱) تجربه پیش‌هرمنوتیک. (۲) تعلیق (در پرانتز گذاشتن)^۳ پدیدارشناختی؛ (۳) بازبایی^۴ هرمنوتیکی. تجربه پیش‌هرمنوتیک، شرایط طبیعی ماست و شامل هیچ تأمل فلسفی نیست، اما شامل تفسیر^۵ است: ما همیشه چیزها را در قالب یک «به‌عنوان ساختار»^۶ و «پیش‌ساختار»^۷ می‌بینیم. به پیروی از هایدگر، نام «پیش‌فهم»^۸ را برای نحوه درک ما از چیزها در آن مرحله اول می‌گذاریم. هنگام اظهارنظر در مورد مرحله دوم یعنی تعلیق پدیدارشناختی، باید گفت که این تکنیک روش‌شناختی، توسط هوسرل توسعه داده شد و معمولاً به آن اپوخه^۹ می‌گویند. ریچارد کرنی توضیح می‌دهد که «فرض پشت پرانتزهای پدیدارشناختی این است که همه ما، پیش‌داوری‌ها، پیش‌فرض‌ها و پروژه‌های خود را بر چیزهایی که درک می‌کنیم، تحمیل می‌کنیم، در نتیجه مانع از نمود آن‌ها برای خودمان می‌شویم؛ اما تعلیق‌های پدیدارشناختی، ما را قادر می‌سازد همه آنچه را که تحمیل می‌کنیم معلق کنیم و به ما این امکان را می‌دهد که وارد فضایی شویم که در آن بتوانیم تجربه‌ای تازه از «این بودن»^{۱۰} و «آنجا بودن»^{۱۱} چیزها داشته باشیم» کرنی، مرحله سوم و آخر را به‌عنوان مرحله‌ای توصیف می‌کند که در آن هرمنوتیک دوباره به پدیدارشناسی «پیوند» می‌خورد. مرحله بازبایی هرمنوتیکی جایی است که محقق پس از مرحله تعلیق پدیدارشناختی به «به‌عنوان ساختار» و «پیش‌ساختار» اصلی درک خود بازمی‌گردد، «پیوند» هرمنوتیک به پدیدارشناسی. فرآیندی که ریکور برای مطالعه درست واقعیت انسانی به کار می‌برد. (کاپلان، ۱۹۹۷: ۲) شکلی از پدیدارشناسی - پدیدارشناسی تکوینی^{۱۲} - که برای تحلیل نحوه تغییر یک مفهوم در طول زمان و ارتباط بین اشکال مختلف کاملاً مناسب است. بر اساس رویکرد تکوینی، لحظات زمانی مختلف، فقط مجموعه‌ای از رویدادهای نامرتب نیستند. در عوض، هر لحظه واقعی آگاهی، برانگیخته و مبتنی بر لحظات قبلی آگاهی است. آشکار کردن ارتباط آن‌ها وظیفه پدیدارشناسی تکوینی است. تجزیه و تحلیل تکوینی، برخلاف تحلیل ایستا، به بُعد زمان توجه می‌کند.

ریکور به‌ویژه با توجه به وجود شر^{۱۳}، توصیف و تحلیل پدیدارشناختی را با تفسیر^{۱۴} هرمنوتیکی ترکیب می‌کند. این تغییر منجر به تمرکز روزافزون بر نظریه‌ای از تفسیر شد که می‌توان آن را به پدیدارشناسی پیوند زد، رویکردی که او متوجه شد در واقع پدیدارشناسی به آن نیاز دارد. برای این پدیدارشناسی هرمنوتیکی، هر چیزی که قابل فهم است در و از طریق استفاده از زبان به ما می‌رسد تا درباره تجربه زیسته خود صحبت کنیم. ارتباط ریکور با علوم انسانی و اجتماعی را نمی‌توان به راحتی از بین برد. او از

۱. Helmut Kuhn

۲. Essence

۳. Bracketing

۴. Retrieval. دو رویکرد در مطالعه ایده‌ها وجود دارد: یک هرمنوتیک شبهه (مارکس، نیچه و فروید) و دو هرمنوتیک بازبایی (هایدگر، گادامر و ریکور)

۵. Interpretation

۶. As-Structure

۷. Fore-Structure

۸. Vorverständnis (preunderstanding)

۹. Epochē

۱۰. Thisness

۱۱. Thereeness

۱۲. A genetic Phenomenology

۱۳. Evil

۱۴. Interpretation

طریق صورت‌بندی پدیدارشناسی هرمنوتیکی خود، گفت‌وگوی خود را با این رشته‌ها آغاز می‌کند و می‌کوشد بی‌درنگ آن‌ها را از درون نظریه‌پردازی کند و از بیرون به چالش بکشد.

۴-۱. پدیدارشناسی هرمنوتیکی به‌مثابه روش مطالعه ایدئولوژی

ریکور هم پدیدارشناسی تکوینی و هم پدیدارشناسی هرمنوتیکی را که از هم متمایزند، به کار می‌گیرد. او به‌جای ارائه تحلیل‌های عینی از نمونه‌های خاص ایدئولوژی‌ها و اتوپیاها، ترجیح می‌دهد آن‌ها را به‌عنوان مفاهیم و نه به‌عنوان پدیده در نظر بگیرد. درس‌گفتارها نوید ارائه یک تحلیل قهقرائی از معنا را می‌دهند که فراتر و در زیر کارکرد ظاهری، به معانی اساسی‌تر ایدئولوژی و اتوپیا می‌پردازد:

«ادعای من این است که این رویکرد، یک تحلیل نوعی ایدئال نیست، بلکه یک پدیدارشناسی تکوینی^۱ است به معنایی که هوسرل در تأملات دکارتی خود پیشنهاد کرده است. این روش به ما اجازه می‌دهد تا به سطحی از توصیف برسیم بدون اینکه خارج از پیوندهای متقابل بین ایدئولوژی و اتوپیا باشیم ... تلاش بر این است که ادعای مفهومی را بشناسیم که در نگاه اول صرفاً یک ابزار جدلی^۲ است. من سعی می‌کنم مفهوم را شفاف‌تر بیان کنم» (ریکور، ۱۹۸۶: ۳۱۱)

جورج تیلور، ویراستار کتاب، معنای آن پدیدارشناسی را از نظر ریکور خلاصه می‌کند:

«ما با تجربه‌ای از تعلق یا مشارکت در فرهنگ، طبقه، زمان و موارد دیگر شروع می‌کنیم که ما را به دنیا می‌آورد، اما کاملاً به این عوامل وابسته نیستیم. در عوض، ما درگیر دیالکتیک فهم^۳ و تبیین^۴ هستیم.» (ریکور، ۱۹۸۶: xxv)

ریکور در مکتب پدیدارشناسی رشد پیدا کرد؛ به‌گونه‌ای که خود، روش «تحلیل ذاتی» در آثارش را مدیون هوسرل می‌داند؛ اما او با پیشرفت تفکراتش، پدیدارشناسی استعلایی هوسرل را رها کرده و به پدیدارشناسی هرمنوتیکی روی آورد. پدیدارشناسی زمانی هرمنوتیکی می‌شود که روش آن تفسیری (و نه توصیفی محض مانند پدیدارشناسی استعلایی) در نظر گرفته شود. ریکور استدلال

^۱ Genetic Phenomenology هم موضوعات مختلف و هم روش‌های مختلف، پدیدارشناسی تکوینی را از ایستا متمایز می‌کند. پدیدارشناسی ایستا ساختار کنش‌های پیچیده مجزا را در نظر می‌گیرد، درحالی‌که پویایی تاریخ تجربی را بررسی نمی‌کند که بیشتر موضوعی مشخص برای پدیدارشناسی تکوینی متأخر است. پدیدارشناسی تکوینی، بر تاریخچه تجربه و توالی زمانی و درهم تنیدگی کنش‌های متعدد تمرکز دارد. چرخش تکوینی در پدیدارشناسی هوسرل به معنای نقطه عطفی در تحلیل حیات آگاهی است. اگر در پدیدارشناسی ایستا، کنش منفرد، کانون اصلی بررسی پدیدارشناختی بود، با انتزاع کامل از بُعد زمانی تجربه، پدیدارشناسی تکوینی، در عوض به نشان دادن ارتباطات معناداری اشاره می‌کند که تجربیات را به یکدیگر پیوند می‌دهد. ریکور همچنین پدیدارشناسی تکوینی را در آثار دیگر، به‌ویژه در «زمان و روایت»، به کار می‌برد. همان‌طور که او در جلد یک توضیح می‌دهد، وظیفه پدیدارشناسی تکوینی این است که «در پدیده ما-رابطه (L'être-En-Commun) منشأ ارتباط بین افراد و جوامع خاص را کشف کند» ببینید:

Paul Ricoeur, "Reverse Questioning" (Die Rückfrage) and The Reduction of Idealities in Husserl's Krisis and Marx's German Ideology," Alter: Revue De Phenomenologie 5 (1997): 315-30

^۲. Polemical

^۳. Understanding

^۴. Explanation

می‌کند که معانی مستقیماً به ما داده نمی‌شود و بنابراین باید از طریق دستگاه نمادین فرهنگ یک انحراف^۱ هرمنوتیکی داشته باشیم.

ریکور شروع به چرخش از پدیدارشناسی ایدئتیکی و توصیفی به پدیدارشناسی هرمنوتیکی می‌کند که در آن، علائم و نشانگان، میانجی فهم هستند. چیزی که او گاهی آن را «دگرشوندگی هرمنوتیکی»^۲ پدیدارشناسی هوسرلی می‌نامد، راهبردی برای خوانش غیرمستقیم تجربه از طریق زبان است.

به گفته ریکور، پدیدارشناسی گرفتار یک حرکت بی‌نهایت «پرسش رو به عقب» است، از ساختار روی‌آوردگی آگاهی تا سطوح مختلف فعالیت‌های ترکیب‌شونده^۳ که هوسرل آن را «تقویم»^۴ می‌نامد. همچنین زیست‌جهان^۵ که آخرین آثار هوسرل به آن اختصاص دارد، افق بی‌واسطگی را مشخص می‌کند که «هرگز در واقع داده نمی‌شود، بلکه همیشه پیش‌فرض است».

طرح پدیدارشناسی هرمنوتیکی ریکور، نقطه عزیمت خود را از این نتیجه متناقض کار فلسفی هوسرل می‌گیرد و همان نسبت دوگانه‌ای را با آن برقرار می‌کند که پدیدارشناسی با ایدئال دکارتی و فیثسته‌ای دارد. تلاشی عظیم برای تقوم بخشیدن معنای جهان که از شفافیت مطلق و انطباق کامل «خود»^۶ با «خودش»^۷ شروع می‌شود. مسلماً این یک شکست برای هوسرل است، اما مفیدترین شکست است. این واقعیت که معنا چیزی است که برای یک سوژه متناهی، جسمانی، متکثر و این‌جهانی اتفاق می‌افتد، نقطه عطفی در پدیدارشناسی است، اما به این معنا نیست که پدیدارشناسی از جستجوی لوگوس پدیده‌ها دست کشیده است. این نقطه عطف، نه تنها هستی‌شناختی-اگزستانسیال بلکه هرمنوتیک-زبانی است. به درستی که زبان، واسطه‌ای است که در آن برخورداری از معنای موضوعات عینی بیان می‌شود. در مسیر فلسفی ریکور، هرمنوتیک با پدیدارشناسی پیوند خورده است و این است که اجازه می‌دهد تأمل، عینی باشد. به عبارت دیگر، عینیت زیسته^۸ سوژه را هرگز نمی‌توان بی‌واسطه بیان کرد، بلکه تنها با واسطه نشانه‌ها، نمادها و تفسیر متون، می‌توان به آن پی برد.

«هر آنچه در اولین نوشته‌های من به تفسیری غیرمستقیم اشاره می‌کند که ابتدا به شاخص‌های عینیت‌های^۹ بیرونی اعمال می‌شود، نقش بعدی متن را به‌عنوان مکانی برای تمرکززدایی و سلب بی‌واسطگی، پیش‌بینی می‌کند ... ایده خواندن نشانه‌ها ... بنیادی‌ترین پیش‌بینی^{۱۰} یک قاعده هرمنوتیکی برای پدیدارشناسی است» (ریکور، ۱۹۷۱: xv-xvii)

ریکور بیان می‌کند که تأمل فلسفی با کمال^{۱۱} و تمامیت زبان آغاز می‌شود نه با جستجوی هوسرلی برای منشأ بدون پیش‌فرض همه معنا. اگر زبان واسطه‌ای برای تفکر و تجربه است، پس غیرممکن است که در ورای زبان به قلمروی پیش‌زبانی و در نتیجه عدم پیش‌فرض قلمرو آگاهی فکر کنیم. ریکور بیان می‌کند که به‌جای تجربه باید بیان گذاشته شود. پدیدارشناسی در قصد اولیه، غیر زبان‌شناختی و یا پیش‌زبان‌شناختی بوده است. آن تلاشی است برای توصیف تجربه همان‌طور که پیش از هر شکل‌دهی در

۱. Detour

۲. Hermeneutic Variation

۳. Synthetic

۴. Constitution

۵. Lebenswelt (Life-World)

۶. Self

۷. Itself

۸. Living

۹. Objectivities

۱۰. Anticipation

۱۱. Fullness

زبان مفروض است، اما ریکور به تبع سنت فلسفی «ویتگنشتاین» در امکان هر معنای پیش‌از‌زمان شناختی تردید کرده است. نزد ریکور، معنا با زبان شکل می‌گیرد و از این رو هرمنوتیک که به معانی تعلق دارد باید به‌جای تجربه، عزیمتش را از بیان آغاز کند. یکی از کمک‌های عمده ریکور به حوزه هرمنوتیک، درهم تنیدگی فرآیندهای هرمنوتیکی با پدیدارشناسی بود. در این به‌هم‌پیوستگی، ریکور وظیفه هرمنوتیکی را به چیزی بیش از تحلیل متنی اعمال می‌کند. ریکور فلسفه را به‌عنوان فعالیتی هرمنوتیکی به تصویر می‌کشد که به دنبال کشف معنای هستی از طریق تفسیر پدیده‌هایی است که در جهان فرهنگ نهفته است: «به همین دلیل است که فلسفه، هرمنوتیک باقی می‌ماند، یعنی خوانشی از معنای پنهان درون متن. وظیفه این هرمنوتیک است که نشان دهد هستی تنها از طریق تفسیر مستمر همه دلالت‌هایی که در جهان فرهنگ آشکار می‌شود به بیان، به معنا و تأمل می‌رسد.» (ریکور، ۱۹۷۸: ۱۰۱-۱۰۶)

۲. مفهوم ایدئولوژی و تحولات معنایی

یکی از یافته‌های بنیادی در نظریه‌های ایدئولوژی این است که معنای یک واژه تا ابد ثابت نیست و تابع تغییر است و گاهی می‌تواند حتی به ضد خود تبدیل شود. همین موضوع درباره ایدئولوژی صادق است. اگرچه از قرن نوزدهم به بعد، واژه ایدئولوژی معمولاً به‌منظور نشان دادن ضدیت با برداشتی دقیق و علمی از جهان به کار می‌رود، در ابتدا برای توصیف یک علم مشخص مطرح شد و به‌عنوان «علم ایده‌ها» تعریف شد؛ یعنی بیشتر به چیزی شباهت داشت که می‌توان بازبینی انتقادی ایده‌ها و اشتقاق آن‌ها از ادراکات حسی توصیف کرد. دستوت دو تراسی، ترکیب جالبی بین قصد شناختی و بار عاطفی این اصطلاح ایجاد می‌کند که ممکن است نقطه مرجع مهمی برای تنوع‌های غالباً متضاد از معنا و تفاسیر بعدی ایدئولوژی باشد.

ایدئولوژی، همانند «هستی‌شناسی»، به‌صورت علمی تحلیلی طراحی شد که هدف آن، با پیروی از الگوی علم طبیعی سنجیده، تجزیه و تحلیل ایده‌ها به اجزای پایه‌ای و - مشتق از معنای یونانی /ایدوس به‌منزله شمالی بصری - کاوش در ادراکاتی است که شالوده‌ی آن‌ها هستند. بنیاد این نظر به پیروی از لاک، کندیاک و کابانیس، این عقیده حس‌باورانه بود که ادراکات حسی، یگانه سرچشمه ایده‌های ما هستند. علم جدید ایدئولوژی، مدعی بود که بر دوگانه‌انگاری ماتریالیسم و ایدئالیسم فائق می‌آید. ایدئولوژی در تقابل با متافیزیک و جایگاهی که مدعی آن بود، «ایجابی» بود، یعنی به سیاق علوم طبیعی، سنجیده و عملاً مفید بود. همه علوم دیگر، تابع «آبر-علم» نوینی بودند که ادعا می‌شد پایه‌گذار وحدت آن‌هاست. به‌زعم دو تراسی، این نه‌فقط «نخستین نمونه در ترتیب تبارشناختی»، بلکه در عین حال، نمونه‌ای تکین بود که سایر موارد، صرفاً کاربردهای آن‌اند. از این رو، ایدئولوژی مبنای دستور زبان، منطق، آموزش، اخلاق، تنظیم امیال و درنهایت والاترین هنر را تشکیل داد: تنظیم جامعه به‌نحوی که انسان از جانب همتایانش بیشترین کمک و کم‌ترین ضرر ممکن را ببیند. دستوت دو تراسی اگرچه توسط متفکران بعدی نادیده گرفته شد یا مورد تمسخر قرار گرفت، دستاورد خود را به‌عنوان علم ایده‌ها توصیف کرد و به دنبال شناخت ماهیت ایده‌ها از طریق علم بود. او که به دلیل اظهاراتش مبنی بر اینکه «ایدئولوژی بخشی از جانورشناسی است» مشهور بود، ایدئولوژی را به‌عنوان یک حوزه مطالعاتی می‌دانست که شامل ایده‌های همه موجودات ذی‌شعور است. نکته مهم این است که دستوت دو تراسی به ایدئولوژی در قالبی بسیار گسترده‌تر از نظریه‌پردازان بعدی می‌اندیشید. باین وجود، ناپلئون اولین کسی بود که به معناشناسی این اصطلاح معنای منفی داد و ایدئولوژی را متافیزیک مبهم تلقی کرد.

نتیجه‌ای که می‌توان از این بررسی تاریخچه مفهوم «ایدئولوژی» از ۱۷۹۶ تا ۱۸۶۷ گرفت، نتیجه‌ای طعنه‌آمیز است. کلمه‌ای که کمر به ریشه‌کنی متافیزیک و دلالت کردن بر چیزی علمی‌تر و مثبت‌تر بسته بود، به سبب اشارات سیاسی خود و آنچه ناپلئون، برخلاف تراسی، آن را ویژگی متافیزیکی کلمه تلقی می‌کرد، در دوره امپراتوری، دستخوش نوعی دگردیسی شد. مفهوم ایدئولوژی که در معرض ضربات حملات سنگین ناپلئون بود، به‌تدریج از دلالت بر ماتریالیسم علمی شکاکانه به دلالت بر حیطة اندیشه‌های انتزاعی ناپیوسته تغییر می‌یابد. پژواک این جابه‌جایی معنایی را می‌توان در رساله مارکس در سال‌های ۴۴-۱۸۴۰ ردیابی کرد. از این جهت، شباهت‌های پروژه کلی ایدئولوژیست‌ها و مارکس چشم‌گیر است: هر دو به تحلیل انتقادی ایده‌ها و تصاویر، شرایط پیدایش آن‌ها و شیوه‌ی کارکردشان، علاقه‌ای مشترک داشتند؛ اما درحالی‌که ایدئولوژیست‌ها ایده‌ها را به «حس‌یافته‌ها» بی‌غیر تاریخی تجزیه می‌کردند، مارکس، آن‌ها را «مجموعه مناسبات اجتماعی» می‌نامید که کلیدی هرمنوتیکی برای رمزگشایی از چستی احتمالی «ذات انسان» در واقعیت انضمامی‌اش به دست می‌داد.

تری ایگلتون نتیجه می‌گیرد که مارکس و انگلس، کاربرد تحقیرآمیز ایدئولوژی نزد ناپلئون را اتخاذ کردند و «هم‌صدا با تحقیر عمل‌گرایانه او نسبت به ایدئولوژی، آن را در معنای ایدئالیسمی خیالی» به کار بردند. (ایگلتون، ۱۹۴۳: ۷۸) همان معنایی که هگل فقط یک‌بار آن‌هم در اواخر عمر و در همان معنای ناپلئونی از این کلمه استفاده کرده بود. (بودن، ۱۹۸۶: ۴۶) بعدها به‌ویژه از طریق انگلس، سنت پوزیتیویستی دوتراسی، یعنی تلاش برای ایجاد یک علوم اجتماعی واقعی، اهمیت بیشتری یافت. زمانی که مارکس پنجاه سال بعد به سراغ این واژه رفت، حتی در اولین کارها و آثار خود، معنای کاملاً متفاوتی به آن بخشید. در اینجا، ایدئولوژی نظام ایده‌ها و بازنمایی‌ها است که بر ذهن یک انسان یا یک گروه اجتماعی تسلط کامل دارد.

۱-۲. میراث دستوت دو تراسی

ابداع مجدد ایدئولوژی توسط مارکس به‌عنوان آگاهی کاذب و محبوبیت برداشت مارکسیستی از ایدئولوژی به‌عنوان ضد علم، نقش محوری شکاف بین علم و ایدئولوژی در سنت مارکسیستی را برجسته می‌کند. از سوی دیگر، روشی که دستوت دو تراسی نظریه ایده‌ها و ایدئولوژی خود را در رابطه با علم قرار داد، آن را به‌عنوان مکانی مناسب‌تر برای ایجاد رابطه‌ای جدید بین علم و ایدئولوژی نسبت به هر سنت بعدی مناسب‌تر می‌سازد.

مارکس این دیدگاه منفی را با در نظر گرفتن ایدئولوژی به‌عنوان یک خطا و ادراک نادرستی که سردرگمی بین واقعیت و بازتاب واقعیت را حفظ می‌کند، تأکید کرد.

نکته اصلی که در اینجا مدنظر داریم این است: زمانی که پرسش معرفت‌شناسانه از دامنه بحث ایدئولوژی کنار گذاشته شود، امکان در نظر گرفتن کارکردی نمادین در جامعه برای ایدئولوژی فراهم می‌شود. در این شرایط می‌توان ایدئولوژی را به‌عنوان مخیله اجتماعی یک فرهنگ، اسطوره‌ها، آرمان‌ها و بلاغت‌شناسی آن تحلیل کرد؛ اما در این صورت، ایدئولوژی دیگر علم حقایق اجتماعی به معنایی که دوتراسی اصالتاً پیش نهاد، نیست. پذیرش دیدگاه صرفاً منفی یا مثبت به ایدئولوژی، مستلزم اتخاذ نگرش غیر انتقادی و حتی نگرش ایدئولوژیک نسبت به ایدئولوژی است. ایدئولوژی به معنای پایبندی است و بیشتر مبتنی بر اعتقاد است تا استدلال، بدون اینکه اساساً استدلال و انتقاد را مستثنا کند.

داوری میراث دستوت دو تراسی باید از طریق واری این پرسش مهم ریکوری صورت گیرد که تا چه اندازه و تحت چه شرایطی، می‌توان از علم ایدئولوژی یا امکان تأسیس نظریه‌ای در باب ایدئولوژی به‌مثابه علم سخن گفت؟ پاسخ به این پرسش را می‌توان مبتنی بر دو پیش‌فرض پیش برد. نخست اینکه ایدئولوژی صرفاً بازنمایی کاذب یا تصویر واژگون‌شده‌ای از واقعیت است و چون چنین است، علم نیست. دوم اینکه نه‌تنها ایدئولوژی علم است و نه‌تنها مکانی غیر ایدئولوژیک و به‌تبع آن علم ایدئولوژی غیر ایدئولوژیکی وجود دارد، بلکه فراتر از آن، این مکان قابل‌مقایسه با مکانی است که در آن هندسه اقلیدسی یا فیزیک و کیهان‌شناسی گالیله‌ای یا نیوتنی سر برآورده‌اند؛ مکانی بی‌طرف و ظرفی خالی. (ریکور، ۱۹۷۸: ۵۲-۵۳)

درست یا غلط، ایدئولوژی نوعی علم را فراهم می‌کند یا قصد ارائه آن را دارد. چگونه کسی می‌تواند برای این ایده استدلال کند؟ آیا علم ایدئولوژیکی یا علم مبتنی بر ایدئولوژی وجود دارد؟ اگر چنین است، آیا این علم، ویژگی خاصی دارد؟ این‌ها چندین سؤال هستند که زمینه جدیدی از مسائل را ایجاد کرده‌اند که با تنش‌ها و درگیری‌ها به‌ویژه در رابطه با رابطه ایدئولوژی و علم^۱ دانش علمی^۲ مشخص شده است.

۳. تحلیل کارکردهای ایدئولوژی در نزد پل ریکور (مارکس، وبر و گیرتز)

ریکور در کارکردهای سه‌گانه مفهوم ایدئولوژی، از ویژگی‌های متفاوت آن بحث می‌کند: کارکرد اول، واژگونی واقعیت، کارکرد دوم، مشروعیت^۳ بخشی قدرت و کارکرد سوم، انسجام‌بخشی است. (ریکور، ۱۹۷۴: ۲۲۲-۴۶)

در کارکرد اول و با توجه به توسعه مارکسیسم، ایدئولوژی به‌عنوان واژگونی تعریف می‌شود. مارکس با تکیه بر نقد فوئرباخ از دین برای تفسیر استعاره وارونه تصویر در افاق تاریک عکاسی، پیوندی بین واقعیت انسانی که او آن را «پراکسیس» تعریف می‌کند و بازنمایی این واقعیت که به‌عنوان «ایدئولوژی» تعریف می‌کند، برقرار می‌کند؛ بنابراین با در نظر گرفتن نقد مارکسیستی ایدئولوژی به‌عنوان واژگونی است که ریکور بعد کاملاً آسیب‌شناسانه ایدئولوژی را توضیح می‌دهد.

۱. Science

۲. Scientific Knowledge

۳. Legitimizing

در ادامه و در کارکرد دوم، ریکور با تکیه بر مدل انگیزشی وبر، از واژگونی به کارکرد مشروعیت‌بخشی ایدئولوژی پیش می‌رود. با این کارکرد دوم که ریکور آن را کارکرد محوری ایدئولوژی می‌داند، مفهوم ایدئولوژی با مفهوم سلطه مشخص می‌شود و نه با واژگونی.

در سومین و عمیق‌ترین کارکرد از کاوش ریکور از مفهوم ایدئولوژی، به کارکرد انسجام‌بخشی می‌رسیم. به پیروی از کلیفورد گیرتز، ریکور ادعا می‌کند که ایدئولوژی، جامعه را با میانجیگری نمادین کنش اجتماعی منسجم می‌کند. در این عمیق‌ترین کارکرد، تنها به دلیل کارکرد انسجام‌بخشی آن است که می‌توان کارکردهای واژگونی و مشروعیت‌بخشی ایدئولوژی را آشکار کرد. در ادامه به تحلیل این کارکردها از نگاه ریکور خواهیم پرداخت.

۱-۳. ایدئولوژی و واژگونی

ریکور معتقد است که از نظر مارکس، مفهوم ایدئولوژیک با ایده‌بازنمایی مرتبط است. انعکاس تصویری از جهان است که با تاریخ فعالیت‌ها و نیازهای واقعی افراد مخالف و متضاد است. ایدئولوژی به‌عنوان یک بازنمایی، با واژگونی واقعیت عمل می‌کند؛ اما مطمئناً ایدئولوژی بازنمایی یک فعالیت واقعی یا پراکسیس است. در این مورد، ایدئولوژی نتیجه تغییر شکل این اولین ساختار نمادین زندگی واقعی است و پس از تغییر شکل، شکاف بین واقعیت و بازنمایی را خواهیم داشت.

تحلیل ریکور تلاش می‌کند بین دو تقابل مشکل‌آفرینی که در تاریخ نظریه ایدئولوژی ظاهر شده‌اند، حرکت کند. اول، تضاد بین ایدئولوژی و پراکسیس وجود دارد که نمونه آن در «مارکس اولیه» توضیح داده شده است. دوم، ما تقابل ایدئولوژیک و علمی را داریم که با شخصیت‌هایی متفاوت مانند مانهایم و لوئی آلتوسر، شرح داده می‌شود؛ اما از نظر ریکور، هر دو این راهبردها، اشتباه یکسانی را مرتکب می‌شوند: هر دو از درک شیوه‌ای که در آن، تخیل اجتماعی به‌جای اینکه توهم فراساختاری باشد که توسط مبنای اقتصادی جامعه ایجاد می‌شود، سازنده و مقوم واقعیت اجتماعی است، عاجز هستند. ریکور با تمایز بین نمادگرایی مقوم کنش اجتماعی معنادار و نمادگرایی بازنمایی که ریشه در اولی دارد و در تخیل اجتماعی نمود می‌یابد، استدلال می‌کند که می‌توان خطوط جدیدی را در درک ما از ایدئولوژی ترسیم کرد؛ بنابراین، ریکور تحلیل قهقرایی خود از ایدئولوژی را با نمود سطحی آن آغاز می‌کند - پدیده آسیب‌شناختی آگاهی کاذب که توسط مارکس و انگلس در *ایدئولوژی آلمانی* توصیف شده است. این کارکرد اول که ریکور آن را واژگونی واقعیت می‌نامد، می‌توان گفت واقعیت اساسی تحلیل ریکور است.

۲-۳. مشروعیت‌بخشی

در ادامه و در کارکرد دوم، فیلسوف، در مفهوم ایدئولوژی، پیوندی بین سلطه و سفسطه برقرار می‌کند؛ یعنی تلاش برای توجیه که با خود پدیده سلطه در پیوند است. در این کارکرد، ایدئولوژی بیشتر توجیه‌کننده است. ریکور می‌نویسد هر جا که قدرت باشد، ادعای مشروعیت وجود دارد؛ و درجایی که ادعای مشروعیت وجود دارد، به دلیل تمایز بین حاکمان و تابعان و به‌منظور اقتناع، به سفسطه در گفتمان عمومی متوسل می‌شود تا ایده‌های شبه-جهان‌شمول را تأمین کند، یعنی برای همه ما معتبر باشند و استفاده از زور را در برقراری و اعمال نظم، محدود کند و دقیقاً زمانی که این فن خطابه و سفسطه در خدمت فرآیند مشروعیت‌بخشیدن به قدرت قرار می‌گیرد، به ایدئولوژی تبدیل می‌شود. چرا این‌طور است؟ زیرا ادعای مشروعیت یک نظام قدرت، همیشه از تمایل ما برای اعتقاد به مشروعیت طبیعی آن پیشی می‌گیرد. شکافی وجود دارد که باید پر شود، نوعی ارزش‌افزوده‌ی اعتقاد که هر قدرت و مرجعیتی باید از زیردستانش (به‌زور و به هر صورت ممکن) اخذ کند. این افزوده، ایدئولوژی به‌طور کلی است. با این کارکرد دوم که ریکور آن را کارکرد محوری ایدئولوژی می‌داند، مفهوم ایدئولوژی با مفهوم سلطه مشخص می‌شود و نه با واژگونی-پنهان‌سازی. در این تحلیل، کارکرد مشروعیت‌بخشی ایدئولوژی، حلقه پیوندی است میان مفهوم مارکسیستی ایدئولوژی به‌مثابه واژگونی و مفهوم انسجام‌بخش ایدئولوژی. حقیقت واقعیت اجتماعی از آنجایی که اعمال یک جامعه، موجه و توجیه‌شده است، واژگونه است. در این صورت، محصول توجیه و برهان‌تراشی، مشروعیت‌بخشیدن به قدرت است. به‌عبارت‌دیگر، هر دو کارکرد انسجام‌بخشی و واژگون‌سازی مخیله ایدئولوژیک در کنار هم قرار می‌گیرند تا این کارکرد ایدئولوژی، یعنی مشروعیت را ایجاد کنند.

ایدئولوژی همان‌طور که در بالا دیدیم امکان قدرت را مشروعیت می‌بخشد. در این مورد، ریکور، وبر را ثمربخش‌تر از مارکس می‌داند، زیرا نظریه او درباره «افسون‌زدایی جهان» و نظریه قدرت او نمونه‌ای بارز از مشروعیت بخشیدن به قدرت قانونی-عقلانی است.

با عبور از جامعه‌شناسی وبری است که ریکور، نه تنها عمیقاً خود وبر را، بلکه به شکلی دور از انتظار، مارکس و مارکسیست‌ها را نیز درک می‌کند. به عبارت دیگر، جامعه‌شناسی وبر که ایدئولوژی را نادیده می‌گیرد، چارچوب مفهومی را برای توضیح مفهوم ایدئولوژی به معنای مارکسیستی فراهم می‌کند! بنابراین ما ایدئولوژی را به‌عنوان پنهان‌سازی-واژگونی در پرتویی جدید می‌یابیم؛ اما این «آسیب‌شناسی»، تنها تا آنجا قابل‌درک است که ناشی از گسست و شکاف بین «ادعا و باور» باشد، نه به دلیل تعیین علی‌زیرساخت‌ها. ریکور کارکردی از ایدئولوژی را مشخص می‌کند که به‌اصطلاح، در میانه راه بین پدیده «سطحی» واژگونی و «ساختار عمیق» یک نظام فرهنگی قرار دارد.

۳-۳. انسجام‌بخشی

الگوی ریکور که ایدئولوژی و پراکسیس را همبسته می‌کند، سرانجام در این بخش کامل می‌شود که مفهوم ایدئولوژی را در کارکرد سوم، ایدئولوژی به‌مثابه انسجام‌بخشی توصیف می‌کند. در این بخش، به عمیق‌ترین کارکرد پدیده ایدئولوژی می‌رسیم. هویت یک جامعه معین، بر رویدادهای آغازین آن تکیه دارد و این جامعه، پایگاه حافظه جمعی می‌شود. از نظر ریکور، دقیقاً در این سطح پیچیده است که پدیده ایدئولوژی، کارکرد مثبت انسجام‌بخشی را هم از طریق تصویر ماندگار و پایداری که یک گروه به خود می‌دهد و هم از طریق ساختار هویت روایی خود، به عهده می‌گیرد. به نظر ریکور، گیرتز با تأکید او بر ساختار نمادین کنش موافق است. هر کنش اجتماعی پیشاپیش یک میانجی نمادین دارد و این ایدئولوژی است که نقش این میانجی را در قلمرو اجتماعی ایفا می‌کند. ایدئولوژی در این مرحله (عمیق‌ترین کارکردش)، انسجام‌بخش است و هویت اجتماعی را حفظ می‌کند. در واقع فقط بر پایه کارکرد انسجام‌بخشی ایدئولوژی است که کارکردهای مشروعیت‌بخشی و واژگون‌سازی‌اش می‌توانند ظاهر شوند. ریکور ما را به یک مفهوم غیر تحقیق‌آمیز از ایدئولوژی می‌رساند؛ ایدئولوژی به‌مثابه میانجی نمادین، برساننده وجود اجتماعی است. تمایز میان فراساختار و فروساختار کاملاً ناپدید می‌شود، زیرا نظم نمادین پیشاپیش به فروساختار تعلق دارد، به سرشت بنیان آدمی.

موضوع مشترک ریکور و گیرتز در شناخت ساختار نمادین کنش اجتماعی نهفته است، مفهومی که پژوهش‌های اخیر آن را به‌عنوان «تخیل اجتماعی» طبقه‌بندی کرده است. تأثیر متقابل بین ریکور و گیرتز، هرمنوتیک را فراتر از تفسیر شخصی به هرمنوتیک فرهنگی گسترش می‌دهد.

تحلیل ساختار نمادین کنش اجتماعی به برداشت ریکور و گیرتز از فرهنگ و ایدئولوژی انسجام‌بخش منتهی شده است. در سطح عملی، این تأمل حاکی از آن است که تعلق به یک سنت یا ایدئولوژی تاریخی نباید یک فرض انفعالی باشد، بلکه باید یک کنش فعال و انتقادی باشد. زندگی اجتماعی جدا از ساختار نمادین کنش‌ها وجود ندارد. وجود انسان اساساً، با جهان نشانه‌ها میانجی‌گری شده است. در نتیجه، ما می‌توانیم کنش فردی و جمعی را که فقط در میان نمادها، نشانه‌ها و معانی پراکنده که جهان مشترک را شکل می‌دهند، وجود دارد، درک کنیم.

باین‌حال، این موضوع باقی می‌ماند که تفسیر رویدادهای آغازین با بزرگداشت آن‌ها ممکن است دری را به روی منطق کلیشه‌ای باز کند. زمانی که آداب‌ورسوم، آیینی کردن و ساده‌سازی بیش‌ازحد، با باور ترکیب می‌شود، کم‌کم، ایدئولوژی تبدیل به یک شبکه تفسیر غیرواقعی، مستبدانه و لازم‌الاجرا نه‌تنها از شیوه زندگی گروه، بلکه جایگاه آن در تاریخ جهان می‌شود. از نظر ریکور، این به این دلیل است که شیب بیمارگونه ایدئولوژی همیشه وجود دارد؛ ایدئولوژی برای ایجاد فاصله به قطب انتقادی اتوپیا نیاز دارد؛ بنابراین، ریکور در ادامه تحلیل موازی خود و پرداختن به ساختار کارکردی اتوپیا، ایده مرکزی ویژگی «هیچ‌کجا» ی تفکر اتوپایی را نقطه عزیمت قرار می‌دهد که در بخش‌های بعدی، به آن خواهیم پرداخت.

۳-۴. فرایند مشروعیت‌بخشی، از انسجام‌بخشی تا واژگونی

پس از بررسی مفاهیم واژگونی، مشروعیت‌بخشی و انسجام‌بخشی، می‌توانیم تحلیل واپس‌گرایانه ایدئولوژی را بهتر درک کنیم. ریکور به‌عنوان یکی از مقدمات خود برای تحقیق مستمر این را می‌پذیرد که ایدئولوژی را باید در یک رابطه مبهم با واقعیت و نه آن‌طور که یک جریان قوی مارکسیستی می‌خواهد در تقابل با علم باشد، درک کرد. (ریکور، ۱۹۸۶: ۱۰۳) ایدئولوژی چیزی نیست که علم بتواند آن را بیرون کند، بلکه چیزی است که خود را بر واقعیت اجتماعی که در آن زندگی و عمل می‌کنیم، تحمیل می‌کند.

از نظر ریکور، این واقعیت اجتماعی را می‌توان به افرادی تقلیل داد که تحت شرایط معین، تولید و بازتولید می‌کنند. سؤال اصلی این است که: چگونه می‌توان این واقعیت را که سازنده وجود ما به‌عنوان موجودات اجتماعی است، واژگون کرد؟ چه چیزی در مفهوم سنتی ایدئولوژیک، واژگون شده است؟ ریکور با بررسی یک بحث طولانی از ایدئولوژی، از مارکس شروع کرد و با کمک وبر، مانهایم، آلتوسر، هابرماس و غیرت‌ز به جلو رفت و بر عملکرد انسجام‌بخش ایدئولوژی تأکید کرد. از نظر تتوریک، اساسی‌ترین کارکرد ایدئولوژی این است که امکان معنای اجتماعی و کارآمدی کنش اجتماعی را ایجاد می‌کند و یک گروه اجتماعی را ایجاد کرده و در کنار هم نگه می‌دارد. به گفته ریکور، ما نباید آن را واژگونگی و سلطه طبقاتی بدانیم. اگر این کار را می‌کردیم، هر رابطه اجتماعی بر همین اساس و با همین مفهوم کار می‌کرد. (همان: ۲۶۱) واقعیت سیاسی و اجتماعی یک گروه، نمادین است و بنابراین چیزی - یعنی ایدئولوژی - باید وجود داشته باشد تا بتوانیم در مورد آن به شکلی معنادار صحبت کنیم و به آن عمل کنیم؛ بنابراین، نظریه ایدئولوژی، نظریه‌ای درباره ممکن‌ها و ناممکن‌های کنش و تعامل اجتماعی است. ایدئولوژی چیزی نیست که بتوان آن را با علم حل کرد تا واقعیت فراتر از آن را به ما نشان دهد. بلکه نیرویی است که واقعیت اجتماعی ما را پایدار و قابل‌درک می‌کند.

از یک‌سو، ریکور ایدئولوژی را به‌عنوان انسجام‌بخشی و از سوی دیگر، ایدئولوژی به‌عنوان واژگونگی را تثبیت می‌کند. ریکور سپس می‌پرسد: «چگونه ممکن است که ایدئولوژی این دو نقش را ایفا کند، نقش اولیه‌ی انسجام یک جامعه و نقش واژگونگی افکار، توسط منافع و علائق؟» (همان: ۱۲) آنچه توسط دومی واژگون می‌شود، واقعیت نمادین است که توسط اولی ساخته شده است. سؤال اینجاست که چرا این اتفاق می‌افتد؟ پاسخ ریکور به این پرسش این است که در زندگی سیاسی انسان‌ها، نظام‌های قدرت موظف‌اند خود را مشروع جلوه دهند. این مفهوم، محوری است زیرا کارکرد ایدئولوژی، خواه انسجام‌بخش یا واژگون‌ساز، به تلاش‌های یک مرجعیت قدرت برای تضمین اعتبار^۱ در چشم مخاطبانش بستگی دارد. ریکور با نقطه شروع خود در کار وبر، بین ایدئولوژی به‌عنوان انسجام‌بخشی و ایدئولوژی به‌عنوان واژگونی، مفهوم ایدئولوژی به‌عنوان مشروعیت‌بخشی قدرت را وارد می‌کند. ایدئولوژی برای توجیه نظام قدرت وارد عمل می‌شود. ساختار اجتماعی نه‌تنها نمادین است، بلکه سلسله‌مراتبی نیز دارد (به گفته ریکور، بستر اجتماعی که مفهوم ایدئولوژی می‌تواند در آن مفید باشد، همیشه دارای نوعی سلسله‌مراتب است). حاکمان در جستجوی مشروعیت، نیاز به ادعایی در مورد تابعان خود دارند و خواهان اعتقاد آن‌ها به نظم موجود هستند. این اعتقادی است که سخت به دست آمده است. همان‌طور که ریکور بیان می‌کند: «همیشه در ادعای مطرح‌شده توسط مرجعیت، بیشتر از اعتقاد اعضای یک گروه وجود دارد» (ریکور، ۱۹۷۸: ۴۹) ما می‌توانیم مطمئن باشیم که هرگز نظمی منطقی برای همه وجود نخواهد داشت؛ بنابراین، ایدئولوژی به‌گونه‌ای عمل می‌کند که سوژه‌ها را نسبت به نظم اجتماعی قانع و راضی کند. ایدئولوژی، شکاف بین باور تابع تحت سلطه و تقاضای حاکم، مبنی بر اطاعت، خدمت، انفعال و مواردی از این دست را پر می‌کند. به‌عبارت‌دیگر، ایدئولوژی برای حمایت از منفعت و علاقه به نفع افرادی خاص، به‌عنوان یک منفعت جهان‌شمول و فراگیر، کار می‌کند. رابطه بین علاقه^۲ و ایدئولوژی رابطه‌ای نیست که اولی صرفاً دومی را تعریف کند، بلکه رابطه‌ای متقابل و تقویت‌کننده است. به تبعیت از ماکس وبر، چیزی که ریکور بر آن تأکید می‌کند این ایده است که - جدای از استفاده مستقیم از زور یا خشونت - تابعان، هرگز صرفاً دریافت‌کنندگان منفعل قدرت نیستند.^۳ (ولف، ۲۰۲۰: ۷۰-۹۳) در واقع، مشروعیت‌بخشی، فرآیند معناداری است که تابعان تا حدی در آن مشارکت فعال دارند. همواره درجاتی از رضایت و تعامل بین حاکم و تابع وجود دارد؛ بنابراین، ریکور «مشروعیت» را به‌عنوان «روش‌های معنادار»^۴ تعریف می‌کند که از طریق آن، یک نظام قدرت، این تعامل را فراتر از استفاده عربان از زور برقرار می‌کند. (ریکور، ۱۹۸۶: ۱۵۴)

اگر تاکنون تحلیل ریکور را دنبال کرده باشیم، در چه شرایطی می‌توان گفت که این فرآیند مشروعیت‌بخشی، از انسجام‌بخشی به واژگونگی تغییر کرده است؟ اگرچه پاسخ به این سؤال به‌طور کلی دشوار است، پاسخ کوتاه ریکور این است که ایدئولوژی - واژگونگی، نتیجه یک شکست است، شکست یک نظام قدرت در دستیابی به اعتبار در چشم کسانی که خواهان رضایتشان است.

۱. Credibility

۲. Interest

۳. برای تحلیل حوزه‌هایی که ریکور بیش‌های برگرفته از آثار وبر را در آن‌ها به کار می‌گیرد، رجوع کنید به:

Ernst Wolff, "The Place of Max Weber in Ricoeur's Philosophy: Power, Ideology, Explanation" Journal of French and Francophone Philosophy—Revue de la philosophie française ET de langue française 28, no. 2 (2020): 70-93.

۴. Meaningful Procedures

اینجاست که مدل انگیزشی وبر برای ریکور جذاب‌تر از مدل علی^۱ آلتوسر است. برخلاف بیان کارکردگرایانه‌تر آلتوسر^۲ (آلتوسر، ۱۹۷۱: ۸۵-۱۲۶) ریکور، با تبیین الهام گرفته از وبر، بر محتوای معنی‌دار فرآیند مشروعیت‌بخشی تأکید می‌کند. با اتخاذ یک بیان انگیزشی، می‌توان و در واقع ضروری است که معانی اجتماعی خاصی را که افراد و گروه‌ها را برمی‌انگیزد تا قدرت سیاسی را مشروع (یا نه) قلمداد کنند، در نظر بگیریم. اگر ما صرفاً بر زبان علی آلتوسر تکیه می‌کردیم، این معانی تنها تا حدی مرتبط خواهند بود که کارکردهای متفاوتی می‌داشتند. (ریکور، ۱۹۸۶: ۱۳۴) در مقابل، از نظر ریکور، کنار گذاشتن این داده‌ها از تحلیل اشتباه است، زیرا یک نظریه ایدئولوژی کافی باید بتواند محتوای انگیزشی خاصی را تفسیر و ارزیابی کند که از طریق آن، رابطه خود را با قدرت، مشروع یا نامشروع می‌دانیم. این در تبیین ریکور نقش اساسی دارد، زیرا اینجاست که ایدئولوژی - در سطح محتوای معنادار و نه کارکرد آن به‌تنهایی - یا موفق می‌شود یا اینکه نمی‌تواند به اعتباری در قلب و ذهن تابعان خود دست یابد. با این حال، از آنجایی که محتوای معنادار ایدئولوژی مختص موقعیت‌های تاریخی مشخص است، محدودیت‌هایی وجود دارد که تا چه حد می‌توان بدون پرداختن به مثال‌های عینی، آنچه را که معتبر است، نظریه‌پردازی کرد.

با اذعان به این محدودیت، این که بگوییم ادعای یک مرجع قدرت برای مشروعیت معتبر است، به چه معناست؟ در رویکرد اول، اعتبار^۳ دلالت بر این دارد که درجاتی از همپوشانی یا هم‌زمانی بین ادعای قدرت و باور متقابل تابعان وجود دارد. به این معنا، می‌توانیم ادعای یک مرجع قدرت برای مشروعیت را در اصطلاحات بلاغی^۴ همان‌طور که خود ریکور به پیروی از کلیفورد گیرتر اظهار می‌کند، درک کنیم.^۵ (همان: ۲۵۷) این زمانی است که ادعای مشروعیت یک نظام قدرت دیگر نمی‌تواند به‌طور متقاعدکننده‌ای برای مخاطبان موردنظرش بیان شود و «شکاف اعتبار»^۶ پدیدار می‌شود. (همان: ۱۸۳) همان‌طور که ریکور در جای دیگر توضیح می‌دهد، این شکاف، امکان‌پذیری خود را در «مسیر دائمی»^۷ زندگی تاریخی بین سطوح سازنده و بازنمایی نمادگرایی می‌یابد. (ریکور، ۱۹۷۷: ۱۸۸-۹) بنابراین زمانی که بازنمایی مشروعیت‌بخش یک قدرت از نظم اجتماعی، به‌شدت از نمادهای سازنده کنش اجتماعی روزمره فاصله می‌گیرد، ایدئولوژی از عملکرد انسجام‌بخش خود به کارکرد واژگون‌ساز خود تغییر می‌کند. (ریکور، ۱۹۸۶: ۱۸۳) در چنین حالتی، در جستجوی نوعی فهم‌پذیری^۸ است که ایدئولوژی به‌عنوان «پر کردن شکاف» وارد عمل می‌شود.^۹ (همان) به این ترتیب، می‌توانیم درک کنیم که چرا ریکور بیان می‌کند که ایدئولوژی را نوعی باور «مازاد» یا مکمل به مشروعیت یک قدرت بدانیم.

آنچه واژگون شده ساختار نمادین واقعیت برای یک گروه است و در یک نظام سلسله‌مراتبی انجام می‌شود. تأکید بر این نکته مهم است که از نظر ریکور این واقعیت که واقعیت اجتماعی، سلسله‌مراتبی است، ایجاد نمی‌کند که ایدئولوژی به‌عنوان واژگونی عمل کند. کارکرد واژگون‌ساز نه زمانی که از حاکمان، تابعان و سلطه به‌طور کلی صحبت می‌کنیم، بلکه وقتی می‌بینیم که گروهی

۱. Causal

۲. شایان ذکر است که قرائت ریکور از لویی آلتوسر منحصرأ بر اساس منابع زیر است:

For Marx, trans. Ben Brewster (New York: Verso, 2005) and “*Ideology and Ideological State Apparatuses* (Notes towards an Investigation),” in *Lenin and Philosophy and Other Essays*, trans. Ben Brewster (New York: Monthly Review Press, 1971), 85-126.

به همین دلیل، شاید انتقاد ریکور نسبت به تصویر کامل‌تری از موضع آلتوسر که پس از انتشار بسیاری از نوشته‌های بعدی او، پس از مرگش، پدیدار شد، ناعادلانه باشد. برای پاسخ خود آلتوسر به اتهام «کارکردگرایی»، رجوع کنید به:

Note on the ISAs, in *On the Reproduction of Capitalism: Ideology and Ideological State Apparatuses*, trans. G. M. Goshgarian (New York: Verso, 2014), 218-31.

۳. credibility

۴. Rhetorical

۵. برای مثال، رجوع کنید به:

Ricoeur Lectures on Ideology and Utopia, 257; *From Text to Action: Essays in Hermeneutics, II*, trans. Kathleen Blamey and John B. Thompson (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1991), 251, 317; *Philosophical Anthropology*, 194.

۶. Credibility Gap

۷. Prospective Direction

۸. Intelligibility

۹. همچنین رجوع کنید به:

“Discussion” of “La Raison Pratique,” in *Rationality To-day / La rationalité aujourd’hui*, ed. Theodore F. Geraets (Ottawa, ONT: University of Ottawa Press, 1979), 243, translation mine.

خاص در زمان‌های تضاد و کشمکش، ادعای سلطه دارند، به منصفه ظهور می‌رسد. زمانی که قانون به چالش کشیده می‌شود، واژگونی شروع می‌شود. در آن زمان است که روابط واقعی بین حاکم و تابع، واژگون می‌شود و اقتضا^۱ به‌عنوان قانون طبیعی ارائه می‌شود. ریکور معتقد است که نمونه بارز آن، تضاد طبقاتی است که بین بورژوازی حاکم و طبقه کارگر در حال ظهور صورت می‌گیرد؛ اما با ظهور منافع و علائق جدید، تضادهای جدید و همتایان جدید نیز به وجود می‌آیند. (ریکور، ۱۹۷۴: ۲۲۹) وقتی به این نقطه می‌رسد، ایدئولوژی به شیوه‌ای عمل می‌کند که در اصطلاحات سنتی مارکسیستی درک می‌شود: به‌عنوان برگردانی^۲، به‌عنوان واقعیت واژگون‌شده، به‌عنوان پرده‌ای بر واقعیت. اینجاست که ایدئولوژی، آن‌طور که در گفتمان روزمره فهمیده می‌شود، عمل می‌کند: به‌عنوان صدای علاقه و منفعت افرادی خاص و نه یک اندیشه آزاد، بلکه به‌عنوان اندیشه‌ای که توسط منافع و علائق اجتماعی، سیاسی یا اقتصادی در حال ترویج، تعیین می‌شود. با این حال، این ابهام‌آفرینی و واژگونی، ممکن است. این گفتار تقریباً گمراه‌کننده می‌تواند ادامه یابد، تنها در صورتی که عنصری از میانجی‌گری و انسجام را حفظ کند. اگر این کار را نمی‌کرد، نه به‌عنوان ایدئولوژی بلکه به‌عنوان خشونت، داستان یا دروغ محض افشا می‌شد.

۵-۳. پارادوکس مانهایم

پارادوکس ایدئولوژی این است که هرگونه نقد ایدئولوژی ذاتاً محصول همان ایدئولوژی است. ریکور از این پارادوکس فراتر خواهد رفت و نشان خواهد داد که می‌توان نقدی واقعی^۳ از ایدئولوژی ارائه کرد. نقد واقعی ایدئولوژی از دومین قطب چارچوب تخیلی اجتماعی او یعنی اتوپیا سرچشمه می‌گیرد. آنچه ریکور درباره ایدئولوژی و اتوپیا مانهایم، نوآورانه و جدید می‌یابد (مانهایم، ۱۹۵۴: ۳۲) تلاشش برای تفکر مفاهیم ایدئولوژی و اتوپیا در یک چارچوب مشترک است. با این حال، در مطالعه مانهایم، ریکور با مشکلی روبرو شد که خود نیز باید با آن مقابله کند. به بیان ساده، مشکل این است: اگر ایدئولوژی به بازنمایی نادرست یا واژگون‌شده ساختار نمادین جامعه اشاره دارد و اگر این واژگونی، همه اعضای یک گروه اجتماعی را تحت تأثیر قرار دهد، چگونه هر نظریه ایدئولوژی می‌تواند ادعا کند که از همان چیزی که هدفش برای توصیف است، فرار می‌کند؟ به عبارت معرفت‌شناختی‌تر: اگر خود معیارهایی که می‌توانیم این قضاوت را انجام دهیم، خود ایدئولوژیک باشند چه نوع معیاری می‌تواند به ما اجازه دهد که بین بازنمایی ایدئولوژیک و غیر ایدئولوژیک تمایز قائل شویم؟

راه‌حل خود مانهایم برای این مشکل به شکلی است که او آن را نسبت‌گرایی^۴ می‌نامد. (همان: ۷۰-۷۱) همان‌طور که ریکور خلاصه می‌کند، منظور مانهایم این است که اگر بتوانیم یک بررسی و توصیف دقیق از تمام نیروهای جامعه ایجاد کنیم، آنگاه می‌توانیم هر ایدئولوژی را در جای درست خود قرار دهیم. (ریکور، ۱۹۸۶: ۱۶۵) اگرچه ریکور با صداقت این رویکرد موافق است، اما ادعا می‌کند که مانهایم در نهایت در حل پارادوکس شکست خورده است. اگر بتوان گفت که او همه این‌ها را حل می‌کند، تنها به شیوه‌ای انتزاعی و شبه‌هگلی است که مدعی است دیدگاهی مطلق نسبت به واقعیت اجتماعی دارد. (همان: ۳۱۴) دلیل این امر این است که مفاهیم ایدئولوژی و اتوپیا مانهایم، نظری هستند تا اینکه عملی باشند. (همان: ۱۷۸) نارضایتی ریکور از مانهایم از این واقعیت ناشی می‌شود که مانهایم تلاش می‌کند تا پارادوکس را از نظر علمی، در سطح عقل نظری، حل کند، گویی که ایدئولوژی فقط یک مشکل در تئوری و برای تئوری است. در مقابل، از نظر ریکور، ایدئولوژی و اتوپیا یک دایره عملی^۵ را تشکیل می‌دهند. (همان)

رویکرد ریکور با رد تقابل میان ایدئولوژی و علم، خود را به رویکرد مارکس اولیه نزدیک‌تر می‌بیند، به این معنا که مفهوم ایدئولوژی «مزیت جدلی»^۶ خود را حفظ می‌کند. (همان: ۱۷۹) همان‌طور که ریکور توضیح می‌دهد، اگر بتوانیم هر نوع نقدی را انجام دهیم، ابتدا باید حداقل بخشی از گفتمان ایدئولوژی را در نظر بگیریم تا از ایدئولوژی صحبت کنیم. (همان: ۱۴۰) بنابراین، استدلال مخالف ریکور با مانهایم و آلتوسر این است که استراتژی علمی در تلاش برای بیرون رفتن از ایدئولوژی فرض می‌کند که

۱. Contingency

۲. Reversal

۳. Genuine

۴. Relationism

۵. Practical Circle

۶. Polemical Edge

موقعیتی وجود دارد که از آن می‌توانیم مستقیماً با شرایط وجودی خود به شیوه‌ای پیش نمادین ارتباط برقرار کنیم. با این حال، از نظر ریکور، مشکل این وضع این است که این شرایط به سادگی:

«باید به نحوی از انحاء، نشان داده شود. آن‌ها باید نقش خود را در زمینه انگیزشی، در نظام تصاویر ما و به همین ترتیب در بازنمایی ما از جهان داشته باشند. علل به اصطلاح واقعی، هرگز به این صورت در هستی و وجود انسان ظاهر نمی‌شوند، بلکه همیشه در یک حالت نمادین ظاهر می‌شوند. این حالت نمادین است که در درجه دوم واژگون شده است ... اگر همه چیز واژگون شده باشد، مثل این است که هیچ چیز واژگون نشده باشد» (همان: ۱۴۵)

بنابراین، از نظر ریکور، فرض بخشی از گفتمان ایدئولوژی به این معناست که برای حل پارادوکس، باید از درون دایره ایدئولوژی، یعنی از درون خود تخیل اجتماعی کار کنیم.

۴. دیالکتیک پیچیده ایدئولوژی و اتوپیا

ریکور تحلیلی واپس‌گرایانه از مفهوم ایدئولوژی را در کنار تحلیلی از مفهوم اتوپیا پیشنهاد می‌کند و قصد دارد ابتدا سه کارکرد از مفهوم ایدئولوژی را از سطحی‌ترین تا عمیق‌ترین آن متمایز کند. سپس، با دنبال کردن یک حرکت معکوس، از عمیق‌ترین به سطحی‌ترین کارکرد، به تحلیل اتوپیا می‌پردازد. با توجه به این تحلیل، تنش‌های مشابه ایجاد شده توسط سه کارکرد مربوطه ایدئولوژی و اتوپیا، نقطه تعادلی را در قلب تخیل اجتماعی و فرهنگی ایجاد می‌کند و در عین حال بر ساختار اساساً متضاد آن تأکید می‌کند. از نظر ریکور، به دلیل اینکه شیب بیمارگونه ایدئولوژی همیشه وجود دارد. برای ایجاد فاصله به قطب انتقادی اتوپیا نیاز دارد؛ بنابراین، ریکور در ادامه تحلیل موازی خود و پرداختن به ساختار کارکردی اتوپیا، ایده مرکزی ویژگی «هیچ‌کجا»ی تفکر اتوپیایی را نقطه عزم قرار می‌دهد.

۴-۱ اتوپیا و کارکردهای سه‌گانه

از نظر ریکور، اتوپیا، در سه کارکرد عمل می‌کند. به علاوه، همانند ایدئولوژی، اتوپیا با دو کارکرد مثبت و یک کارکرد منفی مشخص می‌شود. در ارتباط با دو کارکرد مثبت اتوپیا، کارکرد اول، یک بُعد اجتماعی دارد که در آن اتوپیا، کاوش در امر ممکن است. در کارکرد دوم که بُعد سیاسی دارد، اتوپیا می‌تواند فاصله لازم برای نقد جامعه، ایدئولوژی و مشروعیت بخشی به قدرت باشد؛ یعنی، «در هم شکستن» وضعیت موجود. در کارکرد سوم که کارکرد منفی آن نیز هست، اتوپیا به خیال‌پردازی و گریز منتهی می‌شود - که می‌تواند از واژگون‌سازی ایدئولوژی ناشی شود.

۴-۱-۱ کارکرد اول: اتوپیا به عنوان پیشنهادی برای جامعه جایگزین

در اولین همبستگی، جایی که ایدئولوژی هویت را حفظ می‌کند، اتوپیا امکانات احتمالی را بررسی می‌کند. ایدئولوژی انسجام می‌بخشد، در حالی که اتوپیا از طریق خلاقیت^۱، سعی در براندازی دارد.

تخیل اتوپیایی، از دور، نظم نمادین موجود را زیر سؤال می‌برد و بدیل‌های احتمالی جدیدی را برای شیوه‌های زندگی مطرح می‌کند. ریکور استدلال می‌کند که تخیل اتوپیایی، «تغییراتی در موضوعات جامعه، قدرت، دولت، خانواده و دین» ایجاد می‌کند. (ریکور، ۱۹۸۶، ص. ۱۶) ریکور، اتوپیا را به مثابه «پروژه خیالی نوع دیگری از جامعه، واقعیتی دیگر، دنیایی دیگر» تعریف می‌کند و به این ترتیب، کارکرد ابداعی تخیل فرهنگی را توصیف می‌کند - در مقابل کارکرد انسجام بخشی که بر ایدئولوژی تأکید می‌کند. (ریکور، ۱۹۹۱: ۳۱۹)

۴-۱-۲ کارکرد دوم: اتوپیا به مثابه زیر سؤال بردن قدرت

پیرو مفهوم دوم ایدئولوژی به عنوان ابزاری برای مشروعیت بخشی به یک نظام اقتدار معین، این برابری و توازی را در یک گام جلوتر پی می‌گیریم. ریکور با به کارگیری پدیدارشناسی تکوینی خود در تعریف مفهوم اتوپیا، از کارکرد رویه و بیرونی (اتوپیا به مثابه امکان) به کارکرد عمیق تری از تعریف، یعنی اتوپیا به عنوان چالشی برای قدرت کنونی و نظم موجود، حرکت می‌کند. در این مفهوم مثبت، جایی که ایدئولوژی مشروعیت می‌بخشد، اتوپیا، جایگزینی ارائه می‌کند. سهم اصلی اتوپیا، به معنای واقعی کلمه، به عنوان

^۱. Invention

دیدگاهی از «ناکجا»، زیر سؤال بردن ریاکاری و ظاهرسازی ایدئولوژی است. آنچه در حقیقت در اتوپیا در خطر است، دقیقاً همین ویژگی «معین» است که در تمام نظام‌های قدرت یافت می‌شود، یعنی، فزونی تقاضا برای مشروعیت در ارتباط با باوری که اعضای جامعه دارند. درست همان‌طور که ایدئولوژی‌ها به پر کردن این شکاف گرایش دارند، می‌توان گفت که اتوپیاها نیز ارزش مازاد بیان‌نشدهٔ منسوب به مرجع قدرت را آشکار می‌کنند و نقاب از این ادعای ذاتی در تمام نظام‌های مشروعیت برمی‌دارند. به همین دلیل است که تمامی اتوپیاها، به‌رحال در برهه‌ای از زمان، شیوه‌های «دیگری» برای اعمال قدرت در زندگی خانوادگی، در نظام اقتصادی، در سیاست، یا در زندگی دینی ارائه می‌کنند. در اینجا، اتوپیا با مشکل قدرت روبرو می‌شود، فضای رویارویی در رابطه متقابلش با ایدئولوژی.

۳-۱-۴. کارکرد سوم: اتوپیا و واقعیت‌گریزی

اتوپیا نیز می‌تواند مخرب باشد و همان‌طور که مارکس دید، در افکار رویاپردازانه و غیرواقعی قرار می‌گیرد. این می‌تواند در ذهن و دست افراد متعصب، خطرناک باشد. جایی که ایدئولوژی می‌تواند واژگون‌ساز باشد، اتوپیا می‌تواند خیالی و غیرواقعی باشد. اتوپیا ممکن است به شکلی از واقعیت‌گریزی^۱ منجر شود، هم در رابطه با ابزار دستیابی و هم به اهدافی که باید به آن دست‌یافت. انکار کامل امر واقعی و پذیرش کامل امر غیرقابل تحقق. اتوپیا، سپس نسبت به تحقق آن و گذار احتمالی از حال و وضع موجود به آینده و امر ممکن، کاملاً بی‌تفاوت می‌شود. از نظر ریکور، این آسیب‌شناسی ریشه در چیزی دارد که او آن را کارکرد «نامتعارف»^۲ اتوپیا می‌نامد که تقلیدی از یک پدیده مبهم ارائه می‌دهد که بین خیال و خلاقیت^۳ در نوسان است. ریکور این کارکرد نهایی و بیمارگونه اتوپیا را به‌عنوان «جادوی اندیشه» خطاب می‌کند.

اگر بهترین کارکرد اتوپیا، «کاوش در امر ممکن» (ریکور، ۱۹۸۶: ۳۱۰) توانایی آن برای آشکار ساختن واقعیت‌های جدید و حقایق جدید است، آسیب‌شناسی اتوپیا، عبارت است از گریز به‌سوی خیال، (همان: ۳۰۲) گریزگرایی آن، چرخش آن به «کاملاً غیرقابل محقق» (همان: ۳۱۰) «جادوی اندیشه آن». (همان: ۲۹۶) ریکور به‌خوبی از خطرات تخیل آفریننده آگاه است.

۲-۴. نسبت ایدئولوژی و اتوپیا

از نظر ریکور، ایدئولوژی و اتوپیا، به‌طور مشترک، چیزی را تشکیل می‌دهند که ریکور آن را «تخیل اجتماعی و فرهنگی» می‌نامد. (ریکور، ۱۹۷۶: ۱) تمام تلاش اندیشه ریکوری عبارت است از تلاش برای درک کارکرد اجتماعی این تخیل جمعی با در نظر گرفتن جنبه‌های مثبت و سازنده این دو «عمل تخیلی» و جنبه‌های منفی و آسیب‌شناختی آن‌ها. با توجه به این تحلیل، تنش‌های مشابه ایجادشده توسط سه کارکرد مربوطه ایدئولوژی و اتوپیا، نقطه تعادلی را در قلب تخیل اجتماعی و فرهنگی ایجاد می‌کند و درعین‌حال بر ساختار اساساً متضاد آن تأکید می‌کند. (آرل، ۲۰۱۸: ۸) در اینجا می‌توانیم به ترکیب تحلیل‌های موازی ایدئولوژی و اتوپیا که ریکور به‌طور متوالی در درس‌گفتارها بسط می‌دهد، بازگردیم. ما تلاش می‌کنیم این کار را برحسب مفهوم تخیل انجام دهیم. از نظر ریکور، هردوی این پدیده‌ها دارای ویژگی‌های دوسوگرا^۴ هستند. آن‌ها را می‌توان برای ساختن «دنیای جدید» یا تخریب جهان استفاده کرد.

ما باید کار خود را با تلاش برای اندیشیدن به ایدئولوژی و اتوپیا برحسب مثبت‌ترین و سازنده‌ترین حالت‌های آن‌ها در کنار یکدیگر آغاز کنیم. پس از آن، با استفاده از مفهوم ناهمگونی مانهایم، امکان تأمل بر کارکرد انسجام‌بخشی ایدئولوژی و کارکرد ساختارشکن اتوپیا فراهم خواهد شد.

این دو پدیده، به‌گونه‌ای دیالکتیکی متضمن یکدیگرند. ایدئولوژی صرفاً می‌خواهد خود را در واقعیت اجتماعی ادغام کند حتی اگر دیدگاهی وارونه نسبت به این «واقعیت» داشته باشد. گاه این امر تمایل به تقویت نظام اجتماعی حاکم را دارد، درحالی‌که اتوپیا سازه‌های بدیل خیالی را به جامعه ارائه می‌دهد و این آرمان برای هر ساختار اجتماعی، ساختارشکن و برهم‌زننده می‌شود. (ریکور، ۱۹۸۶: ۲۵) هیچ‌یک از آن‌ها نمی‌تواند بدون دیگری به کار خود ادامه دهد.

۱. Escapism

۲. Eccentric

۳. Creativity

۴. Ambivalent

درست همان‌طور که یک فرد بهترین استفاده را از تخیل برای کاوش و احراز تصاویری از خود می‌کند، جامعه نیز به‌طور کلی، به‌وسیله یک تخیل «جمعی» تصاویری از خود را کشف می‌کند و آن‌ها را می‌پذیرد. به‌طور کلی، ایدئولوژی‌ها و اتوپیاها، مجموعه‌ای از اصول راهنما را تشکیل می‌دهند که تخیل یک جامعه را شکل می‌دهند و اعضای آن را به دنبال ثبات (ایدئولوژی) یا تغییر (اتوپیا) در شرایط مادی موجودیت و زندگی‌شان برمی‌انگیزند. هر دوی این نیروها در تخیل جمعی با سطوح قدرت متفاوت و در زمان‌های مختلف حضور دارند و دیدگاه‌های متضادی را نسبت به آینده جمعی^۱ به جامعه ارائه می‌دهند. این تخیل شکل دیالکتیک با دو قطب را به خود می‌گیرد: یکی ایدئولوژی است که تصاویر و اهداف یک جامعه معین را تثبیت و احراز می‌کند و دیگری اتوپیا است که جامعه را در معرض افق باز تصاویر و آرمان‌های جدید قرار می‌دهد. ریکور مدعی است که هدف یک علم اجتماعی انتقادی، رسیدن به یک توازن بین آن دو قطب است. بدون اتوپیا، ایدئولوژی پیوسته دل‌مشغول مجموعه خاصی از ارزش‌ها می‌شود. بدون ایدئولوژی، اتوپیا به یک امید واهی تحقق‌ناپذیر تبدیل می‌شود. ایدئولوژی و اتوپیا، با یکدیگر، انسجام و مشروعیت موردنیاز برای زندگی و حیات جامعه را تأمین می‌کنند و در عین حال همواره پذیرای رشد و پیشرفت هستند. تلاش مستمر ریکور برای پیوند ایدئولوژی و اتوپیا نشانه تعهد او به ساختار دیالکتیکی توسعه جوامع است که بر اساس آن هر دو کارکرد باید برای تشخیص و درمان گرایش کارکرد دیگر به آسیب‌شناسی، وجود داشته باشد.

پدیدارشناسی تخیل، کلید درک وجه دوم مسئله را نیز در اختیارمان قرار می‌دهد، یعنی این که هر یک از دو قطب ایدئولوژی-اتوپیا، به آسیب‌شناسی و کژکارکردی^۲ خاص خود می‌انجامد.

در دیالکتیک ایدئولوژی و اتوپیا، دومی نقش انتقادی را ایفا می‌کند. با این وجود، همان‌طور که ایدئولوژی به واژگونی گرایش دارد، اتوپیا نیز قادر به واژگونی است. زمانی که با اتوپیا به‌عنوان یک ژانر ادبی گریزنده از مرکز رفتار شود، دیگر به وضع موجود راه نمی‌برد و به‌عنوان یک ابزار انتقادی بلااستفاده می‌شود. یک نویسنده می‌تواند اثر خود را به‌عنوان گریزی از واقعیت و نه شکلی از نقد اجتماعی، ببیند. یک نویسنده همچنین می‌تواند به‌جای تأمین جامعه با جایگزین‌های انتقادی، ایدئولوژی‌های حال-حاضر را با اتوپیا تقویت کند. اتوپیا سن‌سیمون^۳، برای مثال، باور قرن نوزدهمی به پیشرفت علم و فن‌آوری را زیر سؤال نمی‌برد و صرفاً با تشریح این واقعیت که چطور یک روند افزایشی در پیشرفت تکنولوژیکی در نهایت می‌تواند عمده‌ترین مسائل و مشکلات اجتماعی را حل کند، این باور را تقویت می‌کند (همان: ۲۹۶).

همان‌طور که دیدیم، ریکور به ایدئولوژی و اتوپیا به‌عنوان دو کارکرد متضاد و در عین حال مکمل امر تخیل اجتماعی می‌پردازد. در حالی که ایدئولوژی در جهت تداوم، همگنی^۴ و حفظ نظم اجتماعی فعلی عمل می‌کند، اتوپیا به سمت بی‌ثبات‌سازی، ناپیوستگی و گسست آن عمل می‌کند. اگر بخواهیم رابطه آن‌ها را با واقعیت سیاسی-اجتماعی از منظر بازنمایی مشخص کنیم، ممکن است با ریکور درباره ایدئولوژی به‌عنوان بازنمایی تقلیدی^۵ واقعیت (خیال^۶-تصویر^۷) و اتوپیا به‌عنوان ساخت داستانی آن (خیال-داستان) صحبت کنیم تا جایی که ایدئولوژی واقعیت را با امکان توجیه آن تکرار می‌کند، اتوپیا به‌صورت داستانی، آن را دوباره توصیف می‌کند.

هم تخیل ایدئولوژیک و هم تخیل اتوپیایی برای ریکور، بیان یک تخیل سازنده برای هر جامعه‌ی پایدار است. از یک‌سو، تخیل ایدئولوژیک اساساً مخرب نیست، بلکه نقش سازنده و ضروری در استقرار و حفظ نظم اجتماعی سیاسی دارد. اگرچه ممکن است به انسجام جامعه کمک کند، با این حال ممکن است منجر به تکرار بی‌پایان کلیشه‌های اجتماعی-سیاسی نیز شود که خود ایدئولوژی

۱. Collective

۲. Dysfunction

۳. اندیشه سن‌سیمون، در سه مرحله پرورش می‌یابد. اتوپیا خردگرایانه سن‌سیمون با نزدیکی به اندیشه روشنگری شروع شد ولی رفته‌رفته به کوششی برای تعبیر دوباره رؤیای سعادت‌گرایی یک دین جدید بدل شد. این اثر، جهت‌گیری کاملاً خردگرایانه‌ای را نشان می‌دهد. شکلش شکل یک مکاشفه است، ولی محتوایش نشان می‌دهد که طرح یک علم اجتماعی است. سن‌سیمون، این فرضیه ریکور را تأیید می‌کند که هم ایدئولوژی و هم اتوپیا با قدرت سروکار دارند؛ ایدئولوژی همواره کوششی برای مشروع کردن قدرت است، حال آنکه اتوپیا همواره کوششی برای نشان دادن چیز دیگری به جای قدرت است. در عین حال، این انتقال قدرت در اتوپیا، صرفاً ادعا می‌شود؛ هیچ ابزار عملی برای تعبیر رؤیا بیان نمی‌شود. سن‌سیمون، همواره می‌گوید مردم فرهیخته، دانشمندان، چنین و چنان خواهند کرد (ریکور، ۱۹۸۶: ۴۵۶).

۴. Homogeneity

۵. Mimetic

۶. Image

۷. Picture

مشروعیت می‌بخشد؛ بنابراین، درحالی‌که کارکرد اصلی آن حفظ این نظم است، ناگزیر تمایل دارد تا نظام موجود را که منجر به رکود سیاست^۱ می‌شود، قداست ببخشد. (ریکور، ۱۹۸۱: ۲۲۹)

از سوی دیگر، تخیل اتوپیایی، به شیوه‌ای بی‌ثبات‌کننده و درعین‌حال تعدیل‌کننده^۲ عمل می‌کند و امکان بررسی انتقادی مجدد نظم اجتماعی-سیاسی موجود را فراهم می‌کند. همان‌طور که ریکور به‌وضوح بیان می‌کند، «سایه نیروهایی که قادر به درهم شکستن نظم موجود هستند، در حال حاضر سایه نظم بدیلی هستند که می‌تواند در مقابل نظم موجود قرار گیرد» (ریکور، ۱۹۹۱: ۱۹۳) با این وجود، مهم نیست که یک تخیل اجتماعی اتوپیایی چقدر جذاب باشد. ریکور حق دارد که به ما در مورد خطرات ذاتی آن در ایجاد یک سنت^۳ ایدئولوژیک جدید هشدار دهد. (ریکور، ۱۹۹۵: ۲۳۰)

مکمل بودن ایدئولوژی و اتوپیا صرفاً بر ضرورت همزیستی به لحاظ ویژگی‌های متضاد و قطبیت، دلالت نمی‌کند. از نظر آسیب‌شناسی باید آن را مطالعه کرد تا جایی که جنبه‌های مثبت آن‌ها در ارتباط مکمل با جنبه‌های منفی و آسیب‌شناسانه قرار گیرد.

تخیل اتوپیایی یک وعده است و از این رو به دست نمی‌آید تا زمانی که درنهایت محقق شود. افق نوید آن که هنوز محقق نشده است، ممکن است هم به‌عنوان یک نقد اجتماعی-سیاسی پیوسته و هم به‌عنوان زمینه خیالی رهایی انسان عمل کند. اگر بتوان از یک اتوپیا برای گوش‌به‌زنگ کردن بافت اجتماعی استفاده کرد، پس اتوپیا نقش انتقادی خود را ایفا می‌کند. اتوپیای ریشه‌ای باید تعادلی را با ایدئولوژی‌های موجود برقرار کند (بدون آنکه صرفاً آن‌ها را تقویت کند) و نباید خواستار چیزی خارج از واسطه نمادین تخیل اجتماعی باشد. هدف، جایگزین کردن ایدئولوژی با یک خود-ادراکی جدید نیست، بلکه بسط دادن ایدئولوژی به مفهوم گسترده‌تر و پذیراتری از جامعه است. ریکور این فرآیند را به‌عنوان فرآیند ارتقاء دیالکتیک ایدئولوژی و اتوپیا در قالب یک ماریچ توصیف می‌کند که در آن، هر دو قطب به‌عنوان لحظه‌هایی که یکدیگر را کامل می‌کنند، حفظ می‌شوند. (ریکور، ۱۹۸۶: ۳۱۴)

نتیجه‌گیری

ریکور با طرح این ایده که نقد باید خود در معرض نقد قرار گیرد، سعی دارد با بسط نقد هرمنوتیکی، امکان بازشناسی کارکردی مثبت‌تر در فرآیند نمادین ایدئولوژی فراهم آورد. کارکردی که به‌وسیله کارکرد خطاساز آن پنهان می‌ماند. بر این اساس، ریکور کاربرد متداول واژه ایدئولوژی به‌عنوان یک واژه منحصرأ انتقادی یا منفی را زیر سؤال می‌برد.

هنگامی که ریکور از این تأثیر «کارکرد مثبت ایدئولوژی» صحبت می‌کند، خود را در منظری انسان‌شناختی نزدیک به دیدگاه کلیفورد گیرتز قرار می‌دهد. این در مورد تفکر ایدئولوژی به‌عنوان مجموعه‌ای از واسطه‌های نمادین است که از طریق آن واقعیت اجتماعی و سیاسی ساختار می‌یابد. آنچه در اینجا «مثبت» است چیزی نیست جز نیاز هر گروهی به روی آوردن به این میانجیگری‌ها (اسطوره‌ها، افسانه‌ها، روایت‌های تاریخی، ارزش‌های ساختاری و ...) برای ساختن هویت جمعی، به روی صحنه آوردن و نقل کردن. به گفته ریکور، درنهایت، اشتباه مارکس و مارکسیست‌ها ادعای دسترسی به یک «واقعیت برهنه»، به یک پراکسیس غیرنمادین محض است. بی‌تردید، واهی است که بخواهیم در پشت یک نظام نمادین، از واقعیتی که نیست نقاب برداریم. در پس یک لایه نمادین، ما لایه‌های نمادین دیگری را خواهیم یافت؛ بنابراین، کارکرد منفی و ایدئولوژی به معنای مارکسیستی، تنها می‌تواند در برابر پس‌زمینه یک کارکرد ابتدایی‌تر که تشکیل‌دهنده هر گروه اجتماعی است، کارکردی از انسجام‌بخشی نمادین، معنا پیدا کند. همه کارکردهای ایدئولوژی، تنها بر اساس میانجیگری نمادین یا ساختار کنش به‌عنوان «کاملاً بدوی و غیرقابل‌اجتناب» قابل‌درک هستند. به این ترتیب، تنها به دلیل نمادین بودن کنش است که می‌تواند واژگون شود، مشروعیت یابد یا به شکل‌گیری هویت کمک کند. به عبارت دیگر، ایدئولوژی به یکی از اجزاء سازنده ضروری جامعه مدرن برای «انسجام‌بخشی» افراد و گروه‌ها با خودشان و با جهان‌هایشان تبدیل شده است.

از این لحاظ، ریکور به «امکان‌ناپذیری دستیابی به یک واقعیت اجتماعی پیش از نمادی‌سازی» اشاره می‌کند. فرآیند به‌اصطلاح «واقعی» پیشاپیش یک بُعد نمادین دارد. فعالیت انسانی، نه در منطبق انتزاعی یا واقعیت‌جداشدنی بلکه در میانجیگری نمادین شروع می‌شود. به همین نحو، ایدئولوژی بازآفرینی یا بازتولید اصیل نوعی داده اجتماعی نیست، زیرا هم کنش اجتماعی همواره به‌طور

۱. Stagnation Of Politics

۲. Countervailing

۳. Orthodoxy

نمادین میانجی‌گری می‌شود هم خود ایدئولوژی نمادین و تأویلی است. این میانجی‌گری یک «نمادگرایی درون‌بود یا درون‌ماندگار است» به عبارت دیگر، یک مرحله پیشانمادین و از این رو پیش‌ایدئولوژیک حیات واقعی را هیچ کجا نمی‌توان یافت. نمادگرایی به‌طور کلی نتیجه ثانویه حیات اجتماعی نیست؛ نمادگرایی، حیات واقعی را به‌طور اجتماعی معنادار می‌کند. چون کنش اجتماعی به‌طور نمادین میانجی‌گری می‌شود، نمی‌توان از ایدئولوژی اجتناب کرد، بلکه کوشش باید بر این باشد که ایدئولوژی در کارکرد انسجام‌بخش - و نه واژگون‌سازش - پیش برده شود.

ایدئولوژی یکی از سوبه‌های اجتناب‌ناپذیر حلقه هرمنوتیکی‌ای است که آگاهی در تاریخ جای گرفته‌ی ما ناگزیر از عمل کردن در محدوده‌های آن است. در نتیجه ریکور در عین تصدیق نیاز همیشگی به نقد عملکرد واژگون‌ساز ایدئولوژی، به‌صراحت این فرض را که ما قادر باشیم ایدئولوژی را به‌تمامی کنار بگذاریم رد می‌کند.

ریکور معتقد است که ایدئولوژی نقش ضروری و مهمی را در فرآیند شکل‌گیری هویت اشتراکی ایفا می‌کند و تنها نیازمند آن است که به‌واسطه اوهام و تصورات اجتماعی در قالب اتوپیاها متعادل و موازنه شود. ما با ترکیب کردن جهان وهم و تصور با جهان پراکسیس می‌توانیم بر اثرات واژگون‌کننده ایدئولوژی غلبه کنیم.

به نظر، آنچه ریکور از خوانش خود از مانهایم به دست می‌آورد، از یک‌سو، ایده میانجیگری تخیلی است که از زندگی اجتماعی سرچشمه می‌گیرد. از سوی دیگر، ایده زندگی اجتماعی است که توسط پویایی متضاد تخیلات ایدئولوژیک و اتوپیایی، اداره و هدایت می‌شود.

در نگاه اول، این دو پدیده صرفاً عکس یکدیگر هستند. در نگاهی دقیق‌تر، آن‌ها به لحاظ دیالکتیکی بر یکدیگر دلالت دارند. مخرب بودن ایدئولوژی محافظه‌کارانه با سازنده بودن احتمالات اتوپیایی مقابله می‌شود. مخرب بودن گریزگرایی اتوپیا با کارکرد مثبت و انسجام‌بخشی ایدئولوژی مقابله می‌کند. یکی به نام دیگری شناسایی و نقد می‌شود. به عبارت دیگر نمی‌توان از ایدئولوژی و اتوپیا در گفتمان سیاسی اجتناب کرد. بهترین کاری که می‌توانیم انجام دهیم این است که با احتیاط پیش برویم؛ اما دایره ایدئولوژی و اتوپیا لازم نیست یک دور باطل باشد. از نظر ریکور، ایدئولوژی و اتوپیا در قالب یک دایره عملی در تعامل هستند. این دایره‌ای است که از ساختار متقابل ایدئولوژی و اتوپیا در برابر علم یا واقعیت فراتر می‌رود. ما خود را در این دایره می‌یابیم، اما به‌طور علاج‌ناپذیری درگیر ویژگی‌های مثبت و منفی ایدئولوژی و اتوپیا نیستیم، زیرا دایره را نباید صرفاً پیوسته تصور کرد. ریکور نتیجه‌گیری می‌کند، این وظیفه ماست که آن را به یک ماریج تبدیل کنیم.

از سوی دیگر، تلقی فرهنگ به‌عنوان متنی که به شکلی انتقادی، قابل تحلیل است، به این معناست که ایدئولوژی‌ها باید دائماً مورد بازبینی قرار گیرند و از این طریق از خطر تبدیل شدن به ساده‌انگاری‌های بیش‌ازحد منجمد و بسته که در شعارها و کاریکاتورها بیان می‌شوند، اجتناب شود. به تبعیت از خط فکری ریکور، ایدئولوژی انسجام‌بخش، باید همیشه درگیر یک رابطه دیالکتیکی با اتوپیا باشد که صرفاً مفهومی ادبی یا تاریخی از یک ایدئولوژی سیاسی-اجتماعی کژتابنده^۱ نیست، بلکه دیدگاهی از «ناکجا» است که بر اساس آن انسان می‌تواند واقعیت اجتماعی را تجربه و بازنگری کند.

ریکور، ضمن حفظ رابطه مفهومی بین ایدئولوژی و اتوپیا، در نظر دارد تا بر معنای آن‌ها تأثیر بگذارد. سهم عمده ریکور، منوط به بیرون آمدن از پارادوکس ایدئولوژی است، نه بر اساس علم، بلکه بر اساس یک فلسفه سیاسی. ریکور به دنبال جایگزینی تقابل مفهومی علم/ایدئولوژی با دیالکتیک بین ایدئولوژی و اتوپیا است. به عبارت دیگر، گفتمان ایدئولوژی، بدون اینکه خود، ایدئولوژیک باشد، تنها از منظر یک گفتمان اتوپیایی ممکن است. ایدئولوژی را فقط می‌توان در پتانسیل‌های اتوپیایی که نقاب از آن برمی‌دارد، تشخیص داد.

بنابراین اگر بتوان گفت که یک فرهنگ، بدون نگاه رو به پس، حافظه خود را از دست می‌دهد، باید اضافه کرد که بدون نگاه رو به پیش نیز از رویاهای خود محروم می‌شود. تفسیر هرمنوتیکی در بهترین شکل خود به‌عنوان نوعی بازی متقابل خلاقانه میان دعوی‌های ایدئولوژی و اتوپیا عمل می‌کند. به بیان ریکور معانی ضمنی این بازی متقابل را این‌گونه می‌توان تشریح کرد که هر جامعه دارای نوعی مخیله اجتماعی-سیاسی است، یعنی همبافته‌ای از گفتمان‌های نمادین که می‌توانند در مقام نوعی گسست یا به‌عنوان بازتائید ایفا نقش کنند. در مقام بازتائید، این مخیله اجتماعی به‌صورت ایدئولوژی‌ای عمل می‌کند که می‌تواند به شکلی مثبت، گفتمان بنیان‌گذار یک جامعه را تکرار و بازنمایی کند. چیزی که ریکور آن را «نمادهای بنیان‌گذار» آن می‌نامد و از این

^۱. Distorter

طریق، حس هویت آن جامعه را حفظ کند. هر چه باشد، فرهنگ‌ها خود را به واسطه داستان‌هایی در مورد گذشته‌شان خلق می‌کنند؛ اما خطری که وجود دارد آن است که این نوع بازتأیید، ممکن است عموماً به وسیله نخبگانی انحصارطلب، به گفتمانی رازورزانه بدل شود که در خدمت پشتیبانی یا توجیه غیرانتقادی قدرت‌های سیاسی موجود قرار گیرد. در چنین مواردی، نمادهای یک اجتماع، خصلتی منجمد و شی‌واره به خود می‌گیرند و به‌عنوان دروغ یا کذب، ایفای نقش می‌کنند. در برابر این، ما مخیله معطوف به گسست و گفتمان «اتوپیا»یی را داریم که به خاطر وفاداری خود به «ناکجا» و جامعه‌ای هنوز ناموجود، وجه انتقادی خود نسبت به قدرت‌های موجود را حفظ می‌کند.

در یک کلام، ایدئولوژی به‌عنوان تصدیق نمادین گذشته و اتوپیا به‌عنوان گشایشی نمادین به‌سوی آینده، مکمل یکدیگرند. هر یک از آن‌ها اگر پیوند خود را با دیگری از دست بدهند، ممکن است به اشکال سیاسی بیمارگونه بینجامد. بر این اساس، ما سخن خود را با اشاره به این نکته جمع‌بندی می‌کنیم که آنچه بدان نیاز داریم نوعی تخیل هرمنوتیکی تمامیت‌نیافتگی است که قادر باشد ما را از قطب‌های دوگانه کناره‌گیری و پیوستگی جزمی رها سازد. این کار مستلزم ایجاد تعادل مناسبی میان ایدئولوژی و اتوپیاست. نفی تمام‌عیار پیوند هرمنوتیکی ما با سنت‌های تاریخی به معنای درغلتیدن به توهم دانش مطلق است. هیچ راه میان‌بری وجود ندارد که بخواهد ایدئولوژی را کاملاً دور بزند و خود دوباره به ایدئولوژی بازنگردد. زمانی که عقل وانمود می‌کند بر تمامی واسطه‌های ایدئولوژیک فائق آمده است، خود صرفاً به تابعی از یک ایدئولوژی تازه بدل می‌شود. به همین خاطر است که نقد ایدئولوژی کاری است که همواره باید آن را آغاز کرد، اما هیچ‌گاه نمی‌توان آن را در اساس به پایان رساند.

References

- Althusser, L. (1971). *Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes towards an Investigation)*, in *Lenin and Philosophy and Other Essays*, translated by Ben Brewster, New York: Monthly Review Press.
- Arel, S. (2018). *Ricœur Studies*, Vol. 9, No 1.
- Gadamer, H. G. (1981). *Hermeneutics as Practical Philosophy*, translated by Hans-Georg Gadamer, Frederick G. Lawrence, Cambridge, MA: The MIT Press.
- Gadamer, H. G. (1983). *Hermeneutics as Practical Philosophy*, in *Reason in the Age of Science*.
- Gadamer, H. G. (1985). *On the Origins of Philosophical Hermeneutics*, in Hans-Georg Gadamer, *Philosophical Apprenticeships*, Robert R. Sullivan, tr. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Gadamer, H. G. (1989). *Rhetoric, Hermeneutics, and the Critique of Ideology: Metacritical Comments on Truth and Method*, in Kurt Mueller-Vollmer, ed., *The Hermeneutics Reader*, New York: Continuum.
- Geertz, C. (1964). *Ideology as a Cultural System* in David E. Apter, ed., *Ideology and Discontent*, London: The Free Press of Glencoe.
- Kaplan, D. M. (1997). *Discourse and Critique in the Hermeneutic Phenomenology of Paul Ricoeur*.
- Kaplan, D. M. (1998). *Discourse and Critique in the Hermeneutic Phenomenology of Paul Ricoeur*, Fordham University.
- Kuhn, T. S. (1970). *The Structure of Scientific Revolutions*, 2nd Ed. Chicago.
- Mannheim, K. (1954). *Ideology and Utopia*, translated by Louis Wirth and Edward Shils, London: Routledge and Kegan Paul.
- Ricoeur, P. (1974). *Consciousness and the Unconscious*, translated by Willis Domingo, in Paul Ricoeur, *The Conflict of Interpretations* (Evanston: Northwestern University Press)
- Ricoeur, p. (1990). *Hermeneutics and the Critique of Ideology*, in Gayle L. Ormiston and Alan d. Schrift, eds., *The Hermeneutic Tradition of Ast to Ricoeur*, Albany: State University of New York Press.
- Ricoeur, P. (1971). *Hermeneutic Phenomenology: the philosophy of Paul Ricoeur*, Don Ihde; Northwestern University Press.
- Ricoeur, P. (1974). *The Tasks of the Political Educator*, in *Political and Social Essays*, ed. David Steward and Joseph Bien, Athens: Ohio University Press.
- Ricoeur, P. (1976). *Ideology, Utopia, and Faith*, Protocol Series of the Colloquies of the Center for Hermeneutical Studies in Hellenistic and Modern Culture, No. 17.
- Ricoeur, P. (1976). *La raison pratique*, in Theodore F. Geraets, ed. *Rationality Today*.

- Ricoeur, P. (1976). *Interpretation Theory: Discours and the Surplus of Meaning*, The Texas Christian University Press.
- Ricoeur, P. (1976a). *Ideology and Utopia as Cultural Imagination*, *Philosophic Exchange*, 7(1).
- Ricoeur, P. (1977). *The Symbolic Structure of Action*. in J. Michel and J. Porée (Eds) *Philosophical Anthropology: Writings and Lectures*, Vol. 3, translated by D. Pellauer, Cambridge: Polity Press,
- Ricoeur, P. (1977). *The Rule of Metaphor: Multi-Disciplinary Studies of the Creation of Meaning in Language*, trans. Robert Czerny, Kathleen McLaughlin, and John Costello (Toronto: University of Toronto Press)
- Ricoeur, p. (1978). The Metaphorical Process as Cognition, Imagination, and Feeling, in *Critical Inquiry*, Vol. 5, No. 1.
- Ricoeur, P. (1978a). Can there be a Scientific Concept of Ideology? in J. Bien and M. Nijhoff (Eds), *Phenomenology and the Social Sciences: A Dialogue*, The Hague, Netherlands.
- Ricoeur, P. (1981). *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action, and Interpretation*, Edited and translated by John B. Thompson. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ricoeur, P. (1986). *Lectures on Ideology and Utopia*, ed. George H. Taylor. New York: Columbia University Press.
- Ricoeur, P. (1991). The Creativity of Language (interview with Richard Keraney), in *A. Ricoeur Reader. Reflection and Imagination*, ed. Mario Valadés, Toronto: University of Toronto Press.
- Ricoeur, P. (1991). *From Text to Action: Essays in Hermeneutics*, II, translated by Kathleen Blamey and John B. Thompson. Evanston: Northwestern University Press.
- Ricoeur, P. (1995). *Eseuri de hermeneutica*. Bucharest: Univers.
- Shklar, J. N. (2019). *On Political Obligation*, Yale University Press.
- Taylor, Ch. (1971). Interpretation and the Sciences of Man, in *The Review of Metaphysics*, 25(1): 3-51.