المركز الوطني للترجمة
تونس

بول ريكور

سيرة الاعتراف

ثلاث دراسات

ترجمة
فتحي إنقزّو

دار سيناترا

سيرة الاعتراف

المركز الوطني للترجمة

بول ريكور

سيرة الاعتراف

ثلاث دراسات

ترجمة:

فتحي إنقزّو

مراجعة:

محمد محجوب

دار كلمة سيناترا

ريكور، بول - **سيرة الاعتراف** - ترجمة إنقزّو، فتحي - الحجم : 15,5x24 سم - عدد الصفحات: 329 صفحة - منشورات دار سيناترا - المركز الوطني للترجمة، تونس 2010 - سلسلة : **ديوان الفلسفة**

ر.د.م.ك.: 978-9973-084-42-2

فلسفة تفكريّة - فينومينولوجيا - الاعتراف - ترجمة - ريكور، بول - إنقزّو، فتحي محجوب، محمّد.

الأفكار الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن آراء يتبناها المركز الوطني للترجمة.

Paul Ricœur

Parcours de la reconnaissance, trois études

© 2004, Editions Stock

حقوق الترجمة العربية ونشرها وتوزيعها

وزارة الثقافة والمحافظة على التراث

دار سيناترا

© المركز الوطني للترجمة، تونس **2010**، ط. **1**.

9 نهج المنستيري - 1006 - تونس

الهاتف: 377 567 71 (216+) الفاكس: 308 567 71 (216+)

الواب: www.cenatra.nat.tn

البريد الالكتروني: tarjamah@cenatra.nat.tn

تنبيهات

- اعتمدنا في ترجمة هذا الكتاب على نشرة Stock الصادرة بباريس سنة 2004 ضمن سلسلة «المقالات» (Les essais) التي يشرف عليها فرنسوا آزوفي (F. Azouvi) علما وأن نشرة أخرى لدى غاليمار (سلسلة folio) قد صدرت سنة 2006. وقد حوت النشرة المعتمدة بعض الهنات الطباعية والأخطاء الطفيفة التي أشرنا إليها في مواضعها، كما وضعنا ثبتاً بأسماء الأعلام أشمل ممّا ورد في الأصل واستثنينا أسماء الشخصيات الأدبية وما أضفناه بأنفسنا في بعض الحواشي. وأضفنا ثبتاً بالاصطلاحات الضّرورية ثلاثيّ اللّغة.

- أشرنا إلى ترقيم صفحات النشرة الفرنسية بين معقفين داخل المتن وحافظنا على رسم الألفاظ والاصطلاحات والعبارات الواردة بغير اللسان الفرنسي (باليونانية واللاتينية والإنغليزية والألمانية...) بحسب الضرورة بعد ترجمتها وجعلنا في أسفل الصفحة من العبارات الفرنسية ما لا يُستغنى عنه لاستقامة المعنى عند القارئ أو لضرورة سياقية خاصة أو بلاغية لا تبينها العربية أو لتباعدٍ في المواضع يحسُن معه التّذكير بالأصل.

- توخّينا في ترجمة الشّواهد مراعاة النشرات العربية إن وُجدت وانتقينا أفضلها إن كثرت الترجمات وتصرّفنا فيها بحسب الحاجة والسّياق وأضفنا إحالات على نصوص مذكورة في المتن وعلى ترجماتها أحياناً متى توفّرت في الفرنسيّة وفي العربيّة. وأما ما ترجمناه من الشواهد المعجمية فقد وضعنا أصله في الحاشية لتيسير المقارنة. واقتصرنا في إيراد النص على هذا الضرب من الشواهد دون غيره.

- تـرد حواشي المؤلف بغـير تنصيص خاص وما أضفنـاه من ملاحظات وإحـالات ميزنـاه في آخره بلفظـة [المترجم] وبالمختـصر *NDT* حين تكـون الإضافة بالفرنسـية وأما حين تتكـرر الإحالة على نص بعينه فنشير إلى ذلك اختصارا بعلامة م.م. (مصدر مذكـور).

مقدّمة المترجم

سيرة المفرد، سيرة الجمع: ‹ريكور› والأنتروبولوجيا الأساسيّة

«الاعتراف، هذه المعجزة الصّغرى للذّاكرة السّعيدة.»

الذاكرة، التّاريخ، النّسيان، ص ...

إنّ هـذا الكتاب الذي نقـدّم ترجمته العربيّة هـو في الأصل حاصل ... محـاضرات كان ‹بول ريكـور› (1913-2005) قدمها بمعهد علوم الإ... بفيانّـا[1] ثـم راجعها وأعـاد تقديمها بمركز أرشـيفات ‹هـوسّرل› (Husserl) بفرايبورغ. فهو يمثل إذاً النّسـخة الفرنسـيّة من هذه المحـاضرات التي ... بنشرها في هذا الكتاب الشّـكل الحاصل عن مراجعتهـا وإغنائها وتوثيقها ... فضلاً عن ظهورها في الوقت نفسـه في ترجمات كثيرة في اللّغات العالميّة لعلّها تنبئ بما آل إليه فكر الرّجل من سعة التلقّي وانتشاره في الآفاق[3].

1- موضوع المحاضرات كما أعلن عنه هو *Der Prozess der Erkennung* وقد جعل لها من العناوين بحسب ... المحـاضرات بالمعهد تباعـاً: 1. المحاضرة الأولى الإثنـين 1 أكتوبـر 2001: (*Recognition and Identification*)، 2. المحاضرة الثانية الثلاثاء 2 أكتوبر (*Recognition and Selfhood*)، 3. المحاضرة الثالثة الإربعاء 3 أكتوبر (*Social and political Recognition*)؛ وهي توافق الدراسـات الثلاث التي تألّف منها الكتاب. حول هذه المعطيات أنظر ... الخاص بالمعهد (IWM): http://sciencev1.orf.at/traninger/25742.html

2- أنظر مراجعة:

M. Foessel, « Paul Ricœur. Parcours de la reconnaissance », *Esprit*, n° 304, mai 2004, pp. 222-225.

3- انظر الترجمة الألمانية:

P. Ricœur, *Wege der Anerkennung*, U. H. Bokelmann & B. Heber-Schärer, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2006.

[illegible]

والحقّ أن هذا العمل، وهو آخر ما نشر الفيلسوف[1]، يجوز عدّه خلاصة أعماله كلها وكأنه وصيته الفلسفية وقد اجتمع فيه أقصى الفكر وغاية الإمكان، واستفرغ منتهى الوسع لتدبّر حكيم للمنزلة الإنسانيّة: ما فيها من المعنى والغاية والخير والرجاء، وما يسكنها من الحيرة والقلق والخذلان يتهددها السّوء والشرّ ويحيق بها الموت من كلّ جانب. يستأنف هذا الكتاب تأملاً في تصاريف البشري، مأتاه ومآله، وما بينهما من الأدوار تنزل وتهبط على قدر ما في الأنفس من الهمة والعزم؛ وكأنه يستدرك النهاية فجاء تجربةً خالصةً دائرةً على نفسها دورةً أخيرةً، جامعةً بين الأقاصي. فلذلك كان هذا الكتاب نصًّا يتيماً ليس لصاحبه أن يشهد عليه إن تداعت عليه التأويلات والقراءات، ليس له مكان بين باقي كتبه بل هو في مقام الختام شاهدٌ على الجميع.

1. الكتاب : بنيته ومصادره

لقد بات هذا الكتاب على ذمّة القرّاء بمختلف ألسنتهم وثقافاتهم وما رسخ منهم من التّقاليد الفلسفيّة وما لم يرسخ. فإنّه لاشكّ أنّ كلّ واحد من صنوف القرّاء يجد ضالّته عنده: القارئ المتفلسف بالنّحو الذي يضطلع فيه بتاريخ الفلسفة وأطواره ومعالمه الكبرى بحثاً عما سماه «ريكور» ذات مرة «فلسفة أساسية»؛ والقارئ الذي ينتسب إلى التقليد الإنغليزي الأثير الراجع إما إلى المذاهب التجريبية المحدثة ومكانها أعرف من أن يُدَلّ عليه؛ أو إلى تحليل اللغة الأقرب إلينا بالزمان والأدخل في تكوين جزء لا يستهان به من الفلسفات المعاصرة — «أوستين» (Austin)، «سيرل» (Searle)، «ديفيدسون» (Davidson)...؛ أما القارئ المنحدر من التقليد القاريّ ولا سيما الألمانيّ فإنه يجد في عمل هذا الفيلسوف آية على مناظرة مع أعلامه من «كانط» (Kant) و«هيغل» (Hegel) إلى «هوسّرل» و«هيدغر» (Heidegger) ومن اتّبعهما من المعاصرين في السّياقين الفينومينولوجيّ والتأويليّ... وإنّ مكان هؤلاء من الفكر المعاصر مكان

1 [illegible] :

P. Ricœur, *The Course of Recognition*, tr. D. Pellauer, Cambridge, MA : Harvard University Press, 2005 ;
A. Laitinen, "Paul Ricœur 2005. *The Course of Recognition*", *Redescriptions*, vol. 11, 2007, pp. 228-240 ;
R. R. Williams, "Ricœur on Recognition", *European Journal of Philosophy*, vol. 16/3, 2008, 467-473.

F. Dosse, *Paul Ricœur. Les sens d'une vie*, Paris, La Découverte, 1997, nouvelle édition 2001 ; O. Mongin, *Paul Ricœur*, Paris, Seuil (Points), 1994, 1998 ; J. Greisch, *Paul Ricœur. L'itinérance du sens*, Grenoble, Millon, 2001.

المعلمين الذين لا يليق بهم غير مقام العرفان ومقام اللقاء؛ أما القارئ الأقرب إلى فيلسوفنا أعني الناطق بلسانه فهو يدرك أنه إنما يقرأ لرجل لم ينكر يوماً انتسابه إلى جيل من الفلاسفة الروّاد في وطنه من «ديكارت» (Descartes) و«باسكال» (Pascal) إلى «هنري برغسون» (H. Bergson) و«غابريال مارسال» (G.Marcel) و«جان نابار» (J. Nabert)... كلهم في منازل تليق بأكابر المفكرين حضورهم في هذا العمل لا مناص منه وقد باتوا جزءاً من اقتصاد الإشكال الفلسفي المطلوب. إنّ هذا العمل صورة أو أنموذج لما دأب عليه «ريكور» من قراءة النصوص ومخاطبة أصحابها وكأنهم يقومون منه مقام نفسه أو كأنه يلتقي بالأسلاف والأخلاف في حضرة واحدة لقاءً جامعاً.

أمّا إذا أتينا إلى قارئ هذا النصّ الذي ترجمنا فإنه يكفيه أنّه ينطق عن أخصّ ما يردُ إلى النّفس ويسبق إلى القلب، عن معان هي متقدمة على كلّ لغةٍ فلسفيّةٍ بل على كلّ لغةٍ تواضع أهلها على قول الأشياء بألفاظ بعينها وتسمية الموجودات بأسماء بعينها. هو نصّ يشهد للترجمة بأنها فنٌّ لتصريف هذه المعاني والألفاظ، بأنها عملٌ يقصد «الأشياء نفسها» لا ما نقوله عنها فحسب، أو بأنها «محنة» يتردّد فيها التّرجمان بين طرفين بين المؤلّف والقارئ جيئةً وذهاباً يحمل أحدهما إلى الآخر بغير انقطاع كما أدرك ذلك «شلايرماخر» (Schleiermacher) وكما عرض له «ريكور» في أحد نصوصه المتأخرة[2]. لا شكّ أنّ إعضالات الترجمة ومصاعبها لم تكن غائبةً قطّ عن ذهن الفيلسوف – أيّ فيلسوف – وإن ذهل عنها حين من أجل أنّ النصّ الفلسفيّ لا يستقيم أمره بغير القارئ الذي له عُهدة فهمه وتأويله بما في ذلك نقله من لغة إلى لغة ومن ثقافة إلى ثقافة مهما تباعدت الأمكنة والأزمنة ومهما غلبت نزعات التمركز العرقيّ والقوميّ واللغويّ وما يرافقها من استيهامات حول الغير وحول الغريب وحول امتناع أصليٍّ للترجمة وكأنّ اللّغة التي يُكتب بها من جنس السَّنن المغلق الذي لا يفكه إلاّ أهله والعارفون بأسراره.

إنّ النصّ الفلسفيّ نفسه حجّة بالغة على بطلان مثل هذه الأوهام لكونه في الأصل تشكيلٌ لغويّ كثيف متراكم الطبقات متراتب الأجناس القولية

2 راجع: P. Ricœur, *Sur la traduction*, Paris, Bayard, 2004 [illegible] عن الترجمة، ترجمة حسين خمري، الدار العربية للعلوم [illegible]، 2008.

والبلاغيـة مفتوح على ممكنـات العبارة والمعنى بلا نهايـة. وإنه لكذلك فيما نحن بسبيله. فـ‹ريكور› أعلم الناس أنّ كلّ نصّ يتقوّم بأفق تأويليّ مرسل وأنّه محتاجٌ إلى قارئه أي إلى ما لا حصر له من السّياقات والبنى الاستقبالية التي هي شروطٌ لإمكانه ولاستمراره أي لعمله بالمعنى المفضّل عنده للعمل أي المعنى التّحليلي النفسي: عمل الحلم، عمل الحِداد، عمل النص، عمل الذاكرة، عمل السؤال إلخ. وهو كذلك لكونه من جنس اللغة لا اللغة المصطنعة التامّة البناء وإنما اللغة التي في الحديث اليومي والتي في آداب الأمم والتي منها تتألف المعاجم والقواميس.

وإذاً فمبدأ الفلسفة بوصفها مرقاةً ترفع التجربة إلى اللّغة والعبارة هو مبدأ ترجمتها لا مبدأ استحالة هذه الترجمة أيّاً كانت الفوارق اللغوية والذهنية الفكرية فالأمر مداره في أول المطاف وآخره على المعنى، أو بالأحرى على المعاني، فحينها لا مُشاحّة في الألفاظ كما يقول القدامى بل الأوْلى أخذ المعنى وأخذ الفروق التي بين المعاني وترتيبها واستحصال مدلولها الفلسفيّ. إنّ ما في بداية هذا الكتاب ما يوحي بغير ذلك وما يوهن العزم على ترجمته حين يبتدئ بإحصاء ألفاظ المعجم الفرنسي الداخلة في باب «الاعتراف» فعلاً ومصدراً وما يلحق به من الصيغ والتصاريف الكثيرة، ولمثل ذلك كان ‹جان غرايش› (Jean Greisch) – وهو أحد تلامذة الفيلسوف – أول المتنبهين على ما في هذا الأمر من العسر عند المترجمين الذين سيشقّ عليهم نقل المعاني الكثيرة للّفظة التي أحصاها الفحص المعجمي إلى لغاتهم[1]. إنّ هذا العمل لهو تصديق لما توقعه الباحث القدير من حيث عسر العبارة عند مؤلفه وترددها بين الألسنة التي تُكتب بها النصوص الفلسفية المعاصرة وقبل كلّ ذلك اختلاطها باللغة الجارية وبالأرصدة المعجمية التي تحفل بها اللغة الطبيعية.

ذلك ما يتبين عند استظهار المعاني الداخلة في «الاعتراف» على أنحاء غير متوقعة تطال الدّرجات الثّلاث للاستشكال الفلسفيّ الذي نهض له هذا الكتاب: درجة الاعتراف بوصفه مُعارفةً وهي الدرجة الدّنيا التي يناسبها التعريف ويكون بها الحكم والتصور والإدراك؛ ودرجة الاعتراف بوصفه

1 J. Greisch, « Vers quelle reconnaissance ? », *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 2 (2006), p. 150. ibid

راجعاً إلى النفس أي إلى الضّمير المعبر عن الذاتية ووجهها الأخصّ أي الإنّيّة ويناسبها الاعتراف بالذات ومنه التعرّف إلى الأشياء والأشخاص وإلى الذات في المقام الأول. إنّ من المعاني الأساسية في هذا السياق رجوع الفعل إلى الفاعل بما يمكّن لضرب من الانعكاس على الذّات تشكّل المسؤوليّة على الفعل غايته القصوى؛ وأخيراً درجة الاعتراف بما هو عملية تبادلية يمثل التّعارف أحد أجناسه، مع ما يلزم عن هذه البنية من التّفاعل والتّشارك بين الذّوات ومن الصّراع والحرب والمنازعة التي يكون منها إقامة الرباط المدني وحدوث الجماعة السياسيّة وتأسيس الدّولة والحقّ وتكوين التّاريخ. إنّ هذا الإيقاع الثلاثي لمعاني الاعتراف هو الذي بات يتحكّم بالتحليل المعجميّ اللغويّ وبالتحليل الدّلاليّ الفلسفيّ في ضرب من التّساوق بين الطرفين محكوم بجملة من الثوابت التي يستهدي بها العمل كلّه نواتها الأولى أمرٌ واقعٌ مفاده «عدم وجود نظرية في الاعتراف جديرةٍ بهذا الإسم، مثلما توجد نظريّةٌ أو نظريّاتٌ في المعرفة» (11) يقابله «ضربٌ من الاتّساق الذي يجعل للفظة «الاعتراف» موضعاً في المعجم بوصفها وحدةً معجميةً منفردةً رغم كثرة المعاني التي تنطوي عليها» فالمفارقة التي ينطلق منها الكتاب تتخذ شكل «المقابلة بين الشتات الذي يبدو على أنّه أمرٌ عارضٌ والذي يميّز تردّدات الكلمة على صعيد القول الفلسفي وبين ضرب التعدّد الدلاليّ المنظوم الصّادر عن عمل المعجميّ» (م.م.). التعدد الدلالي المعجمي إذاً توطئةٌ للتعدد الفلسفي بما له من قدرة على «الأحداث الفكريّة التي تتحكّم بطلوع الإشكاليّات الفلسفيّة الجديدة» (10). إنّ ما سماه ‹ريكور› «حجّة الكتاب» في التوطئة إنما يستجمع القصوى التي يسير عليها الاعتراف أي:

«...الحركيّة التي كانت بادئ الأمر في أصل إطلاق الاعتراف بما هو تعريف، ثم الذي يفضي من تعريف شيءٍ مّا بعامّة إلى اعتراف كيانات مخصوصةٍ بالإنّيّة بنفسها، ثم من الاعتراف بالذات إلى الاعتراف المتبادل إلى حدّ المعادلة الأخيرة بين الاعتراف والعرفان التي ينفرد اللّسان الفرنسيّ من بين ألسنةٍ قليلةٍ بالاحتفاء بها» (م.م.).

على أنّ هذا الحدّ الأقصى هو الموضع الذي تظهر فيه جدليّة الهُويّة بأشكالها ولا سيّما ما يكون بين الذّات والغير، بين الاعتراف في صيغة المعلوم وفي صيغة

1 الأرقام الواردة بين قوسين [illegible]

المجهول وما فيهـا من التفاريع والتفاريق. كلّ ذلك في عمل تخيّر صاحبه أن يتّخذ له هيئة يُفرده بها من بين أعماله ويضطلع بالتّعبير عنها واستيفائها إلى أبعد الآفاق الممكنة هي هيئة السّيرة: **سيرةُ الاعتراف.**

ونحن نقدّر أنّ المطالب الفلسـفية التي تجعل هذا العنوان مناسباً لهذا العمل ونمط التّصنيف الذي تخيّره صاحبه راجعةٌ إلى ثلاثةٍ بنحو رئيس:

1. أمّا المطلب الأول فيخصّ استعانة الفيلسوف بصاحب المعجم وابتداءه بنظر فاحص في اللّغة اليوميّة التي يمثّل المعجم ديوانها. وليس هذا بغريب عن الفلاسفة أصلاً سواء كان مثالهم في ذلك ‹أرسطو› (Aristote) أو المحدثون من أصحاب التّقليد الفيلولوجيّ الألماني العريق أو كذلك أعلام المدرسة الناطقة بالإنغليزية، فعند هؤلاء جميعاً مصادر الفكر من مصادر اللّغة الجارية التي استقرّت بالاستعمال والمداولة والمراس المباشر وكان تحليلها في أصل تحليل الـدلالات والمعاني. إنّ عدم التّناسب بين ما سمّاه ‹ريكور› «التعدد الدلالي المنظوم» على صعيد الدّلالات المعجميّة وبين ضعف السّيمانطيقا الفلسفيّة بخصوص مفهوم للاعتراف قائم بنفسه، أي بعـضٌ من «الفقـر الدلاليّ الملحوظ على صعيد الغرض الفلسـفيّ المخصوص للاعتراف» (15)، إنما يقوّي الرغبة في استقصاءٍ منهجيّ لمستويات الدلالة الأصلية في الاستعمال اليوميّ للغة المشتركة لما بينها من الانزياحات الدقيقة ومن اللطائف والتفاريق ولما يعتملها من نُقلات وانقلابات وانزلاقات لا تكاد تظهر وما فيها من قسط غير مقول يحكم كلّ تعريف ويدفع إلى تجاوزه لعلّه راجعٌ إلى بنية اللّفظة عينهـا بما فيها من حـرفٍ دالٍ في أوّلها على الإعادة والاسـتئناف (18-19). على أنّ القصد من ذلك يبقى اسـتدراكاً على التفاوت الـذي يتعين تعليله بين «ضرب الاشتقاق المعجميّ» من جهة وبين «إعادة بناء التعدد الدلالي المنظوم على شاكلة أغراض فلسفية» من جهة ثانيـة (23). يقول ‹ريكور› مختـصراً اختصاراً كثيفاً المدلول الفلسفي الأخير لهذا العمل على الرصيد المعجمي:

«إنّ الأثـر الذي يقع على تعدّد دلالات اللّفظ هو في الوقت نفسـه من جنس التركّز ومن البسط المأخوذ في حدود تعايش بين الدّلالات المتباعدة بواسطة العمل المعجميّ عينه. وإذاً فإنّ [illegible] التأقلم التّقنيّ الذي من درجة ثانية، وقد [illegible] خارج [illegible] الانقلابات التي [illegible] (م.م).

إلاّ أنّ غاية الفيلسوف ليست الوقوف عند هذه المرتبة وإنّما استقصاء [illegible] «نسقاً مفهوميّاً» (*Begriffssystem*)[1] ذا الأصول العريقة في التقاليد المعجمية [illegible] نسقٌ مبنيٌّ على بضعة أفكار رحميّة أساسيّة تنتظم معاني الاعتراف بسـ[illegible] الدّلالية كلها وتضع الأصول الكبرى لتردداته الفلسفيّة الممكنة.

2. إنّ المطلب الثاني متعلق بالغرض الفلسـفيّ للكتاب وله بنية ثلاثيّة هي التي توفر عبارة أولى عن النّسق المفهوميّ الذي نبهنا عليه. وقد قدم المؤلف عنها منذ [illegible] الكتاب إشـارة دلت على تواتر مبدئي لمعاني تبتدئ بالاعتراف على جهة التعريف الـذي يتعلق بشيء مّـا بعامة إلى تخصيص كيانات بعينهـا بالهوية-الإنّية لتنتقل من بعـد ذلك من الاعتراف بالذات الذي مرجعه الذات نفسـها إلى الاعتراف المتبادل الـذي يدعو الغير ويقتضيه وأخيراً إلى العرفان الذي هو أقصى أطراف هذه [illegible] بوصفه يدل على معاني الامتنان والشكر. إن ما يمكّن لهذه المعاني المتواترة فلسفيًا ليـس ضرباً من النشـوء العفويّ من قلب اللغة اليوميـة وعوالمها اللامتناهية بل من حدوث إشـكاليّ وتسـآليّ مخصوص هو الذي تدلّ عليه أحـداث الفكر التي هي أشـكالٌ تاريخيّةٌ لورود السّؤال على الفكر ولحدوث حروفه أو هي «تاريخ فلسفيّ للتّسـآل الفلسـفيّ» (23)[2]. ليس ثمّة من ضامن للانتقال من اللّغة الطّبيعيّة إلى اللّغة الفلسفيّة غير ما يُستفاد من معنىً للمشـكل الفلسفيّ ليس هو في آخر الأمر إلاّ هذا الانتقال عينه بماهو الآية على حدوث الفكر. وهو ليس من جنس الأحداث المتصلة كالتـي تقع في الزّمان الطّبيعي أو التاريخـي وإنما هي متقطعة متحيّرة ليس فيها من التّرتيـب غير ما يضعه الفكر سُـنّةً ومنهاجاً. إنّ ما يدلّ عـلى هذه الأحداث ثلاثة ترّددات فلسفيّة تناسب إجمالاً ما أحصاه المؤلّف من المعاني الأوائل التي أشرنا إليها: المعنى الكانطيّ الذي تدلّ عليه لفظة «المُعارفة» (*Rekognition*) في **نقد العقل المحض** والمعنى البرغسـونيّ الذي يُقصد به معنى «تعرّف الذكـريات» في **المادّة والذّاكرة**

1- انظر مثلاً، ص. 25، 31... أما الأثر المعجمي [illegible] الذي يحمل هذه العبارة عنوانا له فهو:
R. Hallig & W. von Wartburg, Begriffssystem als Grundlage für die Lexikographie: Versuch eines Ordnungsschemas. Système raisonné des concepts pour servir de base à la lexicographie. Essai d'un schéma de classement, Academie Verlag, Berlin, 1963.

2- [illegible]
« Faire intrigue, faire question : sur la littérature et la philosophie », in *Cahier de l'Herne Ricœur*, dir. M. Revault d'Allonnes & F. Azouvi, Éd. de l'Herne, Paris, 2004, pp. 13-40.

وفي نهاية المطاف المعنى الهيغلي الأشهر فلسفيًا «للتّعارف» (*Anerkennung*) كما صاغته **فلسفة العيان** (*Realphilosophie*) في عهد إينا[1]. وإذاً فالثالوث الفلسفيّ الذي يتشكّل قوامه من هذه المواضع والذي يعبّر عن إشكاليّاتٍ فلسفيّةٍ متفاوتةٍ لا يظهر أنّه متّسق فلسفيًا أو قابل لأيّ تنسيقٍ وترتيبٍ مقبولين كما كان الحال مع التّرتيب المعجميّ ونظامه الاشتقاقيّ الدقيق. غير أنّ هذا الشّتات الفلسفيّ لا يثني الفيلسوف عن عزمه بل يدفعه إلى المراهنة على ما نهض له في بادئ أمره:

«إنّ فرضيّة العمل التي اقترحها تقوم على الاقتناع بأنّ الفيلسوف ليس له أن يتخلّى عن تأليف نظريّةٍ في الاعتراف جديرةٍ بهذا الإسم، نظريّة يكون عليها في الوقت نفسه أن تقرّ انزياحات المعنى وأن تجتازها وهي التي حدثت عمّا يمكن أن نسمّيه عمل المسألة. ذلك أنّه من مسؤوليّة الفيلسوف-الباحث، الذي تدرّب على فنّ التّاريخ الفلسفيّ للمشكلات، وهو التّاريخ الذي كمّلته تواريخ الأعمال والمذاهب، أن يعكف، عند درجةٍ عليا من التّعقيد، على تأليف سلسلةٍ من الدّلالات المفهوميّة يُؤخذ فيها بالحسبان التّفاوت بين الدّلالات المحكومة بإشكاليّاتٍ من أجناسٍ مختلطةٍ» (34).

3. أمّا المطلب الثّالث فيتعلّق بمنوال الكتابة ومقتضيات التأليف التي يدلّ عليها عنوان «**السّيرة**» دلالةً وافيةً كما تخيّره واضعه وكما تخيّرنا ترجمته بهذا النحو. وهي مناسبةٌ تجوّز لنا أن نقدّم ملحوظاتٍ حول الطّريقة الفلسفيّة أو الطّرائق التي اتبعها مؤلف الكتاب ووجه الأصالة فيها ونسبتها إلى ما اعتاد اتّباعه من الأساليب التّحليلية والحجاجيّة في أعماله. فإن عدنا إلى عنوان الأثر وجدنا تنبيهاً عليه منذ توطئة الكتاب:

«حين جعلتُ عنوان "السّيرة" لا "النّظريّة" لهذا الخطاب فإنّي أؤكّد على استمرار الحيرة الأولى التي دفعت هذا البحث والتي لا يمكن أن يهدمها اليقين ببناء التعدد الدلالي المنظوم الذي يتوسّط الاتّفاق والتّواطؤ» (11).

ليستنتج في خاتمته:

«إنّ السّيرة الفلسفية التي وُضعت تحت لواء الاعتراف ليس بوسعها حينئذٍ أن تكون مجرّد تكرير للتعدد الدلالي المنظوم الذي يبتنيه المعجميّ استهداءً باستعمال اللغة اليوميّة فقط. ينجم هذا الامتناع عن الرّباط الذي تقيمه ألفاظ الاصطلاح الفلسفيّ مع ما أُعتبره «أحداثاً فكريّةً» هي في أصل حدوث سؤالاتٍ مستجدّةٍ في فضاء الممكن الفكريّ» (368).

1. [illegible] المواضع مجملة في J.P. Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000, p. 556.

وإذاً فالسّيرة لا شأن لها بنظريّةٍ تُستكمل باستنتاج أجزائها وترتيبها وتـ[illegible] ببلوغ غايتها وموضوعها وإنما هي سابقةٌ على النظريّة مرّتين على الأقل: مرّةً بدلالتها على الحيرة التي لا ترضي بأيّ يقين تستمدّه من العمل على التعدد الدلالي المنظوم الذي في العرض الاصطلاحيّ المعجميّ بوصفه، أي التعدّد، وسطاً بين الاتّفاق والتّواطؤ الدلاليين أي مدعاةً لتكثّر المعنى واختلافه، وإنما هي حيرة الفيلسوف كذلك أمام مطلوبه الذي لا يستقرّ بمُقام ولا يقف عند حدٍّ؛ ومرّةً ثانيةً بدلالتها على الحدوث (avènement) أي على ضرب من الطّلوع المخصوص بزمانيّةٍ ترافق أحداث الفكر وتنتظم أغراض الفلسفة (philosophèmes) وتستولد المعاني والأفكار. وهي ليست زمانيّةً متجانسةً متّصلةً بل زمانيّة متقطّعة مناسبةً لمنطق الفكر وإيقاعه أو ما يسميه «الممكن الفكريّ» (le pensable) أي الـ[illegible] الذي يتقوّم به حدثانُه وينشئ السّؤالات ويرسل حروفه كما سيتبين في [illegible] الكتاب[1]. وإذاً فالسّيرة عمل الفكر ينبسط به وهي وسطٌ بين طرفين: بين [illegible] وبين مجرّد «مختاراتٍ من الأفكار» (rhapsodie) تردُ جزافاً أو [illegible] وجاهة له ولا ضرورة في عمل فلسفيّ (375). وهي إلى ذلك «نحوٌ من الا[illegible] بين الحجج» له تعليلٌ يخصّه كما أنها «نمطٌ من النّظم» (enchaînement) [illegible] هذه الحجج؛ أو هي في المقام الأخير أشبه شيءٍ بسعي (Itinérance) لعله [illegible] الأنسب لفلسفة «ريكور» برمّتها وأبلغ المعاني الدّالة عليها كما أومأ إلى [illegible] بنفسه نذراً لتقريظ هذا السّعي في ملحوظة من أحد كتبه المتأخرة[2]. [illegible] تعليلٌ يمكن التماسه فيما عرضنا من المعاني التي أشار إليها الكتاب [illegible] ونبّه عليها بين حين وحين وتمرّس بها بخاصّة وتعاطاها طريقةً ومنوالاً في التحقيق والاستقصاء والكتابة. ولا ينبغي في حقّ القارئ أن يفهم منها ما يدلّ على معنى السّيرة الفلسفيّة التي تكون صورةً لحياة صاحبها كما درجت على ذلك تقاليد الكتابة الفلسفيّة عند القدامى وبخاصة احتذاءً لمنوال السّيرة المطلقة «[illegible]

1. ولذلك كانت الطريقة الأنسب لمقاربة أحداث الفكر بحسب هذا المنوال هي الطريقة [illegible] يشير إلى ذلك ص. 226.
2. هي الملحوظة التي وردت في الحاشية 3 من ص. 180 من **الذاكرة، التاريخ، النسيان** وقد أشار [illegible] إلى أنّ «تقريظ [illegible]» (éloge de l'itinérance) قد ختم به مقالته [illegible] «العمارة والسرديّة» (architecture et narrativité) [illegible] 1994؛ وهذا المعنى هو الذي [illegible] فلسفة [illegible] *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, op. cit., p. 180, n. 3; Cf. J. Greisch, *Paul Ricœur*, op. cit., p. 26.

إمامنا «سقراط»» كما قال «الرازي»[1]؛ أوتلك التي جعلت من هذا الضرب من الكتابة غرضاً من أغراضها هو بابٌ لفهم الذات ولفهم التّاريخ[2]، وإنّما هي سيرة الفكر نفسه يتقصّى موضوعه ويطلبه في مساق متدرّج ويستنظم لحظاته ومقوّماته ويتدارك ما فيه من الاختلال والتّباعد والتّفاوت[3].

يجد هذا العنوان سنداً له في مضمون الكتاب نفسه وفي الرّوح الفلسفي الذي ينطق عنه أي في المنوال الأرسطيّ الذي احتذاه والذي عمد إلى إعادة تأهيله من جهة الأخلاق واستئناف القول العملي بوصفه مناط السّيرة البشرية بامتياز؛ الأمر الذي عبّرت عنه تعبيراً رفيعاً محاولات التدبير الفلسفي للشأن العملي وأعطته العُدّة المفهومية التي يستحقّ من حيث هو قولٌ في السّيرة المفردة وفي السّيرة الجماعية، في سيرة المدن وفي سيرة الأمم، في سيرة النفس وفي سيرة الغير. لاشكّ أن المصادر الأرسطية ذات مغزى خاصّ في هذا المقام فهي في قلب هذا العمل وفي قلب الإشكالية التأويلية لصاحبه منذ عزم أن تكون إنّية الذات بعينها، ولا سيما الذات العاقلة الفاعلة، أساساً وأفقاً لهذا الجهد التأويلي الذي تقوم عليه الأنتربولوجيا الفلسفية – محور هذا الكتاب – ونمط المعقولية الذي ينبغي لها.

2. مقامات الاعتراف

وإذاً فلمّا كان شكل الكتاب هذا الشكل من السَّيْر ومن السّعْي كان التقريب الأنسب إليه هو الذي استقرّ عند مؤلفه منذ اتخذ لفكره اتّباع الطريقة الفينومينولوجية التأويليّة التي هي من جنس الفكر نفسه لا يقف المؤلف عندها كثيراً بالتنظير ولا يفصّل القول في مبادئها أو في مفهوماتها سوى ما تعلق بالأمر المطلوب نفسه. إنما هي طريقةٌ باتت مستغنيةً عن كلّ حديث وعن كلّ قول شارح، فهي في مجرى الأشياء والأمور التي يعتني بها العمل

1 «الرازي»، «السيرة الفلسفية»، ضمن: **رسائل فلسفية للإمام الرازي**، دار الآفاق الجديدة بيروت، ط. 4، 1980، ص. 99.

2 وهو المعنى السائد في مدرسة «دلتاي» كما أشار «هيدغر» في دروسه الأولى إلى السيرة الذاتية (*Selbstbiographie*) بوصفها تعبيراً من تعبيرات التفكّر الذاتي (*Selbstbesinnung*)، أنظر: M. Heidegger, *Grundprobleme der: Phänomenologie (1919/20)*, Gesamtausgabe Bd. 58, Klostermann, Frankfurt am Main, 1993, pp. 56-59.

3 [illegible] الترجمة الذاتية [illegible] يقصده «ريكور»، راجع: «بول ريكور»، **بعد طول تأمل، السيرة الذاتية**، ترجمة فؤاد مليت، مراجعة وتقديم [illegible] منشورات الاختلاف [illegible] الثقافي العربي [illegible] 2006 [illegible] P. Ricœur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Ed. Esprit, 1995, p. 11.

لا تُقصد لذاتها و لا يكاد القارئ يجد عنها من الإشارات إلاّ قليلاً: [illegible] متواضعةٌ إلى «الأشياء نفسها» فرضت نفسها بقوّة عند نهاية الدّراسة الأولى منها أشياءٌ ومنها كائناتٌ وأشخاصٌ يظهر بعضها ويختفي بعض، نتعرّف إليها وننكرها إلى الحدود القصوى من مفاجآت الحياة ومن آيات الموت؛ وقبل ذلك إجراءٌ للتناول الفينومينولوجيّ على الطّور المعرفيّ لإشكاليّة الاعتراف ما بين المقامين الفلسفيين للفكر الحديث: مقام الحكم ومقام التمثّل وما يجمع بينهما من قاسم مشترك أي «التعريف» (identification) بحسب دلالته الأساسية أي «علاقة هويّةٍ بين أمر وآخر» (43-44)، وبصفته محصّلة أخيرة لتعيين شيءٍ ما أو تمييزه. إنّ فحص المقالة الديكارتيّة يقضي بتفضيل «فينومينولوجيا الحكم» القائمة على التّمييز بين الصّادق والكاذب، في خضمّ تجربة بحثٍ دراميّةٍ ينخرط فيها الفيلسوف بنفسه، على مقالة الحكم في الإشكاليّة الترنسندنتاليّة التي وإن كانت متأخّرةً زماناً، فإنها في تقدير المؤلف أدنى من الفينومينولوجيا الديكارتية حيث استقرّت الإشكالية النّقدية على تعطيل جهاز البسيط [illegible] العقليّة وإلغائه وعلى تحويل لمعنى التعريف إلى الرّبط واشتراطه للزّمان [illegible] ما سماه «ريكور» «السّمة العصوريّة» (épochale) لحدث الحكم» (47) [illegible] عن عطف المسألة الحديثة على التأمّل الأفلاطوني في الوجود (46-49) أي [illegible] «أنطولوجيا من الدرجة الثانية» جعلت نظرية الأجناس أساساً لتأليف مقولي تشترك فيه معاني العين والغير لتضبط شروط إمكان القول بعامة أو شروط الحكم. ذلك في تقديره هو المعنى الرّاهن للوظيفة «ميتا» (-Méta) التي في ضرب القول الميتافيزيقي بما هو ترتيب مقوليّ لفينومينولوجيا الحقيقة والخطإ في جدل رفيع وضع «أفلاطون» (Platon) أسسه القصوى وأعطاه «أرسطو» صيغته النسقية بمقالته في تعدد معاني الوجود[1].

إنّ فصل «كانط»، بالنظر إلى التّجربة الديكارتية وما أضفته على البحث الفلسفيّ من عمق شخصيّ ومن تشكيل مشهدي درامي يجد أصله في استئناف تأمّلي للسّيرة الفلسفية للذات المفكرة، إنما يرجع إجمالاً إلى أمور ثلاثة أساسية أو أحداث فكرية: استحداث ثورة فلسفية تعيد ترتيب العلاقة بين الذات العارفة والموضوعات [illegible]

1 *Réflexion faite*, op. cit., pp. [illegible]

الفلسفيّ الدالّ على الاعتراف على شـكل «مُعارفة» (*Rekognition*) ضمن نظريّة التّأليفات الثلاثة، وأخيراً تقييده بمنطق المسألة الترنسندنتالية أي ما سماه في عنوان الفصل الثاني «الرّبط تحت شرط الزّمان». توفّر هذه المسألة أساساً لمقالة الحكم أي التسـوية بين الاعتراف والمعرفة على نحو يبلغ تشـخيص نكتة الإشكال في الحلّ النقديّ برمته أي نظرية الارتسام وتبعاتها القصوى بالنظر إلى جنس الزمانية الـذي بات يحكـم الفكر. إذ هو ينبئ بـما يتعيّن النّهوض له مـن نقض لمفهوم التمثّـل وعودة إلى فلسـفةٍ في «الوجـود في العالم» (‹هيدغـر›) أو في «عالم الحياة» (‹هـوسّرل›) وما ينبغي لها من زمانية دنيويّة معيشـة مسـاوقة للتغيّرات الفعليّة في العالم (69). ولمثل ذلك عُقد الفصل الثالث من الباب الأول مراهنةً عسـيرةً على الخـروج من الكانطيّـة: هي في المقـام الأول بابٌ لإقبال حقيقيّ على فلسـفةٍ في الاعـتراف؛ وهي في مقام ثان صيغةٌ للخروج من الميتافيزيقا، لا كما بشّر بذلك المعـاصرون على جهة الدعوة إلى نهايتها أو إلى نهاية الفلسـفة نفسـها ممّا لا يوافق مزاجه الفلسـفي أصلاً، بل على جهة الارتداد رُجعى إلى ما قبل الحدث الفكريّ للنقد دفعةً واحدةً – «رفضٌ للانقلاب الكوبرنيكيّ وخرقٌ للطّوق السّـحري للتمثّل» (90). فكما كان كتاب **الزّمان والسّرد** دعوةً إلى إنكار الهيغلية[1] فإنّ **سيرة الاعتراف** كتابٌ في **نقض الكانطيّة على كلّ الصّعد الفلسفيّة** أي عودة إلى مشروع أقرب إلى المحاولة منه إلى بنيان نسـقيّ، مشروع يرجع بالفلسـفة إلى تجربة العالم، إلى ما قبل التمثل والمعرفة:

«...فلسـفة في الوجود-في-العالم ليس لها أن تكون إلاّ أمراً مُشكلاً، لا من حيث الأسباب التـي ترجـع إلى غرضها فحسـب، بل لتلـك التي تخصّ التزام الفيلسـوف الـذي ينشرها واضطلاعه بتصاريف الجدل المتصل بسمتها غير العلمية» (91).

ظاهـرٌ إذاً أنها فلسـفةٌ لا تقوم إلاّ عـلى أنقاض التمثل الأمـر الذي لا يُجوّز الرجوع إلى «أنطولوجيا أساسـيّة» على شاكلة **الوجود والزمان** (*Sein und Zeit*) بقفـزة من المعرفـة إلى الوجود بلا وسـائط ولا درجـات ولا أدوار وإنما يجد في كتاب **الأزمة** (*Krisis*) لـ‹هوسّرل› منطلقاً متيناً. إذ يمكّن من اسـتنقاذ المسـألة الترنسـندنتاليّة مـن الشّـكلانيّة الكانطيّة ليرجـع بها إلى مثواهـا الأخير أي

1 لإيضاح العلاقة بهيغل يحسن العودة إلى مقالة 1974 «هيغل اليوم» « Hegel aujourd'hui » التي أعيد نشرها في مجلة *Esprit* عدد 323، مارس- أفريل 2006، ص 174-194.

"عـالم الحياة المعطى من قبلُ" الذي لا يسـبقه شيء والذي هـو بريء من كلّ الافتراضات التي امتثلت لها الفلسفة الكانطية وجعلتها منقطعةً عن عوالم الحياة اليومية وعن البنيات والمفهومات الفينومينولوجية التي تتقوّم بها. في هذا السّياق فإنّ إسـهامات ‹ليفينـاس› (Levinas) و ‹هيدغر› ذات فائـدة عظيمة في التحرير الفينومينولوجي لإشكالية الاعتراف وتخليصها من أسر التناول المعرفي والرجوع بها إلى ما بادر إليه ‹هوسّرل› نفسه من العودة إلى ما قبل الطبقات النظرية للعلاقة بالعالم، إلى حيث الحلول الجسـدي والتعايش بين الناس وسـائر الأشياء الفعلية التـي تقدّ منها طينـة الحياة ولا تقاس بأيّ مقياس علمـيّ. هذه المناظرة المباشرة مع «الأشـياء نفسـها» هي الفينومينولوجيا الحقيقية التي يصرّفها هذا الكتاب دون أن يسـميها والتي ينتقل بمقتضاها فجأةً إلى قلب إشـكاليته نفسها انتقالاً دراميًّـا تكون فيه صيغ الاعتراف الأولى، التي من مذهب فلسـفةٍ في الوجود-في-العـالم والتي من شـأنها أن تحتمل أقصى التنوّع في ضروب الوجود السـابقة إليها، صيغاً سـلبيةً الغلطُ والنُّكران أظهر الأمارات عليها وأشدّها مكراً. إنّ هذه الفينومينولوجيا هي جدليةٌ للظهور والاختفاء ومعاودة الظهور لا تحدُث في زمـان إدراكيّ تحت إمرة النظر والحدس قدر حدوثها في مسـاق للتغير هو من سنخ زمانٍ يمضي يُطلب فلا يُدرك؛ وإنّها لتجربةٌ من مألوفات كلّ يوم تختفي فيها الأشـياء وتظهر وتعاود الظّهور من حيث لا نتوقّع كلعبةٍ لا تنتهي تبلغ بنا حدّ الرعب والهلع إن تعلّقت بأشخاص أو بكائنات حيّة يهدّد اختفاؤها بفراق وشيك يخيّم عليه ظلّ الموت. خلافاً للأشياء التي يضمنها اتّصال النظر والإيمان الإدراكـي (‹مرلوبونتي› Merleau-Ponty) الأولي بوجودها فإنّ الأشـخاص يُعرفون بسـيماهم ويُتعرّف إليهـم أفراداً وتدلّ عليهم أعمارهـم أي عمل الزّمان فيهم وفي وجوههم. عمل هذا الزمان الصانع والهادم في آن واحد هو الذي وجده ‹ريكور› في نص شـهير لـ‹بروست› (Proust) وتأوله قصّةً من قصص الاعتراف والنكران وآيةً من آيات المعروف والمنكور قلّ نظيرها.

إنّ المرجع الأدبي الذي يدور على التخييل والإنشاء لا يسهم في تيسير الانتقال إلى إشكالية الاعتراف بالذات فقط وهي مادة الدراسة الثانية بل يوفر لها منطلقاً متيناً رجوعاً إلى المأثور الإغريقي من ديوان الشعراء والمأساويين إلى نظريات الفلاسفة من هوميروس (Homère) وسوفوكليس (Sophocle) إلى

«أرسطو» اقتفاءً لأثر الإنسان الفاعل والشقيّ المدرك لفعله والمعترف بمسؤوليته عليه، القادر على إتيان أفعال وإنجازات والحديث عنها والاضطلاع بها.

مرّةً أخرى يفضّل «ريكور» إستراتيجيةً غير معنيّة بأي معيار عن التقدّم التاريخيّ بل تفرض العودة إلى الإغريق نفسها بديلاً من أحكام المحدثين المتسرّعة. هي عودةٌ إلى منابع الوعي بالذّات على شاكلة الاعتراف بالمسؤولية تكون فيه هذه الذات ضمير الكلام والفعل، الهُويّة أو الأنيّة (*Soi, Self, Selbst*) التي من شأن الجميع والتي هي أخصّ الأشياء فينا وأسبقها إلى أحوال النفس والفؤاد وتصاريف الإدراك والإحساس. إنه طورٌ متقدّمٌ على التكوين النّظريّ للعلاقة بالأشياء أو هي تجربة ما قبل أنطولوجية وما قبل مقوليّة تنتسب إلى المجال العمليّ للحياة أو مجال الرويّة والتعقّل والفعل الإنساني والتي صاغ «أرسطو» نظريتها في كتاب **الأخلاق إلى نيقوماخوس** وأعطاها البعد الكلّي اللازم لها. إن القارئ يجد في هذا المساق مقاطعاً من الاعتراف بالذات ومن النسيان وتأملات في التخريج المسرحيّ البديع لصراع الشّخصيّات المأساويّة من أجل أن يعرف بعضها بعضاً أو يتعرّف بعضها إلى بعض في جدليّةٍ هي أشبه بدورة كبرى للاعتراف غير مضمونة العواقب والنتائج. ولئن أقرّ «ريكور»، اقتفاءً لأثر باحث قدير هو «برنار ويليامز» (Bernard Williams)، بوجود شيءٍ من الوعي بالذات عند الإغريق فإنه وعيٌ تلقائيٌّ دون البنية التفكرية والتأمليّة متانةً ووضوحاً (122، 130، 135). كما أنه وعي غير نظريّ لا سلطان له على المدارك وإنما شأنه العمل والفعل ليس إلاّ.

أمّا الوقوف على اللحظة الأرسطيّة فبالغ الدّلالة في اقتصاد هذا الكتاب بالجملة: من جهة تكميله للتّجارب المأساويّة والملحميّة والشعريّة بالنّظرية المناسبة لها أي القول الفلسفيّ في الأخلاق كقول إيتيقيّ أساسيّ مختلفٍ عن الأقاويل الفلسفيّة الأخرى في الطّبيعيات وما بعد الطّبيعة وفي النّفس والسّياسة، ومن ناحية من جهة رسمه لمجال المعقوليّة التي تخص هذا الفن وشروطها ومحاورها أي الاختيار والرّوية والتّعقّل والتي تنتظم مجال الفعل البشريّ تحت نظر الفيلسوف العاقل الذي له البصر بما ينبغي أن تكون عليه السّيرة الإنسانية وبما تستقل به وتنفصل عن غيرها من حيث هي مناط المسؤولية على الفعل والمرجع

الأقصى للاعتراف بالذات. هذا المنوال العملي هو في تقدير «ريكور»، كما كان عند الشاب «هيدغر» وعند «غادامير» (Gadamer)، النواة الصلبة لفينومينولوجيا تأويلية أقصى مطالبها «الفعل الملائم» الذي هو غرض الحكمة العملية وغرض راهنٌ لكلّ تدبير إيتيقي للحياة[1] وما يقتضيه من الزمانية ومن الحيرة ومن البصر بحدثيّة البراكسيس عموماً[2].

إلاّ أنّ الإغريق وإن كانوا ذاهلين عن الوعي بالذات وعن حرية الفعل وإرادة الاختيار بالمعاني الحديثة إلاّ أنهم «أرسوا بيننا وبينهم قرابةً على مستوى تفهّم الخُلق حيث ينضبط تحليلٌ دقيقٌ للفعل الاجتماعيّ» (135-136) ومكّنوا للتعقّل (*phronèsis*) بما هو خيطٌ رابطٌ بين مختلف التّجارب التي يرفعها الفيلسوف إلى رتبة تأمّلية ثانية.

ذلك ما ينعقد له الفصل الثاني من الدّراسة الثانية: «فينومينولوجيا للإنسان القادر»[3] لأجل تأمّل حول «**القدرات** التي ترسم مجتمعةً صورة الإنسان القادر» مركوزةً في محور «الأنا أقدر» (وهو مفهوم هوسّرلي الأصل) وإن كان غير ملتزم به مفتوحاً على أرسطية وكانطيّة بل على هيغلية محدثة (139). هذا التأمل هو كذلك تأويليّ (145) يستنفر من المصادر ترسانةً من النّصوص التّحليلية اللّغوية والسّردية والقانونيّة والأخلاقيّة يدخل تحليلها في «مهامّ الفلسفة الفينومينولوجيّة والتأويليّة» (161) ولا سيّما عند الدّرجات القصوى للتعيّن وللتّعريف الذاتيين الذين تقوم عليهما المسؤوليّة على الفعل بوصفها جماع الاستطاعات كلّها. هذا الفصل، الذي هو عصب التّحليلات التي ينهض لها الكتاب، هو الذي يعلن عن إسم المشروع الفلسفي الذي اتخذ هذه الطريقة

1- بالمعنى الذي اشتغل عليه كتاب 1990 والذي بينه «ريكور» في حوار معه بعيد نشره حيث ميز بين الأخلاقي والإيتيقي بردّ الأول إلى دائرة الواجب والأمر والثاني إلى دائرة يحكمها الشوق إلى حياة كاملة تحيا مع الآخرين ومن أجلهم في مؤسّسات عادلة. بين الدائرتين عين الفرق بين الأمر (impératif) والإنشاء (optatif) وما فيه من التمنّي والرّجاء... ولذا فالإيتيقا ثلاثية البنية أو القصد: عناية بالنفس، عناية بالغير وعناية بالمؤسسة أو بالهيئة التي تنشغل بالعدل. راجع: Paul Ricœur, « Entretien », in J.C. Aeschlimann (éd.), *Ethique et responsabilité. Paul Ricœur*, Neuchâtel, La Baconnière, 1994, p. 15.

2- حول موقف «ريكور» من قراءة «هيدغر» في عهد الأنطولوجيا الأساسية، للفلسفة الأرسطية، راجع: P. Ricœur, *Soi même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, pp. 360 sqq.

3- م.م.س، ص 137-161. انظر حول هذا المفهوم مجلة *Rue Descartes* عدد خاص، 2006: L'homme capable : Autour de Paul Ricœur ; G. Fiasse (éd.), *Paul Ricœur : de l'homme faillible à l'homme capable*, Ed. Stock, 2008.

منهاجاً له بوصفه **أنتربولوجيا فلسفيةً أساسيةً** (144-215) التي وإن لم تكن من أولويّات الفينومينولوجيين (‹هوسّرل›، ‹هيدغر›، ‹ليفيناس›،...) فإنها غرضٌ رئيسٌ للفلسفة وفي المقام الأول للفلسفة التي هي محور مناظرات الكتاب ومخاطباته – الفلسفة الأرسطية التي هي فينومينولوجيا الفعل الإنساني بحقّ وتأويليةٌ عمليّةٌ لتصاريفه ولمفهوماته.

لقد بيّن ‹ريكور› في غير ما موضع من نصوصه أنّ هذه القاعدة لم تستقرّ لديه لولا التمسّك بمكاسب الفلسفة التفكّرية (philosophie réflexive) التي استفادها من تكوينه الفلسفي الأول والتي يشهد عليها هذا الكتاب شهادةً أخيرةً. ذلك هو الدّيْن الذي يدين به إلى ميراثٍ فكريٍّ عظيم ينحدر من ‹ديكارت› و‹كانط› و‹فشته› (Fichte) ليبلغ تمامه عند معاصريه[1]. حين يعنّ له أن يتحدث عن مصادر فكره يجمع ‹ريكور› بين هؤلاء جميعاً في مقام واحدٍ: ‹مارسال› و‹ياسبرز› (Jaspers) و‹هيدغر› نحو فلسفة في الوجود؛ ‹نابار› (Nabert) ومن خلفه ‹مان دي بيران› (Maine de Biran) و‹رافيسّون› (Ravaisson) نحو فلسفة تفكرية؛ وأخيراً ‹هوسّرل› و‹مرلوبونتي› نحو فينومينولوجيا وصفية... على ما بين هؤلاء جميعاً من الفوارق ومن التوترات التي تجعل في ائتلافهم «شروطاً سليمةً لنشاطٍ فلسفيٍّ مجاهد»[2] حسب قوله. إن هذه المجاهدة هي التي تعبر أحسن تعبير عن السبيل الذي يتعين على الفكر أن يسلكه حفاظاً على هذه التثنية الأصلية التي تسكنه والتي تتفرق إلى مراتب ودرجات من التفكر الأوليّ إلى التفكر الثّاني (‹مارسال›) والتي تجعل للفكر مُقاماً في الأعيان لا ينفكّ عنه[3]. على أنّ هذه السمة المجاهدة باتت مميزة أيضاً لضرب طريف من الكوجيتو غير متيقن من نفسه ولا من وجوده الإيقان الذي يعطيه شرفاً وسبقاً تأسيسيًّا لا يضاهى كما سيتبين ذلك على امتداد المناظرة مع هذا التراث والتي تبتدئ من المنعطف التأويلي في بداية الستينات من القرن الماضي إلى بداية التسعينات مع كتاب **عين الذات غيراً** (1990)؛ ولعلّ أصولها أسبق من ذلك حيث نقرأ في تصدير النشرة الأولى لكتاب **التاريخ والحقيقة** (1955):

1- راجع: F. Iwata, « Paul Ricœur et la philosophie réflexive », *Etudes phénoménologiques*, N° 20, 1994, pp. 101-117.

2- *Réflexion faite, op. cit.*, p. 18.

3- راجع: G. Marcel, *Essai de philosophie concrète* (1940), Paris, Gallimard (« folio essais »), 1999 ; J. Wahl, *Vers le concret* (1932), Paris, Vrin, 2004.

«إنّي أعتقد في فاعلية التفكّر لأنّي أعتقد أنّ عظمة الإنسان إنما هي في جدلية العمل والكلام، فإنّ القول والفعل، الدلالة والتصرّف من الاشتباك بمكان حتّى يمتنع [illegible] دائم وبالغ الأثر أن يترسّخ بين "النظرية" و"الممارسة"»[1].

ظاهرٌ إذاً لمن يقرأ هذا الكتاب أنّ اعتقاد الفيلسوف منذ سنيّ شبابه في الوحدة العضوية بين فلكي القول والفعل لم يضعف بل زاد استمساكاً به ودفعه إلى الحدود القصوى لتحليل البنى الأصلية للوجود البشري الناطق والفاعل مستفيداً من المغانم المنهجية التي استحصلها من التراثين الفينومينولوجي التأويلي من جهة والتحليلي اللغوي من جهة ثانية. لقد بات المشروع الأنتروبولوجي الذي ابتدأ مع **فلسفة الإرادة** أوّل الأمر في تحليل وصفيّ ماهويّ لبنى الإرادي واللاإراديّ، ثمّ اغتنى بالبنى التأويليّة للمنظومات الرّمزية والعلاميّة وبالبنى السّردية واللغويّة، على حدودِ الهشاشة القصوى للكائن البشريّ القادر [illegible] على إتيان السّوء وإضمار الشرّ وإيذاء الغير. هي إذاً أنتربولوجيا قائمة على [illegible] الباسكاليّ لأنطولوجيا التّفاوت (disproportion) التي جازف [illegible] منذ مباحثاته الأولى والتي لا تباشر موضوعها رأساً ولا تحصّله [illegible] وإنّما سبيلها سبيل التوسّط والمداورة لا تدرك الأشياء إلاّ دوراً ([illegible]) وعِوَجاً (obliquement)، فإنّ ذلك هو السبيل الذي ينبغي لمقاربة [illegible] سيما فيما يخص القدرات والاستطاعات التي للأنا أقدر بعامّة (144). [illegible] تقتضيه حروف السّؤال من الدور أيضاً وبخاصّة سؤال المن (*qui*) الذي في أعلى راتب وجودي واعتباريّ على إثر ‹هيدغر› و‹حنّا آرنت› (H. Arendt) و[illegible] سائر الحروف مثل ما (*quid*) وكيف (*quod*) وغيرهما ممّا تقتضيه هوية الذات النّاطقة والسّاردة وذات الذّكر والادّعاء والمسؤوليّة وسائر أشكال الاستدلال. كلّ ذلك يعني أنّ المقاربة التفكريّة وإن كانت تنعقد على مفصل أنطولوجي من جنس خاصّ قائمة على مقالة «تناسب الفعل» وتعدد معانيه فإنها لا تفضي إلى كليةٍ تامة ونهائيّةٍ على الشاكلة الهيغلية.

وإذاً فبمثل هذا الاقتضاء للأدوار والوسائط السردية واللغوية يقطع [illegible] في **سيرة الاعتراف** مسافةً تنقله من تأويلية الذات التي مقامها الأخصّ هو الهوية الإنية وأقصى بنيتها الأنطولوجية والإيتيقية الإشهاد (attestation) على النفس

1- راجع: P. Ricœur, *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 1955, 3ème édition 1967, p. 9.

وعلى الغير، إلى فينومينولوجيا الذّاكرة والوعد التي تعاود طرح السؤال عن الـ«من» بوصفه زمانيّة في آخر المطاف أي الهوية التي هي أخصّ ما بحوزتنا. هي مسافةٌ من «الأخلاق الصغرى» ومن أنطولوجيّتها الأرسطيّة ذات الأدوار الدلاليّة واللغويّة والبراغماتيّة المتراتبة إلى غيابات التّاريخ بين الذّاكرة والنّسيان، بين الوعد والحنث، تردّداً بين ‹برغسون› و‹هوسّرل›، بين ‹أرسطو› و‹أغسطينوس› (Augustin)، بين ‹سقراط› (Socrate) و‹إبراهيم›. بيّنٌ أنها عين الحركة التي تحمل الاعتراف بالذات والتعرّف إلى الذات إلى ذروته على مدار الفصلين الثاني والثالث من الدراسة الثانية: من السياق الأنتروبولوجي المحايث لممكنات الكوجيتو القادر إلى السّياق الفينومينولوجي لمأمولات الذّكر والوعد من حيث هما طرفا تعلقنا بالزّمان. لئن كان الأمر في كل الأحوال استئنافاً لنذر الفيلسوف ألاّ يتحدث إلا عن «ذاكرة سعيدة» هي صورة «للمعجزة الصّغرى للاعتراف» (184)، فإنه لم يبلغ ما بشّرت به نهاية كتاب **الذاكرة، التاريخ، النسيان** من أفق إسخاتولوجيّ أخرويّ[1] وبقي الطرفان متعلقين بفينومينولوجيا ذات منحى جدليّ أفقيّ متصلة بالمنوال الذي سارت على هديه الهوية السردية ونمط الاستطاعة الذي تنطوي عليه وامتداد ذلك إلى الشرطين اللغوي والأخلاقي؛ فإن هذه الجدلية مسكونة بظلال السلب من نسيان ونكث عهدٍ ملازمة لعمل الذاكرة ولعمل الوعد أي لسير الشؤون البشرية بوجه عامّ من حيث ترزح تحت نير هذه «الباتولوجيا السّريّة» (196) التي تعاني منها الاستطاعة ذكراً ووعداً.

إنّ الفصل المعقود «للقدرات والممارسات الاجتماعية» هو في الوقت نفسه ختامٌ للتحليلات الفينومينولوجية التي جرت على صعيد تجارب الاعتراف الفردية وإن اقتضت حضوراً للغير بنحو من الأنحاء ووسيطٌ يفتح السبيل لدورة طويلة من التحليلات ذات المرجع السياسي والتاريخي يكون بمقتضاها الانتقال من الاعتراف بالذات وأشكال الهوية التي تنبني عليها سيرة الحياة كوحدة سردية إلى الاعتراف المتبادل بوصفه الطور الأقصى لتجربة الاعتراف كتجربة صراع وخلاف. ولذلك كان هذا الدور التطبيقي مقيداً بالمجال الاجتماعي للهوية أو للهويات التي تطالب بها الجماعات وتطلب على أساسها أن يُعترف بها وبحقوقها وذلك تحت راية القدرة بأشكالها المختلفة وبما فيها من تنوع وتشتت تلتقي في مرجعها الأقصى الذي هو من «نفس الرصيد الأنتروبولوجي [أي] تخصيص البشري بعامة بالقوة على الفعل (agency)» (200). إن هذه القوة لا تؤخذ مدلولاً عليها بما في مستطاع الأفراد في أنفسهم أو في اشتباك مصيرهم بمصير الآخرين وإنما بما تختص به الجماعات من القدرة على بناء الهويات الجماعية عند التقاطع بين التمثلات وبين الممارسات الاجتماعية إذ تقوم الأولى من الثانية مقام الوسائط الرمزية أي إقامة الرباط الاجتماعي وشكل الهوية الذي يقتضيه كما انتهت إلى ذلك مدرسة **الحوليات** الفرنسية. وليس نمط القدرة المعنيّ هاهنا راجعاً إلى الشكل التفكري لفكرة الاعتراف كما بلغت أوجها مع الاعتراف بالمسؤولية في الآداب الإغريقيّة. ذلك أنه ينتسب إلى سياق مركب من رهان الممارسات الاجتماعية أي إقامة الرّباط الاجتماعيّ ومن التّمثلات الجماعيّة التي توفّر الوسائط الرمزيّة لأشكال الهُويّة التي ترافق هذه الممارسات وإن كان لا يستغني عن «التفكر العارف للفيلسوف» (208) اللاّزم لرفع التفكر العفويّ للفاعلين الاجتماعيين إلى رتبة وعيه بنفسه.

ولما كان الرّهان الإيتيقيّ هو خاصة هذه السّيرة التي لأشكال الاعتراف وتجاربه فقد انصرف همّ صاحبها إلى تقصّي أثر هذا الرّهان في البحث الاقتصادي حيث يُضاف إلى مفهوم «القدرة» مفهوم «المقدرة» الذي هو موضوع استحقاق جماعيّ كما في الأدبيات الناطقة بالإنغليزية لدى طائفة من المفكرين المرموقين من المنتسبين إلى التقليد العريق لليبيرالية السياسية. لقد جعل هؤلاء المفكرون للبعد الأخلاقيّ موضعاً في السّياق الاقتصاديّ الذي لا يختزل في الدّوافع المصلحيّة للأفراد وطوّروا مفاهيماً عن القدرات التي للأفراد وللجماعات غير مقيدةٍ بالشروط النفعيّة للمصلحة حصراً وأبعاداً سياسية وأخلاقية للحرية هي قَوامٌ بين ما للفرد من الحقوق وما للجماعة. كلّ ذلك يجد منزلته من الأنتروبولوجيا الأساسية بصفتها بحثاً في الفعل البشريّ قطع من الأشواط ما جعله يستقرّ على وجاهة الخيط النّاظم لهذه السّيرة أي الاعتراف بالمسؤولية من ergon اليونانيّ إلى agency الأنغلوسكسونيّ هي عند ‹ريكور› «من الثوابت الثقافيّة التي تشهد لها المقروئيّة العابرة للثقافات إن جاز القول، التي تحظى بها الآثار الكلاسيكيّة للثقافة الفرنسيّة» (210، 211).

1. Paul Ricœur, Mémoire, histoire, oubli, pp. [illegible]

3. السيرة الجماعيّة بين جدلية الصراع وآفاق السلم

إنّ اللحظة الهيغليّة للاعتراف التي تتّخذ شكل التّعارف (*Anerkennung*) هي الأكثر حضوراً في أفق انتظار القارئ لما لها من الشّهرة ومن الأهمّية في الأدبيّات الفلسفيّة المعاصرة وبخاصّة منذ تبيّنت أهميّة هذه اللّحظة في قراءة مثل قراءة المؤرخ المرموق للفلسفة الهيغلية «ألكسندر كوجاف» (Alexandre Kojève) في اتجاه أنتروبولوجيا وجوديّة شكّل الاعتراف أحد أدوارها الكبرى. إلى ذلك فإنّ ما آل إليه الجدل الذي شاع في العقد الأخير من القرن الماضي حول نهاية التاريخ قد جعل مثل هذه الموضوعات الهيغليّة مبتذلة في مماحكات وخصومات ذات رطانةٍ إيديولوجيّةٍ مفرطة. إنّ ما يعنيه «ريكور» باستحضار نسقي(réactualisation systématique) للحجّة الهيغلية في هذا المقام لا هو استئنافٌ لقراءة «كوجاف» لكتاب **فينومينولوجيا الروح** ولا مشاركةٌ في جدل عمومي لا طائل منه بل عودةٌ إلى سياق أسبق من ذلك وأدخل في الغرض الذي ينتظم هذه الكتاب هو سياق الحياة الإيتيقية كما نهض لها باحثون من طبقة «جاك تامينيو» (J. Taminiaux) و«أكسال هونّات» (A. Honneth).

ليست اللحظة الهيغلية للتعارف إلا حلقةً وسطى ارتأى «ريكور» أن يستفيد منها لإعادة بناء سياق مؤلف من عناصر كثيرة هي التي تشكل مشهد الفكر السياسي الحديث. على أن مستوى النظر والتناول غير سياسيّ كما ينبه على ذلك أو هو أسبق من القول الفلسفي في السياسي تحكمه فرضية مفادها «أن غرض التعارف يستحقّ أن يُتناول بصفته ردّا من جنس أخلاقيّ على تحدٍّ مرفوع بواسطة تأويل طباعيّ لمصادر السّياسة» (239). فالقول إنّ مرتبة النّظر غير سياسيّة أو سابقة على السّياسي لا يتعارض مع التسليم المبدئي بأن إشكالية الوجود الإنسانيّ إنما هي من طبيعة سياسية بالمعنى اليوناني لأسبقية التدبير المدني ولفضله على تدبير المتوحد أو المفرد؛ وهو قول يعني أنه لا فائدة من مناقشة مضمون النظريات السياسية نفسها وأنه من الأولى اجتناب «الخوض في مجادلةٍ من الفلسفة السّياسيّة تخصّ بنية الدّولة» (276، 316).

إنّ ترتيب الدّراسة الثالثة شاهدٌ على ذلك: فهو يضيف الدليل تلو الدليل على طبيعة الانشغال الفلسفي بالشأن السّياسيّ نظراً وتأملاً منذ توثقت الصلة بينه وبين الشأن الأخلاقي وبينه وبين فكرة «ريكور» عن سياسة استبان اتجاهها على الأقلّ منذ المقالات المنشورة في الباب الثالث من **التاريخ والحقيقة**[1]. وهو كذلك تركيبٌ يشهد على المسار المداور للتحليل إذ لا يباشر لحظة التعارف إلا بعد أن يستوفي النظر في شرطين سالبين له لا يبدو أن بينهما رابطٌ فعليّ. أمّا الشّرط الأول فمن جنس فينومينولوجيّ تمهيديّ حيث يعرض الفيلسوف على شكل «توطئة مقولية» وصفاً للتجربة الأصلية التي يحدث بموجبها التواجد البشريّ بوصفه تعلقاً لا مناص منه بين الذات والغير هي تجربة تقترح «المبادلة» مقولةً وجوديّةً لتعليل هذا التعلّق بدلاً من «المخالفة» التي في أساس المحاولات الفينومينولوجية وبخاصة لدى «هوسّرل» و«ليفيناس» بحسب اعتبار الأنا أو الغير قطباً مرجعيًّا يُشتق منه الطرف الثاني أي بحسب أصلانية من جنس أنطولوجي أو إيتيقي من شأنها أن تفضّ مشكل المخالفة بين الأنا والآخر بتجاوزه. إن ما ينجزه «ريكور» في هذا المقام إنما هي المناظرة النهائية الحاسمة مع الحلّين الفينومينولوجيّين من حيث يقع كلاهما في نفس المأزق أي المقارنة بين ما لا يقبل المقارنة والتّسوية بين طرفين لا يستويان أصلاً[2].

أما ما سماه هذا الكتاب «تحدّي «هوبز» (Hobbes)» فإنه يشكل الشرط الثاني لتمهيد السّبيل نحو الاعتراف المتبادل، ولا سيما نحو شكله الأعلى أي التعارف الهيغلي، وإنّه لشرطٌ سالبٌ حقًّا: إذ أنّ التأويل الطّباعيّ لمصادر السياسة الذي ورد في فرضيّة العمل المذكورة (239) إنما هو موضوع ردّ أخلاقي على مسألة حدوث الوجود السياسي؛ الأمر الذي يجعل من «هوبز» رأس المحدثين في إنشاء العلم المدني أو السياسة. وهو إلى ذلك، بوقوفه عند الدور الحاسم لحالة الطبيعة في التكوين السياسي للدولة، إنما يسهم في إقامة ما سماه المؤلف «نظرية في **النّكران الأصليّ**» (241). لا شك أن المفعولات السالبة لهذه النظرية، من جهة الانقياد إلى تفسير طباعيّ لتكوين العمران المدني، ذات أهمية قصوى لانتزاع مطلب الاعتراف من مستوى نظرية الحق الطبيعي ونمط العقد السياسي

1. Cf. *Histoire et vérité*, pp. 235 sq. ; P. Ricœur, *Lectures I : Autour du politique*, Paris, Seuil, 1991.
2. حول المناظرة مع ليفيناس في موضوعين هامين ومنها المراسلة القصيرة بينهما راجع:
P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op. cit., pp. 387-393 ; *Autrement. Lecture d'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, PUF, 1997 ; « L'unicité humaine du pronom Je », in *Éthique et responsabilité. Paul Ricœur*, op. cit., pp. 35-37.