

المركز الوطني للترجمة
تونس

بول ريكور

سيرة الاعتراف

ثلاث دراسات

ترجمة
فتحي إنقزو



دار سيناترا

سيرة الاعتراف

المركز الوطني للترجمة

بول ريكور

سيرة الاعتراف

ثلاث دراسات

ترجمة:

فتحي إنقزو

مراجعة:

محمد محبوب

دار النشر سيناترا

ريكور، بول - سيرة الاعتراف - ترجمة إنقرزو، فتحي - الحجم : 15,5x21 سم - عدد الصفحات: 329 صفحة - منشورات دار سيناترا - المركز الوطني للترجمة، تونس 2010 - سلسلة : ديوان الفلسفة

تبيّيات

ر.د.م.ك.؛ 2-42-084-9973-978

- 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 ثبثاً بأسماء الأعلام أشمل ممّا ورد في الأصل واستثنينا أسماء الشخصيات الأدبية وما أضفناه بأنفسنا في بعض الحواشي. وأضفنا ثبثاً بالاصطلاحات الضرورية ثلاثي اللغة.

- أشرنا إلى ترقيم صفحات النشرة الفرنسية بين معقفين داخل المتن وحافظنا على رسم الألفاظ والاصطلاحات والعبارات الواردة بغير اللسان الفرنسي (باليونانية واللاتينية والإنجليزية 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 لتباعد في المواضيع يحسّن معه التذكير بالأصل.

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

فلسفة تفكيريّة - فينومينولوجيا - الاعتراف - ترجمة - ريكور، بول - إنقرزو، فتحي محجوب، محمّد.

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

Paul Ricoeur

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.

لا تبيع المنستيري - 1006 - تونس
الهاتف: 71 567 477 (216) الفاكس: 71 567 308 (+216)
الويب: www.cenatratna.tn
البريد الإلكتروني: tarjanah@cenatratna.tn

- ترد حواشي المؤلف بغير تنصيب خاص وما أضفناه من ملاحظات وإحالات ميزناه في آخره بلفظة [المترجم] وبالمختصر NDT حين تكون الإضافة بالفرنسية وأما حين تتكرر الإحالة على نص بعينه فنشير إلى ذلك اختصاراً بعلامة م.م. (مصدر مذكور).

مقدمة المترجم

سيرة المفرد، سيرة الجمع:

«ريكور» والأنثروبولوجيا الأساسية

«الاعتراف، هذه المعجزة الصغرى للذاكرة السعيدة.»

الذاكرة، التاريخ، التسيان، ص 166

إنّ هذا الكتاب الذي تقدّم ترجمته العربيّة هو في الأصل حاصل المحاضرات
محاضرات كان «بول ريكور» (1913-2005) قدمها بمعهد علوم الإنسان في
بفينا¹ ثم راجعها وأعاد تقديمها بمركز أرشيفات «هوسرل» (Husserl)
بفرايبورغ. فهو يمثل إذاً النسخة الفرنسيّة من هذه المحاضرات التي تمّت
بنشرها في هذا الكتاب الشّكل الحاصل عن مراجعتها وإغنائها وتوثيقها،
فضلاً عن ظهورها في الوقت نفسه في ترجمات كثيرة في اللّغات العالميّة لعلمائها،
تنبئ بها آل إليه فكر الرّجل من سعة التلقّي وانتشاره في الآفاق³.

1- موضوع المحاضرات كما أعلن عنه هو *Der Prozess der Erkennung* وقد جعل لها من العناوين بحسب ما ورد في
المحاضرات بالمعهد تباعاً: 1. المحاضرة الأولى الإثنين 1 أكتوبر 2001: (Recognition and Identification)
المحاضرة الثانية الثلاثاء 2 أكتوبر (Recognition and Selfhood)، 3. المحاضرة الثالثة الأربعاء 3 أكتوبر (Convivial and
political Recognition) وهي توافق الدراسات الثلاث التي تألّف منها الكتاب. حول هذه المعطيات انظر الموقع
الخاص بالمعهد (IWM): <http://science1.orf.at/training/25742.html>

2- انظر مراجعة:

K. Lüssel, « Paul Ricoeur, Parcours de la reconnaissance », *Esprit*, 11^e 301, mai 2004, pp. 222-225.

3- انظر الترجمة الألمانية:

P. Ricoeur, *Weg der Anerkennung*, tr. U. Bokelmann & B. Heller, Suhrkamp Verlag, Frankfurt
am Main, 2006.

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 الرواد 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. إنَّ هذا العمل صورة أو نموذج 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 أنه ينطق عن أخصّ ما يردُّ إلى النفس ويسبق إلى القلب، عن معانٍ هي متقدمة على كلّ لغة فلسفية بل على كلّ لغة 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 المتأخرة². لا شكّ أنّ إعضالات الترجمة ومصاعبها لم تكن غائبة قطّ عن ذهن الفيلسوف - أيّ فيلسوفٍ - وإن ذهل عنها حين من أجل أنّ النصّ الفلسفي لا يستقيم أمره بغير القارئ الذي له عهدته فهمه وتأويله بما في ذلك نقله من لغة إلى لغة ومن ثقافة إلى ثقافة مهما تباعدت الأمكنة والأزمنة ومهما غلبت نزعات التمرکز العرقيّ والقوميّ واللغويّ وما يرافقها من استيهامات حول الغير وحول الغريب وحول امتناع أصلي للترجمة وكانّ اللّغة التي يُكتب بها من جنس السّكن المغلق الذي لا يفكّه إلاّ أهله والعارفون بأسراره.

إنّ النصّ الفلسفيّ نفسه حجّة بالغة على بطلان مثل هذه الأوهام لكونه في الأصل تشكيلاً لغويّاً كثيفاً مترامك الطبقات متراتب الأجناس القولية

ترجم: P. Ricoeur, *Sur la traduction*, Paris, Bayard, 2004. و«ريكور» عن الترجمة، ترجمة حسين حموي، الدار العربية للعلوم، منشورات الأناضول للنشر والتوزيع، الجزائر، 2008.

والحقّ أن هذا العمل، وهو آخر ما نشر الفيلسوف¹، يجوز عدّه خلاصة أعماله، سنلها 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 السوء 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 تجربة خالصة دائرة على نفسها دورة أخيرة، جامعة بين الأفاصي. فلذلك كان هذا الكتاب نصّاً يتيّماً ليس لصاحبه أن يشهد عليه إن تداعت عليه التأويلات والقراءات، ليس له مكان بين باقي كتبه بل هو في مقام الختام شاهداً على الجميع.

1. الكتاب : بنيته ومصادره

المدبات هذا الكتاب على ذمّة القراء بمختلف ألسنتهم وثقافتهم وما رسخ منهم من التّقاليد الفلسفيّة وما لم يرسخ. فإنّه لا شكّ أنّ كلّ واحد من القراء يجد ضالته عنده: القارئ المتفلسف بالنحو الذي يضطلع فيه بتاريخ الفلسفة وأطواره ومعالمه الكبرى بحثاً عما سماه «ريكور» ذات مرة «فلسفة أساسية»؛ والقارئ الذي ينتسب إلى التقليد الإنجليزي الأثير الراجع إما إلى المذاهب التجريبية المحدثّة ومكانها أعرف من أن يدلّ 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 «هوسرل» و«هيدغر» (Heidegger) ومن أتبعهما من المعاصرين في السّياقين الفينومينولوجي والتأويلي... وإنّ مكان هؤلاء من الفكر المعاصر مكان

P. Ricoeur, *The Course of Recognition*, tr. D. Pellauer, Cambridge, MA : Harvard University Press, 2007.

A. Laitinen, "Paul Ricoeur 2005. *The Course of Recognition*", *Redescriptions*, vol. 11, 2007, pp. 230-240.

R. R. Williams, "Ricoeur on Recognition", *European Journal of Philosophy*, vol. 16/3, 2008, 467-473.

1 - حول مضمون كتاب الفيلسوف ريكور، راجع:

E. Douze, *Paul Ricoeur. Le sens d'un être*, Paris, La Découverte, 1997, nouvelle édition 2001 ; O. Mongin, *Paul Ricoeur*, Paris, Seuil (Points), 1994, 1998 ; J. Gracq, *Paul Ricoeur. L'Amérique des sens*, Grenoble, Millon, 2001.

والبلاغية مفتوح على إمكانات العبارة والمعنى بلا نهاية. وإنه كذلك فيما نحن بسبيله. فديكور، أعلم الناس أن كل نص يتقوم بأفق تأويلي مرسل وأنه محتاج إلى قارئه أي إلى ما لا حصر له من السياقات والبنى الاستقبالية التي هي شروط لإمكانه ولا استمراره أي لعمله بالمعنى المفضل عنده للعمل أي المعنى التحليلي النفسي؛ عمل الحلم، عمل الحداد، عمل النص، عمل الذاكرة، عمل السؤال إلخ. وهو كذلك لكونه من جنس اللغة لا اللغة المصطنعة التامة البناء وإنما اللغة التي في الحديث اليومي والتي في آداب الأمم والتي منها تتألف المعاجم والقواميس.

وإذا فمبدأ الفلسفة بوصفها مرقاة ترفع التجربة إلى اللغة والعبارة هو مبدأ ترجمتها لا مبدأ استحالة هذه الترجمة أيًا كانت الفوارق اللغوية والذهنية الفكرية فالأمر مداره في أول المطاف وآخره على المعنى، أو بالأحرى على المعاني، فحينها لا مُشاحة في الألفاظ كما يقول القدامى بل الأولى أخذ المعنى وأخذ الفروق التي بين المعاني وترتيبها واستحصال مدلولها الفلسفي. إن 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 والتصاريح الكثيرة، ومثل ذلك كان «جان غرايش» (Jean Greisch) - وهو أحد تلامذة الفيلسوف - أول المتبهمين على ما في هذا الأمر من العسر عند المترجمين الذين سيثق عليهم نقل المعاني الكثيرة للفظ التي أحصاها الفحص المعجمي إلى لغاتهم! إن هذا العمل هو تصديق لما توقعه الباحث القدير من حيث عسر العبارة عند مؤلفه وتردها بين الألسنة التي تُكتب بها النصوص الفلسفية المعاصرة وقبل كل 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 الدرجات الثلاث للاستشكال الفلسفي الذي نهض له هذا الكتاب؛ درجة الاعتراف بوصفه مُعارفة وهي الدرجة الدنيا التي يناسبها التعريف ويكون بها الحكم والتصوير والإدراك؛ ودرجة الاعتراف بوصفه

راجعاً إلى النفس أي إلى الضمير المعبر عن الذاتية ووجهها الأخص أي الإثنية ويناسبها الاعتراف بالذات ومنه التعرف إلى الأشياء والأشخاص وإلى الذات في المقام الأول. إن من المعاني الأساسية في هذا السياق رجوع الفعل إلى الفاعل بما يمكن لضرب من الانعكاس على الذات تشكّل المسؤولية على الفعل غاية القصوى؛ وأخيراً درجة الاعتراف بما هو عملية تبادلية يمثل التعارف أحد أجناسه، مع ما يلزم عن هذه البنية من التفاعل والتشارك بين الذات ومن الصراع والحرب والمنازعة التي يكون منها إقامة الرباط المدني وحدث الجماعة السياسية وتأسيس الدولة والحق وتكوين التاريخ. إن هذا الإيقاع الثلاثي لمعاني الاعتراف هو الذي بات يتحكّم بالتحليل المعجمي اللغوي وبالتحليل الدلالي الفلسفي في ضرب من التساوق بين الطرفين محكوم بجملة من الثوابت التي يستهدي بها العمل كله نواتها الأولى أمر واقع مفاده «عدم وجود نظرية في الاعتراف جديدة بهذا الاسم، مثلما توجد نظرية أو نظريات في المعرفة» (10) يقابله «ضرب من الاتساق الذي يجعل للفظ «الاعتراف» مؤشراً في المعجم بوصفها وحدة معجمية منفردة رغم كثرة المعاني التي تنطوي عليها، وإذا فالمفارقة التي ينطلق منها الكتاب تتخذ شكل «المقابلة بين الشبكات اللغوية» على أنه أمر عارض والذي يميّز ترددات الكلمة على صعيد النوازل اللغوية وبين ضرب التعدد الدلالي المنظوم الصادر عن عمل المعجمي» (م.م). ولما كان التعدد الدلالي المعجمي إذاً توطئة للتعدد الفلسفي بما له من قدرة على «الأحداث الفكرية التي تتحكّم بطلوع الإشكاليات الفلسفية الجديدة» (10). إن ما سماه «ريكور» «حجة الكتاب» في التوطئة إنما يستجمع ما إذاه القصوى التي يسير عليها الاعتراف أي:

«...الحركية التي كانت بادئ الأمر في أصل إطلاق الاعتراف بما هو تعريف، ثم العبود الذي يفرض من تعريف شيء ما بعاقبة إلى اعتراف كيانات مخصوصة بالإثنية بنفسها، ثم من الاعتراف بالذات إلى الاعتراف المتبادل إلى حدّ المعادلة الأخيرة بين الاعتراف والعرفان التي ينفرد اللسان الفرنسي من بين ألسنة قليلة بالاحتفاء بها» (م.م).

على أن هذا الحدّ الأقصى هو الموضوع الذي تظهر فيه جدلية الطورية بأشكالها ولا سيما ما يستكون بين الذات والغير، بين الاعتراف في صبغة المعارف وفي صبغة

المجهول وما فيها من التفاريع والتفاريق. كل ذلك في عمل تخير صاحبه أن يتخذ له هيئة يُفرده بها من بين أعماله ويضطلع بالتعبير عنها واستيفائها إلى أبعاد الآفاق الممكنة هي هيئة السيرة: سيرة الاعتراف.

ونحن نقدر أن المطالب الفلسفية التي تجعل هذا العنوان مناسباً لهذا العمل ونمط التصنيف الذي تخيره صاحبه راجعةً إلى ثلاثة بنحو رئيس:

1. أما المطالب الأول فيخص استعانة الفيلسوف بصاحب المعجم وابتدائه بنظر فاحص في اللغة اليومية التي يمثل المعجم ديوانها. وليس هذا بغريب عن الفلاسفة أصلاً سواء كان مثاهم في ذلك «أرسطو» (Aristote) أو المحدثون من أصحاب التقليد الفيلولوجي الألماني العريق أو كذلك أعلام المدرسة الناطقة بالإنجليزية، فعند هؤلاء جميعاً مصادر الفكر من مصادر اللغة الجارية التي استقرت بالاستعمال والمداولة والمراس المباشر وكان تحليلها في أصل تحليل الدلالات والمعاني. إن عدم التناسب بين ما سماه «ريكور» «التعدد الدلالي المنظوم» على صعيد الدلالات المعجمية وبين ضعف السيمانطيقا الفلسفية بخصوص مفهوم للاعتراف قائم بنفسه، أي بعض من «الفقر الدلالي الملحوظ على صعيد الغرض الفلسفي المخصوص للاعتراف» (15)، إنما يقوي الرغبة في استقصاء منهجي لمستويات الدلالة الأصلية في الاستعمال اليومي 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 كل تعريف ويدفع إلى تجاوزه لعله راجع إلى بنية اللفظة عينها بما فيها من حرف دال في أولها على الإعادة والاستئناف (18-19). على أن القصد من ذلك يبقى استدراكاً على التفاوت الذي يتعين تعليقه بين «ضرب الاشتقاق المعجمي» من جهة وبين «إعادة بناء التعدد الدلالي المنظوم على شاكلة أغراض فلسفية» من جهة ثانية (23). يقول «ريكور» مختصراً اختصاراً كثيفاً المدلول الفلسفي الأخير لهذا العمل على الرصيد المعجمي:

«إن الأثر الذي يقع على تعدد دلالات اللفظ هو في الوقت نفسه من جنس التركيز ومن الجنس الآخر وفي حدود تعايش بين الدلالات المتباعدة بواسطة العمل المعجمي عينه. وإذا فُتحت منهجية التأويل التقني الذي من درجة ثانية، وقد تمسك به أرفو، فبُذرت خارج الحدود التي يفرضها التفاريع والمفاريق التي يفرضها الاستعمال اللغوي» (م.م.).

إلا أن غاية الفيلسوف ليست الوقوف عند هذه المرتبة وإنما استقصاء «أسسها» «نسفاً مفهوماً» (Begriffssystem) ذا الأصول العريقة في التقاليد المعجمية، ونسق مبني على بضعة أفكار رحيمة أساسية تنتظم معاني الاعتراف بسجلاته الدلالية كلها وتضع الأصول الكبرى لتردداته الفلسفية الممكنة.

2. إن المطالب الثاني متعلق بالغرض الفلسفي للكتاب وله بنية ثلاثية هي التي توفر عبارة أولى عن النسق المفهومي الذي نبهنا عليه. وقد قدم المؤلف عنها منذ تولد الكتاب إشارة دلت على تواتر مبدئي لمعاني تبتدئ بالاعتراف على جهة التعريف الذي يتعلق بشيء ما بعامة إلى تخصيص كيانات بعينها بالهوية-الإنية لانتقال من بعد ذلك من الاعتراف بالذات الذي مرجعه الذات نفسها إلى الاعتراف المتبادل الذي يدعو الغير ويقتضيه وأخيراً إلى العرفان الذي هو أقصى أطراف هذه الحرمان بوصفه يدل على معاني الامتنان والشكر. إن ما يمكن لهذه المعاني المتواترة فلسفياً ليس ضرباً من النشوء العفوي من قلب اللغة اليومية وعواملها اللامتناهية بل من حدوث إشكالي وتسالي مخصوص هو الذي تدل عليه أحداث الفكر التي هي أشكال تاريخية لورود السؤال على الفكر ولحدوث حروفه أو هي «تاريخ فلسفي للتسأل الفلسفي» (23)². ليس ثمة من ضامن للانتقال من اللغة الطبيعية إلى اللغة الفلسفية غير ما يُستفاد من معنى للمشكل الفلسفي ليس هو في آخر الأمر إلا هذا الانتقال عينه بما هو الآلية على حدوث الفكر. وهو ليس من جنس الأحداث المتصاة كالتي تقع في الزمان الطبيعي أو التاريخي وإنما هي متقطعة متحيرة ليس فيها من الترتيب غير ما يضعه الفكر سنةً ومنهاجاً. إن ما يدل على هذه الأحداث الثلاثة ترددات فلسفية تناسب إجمالاً ما أحصاه المؤلف من المعاني الأوائل التي أشرنا إليها: المعنى الكانطي الذي تدل عليه لفظة «المعرفة» (Rekognition) في نقد العقل المحض والمعنى البرغسوني الذي يقصد به معنى «تعرف الذكريات» في المادة والذاتية،

1- انظر مثلاً، ص. 25، 31... أما الأثر المعجمي الكبير الذي يدل هذه العبارة عنواناً له فهو:

D. Hellingrath & W. von Wartburg, *Begriffssystem als Grundlage für die Lexikographie. Versuch eines Ordnungsschemas. Systeme raisonnée des concepts pour servir de base à la lexicographie. Essai d'un schéma de classement.* Akademie-Verlag, Berlin, 1963.

2- راجع أيضاً في الطوية والمداولة بين المدلولات الفلسفية في اللغة، في كتابه «الأسس الفلسفية في اللغة» ص. 101-102.

3- *Entre langage, langue question sur la littérature et la philosophie*, in *Cahiers de l'Étude - Poème*, éd. J.-L. Poyard d'Alfonso & L. A. Anvi, Ed. de l'Étude, Paris, 1991, pp. 1-10.

وفي نهاية المطاف المعنى الهيجلي الأشهر فلسفياً «للتعارف» (Anerkennung) كما صاغته فلسفة العيان (Realphilosophie) في عهد إيناه. وإذا فالثالوث الفلسفي الذي يتشكّل قوامه من هذه المواضيع والذي يعبر عن إشكاليات فلسفية متفاوتة لا يظهر أنه متسق فلسفياً أو قابل لأيّ تنسيق وترتيب مقبولين كما كان الحال مع الترتيب المعجمي ونظامه الاشتقاقي الدقيق. غير أن هذا الشّتات الفلسفي 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 نظرية في الاعتراف جديدة بهذا الاسم، نظرية يكون عليها في الوقت نفسه أن تقرّ انزياحات المعنى وأن تجتازها وهي التي حدثت عما يمكن أن نسميه عمل المسألة. ذلك أنّه من مسؤوليّة الفيلسوف-الباحث، الذي تدرب على فنّ التاريخ الفلسفي للمشكلات، وهو التاريخ الذي كملته تواريخ الأعمال والمذاهب، أن يعكف، عند درجة عليا من التعقيد، على تأليف سلسلة من الدلالات المفهومية يُؤخذ فيها بالحسبان التفاوت بين الدلالات المحكومة بإشكاليات من أجناسٍ مختلطة» (34).

3. أمّا المطلب الثالث فيتعلّق بمنوال الكتابة ومقتضيات التأليف التي يدلّ عليها عنوان «السيرة» دلالةً وافيةً كما تحييره واضعه وكما تخيّرنا ترجمته بهذا النحو. وهي مناسبة تجوّز لنا أن نقدّم ملحوظات حول الطريقة الفلسفية أو الطرائق التي اتبعها مؤلف الكتاب ووجه الأصالة فيها ونسبتها إلى ما اعتاد اتّباعه من الأساليب التحليلية والحجاجية في أعماله. فإن عدنا إلى عنوان الأثر وجدنا تنبيهاً عليه منذ توطئة الكتاب:

«حين جعلتُ عنوان "السيرة" لا "النظرية" لهذا الخطاب فإني أوكد على استمرار الحيرة الأولى التي دفعت هذا البحث والتي لا يمكن أن يهدمها اليقين ببناء التعدد الدلالي المنظوم الذي يتوسّط الاتفاق والتواطؤ» (11).

ليستنتج في خاتمته:

«إنّ السيرة الفلسفية التي وُضعت تحت لواء الاعتراف ليس بوسعها حينئذ أن تكون مجرد تكرير التعدد الدلالي المنظوم الذي يبتنيه المعجمي استهزاءً باستعمال اللغة اليومية فقط. ينجم هذا الامتناع عن الرّباط الذي تقيمه ألفاظ الاصطلاح الفلسفي مع ما اعتبره «أحداثاً فكرية» هي في أصل حدوث سوالات مستجدة في فضاء الممكن الفكري» (358).

وإذا فالسيرة لا شأن لها بنظرية تُستكمل باستنتاج أجزائها وترتيبها وتحتل بلوغ غايتها وموضوعها وإنما هي سابقة على النظرية مرتين على الأقل: مرّة بدلالاتها على الحيرة التي لا ترضي بأيّ يقين تستمدّه من العمل على التعدد الدلالي المنظوم الذي في العرض الاصطلاحي المعجمي بوصفه، أي التعدد، وسطاً بين الاتفاق والتواطؤ الدلاليين أي مدعاةً لتكثّر المعنى واختلافه، وإنما هي حيرة الفيلسوف كذلك أمام مطلوبه الذي لا يستقرّ بمقام ولا يقف عند حدٍّ؛ ومرّة ثانية بدلالاتها على الحدوث (avènement) أي على ضرب من الطلوع المخصوص بزمانية ترافق أحداث الفكر وتنظم أغراض الفلسفة (philosophèmes) وتستولد المعاني والأفكار. وهي ليست زمانيّة متجانسة متصلة بل زمانيّة متقطعة مناسبة لمنطق الفكر وإيقاعه أو ما يسميه «الممكن الفكري» (le pensable) أي الممكن الذي يتقوم به حدثانه وينشئ السّؤالات ويرسل حروفه كما سيتبين في «مقدمة الكتاب»¹. وإذا فالسيرة عمل الفكر ينسبط به وهي وسط بين طرفين: بين الظاهر وبين مجرد «مختارات من الأفكار» (rhapsodie) تردّ جزافاً أو تشبه «الأمور» وجاهة له ولا ضرورة في عمل فلسفي (375). وهي إلى ذلك «نحو» من الأمور بين الحجج» له تعليلٌ يخصّه كما أنها «نمطٌ من النّظم» (enchaînement) وهذه الحجج؛ أو هي في المقام الأخير أشبه شيءٍ بسعي (itinérance) الأنياب إلى ذاتها بنفسه نذراً لتقريب هذا السّعي في ملحوظة من أحد كتبه المتأخرة. للسيرة إذاً تعليلٌ يمكن التماسه فيها عرضنا من المعاني التي أشار إليها الكتاب استطراداً ونبه 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 السيرة الفلسفية التي تكون صورة حياة صاحبها كما درجت على ذلك تقاليد الكتابة الفلسفية عند القدامى وبخاصّة احتذاءً لمنوال السيرة المطلقة «السيرة

1- ولذلك كانت الطريقة الأنسب لمقاربة أحداث الفكر بحسب هذا المنوال هي الطريقة الجبرائية التي أشار إليها في «مقدمة الكتاب» (1994) ص 225.

2- هي الملحوظة التي وردت في المباشرة 3 من ص 186 من الذمكرة، التاريخ، النسيان وقد أشار إلى ذلك في «مقدمة الكتاب» (1994) ص 225. ولأنّ «تقريباً للسعي» (éloge de l'itinérance) قد ختم به مقالته - حول «العجالة والسردية» (au structurelle et narrative) - في سنة 1994 وهذا المعنى هو الذي استعمله جان غراس في عنوان كتابه «السيرة» (1994) ص 225 وهو من التلميح إلى «السيرة» عند القدامى.

La mémoire, l'histoire, l'oubli, op. cit., p. 186, n. 3 et 4. Granello, Paul Ricœur, op. cit., p. 26.

1- وردت هذه المواضيع بمجموعة في: D. Guicci, La mémoire, l'histoire, l'oubli, Paris, Seuil, 2000, p. 556.

إمامنا «سقراط» كما قال «الرازي»¹؛ أوتلك التي جعلت من هذا الضرب من الكتابة غرضاً من أغراضها هو باب لفهم الذات وفهم التاريخ²، وإنما هي سيرة الفكر نفسه يتقضى موضوعه ويطلبه في مساق متدرّج ويستنظم لحظاته ومقوماته ويتدارك ما فيه من الاختلال والتباعد والتفاوت³.

يجد هذا العنوان سنداً له في مضمون الكتاب نفسه وفي الروح الفلسفي الذي ينطق عنه أي في المنوال الأرسطي الذي احتذاه والذي عمد إلى إعادة تأهيله من جهة الأخلاق واستئناف القول العملي بوصفه مناط السيرة البشرية بامتياز؛ الأمر الذي عبّرت عنه تعبيراً رفيعاً ومحاولات التدبير الفلسفي للشأن العملي وأعطته العُدّة المفهومية التي يستحقّ من حيث هو قول في السيرة المفردة وفي السيرة الجماعية، في سيرة المدن وفي سيرة الأمم، في سيرة النفس وفي سيرة الغير. لا شك أن المصادر الأرسطية ذات مغزى خاصّ في هذا المقام فهي في قلب هذا العمل وفي قلب الإشكالية التأويلية لصاحبه منذ عزم أن تكون إنية 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

وإذا فلماً كان شكل الكتاب هذا الشكل من السّير ومن السّعي كان التقريب الأنسب إليه هو الذي استقرّ عند مؤلفه منذ اتخذ لفكره أتباع الطريقة الفينومينولوجية التأويلية التي هي من جنس الفكر نفسه لا يقف المؤلف عندها كثيراً بالتنظير ولا يفصل القول في مبادئها أو في مفهوماتها سوى ما تعلق بالأمر المطلوب نفسه. إنها هي طريقة باتت مستغنية 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 «ديلتاي»، كما أشار «هيدغر» في دروسه الأولى إلى السيرة الذاتية (Selbstbiographie) بوصفها تعبيراً عن تعبيرات التفكّر الذاتي (Selbstbesinnung)، أنظر: M. Heidegger, Grundprobleme der: Phänomenologie (1919/20), Gesamtausgabe Bd. 58, Klostermann, Frankfurt am Main, 1993, pp. 56-59.
3 «ول معنى» الفيلسوف اليربوع رافي - الترجمة الذاتية - عندما يقصده «ريدكورد»، راجع: «بول ريدكورد»، بعد طول تأمل السيرة الذاتية، ترجمة فؤاد مكي، مراجعة وتقديم د. عبد الهادي، منشورات الاختلاف، الدار البيضاء، 2006، ص. 11.
4 «الدار العربية للعلوم»، الجزائر، الدار البيضاء، 2006، ص. 11.
5 P. Ricœur, *Reflexion sur l'Autobiographie*, L'Éditions du Cerf, Paris, 1999, p. 11.

لا تُقصد لذاتها ولا يكاد القارئ يجد عنها من الإشارات إلا قليلاً؛ عودة متواضعة إلى «الأشياء نفسها» فرضت نفسها بقوة عند نهاية الدراسة الأولى منها أشياء ومنها كائنات وأشخاص يظهر بعضها ويختفي بعض، نتعرّف إليها وننكرها إلى الحدود القصوى من مفاجآت الحياة ومن آيات الموت؛ وقبل ذلك إجراءً للتناول الفينومينولوجي على الطور المعرفي لإشكالية الاعتراف ما بين المقامين الفيلسوفين للفكر الحديث: مقام الحكم ومقام التمثيل وما يجمع بينهما من قاسم مشترك أي «التعريف» (identification) بحسب دلالة الأساسية أي «علاقة هويّة بين أمر وآخر» (43-44)، ونصفته محصّلة أخيرة لتعيين شيء ما أو تمييزه. إن فحص المقالة الديكارتية يقضي بتفضيل «فينومينولوجيا الحكم» القائمة على التمييز بين الصادق والكاذب، في خضمّ تجربة بحث درامتيّة ينخرول فيها الفيلسوف بنفسه، على مقالة الحكم في الإشكالية الترنسندنتالية التي وإن كانت متأخرة زماناً، فإنها في تقدير المؤلف أدنى من الفينومينولوجيا الديكارتية حيث استقرّت الإشكالية التقديرية على تعطيل جهاز البنية العقلية والغائه وعلى تحويل معنى التعريف إلى الرّبط واشتراطه للزمان. ما ساه «ريكور»، «السمة العصورية (epochale) لحدث الحكم» (17) لا يفرّج عن عطف المسألة الحديثة على التأمل الأفلاطوني في الوجود (46-49) أي «أنطولوجيا من الدرجة الثانية» جعلت نظرية الأجناس أساساً لتأليف «تأويل» 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 مقولي لفينومينولوجيا الحقيقة والخطأ في جدل رفيع وضع «أفلاطون» (Platon) أسسه القصوى وأعطاه «أرسطو» صيغته النسقية بمقالته في تعدد معاني الوجود!

إنّ فضل «كانط»، بالنظر إلى التجربة الديكارتية وما أضفته على البحث الفلسفي من عمق شخصي ومن تشكيل مشهدي درامي يجد أصله في استئناف تأملي للسيرة الفلسفية للذات المفكرة، إنما يرجع إجمالاً إلى أمور ثلاثة أساسية أو أحداث فلسفية: استحداث ثورة فلسفية تعيد ترتيب العلاقة بين الذات المعرفية والمفكرات هي إية «على» «وقفة» جذريّة يتعين أخذها في الحسبان؛ اختراع المنهج

الفلسفيّ الدالّ على الاعتراف على شكل «مُعارفة» (Rekognition) ضمن نظريّة التّأليفات الثلاثة، وأخيراً تقييده بمنطق المسألة الترنسندنتالية أي ما سماه في عنوان الفصل الثاني «الرّبط تحت شرط الزّمان». توفرّ هذه المسألة أساساً لمقالة الحكم أي التسوية بين الاعتراف والمعرفة على نحو يبلغ تشخيص نكته الإشكال في الحلّ النقديّ برمته أي نظرية الارتسام وتبعاتها القصوى بالنظر إلى جنس الزمانية الذي بات يحكم الفكر. إذ هو ينبئ بما يتعيّن التّهوض له من نقض لمفهوم التمثّل وعودة إلى فلسفة في «الوجود في العالم» (هيدغر) أو في «عالم الحياة» (هوسرل) وما ينبغي لها من زمانية دنيويّة معيشة مساوقة للتغيّرات الفعلية في العالم (69). ولمثل ذلك عُقد الفصل الثالث من الباب الأول مرآة عسيرة على الخروج من الكانطية: هي في المقام الأول بابٌ لإقبال حقيقيّ على فلسفة في الاعتراف؛ وهي في مقام ثانٍ صيغةٌ للخروج من الميتافيزيقا، لا كما بشر بذلك المعاصرون على جهة الدعوة إلى نهايتها أو إلى نهاية الفلسفة نفسها ممّا لا يوافق مزاجه الفلسفي أصلاً، بل على جهة الارتداد رُجعى إلى ما قبل الحدث الفكريّ للنقد دفعةً واحدةً - «رفضٌ للانقلاب الكوبرنيكيّ وخرقٌ للطوق السّحريّ للتمثّل» (90). فكما كان كتاب الزّمان والسرد دعوةً إلى إنكار الهيغلية فإنّ سيرة الاعتراف كتابٌ في نقض الكانطية على كلّ الصعد الفلسفيّة أي عودة إلى مشروع أقرب إلى المحاولة منه إلى بيان نسقيّ، مشروع يرجع بالفلسفة إلى تجربة العالم، إلى ما قبل التمثّل والمعرفة:

«...فلسفة في الوجود-في-العالم ليس لها أن تكون إلاّ أمراً مُشكلاً، لا من حيث الأسباب التي ترجع إلى غرضها فحسب، بل لتلك التي تخصّ التزام الفيلسوف الذي ينشرها واضطّلاعه بتصاريف الجدل المتصل بسمتها غير العلمية» (91).

ظاهراً إذاً أنها فلسفةٌ لا تقوم إلاّ على أنقاض التمثّل الأمر الذي لا يُجوّز الرجوع إلى «أنطولوجيا أساسية» على شاكلة الوجود والزمان (Sein und Zeit) بقفزة من المعرفة إلى الوجود بلا وسائط ولا درجات ولا أدوار وإنما يجد في مستناب الأزمة (Krisis) لهوسرل، منطلقاً متيناً. إذ يمكن من استنقاذ المسألة الترنسندنتالية من الشكلائية الكانطية ليرجع بها إلى مثواها الأخير أي

1- الأيضام العلاقة بين الوجود والعدم في المقالة 1974 «هيدغر اليوم» «Hegel aujourd'hui» التي أعيد نشرها في مجلة *Revue de Philosophie*، مارس-أفريل 2006، ص 179-194.

«عالم الحياة المعطى من قبل» الذي لا يسبقه شيء والذي هو بريء من كلّ الافتراضات التي امتثلت لها الفلسفة الكانطية وجعلتها منقطعةً عن عوالم الحياة اليومية وعن البنيات والمفاهيم الفينومينولوجية التي تتقوم بها. في هذا السّياق فإنّ إسهامات ليفيناس (Levinas) و«هيدغر» ذات فائدة عظيمة في التحرير الفينومينولوجي لإشكالية الاعتراف وتخليصها من أسر التناول المعرفي والرجوع بها إلى ما بادر إليه «هوسرل» نفسه من العودة إلى ما قبل الطبقات النظرية للعلاقة بالعالم، إلى حيث الحلول الجسدي والتعايش بين الناس وسائر الأشياء الفعلية التي تقدّم منها طينة الحياة ولا تقاس بأيّ مقياس علمي. هذه المناظرة المباشرة مع «الأشياء نفسها» هي الفينومينولوجيا الحقيقية التي يصرّفها هذا الكتاب دون أن يسميها والتي ينتقل بمقتضاها فجأةً إلى قلب إشكاليته نفسها انتقالاتاً درامياً تكون فيه صيغ الاعتراف الأولى، التي من مذهب فلسفة في الوجود-في-العالم والتي من شأنها أن تحتل أقصى التنوع في ضروب الوجود السابقة إليها، صيغاً سلبيةً الغلط والتكران أظهر الأمارات عليها وأشدّها مكرراً. إنّ هذه الفينومينولوجيا هي جدليةٌ للظهور والاختفاء ومعاودة الظهور لا تحدّث في زمان إدراكيّ تحت إمرة النظر والحدس قدر حدوثها في مساق للتغير هو من سنخ زمانٍ يمضي يُطلب فلا يُدرك؛ وإنّها لتجربةٌ من مألوفات كلّ يوم تختفي فيها الأشياء وتظهر وتعاود الظهور من حيث لا نتوقع كلعبة لا تنتهي تبلغ بنا حدّ الرعب والهلع إن تعلّقت بأشخاص أو بكائنات حيّة يهدّد اختفاؤها بفراق وشيك يخيم عليه ظلّ الموت. خلافاً للأشياء التي يضمنها اتّصال النظر والإيمان الإدراكي (Merleau-Ponty) الأولى بوجودها فإنّ الأشخاص يُعرفون بسيماهم ويُتعرّف إليهم أفراداً وتدلّ عليهم أعمارهم أي عمل الزّمان فيهم وفي وجوههم. عمل هذا الزمان الصانع والهادم في آن واحد هو الذي وجده «ريكور» في نص شهير ل«بروست» (Proust) وتأوله قصّة من قصص الاعتراف والنكران وآية من آيات المعروف والمنكور قلّ نظيرها.

إنّ المرجع الأدبي الذي يدور على التخيل والإنشاء لا يسهم في تيسير الانتقال إلى إشكالية الاعتراف بالذات فقط وهي مادة الدراسة الثانية بل يوفر لها منطلقاً متيناً رجوعاً إلى المأثور الإغريقيّ من ديوان الشاهراء والمأساويين إلى نظريات الثلاثيّة، من هوسرل (Husserl) و«هوسرل» (Husserl) و«هوسرل» (Husserl) إلى

أرسلوه، اقتفاءً لأثر الإنسان الفاعل والشقي المدرك لفعله والمعترف بمسؤوليته عليه، القادر على إتيان أفعال وإنجازات والحديث عنها والاضطلاع بها.

مرة أخرى يفضل «ريكور» إستراتيجية غير معنّية بأي معيار عن التقدّم التاريخي بل تفرض العودة إلى الإغريق نفسها بديلاً من أحكام المحدثين المتسرّعة. هي عودة إلى منابع الوعي بالذات على شاكلة الاعتراف بالمسؤولية تكون فيه هذه الذات ضمير الكلام والفعل، الهويّة أو الأنيّة (Soi, Self, Selbst) التي من شأن الجميع والتي هي أخصّ الأشياء فينا وأسبقها إلى أحوال النفس والفؤاد وتصاريف الإدراك والإحساس. إنه طورٌ متقدّم على التكوّن النظري للعلاقة بالأشياء أو هي تجربة ما قبل أنطولوجية وما قبل مقولّيّة تنتسب إلى المجال العملي للحياة أو مجال الرويّة والتعقّل والفعل الإنساني والتي صاغ «أرسلوه» نظريتها في كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس وأعطاهما البعد الكلي اللازم لها. إن القارئ يجد في هذا المساق مقاطعاً من الاعتراف بالذات ومن التمرّان وتأمّلات في التخريج المسرحي البديع لصراع الشخصيّات المأساويّة من أجل أن يعرف بعضها بعضاً أو يتعرّف بعضها إلى بعض في جدليّة هي أشبه بدورة كبرى للاعتراف غير مضمونة العواقب والتائج. ولئن أقرّ «ريكور»، اقتفاءً لأثر باحث قدير هو «برنار ويليامز» (Bernard Williams)، بوجود شيء من الوعي بالذات عند الإغريق فإنه وعيٌ تلقائيٌ دون البنية التفكيرية والتأمليّة متانةً ووضوحاً (122، 130، 135). كما أنه وعي غير نظري لا سلطان له على المدارك وإنما شأنه العمل والفعل ليس إلا.

أما الوقوف على اللحظة الأرسطيّة فبالغ الدلالة في اقتصاد هذا الكتاب بالجملة: من جهة تكمله للتجارب المأساويّة والملحميّة والشعريّة بالنظرية المناسبة لها أي القول الفلسفي في الأخلاق كقول إيتيقيّ أساسي مختلف عن الأناويل الفلسفيّة الأخرى في الطبعيات وما بعد الطبيعة وفي النفس والسياسة، ومن جهة رسمه لمجال المعقوليّة التي تخص هذا الفن وشروطها ومعاييرها واختيار الروية والتعقّل والتي تنتظم مجال الفعل البشري تحت نظر الفيلسوف العاقل الذي له البصر بما ينبغي أن تكون عليه السيرة الإنسانية وبما تمسّك به وتفعل غير ما 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 للحياة¹ وما يقتضيه من الزمانية ومن الحيرة ومن البصر بحدّيّة البراكسيس عموماً².

إلا أنّ الإغريق وإن كانوا ذاهلين عن الوعي بالذات وعن حرية الفعل وإرادة الاختيار بالمعاني الحديثة إلا أنهم «أرسوا بيننا وبينهم قرابةً على مستوى تفهّم الخلق حيث ينضبط تحليلٌ دقيقٌ للفعل الاجتماعي» (135-136) ومكّنوا للتعلّل (phronèsis) بما هو خيط رابطٌ بين مختلف التجارب التي يرفعها الفيلسوف إلى رتبة تأمليّة ثانية.

ذلك ما ينعقد له الفصل الثاني من الدّراسة الثانية: «فينومينولوجيا للإنسان القادر»³ لأجل تأمل حول «القدرات التي ترسم مجتمعةً صورة الإنسان القادر» مركوزة في محور «الأنا أقدر» (وهو مفهوم هوسرلي الأصل) وإن كان غير ملتزم به مفتوحاً على أرسطية وكانطيّة بل على هيغلية محدثة (139). هذا التأمل هو كذلك تأويلي (145) يستنفر من المصادر ترسانةً من النصوص التحليلية اللغوية والسردية والقانونيّة والأخلاقيّة يدخل تحليلها في «مهامّ الفلسفة الفينومينولوجيّة والتأويليّة» (161) ولا سيّما عند الدّرجات القصوى للتعين وللتعريف الذاتيين الذين تقوم عليهما المسؤولية على الفعل بوصفها جماع الاستطاعات كلّها. هذا الفصل، الذي هو عصب التحليلات 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 برّد الأول إلى دائرة الواجب والأمر والثاني إلى دائرة يحكمها الشوق إلى حياة كاملة تحيا مع الآخرين ومن أجلهم في مؤسسات عادلة. بين الدائرتين عين الفرق بين الأمر (impératif) والإنشاء (optatif) وما فيه من التميّز والرجاء... ولذا فالإيتيقي ثلاثية البنية أو القصد: عناية بالنفس، عناية بالغير وعناية بالمؤسسة أو بالبيئة التي تشغل بالعدل. راجع: Paul Ricœur, « Entretien », in J.C. Aeschlimann (éd.), *Ethique et responsabilité*, Neuchâtel, La Baconnière, 1994, p. 15.

2- حول «وقف «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.م.، ص. 137-161، حول «الإنسان القادر» في Rue Descartes، 2006، Autour de l'homme capable : Autour de Paul Ricœur (éd.), *Paul Ricœur de l'homme capable*, Ed. Stock, 2008.

منهاجاً له بوصفه أنترولوجيا فلسفية أساسية (144-215) التي وإن لم تكن من أولويات الفينومينولوجيين («هوسرل»، «هيدغر»، «ليفيناس»...) فإنها غرض رئيس للفلسفة وفي المقام الأول للفلسفة التي هي محور مناظرات الكتاب ومخاطباته - الفلسفة الأرسطية التي هي فينومينولوجيا الفعل الإنساني بحق وتأويلية عملية لتصاريفه ولمفوماته.

لقد بين «ريكور» في غير ما موضع من نصوصه أن هذه القاعدة لم تستقر لديه لولا التمسك بمكاسب الفلسفة التفكرية (philosophie réflexive) التي استفادها من تكوينه الفلسفي الأول والتي يشهد عليها هذا الكتاب شهادة أخيرة. ذلك هو الدّين الذي يدين به إلى ميراث فكري عظيم ينحدر من «ديكارت» و«كانط» و«فشته» (Fichte) ليلبغ تمامه عند معاصريه¹. حين يعن له أن يتحدث عن مصادر فكره يجمع «ريكور» بين هؤلاء جميعاً في مقام واحد: «مارسال» و«ياسبرز» (Jaspers) و«هيدغر» نحو فلسفة في الوجود؛ «نابار» (Nabert) ومن خلفه «مان دي بيران» (Maine de Biran) و«رافيسون» (Ravaisson) نحو فلسفة تفكرية؛ وأخيراً «هوسرل» و«مرلوبونتي» نحو فينومينولوجيا وصفية... على ما بين هؤلاء جميعاً من الفوارق ومن التوترات التي تجعل في ائتلافهم «شروطاً سليمة لنشاط فلسفي 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 التفكير الأولي إلى التفكير الثاني («مارسال») والتي تجعل للفكر مقاماً في الأعيان لا ينفك عنه³. على أن هذه السمة المجاهدة باتت مميزة أيضاً لضرب طريف من الكوجيتو غير متيقن من نفسه ولا من وجوده الإيقان الذي يعطيه شرفاً وسبقاً تأسيسياً لا يضاهي كما سيتبين ذلك على امتداد المناظرة مع هذا التراث والتي تبدئ 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- *Reflexion faite*, op. cit., p. 18.

3- راجع: G. Marcel, *Essai de philosophie concrète* (1940), Paris, Gallimard (« folio-essais »), 1999 ; J. Wahl, *Le*

Versteht (1912), Paris, Vrin, 2004.

«إنني أعتقد في فاعلية التفكير لأنني أعتقد أن عظمة الإنسان إنما هي في جدلية القول والكلام، فإن القول والفعل، الدلالة والتصرف من الاشتباك بمكان حتى يسبق القول دائم وبالغ الأثر أن يترسخ بين «النظرية» و«الممارسة»¹.

ظاهراً إذاً لمن يقرأ هذا الكتاب أن اعتقاد الفيلسوف منذ سني 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 المغنم المنهجية التي استحصلها من التراثين الفينومينولوجي التأويلي من جهة والتحليلي اللغوي من جهة ثانية. لقد بات المشروع الأنترولوجي الذي ابتداء مع فلسفة الإرادة أول الأمر في تحليل وصفي ماهوي لبنى الإرادتي والسلازادي، ثم اغتنى بالبنى التأويلية للمنظومات الرمزية والعلامية وبالبنى السردية واللغوية، على حدود الهشاشة القصوى للكائن البشري القادر والعاثر على إتيان السوء وإضمار الشر وإيذاء الغير. هي إذاً أنترولوجيا قائمة على المبدأ الباسكالي لأنطولوجيا التفاوت (disproportion) التي جازفت بها «ريكور» منذ مباحثاته الأولى والتي لا تباشر موضوعها رأساً ولا تحضاه دوراً (paradoxe) وإنما سبيلها سبيل التوسط والمداورة لا تدرك الأشياء إلا دوراً (paradoxe) وعوجاً (obliquement)، فإن ذلك هو السبيل الذي ينبغي لمقاربة التفكير التأويلي سيما فيما يخص القدرات والاستطاعات التي للأنسأ أقدر بعامة (144). فلهذا تقترضه حروف السؤال من الدور أيضاً وبخاصة سؤال المن (qui) الذي في أصل راتب وجودي واعتباري على إثر «هيدغر» و«حنا آرنست» (H. Arendt) وسائر سائر الحروف مثل ما (quid) وكيف (quod) وغيرهما مما تقتضيه هوية الذات الناطقة والساردة وذات الذكر والادعاء والمسؤولية وسائر أشكال الاستطاعات. كل ذلك يعني أن المقاربة التفكرية وإن كانت تنعقد على مفصل أنطولوجيا من جنس خاص قائمة على مقالة «تناسب الفعل» وتعدد معانيه فإنها لا تفدني إلى كلية تامة ونهائية على الشاكلة الهيجلية.

وإذا فبمثل هذا الأقتضاء للأدوار والوسائط السردية واللغوية يقطع التحليل في سيرة الاعتراف مسافة تنقله من تأويلية الذات التي مقامها الأخص هو الطولية الإينية وأقصى بنيتها الأملأهوية والإيتيقية الإشهاد (attestation) على النفس

1- P. Ricœur, *Histoire de l'œuvre*, Paris, Seuil, 1996, 3^{ème} édition 1967, p. 9.

وتشنت 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 المعني هاهنا راجعاً إلى الشكل التفكري لفكرة الاعتراف كما بلغت أوجها مع الاعتراف بالمسؤولية في الآداب الإغريقية. ذلك أنه يتسبب إلى سياق مركب من رهان الممارسات الاجتماعية أي إقامة الرباط الاجتماعي ومن التمثلات الجماعية التي توفر الوسائط الرمزية لأشكال الهوية التي ترافق هذه الممارسات وإن كان لا يستغني عن «التفكير العارف للفيلسوف» (208) اللازم لرفع التفكير العفوي للفاعلين الاجتماعيين إلى رتبة وعيه بنفسه.

ولما كان الرهان الإيتيقي هو خاصة هذه السيرة التي لأشكال الاعتراف وتجاربه فقد انصرف همّ صاحبها إلى تقصي أثر هذا الرهان في البحث الاقتصادي حيث يُضاف إلى مفهوم «القدرة» مفهوم «المقدرة» الذي هو موضوع استحقاق جماعي كما في الأدبيات الناطقة بالإنجليزية لدى طائفة من المفكرين المرموقين من المنتسبين إلى التقليد العزيق لليبيرالية السياسية. لقد جعل هؤلاء المفكرون للبعد الأخلاقي موضعاً في السياق الاقتصادي الذي لا يختزل في الدوافع المصلحية للأفراد وطوّروا مفاهيماً عن القدرات التي للأفراد وللجماعات غير مقيدة بالشروط النفعيّة للمصلحة حصراً وأبعاداً سياسية وأخلاقية للحرية هي قوام بين ما للفرد من الحقوق وما للجماعة. كل ذلك يجد منزلته من الأنتروبولوجيا الأساسية بصفتها بحثاً في الفعل البشري قطعاً من الأشواط ما جعله يستقرّ على وجهة الخيط الناظم لهذه السيرة أي الاعتراف بالمسؤولية من ergon اليوناني إلى agency الأنغلو ساسية ونهت هي عند «ريكور» «من الثوابت الثقافية التي تشهد لها المقرونية، العبارة الثقافية إن جاز القول، التي تحظى بها الآثار الاستلاسية كالثقافة الغربية» (216-217).

وعلى الغير، إلى فينومينولوجيا الذاكرة والوعد التي تعاود طرح السؤال عن الـ«من» بوصفه زمانية في آخر المطاف أي الهوية التي هي أخص ما بحوزتنا. هي مسافة من «الأخلاق الصغرى» ومن أنطولوجيتها الأرسطية ذات الأدوار الدلالية واللغوية والبراغماتية المترتبة إلى غيابات التاريخ بين الذاكرة والنسيان، بين الوعد والحنث، تردداً بين «برغسون» و«هوسرل»، بين «أرسطو» و«أغسطينوس»، بين «سقراط» (Socrate) و«إبراهيم». بين 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 السياق الفينومينولوجي لمأمولات الذكر والوعد من حيث هما طرفا تعلقنا بالزمان. لئن كان الأمر في كل الأحوال استثنافاً لنذر الفيلسوف ألا يتحدث إلا عن «ذاكرة سعيدة» هي صورة «للمعجزة الصغرى للاعتراف» (184)، فإنه لم يبلغ ما بشرت به نهاية كتاب الذاكرة، التاريخ، النسيان من أفق انتولوجي أخروي¹ وبقي الطرفان متعلقين بفينومينولوجيا ذات منحى جدلي فلسفي متصل بالمتوال 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 عهد ملازمة لعمل الذاكرة ولعمل الوعد أي لسير الشؤون البشرية بوجه عام من حيث ترزح تحت نير هذه «الباتولوجيا السرية» (196) التي تعاني منها الاستطاعة ذكراً ووعداً.

إن الفصل المعقود «للقدرات والممارسات الاجتماعية» هو في الوقت نفسه ختاماً للتحليلات الفينومينولوجية التي جرت على صعيد تجارب الاعتراف الفردية وإن اقتضت حضوراً للغير بنحو من الأنحاء ووسيط يفتح السبيل لدورة ملوية من التحليلات ذات المرجع السياسي والتاريخي يكون بمقتضاها الانتقال من الاعتراف بالذات وأشكال الهوية التي تبني عليها سيرة الحياة كوحدة سردية إلى الاعتراف المتبادل بوصفه الطور الأقصى لتجربة الاعتراف كتجربة مسراع 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 وبها فيها من تنوع

3. السيرة الجماعية بين جدلية الصراع وآفاق السلم

إن اللحظة الهيجلية للاعتراف التي تتخذ شكل التعارف (Anerkennung) هي الأكثر حضوراً في أفق انتظار القارئ لما لها من الشهرة ومن الأهمية في الأدبيات الفلسفية المعاصرة وبخاصة منذ تبينت أهمية هذه اللحظة في قراءة مثل قراءة المؤرخ المرموق للفلسفة الهيجلية «الكسندر كوجاف» (Alexandre Kojève) في اتجاه أنتروبولوجيا وجودية شكل الاعتراف أحد أدوارها الكبرى. إلى ذلك فإن ما آل إليه الجدل الذي شاع في العقد الأخير من القرن الماضي حول نهاية التاريخ قد جعل مثل هذه الموضوعات الهيجلية مبتذلة في مباحثات وخصوصيات ذات رطانة إيديولوجية مفرطة. إن ما يعنيه «ريكور» باستحضار نسقي (réactualisation systématique) للحجة الهيجلية في هذا المقام لا هو استئناف لقراءة «كوجاف» لكتاب فينومينولوجيا الروح ولا مشاركة في جدل عمومي لا طائل منه بل عودة 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 هونثات» (A. Honneth).

ليست اللحظة الهيجلية للتعارف إلا حلقة 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 سياسي كما ينبه على ذلك أو هو أسبق من القول الفلسفي في السياسي تحكمه فرضية مفادها «أن غرض التعارف يستحق أن يُتناول بصفته ردًا من جنس أخلاقي على تحدٍّ مرفوع بواسطة تأويل طباعي لمصادر السياسة» (239). فالقول إن مرتبة النظر غير سياسية أو سابقة على السياسي لا يتعارض مع التسليم المبدئي بأن إشكالية الوجود الإنساني 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 مجادلة من الفلسفة السياسية تخصّ بنية الدولة» (276، 316).

إنّ ترويض الدراسة الثالثة شاهدٌ على ذلك: فهو يضيف الدليل تلو الدليل على طبيعة الانشغال الفلسفي بالشأن السياسي نظراً وتأملاً منذ توثقت الصلة

بينه وبين الشأن الأخلاقي وبينه وبين فكرة «ريكور» عن سياسة استبان اتجاهها على الأقل منذ المقالات المنشورة في الباب الثالث من التاريخ والحقيقة¹. 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 بينها رابط فعلي. أما الشرط الأول فمن جنس فينومينولوجي تمهيدي حيث يعرض الفيلسوف على شكل «توطئة مقولية» وصفاً للتجربة الأصلية التي يحدث بموجبها التواجد البشري بوصفه تعلقاً لا مناص منه بين الذات والغير هي تجربة تقترح «المبادلة» مقولة وجودية لتعليل هذا التعلق بدلاً من «المخالفة» التي في أساس المحاولات الفينومينولوجية وبخاصة لدى «هوسرل» و«ليفيناس» بحسب اعتبار الأنا أو الغير قطباً مرجعياً 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 الحلال الفينومينولوجيين من حيث يقع كلاهما في نفس المأزق أي المقارنة بين «الأنا» يقبل المقارنة والتسوية بين طرفين لا يستويان أصلاً².

أما ما سماه هذا الكتاب «تحدّي «هوبز» (Hobbes)» فإنه يشهد على الشرط الثاني لتمهيد السبيل نحو الاعتراف المتبادل، ولا سيما نحو شأن الأنا في التعارف الهيجلي، وإنه لشرط سالبٌ حقاً؛ إذ أن التأويل الطباعي لمصادر السياسة الذي ورد في فرضية العمل المذكورة (239) إنما هو موضوع ردّ أخلاقي استيعابي حدوث الوجود السياسي؛ الأمر الذي يجعل من «هوبز» رأس المحدثين في انتزاع العلم المدني أو السياسة. وهو إلى ذلك، بوقوفه عند الدور الحاسم لحالة الظلمة في التكوين السياسي للدولة، إنما يسهم في إقامة ما سماه المؤلف «نظرية في النكران الأصلي» (241). لا شك أن المفعولات السالبة لهذه النظرية، من جهة الانقياد إلى تفسير طباعي لتكوين العمران المدني، ذات أهمية قديمة لا انتزاع 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, 4.

2 حول المناظرة مع ليفيناس في «وضعين هابيز» و«تأويل المراسلة الفينومينولوجية بينهما» راجع:

P. Ricœur, Soixième comme un autre, op. cit., pp. 387-393; Autrement Lecture d'Autrement qu'être ou au-delà de l'existence, Paris, 1991, 1991 «L'unicité humaine du pronom je», in Ethique et responsabilité Paul Ricœur, op. cit., pp. 16-17.

