جـــامعة وهـــران 2

كـــلـــية الـــعلوم الإجـــتماعية

مدرسة الدكتوراه للعلوم الاجتماعية و الإنسانية

تـــخـصص فـــلسـفـة

أطروحة

للحصول على شهادة دكتوراه العلوم

سؤال الهوية في الفلسفة المعاصرة

بول ريكور نموذجا

مقدمة و مناقشة علنا من طرف

الباحثة: جازولي أمينة

تحت إشراف:

أ.د عبد اللاوي عبد الله

أمام لجنة المناقشة

اللقب و الاسم	الرتبة	المؤسسة الأصلية	الصفة
سواريت بن عمر	أستاذ التعليم العالي	جامعة وهران 2	رئيسا
عبد اللاوي عبد الله	أستاذ التعليم العالي	جامعة وهران 2	مشرفا ومقررا
بوشيبة محمد	أستاذ التعليم العالي	جامعة وهران 2	مناقشا
حموم لخضر	أستاذ التعليم العالي	جامعة مستغانم	مناقشا
بن علي محمد	أستاذ محاضر "أ"	المركز الجامعي غليزان	مناقشا
بلعز كريمة	أستاذة محاضرة "أ"	جامعة سعيدة	مناقشا

السنة الجامعية 2020/2019

القبس

"صحة القول: انه لن ننتهي أبدا من مسالة الهوية و الذات...."

« A vrai dire, on en aura jamais fini avec la question de l'identité et de soi... »

Paul RICOEUR : Emmanuel LEVINAS ; Penseur De Témoignage. In Lecture 3 .Aux Frontières De La Philosophie Paris Seuil 1994p109.

ثبت المصطلحات (عربي- فرنسي)

أنا فاعلة	Je
إثبات– ذاتي	Autossertion
آخر	Autrui
ادعاء	Imputation
اتفاق	Homonymie
اتكال	Hétéronomie
ارتسام	Schématisme
اعتراف / تعرف	Reconnaissance
بالذات / بالذات – عينها	De soi/ de soi même
استطاعة	Pouvoir
اشهاد	Attestation
انفعال	Affection / passion
أنية– هو	Soi
ايلاء	Ipséité
تحصُل	Ascription
تسريد	Appréhension
تعقل	Prudence
تفكر	Réflexion
تقدير	Estime
ايقونة	Icone
استدخال	Iconique
انكار	Intériorisation
استحضار	Négationnisme
اساءة الاستعمال	Abus
أونن (يجعله صبح حاليا)	Actualité

Amphibologie	أغلوطة الأشياء
Aporie	استعصاء
Moité	أناويتي
Elan	اندفاع– وثب
Historisation	أرخنة
Polysémie	تعدد دلالي
Asymétrie	تناظر
Synergie	تآزر
Distanciation	تماسف
Mutualité	تكافل
Auto désignation	تعين ذاتي
Identification	تعيين هوية
Représentation	تمثيلانية
Parjure	حنث
Gouvernance	حكم رشيد
Schéma	رسم
Délibération	روية
Sceptique	ربب
Scepticisme	ريبية
Récit	سرد
Narratologie	سرديات
Gratitude	عرفان– امتنان
Don	عطاء
Même	عين
Acte	عمل
Mémeté	عينية
Epoque	عهد
Ere	عصر

Heuristique	علم استكشافي
Méprise	غلط
Autre	غير
Altérité	غيرية
Capacité	قدرة
Intention	قصد
Apodictique	قطعي
Autrement	غيرا
Réciprocité	مبادلة
Illocutoire	متضمن في القول
Dissymétrie	مخالفة
Vulnérable	مستضعف
Recognition	معارفة
Capabilité	مقدرة
Temporalisant	مزمن
Objective	موضوعي
Objectivation	موضعه
Passéité	ماضوية
Distancie	متماسف
Solipsisme	متوحداني
Thématique	موضوعاتي
Présupposition	مسلمة
Identique	متطابق
Méconnaissable	منكور
Méconnaissance	نكران
Mémorial	تذكاري
Mémoriel	تذكيري
Modalisation	نمذجة

Immanent	تحايث
Identité	هوية
Identique	هوية– تطابق
Identité -Ipsé	هوية– آنية
Ipséité	الآنية – الذاتية
Memeté-Identité	عين – هوية
Identité – idem	هوية– عينية
Promesse	وعد
Inter subjectivité	ذاتية مشتركة –بيذاتية
Existential	وجوداني
Existentiel	وجودي
Fiabilité	وثوق
Hylétique	هيولاني
Hyale	هيولي
Iléite	غائية
Dire	القول
Dit	المقول
Dédire	العدول
Mienneté	خاصويتي
Mienne	خاصتي

مقدمة

المقدمة :

لقد تمكن العديد من الفلاسفة المعاصرين الجعل من مسألة الهوية، وبالأخص علاقتها مع الذات هاجسا فلسفيا مركزيا. إلى درجة أصبحنا نتحدث معهم اليوم عن إمكان إقامة براديغم للهوية « Paradigme de l'identité »، حيث نجد جل الكتابات تحمل هكذا توصيفا، وعلى الخصوص كتابات بول ريكور Paul Ricœur (1913-2005)، وشارلز تايلور Ch. Taylor، وجون راولز J. Rawls، ويورغن هابرماس[2] J. Habermas، وجاك دريدا J. Derrida... إذ تمكنوا من فتح نقاشا مطولا وواسع الأفق حول سؤال الهوية.

و عليه فتح لي هذا التوجه بابا للبحث عن السر الذي جعل مثل هذه المسالة تلقى كل الاهتمام من حيث البحث و الدراسة من طرف فلاسفة يشهد لهم بثورية أطروحاتهم و جذريتها وعمق تناول مثل هذه المسائل ، بالإضافة إلى ذلك إيماني بضرورة التعامل مع مسالة الهوية تناولا علميا صارما بعيدا عن الارتجالية والتسرع في الطرح اد كثيرا ما ارتبط البحث في المسالة من موقع انفعالي لا غير مما زاد من هوة الابتعاد عن الموضوعية العلمية المحايدة . طبعا تلك التي ترفض كل " شيطنة"Diabolisation للآخر. و عليه مكنني الطرح العلمي الفلسفي الجاد و الموضوعي من التوجه إلى البحث في سؤال الهوية تحديدا. لكن وجودي داخل ثقافة و داخل مجتمع لا يزال يطرح على ذاته مثل هذه الأسئلة دعاني إلى التخلي عن انانيتي ومن تم كانت ضرورة التعامل معها مباشرة من موقع فلسفي طبعا نعلم أن هكذا قراءة تجنبنا القراءات التبسيطية و الاختزالية التي كثيرا ما وسعت من هوة الغموض و الصراع لكونها كثيرا ما تتبنى أفكارا مسبقة.

مما لا شك فيه أن مشكلة الهوية، و تحديدا هوية الأشياء كانت و لا تزال من المواضيع التقليدية إذ كثيرا ما اهتمت بها العديد من الفلسفات ، بحيث

تعاطت مع الهوية الشخصية(الفردية) و هو من المواضيع الكلاسيكية التي تم التعامل معها و تناولها داخل الدراسات و الأبحاث الميتافيزيقية. بحيث تم النظر إليه باعتباره المشكل الوحيد الذي عكف على البحث فيه العديد من الفلاسفة الدين فكروا الهوية ، هوية الأشياء إلى جانب الهوية الفردية .حيث بإمكاننا أن نشير إلى أبحاث " جون لوك" الذي افتتح في الفلسفة الحديثة نقاشا موسعا حول الهوية. بحيث أنجز تأويلا أوليا للهوية الفردية بهده الكيفية أي: كيفية النظر إلى الهوية الشخصية في تماثلها مع هوية الأشياء.

إن النقاش الذي فتحه "لوك " انتهى إلى سؤال معرفة ما إذا كانت الهوية الفردية من الممكن أن يتم تأويلها بمساعدة من المفاهيم التي استعملت لتوصيف هوية الأشياء. و جاءت فيما بعد للإجابة عن هده المسالة من طرف "ايمانويال كانط" الذي أكد بدوره ا نالانا أو الشخص ، ليس شيئا بحيث تمكن من إحداث التمييز الجدري بين ما يشكل هوية الأشياء عن تلك التي تؤسس الهوية الخاصة ب ال"انا" Moi(Je) أو الشخص personne .إلا أن المسالة لم تعد مند تلك اللحظة متناولة على مستوى هدا الفرق أو التمييز بيت الهويتين و حسب بل بدأت تشق طريقها نحو تجاوز هدا الفرق . إذ لا يجب الاكتفاء بالوقوف عنده ، و ن تم انبثق عنه العديد من التوصيفات للهوية التي بدت توصيفات أساسية قصد التمكن من تفعيل حقيقتها المتحركة و المتعددة ، بحيث تمكنت من النأي بنفسها عن كل تصنيف طبيعي لها.

من هدا المنطلق يمكننا الحديث و هدا ما سيضطلع عليه عملنا ، إمكان الحديث عن هويات تنفلت من التصنيف أو المعالجة الخاصة بهوية الأشياء كتلك التي ارتبطت بالإعمال الأدبية على سبيل المثال و الآثار الفنية و حتى النصوص الفلسفية ...الخ. كأن نطرح سؤال ما الذي تقوم عليه هوية الأثر أو العمل الأدبي ؟ أما فيم يخص الهوية الفردية ، فانه يجب الانتباه إلى الجانب

الطبيعي و السيكولوجي المتضمنة على خصوصيات التي قد تتماثل من حيث استمراريتها و ثباتها ألزماني مع تلك الخاصة بالأشياء.

هنا تبرز في تصورنا و بصورة جد واضحة أهمية إسهام "بول ريكور" التي سنحاول تعميق النظر فيها من خلال موضوع أطروحتنا إذ تمكن ريكور من تطوير مجال جد معقد من المفاهيم بهدف التمكن من إدراك الخصوصيات المادية و اللا–مادية و العلاقة فيما بينهما للهوية الشخصية على وجه التحديد .فمما لا شك فيه دائما حسب تصورنا أن ريكور قدم و بصورة منقطعة النظير تحليلات حول أشكال الهوية و التي تميزت باستعارته لمفاهيم من قبيل ال"عينية"و ال"تفسه" و الهوية السردية **Identité Narrative**و ال"انية"Ipséité و هدا ما سنعمل على التطرق إليه بالتفصيل من خلال إدخال علية متغير آخر أساسي لدى ريكور، و الذي لاحظنا انه لا تستقيم مسالة الهوية من حيث الفهم و التحليل إلا إذا قمنا بإحالتها على مسالة الذات . فكانت إشكالية العمل أو البحث على الشكل **التالي:**

هل من الممكن تفكير الذات الأكثر كونية و الأكثر تجسيدا في الوقت نفسه من استقبال التجربة الأكثر خصوصية كتلك التي للعينية و للتعددية؟

هل قراءة ريكور لمسالة الذات و الذاتية هي قراءة توفيقية ؟ و هل من الممكن استئناف الحديث عن فلسفة الذات في ظل غموض و التباس مفهوم الهوية الذي لا يزال و إلى يومنا هدا موضع اخذ و جدب بين العديد من الاطاريح الفلسفية و العلمية ؟

و من الإشكالية الأساسية قمنا بوضع مجموعة من الأسئلة التي بإمكانها أن تساهم بدورها في فتح أمامنا منافذ حقيقية لتأويل مسالة الذات و الهوية في تعدد دلالاتها أهم هده الأسئلة :

لكن كيف بإمكاننا قراءة مثل هكذا اهتمام ؟ وما الدافع إلى تفكير الهوية فلسفيا اليوم تحديدا ؟ ألا يمكن القول أن سؤال الهوية الذي ما فتئ يعرف تداوله داخل الحقول المعرفية كان لا يعبر بحق عما تحمله الذات من فرق واختلاف ؟ وعلى أي أساس بإمكان القول أن تأويلية ريكور (ب) على وجه الخصوص سمحت لنا على فهم وبصورة دقيقة (صارمة) مسألة الهوية والذات والغيرية على خلاف باقي التأويلات المتداولة ؟

طبعا نعلم أن هكذا قراءة تجنبنا القراءات التبسيطية التي كثيرا ما وسعت من هوة الغموض و الصراع لا لشيء إلا لكوننا وجدناها كثيرا ما تتبنى أفكارا مسبقة جد مختزلة حول موضوع الهوية. لكن .ألا يمكن القول أن سؤال الهوية الذي ما فتئ يعرف تداوله داخل الحقول المعرفية كان لا يعبر بحق عما تحمله الذات من فرق واختلاف ؟ وعلى أي أساس بإمكان القول أن تأويلية ريكور (ب) على وجه الخصوص ستمنح لنا فرصة فهم وبصورة دقيقة (صارمة) مسألة الهوية والذات والغيرية على خلاف باقي التأويلات المتداولة ؟

أسئلة سأحاول تناولها بالبحث مستندة لأجل ذلك إلى المنهج **التحليلي النقدي** نظرا لأهميته الإجرائية. انه بمثابة الكيفية التي تسير بنا رأسا نحو تفكير الموضوعات الفلسفية بوجهة نظر نقدية لها القدرة على فتح أفق الدراسة على إمكانات عديدة ، مختلفة. بالإضافة إلى كل هذا فهو المنهج الذي ينسجم بقوة مع المسائل الفلسفية التي تناولها بالبحث المتن الفلسفي الريكوري بمعنى الانفتاح على فهم فلسفته دون السير نحو غلق منافذها هذا الوضع مرفوض لدى فيلسوفنا بول ريكور لما يحمله من ممارسة للعنف على الذوات الباحثة علة التأسيس لهويتها المميزة لها دون تدخل أي إكراه و دون املاءات و إلزام بتبني هوية نمطية مفبركة أي فرضها فرضا بصورة جاهزة.

إن التزامنا بتبني هذا المنهج ينم على وعينا بعض الشيء بطبيعة الموقف الذي سنضطر إلى تناوله بشيء من التوسيع و التعمق ذلك لان أفكار و مفاهيم ريكور تستدعي مثل هذا الإجراء. و عليه سيكون ريكور هو الفيلسوف الذي فضلنا أن يكون موضوع بحثنا باعتباره إمكان من الإمكانيات المتعددة والمختلفة الموجودة داخل الحقل الفلسفي، بالإضافة إلى ذلك فإن التفاتنا إلى ريكور كان مقصودا لكونه كان ولا يزال أحد أبرز وأهم الفلاسفة الذين حاولوا الإجابة عن هذه الأسئلة. أسئلة الهوية بفيض من الاهتمام والرعاية ففي عمله "صراع التأويلات" Conflit des interprétations (1969) نجده قد باشر في إقامة ووضع خطة عامة من منطلق هيرمينوطيقي حول مسألة الهوية وعلاقتها الأساسية بمسألة الذات، حيث يؤكد على ما يلي : "يجب أن نقول عن الذات في التفكير ما يقوله الإنجيل عن النفس، يجب إضاعتها من أجل إنقاذها، ويحدثنا التحليل النفسي كله عن أشياء ضائعة بهدف العثور عليها رمزيا ولذا يجب على فلسفة التفكير في أن تدمج هذا الاكتشاف في صلب مهمتها الخاصة". [1]

يشير العديد من مؤولي وقراء ريكور (ب) إلى صعوبة مفادها عدم القدرة على إيجاد نسق متكامل بين أعماله الفلسفية، و ريكور نفسه يقر بذلك، أي عن غياب لفكرة شمولية تضم كتاباته. إلا أن الأمر سيبدو غير ذلك إذا ما وقفنا عند ثرائه الفلسفي، الذي بإمكانه أن يؤسس بصورة فعلية لفلسفة بقدر ما تطمح إلى إقامة نسق فلسفي متماسك، بقدر ما تجد نفسها في نهاية المطاف أمام معضلة تحقيق هذه الغاية وهو أمر إيجابي، وخصب بالنسبة إلى كل فيلسوف معاصر يتوجه إلى العالم المعيش وما يحمله من تعدد وثراء ظهوراته، وتقف إشارتي هذه عند فكرة مفادها إمكان استثمار كتابات ريكور في مجملها لكي نفكر مسألة

[1]-بول ريكور : صراع التأويلات، دراسات هيرمينوطيقية ترجمة منذر عياشي، دار الكتاب الجديدة بيروت، الطبعة الأولى، 2005 [النسخة الفرنسية سنة 1969]

الهويــة وهنــا تكمــن تحديــدا الصــعوبة، صــعوبة خففــت مــن حــدتها عنــدما اختــرت للأطروحــة مجموعــة محــددة مــن المؤلفــات خاصــة تلــك التــي تمــت بصــلة أوليــة إلــى الفترة المتأخرة.

لقـد فكـرت كتابـات ريكـور فـي العديـد مـن المسـائل والأشـياء الضـائعة وسـعى لأجـل العثـور عليهـا مـن خـلال سـعيه لإيجـاد حلـولا لهـا. ومـن ثـم سـتكون مؤلفاتـه مـن قبيـل : "**مــن الــنص إلــى الفعــل" (1982)، والزمــان والســرد الأجــزاء الثلاثــة (1983-1985)، والــذات عينهــا كــآخر (1990) وفــي الأخيــر عملــه : ســيرة الاعتــراف 2004**. و لقـد جعلـت مـن هـذه الأعمـال الأرضـية التـي سـنفكر مـن خلالهـا كـل مـا يـرتبط بمسـألة الهويـة، لا لشـيء إلا لأنهـا تتنـاول هـذه الأخيـرة مـن منطلقـين أساسـيين همـا: النظـري والتطبيقـي (أو العملـي-الفعلـي). الجانـب النظـري لـدى ريكـور ينفـتح علـى لحظـة التأسـيس مـا يميـز فلسـفته بعيـدا إلـى حـد مـا عـن تلـك المصـادر التـي شـكلت أفـق ريكـور مـن موقـع اسـتلهام أطروحاتهـا و مـن تـم الـتمكن مــن صــياغة مشــروع فكــري وعلمــي متماســك هــذا حــال اهتمامــه الأول بالفلســفة التأمليــة النظريــة و الفلســفة الفينومينولوجيــة الترنســندنتالية الهوســرلية علــى وجــه الخصوص ثم انفتاحه على التاريخ الطويل الذي ميز الحركة الهيرمينوطيفية.

أمــا الجانــب العملــي مــن الأطروحــة الــذي يبــرز تحديــدا فــي أعمــال ريكــور المتــأخرة التــي نجــده مــن خلالهــا يباشــر التفكيــر فــي قضــايا المعــيش التــي تمــس مباشـرة الكـائن البشـري مثـل الاعتـراف، الترجمـة، الـذاكرة، الوعـد، التـاريخ والسـرد،... والعديـد مــن القضــايا التــي تناولهــا وخــاض القــول فيهــا بصــورة جــد معمقــة، و أساسية.

لهــذا الســبب فضــلت اختيــار بعــض المفــردات التــي توســمت فيهــا جانبهــا العملــي، والتــي ســأتناولها بعمــق مثــل : الترجمــة، الغيريــة، والاعتــراف فــي علاقتــه بالـذاكرة، السـرد والوعـد (Mémoire, Récit et Promesse) وحاولـت صـلتها

بصورة مباشرة مع القضية الجوهرية التي يقوم عليها بحثنا ألا وهي مسألة الهوية وعلاقتها بتحولاتها التي طالت الذات البشرية. ومن ثم سيكون ضروريا الانطلاق من اهتمامنا ب"ريكور" وبفلسفته التي فتحت لنا بدورها الطريق أمام فلسفة تقترب من الأشياء، تقترب من اليومي، وتقترب من العالم المشترك الذي يجمعنا، وفي مقابل ذلك هي (أي فلسفة ريكور) مدعوة أكثر من وقت مضى إلى الابتعاد عن الاهتمام بنسج المقولات الميتافيزيقية، والذوبان في التأملات النظرية.

ومن هذا المنطلق فضلت أن أضع العمل ضمن مخطط ينسجم مع هذا الأفق، بحيث قمت بتوزيعه على أربعة فصول كل فصل يضم ثلاث مباحث، بالإضافة إلى المقدمة والخاتمة، وثبت للمصطلحات.

فيما يخص الفصل الأول فأردت أن يكون بمثابة رؤية جينيالوجية تبحث في أصل النشأة بعيدا طبعا عن المتابعة الكرونولوجية التاريخية لأننا ألحقنا هكذا رؤية بالقراءة النقدية الملازمة و أفق الإشكالية التي سنسعى من اجل تناولها بالطرح العلمي و الفلسفي الحياديين نقد يساهم بتوسيع النظر بحيث يمكننا من استيعاب مفردة الهوية تاريخيا، وفلسفيا وحتى أنثروبولوجيا أحيانا، وركزت طبعا على الجانب الفلسفي لكونه يخدم في مجمله مسار بحثنا.

وقد تطرقت إلى الصعوبات التي يجدها مفهوم الهوية من حيث التحديد النهائي بمعنى بين الإمكان وعد م الإمكان لتعريف دقيق للهوية ولاحظت أن استحالة التحديد ليس أمرا فيه عيب ولا استحالة وإنما على العكس من ذلك دفعنا إلى استيعاب ما تملك المفردة من خصوبة وثراء دلالاتها. ومنه فتح أفق الهوية على استقبال وترحيب كل ما يمت بصلة إلى التعدد، والاختلاف والتنوع إلى درجة أنه أشرت بأن الهوية لن يستقر لها وضع إلا في ظل مثل هذا التوجه.

أما الفصل الثاني أردته أن يكون وقوفا عند مشروع بول ريكور الفلسفي الموزع في تصوري على ثلاث لحظات أساسية لحظات لم يتنازل عليها طوال

حياتـه الفلسـفية إذ بقـي وفيـا لعمـق مشـروعه الفكـري ، سـواء تعلـق الأمـر بمـا هـو تفكـري – تـأملي، أو فينومينولـوجي – متعـالي، هيرمينـوطيقي– نقـدي . وعلـة هـذه الإشـارة هـو التعمـق فـي الكيفيـات التـي فكـر ريكـور مـن خلالهـا العديـد مـن المسـائل بمـا فـي ذلـك مفـردة الهويـة، لأنـه يسـتحيل تنـاول بالبحـث هـذه الأخيـرة دون معرفـة نمـط تفكيـر ريكـور، وعليـه أعتقـد أن الفصـل الثـاني وهـو مـن أهـم الفصـول فـي الأطروحـة علـى الـرغم مـن كونـه لا يظهـر جليـا تناولنـا المسـألة الجوهريـة للعمـل ألا وهي مسألة الهوية.

ضـروري الانفتـاح علـى التأسـيس النظـري أو التـأملي الـذي شـيد مـن خلالـه ريكـور رآه الفلسـفية و أن أي تجاهـل آو تغافـل علـى هكـذا توجـه لحظـة مباشـرة البحـث و الدراسـة يـؤدي فـي الغالـب إلـى التعسـف و الارتجـال فـي قـراءة المشـروع الفلسـفي طبعـا هـذه الرؤيـة لا تمـس ريكـور و حسـب و إنمـا تشـمل كـل تـاريخ الفلسفة.

أمـا الفصـل الثالـث ففضـلت أن يكـون فصـلا نظريـا نشـير مـن خلالـه إلـى التـأملات الفلسـفية المتجـدرة مـن طـرف ريكـور حـول مفـردة الهويـة، ووزعنـاه منطقيـا مـن خـلال اسـتنادنا ورجوعنـا إلـى أهـم أعمـال و مؤلفـات ريكـور التـي رأيـت أنهـا تحمـل أهميتهـا فـي السـير بنـا نحـو فهـم سـليم يخلـو مـن التسـرع لمسـألة الهويـة هـذا مـا ركـزت عليـه و سـعيت أن أكـون وفيـة للإشـكالية التـي تناولتهـا بالدراسـة والبحـث الـذي ارتابتـا أن يركـز علـى مجمـوع أعمـال ريكـور وعلـى وجـه التحديـد الكتابـات التاليـة : **الزمـان و السـرد(1984-1985) و كتـاب الـذات عينهـا كـآخر -Soi même comme un autre الصـادر سـنة 1990 و فـي الختـام عملـه الأهـم سـيرة الاعتـراف(2004) الـذي قـام الأسـتاذ و المفكـر التونسـي "فتحـي انقـزو" بترجمتـه داخـل اللسـان العربـي و هـي مـن أهـم الترجمـات قربـا مـن روح فكر بول ريكور.**

أما الفصل الرابع ففضلت أن يكون فصلا عمليا، تطبيقيا من خلال ما آل إليه مشروع ريكور خاصة ريكور المتأخر من الالتفات إلى قضايا مرتبطة بيوميات البشر وبحياتهم الأخلاقية السياسية، والقانونية، وحتى ما يمت بصلة إلى ما هو صحي، بيئي، وطبي **(Santé, Environnement, Médical)** .

إن سؤال الهوية يتجاوز كل محاولات التقييد و الحصر فهو لم يعد مرهون بالتضخيم من الشأن الانثروبولوجي و الثقافي لمجتمع آو لثقافة دون أخرى إلى درجة انه من الممكن القول إن أي توجه نحو التعيين من شأنها إنما هو ضرب من الوهم لم يعد الإنسان يسكن ذاته فلقد تمكن منها ريكور بإظهار مدى هشاشة الأنا و"لاجدارته" هذا ما عمدنا تعمق النظر فيه و من تم اتخاذ موقف القبول بما حاولت الرؤية ال"ريكورية" إلى الهوية من التأكيد عليه .

قد يكون أحيانا توفر المصادر داخل لغة المؤلف (ريكور) أو داخل لغة المترجم عائقا أمام إمكان التحكم في التحولات الكبرى التي عرفها النص الريكوري منذ بداياته الأولى، هذا ربما ما جعلنا نضطر إلى تناول بعض الأعمال وليس كلها لكي نتمكن من بقاءنا أكثر وفاءا لإشكالية الأطروحة، لذلك تبين لنا أن هذه الأعمال التي أشرت إليها تمت بصورة مباشرة إلى جوهر عنوان الدراسة.

هذا ونشير أن الترجمات التي اعتمدت عليها نظرا لوفرتها لم تحل دون العودة بين الفينة والأخرى إلى النصوص الأصلية من باب المقارنة لا غير. و بمجرد ما نلاحظ أن النص المترجم لا يتعارض كلية من حيث احترامه المضمون الموجود بداخل المصدر الأصلي فإننا نختار لحظتها التعامل مع النص المترجم، بمعنى أنه لاحظنا أن الترجمات المقدمة داخل اللسان العربي

هــي فــي مجملهــا ترجمــات ناجحــة. لأن معظــم مترجمــي ريكــور كــانوا إمــا مــن تلامذته، أو أصدقاءه أو أحد قرائه المهتمين بمشروعه الفلسفي.

طبعــا يتبقــى أن نشــير أن أطروحتنــا لا تمثــل العمــل الأول حــول فلســفة ريكــور (ب) بــل العكــس صــحيح، فلقــد لاقــت فلســفة هــذا الأخيــر وخاصــة فــي تســعينات القــرن الســابق ترحيبــا مــن طــرف المهــتم العربــي، فلقــد تــم تناولــه بحثــا ودراســة إلا أننــي يمكننــي القــول أن أطروحتــي هــذه هــي مجــرد إضــافة إلــى مــا كتــب عــن ريكــور وأفكاره و مساهمة لا غير تضاف إلى رصيد الثقافة العربية الإنسانية .

الفصل الأول
التأسيس التاريخي والفلسفي للهوية

تمهيد:

لم يختلف المفكرون والفلاسفة وكل من ينتمي إلى الحلقة المعرفية حول العديد من المفاهيم مثل اختلافهم حول مفهوم الهوية إلى درجة أنه بإمكاننا وتماشيا مع التحديد الأرسطي لمفردة "الوجود" القول أن الهوية هي ما يمتنع عن كل تحديد أو تعيين بمعنى هي ما يحتمل العديد من الدلالات، وبصورة أدق إنها الموضوع المبحوث Recherché عنه باستمرار ويرجع سبب هكذا اختلاف إلى ما تحمله مفردة الهوية نفسها من إمكانات عديدة. وهذا ما سأحاول الوقوف عنده طيلة الفصل الأول، حيث سأقف عند التحليلات الكبرى الدالة على مفهوم الهوية، وسيكون التحديد الفلسفي بارز لكونه يعكس ويمثل سيرورة بحثنا هذا.

فالهوية لا تتحدد باعتبارها مجرد التعبير التراثي عن تجربة الشعوب وحسب بل تكمن أيضا في التعبير المستمر والحركي اللذين يصبغان التجربة الحياتية على الصعيد الثقافي، والسياسي والاجتماعي، ومن ثم يتعذر القول أن الهوية تنهض من حيث التأسيس على انطواء الذات على ذاتها. فهذا النوع من الانطواء والتقوقع يوجد نوعا من الانغلاق وعدم إدراك الذات لحقيقتها.

فالذات موجودة في العالم مما يلزمها على الانفتاح عليه، فإقامة أي هوية يتطلب جوهرها العناية بالذات والحفاظ على محمولاتها، والالتفات في الوقت نفسه إلى الآخر، إلى العالم. فالهوية لا تتحقق إلا في كوننا موجودين في العالم، هذا ما يجعلها (أي الهوية) وعلى خلاف ما كانت بعض الفلسفات التقليدية التي كانت تتعامل معها باعتبارها هوية ثابتة، لا يمسها التغيير. إن الهوية على خلاف ذلك تماما، إنها تعكس بالأساس جانبها المتغير والمتحول، فنحن اليوم

أمام هوية يتدفق نهرها ويسيل دائما ولا يعرف أبدا الركود أي التوقف فهي دائمة التحول.

ليست الهوية موضوعا ثابتا أو حقيقة واقعية، بل هي إمكانية حركية، "دينامية"، فعالة، مصدرها الإرادة و الحرية . فهي قائمة بالأساس على الحرية لأنها تعبير عنها، والحرية تحرر أي أنها إمكانية لأن يكون الإنسان حرا. إذا الهوية إمكانية على إمكانية ليست شيئا معطى وإنما شيء يخلق) يبدع باستمرار).

المبحث الأول: الهوية... معضلة التحديد

يعرف مفهوم "الهوية" L'identité، أمام ما يحدث في العالم من تغيرات، وتحولات العديد من الثورات الكبرى، إلى درجة أنه لم يعد ربما مجديا الحديث عن الهوية بمعناها التقليدي القائم بالأساس على القول بثباتها واستقرارها وديمومتها، ومثل هكذا وضعية جعلتنا نفكر في إمكان الانفلات من دلالتها هذه، والابتكار والكشف عن دلالات أخرى... فراهن الاشتغال على مفردة الهوية صار يحمل تعدده وتنوعه وهذا ما جعل العديد من الفلسفات، وبالأخص المعاصرة منها، وحتى العلوم تنزاح نحو القول بإمكان تفجير المعنى الكلاسيكي الذي لم يعد طبعا يعكس طموحات الإنسان المعاصر طموحات واسعة الأفق وممتدة، تحمل اختلافها و تعددها اللانهائي، لا تحدها حدود لغوية كانت، أو جغرافية، ولا حتى لاهوتية، دينية. ومن ثم يمكن القول أنه لم يعد ضروريا التعامل مع مفردة الهوية من منطلق عرقي، ديني، وحتى أنثروبولوجي.

أمام انبثاق العوالم المتعددة، من مواطنةCitoyenneté عابرة للقارات، ووسائط إعلامية جد متطورة تكنولوجيا، وانتفاء الحدود بين الدول. صارت الهوية تحمل التباسها وغموضها، وهي اليوم باستمرار تسير نحو زيادة ومضاعفة هذا الغموض والالتباس، لكن هذا الأخير لا يعكس بالطبع الدلالة السلبية لمفردة الهوية، بقدر ما صار يؤكد ويعكس بعدها ودلالتها الإيجابية، طبعا هذا ما سنعمل على البرهنة عليه من خلال وقوفنا على أحد أبرز فلاسفة هذا العصر. الأمر يتعلق بالفيلسوف الفرنسي : بول ريكور Paul Ricœur.

لقد صارت الهوية "متاهة" تتيه بداخلها وتضيع كل الهويات القاتلة بتعبير المفكر و الروائي اللبناني "أمين معلوف" ، التي تدعي تفوقها من موقع نرجسي

لا غير، إدعاء زائف يسير بالمجتمعات نحو المزيد من الحروب والعنف. وهذا ما جعل التعامل الجديد مع مفهوم الهوية يلحقها دائما من حيث اشتقاقها اللاتيني بمفهوم الغيرية Altérité باعتبارها شرط إمكان مفهومها ووجودها. هذا إذا ما اعتبرناه أي مفهوم الهوية دال أيضا على الشبيه، والمتماثل والمتطابق وال"نفسه" Le même ».

ومن ثم ستحمل مفردة الهوية على محملين : المتشابه والمختلف، المتماثل والمتعدد، وهي لا تزال إلى يومنا هذا تطرح العديد من التحديدات من حيث تصريفها إلى تعيينات مختلفة، وهذا ما سيحملنا إلى القول بأنها متعذرة التحديد، أو التعيين بمعنى أنه لا يمكننا القول بوجود تعريف لها من حيث إمكان تقديم بعض التحديدات النهائية.

الهوية موضوعة ثقافية وفلسفية بامتياز تناوله بالبحث العديد من الفلاسفة والعلماء ورجال اللاهوت. ولدى كل هؤلاء تظهر الهوية منذ اللحظة الأولى أي منذ لحظة البدء في التفكير فيها قانونا، أو مبدءا أساسيا راسخا، يصعب تفكيكه، أو عدمه، والتخلص منه. أي تضعنا أمام معضلة عدم القدرة من الانفلات منه. لأنهم اختلفوا في الكيفية التي تم من خلالها النظر إلى هذا المبدأ والأساس Principe et fondement، فالمثاليون غير الماديون، والطبيعيون غير الروحانيون، كل ورؤيته حول موضوعة الهوية.

بداية يمكن الوقوف عند دلالة الهوية معجميا، حيث نجد المعجم "الوسيط" الصادر عن مجمع اللغة العربية يعرف الهوية فلسفيا بأنها:" حقيقة الشيء أو الشخص التي تميزه عن غيره. وفي تعريفه لمصطلح "الهو"، من منظور التصوف، يذكر المعجم أنه الغيب الذي لا يصح شهوده للغير كغيب الهوية المعبر عنه كلها باللاتعين، وهو أبطن البواطن. ويذهب المعجم دائما في تحديد معنى آخر للهوية حين تضاف إلى الكلمة "بطاقة"، أو توصف بنعت"الشخصية،

لتجعلنا نحصل على المصطلح بطاقة الهوية أو "البطاقة الشخصية" المتداولين حديثا فيذكر أن "الهوية بطاقة يثبت فيها اسم ولقب الشخص وجنسيته ومولده وعمله. [2]وفي كتاب التعريفات : يعرف الجرجاني (السيد الشريف علي محمد) الهوية بأنها "الحقيقة المطلقة المشتملة على الحقائق اشتمال النواة على الشجرة في الغيب المطلق". [3]

أما قاموس أكسفورد « Oxford » الذي يبدو أنه أحد أهم المصادر الذي أحدث في تعريف الكلمات في المعاجم العربية الحديثة، فإنه يعرف الهوية بوصفها "حالة الكينونة المتطابقة بإحكام، أو المتماثلة إلى حد التطابق التام أو التشابه المطلق، والكينونة هنا، تتعلق بالشيء المادي أو بالشخص الإنساني"[4].

ربما بإمكاننا أن نستنتج بعض العبارات والأمثلة القليلة التي يوردها قاموس أكسفورد. يتعلق الأمر بالتطابق التام ما بين باطن الشيء وظاهره، أو بتماثل التجليات الظاهرة لأي كينونة مع جوهرها العميق، بلا انفصام أو انشطار مهما ضؤل، بحيث تتبدى الهوية. في تواصل مع تعريفها الذي يقترحه الجرجاني أو المعجم الوسيط أو معجم أكسفورد، وفي توافق مع التعريف الصوفي لمصطلح ال"هو" بوصفها مكونة من خصائص الشيء أو الشخص، المطابقة المشتملة على صفاته الجوهرية التي تجعله مميزا عن غيره تمييزا يكسبه فرادته وخصوصيته، ويحدد الصورة التي يحملها في نفسه عن نفسه والتي ستؤثر بطريقة أو بأخرى، في تحديد المنظور الذي سيعتمده لإحالة ذاته إحالة موضوعية في العالم والذي سيبقي من خلاله على الآخرين ليرسم الصورة التي سيكونها في نفسه ولنفسه.

---

[2]شوقي ضيف : المعجم الوسيط مجمع اللغة الطبعة الأولى 2003، ص 998.

[3]الجرجاني (السيد الشريف علي بن محمد)، التعريفات : مكتبة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، 1998، ص 216.

[4]هوتدريش : "دليل أكسفورد للفلسفة، ترجمة نجيب الحصادي، الجزء الثاني المكتب الوطني للبحث والتطوير، ص 995.

وعليه فإنه غالبا ما نجد تداخلا "جوهريا" بين مفهوم الهوية ومفهوم الماهية Essence/identité وأحيانا بين مفهوم الجوهر ذاته، بما تمتاز به الهوية من علامات مثيلة للماهية، فالهوية لغويا: أن يكون الشيء هو هو، وليس غيره، وهو قائم على التطابق والاتساق في المنطق أما الماهية: أن يكون الشيء ما هو بزيادة حرف العلة : "ما Quoi" على الضمير المنفصل "هو" .

إذن الهوية لفظ قديم من حيث الظهور، ولقد تعاملت معه معظم التراثات البشرية قديمها وحديثها، ففي تراثنا العربي – الإسلامي نجده قائما مثلما أشرت إلى ذلك : دال على ثبات الهوية واستقرارها (الجرجاني)، بمعنى أنها تأخذ الميزة ال"سكونية–الستاتيكية"، بالإضافة إلى ذلك نجد مفهوم الهوية حاضرا بقوة داخل العديد من القواميس والمعاجم بمختلف ألسنتها وتعددها، فنجد مفردة Identité أو Identity، وأحيانا في مفردة Ipséité وتعني ال"انية"، من اللفظة اللاتينية Ipse المنحدرة من لفظة "أنا" (Moi(je)". وتعني أيضا الهوية الشخصية Personnelle أو التحقق منها في تحقيق الشخصية Pièce d'identité أي مطابقة الشيء لنفسه، فالهوية إذا تتعلق بالشخصية، وبالعدد وبالتفرد وبالكيف[5]. وإذا عدنا إلى الموسوعة الفلسفية العربية : الهوية كلمة مصدر لغتها المترجمون القدامى من ال"هو" لينقلوا بواسطتها إلى العربية كما يقول الفارابي : المعنى الذي تؤديه كلمة.

تفرق الهوية الذات عن اللا–ذات، الانغلاق على الذات نفسها بمعنى أن هوية كل واحد منا تعلن عن وحدة فرد ما متطابق، أو يتم الكشف عنه عبر العديد من الخصوصيات المميزة له، فالقول أن محمد ليس هشام، وهشام ليس عمر، ذلك لأنه إذا تعرض أحدهم فرضا محمد لحادث مرور فإنه بإمكاننا

[5]حنفي حسن: الهوية، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة الطبعة الأولى 2012، ص 17.

الكشف عن هويته من خلال معاينة جسمه، لنكشف أنه محمد وليس أحد منهما (هشام-عمر). فالهوية إذا هي ما تعين الوحدة Unicité، والتي تجعل من كل واحد منا مختلفا عن الآخر بالضرورة، والهوية هي أيضا ما يجمع ويلم المتماثل والمتطابق، العناصر التي تشكل الجماعة إذا ثمة ما يجمع مثلا بين محمد، وهشام وعمر مما يجعلهم يشتركون في الذكورة، والشيء نفسه بالنسبة للأنوثة.

مفردة الهوية مشتقة من اللغة اللاتينية Idem ال"عينه" التي تعني ال"عينه" De même(la mèmeté) إلا أنه علينا القول أنه إذا كان ثمة "عينه" فإنه ثمة في الآن معا "المختلف". الفرد متماثل مع ذاته، مختلف مع غيره، وعليه فإن ال"عينه" لا يعني أنه ثمة إقصاء للتغير والتحول وإنما هو اعتراف بوجوده. فمحمد هو عين محمد طوال حياته، ذلك لأن حمضه ADN هو نفسه لم يمسه التغيير لكن على الرغم من ذلك فإنه عندما لا نراه مطولا فإنه لا يسعنا أن نقول إلا أنه تغير ربما كان شابا ثم صار كهلا، أو عجوزا. فالتغير حصل داخل ال"عينه" (الهوية)، وربما إذا تم استدعاء هنا فيلسوفين إغريقيين عاشا قبل سقراط : بارمنيدسParménideوهيراقليطسHéraclite بإمكاننا ربما فهم حقيقة الثبات داخل الوجود، والتغير فيه.

من هذا المنطلق الهوية واقعا ثقافيا أو مجتمعيا ناجزا، غير أنها قيم جوهرية تتنزل في واقع تتجدد فيه بفعل فهم الإنسان وإدراكه وديناميته وقدرته على مواجهة مشكلات حياته وعصره : "وقد أصبحت الهوية عنوانا لفلسفة فلسفة الهوية عند العديد من الفلاسفة وتحديدا الفيلسوف المثالي الألماني شيلنغ Schelling (1775-1854). أي أن يكون الوجود مطابقا لنفسه دون انقسام وازدواجية أفلاطونية، تطابق الروح والطبيعة المثال والواقع، دون حركة أو جدل

أو مسار كما هو الحال عند هيغلHegel (1770-1831)، فهي ليست فقط هوية رياضية أو منطقية أو فلسفية أو نفسية بل هي هوية أنطولوجية. [6]

المتتبع للهوية تاريخيا و زمنيا سوف يجد هذا المصطلح ضارب بعمق في الفكر الإنساني سواء من الجانب الثقافي أو من الجانب الفلسفي، هو أصيل، وعريق في التاريخ الفكري للبشرية : "إن الهوية موضوع فلسفي بالأصالة [...] الهوية ليست ظاهرة نفسية بل ظاهرة كونية[7] هو مصطلح عالجه وتناوله بالبحث والدراسة الفلاسفة المثاليون، والوجوديون على حد السواء، المثاليون ميتافزيقيا، وحولوه إلى قانون، قانون الهوية، والوجوديون نفسيا منعا لانقسام الذات على نفسها ومن ثم إنكار الوجود الإنساني، وقد يصبح عند بعض الفلاسفة القانون الأول في الفكر وفي الوجود. [8]

الهوية لها خصوصية إنسانية، وتعبر عن حرية الإنسان، الهوية والحرية، شرطان أساسيان في الذات العاقلة ومن دونهما يعتبر كائنا مغتربا. إن "الهوية خاصية بالإنسان والمجتمع، الفرد والجماعة، هي موضوع إنسان خالص فالإنسان هو الذي ينقسم على نفسه، وهو الذي يشعر بالمفارقة أو التعالي، أو القسمة بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون، بين الواقع والمثال، بين الحاضر والماضي بين الحاضر والمستقبل. هو الذي يشعر بالفصام (وبالفرق)، وهو الذي تنقلب فيه الهوية إلى اغتراب. الإنسان وحده هو الذي يمكن أن يكون على غير

[6] سيتم التوسع في تناول هذه الأبعاد في المبحث الثاني من فصلنا هذا (الأول)، أين سنقف بالتحديد عند أهم الأطروحات الفلسفية التي تناولت تفكيك مفردة الهوية.

[7] حنفي (ح) : المرجع السابق، ص 13.

[8] المرجع السابق ص 09.

ما هو عليه فالهوية تعبير عن الحرية، الحرية الذاتية، الهوية إمكانية قد توجد وقد لا توجد، إن وجدت فالوجود الذاتي، وإن غابت فالاغتراب. [9]

الهوية قبل أن تكون موضوعا فلسفيا وفكريا هي حالة شعورية ونفسية ملتصقة بالإنسان منذ بدايته الإدراكية الوجودية ومنه المصطلح "الإنسان الواع" بأصله وذاته، "لفظ الهوية مشتق من "الهو"، كما تشتق الإنسانية من الإنس وهوية الشيء هي عينيته وتشخيصه وخصوصيته التي ندركها بالجواب عن السؤال "ما هو؟" حيث يقول "ليبنتز" G.Leibnitz : إن الحقائق العقلية هي التي أسميتها بوجه عام متماثلة، لأنها على ما يبدو تقوم بتكرار نفس الشيء دون أن تعلمنا أمرا يذكر... فكل شيء هو هو... سأكون ما سأكون، وإني قد كتبت ما كتبت. [10]

الهوية بوصفها ميراثا حضاريا وثقافيا، ليست المطلق الذي يجول في التاريخ، وإنما ترتبط بالذات الإنسانية فردية كانت أو جماعية، تذوب في أنماط ثقافية جاهزة تقوم على الوحدة والتعدد فإن الهوية يطلق على نسق المعايير التي يعرف بها الفرد ويعرف ، وينسحب ذلك على هوية الجماعة والمجتمع والثقافة، ويعد مفهوم الهوية من المفاهيم المركزية التي تسجل حضورها الدائم في مجالات علمية متعددة ولاسيما في مجال العلوم الإنسانية ذات الطابع الاجتماعي ويعد من أكثر المفاهيم تغلغلا في عمق حياتنا الثقافية والاجتماعية اليومية، ومن أكثرها شيوعا واستخداما. [11]

---

[9] المرجع السابق ص 11.

[10] جلال الدين سعيد: معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية دار الجنوب للنشر، تونس، الطبعة الأولى، 2004، ص 495.

[11] أليكس مكشللي : الهوية ترجمة علي وطفة دار الوسيم دمشق، الطبعة الأولى 1993، ص 07.

ورغم وضوح مفهوم الهوية ظاهريا، فإن باطنه جد غامض وملتبس، إلى درجة أنه بإمكان القول أنه يتعذر على الفهم لما يحمله من دلالات على مستوى المعنى والمفهوم الميتافيزيقيين، وعلى الرغم من البساطة الظاهرية التي يظهر فيها مفهوم الهوية فإنه على خلاف ذلك يتضمن درجة عالية من الصعوبة والتعقيد والمشاكلة، وذلك لأنه بالغ التنوع في دلالاته واصطلاحاته. [12]

كما يشتمل مصطلح الهوية على سمات متعددة منها "الفردية والجماعية والثقافي، فيمكن القول أن الهوية مجموعة من السمات التي تسمح لنا بتعريف موضوع معين وبناءا على ذلك فإن التحديد الخارجي للهوية يكون بالبحث عن هذه السمات وتحديدها.[13]"

وعليه فالهوية عندما نتعرض لها تعريفا:" فإنها أنواع عديدة، هوية الفرد ليست هي هوية الشيء، وهوية العدد لا تعني هوية الإنسان، إنها أي الهوية أشكال وأنواع. فتطلق الهوية على معاني مختلفة، الهوية العددية، التي تطلق على الشيء، من جهة ما هو واحد ومن جهة كونه هو هو. الهوية الشخصية، التي تطلق على الشخص باعتباره يبقى هو هو يطرأ عليه من تغيرات خارجية، الهوية الكيفية، وهي صفة موضوعين من موضوعات الفكر، إذا كانا رغم اختلافهما في الزمان والمكان متشابهين في كيفيات واحدة. الهوية المنطقية، وهي علاقة تساوي شيئين اثنين كالهوية الرياضية أو المساواة الجبرية." [14]

إن الملاحظة الأساسية التي بإمكان الوقوف عندها أن الدراسات والأبحاث حول موضوع الهوية انحصرت في الغالب على ما هو منطقي، ثقافي،

---

[12] المرجع نفسه الصفحة نفسها.

[13] المرجع نفسه ص 15.

[14] جلال الدين سعيد، المرجع السابق، ص 494-495.

أنثروبولـوجي، اجتمـاعي وسـيكولوجي أحيانـا.و مثـل هكـذا دراسـات تـم إدارتهـا وتـدبيرها داخـل مختبـرات المجتمعـات الغربيـة، لمـا كانـت تشـمله مـن تحـولات داخـل مجتمعاتها.

طبعـا مثلمـا أشـرت فـإن مسـألة الهويـة منغرسـة فـي تـاريخ البشـرية بـدءا مـن الإغريـق بطـرحهم إياهـا علـى مسـتوى مـا هـو منطقـي، وأنطولـوجي (وجـودي)... فهـم أي الإغريـق كـانوا الأوائـل الـذين فتحـوا علـى وجـه الخصـوص التفكيـر الفلسـفي مـن خـلال طـرحهم السـؤال حـول ماهيـة الوجـود، فهـم بحثـوا عـن الوجـود الحقيقـي مـن خـلال المماثلـة و التطـابق، أي أنهـم تصـوروا الوجـود ممـاثلا بطبيعتـه لشـيء يبقـى هوهـو علـى الـدوام، بعيـدا عـن الاختلافـات التـي قـد تظهـر عليـه. فمنـذ بارمنيـدس المؤسـس الحقيقـي للأنطولوجيـا حـددت الكينونـة بوصـفها مـا يتمـاهى مـع ذاتـه [15]. هـده الرؤيـة أثـرت بصـفة مباشـرة علـى فلسـفة أفلاطـون الـذي تبنـى أفكـار بارمنيـدس الأول علـى صـعيد مـا هـو ميتـافيزيقي، وجـودي، فنجـده قـد حـدد الكـائن الحـي بأنـه من يكون هو ذاته بما هو ذاته. [16]

إلا أن المسـار الطويـل الـذي عرفتـه هـذه الدراسـات لـم تسـير إلا نحـو مضـاعفة الهـوة بـين الأجنـاس البشـرية، ممـا ضـخم الأزمـة، وازداد الوضـع تـوترا. فالأنثروبولوجيـا حتـى وإن سـعت مـن أجـل معرفـة الآخـر والانفتـاح عليـه، فإنـه لـم تفعـل ذلـك إلا لكـي تنجـز إدمـاج وانصـهار لهـذا الآخـر فـي "الأنـا" الأوروبيـة تحديـدا، بهـدف احتـواءه ، والهيمنـة علـى ثقافتـه. فالمشـروع الأنثروبولـوجي لا يقـوم إلا علـى هـذه الأهـداف سـعى جاهـدا لإحـداث مماثلـة الآخـر بالـذات، والنظـر إليـه بمـرآة الأنـا المسـتعلية هـذا مـا أدى إلـى ضـرورة تجـاوز مثـل هكـذا دراسـات، ومـن ثـم اقتضـاء

[15] يوسف الصديق : قصيد بارمنيدس إلى ينابيع الفلسفة، منشورات دار الجنوب، تونس.الطبغة الاولى(دت)

[16] المرجع نفسه ص 61، و بإمكان العودة إلى قصيد بارمانيدس رقم 03، ص 121.

إعادة النظر في مفهوم الهوية ذاته، الذي سيعرف طبعا، مع فلاسفة أوروبا المعاصرين انفجارا لغويا وبالأخص في المنتصف الثاني من القرن السابق أين سيشهد ميلا قويا نحو الاعتراف بالمفارق، والمختلف.

لقد اتخذ الفلاسفة المعاصرين طريقا آخر يتميز بالنقد الجذري لتلك الأطروحات التي حاولت حصر واختزال وتبسيط مفهوم الهوية، فمالوا نحو تفكيك الهوية إلى مختلف عناصرها، وتعييناتها، بحيث تشمل الهوية من خلال لعبة الاختلافات والتشابهات، وبحيث ينظر إليها بوصفها حصيلة اختلاف وتنوع لا نتيجة تشابه أصلي. [17]

هذا ما جعل الهوية ترفض في ذاتها الاستمرار في القول بأنها تعكس ما هو ثابت و قار، أي مجرد جوهر وماهية خالصتين، وها هي اليوم تكرس خلاف ذلك، فلقد صارت تدعوا إلى الاختلاف باعتباره مقوما من مقوماتها.

[17] عبد السلام بن عبد العالي، الميتافزيقيا، العلم والايديولوجيا دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 1981، ص 133.

المبحث الثاني: الأساس الفلسفي للهوية

بداية هل يحق لنا تعريف الهوية فلسفيا مثلما عرف أرسطو الوجود في كتابه "الميتافيزيقيا"، عندما قال أنه دال على معان متعددة، ومنه التسليم بامتناع التحديد أو التعيين لمفهوم الهوية، لكونه حمال أوجه، وجوده يتردد بداخل العديد من الحقول والمجالات المعرفية سواء تعلق الأمر بالفلسفة أو بالأخلاق أو باللاهوت...الخ وحتى مجالات علوم الإنسان : كعلم النفس، والأنتروبولوجيا والثقافة...الخ ويرجع هذا الالتباس الى ما طال مفهوم الهوية من التحولات طوال تاريخ الفلسفة.

ففي البدء ارتبط منذ الزمن اليوناني ب"الوجود" والذي لم يحصل له التغيير إلا مع فلاسفة العصر الحديث مثل : ديكارت، كانط، هيغل، على وجه الخصوص بحيث تمكن الأول ومن خلال تأملاته الميتافيزيقية من فتح معنى الهوية على الدلالة المعرفية (الايستمولوجية)، أين تم إدراجه ضمن نظرية المعرفة، حيث أصبح يدل على معنى الذات Sujet الذي لم يتقرر في أول أمره إلا عبر مفهوم "الشيء المفكر" res-cogitans من حيث هو الصيغة المدرسية التي انقلبت لاحقا إلى عبارة : "أنا أفكر" Cogito تم أخذ مع كانط يخرج بشكل متوار وسري من لغة "الأنا" الديكارتية إلى لغة "الهو المطابق"[18] والذي سيصبح مع هيغلHegel عبارة اصطلاحية مستقرة، حيث يتحدث هيغل ضمن فينومينولوجية الروح عن "الهو" المغترب، وال"هو" الزائل، وهو نفسه "هو آخر" والهو الذي صار شيئا وهو الشخص وهو الشعب. [19]

[18]المسكيني (ف) : الهوية والزمان، تأويلات فينومينولوجية لمسألة "النحن" دار الطليعة بيروت الطبعة الأولى 2001، ص 07.

[19]المسكيني (ف) : المرجع نفسه، ص 08.

إن التحول الجذري لمفهوم الهوية، يحيلنا إلى أهمية أو لنقل ضرورة التعامل مع المفهوم باعتباره مجرد أنتروبولوجيا ثقافية لا غير تنجز اختزالا رهيبا لما تحمله الهوية من كثافة أنطولوجية، فلسفية عموما ومن أبعاد تتجاوز الأنا الواعية، أو المدركة المفكرة، بتعبير رونيه ديكارت.

إن الفلسفات المعاصرة جاءت لتقلب هكذا رؤية تتبنى الدعوة إلى ضرورة تجاوز ما قد يحدثه الاختزال الذي طال مفهوم الهوية من الزيادة في الصدام والصراع الثنائي الذي هيمن على التفكير طوال تاريخ الفكر الإنساني. وعليه جاءت الفلسفات المعاصرة لتفكك وتقوض كل ما تحمله دلالة الهوية من معنى ميتافيزيقي تأملي.

ومن هذا الموقع نجد ربما محاولة المفكر التونسي "فتحي المسكيني"، لكونها تقف عند أهم الأطروحات التي حاولت تفكير الهوية، بمعنى أن محاولاته هذه رأيت بأنها جامعة، مانعة. فهو (أي المسكيني) يطرح مسألة أساسية في هذا الصدد عن حقيقة الانتقال الذي مس مفهوم الهوية، من ال"هو" ist-is-est وإلى المصطلح الأنطولوجي "هوهو". [20]

لا يريد عملي التناول بالبحث والمعالجة لمفهوم الهوية من موقعها الأنثروبولوجي، الثقافي، وإنما ينفتح وبصورة كلية على ما هو فلسفي وتحديدا على ما هو أنطولوجي هذا ما جعلني أقف عند عتبات فلاسفة الغرب بدءا من اللحظة اليونانية وبالأخص مرحلة ما قبل سقراط إلى غاية اللحظة المعاصرة، تحديدا مع "هوسرل" (1859-1938)

[20] في هذا الصدد أشير إلى ضرورة العودة إلى عمل هيدغر.(م) : الكينونة والزمان ترجمة : المسكيني (ف) دار الكتاب الجديدة-بيروت الطبعة الأولى 2012، والعودة تحديدا إلى الفقرة 64، بالإضافة إلى ذلك يمكن الرجوع إلى عمل ريكور (ب) : الذات عينها كآخر، ترجمة زيناتي (ج) دار الكتاب الجديدة-بيروت، الطبعة الأولى 2003، ص 11.

HUSSERL، هيدغر HEIDEGGER(1889-1976) ، ليفيناس LEVINAS(1906-1995)، دريدا DERRIDA(1930-2004) *.

سأفرد ل"مارتن هيدغر" مبحثا كاملا لكونه يشكل بالنسبة لنا منعطفا أساسيا لما سيبرزه من تحولات كبرى مست مفهوم الهوية، والذي كان سببا فيما عرفه هذا الأخير من تلقي جذري لدى الفلاسفة المعاصرين. طبعا دون تغييب الرؤية الفلسفية الجذرية لفيلسوفنا بول ريكور (P) Ricœur ويعود سبب هذا الاهتمام بما طرحته هذه الأسماء لكونها أنقذت وخلصت مفهوم الهوية من مأزق الانغلاق الذي يقول بالاستمرارية دون التغيير، ومنه تحريره إلى ما دون ذلك. أي بقدر ما يقول بالقرار والثبات فإنه ينجز في الوقت ذاته التحول والتغير.

***هوسرل –ا– (1859–1938)** مؤسس الحركة الفينومينولوجيا بامتياز. فيلسوف–رياضي و منطقي، ساهم في معاودة قراءة التراث الفلسفي قصد التمكن من إعطاءه روحا جديدة بعد الأزمة التي وقع فيها بدءا من المنتصف الأول من القرن السابق.و كانت الأبحاث المنطقية(1900–1901)فاتحة مشروعه الفينومينولوجي التي لا تزال(أي الأبحاث المنطقية) إلى يوم الناس هذا موضوع اهتمام بالغ من طرف ورثة هوسرل من أمثال هيدغر، ليفيناس ،سارتر ، ميرلوبونتي ...من أهم أعماله نجد : الأفكار الممهدة 1913، و أزمة العلوم الأوروبية و الفينومينولوجية الترنستدنتالية1938.

هيدغر–م– (1889–1976): لاهوتي و فيلسوف ألماني من ابرز ورثة الحركة الفينومينولوجية الهوسرلية و من أهم الذين ساهموا و بصورة جلية في تطويرها ، كانت بداياته العلمية مرتبطة بالدراسات اللاهوتية ثم و بعد قراءته للأبحاث المنطقية ، انعطف نحو الفلسفة و ذلك ابتداء من 1911. من أهم أعماله الفلسفية التي ساهمت بوضوح في تفعيل الفينومينولوجيا مؤلفه "الوجود و الزمان".

***ليفيناس–ا– (1906–1995):** فيلسوف و لاهوتي فرنسي ولد ب"كوناس" بليتوانيا.التحق بجامعة ستراسبورغ سنة1926 ثم انتقل إلى جامعة فرايبورغ حيث اللقاء الأساسي مع مؤسسا الفينومينولوجيا هوسرل و هيدغر أين باشر المواظبة على حضور محاضراتهما فأنجز رسالة دكتوراه معنونة ب" نظرية الحدس قي فينومينولوجبا هوسرل" 1930 من أهم أعماله : "الكلية و اللانهائي"1961.

***دريدا–ج– (1930–2004)**من ابرز فلاسفة فرنسا المعاصرين تأثر هو الآخر بصورة واضحة بالحركة الفينومينولوجيا إلى درجة التي أنجز من خلالها أطروحته المعنونة ب"مسالة الأصل في فلسفة ايدموند هوسرل " سنة 1956. كما تمكن من ابتكار فلسفة تميز مشروعه المسماة بال"تفكيك" من أهم أعماله الكتابة و الاختلاف"1967 و "علم الكتابة"1967 و التشتت 1972 .

هـذا مـا سـيكون مـن إشـارات واضـحة المعـالم، والتـي سـنتطرق إليهـا لـدى ريكـور عنـدما سـنجده فـي جـل أعمالـه خاصـة المتـأخرة منهـا يؤكـد علـى مـأزق طـرح مسـألة الهويـة. إذ بقـدر مـا يقـر ريكـور بضـرورة البحـث عنهـا داخـل موقـع الاستمرارية La permanence نجده يؤكد في الآن معا على انفلاتها وتملصها من الإدراك، والوعي. هذا ما جعلني أؤكد على منوال الفلاسفة المعاصرين أنها (أي الهوية) تحمل الدلالة نفسها من حيث المعنى للوجود الأرسطي، بما هو دال على التعدد والتنوع، والاختلاف، على الرغم من أن معناها الحرفي مثلما أشرت إلى ذلك في المبحث الأول من فصلنا هذا، لا يدل ولا يشير إلى ذلك.

في البدء كان الإغريق و كان بالتحديد أفلاطون و محاوراته الأساسية التي أسست بالفعل رؤية فلسفية ميتافيزيقية على وجه الخصوص لمفهوم الهوية. إن المسالة الجوهرية التي يطرحها المتن الأفلاطوني هي:" ألم يكن أفلاطون وهو فيلسوف الوحدة مضطرا وأمام ما اعترضه من صعوبات جمة متمثلة في نسق الآخر إلى تنفيذ "جريمة" قتل الأب ممثلا" في بارمنيدسParménide، كي ما يحصل للفلسفة الانفلات من الانسداد الذي ورطها فيه بارمنيدس[21] و من تم التمكن من التقدم والتطور وذلك من خلال إقدامه على تفكير اللا-وجود المتعدد، والآخر المختلف، إنما الضرورة لأجل إحداث نقد ما داخل الفكر الفلسفي.

مع أفلاطون سنكون أمام حقيقة مغايرة تفترض هوية مختلفة، هوية يسكنها ويقيم بداخلها التعدد والتنوع. ولم تعد مفهوما ثابتا، أمام تحولات

[21] الفريوي علي الحبيب، نقد العقل الميتافيزيقي، قراءة أنطولوجية للتراث الغربي، دار الفارابي، بيروت، ، الطبعة الأولى 2008 ص 245.

هيـراقليطسHéraclite الجارفـة، النـار المسـتعرة التـي لا تتوقـف عـن الاشـتعال، لكنها هل ستحرق أفلاطون قبل بارمنيدس ؟

إن الهويـة تعمـل فـي حقـل النقـد والاخـتلاف فالحـديث عـن الـلا–انفصـال والـلا–فـرق بـين الهويـة والغيريـة يعـد جـد مهـم عنـدما يسـتدعى أحـدهما الآخـر، ويصـيرا ضـروريان، تمكننـا هـذه العلاقـة مـن الـتخلص مـن الصـور التقليديـة القائمـة علـى الغمـوض والشـك لمفـردة الهويـة، هويـة مكـررة، ومغلقـة، تقيـد بـذاتها، وإنمـا صارت على خلاف ذلك هوية مبدعة، خلاقة ومنتجة.

ومـن هـذا المنطلـق تبـدو إعـادة تفكيـر الهويـة فـي تعـددها، أي تعـدد المفـاهيم المؤسسـة حولهـا قـادرة علـى إدخالنـا فـي حـوار عقلانـي مـع أحـداث العـالم، وذلـك مـن خـلال الإصـرار علـى ضـرورة تفكيرهـا بعمـق حـول وضـعيتها الراهنـة، أي المعاصـرة، قصـد الـتمكن مـن التخفيـف مـن حـدة الخطابـات العنيفـة التـي صـارت تميـز جغرافياتنـا الآنيـة، والتـي صـارت بـدورها تهـدد وجودنـا عمومـا، والتـي مـن خصوصـيتها الانغـلاق، والانكفـاء علـى الـذات، خطابـات تبـرر وجودهـا البـائس و المهزوم، والمستغرق في الإخفاقات والفشل.

وعليـه سـيكون ضـروريا مثلمـا يشـير إلـى ذلـك الفيلسـوف التونسـي التريكـي (ف)، وهـو أحـد أبـرز المفكـرين العـرب المنفتحـين بقـوة علـى التـراث الفلسـفي الغربـي تحديـدا بالإضـافة إلـى التـراث العربـي، ويحضـر ريكـور فـي أعمالـه بصـورة جـد بـارزة لكونـه(أي التريكـي) اسـتثمر فلسـفته لكـي يؤسـس أصـالته المميـزة لمشـروعه الفلسـفي، قلـت بإمكاننـا أن نميـز أربعـة أبعـاد لمفهـوم الهويـة، والتـي أشـار إليهـا فـي عملـه :

"إستراتيجية الهوية" Stratégie de l'identité،[22] والتي سأحاول الوقوف عندها فيما بعد باختصار.

تجسد الفلسفة المعاصرة نقلة أو لنقل منعرجا جذريا من حيث اهتماماتها المتجددة و الدائمة، والتي عملت باستمرار من أجل مغادرة التفلسف القائم على بناء وتأسيس هوية ثابتة، و جواهر لا متغيرة. وعليه ستجسد الفلسفة المعاصرة و ريكور أحد أبرز أعلامها البارزين بامتياز الذين فكروا في الذات (الأنا) بلا هوية. فالمنعطف الذي سيتحدث عنه والذي أنجزه العديد من الفلاسفة المعاصرين يكمن تحديدا في قدرتهم على إعادة اكتشاف ما تركته الفلسفات التقليدية من تحاليل، ودراسات حول مفهوم الهوية.

مع الفلاسفة المعاصرين سوف لن نكون أمام اكتشاف ذلك الذي سبق ان اكتشفته الفلسفات التقليدية، وإنما سنكشف ما خفي من ثراء وكنوز عن أولئك الذين قدموا فلسفات حولها. أين نجد العديد من الأسماء التي فككت، وقوضت مفهوم الهوية منذ اللحظة الهيدغرية، إلى غاية اليوم، ونجد أسماء بارزة ساهمت في إثراء النقاش حول الهوية : فوكو- (م) (M) Foucault(1926-1984)، دريدا (ج) (J) Derrida، دولوز (ج) (1925-1995) .Deleuze G.، وليفناس (إ) (E) Levinas، و**ريكور** نفسه .

يتعلق الأمر إذا في الكيفية التي تتمكن من خلالها الفلسفة ذاتها من الخروج ومغادرة ذاتها، دون أن تكون مشدودة إلى نوستالجيا (حنين) العودة إلى الماضي، بمعنى أن الفلسفة المعاصرة هي تفكير في الهوية دون حنين، ذلك لأن الفلسفات التقليدية سرعان ما تؤسس لنفسها هويات ثابتة من خلال إقرارها

[22]Triki (F) : la stratégie de l'identité, Essai Paris, Edition : Alcantères 1998.

بالعودة الدائمة إلى الأصل لا لتجعله قابلا لتعدده واختلافه، وإنما لكي تتوارى خلفه مدعية الاستعلائية.

لكن هل من الممكن الحديث عن ذات باعتبارها آخر مثلما يشير إلى ذلك مصنف ريكور الصادر سنة 1976 بدون أن نقيم هوية تميز الذات، الهوية هي ما نحن يقول المسكيني (ف) دون أي جهد وجودي (أنطولوجي) خاص، في حين أن الذات هي ما نستطيع أن نكون، ولكن لم يجرؤ بعد على الاضطلاع به كأفق حر ووحيد لأنفسنا. [23]

إن الهوية منشأ حداثي، بمعنى أن الحداثة هي التي أسست مفردة الهوية مختلفا، شأنها في ذلك شأن تأسيسها لمفاهيم أخرى لا تزال تحضر بشكل مكثف داخل خطاباتنا الفلسفية والاجتماعية والسياسية مثل الإنسانية، الإقليم، الوطن، السيادة والمواطنة... المؤكد إذن أن تاريخ الفلسفة برمته لم يتناول الغير تناولا فلسفيا بمعنى أنه لم يضعه موضع تفكير، واكتفى بإلحاقه ضمن تاريخ معنى لل"هوهو".

لقد كان أرسطو أول من حقق وحدة المماثلة في المعاني المتعددة للوجود : "لقد وجد أرسطو معاني كثيرة تحيط بمفهوم الوجود أو بعبارة أدق بفعل الكينونة الرابط بين الموضوع والمحمول Prédicat (المعنى المنطقي) الذي مازلنا نقدره في العربية ب"هو" أو "يكون" منذ الفارابي والغزالي الذين لاحظا أنه في اللغات

[23] المسكيني (ف) : الهوية والحرية نحو أنوار جديدة، دار جداول بيروت الطبعة الأولى 2013، ص 13.

الأعجمية أو ضح أنه ظاهر فيها. فهو في الانجليزية is وفي الألمانية ist وفي الفرنسية est وفي الفارسية "آست" الخ. [24]

الهوية هي وحدة الوجود المطلق مع ذاته، إنها تعبر عن استحالة منطقية وميتافيزيقية لفعل الوجود، وماهية الوجود هو "المتواجد" L'être est l'exister منطقيا يعبر مفهوم الهوية عن وحدة الوجود مع الفكر وتطابقهما هذا ما أكد عليه الفيلسوف بارمنيدس في العبارة الشهيرة : إن ما هو، هو فعل فكر وكون في آن[25]

فالكون والفكر سيتماثلان ويمتزجان بداخل وحدة الواقع وعليه يدرك بارمنيدس الفكر ويتعامل معه باعتباره كلي أنطولوجي وأنه وحدة الوعي بإمكانه أن يكشفه لنا أي يظهره، وسيغدو الاختلاف الأنطولوجي لحظتها متعذر عن الكشف، أي لا مدركا.

و عليه تكون الغيرية Altérité مستحيلة ويكون الوجود في نهاية المطاف بعيدا عن التناول وبعيدا عن كل مشاركة التي تحدث عنها أفلاطون.

إن أفلاطون ومن خلال نموذجين من المفكرين لا يرى في اللا–وجود موضوعا سلبيا، وإنما بإمكانه أن يكون موضوعا للمعرفة العقلية. فالنموذج الأول هو النموذج الفيزيقي الطبيعي. اللا– وجود محدد هنا باعتباره هيولى Hylé العلة النافية لكل تحديد المتواجد ماديا، إنه السند الذي يختص بكل كيف Qualité، وبكل ملكية Propriété، أما النموذج الثاني فهو النموذج الصوري والمنطقي،

---

[24] بول ريكور و مجموعة من المؤلفين الوجود والزمان والسرد ، ترجمة سعيد الغانمي، مركز الثقافة العربي بيروت، الطبعة الأولى 1999، ص 14.

[25] يوسف الصديق : قصيد بارمنيدس –سبق ذكره ص 121. « L'être est une même chose que la pensée et l'être »

اللا- وجود يتحدد هنا باعتباره علاقة Relation الإسناد Attribution أو المشاركة وعليه ستكون الفلسفة البارمنيدية بالنسبة إلى أفلاطون فلسفة صامتة Philosophie silencieuse. [26]

إن الفكرة لدى أفلاطون هي نفسها: حيث لا يكون آخر. أي هي ليست آخر فثمة لديه في تحديده لهوية الآخر مسألة هذا الأخير باعتباره عنصرا معطى من معادلة الوجود، واللاوجود البارمندي. لكن ألا يمكن في المعادلة نفسها الإقرار بوجود آخر يحتل مكانة جد أساسية داخل الفكر الأفلاطوني.

طبعا نحن هنا لا نناقش أفلاطون، وإنما نحاول فقط التأكيد على اتساع رقعة تحديد الهوية لا غير، ذلك لأن البعد الميتافيزيقي يؤسس هوية مطلقة تقصي كل آخر. إذ حتى وإن قمنا بإنجاز مسافة بين فلسفة أفلاطون وتلك الخاصة ببارمنيدس فإن التماثلية، والتطابقيةL'identification تبقى تعكس باستمرار ماهية وبنية كل تفكير المنجزة لتجاهل والتغافل عن كل آخر وعن الاختلاف والذي يفرض هوية باعتبارها رحم الوجود. [27]

هذا الإقصاء والإخضاع الكامل للمختلف، أي إكراهات الهوية ستحمل بداخل فلسفة التمثل La représentation مبدأ الهوية نحو إطلاقيته، هذا ما جعل المعنى الأول المؤسس لها (أي للهوية) جد مختزل، ولا يمكن أبدا أن يكون كافيا كي ما نتمكن من تحديد هويتي، وتمييز ما يخصني، ويميزني عن الآخرين، فعدم القدرة على تحديد مفهوم الهوية بصورة واضحة وكافية حال دون التمكن من تمييز الهوية عن الآخر، ليست الهوية إذا ثبوتا Fixation، وإنما إمكان للتغيير بدون تلف أو فساد.

[26] Triki (F) : la stratégie de l'identité. Ibid. p27
[27] Triki (F) : Op.cit. P. 28-29.

الملاحظ إذا أن الهوية صارت تعكس اسم الفلسفة عينها، وهذا ما يتضح لدى فلاسفة المثالية الالمانية L'idéalisme allemand وخاصة مع فيشته Fichte (1762-1814)، وشيلنغ Schelling (1775-1854)[28] إلى درجة أن هذه الأخيرة (أي المثالية الألمانية) تأسست من منطلق تفكير ال"أنا" Moi، ألم يقل فيشته ذاته أن "أنا-أنا" Moi-Moi، والذي رفض فكرة التمثل التي عرفت أوج اكتمالها مع كانط (إ) (E) Kant (1724-1804)، حيث تم التأسيس النسق على أنقاض الممارسة النقدية التي ميزت فلسفة هذا الأخير.

إن الوجود بالنسبة إلى المثالية الألمانية متطابق مع نفسه دون انقسام ودون تراتبية أفلاطونية مفترضة، فالهوية لا يحكمها هنا منطق ثنائيات ولا منطق الجدل مثلما هو عليه الشأن لدى هيغلHegel، وإنما هي (أي الهوية) أنطولوجيا بالأساس، ذلك لأنه من الممكن أن تعرف انتقالا من تجربة فردية إلى الوجود على نحو ما حدث للفيلسوف الأنطولوجي الدانمركي سورين كيركغارد S Kierkegaard..

وربما سيكون للتيار الفينومينولوجي الفضل والحظوة في تفكير الهوية في تعددها دونما اللجوء إلى أفكار مسبقة، بمعنى تفكير الهوية داخل حركة الفينومينولوجيا لا يستند على قضايا ومسلمات معطاة جاهزة، أي أنها مستندة

[28]أنظر هنس زندكولر. المثالية الألمانية.ترجمة أبو يعرب المرزوقي و آخرون. المجلد الأول الشبكة العربية للأبحاث و النشر. بيروت -لبنان الطبعة الأولى 2012 انظر تحديدا الفصل الثاني و الفصل الثالث منه صص89-225

على تحليل مباشر برفض الاعتماد على مقدماته أو نتائجه على أدبيات الموضوع من أجل تجاوز منهج قال، ويقول، وتجميع أقوال السابقين.[29]

تعتمد الفينومينولوجيا في تحليلها للظواهر على الحدس المباشر، وقلب النظر من الخارج إلى الداخل وعيش الموضوع باعتباره قصدية يمكن رؤيته، وهي إيحاء متبادل بين الذات والموضوع، فالهوية إذا ليست موضوعا صوريا ميتافيزيقيا بل هي قضية يشعر بها الباحث، يصف الموضوع بتحليل ذاته. [30]

ربما سيكون ضروريا هنا تأويل مفردات الهوية داخل التراث العربي الإسلامي، وتحديدا لدى ابن سينا، حيث نجد قراءة المفكر فتحي سلامة الذي كثيرا ما يحيل نفسه على كنوز التراث الفلسفي الإسلامي إذ تبين له من خلال قراءته التي طور من خلالها العديد من الحجج تجاه تفكير الفرد l'individu، الذات في الإسلام، وعلى مستوى الميتافيزيقي يرى أن من الضروري استدعاء مفردة ابن سينا التفريد " Tafrid" (الفردنةindividuation). فابن سينا يعرف الإنسان بأنه كائن متفرق، أي أنه محكوم بالفرق . يتمتع بوجود خاص في الزمان والمكان. [31]

وحسب "بن سلامة" دائما الذي كثيرا ما يحيل نفسه على التراث الفلسفي الإسلامي الكلاسيكي، شأنه في ذلك شأن العديد من المفكرين أركون (م) على سبيل المثال لا الحصر لكي يؤكد أن بناء الحداثة مرهون بمدى قدرتنا على فهم

---

[29]حنفي (ح) : مرجع سبق ذكره، ص 14أنظر أيضا مؤلف سماح رافع محمد : الفينومينولوجيا عند هوسرل –دراسة نقدية في التجديد الفلسفي المعاصر دار الشئون الثقافية العامة بغداد–العراق الطبعة الأولى 1991 انظر تحديدا الفصل الثاني المعنون ب الانا المتعالي و عمليات البناء و التكوين صص 152–186.

[30]حنفي (ح) : مرجع سبق ذكره ، ص 15.

[31]Benslama (Fathi) : individualité en islam in Revue intersigne n° 8–9, Paris automne 1984, P. 55.

فكر وثقافة تلك المرحلة، التي كانت تعج بثرائها وتنوعها الفكري القائم على الحوار والاختلاف والانفتاح على ثقافات أخرى مختلفة. و من تم كان استثماره لأخلاق "مسكاويه" التي نظرت إلى الفرد باعتباره تحقق للصورة الكونية المتفردة داخل الطبيعة فهو أي الفرد لن يغدو شيء آخر إلا صورة الكوني وأن هذا التحقق يقوم بالأساس على اللقاء بين عالمين، عالم الهوية المادة (ب) وهوية كونية المعرفة . وعليه الفرد هو هذه الصلة والجسر القائم بين الطبيعة والثقافة.[32]

مثل هكذا رؤية تتقاطع واهتمامات ريكور الأساسية، التي تناولت مفهوم الهوية بعمق، وطورت من معالمه.تحضر مسألة الهوية عند ريكور ليعلن نفسها محاولة لنقد جذري للهوية ذاتها، خاصة تلك المنظور إليها من قبل الفلسفات السابقة عنه، ولنقل السابقة تحديدا عن المنعطفات المنجزة داخل الفلسفة المعاصرة. باعتبارها هوية ثابتة.

ومن ثم ستكون محاولة ريكور بمثابة انقلاب حقيقي على هكذا وجهة نظر، وبهدف تحريرها من الايديولوجيات الشمولية التي كثيرا ما تعاملت مع الهوية من موقع واحد في البعد لا غير، في حين سوف لن يكون الوضع كذلك مع ريكور، فهي تحمل أصالة تميزها فهي على العموم مسار تكويني دائم. داخل سرعة مستمرة قائمة على نوع من التفاعل الفعال بين الأنا والآخر، بحيث يمكننا هذا التفاعل من بلوغ رؤية واضحة، وصافية عن أساس، وأسس الوجود، طبعا سيطرح هذه الرؤية ضمن ما يسميه بالهوية السردية Identité narrative. [33]

[32]Triki (F) : Op.cit. P. 32.

[33]سنتناول رؤية ريكور لمفهوم الهوية بالتفصيل في الفصل الثالث من هذا العمل.

المبحث الثالث: هيدغر وتفكير الهوية اختلافا

بداية بإمكاننا الوقوف عند المسائل التالية: لماذا هيدغر (م) Martin Heidegger (1889-1976) وسؤال الهوية مفكر فيه من موقع الاختلاف؟ ألا يبدو الوضع مفارق إلى درجة بإمكان القول باستحالة إيجاد ما يجمع بين المفردتين (الهوية، Identité والاختلاف Différence)؟ ولماذا هيدغر تحديدا ؟ هل ثمة ما جعل ريكور يندفع بقوة نحو التحديد الهيدغري لمسالة الهوية ؟ ما المقصود تحديدا بالهوية اختلافا؟

يحتل مارتن هيدغر داخل مشروع ريكور الفلسفي المكانة الأساسية، إذ من الممكن القول أن جل كتاباته تقف عند محطة هيدغر، لعلة ما يحمله مشروع هذا الأخير من أهمية بارزة داخل الفلسفات مهما كان توجهها، وداخل الفلسفة القارية الفرنسية على وجه الخصوص. إلا أن حضور هيدغر في فلسفة وفكر ريكور يختلف عن كثير ممن جعلوا من هيدغر منطقتهم الأساسية في إقامة فلسفاتهم إلى درجة أنهم وجدوا أنفسهم في نهاية المطاف متهمون بتكرار هيدغر لا غير، إلا أن ريكور في توجهه نحو هيدغر حمل شيء من الأصالة. إذ كثيرا ما وضع فلسفته أمام محك الممارسة النقدية الجذرية.

بإمكاننا إذا التأكيد على أصالة ريكور بالمقارنة مع معظم فلاسفة فرنسا الذين لم يتمكنوا من التحرر من هيدغر وفلسفته مثل: جان بوفريه Beaufret Jean (1907-1982) وجان فرانسوا كورتين Courtine Jean François (1944-) وإلى حد ما دريدا (ج) Derrida[34] Jacques و ميشال هار

[34] Voir, Jean Beaufret : Dialogue avec Heidegger, approche de Heidegger, Paris éd Miuit1974, et Jean François courtine : Heidegger et la Phénoménologie. Paris. J.Vrin 1990, et Jacques Derrida : les Mains de Heidegger. Paris, Flammarion 1992.

Michel Haar (1937-2003) .... هي أسماء كثيرا ما دارت في فلك هيدغر.

لم يكن هيدغر يمثل لدى ريكور إلا إمكان من إمكانات مواصلة المشروع الفنومينولوجي الهوسرلي على وجه الخصوص، فرجوعه إليه كان يحكمه الحمولة والكثافة الأنطولوجية[35] والمعرفية التي ميزت فكر هيدغر، فهو الفيلسوف الذي معه تحضر باستمرار حركتين فلسفيتين بارزتين لا تزالان تشكلان إلى يومنا هذا المصدر الملهم للعديد من الفلسفات، الأمر يتعلق بالحركة الفينومينولوجية Phénoménologie والحركات التأويلية Herméneutique، ففي فلسفة هيدغر يمتزجان ليؤسسان حركة قائمة بذاتها ألا وهي: الحركة الفينومينولوجية التأويلية.

إن هيدغر ومن موقع تطعيم Greffé مفردة معلمه هوسرل لجأ إلى التأويلية لأنه وجدها هذه الأخيرة تملك من القدرة ما يؤهلها على فهم ذلك المتعذر عن الرؤية وعلى النظر: الوجود Sein/Etre، وعليه لا يمكن أن نجازف لو أكدنا أن مشروع ريكور الفلسفي يستأنس بأثر هيدغر. لقد استثمر هذا الأخير شأنه في دلك شأن العديد من الفلاسفة الذين تتلمذوا على يد فينومينولوجية هوسرل، وكان التعليقEpochè وهو أحد آليات منهج الرد Réduction داخل فينومينولوجيا هوسرل بمثابة الآلية التي سارت بهيدغر نحو إقامة منهج التقويض Destruction لتاريخ الفلسفة برمته لا لشيء إلا لكونه كان محوكما بالنسيان l'oubli، غير أن هيدغر سيضطر إلى مخالفة هوسرل وخاصة بعد إقدامه على نشر عمله الأساسي: "الكينونة والزمان" (1927) أين برز فيه الفرق الواسع بين

35- هيدغر(م). الانطولوجيا هيرمينوطيقا الواقعانية. ترجمة عمارة(ن).منشورات الجمل.بيروت الطبعة الأولى.2015. الفقرة الأولى صص25-27.

الفيلسوفين، إلى درجة أن الكثير من قراء هيدغر يؤكدون على خصومته مع هوسرل مشيرين إلى انه تعامل مع فلسفة هذا الأخير باعتبارها هي الأخرى مجرد مواصلة للمشروع الميتافيزيقي التقليدي من خلال تأكيده على أهمية مفردة الوعي Conscience وعلى نتائج فلسفته الترنسندنتالية Transcendantale المثالية.

إن هوسرل في أعين هيدغر لم يبتعد كل البعد عن المعنى الميتافيزيقي للوجود القائم في الحضور.[36] فهو منخرط ضمن تاريخ تغافل برمته عن الاهتمام بما تحمله مفردة الوجود من اختلاف أنطولوجي différence ontologique، دون السير به نحو إقامته كهوية أو كتطابق adéquation، على الرغم من أن هوسرل ومن خلال مشروعه الفينومنولوجي قد أيقظ و فتح أعين هيدغر على هذه الغفلة من خلال مباشرته لقراءة عمل هوسرل المباحث المنطقية logique recherches ابتداء من سنة 1911 وبالأخص قراءته للكتاب السادس منه، الكتاب الذي ساهم في إيقاظ هيدغر أنطولوجيا.

إن هوسرل (ا) ومن خلال مشروعه الفينومينولوجي كان يعتقد أنه وعلى خلاف كل الفلاسفة الذين سبقوه أنه قد تمكن من ابتكار حلم هؤلاء المتمثل: في الجعل من الفلسفة علما شاملا(أو كليا)، أي أن تصير الفلسفة، الفلسفة الأولى علم جديد ومستحدث كل الاستحداث لم يسبقه إليه أحد من قبل، وجدنا بقول هوسرل في مقالة: "الفلسفة علما صارما" الصادرة سنة 1911، علما دقيقا هو

[36] الفريوي (علي الحبيب): نقد العقل الميتافيزيقي، قراءة أنطولوجية للتراث الغربي، دار الفارابي، بيروت، الطبعة الأولى، 2008، ص ص 213-249.

علم الوعي وليس علم النفس، إنه فينومينولوجيا الوعي، وذلك في مقابل العلم الطبيعي للوعي.[37]

إن الفينومينولوجيا هي بمثابة العلم الذي منح لهوسرل هذه الثقة والذي مكنه من اكتشاف التعليق باعتباره أداة تحرير من خلال وضعه كل الأحكام المسبقة مهما كانت طبيعتها موضع شك مطلق دون استثناء، ولا ينبغي التعامل مع التعليق باعتباره مجرد شك لا غير، بحيث يأخذ دلالة سلبية كأن نقول أنه مسلك اختزالي réductionniste بل دلالته تحيلنا مثلما يشير إلى ذلك هوسرل نحو "القيادة السليمة" reconduire.

إن التعليق هو المنهج المحرر للموقف الفلسفي من الموقف الطبيعي[38] الذي تأخذ به العلوم الطبيعية، وحتى الإنسانية بغرض دفاعها على مبدأ الموضوعية، إذ كثيرا ما ناضل هوسرل ضد كل معنى سلبي للرد، ودعا في مقابل ذلك تبني المنهج بعده الإيجابي لكونه يحررنا ولا يسجننا داخل المعارف الموروثة.

سيتبنى إذا هيدغر (م) مثل هكذا توجه بحيث سيندفع بقوة نحو الرد جاعلا منه أحد أهم الانتصارات الدالة على قوة الفينومينولوجيا الهوسرلية، طبعا هيدغر لا ينفي التعليق الفينومينولوجي، وإنما يفهمه بطريقة متفردة، التي تسمح له بفهم الوجود، ليس هذا الأخير وجودا كما ذهب إلى ذلك هوسرل وإنما هو وجود يحتاج إلى موجود يوجد حتى ينكشف ويظهر، وهذا ما مكن هيدغر من تجاوز اللحظة الإيبستمولوجية (المعرفية) لهوسرل القائمة بالأساس على الوعي والمعرفة

[37] هوسرل(ا)، الفلسفة علما دقيقا، ترجمة: محمود رجب، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2003، ص89.

[38] هوسرل (أ) فكرة الفينومينولوجيا، خمس دروس، ترجمة: فتحي إنقزو، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2004.

بالموضوع، متوجها خلاف ذلك نحو إقامة أنطولوجيا أساسية ontologie fondamental، ذلك لأن اللحظة الأولى لم تكن مالكة لرؤية أنطولوجية تحتمل إشكالية الوجود، فهذا الأخير لن يكون موضوعا لعلم صارم، دقيق، العلم الذي تحدث عنه هوسرل نفسه، طالما أن العلم لا يدرك الاختلاف والأنطولوجي، ولا يهتم بالأنطولوجيا علما للوجود.[39]

لقد راهنت الفينومينولوجيا ولا تزال إلى اليوم تراهن على فكرة مركزية ترى بأنها الفكرة الأساسية وهي أن الأشياء لا وجود لها فهي تنفي وجود العالم بصورة سابقة، فمفهومه غير معطى جاهزا أو آليا، فالشيء وعلى خلاف ما ذهب إليه كانط لا تملك ماهية في ذاته، فمثل هكذا وجهة نظر حاولت الفلسفات الحديثة ترسيخها والدفاع عنها، وعلى رأسها فلسفة كانط، فيشته، وشيلنغ، أي المثالية الألمانية عموما، فالأشياء لا توجد بمعنى لا تملك هوية ثابتة قارة، ونهائية، وعليه فهي غياب لا حضور.

إن الأشياء لا توجد خارج العلاقات والظهورات التي تقيمها مع غيرها، مع الوعي لدى هوسرل ومع الوجود لدى هيدغر. فالعلاقات و الظهورات هي العنصر الأساسي المتمثل لجوهر الأشياء ولماهيتها دونها لا وجود لهذه الأخيرة، فالشيء إذا ليس في نهاية المطاف إلا مجموع العلاقات و الظهورات لا غير.

تتميز فينومينولوجيا هيدغر عن فينومينولوجيا هوسرل في كونها تؤكد على إمكان استيعاب الغياب l'absence الوجود المقيم في النسيان، في حين تؤكد فينومينولوجية هوسرل على إمكان وعي العالم باعتباره تمثلا représentation أي حضورا منطلقه في ذلك المجال التعقليintelligible الذي يقع فيه الشيء.

---

[39] الفريوي، على حبيب: مارتن هيدغر: الفن والحقيقة أو الإنهاء الفينومينولوجي للميتافيزيقا، دار الفارابي بيروت، الطبعة الأولى، 2008، ص49.

من هذا المنطلق سيتوجه هيدغر بفضل نقده الجذري نحو فينومينولوجية ممكنة لكونها كانت محملة بالعديد من التناقض، والعيوب، خاصة عندما أكدت على فرضية الوعي، فقصدية الوعي لدى هوسرل لا تعني انفتاح العقل على متطلبات الموضوع، العالم، الوجود، وإنما تعني عكس ذلك تماما، إنها اتساع العقل لالتهام أوسع مساحة من الموضوع، فيعد الموضوع كفكرة (أرسطو، ديكارت) الموضوع كظاهرة (كانط) والموضوع ككلي (شمولي) (هيغل) يؤسس هوسرل الموضوع كهذا الشيء في نفسه.

وعليه ستكون فينومينولوجيته بمثابة أقصى حدث عقلاني أي منطقي، فالمنطق مع هوسرل وهو يعانق هنا الشيء نفسه، لم ينفك عن تحديده وصياغته الكلية، بل إنه قد عمق ذلك على نحو بات معه الشيء نفسه عقلا بأقصى مما أنجزه هيغل وعلى نحو أصبح المنطق نفسه، فيه شكلا من أشكال الميتافيزيقيا، أي أبعد ما يكون من الشيء نفسه في الوقت الذي سيتعين فيه طوال تاريخه إلى ردم الهوة بينه وبين العالم. هو ذا جوهر نقد هيدغر للمشروع الهوسرلي[40].

يكمن منطلق هيدغر في مساءلة الوجود باعتباره الموضوع الحق والأساسي لفلسفته، الموضوع الذي تناسته الفلسفات التقليدية، حتى وإن ادعت تاريخيا أنها كانت تجعل منه غايتها الأولى، إلا أن الأمر حسب هيدغر لم يكن كذلك، إن السؤال المذكور(أي سؤال الوجود) بقول هيدغر قد ذهب اليوم في النسيان، وإن كان عصرنا يعد القبول بالميتافيزيقيا مرة أخرى ضربا من التقدم[41]، فلقد التبس الأمر على الفلسفات فراحت لا تقيم وزنا للفرق الموجود بين الوجود والموجود.

[40]بلغيث عون، الإسلام فلسفة أخيرة الله اليوم الآخر. ترجمة راهنة، منشورات ضفاف، بيروت، الطبعة الأولى، 2012، أنظر بالتحديد الهامش.

[41] هيدغر (م)، الكينونة والزمان، ترجمة: المسكيني (ف) دار الكتاب الجديدة، بيروت، الطبعة الأولى، 2012، ص49.

هـذا مـا سـيجعلنا نؤكـد أن فلسـفة هيـدغر هـي بامتيـاز فلسـفة سـؤال الوجـود، ممـا مكنه من السير نحو إمكان الحسم في الميتافيزيقيا التقليدية وفي مصيرها.

إن الوجـود لا يقـف عنـد حـد (هنـا) la ولا عنـد (هنـاك) là–bas بمعنـى أنـه لـيس ذات أولا ولا موضـوعا، فـنحن نعلـم أن تـاريخ الفلسـفة هـو تـاريخ صـراع ثنائيـات بـين فلسـفات تؤكـد علـى أسـبقية الـذات وأخـرى تجعـل مـن الموضـوع منبـع ومصـدر معرفتهـا الأساسـية، إلا أن الفينومينولوجيـا هنـا، وخاصـة فينومينولوجيـا هيـدغر حسـمت بصـورة نهائيـة فـي هـذا الصـراع، فلـم يحـدد أحـدهما الآخـر. وهـذا الوضـع سيجسـد أهـم النتـائج الأساسـية داخـل الفلسـفة المعاصـرة عمومـا، إن الوجـود إمكـان قائم في المستقبل أي في لا إمكانه.

غالبـا مـا يميـز هيـدغر بـين الوجـود être والموجـود étant فـإذا كـان الأول يقـيم بداخلـه، أي أن نمـط ظهـور الشـيء فـإن الموجـود هـو الأشـياء الوضـعية، بمعنـى هـو كـل شـيء مثبـت ومحـدد سـلفا فـي الزمـان والمكـان، تحديـد يـرى فيـه هيـدغر أنـه بعكـس إحـدى تجليـات المطلـق، فالوضـعية باعتبارهـا نزعـة تنكـب علـى دراسـة الأشـياء فـي موضـوعيتها تقـع هـي الأخـرى فـي القـول بـالمطلق عنـدما تصـير أي الوضـعية نزعـة ذو نهائيـة أو شـمولية، فـي حـين نجـد فـي مقابـل هـذه الوجهـة مـن النظـر أن الوجـود لـدى هيـدغر باعتبـاره تـدفقا للإمكانـات المتعـذر ضـبطها أو تحديـدها، وعليـه يكمـن جـوهر تعريـف الوجـود فـي الـلا –إمكـان impossible أو الـلا– تعيـين، وتعيـد بـدورها انفتـاح الوجـود وثـراءه بعيـدا عـن كـل هيمنـة قادمـة مـن الـوعي، هـذا مـا جعـل فينومينولوجيـا هيـدغر، فينومينولوجيـا أنطولوجيـة أساسـية، يـرفض الوجـود بفضـلها كـل تحديـد سـابق يفرضـه عليـه العقـل، أي أنـه يقضـي كـل إمكـان تحديـد ماهيـة سـابقة لـه منجـزة هنـا وهنـاك، علـى نحـو يصـبح فيـه الشـيء

الظهور نفسه، ووحده ال"دازين" da-sein بإمكانه أن يعي الوجود وينفتح عليه، فهو أي ال"دازين" كائن منفتح دائما على الممكن وخارج عن ذاته[42].

تكشف إذا أعمال هيدغر التي جاءت على وجه الخصوص بعد إقدامه على إصدار عمله الأساسي الأول، "الكينونة والزمان" عن إمكان إدراك الوجود باعتباره كذلك أي وجودا، أكثر من مجرد عمق للموجود، حركته ظهور واختفاء، حضور وغياب، مرئي ولا مرئي، متجلي ولا متجلي لإيضاح الاختلاف الأنطولوجي عن الموجود.

من المؤكد أن هيدغر كثيرا ما اعترض على إمكان وعي العالم انطلاقا من الموجود، ومن ثمة اعتراضه على نسيان الوجود يعني المتعين، ومن ثمة الموجدة هويته والمتطابق، في حين يعني الوجود لا متعين، ومن ثمة غير القابل لتحصيله داخل وحدة وتطابق فهو عين العدم والإمكان، وهذا الطرح ظهر منذ بواكير الفلسفة الإغريقية هذا ما سيدعونا طبعا إلى الوقوف عند أصل هذا الفرق القائم بين الوجود باعتباره هوية، والوجود باعتباره اختلافا.

بداية يمكن الإشارة إلى ما يلي: إن الهوية بما هي انتماء أصلي للوجود إلى المنطق لدى هيغل Hegel فقد جعلت المشكل المعرفي برمته بدون مبرر هذا ما استوجب تحقيق مهمة أخرى للمعرفة تكون بمثابة الخروج من المجرد إلى التعيين، أي من وضع علاقة المنطق بالوجود إلى وضع آخر مفارق وحيد هو طبيعة الهوية الأولى وطبيعتها الثانية.

42- الإحالة- طواع(م). هيدجر و الميتافيزيقا-مقاربة تربة التأويل التقني للفكر.إفريقيا الشرق.الدار البيضاء-المغرب. الطبعة الأولى.2002 انظر تحديدا عنصر في مسالة الذات و إشكالية التمثل صص127-129.

لقد تمكن بارمنيدسParménide تاريخيا من إظهار الوجود انطلاقا من لحظة أخرى من ال"كوسموس" (الكون) كما يتمكن من تفكير بكيفية ثابتة الترتيب l'arrimes سيبقى بارمنيدس مقيما بداخل القطبية المتمثلة في التعارض القائم بين الوجود واللاوجود. يتعلق الأمر لديه بضرورة تفكير هذا الفرق والاختلاف القائم منذ فجر الفكر اليوناني لدى بارمنيدس وبإمكان العودة إلى تأويل جان بوفريه Beaufret-J لقصيد بارمنيدسpoème de Parménide حيث تعامل مع الفرق بين الوجود واللاوجود من موضع تفكيره أي تفكير الاختلاف.[43]

وفي مقابل بارمنيدس يوجد حكيم يوناني آخر في زمنه، إنه هيراقليطسHéraclite الذي كثيرا ما ارتبط اسمه بالتأسيس لفكرة الاختلاف على الرغم من انه لا يمكننا أن نجعل منه كذلك بامتياز بالمقارنة طبعا مع فيلسوف الهوية بارمنيدس القائل بهوية الوجود والفكر، لكونه الفيلسوف الذي تردد لديه في القصيدة مفردة "ديافيريه"diaphéron في العديد من المرات نذكر على سبيل المثال الشذرة رقم 02: " إن ما هو فكر وكون في آن"[44] والشذرة رقم 08 القائل فيها : " لم تبق إذا سوى طريق واحدة يمكن أن نتكلم عنها :(أنه) هو، وعلى هذا الطريق آيات كثر تبين أنه إذا لم يولد فهو لا فان، مصمت هو، أتم هو، أقر ولا حدا ،لم يكن قبل و لا بعد يكون، فهو هو في آن ، تمام كله،أحد صمد وأنى له أن يلد؟، كيف ومن اين يأتيه التزايد."[45]لنقف بعض الشيء عند مفردة "ديافريه" أين يثير "جان بوفريه" دائما بأنها الفعل "ديافيرو" diapher الذي تنبثق (تأتي) منه لمفردة اللاتينية "ديفرو" déféré والأصل الفرنسي "ديفرونس" différance

[43] يوسف الصديق، قصييد بارمنيدس ، سبق ذكره ص57.

[44] قصيد بارمنيدس ، المرجع نفسه، ص121.

[45]المرجع نفسه، ص125.

والألماني "ديفرانس" defferenz فالعبارة حسب بوفريه تشير وتوضح لدى الإغريق فكرة الفرق والتشتت dispersion والقيمة ومن ثم بإمكان ترجمته عبر travers a. لكن تشير أيضا إلى مفردة التمديد في المدة durée وبالتالي بإمكان ترجمته في غضون طوال durant وأثناء pendant وأخيرا بمفردة توسيع من فكرة التوسط (الوسيط) intermédiaire. وعليه تنشأ مفردة ديافريه عن الجذر الهندوأوروبي للتعبير عن الثنائية dia بالإغريقية وduo باللاتينية في حين يدل فعل pherd حمل porter إلا أن المفردة "ديافيرو" سواء داخل اللغة الإغريقية أو اللاتينية فإنها تعني حسب "فرانسواز داستور" المعنى نفسه، أي حمل الأمر إلى أقصى حدوده، التحمل[46].

لم يكن هيراقليطس وعلى خلاف بارمنديس مسكونا بفكرة الواحد (un) لكن هذا لا يحول دون إمكان وجود لديه الواحد المختلف (المفرق) عن ذاته l'un différant de lui même ومن تم تفكير الاختلاف مع الخطاب الهيراقليطي الذات أو الذات كاختلاف. فالذي يعلن عن نفسه داخل الخطاب الهيراقليطي هو أن الاختلاف يعاصر الوحدة والاختلاف أو الفرقة (االقسمة) في آن معا، المجيء المتزامن مع الهوية والاختلاف وفي هذا الشأن يقول هيراقليطس في شذرته رقم 64 "إن النار توجه العالم" فهي أي النار العقل الكلي نفسه، والتي تهدي المغترب لكي يخرج من عالم النيام إلى عالم الأيقاظ، وعلى هذا فالنار توجه العالم، إن هذه النار كلها جدل يقول هيغل في عمله: محاضرات حول التاريخ الفلسفة جزءه الأول: هي الزمن الفيزيائي، هي قلق المطلق التحليل المطلق للوجود ، الانتقال من جانب (الآخر) لكنه الانتقال أيضا لأجل ذاته[47]

[46]Dastur Françoise : Philosophie et différence. Paris. ED de la transparence 2004.

[47]هيراقليطس، جدل الحب والحرب ،ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار التنوير، بيروت، الطبعة الأولى، 2008، أنظر الشذرة 64، ص76.

وفي شدرة رقم 50 نجده يشير إلى أهمية الفرق فيقول: "عندما ينصتون لا لي بل للوجود logos أو القانون العقلي، فإن من الحكمة الاتفاق على أن الأشياء جميعا واحدة[48]

يقول هيدغر شارحا هذه الشذرة لا تنصتوا إلي بل للفرق الذي يجمع، دعوا المماثل ينفرق وما هو مصيري يحدث، فإن الواحد يجمع الكل ويفسر هيدغر الاستماع على أنه إنصات، الإنصات هو أساسا استماع تجميعي فما يسمع يكون حاضرا في الإنصات ونحن نسمع عندما نكون كلنا آذانا، ويضيف قائلا: نحن لا نسمع لأن لنا آذانا، بل نحن آذان، أي أن أجسامنا من مزودة بآذان لأننا نسمع.[49]

إن المفرق هو ما يتماسف Distension أي ما ينفرق من ذاته ما يصير بمعنى من المعاني مضاعف ومن لا يسمع إلى اللوغوس وهذا ما تميل إليه الشذرة الهيراقليطية رقم 50، أما فيما يخص بارمنيدس فإن الشذرة رقم 02 والتي أعاد معناها في الشذرة رقم 06.

إن البحث عما هو دائم وثابت يمت بصلة إلى ميل الإنسان نحو ذلك، إنه ميل غريزي يقود الإنسان إلى الفلسفة، وهي مستمدة بلا شك من حب الوطن والرغبة في الحصول على مأوى، وهذا هو معنى التناغم عند هيراقليطس إنه روح التجميع من المختلف، التناغم عقل كلي، في تفكير هيراقليطس عن وجود الموجودات، يبدو العقل على أنه الطرح الذي يجمع، هذا ما ذهب إليه هيدغر في تأويله لشذرات هيراقليطس، إذ نجده يقول أن الجميع يمت إلى الجميع (أي

[48] هيراقليطس، المرجع نفسه، ص61، شذرة رقم 50.

[49] هيراقليطس، نفس المرجع، ص ص61-62.

يحـن) الـذي يحضـر الأشـياء ويضـعها تحـت المـأوى، إن المسـكن يحكـم الإيـواء، المسكن بدوره محكوم عليه بالحفاظ.[50]

هـذا الوضـع لا ينسـجم مـع الرؤيـة الفيزيولوجيـة الأفلاطونيـة التـي أشـار إليهـا أفلاطـون فـي عملـه الجمهوريـة حيـث يفـرق بـين مـا هنـاك la bas باعتبـاره العـالم الأبـدي السرمدي، وهـو مجـال لوجـود الحـق، لكنـه يـرى فـي (هنـا) ici bas لمنطقـة التـي تتوسـط مـا بـين الوجـود الحـق، واللاوجـود المطلـق حيـث تعـم الدوكسـاdoxa التـي هـي فـي حـد ذاتهـا الوسـط بـين المعرفـة والجهـل، وهـذا مـا يجعـل الدوكسـا تضـعنا أمـام حالـة مـن التيـه لا تخمـد أبـدا للراحـة، فـنحن دائمـا فـي حركـة دائمـة فـي جوف المتعارضات والمتناقضات المطلقة.

لقـد ميـزت وفرقـت مواقعيـة أفلاطـون بـين عـالمين نشـآ عـن إرادة الانفـلات مـن التقلـب والاضـطراب الـذي يميـز المصـير، فهـي أي ال"مواقعيـةtopologique" تولـد مـن الأصـل والرجـاء فـي الأمـن والسـلام مـن البحـث عـن نقطـة ثابتـة ونهائيـة التـي تسـمح بالابتعـاد عـن التيـه والحيـرة، إذ كثيـرا مـا جهـد سـقراط نفسـه وهـو يبحـث عـن اكتشـاف المعنـى الكلـي وهـو منهمـك فـي إخـراج السوفسـطائيين بواسـطة "سـلاح الحـد" أي لسـؤال "مـا هـو" لكـن سـرعان مـا اسـتولى أفلاطـون عـن هـذا المعنـى أي الكلـي محـولا إيـاه إلـى ضـرب مـن المثـال idéal و الإيـدوسeidos فـي صـيغتها بـالجمع eidea لقـد كـان عـراف سـقراط مـن وراء تعليمـه تربيـة المـواطن علـى اسـتعمال اللوغـوس بشـكل مناسـب مـن قبـل أن اللوغـوس بـلا أخـلاق هـو خطـر محـدق بالمدينـة إلا أن أفلاطـون أعطـى التعـاليم لسـقراط وجهـة أنطولوجيـة لـم تكـن لـه، ومـن تـم يكـون مثلمـا يشـير ذلـك المسـكيني (ف) أول مـن اسـتولى علـى معنـى

[50] هيراقليطس، المرجع نفسه، ص ص 81-82.

"الكلي" وعلى المثال، وذلك من خلال التمييز بين ما يشار إليه على انه هذا أو ذاك وبين ما هو في ذاته بين هذا الجميل والجميل في ذاته.[51]

إن هيدغر ومن سبقه (نيتشه) على وجه الخصوص لم يؤولوا أفلاطون بقدر ما أولوا الأفلاطونية حينما قالوا بأن الميتافيزيقيا هي الأفلاطونية، وحتى ثنائية العالمين، لكن ماذا عن الخطاب الأفلاطوني تحديدا حول "kharismos" حول الفرق (التفريق) بين الإيديا والإيديوس وبين ما يسميه أرسطو بـ tode ti، le ceci qui vrici[52] الكائن الحي، نعلم جيدا أهم الانتقادات التي وجهها أرسطو إلى أفلاطون في عمله "الميتافيزيقيا" métaphysique عندما لم يتوانى عن التأكيد بأن القول "بأن الأفكار هي مفارقات، وأن الأشياء باستعارات شاعرية لا غير" يواصل أرسطو قوله "أما سقراط فلقد كان محقا في بحثه عن الشجاعة أو الفضيلة، ذلك لأنه سمح بالوصول إلى وجهة النظر الفلسفية الماضية والتي هي مرتبطة بما هو عام général.

يقول أرسطو دائما في عمله "الميتافيزيقيا" معاتبا أفلاطون الذي كانت مشاغله بمسائل الخلق وليس بالطبيعة في جملتها:" إن سقراط هو على الرغم من ذلك قد بحث في هذا الميدان عن الكلي وهو الأول الذي تبين التفكير في الحدود، وأن أفلاطون قد قبل تعليمه، إلا أن تكوينه الأول قد نجاه إلى التفكير بأن هذا الكلي قد يجب أن يوجد في حقائق réalités من صعيد آخر غير الأشياء المحسوسة، فمن المستحيل حسب اعتقاده (أرسطو) أن يوجد إلى

[51] المسكيني (ف)، نحو أنوار جديدة الهوية و الحرية ، دار جداول، بيروت، الطبعة الأولى، 2011، ص163

[52] François Dastur : op cit p28

المشترك في أي واحد من الأشخاص المحسوسة، وعلى الأقل يمت الذي تتغير دائما"[53]

يقول أرسطو "إن الكلي هو أيضا بالنسبة إلى بعض الفلاسفة علة بأتم معنى الكلمة ومبدأ (....) إنه محال على لفظ كلي مهما كان أن يكون جوهرا أولا، إن جوهر شخص ما هو الأمر الأخص له والذي لا ينتمي إلى غيره، والكلي هو على العكس من ذلك شيء مشترك koinos بما أنه سمي كليا ما ينتمي بالطبع إلى كثرة ما (....) ثم إن الجوهر يقال على ما ليس محمولا على موضوع ما، والحال أن الكلي هو على الدوام محمول موضوع ما (...) كل ذلك يبين بجلاء النقائص التي تنجر عن آراء الذين يزعمون أن المثل هي جواهر تتمتع بوجود مفارق...."[54]

سيفجر هذا التوجه الذي تبناه أرسطو كل قول حول الكلي وسيبلغ مداه الأقصى داخل الفلسفات اللاهوتية (الدينية) السوكولائية، ابتداء من القرن الثاني عشر للميلاد، حيث تم التأكيد أن الكلي لن يكون جوهرا، أي أنه متعذر الوجود داخل الطبيعة ،أو في العالم الخارجي عموما، فهو أي الكلي ليس كائنا مفردا طبقا مثلما أشرت لا يمكن الوقوف عند المسيرة الطويلة التي عرفتها فكرة الهوية (التطابق) داخل الفلسفات الغربية على وجه الخصوص، واختصارا بإمكان الوقوف عندما أشار إليه أهم فيلسوف أسس لهكذا وجهة نظر المتعلقة بالهوية والاختلاف.

---

[53]Aristote : la métaphysique AG 991 a 20-22 traduit par J. Tricot, Paris J.Vrin tome 01, p 87-88.

[54] أرسطو، طاليس، ما بعد الطبيعة، مقالة الزاي، الفقرتان 13-14 ص 1038-1039. الفقرة مقتبسة من عمل المسكيني (ف) نحو أنوار جديدة، سبق ذكره، ص164.

يتعلق الأمر ب"هيغل" (ج.ف) G.W. Hegel حيث يرى هذا الأخير أن مقولات الهوية Identité والاختلاف Différence التناقض Contradiction من أهم تعيينات لفكر الماهية Essence فالكينونة التي تخلصت من طابعها المجرد وتعييناتها السالبة هي في بدء انعكاسها في ذاتها كيان مطابق لذاته وعلاقته بسيطة متساوية، ومعادلة لذاتها بشكل لم يحصل له التعيين بعد، وبكلمة واحدة يمكن القول أن هيغل يقصد في كل هذا الهوية أو التطابق وأن هيغل هنا يميز في واقع الأمر بين نوعين من الهوية هوية مجردة أي الوجه الآخر عن تفكير الماهية في ذاتها وهوية ماهوية أي هذا التساوي مع الذات نفسها وليس بالنسبة إلى شيء آخر، الهوية هي التطابق الذي يولد الاختلاف بأن يعمل مع تجاوز ذاته، والتعارض المطلق على نفسه، كل يتخذ من خلاله، حيث لا يتجاوز الثالث المرفوع إلا بمعنى يكون فيه التجاوز رفضا داخليا، حيث لا يكون التناظر بين السالب والموجب إلا تجاوزا داخليا منتجا للوجه بينهما.[55]

وعليه يمكننا أن نميز من خلال هذا التصور لمفهوم الهوية، وانطلاقا من التمايز الذي وضعه هيغل لهذا الأخير نوعين من الاختلاف: اختلاف خارجي ينتج التباين المجرد واختلاف مطلق أو ما هوي يعتبر بمثابة التباين المنتج داخل مسار الماهية ذاتها"[56] وتعتبر لحظة الوعي بالذات لحظة لوعي بالموضوع في الوقت ذاته من حيث الأنا كآخر، حيث يغدوا كل وعي بالذات بوجودها كآخر هو اكتشاف الذات في العالم هكذا يتحدد الاختلاف الجدلي différence

[55] المسكيني، (ف) هيغل ونهاية الميتافيزيقيا ، دار الجنوب، تونس، الطبعة الأولى 1997، ص 39.

[56] لا يحدد هيغل معنى الماهوي من منطلق أنها مقولة مجردة فحسب أي أنها من صنع أو اكتشاف ذهني صوري أو متعال، بل هي بالنسبة إليه تعين جوهري من تعيينات الفكرية ذاته فهي ما في الكينونة، أو الكينونة في ما في ذاتها، أنظر: المسكيني (ف) : هيغل ونهاية الميتافيزيقيا سبق ذكره ص 29.

dialectique لدى هيغل والذي يقوم في تصوره على جمع الاختلافات داخل الوحدة والهوية"[57].

إن معنى الهوية لدى هيغل محكوم بمهمة القبض على التناقض وسجنه، وهذا ما جعل أحد أهم وأبرز فلاسفة ألمانيا على الإطلاق الدخول معه في سجال قوي وشديد من حيث التوتر بمجال قائم بالأساس على رفض ما رفضه هيغل ذاته، الأمر يتعلق بفريدريك نيتشهNietzsche (1844-1900) حيث يعيب هذا الأخير عليه ميله المفرط إلى نفي كل ما يكرس مبدأ الحياة الحيوية، ومن تم كان نيتشه من الأوائل الذين بشروا بالاختلاف الانطولوجي différence ontologique . ولو أن الفضل في إقامته وتأسيسه سيكون لمارتن هيدغر في صورته النهائية. طبعا هذا الاختلاف سيكون بمثابة البديل عن الاختلاف الجدلي الهيغلي. وستكون مهمة نيتشه هي استرجاع حرية السجين وفك قيده من الأسر أي تحرير التناقض من سجن الوحدة المنغلقة على ذاتها، ومن تم سيفجر نيتشه ويدمر عناصر انحطاط الفكر البشري، ولم يجد إلى ذلك سبيلا إلى العودة إلى الفلاسفة الأوائل. فلاسفة ما قبل سقراط أمثال هيراقليطس بارمنديس .... لقد ولت كل المنظمات الفلسفية وهاهم الإغريق يسطعون بإشعاع لم يضاه تلألؤه، خاصة منهم إغريق ماقبل سقراط"[58]

لقد عكست هذه الفترة حسب نيتشه المرح التراجيدي (المأساوي) بتعبير "ميشيل هار " فوحده هذا المرح بإمكانه أن يعيد للحياة فرحها وابتهاجها. إن زمن ما قبل سقراط هو الزمن الذي ترجم فيه الفن التراجيدي الصورة اللاشعورية للحكمة ال"ديونيزوسية" dionysiaque . ديونيزوس" هنا هو رمز الحياة في أوج

[57] Heidegger (M) : Hegel et les Grecs, in question II, traduit par Jean Beaufret et Dominique Janicaud, Paris, Gallimard 1968, P 51.

[58] يوسف الصديق، قصيد بارمنيدس، سبق ذكره، ص53.

انتعاشها إنه البطل العاشق محب الرقص والفرح، في الوقت الذي يعاني فيه من الآلام وهذا ما يعكس فعلا عنف الاختلاف الأنطولوجي، إنه فكر المأساة وما يفصلهما هو مجرد اختلاف خارجي لا غير[59]، ففي إعادة للاختلاف من حيث هو موضوع تبرز الوحدة الهوية والاختلاف.

إن الاختلاف الذي يتحدث عنه هيغل سيقذف به داخل حركة الجدل ليصبح مجرد لحظة من لحظات الهوية الحق التي تطابق الهوية مع الاختلاف. صحيح أن الجدل يحرك ويفعل حركة الاختلاف شريطة خضوع هذا الاختلاف لقانون السلب، إن الاختلاف الجدلي حسب "جاك دريدا" هو في خدمة الحضور، أو عمل بناء تاريخ المعنى"[60].

صحيح أن ميتافيزيقا أرسطو حددت الميتافيزيقا الكلاسيكية حسب هيدغر باعتبارها نسيانا للاختلاف الأنطولوجي. لقد ظل الاختلاف مع ميتافيزيقا أرسطو طي النسيان وليس نسيان الوجود إلا نسيانا للاختلاف بين الوجود والموجود" فموضوع الفكر عند هيغل هو الوجود منظورا إليه من حيث يفكر في الوجود، فسبات الفكر المطلق، أما بالنسبة إلى فكر الاختلاف فإن موضوع الفكر هو الشيء ذاته، أي الوجود، ولكن ليس من حيث اختلافه عن الوجود، ولكن من حيث اختلافه عن الموجود، وبعبارة أدق، موضوع الفكر بالنسبة لهيغل هو الفكر الكلي، كتصور مطلق. أما بالنسبة إلى فكر الاختلاف فإنه الاختلاف بما هو كذلك، أي اختلافا"[61].

---

[59] دريدا (ج) الكتابة والاختلاف، ترجمة: كاظم جهاد، دار توبقال/ المغرب، الطبعة الأولى 1993، ص42.

[60] عبد السلام بن عبد العالي، أسس الفكر الفلسفي المعاصر تجاوز الميتافيزيقا، دار توبقال، المغرب، الطبعة الأولى، 1991، ص42.

[61] عبد السلام بن عبد العالي، المرجع نفسه، ص49.

لم يرى نيتشه في سقراط، أفلاطون، كانط، و هيغل .....الخ" إلا عنصرا من عناصر انحطاط النوع البشري، لقد تمكنوا كلهم في تصوره من الدخول في حالة من كراهية و معاداة الحياة. لقد كانوا ضد الحياة لأنهم كانوا يحملون أجساما مثقلة بتراث فلسفي مزيف ووهمي فرأوا أنه لا أهمية للحياة إلا كأعراض لا تستحق أن تؤخذ بعين الاعتبار إلا بما هي كدلك، فأن يرى فيلسوف ما جانبه في قيمة الحياة معضلة هو ذا ما ينطبق ضده، هو ذا ما يضع حكمته موضع شك ويؤكد لا حكمته".[62]

في عمله "الذات عينها كآخر" ينبه ريكور (ب) إلى أن نيتشه (ف) قد اعترض منذ "حقبة ميلاد التراجيديا اليونانية" على الأطروحة القاضية بأن تكون الفلسفة علما بالمعنى القوي للكلمة لصناعة مؤسسة وذلك في نطاق درس في البلاغة. فإن نيتشه يعيد أوهام الكوجيتو الديكارتي إلى أوهام لغوية، ويفترض ريكور "أن نيتشه ربما كان من القلائل الذين لمحوا الدور الخطير للغة في مسألة الذات، فنحن نقرأ يقول ريكور في العمل نفسه في الشذرة نوفمبر 1887 وما بين 1888 ما يلي:

"إني أشك أفضل من ديكارت ، الكوجيتو أيضا مشكوك فيه . إني انطلاقا من مثل هذا الطريق المتوعر أفهم صيغا مثل هذه"فرضيتي: الذات الفاعلة كتعددية" إن نيتشه حسب ريكور لا يقول بشكل دوغمائي "بأن الذات الفاعلة هي تعذرية(أي متعذرة)، إنه يحاور مثل هذه الفكرة ويجربها، وهو يقلب بمعنى ما مع فكرة تعددية الذوات الفاعلة، وهي تتصارع فيما بينها كما لو كانت "خلايا" تمردت ضد سلطة القيادة، وهو بذلك يدل على أنه لا شيء يقاوم الفرضية

[62]نيتشه (ف)، أفول الأصنام، ترجمة حسان بورقية ومحمد الناجي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى ، 1996، ص23.

اجنونا وبعدا عن الواقع على الأقل، مادمنا قد بقينا داخل الإشكالية التي يرسم حدودها البحث عن يقينية تضمن بشكل مطلق حتى الشك"[63].

خاتمة:

يبدأ التأسيس لكل مفهوم فلسفي انطلاقا من الرغبة في التأصيل للمفهوم ذاته إذ من المتعذر الحديث عن وجود أي صرامة داخل البحث و الدراسة الفلسفيتين إذا لم يكونا محمولين بمثل هذا الاندفاع و الميول. هذا ما حاولنا في الفصل الأول العمل على إبرازه حيث تمكنا من رصد النتيجة التالية: انه و على الرغم من استحالة التحديد لمفهوم الهوية إلا أن هذا لم يكن دال على نوع من العجز و القصور بل الأمر على خلاف ذلك تماما . فإذا أدركنا أن مفهوم الهوية محمولا بكثافة انطولوجية تيقنا إن أبديته و بقاءه لا متعين هو ما يعكس خصوبة و ثراء أي مفهوم فلسفي .

يتوجه التفكير إذا نحو إقامة فلسفات للهوية تمتنع عن كل انغلاقية أو دوغمائية . فالحفر فيما يطرحه هذا التعذر يضعنا أمام ضرورة الوقوف عند كل الأدبيات التي تناولت مسالة الهوية من منطلق تأسيس فهما مغايرا للذات و هذا ما أكدنا عليه من خلال الالتفات إلى جينيا لوجبا الهوية منذ اللحظة الإغريقية. إلى غاية فلاسفة الارتياب الذي كان نيتشه من ابرز أعلامها طبعا بالإضافة إلى فرويد و ماركس.

[63] ريكور(ب). الذات عينها كآخر الذات عينها كآخر، ترجمة: جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى 2005 ص 89.

الفصل الثاني
بول ريكور "مسيرة حوار "

تمهيد:

يهتم الفصل الثاني بالوقوف عند المعالم الكبرى التي ساهمت في تأسيس مشروع ريكور الفلسفي، إذ من الضروري الإشارة إلى ذلك قصد التوغل أكثر إلى عمق مشروعه ومنه سبر أغواره. طبعا ستبدو المهمة صعبة إلا أنها غير مستحيلة، إذ تكمن صعوبتها في انفلات فلسفة ريكور من كل تعيين وتحديد. فهو فيلسوف الأمكنة المتعددة والمختلفة. فبقدر ما نهل فكره من الفلسفات القديمة والحديثة، حاور بالقدر نفسه العديد من علماء عصره سواء في العلوم الطبية أو العلوم البيولوجية، إلا أن هذه الصعوبة سيتم التخفيف من حدتها عندما نلتزم بالخطوط الكبرى التي يصرح بها ريكور نفسه والتي تعتبر الهيكل الذي أقام عليه مشروعه. الأمر المتعلق بالحركة ال"تفكرية" Philosophie Réflexive والحركة الفينومينولوجيةMouvement Phénoménologique، وأخيرا "المتغير" الهيرمينوطيقيLa variante herméneutique.

المبحث الأول: بول ريكور فيلسوف الحوار

يسموا اقتضاء الحوار لدى ريكور عند الضرورة التأويلية ولا يقف عند حدود مجرد ترف فكري، جاعلا من هذا المبدأ أي المبدأ التأويلي كيفية للتفلسف. وفن كتابة الفلسفة، بحيث لا يجد في ذلك حرج للدخول في حوار متواصل مع من سبقه من المؤولين. فاقتضاء التأسيس ألزمه بان يسلك مثل هذا السلوك . إذ لا يتأتى لأي مؤول ممارسة التأويل بمعزل أو بعيدا عن التقليد الهيرمينوطيقي الذي ربما عرف بدؤه الحقيقي مع فلاسفة اليونان تحديدا. وحتى اكتشاف مفردة الهيرمينوطيقا يعود إلى هذه الفترة من زمن التفلسف. و ما إشارتنا إلى فكرة الحوار إلا للتأكيد على أنه يقوم بالأساس على أن نتفلسف في التفلسف مع الآخرين، أي أن نتخذ مكانا وموضعا ضمن هذا التاريخ الطويل للمعنى والحقيقة قبل البدء في البحث عن المستقبل أو مصير المفردات. هذا ما يجعلنا نؤكد أن التاريخ لم يقف عند كل الحقيقة.[64]

إن قول الحقيقة المطلقة لم يعرف بعد اكتماله هذا ما يدعو إلى ضرورة اللجوء دائما إلى الممارسة التأويلية، بالنسبة إلى كل المؤولين بما فيهم ريكور، فالحقول والمجالات المعرفية، وحتى العلمية بحاجة ماسة إلى هذه الممارسة.

طبعا حديثنا في هذا المقام الفلسفي سيقتصر على ما يحمله المشروع ال" ريكوري" ذاته، لأننا أمام شخص طال به العمر ولم يقصر في ميدان انجذب نحوه منذ نعومة أظافره. إنه الميدان الفلسفي بكل ما قد يحمله هذا الأخير من تشعب وتعرجات فعندما نكون أمام فلسفة ريكور سنستشعر من الوهلة الأولى أننا أمام شعاب من الصعب الاعتقاد بامتلاك القدرة على اختراقها أو سبر أغوارها.

[64]Johanson Michel: Ricœur et ses contemporains Paris. Puf . 2013 P21

إذن فلسفة ريكور هي وليدة صدام وعراك مع العديد من المذاهب الفلسفية، والعلمية التي كانت لحظتها مكتسحة المشهد المعرفي مثل: البنيوية، الوجودية، الماركسية، التحليل النفسي، بالإضافة إلى الفينومينولوجيا، فكان من الصعب عليه أن يوجد لنفسه موقفا واضحا ضمن هذه الوضعية. إلا أنه اختار لنفسه في نهاية المطاف ما كان يرى فيه القدرة على حل معضلات البشرية، فكانت الحركات التالية: ال" تفكرية" Réflexivité والفينومينولوجياPhénoménologie وفي الأخير الهيرمينوطيقاHerméneutique ثلاث حركات فلسفية ستكون بمثابة السند الأساسي الذي تقوم عليه الفلسفة الريكورية برمتها.

إن الفلسفة مجابهة للمشاكل ولعقبات الفكر. فالمفارقات والصراعات التي تسعى من أجل اجتيازها وتخطيها والمسكون بها تأويل الأوجه المختلفة للشرط الإنساني لا تنبعث حسب ريكور من أية ريبية Scepticisme وإنما هي نابعة من الفكر الإنساني الجريء الذي يكون بحسبه الإنسان المتألم والضعيف، والإنسان القادر موضوع فلسفة الرغبة في الوجود والمقاومة من أجل ذلك أي من أجل التواجد. [65]

هذا ما سيلزمنا بالتأكيد على أن فلسفة ريكور تنأى و تبتعد عن كل نسقية ، فهي لا تفضل الأخذ بسؤال من نوع: ما الفلسفة ؟ ما الحقيقة ؟ أي لا تتعامل و لا تطمئن إلى "المائية" . وهذا ما سيكتشفه قارئ ريكور، و هو متوجه نحو كتاباته أين يكتشف أنها كانت و لا تزال ذات ميزة مقطعية، وتقصد العديد من المسائل تناولها في كل كتاب من كتبه وهذا ما يجعل قراءه ينتابهم شعور بأنه مشروع منفصل، إلا أن هذا الانفصال لم يكن إلا ظاهريا لا غير.

[65] Rose Gotez: Paul Ricœur une anthropologie philosophique, in revue le portique N°26 2011.

المتوجه نحو كتابات بول ريكور الفلسفية العديدة، يختلط و يلتبس عليه الأمر عندما يريد وضعها ضمن تصنيف معين، بحيث سيتعذر عليه ذلك، لهذا سيجد نفسه (قارئ أو مؤول ريكور) مضطر لحظتها ألا يتبنى مثل هكذا محاولة، إن مشروع ريكور لا يمكن إدراجه ضمن تيار فلسفي بعينه دون تيار آخر فهو بعيد كل البعد عن التصنيف، لا لشيء إلا لأنه فتح أفق أبحاثه ودراساته الفلسفية على العديد من المجالات والحقول المعرفية، إلى درجة أنه بإمكان القول أن ريكور لم يقتصر ولم يحصر بحوثه داخل المجال الفلسفي، وهو القادم من الفلسفة و من العلوم الإنسانية و العلوم الاجتماعية فحسب، وإنما امتدت بحوثه لتبلغ علوم المادة، وعلوم الحياة، وعلوم الدين (اللاهوت)، وحتى علوم القانون. وأتاح له مثل هذا التوجه الانفتاح الواسع على القضايا التي أرقت و لاتزال تؤرق الكائن البشري، من صراعات ، حروب، إرهاب، فساد، لا-عدل... ومن ثم سيطلق على ريكور اسم: "فيلسوف التخوم"Ricœur le philosophe des frontières"[66] ونعني بذلك حرصه الشديد في فلسفته وتأملاته على أن يبين التكامل والتضمن المتبادل بين الميادين المعرفية والعلمية المختلفة. إلا أنه من الممكن على الرغم من تعدد المعالم لدى ريكور القول بإمكانية إنجاز محاولة تعمل على توضيح أو تقديم مشروعه الفلسفي في صورته التعليمية لا غير، فنقول أن التنوع الذي كان محط اهتمام فلسفة ريكور تبرز من خلال أمرين أساسيين:

- **أولهما:** من خلال المناقشات الفلسفية العديدة التي أجراها ريكور نفسه مع الحركات والتيارات الفلسفية وعلى رأسها: الفلسفة التفكرية Ph. Réflexive التي كانت بمثابة نقطة انطلاق واستثناء ضرورية لبدئه الفلسفي. ففي العديد من التصريحات نجد ريكور يؤكد وفاءه المطلق لهذه الحركة في شخصها 'جان نابير'Jean Nabert.

[66] Michael Foessel, Olivier Mongin: Aux frontière de la philosophie in revue: Esprit Mars / Avril 2006/3.

(1881-1960) بالإضافة إلى ذلك نجد تيارات أخرى عرفت هيمنتها على المشهد الفلسفي في فرنسا تحديدا، أهمها: الفينومينولوجيا، الوجودية، البنيوية، التحليل النفسي والهيرمينوطيقا...

- **ثانيهما:** الحوار الدائم مع التيارات العلمية كالتحليل النفسي، وعلم النفس اللغوي. و عليه سيكون سبب وقوفنا عند هذه الإشارة، إشارة التعدد والتنوع في مشروع ريكور الفلسفي بمثابة محاولة للوقوف أمام القراءات المتهمة والواصفة سلبيا فلسفته، إذ كثيرا ما تم وصف هذه الأخيرة بأنها مجرد "لاهوت متخف لا غير".

يدافع ريكور عن نفسه مؤكدا على ما يلي:'[....] أظن أني لم أقدم لقرائي سوى حجج لا تلزم القارئ باتخاذ موقفا محددا، سواء كان هذا الموقف، موقف رفض أم قبول أم امتناعا بالنسبة إلى الإيمان، بالكتاب المقدس"[67]، ويشير ريكور في عمله: الاعتقاد والانتقاد" Le critique et la conviction إلى ما يلي: "لقد ميزت بين المحاججة الفلسفية، في الفضاء العمومي للنقاش والحافز العميق لالتزامي الفلسفي والوجودي الشخصي والطائفي".
68

إلا أن ريكور سعى جاهدا لإزاحة هذه التوصيفات السلبية النابعة عن سوء الفهم الجيد والعميق لأفكاره وسعى بموازاة ذلك إلى إبعادها بصورة نهائية، إلا أنه وعلى الرغم من ذلك لم يدع أبدا إلى ضرورة تخلي الفلسفة عن اللاهوت، أو الدين، إلى درجة أنه رأى اقتضاء وجودهما سوية. إذ لا يمكن للأولى أن تعرف استقامتها بدون لا هوت وهذا ما يؤكد عليه في العمل نفسه أي 'الانتقاد و الاعتقاد" مشيرا إلى ما يلي: "الفلسفة ليست مجرد نقد، فهي

[67] ريكور (ب) : مسارات فلسفية، ترجمة: محمد ميلاد، دار الحوار اللاذقية، سوريا، الطبعة الأولى 2004.

[68] ريكور (ب): الانتقاد والاعتقاد ترجمة: حسن العمراني، المعرفة الفلسفية – الدار البيضاء دار توبقال، الطبعة الأولى، 2011، ص 70.

تنتمي إلى نظام الاعتقاد أيضا والاعتقاد الديني نفسه يملك بعدا نقديا داخليا"[69]. إلا أن أصالة مشروع ريكور ووجاهته تكمن تحديدا في سعيه إلى خلق نوع من التداخل بين التفكرية فلسفته الأولى، والهيرمينوطيقا بالإضافة إلى الفينومينولوجيا، إن من الممكن القول أن هذه الفلسفات الثلاث كانت جاهزة بصورة قوية وجلية والتي حكمت مشروع ريكور برمته.

لم يكن ريكور مجرد فيلسوف إذ يؤكد بنفسه:" أن قوة الفلسفة وصرامتها تكمنان في مدى قدرتها على إيجاد الصلات القوية هي الأخرى والوثيقة بما يغايرها عموما وبالعلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية خصوصا . وهذا ما ذهب إليه تحديدا "شارلز تايلور" "Ch. Taylor" عندما قدم توصيفا رائعا لفلسفة ريكور مؤكدا على أنها فلسفة" بلا حدود" .Une philosophie sans frontières

إن المشروع الفلسفي الريكوري ما هو لاهوت متخف ولا هو فلسفة متخفية Crypto philosophie. إذ من المتعذر أن يمنح لنا الإيمان الديني حلا للمسائل التي لا تزال عالقة داخل الفلسفة، ذلك لأن العلاقة التي يمكن أن نجدها بين هذين الحقلين ممتنع فيها أن ترتبط بمجرد "سؤال – جواب" ذلك لأن فكرة الجواب لا نجدها داخل الحقل الديني كمقابل لفكرة السؤال وإنما كمقابل لفكرة النداء L'appel هذا ما يؤكد عليه ريكور في عمله: 'الذات عينها كآخر' أين نجده يميز بين معنيين لمفهوم النداء : "إن الإجابة عن سؤال بمعنى حل معضلة مطروحة هي شيء، في حين الرد على نداء بمعنى الانسجام مع طريقة الوجود التي تقترحها مدونة الأسفار القانونية شيء آخر."[70]

---

[69] ريكور (ب) المصدر نفسه ص [245].

[70] ريكور (ب) الذات عينها كآخر (1990) ترجمة: جورج زيناتي المنظمة العربية للترجمة – بيروت: الطبعة الأولى 2005: ص 105.

تحضر الصعوبة لدى ريكور في كونه أدخل أو أقام مفاهيميته على معجمية واصطلاحية هوسرل (ا). فعندما يتحدث عن ال'تقوم'La constitution، والقصدية Intentionnalité . هذا ما جعله ربما يتحدث بعد ذلك عن الرد Réduction لم أقل أبدا يشير ريكور:'أنني كنت مفتونا، ومنجذبا نحو'هوسرل'انجذابا، وإنما قلت بالأحرى أن قراءتي له ألزمتني بالدخول معه في عراك ضد بعض الاندفاعات.

وعليه يجب أن نتوفر على شيء من الصبر كي ما تتمكن من قراءته، بالإضافة إلى ذلك ينبغي أن نكون محكومين بشيء من إرادة المواصلة والاستمرارية. كل هذا دفع ريكور إلى 'زرع'* التأويلية داخل جسم الفينومينولوجيا مستعينا لأجل ذلك العملية الهيرمينوطيقية الأنطولوجية الهيدغرية.

إن هيدغر حسب "غادامير" H.G Gadamer (1900-2002) هو قراءة أخرى، قراءة مكتوبة Une langue écrite. فلقد تحدث عن الانهمام وهذا ما نجده منذ الوهلة الأولى من عمله "الوجود والزمان" إذا ابتدأه بالعبارة التالية: "الوجود منسي" L'être est oublié عبارة يقول عنها بول ريكور شبيهة بالقنبلة، وضعت على عتبات الكتاب. هيدغر مختلف عن هوسرل إذ عندما تقرأون هيدغر يقول ريكور، فإنكم ستعانون بشيء من الافتتان والانبهار وتكونوا محمولين نحو الأقصى". [71]

إن انفتاح ريكور على البعد الفينومينولوجي يرتبط بمعنى معين بالبادرة النقدية بالمقدار الذي تظل فيه الفينومينولوجيا فلسفة تأملية، هذا ما يقف عنده ريكور في عمله: 'من

---

*سنتحدث عن فكرة الزرع التي تأخذ أبعادا طبية، وهي تبرز في العمليات الجراحية، إضافة إلى عضو في جسم غير جسم الذي زرعت بداخله هذا العضو، طبعا سنتناول هذه الفكرة بالتفصيل في المبحث الثالث من هذا الفصل.

[71] Ricœur: Faire – intrigue, faire question sur la littérature et la philosophie, recueille entretien, (B) Clément, In Ricœur 02, cahier de l'Herne 2004, pp 36-37.

النص إلى الفعل" إلا أن الفينومينولوجيا تحمل العديد من مسلمات تأويلية، كما أن لها فضلا على الهيرمينوطيقا بحكم اضطلاعها على المسلمة التالية: "إن الرموز ليست وحدات بسيطة وجوهرية بل يوضح بعضها بعضا، وهي تشكل عالما يصبح بمثابة توضيح تماسكه الداخلي. إلا أن الهيرمينوطيقا تدعو إلى تجاوز الوصف الخارجي الخالص والمقارن لعالم الرموز". [72]

لقد تمنى ريكور إقامة مذهب الوعي بالذات من دون العودة إلى البداهة المباشرة للكوجيتو الديكارتي وإنما اجرى بالأحرى رجوعا مطولا، وانعطافا ممتدا عبر التحليل الالسني. فحسب ما يعلن عنه فإنه حاول إيجاد أو الكشف عن هيرمينوطيقا الوجود تقف على السلوك، والتصرف: الألم، والفعل. وأن هذه التأويلية ليست فينومينولوجية، والتي تنتهي شأنها في ذلك شأن كل التأويليات إلى أنطولوجية لما يتعذر معرفته.

وعليه ستكون هيرمينوطيقا الذات Herméneutique de soi* الموسومة بهذه الإستراتيجية، مقدمة نفسها بصورة مفارقة، وكأنها ليست فلسفة للذات. سيطالب ريكور وسيدعو بوضوح لأجل تبني هذا الفرق الجذري، وهذا التعارض بين: من جهة الهيرمينوطيقا التي تعمل بكل ما في وسعها لكي تتأسس، وبين ما يعتقد من جهة أخرى أنه متميز عن فلسفة الذات.

اذن تكمن أصالة المشروع الفلسفي ال'ريكوري' في تعدد الأوجه التي يحملها، هذا ما جعلنا نؤكد على حواريته، إذ نجده في بداية الأمر كان بمثابة الانطلاقة الأصيلة لإدراك أن فعل التفلسف يرتبط عموما بمدى تمكنه من إعادة تفكير واستثمار التراث الفلسفي: أفلاطون، أرسطو، أوغسطين، روسو، ديكارت، كانط، هيغل، هوسرل، هيدغر، وليفناس

[72] نبيهة قارة – الفلسفة والتأويل، دار الطليعة – بيروت الطبعة الأولى 1998، ص 84.

* هي الأخرى سنفرد لها مبحثا مفصلا، في الفصل الثالث من هذا العمل.

....الخ معاودة تمكنه من الإجابة عن أسئلة ومسائل أساسية صارت تملئ بزخمها الراهن، أسئلة هي في جوهرها: أنثروبولوجية، أخلاقية، سياسية وحتى لاهوتية، فمجيء ريكور إلى الفلسفة، وبدءه في مباشرة فعل التفلسف نابع من كون الفلسفة في نظره تهتم بالأساس وفي أسمى تجلياتها بالفعل، وبالسلوك البشري في كل جوانبه. وتحديدا التفات إلى موضوع هذا الفعل وهذا السلوك.

إلا أن ريكور لم يكتفي بالطبع بالدخول في حوار مع الفلاسفة، وإنما انفتح بالإضافة إلى ذلك على الحوار مع باقي الحقول العلمية والمعرفية، بما في ذلك الاجتماعية، النفسانية، الحقوقية، اللسانية، الأدب واللاهوت".[73] غير أن تدبيرنا للعقل البشري وحوارنا مع المواقع المختلفة والمتعارضة هذا لا يمكنه أن يتحقق من دون نزاع، أو صراع Conflit[74] ذلك لأن المفارق هو الذي يمنح لنا نفسه للتفكير فيه، أي أننا لا نبتغي إنجاز مصالحة بين المتعارضات من المفارق وإنما ينبغي على خلاف ذلك: تجذيرها.

يربك هذا التعارض حسب ريكور العقل البشري والثقافة وهذا ما يميز بدوره ريكور باعتباره مفكر المكان أو الأمكنة. إنه المكان بمعنى الإزاحة المفتوحة من طرف الهيرمينوطيقا التي ساعدت ريكور على أن يتخذ لنفسه مكان الوسيط ، 'وسيط الفكر' Medium de le pensé. فلقد مكنته من أن يحدث تقاطعا أساسيا بين الفينومينولوجيا و الهيرمينوطيقا، حيث سيقوم بزرع هذه الأخيرة بداخل جسم الأولى.

عموما تبدو العملية جد غريبة بالفعل ، فتأثر ريكور بنجاحات العلوم الطبيعية، مكنته ومن موقع الحوار المنجز مع كل المعارف مهما كانت طبيعتها من تطوير الفلسفة باستعانتها بهذه الإجرائية بما هي زرع أو تطعيم Greffe. إنها بالطبع لا تمت بصلة إلى

[73]Resweber J.P: Ricœur philosophie du milieu in revue le portique n° 26-2011 P. 02.

[74]المسكيني (ف): الكوجيتو المجروح، مرجع سبق ذكره، ص 154.

أي تفكير سابق أو متقدم عن ريكور، فهي لا علاقة لها بهيدغر أو بغادامير. إنها خصوصية ريكورية لا غير. لكن إلى ما يمكن إيعاز هذه الإجرائية؟ يرجع ريكور ميله هذا إلى سبيلين :

1) لا توصي الفينومينولوجيا بالعودة إلى الأشياء نفسها ذلك لأنها تتطلب وتستدعي موضوعا قصديا، والذي يقوم بإظهار الأشياء إلى الوعي،والنص نفسه بتعبير غادامير شيء.

2) لكن يجب أن نضيف إلى هذا المسلك (الطريق) لنؤكد أن فعل العودة إلى الأشياء نفسها، مرتبط هو الأخر باستشكال ارتدادي Rebours الذي يعيد مجددا شق الطريق. الاستشكال هذا سبق أن اعتمده ريكور في مقالاته المبكرة، وتحديدا في الخمسينات من القرن السابق والتي قام بنشرها في عمل بعنوان "مدرسة الفينومينولوجيا" سنة 1986. [75]

المراد من هذه الإشارات التأكيد بأنه ثمة هيرمينوطيقا خاصة بالطريق الفينومينولوجي الذي سيسير عليه ريكور نفسه، والقائم على التوليفة الأساسية بين ظهور/خفاء، كشف/حجب، فك/تشفير. هنا تبرز أهمية اللقاء الذي أحدثه ريكور مع هيدغر وغادامير وحتى مع هوسرل، الذين مكنوه من إقامة وتدشين تأويليته انطلاقا من فكرة الفهم، فكرة تحمل لدى هيدغر دلالة أساسية: فالفهم قبل أن يكون مجرد فعل خاص فإنه يتحدد وفق القدرة على وجود الإنسان، إذ لا يمكنه التحقق من دون الثبات على انطباع أولي. فأي فهم هو فهم لمعنى نص ما، إذ وعلى الرغم من وجود مسافة تفصلنا عنه فإننا نتلقى خطابا على أساس الشعور بالانتماء إلى العالم الذي يشهد عليه كل فهم إنه إرادة تأويل النص (الشيء) انطلاقا طبعا من الآثار التي يتركها عن وعي.

[75] Ricœur (P): A l'école de la phénoménologie, Paris, J. Vrin 1986.

وعليه تمنح لنا الهيرمينوطيقا إمكانية القيام باستدعاء و عبر إجرائية التذكر مجال حياتنا الـــذي يمثـــل الأثـــر الخـــاص بمســـتقبلنا. و مـــن تـــم بإمكاننـــا القـــول أن للهيرمينوطيقاالفينومينولوجيا ارتباط جذري بهيرمينوطيقا هيدغر و تبرز ملامح هذا اللقاء في ما يلي :

1) يمكننا الفهم من الانفتاح على النص إذ نشق من خلاله إمكانات وجودنا.
2) النص – الشيء: يتواجد بداخل عالم النص المتجلي أمامنا.
3) يرفض ريكور كل فرق بين الفهم والتفسير الذي أقامه دالتاي Dilthey.
4) ينكر ريكور القول بانصهار Confusion الآفاق التي تحدث عنها "هانس غيورغ غادامير" والذي نظر إليه باعتباره يعكس اكتمالا للتأويل. فان نؤول لا يعني الاعتماد على إنجاز عملية إحلال صورة مكان صورة أخرى تدريجيا "بين أفق القارئ والأفق الخاص بالنص". [76]

تكمن طرافة الهيرمينوطيقا الريكورية في جعلها من الإنسان حامل القدرة على الانفتاح على العالم وعلى الإمكانات المتعددة هذا من جهة، وعلى تحرره من جهة أخرى. فعالم النص يتواجد حيث الهامش في الفسحة المعطاة من طرف التأويل، الفسحة هي التي تفتح المجال أمام حقل ما، وعليه تستجيب الهيرمينوطيقا لدى ريكور لجدل ثلاثي الأبعاد :

1–التملك – المسافة Appartenance – distance
2–التفسير – الفهم Explication – compréhension
3–الأركيولوجيا – الغائبة Archéologie – téléologie

فيما يخص الميل الأول فإنه ثمة حديث عن انتساب بمعنى التملك، والمسافة بمعنى الفرق. ينجز هذا المنطق أي فعل الفرق (المسافة) الذي يفرق سياق النص المؤول وعالمنا المعيش. لكن في الوقت نفسه بعكس التملك (الانتساب) الذات المؤولة إلى

[76]Resweber J.P: op.cit. P06.

القضايا الجذرية التي يبقى من خلالها النص، الشاهد الحي على قضايا متعلقة بإمكان وجوده. فالذي يؤسس عالم النص هو المجال المتموقع بين الفرق والانتساب والإحاطة بالقارئ المؤول. [77]

أما التفسير والفهم فإنه يمثل البعد الثاني الذي تتخذه الهيرمينوطيقا الأنطو- سياسية لدى ريكور: إن أي مؤول لا يتمكن من فهم النص من دون أن يصطدم بغموض ما، أو بالتباس ما. فالنص لا يقدم نفسه هكذا طواعية لأي قارئ مهما كانت طبيعته لأول وهلة. النص يمتنع عن القارئ. ولحظة توجهه أي القارئ نحو التفسير العلمي المنجز بواسطة التاريخ والجغرافيا، والألسنية والثيولوجيا (اللاهوت) ThéologieوالفيلولوجياPhilologie. وعليه يقدم التفسير نفسه لدى ريكور باعتباره مهيأ للولوج إلى الفهم السليم، ممارسا نقدا "للشروط اللسانية والتاريخية والاجتماعية التي كانت طرفا في ظهور القضية.

يتعلق الأمر إذا بارتباط التفسير بالفهم الأفضل، إذ يمكننا وبوساطة من التفسير إحداث القفزة النوعية التي ننتقل من خلالها من فهم ساذج-طبيعي، إلى فهم مثبت ومبرهن عليه أي علمي. أما البعد الثالث الذي تهتم به هيرمينوطيقا ريكور فهو: الحفر (الأركيولوجيا) والغائية(التيليولوجيا) إجراءان يضمان بدورهما المنطقتين السابقتين.

أما الإجراء الثالث الخاص بالأركيولوجيا Archéologie والغائيةtéléologie فانه اي الجراء يحيلنا في الواقع إلى إيضاح وإبانة نقدية للماضي، حيث يقوم بتحليل العلل الدفينة، و العميقة في اللاوعي وهي التي سبق أن تبناها أساتذة الريبة Les maitres de soupçon ماركس ونيتشه و فرويد. إلا أنها ستبقى حسب ريكور دون فائدة إذا لم يحصل أن يتدخل الجانب الغائي.'[78]

77Resweber J. P.: op.cit. P. 07.

78Resweber. J. P op.cit P08. Voir aussi sur le sujet : Les maitres de soupçon Paul Ricœur: Freud et L'interprétation. Paris – seuil 1967.

في كل ما تم الإشارة إليه فإنه بإمكان التأكيد على أمر جد أساسي لدى ريكور هو الحضور المطلق لهوسرل وهيدغر، وحتى لفلاسفة آخرون مثل: جاسبرز Jaspers في بناء مشروعه الفلسفي. إلا أن انجذابه نحو الفينومينولوجيا الهوسرلية كان أقوى. لكنه لم يلتفت أو لم يعد إليها لكونها تجسد التأسيس النهائي للعلوم و لبداهات الوعي التي استلهمها هوسرل من النموذج الرياضي ألاستنتاجي، ولا حتى من هاجسها المثالي لبداهات مستنتجة من الإيغو Ego، ولا حتى باعتبارها منهجا للرد، أو الإيبوخيه Epoché بالمعنى الدقيق. إذ كثيرا ما التزم ريكور بتناول المسافة التي تمكنه من أن يكون بعيدا عن الرؤية المثالية التي تسند مثالية للفينومينولوجية الهوسرلية. وربما كان الفيلسوف الفرنسي موريس ميرلوبونتي M. Merleau-Ponty (1908-1961)* الفيلسوف الذي منح له الكيفية التي من خلالها أقام ريكور المسافات بين الفلسفات التقليدية والصارمة على وجه الخصوص. طبعا من دون إغفال أهمية الفلسفة الوجودية Existentialisme التي كان يمتلكها آنذاك كل من غابريال مارسيل G. Marcel (1889-1973) وكارل جاسبرز K. Jaspers (1883-1969) إذ منحاه الإمكان الأساسي الذي مكنه من النظر من منظورية مختلفة إلى الفلسفة وتاريخها لا باعتباره مجرد نظرا، تأمليا، وإنما باعتباره تدبيرا عمليا، أي أنها تتوجه بالتدبير والعمل نحو الشأن البشري. وعليه يمكن القول أن ريكور وهو متوجه إلى هوسرل استفاد من أمرين على وجه الخصوص.

*موريس ميرلوبونتي (1908-1961) من أبرز أعلام الفينومينولوجيا الفرنسية، أهم أعماله: فينومينولوجيا الإدراك.1945، صدرت مؤخرا دراسة جد أساسية للباحث الجزائري الدكتور محمد بن سباع بعنوان : التحولات الفينومينولوجيا المعاصرة ميرلوبونتي في مناظرة هوسرل و هيدغر الصادرة عن المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات بيروت لبنان الطبعة الأولى 2015 انظر بالتحديد الفصل الثاني من الدراسة صص89-168.

الأمـر الأول: الانتبـاه الـيقظ والـدقيق للفيلسـوف لحظـة توجهـه نحـو الأشـياء نفسـها وإلـى معيشات الوعي، حيث يرتبط الأمر بداية بوصف الكيفية التي من خلالها تبرز معادلة: 'أفكار النموذج'Idées – Types الأمر يتعلق هنا بالكيفية الماهوية.

الأمر الثاني: التفات ريكور إلى القصدية وإلى ما تحمله من أهمية، والتي تكمن في أنها تعلمنا بأن الإيغو بعيدا عن أن يكون متركزا على ذاته. ذلك لأنه وباستمرار تعكس وعي لشيء ما، وبالتالي تتجه القصدية بعيدا عن ذاتها، عندما تلتفت نحو المعنى. قبل أن تكون لذاتها في التفكرية. '[79]

تنتبه فينومينولوجيا هوسرل يقول ريكور إلى تجربة المعنى، إلا أن "ميرلوبونتي" منح له الوجهة التي مكنته من الالتفات إلى الوجداني" والانفعالي – Passionnelle هذا ما حاولت أعماله حول الإرادة التركيز عليه، ما جعل قراء ريكور يتفطنون أن المنعطف الذي أنجزه هيدغر لم يكن من ضمن أولوياته، وإنما كانت أعمال "غابريال مارسال" العامل الفاعل والأساسي الذي دفعه إلى تحقيق ما سماه ب"المتغير الهيرمينوطيقي" la variante Herméneutique.*إذ فضل ريكور التعامل مع مفردة "المتغير" أو البديل لما تحققه من مغايرة بدل التعامل مع المنعطف الذي ينجم عنه في الغالب القطبية: إن أعمال ريكور تتحدث في مجملها عن هذا المتغير الذي غرسه داخل مجالين فلسفيين مختلفين تماما الاختلاف الفينومينولوجيا و الهيرمينوطيقا.

يرجع الفضل إلى الفلسفة التفكرية Ph. Réflexivité في تمكين ريكور من التعرف على قضايا الذات، التي تجد منبعها بداخل الفلسفة الديكارتية، والممتدة إلى كانط و ما بعد– الكانطية والفلسفة الفرنسية ويقصد بذلك على وجه أخص"جان نابيرت".J– Nabert

79 Ricœur (P): Réflexions faites, Paris Esprit 1995, P. 98.

* Grondin (J): Paul Ricœur Paris PUF 2013, voir chapitre (1): une triple descendante P.P. 21-26.

تحمل الفلسفة التفكرية ميزة تفضيل للكوجيتو منظورا إليه باعتباره نقطة البدء، والنهاية لكل تفكير فلسفي. ذلك لأن الفلسفة هي أولا وقبل كل شيء مسألة خاصة particulière، أي أنها متعلقة بكل "أنا" Moi وبالتالي فهي خاصة بالإيغوEgo تساءل باستمرار ذاته. وذلك عبر الانعكاس على ذاته،ومن ثم توجد لنفسها غاية قصوى وهدف نهائي يكمن في توضيح الذات وإسقاط الضوء عليها، وعدم تركها هكذا ضحية للسطحية والسذاجة.

إلا أن ريكور ذهب أبعد من هذا المنطلق عندما أكد أن الفلسفة التفكرية تعود في الأصل إلى المعادلة السقراطية الشهيرة: 'أعرف نفسك بنفسكConnais toi, toi même'وإلى سؤال ألقديس أوغسطين الذي تساءل عما يكونه بالذات. فالمشاكل الفلسفية الأكثر جذرية وأساسية للفلسفة التفكرية هي تلك المتعلقة كما لاحظنا بمعرفة الذات، كحامل لعمليات المعرفة، والإرادة، والتقدير، وبتعبير آخر فإن التفكر هو العملية التي نعود فيها الى ذواتنا في وضوح ذهني ومسؤولية أخلاقية لنمسك بموجبها بمبدأ موحد لمختلف العمليات التي تتوزع عليها الذات والتي تنسى فيها نفسها بفعل هذا التشتت نفسه"[80].

ان الأنا أفكر بما هو وحدة لإدراك المتعالي يحق له مرافقة تمثلاتنا كما يقول كانط، لكن وبما أنني لا أستطيع الإمساك بذاتي في مباشرية شفافة ، وبما أن التأمل ليس حدسا باطنيا للذات، فإنه يتعين علي باستمرار فك رموز مختلف تعبيرات جهدي من أجل الوجود قصد معرفة من أنا. [81]

[80]بول ريكور: من النص إلى الفعل: ترجمة محمد برادة وحسان بورقية، عن الدراسات والبحوث الإنسانية و الاجتماعية المغرب، الطبعة الأولى 2001، ص 19.

[81]حسن بن حسن: النظرية التأويلية عند ريكور، دار تينمل مراكش – المغرب، الطبعة الأولى 1992، ص 13.

المبحث الثاني: الفينومينولوجيا أو في الحاجة إلى تجذير الذات

مكن مجيء ريكور إلى الفلسفة من الانخراط ضمن رؤية فلسفية مغايرة تماما عن تلك السائدة في فترته، رؤية تتميز بكونها فلسفة للفعل وللسلوك. فلقد استطاع من خلالها رسم الخطوط الأساسية لمشروعه الفلسفي، والذي صار بعد فترة زمنية يحمل أهميته وثراءه من جهة، لكنه مجيء يعكس من جهة أخرى وبالنسبة إلى مؤولي ريكور صعوبات ومسائل مرتبطة تحديدا بمدى قدرتنا على الجعل منه ضمن نسق واحد. إلا أن هذه الوضعية تبدو خفيفة الوطء على المؤولين خاصة إذا ما علمنا أن أثر ريكور يحكمه خيط هادي ذا موضوع محدد ينحدر من القراءة الديناميكية للنصوص."[82]

إلا أن ريكور يبدو جد متحفظ تجاه هذه الوظيفة، فإذا كان يؤكد بحق القارئ في أن يكون له تأويله الخاص به ، إلا أنه كان في الوقت ذاته متوجسا أمام القطائع التي يعكسها أثره بين اللحظة والأخرى، مؤكدا أن كل عمل من أعماله ارتبط ميلاده بمسألة سابقة لم يتم حلها بعد.

هكذا يتصور ريكور مشروعه، ولتوضيح الأمر أكثر فإنه بإمكان القول أن الخيط الرفيع الذي يحكم بحثه يرتبط تحديدا بالإنسان القادر، ومن ثم علينا أن نؤكد أن ريكور بقي من هذا المنطلق وفيا لفكرة فلسفة ترفض الانغلاق على نفسها، لكنها تصير نشاطا يفكر من خلاله إنسانية الإنسان بأشكال متعددة. إن العبارة :"لأجل الحقيقة" يقول ريكور صارت اليوم معرفة لأجل إنسانية جديدة[83].

بهذه الكيفية تبرز وجاهة وأصالة المشروع الريكوري ، بالإضافة إلى ذلك نجد ريكور من الفلاسفة القلائل الذين التفتوا إلى تحد آخر غير ذلك الذي أملته عليه الفلسفة .يتعلق

82Jervolino (D): La question de l'unité de l'œuvre de Ricœur à la lumière de se dernier développement, in archive de philosophie n°67 / 2004 P. 659.

83 Jervolino (D): ibid. P. 660

الأمر بتحد العلوم الإنسانية، هذه الأخيرة وفي سعيها لأجل تحديد النسبية تعبر عن حدودها التي تفرضها الكمونية(étentité). إلا أن أهميتها تقوم في الواقع على مستوى مضاعف، ذلك المتعلق بأن يكون شرط الإمكان ممارسة للفعل وفي الوقت ذاته معيقا له. 84،

فالمتوجه بالقراءة نحو أعمال ريكور سينتابه للوهلة الأولى ارتباك وتردد، لأنه سيكون لحظتها أمام فيلسوف يمتهن التفلسف بحق، ولا يكتفي بالتأمل أو النظر الفلسفيين. فالذي يميز مسار ريكور الفلسفي منذ انطلاقته البدئية سيكتشف شعاب غامضة، وكثيفة وملتبسة في آن معا. "شعاب" تتشكل من الفلسفة الروحانية، التأملية أو التفكرية، ومن الفينومينولوجيا والنفسانية،والبنيوية،والايبستمولوجية البنائية،ومن الفلسفة التحليلية. وما التكوين الفينومينولوجي الذي تحصل عليه بعد فترة الحرب الكونية الثانية إلا جزء من التعدد، لكنه جزء أساسي سأحاول الوقوف عنده بعمق.

سيشكل التوجه الفينومينولوجي لدى ريكور الخيط الناظم، نحو إمكان فهم منفتح وسليم لمشروعه ، بحيث سيكون بالنسبة إليه المصدر الملهم، الذي سيسير به في بداية الأمر إلى ترجمة عمل هوسرل. 'الأفكار الأساسية'Idées directrices في جزءه الأول،واكتفاءه بعد ذلك إلى القول بأهمية واقتضاء صياغة الفلسفة الماهوية للإرادة. طبعا سوف لن تكون الفينومينولوجيا بالنسبة إليه مذهبا، ولا نظرية منغلقة الآفاق، وإنما هي تيار للتفكير الحي المفتوح على البحث داخل اتجاهات عديدة قد تكون أحيانا قريبة منا، وقد تكون أحيانا أخرى بعيدة عنا. وعليه سنكون أمام تأويلات متشعبة ومتضاربة للفينومينولوجيا.

84 Dosse (F): Ricœur un philosophe dans son siècle, Paris Armand Colin, 2012, P. 249.

إن الفينومينولوجيا في معناها الواسع يقول ريكور :'هي جملة أعمال هوسرل والمخالفين المنحدرين من فلسفته'[85]، إذ لا يوجد بالنسبة إلى ريكور إلا من يخالف الفينومينولوجيا ذاتها، هذه الأخيرة لا يمكنها أن توجد إلا مثل هكذا نوعية من المتفلسفين. ذلك لأن فينومينولوجيا هوسرل نفسها محمولة بهكذا خصوصية. خصوصية عدم الاكتمال والمحو، والتشعب، والارتباك، والتردد، ميزة لا تشهد أبدا على مبدأ احترام صارم لمذهب واحد الوجهة، وإنما منفتح على إمكان شق طرق عديدة، مختلفة، التي بمقدورها أن تنأى بنفسها إلى ما يمكن نعته ب'النواة الصلبة'Noyau dur إذ بقدر ما كان هوسرل المؤسس الأول والفعلي للفينومينولوجيا، بقدر ما كان مخالفا لها.

كل فينومينولوجيا تعرف حسب ريكور تقدمها بواسطة المسافة التي يجب وضعها و احترامها بسبب العديد من المسائل الأساسية التي تطرحها الفينومينولوجيا نفسها بين الحين والآخر. ففي النموذج ال'ريكوري' سيكون الاعتماد على التفكير في مسالة تطبيق الفينومينولوجيا أهم من الالتفات إلى ما هو نظري. إذ يرتبط القول الفينومينولوجي لديه بالفينومينولوجيا الهوسرلية لا غير، حتى وإن كانت أعمال هيدغر وشلير وليفناص حاضرة حضورا قويا، وأكثر قربا منه. إلا أنها تتدخل بمستويات مختلفة ضمن أعمالهم الخاصة بهم ليس من منطلق مضامينهم أو حمولة أعمالهم الفينومينولوجية، وإنما من مستوى سعيهم الدائم لأجل إنجاز مسافة أولية بالنسبة إلى الفينومينولوجيا ذاتها. وعليه يكمن الأساس في مدى امتلاكنا القدرة على البحث عن إستراتيجية لقراءة عمل هوسرل.'[86]

لن تكون الفينومينولوجيا إذا إلا طريقا نكشف من خلاله عن إمكانات التحرر، فهي لم تتوانى عن النظر إلى الفينومينولوجيا الهوسرلية باعتبارها منهجا فينومينولوجيا ترنسندنتاليا قائما على الحدس و الوصف بدقة أكثر حدس و وصف الظاهرات.، منبع القيم المتعذر

85Begout Brus: l'héritière hérétique in Revue Esprit Dossier sur Paul Ricœur 2006- P.192.

86Begout (B):Ibid. PP. 10-11.

قياسها، بهدف التمكن من استيعاب الظواهر في ثراءها، مع تمسكه على الرغم من ذلك بجملة من الاحتراز تجاه التطور المثالي المقترح من طرف هوسرل،كل منا مدعو بقول ريكور في مدخل ترجمته للأفكار الأساسية: "إلى أن يجد في ذاته سلوك التجاوز، هكذا أجرؤ على استخلاص من المعنى الوجداني لأطروحة العالم بدائل ذاتي نفسها. فبداية أنا منسي، وتائه في العالم تائه في الأشياء تائه في الأفكار، تائه حتى في النبات، الحيوان، تائه في الأخر، وفي الرياضيات، تائه في الحاضر والحضور (....) هي ذي–يواصل ريكور القول– دائما أمكنة المغامرة والمحاولة. فأنا خارجا (....) وإذا ما تهت في العالم فأنا سلفا قد تم التعامل معي كشيء في العالم. وما أطروحة هذا الأخير إلا نوع من العماء، يتواجد في صلب الرؤية نفسها التي أسميها، حياة، هو أن أتوارى، أن أختفي كوعي ساذج أو في عمق وجود الأشياء كلها". [87]

إن الفينومينولوجيون في كل فترات تطور الفينومينولوجيا لم يعملوا أبدا على إعادة بناء ما كانت عليه منذ لحظة التأسيس التي دشنها هوسرل:" بل وجدناهم دائما أمام البدء المجدد للتأسيس ذاته إذ عملوا على البحث عما يجب أن تكون عليه الفينومينولوجيا. وكأنه ليس ثمة اعتراف كلي بانتهاء التأسيس، ومن ثم سيكون من الصعب التسليم بإمكان قيام الفينومينولوجيا نفسها بتجاهل التحولات التي يعرفها الشأن الفلسفي من حيث النظر، وارتداد النظر الفلسفيين نحو مساءلة متقدمة من حيث التناول والاشتغال على القول الفينومينولوجي نفسه. إذ من المتعذر عليه الإبقاء على حلقته مقتصرة على الوعي. وهذا ما يضعنا أمام ضرورة التوسع من مواضع الفينومينولوجيا باعتبارها فلسفة أولى"[88] تنفتح

87 Husserl (E): Idées directrices, pour une phénoménologie pure: voir introduction Traduit par Paul Ricœur, Paris Gallimard 1952, P. XX.

[88]هذا ما اضطلعت عليه كتابات مؤسس الفينومينولوجيا: ايدموند هوسرل، منذ قيامه بنشر فاتحته: البحوث المنطقية [1900–1901] والتي أكدت عليه فيما بعد باقي أعماله وبالخصوص مقالته لسنة 1911 المعنونة بالفلسفة باعتبارها علما صارما إنه الحلم الهوسرلي الذي لا يزال قائما في أن تكون أو تصير الفينومينولوجيا الفلسفة الأولى.

على الدوام على الإمكان وذلك بالتوجه عبر السؤال الجريء نحو النظر إلى ما امتنع عن النظر. والتأمل فيه وإحالته إلى العمل. فالأمر بالنسبة إلينا لا يتوقف عند حدود التعلم يقول ريكور وإنما بالإضافة إلى ذلك ينبغي أن يحصل فعل التفلسف.

لم تكن الفينومينولوجيا مذهب حسب ريكور ولا "دوغما" فلسفية. وإنما كانت المنهج القادر على أن يتعدد من حيث التجسد بداخل مواضع مختلفة، حيث لم يتمكن هوسرل من استثمار إلا واحدة منها[89]. وعليه تمكنت الفينومينولوجيا من فتح حقول بحث جديدة زادتها ثراءا وخصوبة. خاصة بعد التحاقه بحقول علمية أخرى غير الفلسفية مثل علوم الإنسان، حيث صار النظر الفينومينولوجي مدعوا باستمرار إلى استيعاب المعنى المركب، والمعقد للعناصر المشكلة منها الحياة البشرية. إذ بمجرد ما يحصل تبني للمقاربة الفينومينولوجية فإنها تفترض بموازاة ذلك ظهورا لما تغافلت عنه ال'يومياتية'Quotidienneté.

باشر ريكور ومنذ 1960 في تفعيل مشروعه الهيرمينوطيقي، ففي عمله: بعد طول تأمل Réflexions faite الصادر سنة 1995 يذكر أن مجيئه إلى عالم الهيرمينوطيقا لم تتضح جيدا وبوضوح معالمه إلا بعد سنة 1960 حيث البدء في الاشتغال على فكرة الرمز Symbole إذ منح له هذا الأمر نفسه للتفكير، هنا تراءت له المهمة الحقيقية للهيرمينوطيقا المشتغلة على النص. إنها استيعاب للمسألة التي توجد صعوبة إلحاق رمزية الشر ضمن الخطاب الفلسفي.

لكن ألا يمكن أن يحدث هذا الهاجس المتمثل في إحالة مسألة الرمزية على الخطاب الفلسفي شيء من الارتباك وخرقا لحدود ما هو فلسفي؟ هنا بالذات تتدخل الهيرمينوطيقا لتوجد إجابة على المسألة. يتبنى ريكور قواعد التأويل التي تعود إلى التقليد الهيرمينوطيقي

89Ricœur (P): A l'école de la phénoménologie Paris. J-Vrin1986 – P. 09.

وتحديدا إلى شلايرماخر Schleiermacher[1768-1834]* وفالهايم دالتاي W. Dilthey [1833-1911]**. إلا أن الفرق بينهما تجلى في الاهتمام أو عدم الاهتمام بسؤال المنهج فإذا كان شلايرماخر يؤكد على ضرورة الانفلات من سطوته بحيث التفت إلى ما هو ذاتي في الممارسة التأويلية وتحديدا مهمة هذا الأخير أي المؤول أن يفهم المؤلف أو الكاتب مثلما فهم هذا الأخير نفسه، أو بصورة أفضل إن أمكن. إلا أن ريكور خالفه من هذه النقطة تحديدا مؤكدا أن مهمة المؤول لا تتمثل في فهم المؤلف، وإنما في فهم نصه ولقد ميز شلايرماخر بين نوعين من التأويل :

1) التأويل النحوي – الموضوعي: لأنه يهتم بلغة النص وبالقواعد العامة الموضوعية التي تساعد على فهم هذه اللغة.

2) التأويل السيكولوجي أو الذاتي: يهتم بفهم إرادة الكاتب (المؤلف) وقصده، وتهدف إلى التطابق معها في عملية الفهم[90]. فهيرمينوطيقا شلايرماخر هي ' فن فهم 'Art de comprendre، إدراك المعنى المختفي داخل النص. وهذا الفهم يتأرجح بين الدلالة الذاتية أو الفردية كون كل فرد مسئول عن الفكرة التي شكلها حول النص أو الواقع أو الماضي، وتنحدر هذه الدلالة من العبارة الشهيرة التي يؤكد عليها "شلايرماخر" أن: فهم المؤلف أفضل من ترجمة لنفسه. [91]

---

*فريدريك شلايرماخر Schleiermacher .F [1768-1834] فيلسوف، ولاهوتي ورومانسي ألماني من أبرز أعلام التأويلية من حيث التأسيس. وتحديدا إقدامه على تأسيس الهيرمينوطيقا العامة المهتمة بالفهم والتأويل عموما، من أهم أعماله: الهيرمينوطيقا

**فالهايم دالتاي Dilthey .W [1899-1911] فيلسوف ألماني ينتمي إلى الكانطية الجديدة، وهو أيضا أحد أبرز من وضعوا قواعد ومبادئ للممارسة التأويلية. إذ نحاول إنقاذها من تيهانها وانفلاتها من سؤال المنهج، وتمشيا مع النقدية الكانطية ترك عملا يمثل فاتحة أعماله، فقد العقل التاريخي.

90-حسام الدين درويش: إشكالية المنهج في هيرمينوطيقا ريكور و علاقته بالعلوم الإنسانية و الاجتماعية .نحو تأسيس هيرمينوطيقي للحوار . المركز للأبحاث و دراسة السياسات.بيروت الطبعة الأولى 2016 ص 23)

91Djaballa (A): l'herméneutique selon Hans George Gadamer, in Revue théologique évangélique vol: 04 n° 2- 2005 P. 09.

إلا أن الممارسة التأويلية ستعرف مع بداية القرن التاسع عشر منظورا إليها باعتبارها نظرية فن التأويل تحولا عميقا. إذ سينتقل الاتجاه أكثر فأكثر نحو تفكير حول فعل الفهم نفسه، بمقترحاته صعوباته ورهاناته. وبفضل البراديغم الجديد Paradigme الذي سيؤسسه أحد أعلام الهيرمينوطيقا:" فالهايم دالتاي" إذ تمكن من الإعلان عن ميلاد فلسفة تأويلية حقيقية ممكنة.

بداية لا ينبغي ربط آليا انتساب "دالتاي" إلى تأويلية" شلايرماخر" حتى وإن كان من أبرز مفسريها حيث كان تلميذا له، إلا أنه يجب الاعتراف مثلما يذهب إلى ذلك "غادامير" بأنه كان فاتحا ومدشنا لأبواب الفلسفة التأويلية، وقام بهذا العمل داخل الايبستمولوجيا. إذا وعلى خلاف تأويلية "شلايرماخر" فإن تأويلية" دالتاي" تتميز بتفانيها في الانتقال الدائم من النص إلى المعيش Vécu الذي يعبر عنه داخل الحياة.

كتب[92] "دالتاي" سنة 1900 مقالة بعنوان: أصول التأويلية Les origines de l'herméneutique أكد من خلالها:" وحده التاريخ Histoire له القدرة على منحنا الكيفية أو الطريقة التي من خلالها نتمكن من التوغل إلى أعماق الحياة المعيشة. على خلاف علوم الطبيعة التي غالبا تكتفي بوصف ما يظهر فقط، فالحياة لا نراها يقول" دالتاي" وإنما نحياها هذا ما سيجعل مفردة الحياة Vieالمبدأ الأساسي الأول للمعرفة، الرغبة في معرفة الحياة انطلاقا من الحياة ذاتها."

من هذا المنطلق سيجد ريكور في مشروع "دالتاي" الهيرمينوطيقي اهتمام بالغ الأهمية لارتباطه بداخلية النص Intériorité du texte هو حقيقة مستقلة عن القارئ الذي تظهره الأبحاث المعاصرة ضمن ما سمي بالمنعطف اللساني: إلا أن "دالتاي ينتهي إلى

92-عادل مصطفى، فهم الفهم، مدخل إلى الهيرمينوطيقا، نظرية التأويل أفلاطون غادامير، رؤيا للنشر، القاهرة، الطبعة الأولى 2007.

نوع من الشمولية تمس مفهوم التأويل حول قطبية الحياة المنخرطة ضمن زمانية ذات ثلاث أبعاد

1) بعد الدلالة.
2) بعد قيمة الحاضر.
3) بعد الموضوع وأهداف المستقبل.

إن الذي بإمكان الإشارة إليه من خلال محاولات "دالتاي" التأويلية ما يلي: وحدة النص نحو الآخر والالتفات إليه قادر على تحقيق قيما متحالفة مع التاريخ الكلي والذي بإمكانه حمل معنى يميزه. إلا أننا نجد ريكور يتوجه في غالب الأحايين نحو رفض وبصورة جذرية التعارض الأولي الذي أقامه "دالتاي" بين علوم الطبيعة، وعلوم الفكر، جاعلا منه تمايزا مدمرا. وعليه بإمكان أن نجمل رؤية ريكور العامة في: إن مشروع ريكور التأويلي يسير في مجمله على طريق رفض هذا التعارض.

المبحث الثالث: الزرع الهيرمينوطيقي للفينومينولوجيا

يمكننا أن ننجز قراءة لمشروع ريكور (ب) الفلسفي من خلال قيامنا بتوزيعه على لحظتين أساسيتين: **اللحظة الأولى** يمكن وضعها بريكور والتأسيس الفينومينولوجي حيث نجد إسهامات– مثلما لاحظنا في المبحث السابق من هذا الفصل – جد وجيهة في تفعيل الحرية الفينومينولوجية منذ الخمسينات من القرن السابق، إذ حاول ريكور في هذه المرحلة تملك المنهجية الصارمة التي تمكنه من فهم الظاهرات المتماثلة أمامنا. ومن ثم سيكون ريكور قد استلهم بالأخص مشروع هوسرل (إ) و هايدغر(م) باعتبارهما مؤسسا الفينومينولوجيا. بالإضافة إلى هذين الاسمين نجد قطب آخر كان له الإسهام الصارم داخل الحركة نفسها. الأمر يتعلق ب"موريس ميرلوبونتي" كما استفاد ريكور أيضا في هذه الفترة من الحركة الهيرمينوطيقية، حيث التفت إلى ممارسة قراءة معمقة للنصوص الدينية خاصة تلك المنفتحة على الأسطورة والرمز. مركزا بحوثه حول مسألة الإرادة، بما هي محور المساءل اللاهوتية، والسيكولوجية (النفسية) والأخلاقية، هذا ما يبرز جليا وبصورة جد واضحة في أولى مؤلفات ريكور المعنوية ب: فلسفة الإرادة، الإرادي واللاإرادي الصادر سنة 1950 في جزءه الأول. أما الجزء الثاني عنونه ب:" فلسفة الإرادة: التناهي والشعور بالذنب " الصادر بدوره سنة 1960.

وعليه يمكن القول أن ريكور قد وجد في السند الفينومينولوجي و الهيرمينوطيقي الطريقين لتخريج إشكالية الإرادة "الفينومينولوجيا باعتبارها أفضل طريقة لوصف الظاهرات الإنسانية، كما تظهر في أصالتها الخاصة دون أي بناء صوري خارجي عنها. والتأويلية

أو الهيرمينوطيقا ما هي أنجع وسيلة لفهم معاني تلك الظواهر. كما تعبر عن نفسها، دون أي إسقاط منهجي لإرادة معرفة خارجية". [93]

أما **اللحظة الثانية** بإمكاننا وضعها بتطبيقات وتأويلية مع الظاهرات الإنسانية، هنا نجد انفتاحا شبه كلي على استثمارات لهذه الأخيرة، والدخول معها في حوار دائم، قصد التمكن من فهم علاماتها ورموزها. ومثلما أشرت فإن هذه المرحلة تعرف بدونها على وجه الخصوص بعمله: صراع التأويلات Conflit des interprétations (1967). وهو عمل في مجمله يشتغل على الهيرمينوطيقا كممارسة وتطبيق بغرض الكشف عن معنى مقبول لمفهوم الوجود. معنى يعير فيه تحوير الظاهراتية عن نفسه بوساطة هيرمينوطيقية وهذا ما يجعلنا نؤكد مثلما شرح ذلك المفكر التونسي" فتحي المسكيني": "أن دلالة الصراع بالأساس دلالة منهجية، تتعلق بخوض مناظرة هيرمينوطيقية مع ثلاث مذاهب فكرية على التوالي: البنيوية و التحليل النفسي، و"الفينومينولوجية". [94]

فإذا كان ثمة مسألة جديدة يقول ريكور للوجود: "فيجب أن يكون من المستطاع إنشاؤها، ولا يمكن أن يحصل هذا الوضع إلا انطلاقا من وعلى قاعدة التوضيح الدلالي لمفهوم التأويل المشترك بين كل الأنظمة التأويلية، وستنتظم هذه الدلالات حول موضوع مركزي للمعاني، المعنى التعددي أو المتعدد المعنى أو سنقول أيضا أنها ستنتظم حول الرموز"[95] هنا تبرز تحديدا الأهمية الإجرائية لفكرة الرمز بالنسبة للممارسة التأويلية لدى ريكور، فالرمز هو بنية دالة، يشير فيها المعنى المباشر والأول والحرفي، فضلا عن تعينه إلى معنى آخر غير مباشر، ثانوي، ومجازي، ولا يمكن أن يفهم إلا من خلال المعنى الأول.

---

[93] المسكيني (ف): الكوجيتو المجروح، أسئلة الهوية في الفلسفة المعاصرة، منشورات ضفاف بيروت – ومنشورات الاختلاف– الجزائر الطبعة الأولى 2013، ص 154.

[94] المسكيني (ف): المرجع السابق، ص 155.

[95] ريكور (ب):صراع التأويلات، دراسات هيرمينوطيقية ، ترجمة، منذر عياشي، دار الكتاب الجديدة، بيروت الطبعة الأولى، ، 2005، ص 42.

وتشكل هذه الدائرة من التعبيرات ذات المعنى المضاعف للحقل التأويلي بالمعنى الدقيق".[96]

نحن إذا مطالبون بالكشف عما يخفيه الظاهر من معنى لكن علينا في الوقت ذاته ألا نعتقد أننا بصدد ابتكار معنى واحد ووحيد. و إنما تأويل لما خفي يكشف بدوره عن تعدد ولا نهائية المعنى. ولما كان الأمر كذلك فنحن أمام ما هو رمزي وعلى الفلسفة حسب تصورات ريكور امتلاك ما يمكنها من الدخول في مؤسسة المعنى الرمزي. إلا أنه يبدو ضروريا القول أنه لا وجود للمعنى الروحي للرموز بدون وجود إنسان وعليه لا يوجد حديث عن رمزية قبل الإنسان الذي يتكلم.

إن دور الفلسفة يقول المسكيني (ف) دائما في قراءته لعمل ريكور "صراع التأويلات" هو استجماع جملة التجارب اللغوية للبشر بوصفها مسألة واحدة. فكل لغة هي مجموع من تجارب المعنى ينبغي على الفيلسوف أن يكشف عن الخيط الناظم لها، وليس ذلك الخيط غير الذات المتكلمة نفسها". [97]

في عمله "من النص إلى الفعل" (1986) Du texte à l'action نجد ريكور يعرفنا ضمن فقرة جد مكثفة عن مساره الفلسفي. مسار يتميز في تصوره بثلاث خطوط أساسية بداية تواجد ضمن الفلسفة التفكرية Ph. Réflective – سبق الوقوف عندها – ثم التحاقه بالحركة الفينومينولوجية وبالأخص الفينومينولوجية الهوسرلية. ليستقر مقامه في نهاية المطاف عند الهيرمينوطيقا التي هي بمثابة الحرية التي ستغير من شأن الفينومينولوجية"[98] وتبدو هنا الهيرمينوطيقا نقطة وصول بعد مسيرة طويلة ابتدأها ريكور بدءا من الفلسفة التفكرية، التأملية إلى غاية ما سيسميه بزرع الهيرمينوطيقا داخل جسم

---

[96]المسكيني (ف): المرجع نفسه، ص 158.

[97]المسكيني (ف): المرجع نفسه ص 157.

98Ricœur(P) du texte à l'action essai herméneutique Paris Seuil 1980 P. 25.

الفينومينولوجيا، طبعا مرورا بهذه الأخيرة. حاولت الأولى الكشف عن الكيفية التي تمكن من خلالها مقاومة ومجابهة الرؤية المادية. الرؤية التي حاولت اختزال الإنسان إلى مجرد مركب عضوي لا غير مبرزة القارة المركزية التي قامت عليها، والقائلة: يتعذر فهم الإنسان دون البدء في تفكير – ذاتي[99] Auto – Réflexive إذ سيكون من الصعب على أي تحليل مادي أن يدركه، أما المعنى الواسع للتفكرية والذي يفضل ريكور نفسه تناوله بالبحث، فهو ذلك المشدود إلى أعمال ديكارت وكانط وما تحمله من ميزة أولية ترتبط بالكوجيتو لأن الفلسفة في تصوره هي شأن خاص بالـ"أنا" Ego الذي يؤشكل ذاته، وغايته القصوى مرتبطة بإنارة الذات.

وعليه يمكن الانطلاق من هذا المعنى الواسع لتحديد أفق الفلسفة التفكرية، الذي يرى ريكور أنه يبدأ من اللحظة السقراطية ومعادلتها: "أعرف نفسك بنفسك" Connais toi toi-même، إلا أن انخراطه ضمن هذه الوجهة من النظر لا يعني أنه سيجنبها الممارسة النقدية، إذ سيقف ريكور موقفا جذريا اتجاه ما يسميه ب"الكوجيتو المجروح" Cogito blessé أو الممزق. إذ صار من المتعذر عليه الجعل منه سندا أو مساعدا على استيعاب مساءل مرتبطة بالفهم السديد للذات نفسها، ولإمكاناتها فاضطر إلى منحها حياة جديدة لمشروعه. وأكد من خلال توجهه نحو أهم حركة فلسفية عاصرها ريكور "الأمر يتعلق بالحركة الفينومينولوجية، فديكارت حسب هذا الأخير لم يول أهمية بالغة لما يحمله: "موقف العبور " Passage de l'attitude من أهمية. فإذا كان ديكارت هو مكتشف الذاتوية، فإنه على الرغم من ذلك لم يتمكن من بناء علم حقيقي لهذه الذاتية. لقد اكتشف الكوجيتو باعتباره ذاتية ترانسندنتالية كمبدأ لا كنموذج جديد من المعرفة. نكشف

99 Jean Grondin: Paul Ricœur, Paris puf 2013, P. 22.

من خلاله وفي الوقت ذاته إخفاق ديكارت، إخفاق يعكس عظمة هذا الأخير. ذلك لأن ديكارت لم يستوعب كل إمكانات اكتشافه.[100]

الوضع نفسه سيكون بمثابة انطلاقة هيدغر نحو نقد جذري لفينومينولوجيا هوسرل. ناظرا إليها هي الأخرى من زاوية كونها لم تستثمر كل إمكاناتها المطروحة أمامها، هذا ما جعل هوسرل –حسب ظن هيدغر – يسقط عند حدود رسمه لمعالم محددة لفينومينولوجيته، ذلك لأن ما نكتشفه في الفينومينولوجيا، يبقى دائما متعذر الإدراك هذا ما يعكس حقيقة وأصالة كل بحث فينومينولوجي.

إن ديكارت حتى وإن جعل من الكوجيتو مبدأ فإنه عجز على الجعل منه حقلا للبحث، والوضع نفسه ستعرفه فينومينولوجيا هوسرل. حيث جعل من الفينومينولوجيا اكتشاف للمنهج من دون النظر إليها باعتبارها أرضا للبحث وللاكتشاف.

إن الجذرية الديكارتية لم يحصل أن ذهبت أبعد مما اكتشفته، أي أنها لم تتمكن من التوغل بداخل عمق المسألة يقول هوسرل. هذا ما حال دون أن يوجد لنفسه أتباع يمتهنون الصرامة، إلا أن هوسرل سبق أن رشح نفسه باعتباره الفيلسوف الصارم[101] ناظرا إلى ذاته الوارث الشرعي للميراث الديكارتي. فعلم الذاتية يقول "جان غرايش" J. Greisch: " بقي مؤجل التأسيس إلا مع مجيء هوسرل، إذ وفي هذه الفترة بالذات بدأت تعرف الفينومينولوجيا الهيرمينوطيقية طريقها نحو التجلي والظهور، فمن خلال هذا الاكتشاف انفتحت على سؤالها الحقيقي. [102]

100 J_ Greisch: Paul Ricœur, L'itinérance du sens, Paris P. 14.

[101]هوسرل (ب): الفلسفة باعتبارها علما دقيقا، ترجمة محمود رجب المجلس الأعلى للثقافة القاهرة الطبعة الاولى2003.

102J–Greisch ,ibid. 15.

هذا ما جعل ريكور ينجذب نحو الفينومينولوجيا الهوسرلية على وجه التحديد. فهو لم يلتفت إليها من موقع أنها قادرة على التأسيس النهائي للعلوم و لبديهيات الوعي التي استلهمها هوسرل من النموذج ألاستنتاجي للمعرفة الرياضية، ولا حتى هاجسها المثالي من بديهيات مستنتجة من "ايغو متقوم" ولا حتى باعتبارها منهجا للردRéduction أو الإيبوخيه Epochè بالمعنى الدقيق، إذ كثيرا ما التزم ريكور بالمسافة التي تجعله بعيدا عن الرؤية المثالية الترسندنتالية للفينومينولوجيا الهوسرلية. [103]

ربما سيكون من الضروري الإشارة إلى عدم تأثير ريكور بالمشروع الهيدغري، على خلاف العديد من الفلاسفة الذين تأثروا بصورة واضحة إلى درجة أن هيدغر أسرهم داخل فكره. لقد كان هيدغر يمثل بدء فكرة زرع الهيرمينوطيقا داخل جسم الفينومينولوجيا. إلا أن ريكور وعلى الرغم من ذلك وعلى خلاف باقي الهيرمينوطيقيين أمثال: غادامير، لم يكن يهمه الالتفات جذريا إلى محاولات هيدغر. إذ عكست الأرضية الهوسرلية المنطلق الأساسي الذي فضل– مثلما أشرت– البدء من هوسرل قصد تدشين مشروعه الفلسفي حيث كانت البداية مع إقدامه على ترجمة نص هوسرل: "الأفكار الأساسية " سنة 1952 أي بعد فترة الأسر التي عانى منها أثناء الحرب العالمية الثانية. حيث كان العمل فاتحة للذهاب صوب هوسرل، والتعرف على الإسهامات الكبرى التي عرفتها الفينومينولوجية الهوسرلية، ثم سيتبع هذا العمل محاضرات ولقاءات أخرى ساهمت في تجذير الأفق الفينومينولوجي لدى ريكور. بالإضافة إلى كل هذا فإن أعماله في مجملها تشهد على ابتكاره للفينومينولوجيا التي تميزه فينومينولوجيا تستلهم مبادئها الأولى من المنهج الماهوي الوصفي المعتمد من قبل هوسرل.

[103] هوسرل (إ): أزمة العلوم الأوروبية و الفينومينولوجيا الترنسندنتالية، ترجمة إسماعيل مصدق، المنظمة العربية للترجمة، بيروت الطبعة الأولى 2008، أنظر تحديدا الفقرة 5 رقم (09) من العمل.

ضمن هذا المشهد المفعم بالحوار مع أعلام الفينومينولوجيا يمكننا القول أن ريكور تمكن من تحقيق ما يسميه بعد ذلك بسنوات متقدمة بعض الشيء بالـ"بديل أو المتغير الهيرمينوطيقي" La mouvance herméneutique[104] إذ تمكن من خلال وعبر هذا الأخير من وضع الأقواس، والبدء في تناول سؤال الإرادة، عبر التوجه نحو مسألة الشر، وعلى النصوص التوجه نحو اللغة الرمزية. حيث صار مفهوم الشر مفهوما فلسفيا وسيتخذ من فكرة: المتغير (البديل) الهيرمينوطيقي صورة للتفكير في البعد التأويلي لأثر ريكور عموما. وذلك في علاقته بالرمز، والأسطورة، وعليه ستبرز أطروحة ريكور من حيث اعتمادها على القول بثراء الرموز. ثراء يتموقع بدوره في تعدد يلزمنا التفكير فيها، و بتأويلنا للمعنى الذي يمنحه الرمز ذاته. [105]

سيبدو من الأهمية الالتفات إلى المحاولة التي تبناها ريكور في إنشاء علاقة بين الهيرمينوطيقا و الفينومينولوجيا، ويمكننا الاعتماد لأجل ذلك على مقالة نشرها ريكور في عمله: صراع التأويلات Conflit des interprétations، وهو بمثابة برنامج رشح من خلاله ريكور أطروحة زرع (غرس) الهيرمينوطيقا داخل جسم الفينومينولوجيا، وربما سيكون من الضروري تبرير هذا ال"انغراس" Enracinement، وذلك بالحديث عن نوع من التطعيم أو الزرع، زرع المسألة الهيرمينوطيقية في المنهج الفينومينولوجي. وقد يعكس هذا المشهد أسبقية الفينومينولوجيا على الهيرمينوطيقا من وجهة نظر فلسفية، وانطلاقا من هذا السياق فإن المقاربة الفينومينولوجية ستكون المتلقي، المرحب للتفكير حول الفهم والتأويل.

[104] Ricœur (P): du texte à l'action, op-cit P. 86 .
[105] Marc Antoine Vallée: Gadamer et Ricœur la conception herméneutique du langage Paris éd puf 2012 P. 25.

إن أصالة التفكير الريكوري تبرز تحديدا في إقدامه على تفكير هذا الأفق من منطلق كيفيتين قصد التمكن من تأسيس الهيرمينوطيقا داخل الفينومينولوجيا[106]." يتعلق الأمر بالطريق القصير أو المحدد و الطريق الممتد أو الطويل. يؤسس الأول الهيرمينوطيقا داخل الفينومينولوجيا انطلاقا من أنطولوجيا الفهم مثلما يطرحها المشروع الهيدغري في عمله "الوجود والزمان" حيث ترتبط المسألة بتناول ظاهرة الفهم وكأنها قبل كل شيء النموذج الذي يصير معه الدازين أساسيا، قبل أن يكون منظورا إليه باعتباره مجرد نموذج للمعرفة فقط. وبالتالي يقدم الدازين نفسه كعنصر أساسي، عنصر للفهم والتأويل وانطلاقا من هذه الرؤية ستغدو مسألة الهيرمينوطيقا مسالة "فلسفية" وستكون كما يشير إلى ذلك ريكور مجرد إيالة (مقاطعة) من تحليلية الوجود. إلا أن ريكور سيبدي عدم ارتياحه لمحاولة التأسيس هذه، لأنها تطرح بعض الصعوبات، بالإضافة إلى ذلك فإنها تقطع جذريا مع كل ما له صلة بالسؤال الايبستمولوجي والمنهجي مكتفية بالالتفات إلى التعامل مع مسألة الفهم من وجهة نظر أنطولوجية فقط. ولأن هذه الأخيرة يجب أن تكون منظورا إليها، أو مطروحة مباشرة. كما أنها ستبتعد و بصورة أكثر جذرية عن الأسئلة الايبستمولوجية، فيجب وصف الفهم باعتباره نمط وجود قبل طرح مسألة الفهم باعتبارها نموذج المعرفة.'

لكن هل من الممكن يتساءل ريكور إحداث الفرق بين السؤال الأنطولوجي أو السؤال الايبستمولوجي؟ إن الشك الذي أعبر عنه هنا، يتعلق تحديدا بإمكان جعل الأنطولوجية مباشرة، تخضع مباشرة إلى الإجراء المنهجي وبالتالي تخضع للحلقة التأويلية. [107]

تكمن الصعوبة إذا في أن هيدغر ينجز نظرية للفهم وكأنها نموذج للوجود (للأنطولوجيا). لكن هذا الوصف للفهم يحدث في إطار تحليلية الدازين. هو في حد ذاته فهم للفهم وعليه

[106]Ricœur (P): Conflit des interprétations, existence et herméneutique, Paris seuil 1969, P.10.
107Ricœur (p):, op.cit. P.10.

سيكون ريكور أمام مطلب لزوم رسم دائرة مميزة لحركته التأويلية. تضم بالإضافة إلى ما هو أنطولوجي، جانبها الايبيستمولوجي. من دون الخروج من الحلقة مفضلا الأخذ بإحداهما. وإنما على خلاف ذلك يدعونا ريكور إلى اكتشاف الحلقة، والإبقاء علينا داخلا. ويبرز عمل الهيرمينوطيقا فهي انتقال من الرمز إلى العلامة إلى النص وهو الطريق الممتد الذي يفضل ريكور السير عليه. [108]

سيعرف هذا الزرع للهيرمينوطيقا بداخل الفينومينولوجيا تجذيره الحقيقي، وظهوره مجددا. كهاجس فلسفي حي مع عمل ريكور "من النص إلى الفعل" إذ نجد من بين العناوين التي ضمها العمل: 'الفينومينولوجيا والهيرمينوطيقا'، طبعا لا يكرر ريكور هنا ذكر التعارض الأساسي الموجود بينهما، وإنما سيعمل على تبرير المنعطف الهيرمينوطيقي للفينومينولوجيا عموما. فالقطيعة التي يفضل الحديث عنها ريكور منجزة وحاصلة فقط مع التأويل المثالي للفينومينولوجيا الهوسرلية.

بدءا من عمل هوسرل: الأفكار الأساسية 1913. ففي مدخل ترجمته للأفكار نجد ريكور يعبر لفظ الزرع أو التطعيم أفضل تعبير عن التغاير القائم بين الفينومينولوجيا و الهيرمينوطيقا. إذ بحضوره يحصل أن يعهد على كل واحد منهما عهدا وثيقا يتعذر التخلي عنه، إن الزرع لا وجود له لدى هيدغر، ولا لدى غادامير إنه يعكس –مثلما سبق أن أشرت إلى ذلك– أصالة ريكور. الأمر يتعلق بزرع مسألة على منهج.

ينجز ريكور من خلال الزرع صلة وثيقة بين المفهوم التقني لمفردة التأويل، والمفهوم الفلسفي للفهم التي تكتفي منذ البداية تصور الهيرمينوطيقا الذي يبعدها عن أنطولوجيا الفهم بالمعنى الهيدغري على وجه الخصوص، المشدودة حصرا إلى سؤال ما الوجود الذي يقوم عليه الفهم؟.

[108]Ricœur (P): Anthologie Textes choisis et présenté par Foessel (M) et Lamouche (F) ; Paris éd : Point 2007 P. 72.

إلا أن ريكور وعلى خلاف هذا التوجه يطرح سؤالا مخالفا، مرتبط بكيفية ما مع التصور "الدالتايي"– نسبة إلى فالهايم دالتاي– للهيرمينوطيقا. ما الذي سيحدث لابيستيمولوجيا التأويل المنحدرة من التفكير حول التغيير، و حول منهج التاريخ ، و التحليل النفسي، وصولا إلى فينومينولوجيا الدين؟.[109]

ففي تفعيله للزرع يشق ريكور طريق مليء بالمصاعب بالمقارنة مع ذلك الذي شقه التحليل الهيدغري. هذا ما جعل ريكور يفضل الجعل من هوسرل حليفه الأكثر قدرة. فإذا كانت الحياة الأصيلة ليست دالة على شيء ما ستبقى مستحيلة. [110]

إذا قبلنا بفرضية الزرع على أساس أنه ممكن وقائم بين الفينومينولوجيا و الهيرمينوطيقا الذي يدافع عنه ريكور. فإن هذا الزرع بإمكان أن يؤكد بأن ثماره قد تعرف ظهورها الفعلي عندما يتم ضم الفينومينولوجيا سلفا إلى افتراض الهيرمينوطيقا، وأن الهيرمينوطيقا لا يمكنها بدورها أن تتأسس إلا انطلاقا من افتراض فينومينولوجي.

وعليه يشير ريكور إلى أن الفينومينولوجيا ستبقى" الافتراض الهيرمينوطيقي المتعذر تجاوزه مثل الفينومينولوجيا لا يمكنها أن تبدأ في مباشرة برنامجها التأسيسي من دون أن تتأسس إلى تأويل للحياة و ال"إيغو" أي بدون افتراض هيرمينوطيقي". [111]

إن الحدث كما يسميه ريكور بـ"زرع الهيرمينوطيقا في جسم الفينومينولوجيا" يفتح لنا المجال أمام معرفة دقيقة لهكذا إجراء سيتخذ منه ريكور أساس مشروعه الفلسفي. الأمر يتعلق بضرورة التعجيل بتجاوز الهيرمينوطيقا التقليدية المحددة بداخل مهمة أساسية واحدة هي أن تصير أنطولوجيا الفهم. أي أنها تتناول الفهم من حيث أنه طريق نحو الكينونة.

[109]Greisch (J): Buisson Ardent et les lumières de la raison, l'invention de la philosophie de la religion tome III, Paris, Cerf 2004 P. 753.
[110]Greisch (J): Op.cit. P.754
[111]Ricœur (P): A l'école de la phénoménologie, Paris, Vrin (J) 1986 P.55.

وليس من حيث كونها طريقا للمعرفة. ومن هذا المنطلق ستكون الهيرمينوطيقا بمثابة اللحظة التي سينجز من خلالها هيدغر قطعا أو فرقا مع الهيرمينوطيقات السابقة و تحديدا مع هيرمينوطيقا دالتاي بحيث ستغادر الهاجس المنهجي و الايبستيمولوجي الذي ميز على وجه الخصوص هيرمينوطيقا هذا الأخير.

إن هيدغر لم يرى في المسألة المنهجية إلا مسألة ثانوية، وهذا ما يشير إليه في عمله الأساسي: "الكينونة والزمان" Etre et Temps [1927]. أين نجده قد حدد معان ثلاثة للهيرمينوطيقا، وربما كانت الفقرة السابعة من العمل وحسب ما يؤكد على ذلك مؤولو وقراء هيدغر أنها عكست هذه الوجهة من النظر: "بالمعنى المنهجي للوصف الفينومنولوجي يكمن لدى هيدغر في التأويل، و لوغوس فينومينولوجيا الدازين له سمة الهيرمينوطيقي، ومن خلال هذه الأخيرة يعرف فهم الدازين للكينونة بالمعنى الحقيقي لها[112]

وعليه ستكون فينومينولوجيا الدازين هي هيرمينوطيقا بالمعنى الأولي، وهو المعنى الذي يشير إلى معنى التأويل. ولكن بقدر ما يؤدي الكشف عن معنى الموجودات التي ليست لها صفة الدازين. فإن هذه الهيرمينوطيقا تصبح في الوقت نفسه هيرمينوطيقا بمعنى آخر. ألا وهو تحديد شروط إمكان حصول أي بحث أنطولوجي وأخيرا بما أن الدازين بوصفه أحد ممكنات الوجود – له أولوية أنطولوجية على كل كائن آخر. فإن الهيرمينوطيقا بوصفها تأويلا لكينونة الدازين تكتسب معنى ثالثا. وهذا المعنى هو المعنى الأولي فلسفيا، وهو خاص بتحليل موجودية الوجود. [113]

[112]-مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، ترجمة: المسكيني (ف)، دار الكتاب الجديدة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 2012. ومن الممكن الرجوع إلى الفقرة السابعة من العمل الفقرة التي كثيرا ما يرجع إليها قراء هيدغر

[113]حسام الدين درويش: إشكالية المنهج في هيرمينوطيقا بول ريكور وعلاقتها بالعلوم الإنسانية والاجتماعية، نحو تأسيس هيرمينوطيقي للحوار. المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات بيروت، الطبعة

إن هيرمينوطيقا الطريق القصيرة تقتصر على مساءلة كينونة الكائن أي الذي يوجد، أما هيرمينوطيقا الطريق المديدة أو الطويلة. فإن منطلقها اللغة لا الكينونة. حيث يؤكد ريكور على ضرورة استحضار الجانب المنهجي الايبيستمولوجي لكي تغدو أنطولوجيا الفهم ممكنة. إنه الطريق الذي سيجعل منه ريكور مساره الحقيقي إذ سيشق من خلاله طرقا عديدة مفتوحة لكونه طريق يفتح حوار مع كل المعارف والعلوم دون استثناء.

إن هيدغر حسب ريكور يكون قد سجن نفسه داخل موضوعة الوجود أو الكينونة باعتبارها كائنا يفهم دون الانفتاح على الكيفية التي من خلالها يحصل له ذلك. إذا ريكور يحدث إبدالا، ففي الوقت الذي كانت الأنطولوجيا لدى هيدغر تمثل نقطة مركزية وأساسية، ستغدو لدى ريكور الأرض الموعودة بالنسبة إلى فلسفة تبدأ باللغة وبالتفكير.[114]

إن الطريق الطويلة محكومة بالتطعيم أو الزرع باعتباره إجراء يتقارب، وعمليات الجراحة في المجال الطبي. زرع الهيرمينوطيقا داخل جسم الفينومينولوجيا، طبعا نحن أمام مجالين معرفيين مختلفين تمام الاختلاف، فالزرع هنا دال على أنه لا وجود لصلة مباشرة بينهما. كما لو أنه كان من الضروري للفينومينولوجيا أن تفضي إلى الهيرمينوطيقا إلا انه علينا التأكيد بان الاختلاف لا ينفي وجود إمكان إحداث تقاطع بينهما.

من هذا المنطلق ريكور يمارس نقده الجذري على الفينومينولوجيا الترنسندنتالية تحديدا. هذا ما يجعلنا نؤكد أنه لم يغادر رغم نقده هذا أرض الفينومينولوجيا، إنما غادر جزء منها متمثلا في جانبها المثالي المتعالي، لا لشيء إلا لأنها كثيرا ما أعلت من شأن النزعة الحدسانيةL'intuitionnisme التي تغافلت عن أهمية الوساطة التي بإمكان أن يقوم بها

الأولى 2016، ص 37. أنظر الهامش، كما يمكن العودة إلى عمل مارتن هيدغر: الكينونة والزمان ترجمة المسكيني (ف) دار الكتاب الجديد بيروت لبنان، الطبعة الأولى 2012، قراءة الفقرة السابقة من الكتاب.

[114] ريكور (ب): صراع التأويلات دراسات هيرمينوطيقية ترجمة منذر عياشي دار الكتاب الجديد بيروت الطبعة الأولى 2005 ص 57.

التأويل لأجل الفهم. بالإضافة إلى ذلك نجدها تقول بالذاتوية باعتبار هذه الأخيرة المكان الوحيد لكل حدسية. كما تؤكد الفينومينولوجياالهوسرلية على أولوية الذات المتعالية والمزاوجة بينهما وبين الأنا التجريبية. [115]

الهيرمينوطيقا بالنسبة إلى ريكور تتجه في اتجاه معاكس عما توجهت إليه الفينومينولوجيا. فهي تعلي من شأن الفهم باعتباره وسيطا في مقابل الحدس. كما أنها تنجز تشكيكا أو لنقل تغليفا لفكرة وعي الذات المباشر لذاتها فإذا كانت هذه الأخيرة أي الذات هي مصدر المعرفة بالنسبة إلى الفينومينولوجيا، فإن الهيرمينوطيقا تجعل منها بحثا عن المعنى خارج ذاتها في النصوص، والرموز وفي العلامات. إلا أن هذه الاختلافات والفروق لا تصل دون طرح المسألة التالية كيف يحصل التوفيق بين زرع الهيرمينوطيقا في الفينومينولوجيا وتأكيد وجود في الوقت نفسه فارق أو فجوة شاسعة بينهما ؟

إنه من الممكن لتبسيط حل هذه المسألة القول بوجود علاقة جدلية بين الفينومينولوجيا والهيرمينوطيقا إلى درجة أنه من الممكن القول بوجود فينومينولوجية هيرمينوطيقية و هيرمينوطيقا فينومينولوجية. وهذا ما فعله هيدغر، غادامير، وجاك دريدا (J) Derrida، ففي عمل ريكور "من النص إلى الفعل" نجده يؤكد ما يلي: "إن تأسيس الفينومينولوجيا هيرمينوطيقية ممكن لسببين أساسيين الأول هو أنه على الرغم من النقد الهيرمينوطيقي الشديد للمثالوية الهوسرلية. فإن الفينومينولوجيا تبقى افتراض الهيرمينوطيقي المسبق والمتعذر تجاوزه، والثاني هو أنه لا يمكن للفينومينولوجيا أن تحقق برنامج تأسسها إلا من خلال تأسسها كتأويل لحياة الأنا (الإيغو)". [116]

---

[115] حسام الدين درويش، المرجع السابق، ص 39.

[116] حسام الدين درويش، المرجع نفسه ص 40. أنظر أيضا ريكور (ب) "من النص إلى الفعل" مصدر سبق ذكره، ص 43. نشير أنه تم الاعتماد في مجمل البحث على النص المترجم إلى اللسان العربي.

لـن تعـرف الفينومينولوجيـا تحققهـا فـي نظـر ريكـور إلا بوصـفها هيرمينوطيقـا، فكلاهمـا يفترض الآخر. إلا أنه يجب الإشارة إلى أن ريكور لم يتحدث عن هكذا علاقة إلا بصورة متأخرة. فتناوله لفكرة أولإجراء الزرع أو التطعيم كان جد متأخر. وتحديدا حصل في مقالة كتبها سنة 1965 المعنونة بـ"الوجود والهيرمينوطيقا" والذي أعاد نشرها في عمله: صراع التأويلات: إلا أنه ثمة العديد من مؤولي وقراء ريكور من أكدوا أن الأمر متقدم بعض الشيء.

لقد بادر ريكور الحديث عن فكرة التطعيم في عمله الضخم المؤسس أو لنقل فاتحة مشروعه التأويلي الأمر يتعلق ب"فلسفة الإرادة"، وتحديدا في الجزء الثاني منه الصادر سنة 1960. وتناوله لأول مرة فكرة الشر في بعده الرمزي. ليكون ومن خلال هذا العمل قد أحدث نقطة نوعية مكنته من مغادرة الفينومينولوجيا الماهوية. هذا ما يشير إليه أحد أهم وأبرز قراء ريكور "بيير كولان" Pierre Colin، وهو يرد على موقف الفيلسوف الكندي "جون غراندان" J. Grondin الذي كثيرا ما أكد بدوره على أنه ليس ثمة أصالة أو جدة الترابط والتكامل اللذين أقامهما ريكور بين الهيرمينوطيقا والفينومينولوجيا وحتى الفلسفة التفكرية Réflexive .Ph. وهذا ما يضطلع عليه عمله الأساسي: المنعطف الهيرمينوطيقي للفينومينولوجيا الصادر سنة 2003.[117]

[117]تم ترجمة عمل جان غراندان: إلى اللغة العربية من طرف الأستاذ والمفكر: عمر مهيبل تحت عنوان: المنعرج الهيرمينوطيقي للفينومينولوجيا. بيروت الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف الجزائر في طبعته الأولى 2006.

خاتمة :

حاولنا و على مدى هذا الفصل الالتفات إلى أهم الفلسفات التي كان لها الفضل المطلق في التأسيس لفلسفة صارمة من طرف بول ريكور .حيث لم يكتفي هذا الأخير بتبني رؤية واحدية لأنه اكتشف السر الذي يجعل فلسفته قادرة على مقاومة و مجابهة كل المذاهب الفلسفية التي كانت ترى في ذاتها مركزا و من تم هينة على كل تفكير محكوم بالإرادة الحرة.

إن مزج المعارف و جعلها متداخلة فيما بينها هو امتياز ريكوري بلا منازع، طبعا لم يتوقف الأمر عند مجرد تداخل وحسب و إنما مثل هذا السلوك أملته عليه الضرورة المتمثلة تحديدا في طبيعة الموضوع المطروق و المعني بالدراسة و البحث.

إن الوقوف عند المصادر المؤسسة للمشروع الفلسفي الريكوري سمحت لنا بالانفتاح عن وعي على ما سيأتي من أفكار جزئية، أساسية داخل فلسفة ريكور. إذ من غير المعقول الوقوف عند آراءه الخاصة بما هو نظري وبما هو عملي دون العودة إلى الفلسفات التي كان لها الأثر البارز في تكوينه الفلسفي. وهذا ما أشرنا إليه من خلال فكرة دخول ريكور في حوار معمق مع كبار الفلاسفة سواء تعلق الأمر بالقدامى، والمحدثين، وحتى المعاصرين لثقافته.

إلا أن الأهم في كل هذا هو ما أشرنا إليه في المبحث الثالث من هذا الفصل، والذي أبرز وجاهة وأصالة ريكور الفلسفية والتي تبرز بدورها في ابتكاره لعملية أو إجرائية الزرع أو التطعيم التأويلي للفينومينولوجيا، بالإضافة إلى تأكيده على ضرورة استثمار جميع العلوم دون استثناء.

الفصل الثالث
الهوية السردية وتأويلية الذات

تمهيد:

حاولت في المباحث السابقة التأكيد على أصالة ووجاهة المشروع الفلسفي الريكوري داخل الحركة التأويلية على وجه الخصوص، الحركة التي ينتمي إليها العديد من الأسماء والتي بفضلهم صارت ذات أهمية بالغة داخل الفلسفة الغربية المعاصرة حيث نجد "دالتاي" "هوسرل" ،" هيدغر" و" غادامر" الذين تمكنوا من بلورة و إقامة المنعطف الأساسي المتوجه نحو الفينومينولوجية التأويلية.

إلّا أن نسخة ريكور تمتاز بكونها تأخذ بأمرين أساسيين : فهي من جهة تفسح المجال واسعا أمام الفينومينولوجية التأويلية للدخول في حوار عميق وأصيل مع القضايا المرتبطة بالإيبيستمولوجيا والمنهجية التي تطرحها العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية ولم لا حتى العلوم الطبيعية والحيّة. وعلى رأس هذه المعارف نجد انجذاب ريكور إلى الأنثروبولوجيا. وهذه الميزة تقتصر على ريكور فقط دون سواه من الهيرمينوطيقيين، وتمتاز من جهة أخرى باعتبارها هيرمينوطيقا الفهم الذي يتوسط فيها الذات والوجود.

هاتين الميزتين ستسمح لنا بإمكانية التعمق أكثر في منظورية ريكور للهوية على وجه الدّقة، وميله إلى تفكير قضايا مرتبطة بالكائن في مقدمتها القص أو السرد: و يرجع الفضل في هذا التحول إلى الهيرمينوطبقيا باعتبارها الآلة التي من خلالها قامّ بفك الألغاز والغموض، بمعنى أنها تمتلك ما يؤهّلها من أن تستكشف المعنى المتواري خلف المعنى الظاهر. وذلك بالاستعانة طبعا بالفلسفة التفكرية التي ورثها من ديكارت، كانط و "جان نابير"...الخ والتي تقوم على التدبير والتأمل و إمعان النظر قصد التمكن من الاقتراب أكثر من عالم الموضوع الذي نود اكتشاف ثراءه.

المبحث الأوّل: الأنثروبولوجيا الفلسفية وتأويلية الذات

الإنسان أنثروبولوجيا هو تمزق متوتر بين لا متناه يفتح الآفاق بلا حدود، وبين متناه يدخل منه الشر إلى البنية الوجودية للإنسان، فيعيش هذا الأخير هشاشة ومرونة بسبب الوضع المؤثر شبه المأساوي على الصعيد العملي والعاطفي–الحميمي. إذ ثمّة عوز أنطولوجي يعاني منه الإنسان والذي يكمن تحديدا في محدودية كل إمكانية بشرية.

أنها الفكرة الأساسية التي ستجعل "بول ريكور" يضطر إلى مراجعة هذا التوتر المسكون به الكائن البشري، ولكي يوجد لهذه المعضلة حلّا اضطر بموازاة ذلك العودة إلى فكرة كانط المتمثلة في ضرورة احترام الشخص البشري كهدف. وبالإضافة إلى الحل الكانطي سيرجع ريكور إلى أفلاطون أيضا وذلك من خلال إعادة إحياء الأسطورة، ومنحها مجددا مكانتها الأساسية قصد التمكن من فهم عمق الكائن البشري، وهو بهذه العودة يكون قد برّر علّة التفاته إلى التأويلية، وتخليه بعض الشيء عن الفينومينولوجيا الهوسرلية تحديدا.

إن الهيرمينوطيقا مثلما أشرت في الفصل الثاني (السابق) لها من القدرة ما يؤهلها على فك طلاسم وألغاز العالم ،النص، والأشياء.. و الكف عن النظر إليها في سذاجتها وبساطتها، فالظاهرة مهما كانت طبيعتها لا تهب أي لا تعطي نفسها في كليتها وإنما تخفي عنا أشياء عديدة. فتجربة "أوديب " يقول بول ريكور :"تضعنا أمام الوضع التأويلي للحياة الإنسانية التي يختلط فيها الشر بالخير والخير بالشر .فالرمز في مسرحية "أوديب" حسب " فرويد"**FREUD(1856–1939)** هو رغبته، (أي رغبة "أوديب"). و بالتالي كل ولد يسعى جاهدا من اجل التخلص من والده لأنه يرى فيه الممثل للسلطة ولمنع إشباع الرغبة إلى

العـــودة إلـــى كنـــف الأم. العـــودة التـــي تمثـــل الخيـــر الأعظـــم، ولكنـــه الخيـــر المحظـور .إذا "أوديـب" يشـبع هـذه الرغبـة التـي تشـكل النـواة الأقصـى فـي كـل الـنفس البشرية[118].

وعليـه إن الحـديث عـن الأنثروبولوجيـا الفلسـفية تحـت الفهـم الـذي يمنحـه لهـا ريكـور، يضـعنا أمـام العديـد مـن المعضـلات، إذ يصـعب طرحهـا بصـورة مباشـرة دون الرجـوع إلـى منابعهـا الحقيقيـة، والتـي تجـد فـي فلسـفة العقـل مصـدرا أساسـيا لها.فمثلمـا أشـرت فـي المباحـث السـابقة مـن هـذه الأطروحـة فإنـه بإمكـان القـول أن ريكـور واجـه مفارقـة كبـرى، فلقـد سـعى جاهـدا مـن أجـل إحـداث تقـارب حميمـي وديّ بين مشروعين متناقضين:

بدايـة ثمـة أنثروبولوجيـا فلسـفية تعمـل لأجـل تحقيـق فلسـفة الإرادة مسـتثمرة لأجـل ذلـك أهـم التيـارات والحركـات الفلسـفية الكبـرى المعاصـرة. مثـل البنيويـة ،الوجوديـة ،التحليـل النفسـي والفينومينولوجيـة...الخ وهنـاك فـي مقابـل ذلـك نجـد حضـور لتأويليـة نقديـة مضـاعفة، بمعنـى أن ريكـور وبهـدف تجـاوز الممارسـة النقديـة التقليديـة التـي لا تنـتج إلا السـلب حـاول بـدوره مضـاعفة النقـد ليكـون نقـدا للنقد ، وهذا ما يسميه ب النقد المزدوج أو المضاعفdiacritique[119]

يسـتند نقـد ريكـور المضـاعف بـدوره علـى العديـد مـن الانتصـارات التـي عرفتهـا مجـالات المعرفـة الإنسـانية علـى وجـه الخصـوص . النقـد المضـاعف هـو نقـد أكثـر

[118] ريكور(ب):الـذات عينهـا كـآخر. ترجمـة: جـورج زينـاتي. المنظمـة العربيـة بيـروت للترجمة.الطبعـة الأولـى 2005.أنظر تحديدا مقدمة المترجم ص19.

[119] هـذا النـوع مـن النقـد ينخـرط فيـه بالإضـافة إلـى ريكـور (ب) أسـماء أخـرى مثـل غـرايش(ج), وتراسـيهTracy وحتى ريشار كيرنيهRichard Kearney

جذرية وأكثر إثارة من سابقيه من التأويلات التاريخية والتي تضم: تأويلية "شلايرماخر"، و"دالتاي"، و"هيدغر" وحتى "غادامر".

إلا أن ريكور يفضل ممارسة التأويلية في جذريتها ، فهي أي تأويلية النقد المضاعف تبحث عن إمكان إحداث أو إيجاد تواصل- بينيintercommunication- بين الذوات الذين هم متباعدون لكنهم ليسوا أبدا ممتنعون عن التقارب. فالصداقة مثلا تبدأ لحظة الترحيب بالاختلاف إنها تقوم بالتبشير بممارسة الحوار، رافضة كل إخضاع وهيمنة لجدل اختزالي لايغولوجيا محكومة اللوغوس عينه[120].إن من الأهداف الأساسية التي تقوم عليها تأويلية النقد المضاعف: الترحيب الجذري بالغرباء ،إذ كثيرا ما قام الإنسان الأوروبي على وجه الخصوص من شيطنة الآخر.

وعليه فهذه التأويلية المؤسسة من طرف ريكور تقدم امتياز الآخر ومنفتحة على ميادين أخرى، وميادين علمية أهمها: علوم اللغة، ونظريات الاتصال وتبرز هذه التأويلية تحديدا في عمله: "صراع التأويلات" وعمله الضخم:"الزمان والسرد". ففي أعماله الأولى التي خصها للإرادة حاول الخروج من المعنى المألوف والساذج للكائن البشري باعتباره مجرد كائن عاقل وناطق يحمل إرادة. في حين يذهب ريكور أبعد من ذلك حينما يضيف إليه الجانب الآخر المبعد والمقصى ألا وهو الجانب اللاإرادي الذي قوامه الطبع ، الحياة واللاوعي. وهذا ما جعله ينعطف نحو خطابات أخرى لا عقلانية مثل:الأساطير ذلك لان الرموز هي بمثابة الوسيط بين الذات ونفسها.

[120]Richlard Keanney : entre soi même et un autre. L'herméneutique [diacritique] de Ricœur in cahier de l'Herne Tome 2. Paris. Edition l'Herne 2004.P58.

تتداخل في أنثروبولوجيا ريكور الفلسفية العديد من الوسائط التي تجعل منها محققة، ففي عمله" الذات عينها كآخر"، يوضح ريكور هذه الوسائط فمنها ما يمت بصلة لما هو لغوي ناظرة إلى الإنسان باعتباره "ذاتا متكلمة" parlante. ومنها ما هو عملي تجعل منه "ذاتا مدبرة" agissante تمتهن الممارسة و التطبيق العمليين تنفعل ، تفعل ، تفرح وتتألم، ثم هناك ما يسميه ريكور بالوسائط الأخلاقية التي وبفضل مواضيع مثل : الخير، الواجب العادل صرنا ذوات مسئولة. وعليه الأنثروبولوجيا الفلسفية هي مركب لغوي، عملي وأخلاقي.[121]

إن الإيتيقا التي يتحدث عنها ريكور (ب)في عمله "الذات عينها كآخر" لم تكن منظورا إليها باعتبارها نسقا مغلقا وإنما باعتبارها مدرجة ضمن ما يسميه بالأنثروبولوجيا الفلسفية والتي تضم بدورها ثلاث جوانب أساسية : السيميوطيقية، والبراغماتية، وتأويلية الذات.

طبعا الانثروبولوجيا التي يتحدث عنها ريكور تختلف اختلافا جذريا عن الأنثروبولوجيا التجريبية، لكونها تستهدف الوجود الإنساني في كل قدراته أي الإنسان المتكلم، الممارس، والمسئول**parlant**، **agissant**، **responsable** ، ففي العمل نفسه نجد ريكور يتحدث عن العيش الحسن مع / ولأجل الآخرين داخل مؤسسات عادلة.

لا تمثل الأنثروبولوجيا الفلسفية بالنسبة إلى ريكور فرع من فروع أنظمة العالم الاجتماعي، بل هي دراسة لل"أنثروبوس" الإنسانية من منظور فلسفي ويهدف هذا المبحث إلى التعريف بالملامح الأكثر ثباتا في حالتنا المؤقتة، أي

[121] ريكور(ب): الذات عينها كأخر سبق ذكره.ص50

تلك التي تكون أقل عرضة للتأثر بتقلبات العصر الحديث. إن الأنثروبولوجيا هنا وخاصة تلك التي يلحقها ريكور بالهوية ليست مجرد مجال أو حقل معرفي فقط، وإنما هي الإجابة عن السؤال الكانطي الرابع، ما الانسان ؟ بمعنى الانثروبولوجيا تحمل في جوهرها البعد الفلسفي المجيب عن سؤال ما الإنسان **Qu'est ce que l'homme** ? التي لها من القدرة على إعادة تشكيل الإنسان الذي مسته الأحزان والآلام من جراء العنف والحروب إلى درجة أنه تمّ إفراغه من معناه[122] .بمعنى لم يعد للإنسان أمام هذا الوضع التراجيدي من معنى.

يحضر ريكور إذا ليعيد مجددا إحياء الإنسان الذي تناسته و أغفلته العلوم والمعارف بما في ذلك الفلسفات التي كثيرا ما فكرت مجالاتها وحقولها بمعزل عن الإنسان.على الرغم من كونه هو منتج المعرفة ومصدرها.فلقد فكرت(أي الفلسفة)الأخلاق، الوجود، اللاهوت، العلوم، الدين، والتقنيات، دون الالتفات إلى الذات المفكرة، أي أنها أنجزت بونا رهيبا بين الذات العارفة والموضوع المعروف.إن أنثروبولوجيا ريكور الفلسفية التي اكتشفها هي فلسفة دون مطلق، دون جوهر، تأخذ مسافة باتجاه كل الفلسفات التأملية.

في الوقت الذي تستهدف فيه الأنثروبولوجية التجريبية المعنى الكانطي لمعرفة الإنسان التجريبية عموما: ملكات وقدرات معرفته العملية، فإن الأنثروبولوجية الفلسفية القريبة من أطروحة كانط في مذهب فضيلته الجزء الثاني من ميتافيزيقا الأخلاق. مدخل الفصل الرابع عشر، والتي تأسست على العقل

[122] ريكور (ب): الذاكرة, التاريخ,النسيان. ترجمة جورج زيناتي دار الكتاب الجديدة–بيروت.الطبعة الأولى2009.
انظر مقدمة المترجم ص 14 و19.

الشرعي اللا –مشروط والتي تؤسس بدورها ما يسميه كانط بالمثال الإنساني في اكتماله الأخلاقي[123]

ما طبيعة أنثروبولوجية ريكور؟ وما حقيقة فكرة الفعل البشري التي القائمة عليها الأنثروبولوجيا الفلسفية ؟ يقف ريكور في عمله: "الذات عينها كآخر" عند مفهومين أساسيين متواجدين بداخل اللغة اللاتينية واللذان بإمكانهما أن يعبرا بصورة جيدة عن حقيقة أنثروبولوجيا ريكور الفلسفية الأمر يتعلق بالقدرة **capacité**و **التواصل communication** حيث ستغدو فكرة الإنسان القادر[124] مركز اهتمامات ريكور المتأخرة، وبالأخص في عمله: "سيرة الإعتراف".

هذه الفكرة أي فكرة الإنسان القادر ستبلغ أوجها بداخل رمزية معيارية التي يتقاسمها الإنسان مع الآخرين، هذا ما يجعلنا نقول أن أحد أبرز مبادئ ريكور الفلسفية هي القدرة الإنسانية المجبولة بالتواصل الرمزي وبالأخص إنه وبفضل هذه القدرة يستطيع الإنسان أن يخضع لقاعدة العدالة التي تفرض المساواة إمام القانون.

في عمله " الذات عينها كآخر" يتحدث ريكور عن الفرق والتمييز اللاتيني بين مفهومين أساسيين شيد من خلالهما فلسفته حول الهوية باعتبارها عينية ، وهوية باعتبارها "انية" أو ذاتية. واللذين سيكونان بمثابة السند الأساسي، فيما سيتم الإشارة إليه من تحليل في هذا العمل.

---

[123] Peter Kemp : l'altérité de l'autre en hommage à Paul, Ricoeur.in.Le même et l'autre : identité et différence colloque .Budapest 2006.p 111.

[124] ريكور (ب): سيرة الإعتراف. ترجمة: انقزو(ف). دار سيناترا تونس. الطبعة الأولى، 2010.

طبعا ريكور سوف لن يستهدف هنا التمييز كمحرك للاختلاف بين الأشياء الطبيعية والحياة الشخصية، وسيكون الهدف من وراء هذا الفرق هو تحليل معنى الذات Soi الذي لا يمكننا أبدا اختزاله إلى مجرد جوهر أو إلى شيء ما على الرغم من أنه ودائما شيء ما. فالعينية تشير في صورتها الأكثر حضورا على الثبات والاستقرار في الزمان شيء ما نلاحظه ونراه أو الذي نفترضه باعتباره لا متغير على مر الزمان. أي أنه لا يقبل أي تحول، في حين تستهدف ال"انية" أو الذاتية **ipséité** تماسك الحياة متخذة السؤال متى ؟منطلقها في طرح وتحليل الإشكالات الكبرى المتعلقة بها مثل: من يتكلم؟ من يفعل؟ من يقص(يحكي)؟ ومن المسئول.؟[125] إن هذا التمييز اللاتيني بين المفهومين idem وipse ليس في حد ذاته حجة لفهم الإنسان القادر.

يحضر بول ريكور بصورة واضحة داخل العلوم الاجتماعية إلا أنّه حضور يبتعد عن كل ادّعاء باستعمال النظر التجريبي بالمقارنة مع بعض المفكرين الذين نجد لديهم إصرار عنيد على تبني ما هو تطبيقي داخل مجالاتهم البحثية: هابرماس ،فوكو..الخ

إلا أنّ ريكور وإن كانت دراساته تضع مسافة بينها وبين هذا التوجه العلمي إلا أنه من المستحيل تفكير مشروعه الفلسفي خارج العلوم الاجتماعية، طبعا لا يمكننا الجزم بوجود اثار لممارسات تطبيقية داخل الأثر الريكوري لكن علينا ألا ننسى بأنّ فلسفته العملية لم يتم مواجهتها كمجرد إضافة للفكر وإنما كضرورة داخلية لمعظم العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية[126].

---

[125] ريكور(ب): الذات عينها كآخر .مصدر سبق ذكره أنظر تقديم المؤلف.

[126] Johann Michel : Narrativité, narration, narratologie du concept Ricoeurien d'identité narrative aux sciences sociales, in Revue européenne des sciences sociales, Tome X,(11) 1/2003 n°125 p 125.

وعليه سيكون من الأجدر وضع ريكور بداخل النقاش مع التقليد التأويلي الذي يجد انحداراته مع "دالتاي"، "هيدغر" ، و"غادامير" تقليد كثيرا ما جعل من المسألة المنهجية ومن قضايا الاتيقية، السياسية منطلق بحثه قصد التمكن من إعادة مساءلة القضية الأساسية المتشكلة في البحث عن أساس أو أس العلوم الإنسانية .

إلا أن ريكور يفضل الدخول في مثل هكذا حوار ضمن ما أبدعه من مفاهيم ميزت فلسفته وصارت دالة عليه : أهمها : السرد، الزمان، التطعيم (الزرع) وتأويلية الذات. وسنحاول الوقوف على هذه الأخيرة لما لها من أهمية بالغة داخل المشروع الفلسفي الريكوري برمته.

يقصد ريكور بتأويلية الذات **L'herméneutique de** soi النظرية أو فلسفة الفهم المؤولة للذات، و نجد هذا التحديد واضحا في مؤلفه "الذات عينها كاخر". لكن بإمكان القول أن هذا الأخير يمتد إلى حيث اللحظة المؤسسة لفلسفته والتي تمكن من خلالها ريكور من اكتشاف فكرة: الزرع، أو التطعيم**Greffe** التأويلي للفينومينولوجيا وتحديدا الفينومينولوجية الهوسرلية. مثلما تطرقنا إلى ذلك في المبحث الثالث من الفصل الثاني .حيث نجد ريكور قد حدّد هذه الممارسة في عمله: الوجود و الهيرمينوطيقا ضمن عمل: " صراع التأويلات" :" إن التأويل هو عمل الفكر الذي يتكون من فك المعنى المختبئ في المعنى الحرفي وإني إذ أقول هذا، فإني أحتفظ بالمرجع البدئي initial للتفسير، أي لتأويل المعاني المحتجبة، إذ ثمّة تأويل حيث يوجد معنى متعدد ذلك لأنّ تعددية المعنى تصبح بادية في التأويل.[127]

[127] ريكور(ب):صراع التأويلات . دراسات هيرمينوطبقية.ترجمة:منذر عياشي .دار الكتاب الجديدة, بيروت .الطبعة الأول 2005, ص44

بالإضافة إلى التصور القوي للفلسفة التفكرية والتي سيبقى ريكور وفيا لها حيث ستظهر في كل أعماله المتقدمة منها والمتأخرة وبالأخص فلسفة "جان نابير"، وطبعا لا ننسى الرافد الآخر الذي ساهم في إقامة تأويلية الذات ألا وهو الرافد الأنطولوجي الهيدغري، بحيث سيصبح كل حديث عن تأويلية الذات يشير بالضرورة إلى فكرة التقارب الحاصل مع هيرمينوطيقا الوجود، فهي أي تأويلية الذات تتموقع ضمن التقليد الأنطولوجي الذي يضع الفهم والتأويل في صلب الكائن الذي نكونه.[128]

إلّا أن التقارب الحميمي بين ريكور وهيدغر لا يعني أبدا أنه تقارب متماثل أوبصفة التطابق، ذلك لأن ريكور سيتحفظ على هيرمينوطيقا هيدغر لكونها ترفض وتقصي العلاقة القائمة بين الهيرمينوطيقا والمنهجية و الإيبستيمولوجيا، ومن جهة أخرى رفض ريكور الأخذ بالطريق القصيرة المميزة في تصوره للفلسفة الهيدغرية. في حين قبل بالأخذ بالطريق الطويلة في صلتها الدائمة بعلوم الإنسان، والذي لم يقف ريكور عن شقها منذ أعماله الأولى إلى غاية آخرها.إن فكرة إقامة انطولوجيا للفهم لم تعرف حسب ريكور تحققها لدى هيدغر إلّا بعد أن دفعت ثمن باهض من ضياع لكل الأسئلة التقليدية التي تقود إلى الحقل التأويلي: التفسير Exégèse، المعرفة التاريخية واختبار كل التأويلات المنافسة.

وعليه فإن "انطلجة" الهيرمينوطيقا لم تكن وظيفتها حل القضايا المستعصية[129] وعليه من الممكن أن نميز داخل مشروع ريكور الفلسفي لحظة إقدامه على تأسيس هذا النوع من الهيرمينوطيقا، أنّه كان محكوم بنوعين من الرفض :

[128] Scott Davidson et Johann Michel : études ricoeurienne vol 1. n° 1_2011. En ligne http://ricoeur.pitt.edu [p 02]

[129] Yves Charle Zarka : l'odyssée interminable de soi à soi, l'éditorial in Revue cités 2008/1 n° 33 p 5

الأول مرتبط بالموقف الذاتي للوعي المباشر والأنا السيد. أما الثاني فمتعلق بالانحلال أو الذوبان المحض للذات، وعليه تتأسس هذه الأخيرة بفضل تأويل طويل ومتأني لما ليس للذات. أي ما لا تمتلكه أولما لا يمكن أبدا أن تدعي امتلاكه، أي لما هو موجود خارجها، ما هو غريب عنها ويقيم حيث الغرابة والذي يمكن أن يحمل وجه الآخر والغريب عموما. فإذا أردنا أن نوجد الذات علينا إضاعتها .

إن هيرمينوطيقا الذات يقول ريكور:" أي علم تأويلها يقوم على مسافة متساوية بين الدفاع والتقريظ للكوجيتو، وحين مهاجمته وإسقاطه، إن الأسلوب المتميز لهيرمينوطيقا الذات يمكننا أن نفهمه بطريقة أفضل، إن نحن أخذنا سلفا في حسباننا التأرجحات المذهلة التي تظهرها على ما يبدو فلسفات الذات كما لو أن الكوجيتو والذي خرجت منه كلها حتما كان يخضع لإيقاع متبادل من التعظيم والتبخيس"[130]

وعليه لا يمكن لهيرمينوطيقا الذات أن تقوم لها قائمة إلّا في حضرة هذا النوع من الكوجيتو و الكوجيتو المضاد بين التفخيم والتضخيم، والإذلال و التبخيس، ولا يمكن صناعة ذات فاعلة إلا عبر الذهاب والإياب، منطلق ريكور في ذلك طرحه لمسألة أساسية هي: إلى أي مدى نستطيع القول أنّ هيرمينوطيقا الذات تشغل مكانا معرفيا ووجوديا (أنطولوجيا) يقع أبعد من هذا الخيار بين الكوجيتو و الكوجيتو المضادة؟.

يشير ريكور في هذا الصدد إلى مجموعة من السمات المميزة لهيرمينوطيقا الذات، فإذا قمنا باستعراض سريع للدراسات التسع التي ورد الوقوف عليها في

[130] ريكور (ب): الذات عينها كآخر. سبق ذكره ص73-74

عمله الأساسي الذات عينها كآخر التي شكلت بالضبط هيرمينوطيقا الذات (تأويليتها)يمكنه أن يمنح للقارئ فكرة وجيزة عن الطريقة التي يجيب بها الخطاب الفلسفي على المستوى المفهومي عن السمات الصرفية النحوية الثلاث وهي:

استعمال نفسه(se) وذاته(soi)في الحالات الشاذة ، غير المباشرة ومضاعفة" العينية"idem بحسب نظام هوية التطابق **أو ipse** (ذاتيته ،انيته) والترابط بين الذات و الآخر عبر الذات. السمات الصرفية الثلاث هذه تقابلها في الواقع السمات الرئيسية الثلاث لكل تأويلية الذات وهي: الدورة **détour**، أي تحول التفكير عن الخط المباشر ومروره بالتحليل، ثم ديالكتيك الهوية الذاتية (الانية) والهوية العينية، وبعدها ديالكتيك الذاتية والغيرية.[131]

إن من المهام الحقيقية لتأويلية الذات تفجير وتحطيم هوية الذات أو الوعي، وإسقاط الإيغو المزهو والمتعجرف الواثق والمتيقن من نفسه جاعلا من ذاته منبع كل تأسيس للمعرفة. هي ذي إذا مهام تأويلية الذات ،لا لشيء إلا لأنها تنطلق من افتراض أساسي هو تفكير تلك المنطقة المظلمة المتوارية خلف كل وضوح، كل إنارة، إنها تفكر الغموض و الالتباس الموجود بداخل ذواتنا ورغبتنا في أن نكون. إن الذات لا تقول كل شيء.

تضع تأويلية الذات مشروعا يطمح إلى أن يكون مؤسس لفلسفة الذات، فلسفة غير أسيرة للكوجيتو الديكارتي،أو المزهوة والمتفاخرة بذاتها.كما تتحرر من الكوجيتو المجروح، ومن الذات المذلولة التي أذلّها نيتشه والذين خلفوه.

إن تأويلية الذات هي بمثابة الإجراء الذي تتمكن من خلاله الذات من معرفة ذاتها. وليس عبر الآخر يحقق ذلك وحسب، وإنما عبر العلامات،

[131] ريكور(ب): المصدر نفسه ص 72-73.

الرموز، اللغة، وحتى الأساطير.ولكي يتأتى للذات فهم ذاتها عليها القبول والرضا بإنجاز دورة كبيرة، وذلك بواسطة تأويل العلامات، الرموز والأساطير المنغرسة بداخل كل ثقافة. ذلك لأنه من المتعذر عليها تفكير هوية من دون الالتفات إلى الغيرية.

إن الآخر ضروري لمعرفة الذات، أي لا غنى عنه لإدراك جوهر حقيقتها. وبالإضافة إلى ذلك فإن تأويلية الذات هي بمثابة الدعوة لأجل امتلاك الثقة في الأنا في الآخر وفي التاريخ. ومن ثمّ فهي تريد ان تكون فلسفة للإنسان القادر l'homme capable: "إن الدورة بواسطة الـ «ما»والـ «كيف» قبل العودة إلى الـ «من» يبدولي يقول ريكور مطلوبا بوضوح من قبل السمة التفكرية نفسها للذات التي في لحظة " تعينها .الذاتي"**auto-détermination** تقر بنفسها ذاتا عينا"[132]

إن رضى الذات على ذاتها هو الذي يجعلها ذاتا مسئولة لأنها قادرة على الفعل قصدا. بمعنى تعقل حسب العقل "التفكري" بالإضافة إلى ذلك فهي قادرة على تسجيل مقاصدها الهيرمينوطيقية إذ هي فلسفة الدورة **détour** أو الانعطاف لأنها تنجز ترجمة للنص نحو نص آخر[133] وضمن هذا المعنى نكون حسب ريكور بمثابة الصلة التي تتمفصل عندها مسائل ثلاث هي: مقاربة التفكير غير المباشر عبر دورة التحليل وثانيا تعيين الانية(أوالذاتية) المعارضة للعينية.ثمّ أخيرا تعيين الانية في جدلها مع الغيرية[134]

---

[132] ريكور(ب) : سيرة الاعتراف, مصدر سبق ذكره بإمكان الاضطلاع على الصفحات التالية : من ص 133 إلى ص 152

[133] Vincent Darry Kacou : l'Herméneutique du soi chez Paul Ricœur. Paris. Mon petit éditeur 2014.p 14

[134] ريكور(ب). المصدر السابق ص 72.

تضع الهيرمينوطيقا الذات لكن بصفة غير مباشرة واضعة إياها بواسطة أو عن طريق أفعال اللّغة، ألحكي و الإيتيقا.إن الأنا في التصور الديكارتي هو"أنانة" "solipsiste" كائن يقيم بمفرده في عزلة تامة عن العالم ومن ثمّ لا ينفذ بداخل أي حقيقة أخرى غير حقيقته الخاصة به. ففي الواقع لا يحيل "أنا"والـ "أنا" لدى ديكارت إلى الإنسان إلا إذا لاحظ الآخرين الشيء المخالف، فالذات الديكارتية هي "إيغو شفاف" في ذاته موجود في وضعية هيمنة. فهي تؤسس ذاتها بذاتها لا تحتاج إلى أي ذات أخرى في إقامتها. فهي تنجز نوعين من التأسيس–الذاتيAuto–fondation ،حتى أن كل فرد منظور إليه باعتباره أنا معزولة عن الآخرين ،حصن معزول يبحث عن أدوات ووسائل للتعبير عما يوجد بداخله من دون أن يكون باستطاعتها الخروج عن ذاتها.

وعليه فإن الذات الديكارتية تحيا بمعزل عن الآخرين ،إنها كائن يتمركز على ذاته. إلّا أن ريكور ومن هذا المنطلق يدافع عن ذات متواجدة في العالم ولا يمكن أن تتصور وجودها بعيدة عنه فهي كائن – في– العالم– مع –**être–en–monde–avec** حتى أنه يقيم بوجود علاقات مع الآخرين في العالم. ومن ثم فإن الذات الريكورية (نسبة إلى ريكور)تضع نفسها موضع مستمع ومصغي للآخرين ،أين يستوجب اللقاء بالآخر لأنه يرى في هذا الآخر الطريق القويم والقصير لمعرفة الذات لذاتها وكأنها في جدل بينها وبين آخرها ، فالذات خيار أخلاقي أو فضاء مفتوح على الغيرية. فالإنسان في نهاية المطاف هو كائن ممارس **ومتألم**[135]**agissant** et **souffrant**

يقصد ريكور بتأويلية الذات رفض لوهم الوضوح المميزة للذات الواعية بذاتها. فهي في تصوره في منتصف الطريق بين التعظيم والإذلال ومن ثم فهي

[135] ريكور(ب): المصدر نفسه ص 95.

محكـــوم عليهـــا بـــالتردد و الاضـــطراب بـــين التقيـــيم–الفـــائق **surévaluation**، والتقيـيم المـنحط للأنـا. وهـذا مـا يبـرز بوضـوح مثلمـا أشـرت إلـى ذلـك فيمـا سـبق داخـل التقليـد الفلسـفي الغربـي ، ديكـارت ، هوسـرل ، كـانط، فـي حـين هنـاك كوجيتـو مجـروح محطـم ،ومختـزل إلـى مجـرد وهـم محـض. حيـث يجـد مثالـه الواضـح والجلـي في فلسفة نيتشه.

إن هيرمينوطيقـا الـذات التـي عمـل ريكـور علـى ترسـيخ تصـوراتها لا تميـل إلـى أي واحـد منهمـا، وإنمـا تفضـل أن تتموقـع ضـمن طريـق وسـط أو متواضـع ،إنهـا بدايـة تعيـد تشـكيل و بكيفيـات مختلفـة سـؤال الـ مـن ؟qui مـن يتحـدث؟من يفعـل؟ من يحكي؟ وفي كل مرّة نجد الإجابة: الذات **soi**[136]

بإمكاننـا إذا أن نجـد الأنـا مـن هـذا المنطلـق فـي موقـع قـوة مثلمـا قـد نجـده فـي موقـع ضـعف وعـوز. إلّا أن مسـعى ريكـور يكمـن تحديـدا إلـى التمييـز بـين تأويليـة الـذات وفلسـفات الكوجيتـو فقـول الـذات يقـول ريكـور: لا يعنـي قـول أنـا ، الأنـا تتموضـع وتتثبـت فـي حـين الـذات توجـد ضـمن شـكل تفكـري فـي عمليـات تحليلها يسبق العودة إلى الذات نفسها[137]

لقد أخفق الكوجيتو وكل الفلسفات القائمة عليه في إقامة الفلسفة الأولى. حلـم الفلسـفة الأول ،حلـم كـل الفلاسـفة منـذ الإغريـق إلـى غايـة هوسـرل وهيـدغر ،لهـذا يـرى ريكـور أنـه مـن الضـروري التوجـه نحـو إقامـة فلسـفة أخـرى ،هـي فلسـفة الـذات أو الفلسـفة العمليـة التـي تـرى فـي تأويليـة الـذات منبـع فهمهـا للوجـود وللعـالم أما السمات المميزة لهذه التأويلية ،فإننا نجد ريكور يقف على مجموعة منها:

[136]Domenico Jervolino : Paul Ricœur : une herméneutique de la condition humaine. Paris. Ellipses 2002. P39-40

[137]ريكور (ب): المصدر نفسه ص 96.

السمة الأولى ويلحقها ريكور بالطابع **المقطعيfragmentaire** ، ترفض البساطة التفكرية دون أن تستسلم إلى إغواء تحليل الذات الذي تابعته يقول ريكور بشراسة تفكيكية نيتشه، وهي سمة نابعة بالدرجة الأولى من الميزة التحليلية التفكرية، التي تفرض على التأويل العديد من الدورات الشاقة والمتعبة: من يتكلم، وعمّ يتكلم، ومن يعمل ماذا؟ عمن نقص وعمّ يروي الحكاية؟ ما المسئول أخلاقيا وعمّ هو مسئول؟ كلها صيغ متعددة ومتنوعة يقال بها الـ «من»؟[138]

فالتأويلية تسلم هنا بتاريخانية التساؤل، ومنه كانت عملية المقطعية فن طرح الأسئلة ،بالإضافة إلى سمة التقطيع يضع ريكور أمامنا سمة أخرى لعملية تأويلية الذات، ربما ستفضح وتعمق بدورها البون أو الفارق الموجود بين التأويلية التي شقّ ريكور طريقه إليها وهي تأويلية الذات وبين فلسفات الكوجيتو ،الأمر يتعلق بسمة اليقين **certitude**[139] المرتبط لدى ريكور بإدعاء التأسيس–الذاتي إلّا أنه وحده الإقرار **attestation** بإمكانه أن يحدد في نظرنا يقول ريكور:" نوع اليقين الذي تستطيع التأويلية أن تطمح إليه. وذلك ليس فقط إلى التفخيم المعرفي للكوجيتو ابتدءا من ديكارت ولكن كذلك بالنسبة إلى إذلاله عند نيتشه والذين خلفوه"[140]

إلّا أن الإقرار يتعارض مع اليقين الذي يطالب به الكوجيتو أكثر مما يتعارض مع معيار التحقق في المعرفة العلمية ،وعليه فإن الإقرار لا ينسجم ومطلب المعرفي على خلاف التحقق ،لكونه لا يفضل طلب المعرفة النهائية فالإقرار في تجلياته الأولى هو مجرد اعتقاد، وبالتالي كما يشير إلى ذلك

---

[138] ريكور(ب): المصدر نفسه ص 97

[139] Paul Ricœur : soi-même comme un autre -Paris. Seuil 1990.P33.

[140] ريكور (ب): المصدر نفسه ص 100.

ريكـــور:"يقترب مـــن الشـــهادة **Témoignage**فهـــو أي الإقـــرار عنـــدما يـــرتبط بالاعتقـاد بوجـود معرفـة نهائيـة يغـدو مجـرد "دوكسـا" Doxa ، يقـع فـي الانغـلاق، تغلق على ذاتها منافذ أخرى لإمكانات معرفية متعددة.

فـي حـين الإقـرار الـذي يفضـل ريكـور التأكيـد عليـه فهـو الـرافض لكـل ضـمان ،هـذا الوضـع لا يرتـاح لـه الإقرار لكونـه يسير بـه نحـو بنـاء معرفـة نهائيـة. فـإذا كـان الاعتقـاد ال"دوكسـي" ينـدرج ضـمن قواعـد"أعتقد بـأنّ" Je crois que فإنّ الإقـرار يـدخل فـي قواعـد«أومـن بـأنّ» Je crois en.[141]هـذا التوجـه للإقـرار قـد يشـعر الـبعض بأنـه خلـق لذاتـه مسـافة تبعـده كليـة عـن يقينيـة الكوجيتـو. إنّ الإقـرار لا يقصـي نهائيـا الكوجيتـو ،بـل هـو يعتـرض علـى جـزء منـه فمـثلا لا يطـرح لديـه الكوجيتـو إشـكالا عنـدما يتعلـق الأمـر بكـون الإقـرار يجـد فيـه إحـدى ينابيعـه الأساسـية .إن مكـر العبقـري Malin génie هـو الـذي ورّط الحقيقـة الأولـى بعـد الخـداع والصـدق وهـذا مـا جعـل ديكـارت حسـب ريكـور فـي نهايـة المطـاف يرتـاح "لإله **صادقDieu véracе**" ،ليؤسس من خلاله القلعة المعرفية الحصينة.

فـإذا كـان الإقـرار يرتـاح بعـض الشـيء لهـذه الاسـتنتاجات التـي يصـل إليهـا الكوجيتـو الـديكارتي ،فإنـه يـرفض الأخـذ بطـابع الضـمان المـرتبط بـه وذلـك بإقدامـه علـى الإدّعـاء أنـه قـادر علـى البرهنـة علـى وجـود ذاتـه[142].ينقص الإقـرار إذن مثـل هـذا الضـمان، ويعـوزه اليقـين الأعظـم المـرتبط بهـذا الأخيـر .فـالإقرار يقـف عـاجزا أمـام التأسـيس الأخيـر وعليـه فـإن هشاشـة الإقـرار تأتيـه مـن التهديـد الـدائم القـائم على **الارتياب Soupçon**[143]

[141] نفس المصدر ص 101.

[142] ريكور (ب) نفسه 152

[143] ريكور (ب) نفسه 152

المبحث الثاني: من الهوية الشخصية إلى الهوية السردية

فكـر ريكـور الهويـة وبصـورة دائمـة فـي علاقتهـا مـع الغيريـة ،حيـث نجـد بالإضـافة إلـى ذلـك الوسـيلة الأكثـر حضـورا فـي تأكيـد هكـذا علاقـة مـن خـلال وعبـر لجـوء ريكـور إلـى الجـدل **dialectique**، إذ عكـس بالنسـبة إليـه الامتيـاز المؤسـس لهويـة. طبعـا الأمـر قـد يـرتبط منـذ الوهلـة الأولـى بـأنواع الجـدل التـي تحـدث عنهـا أفلاطـون تلـك الخاصـة بالعينيـة والغيـر، والتـي تحضـر بـدورها لتشـكل الشـبكة التفكرية قصد تفكير التغير داخل الاستمرارية والثبات.

ففـي الواقـع إن الهـدف الأول بالنسـبة إلـى تأويليـة الـذات عينهـا كـآخر فـي الواقـع هـو التمفصـل الحاصـل بـين ال "عينيـه"Le même والغيـر ،محـاولين لأجـل ذلـك إحـداث مصـالحة وموافقـة الهويـة بمـا هـي عينـه idem. الهويـة التـي تفصـل البقـاء بصـورة دائمـة فـي الزمـان الـذي نحـن عليـه. والهويـة بمـا هـي أنيـة (ذاتية) ipse والغيرية في أن يكون الآخر ذات.

إن تأويليـة الـذات هـي العنـوان المعطـى لتسلسـل الجـدل لقضـايا ثـلاث ،المحمولة بها الهوية الشخصية أو الذاتية معلنة عن نفسها بالصورة التالية:

1/مقارنة غير مباشرة لتفكير بواسطة انعطاف détour التحليل.

2/التحديد الأول لل"انية" بواسطة طريقها المعكوس عن العينية

3/التحديد الثاني لل"انية" بواسطة طريق الجدل مع الغيرية[144]

[144]ريكـور(ب): الـذات عينهـا كآخر.ترجمـة: جـورج زناتي.المنظمـة العربيـة للترجمـة.بيروت. الطبعـة الأولـى 2005 (النسخة الفرنسية سنة 1990)ص71.

إن تحليل الهوية سيبقى بالنسبة إلى ريكور خاضعا للجدل في النطاق الذي لا تكون فيه الغيرية مجرد مخالف(بمعنى مجرد تناسق خارجي) لل "انية" وإنما باعتبارها الجزء المكون له وسيكون لجدل الهوية- ذاته والهوية- عينه و الديالكتيك الذات والآخر الأدوار الرئيسية في فهم ما نود تعمق النظر فيه أي البحث في نوعين من الهوية ،الهوية الشخصية (الذاتية) والهوية السردية ،باعتبار أن لهما رابط أوصلة جوهرية بحيث تمثل الأولى معبر أو جسر للمرور نحو الثانية إلى درجة أنه لا يمكننا نهائيا الحديث عن هذه الأخيرة بدون الهوية الشخصية.

إن الهوية- ال "انية" تتحرك جدليا لتضيف للذاتية وللعينية ،إنه جدل الذات والأخر عبر الذات ،فنحن يقول ريكور:" نبقى ضمن دائرة الهوية العينية ،حيث لن تكون تجربة الآخر المختلف عن الذات بعيدة بما أن تمثل بشيء أصيل ،ليصبح الآخر على لائحة الأضداد للكلمة عينه إلى جانب كلمات اليقين، والمتميز والمختلف والمتنوع إلخ ،في حين الأمر يختلف ل ونحن جمعنا بين كلمة الغيرية مع الذاتية(ال "أنية") ،إذ غير مختلفة أ وعلى الأقل ليست فقط للمقارنة توحي بها عنواننا* إنها "آخرية"altérité يمكن أن تكون مكونة لل "أنية"(للذاتية) نفسها"[145]

وعليه فإن أنثروبولوجية ريكور الفلسفية والتي تحدثنا عنها سالفا والتي تظهر في عمله «الذات عينها كآخر» تعيد المسألة الأساسية التي كثيرا ما أرقت الفلسفة الحديثة على وجه الخصوص منذ ديكارت " لوك"Locke ،"هيوم" Hume والتي

*يتعلق الأمر هنا بعنوان الكتاب(مؤلف ريكور): الذات عينها كآخر(1990) إذ يدخل لحظة مباشرته تقديم العمل في تفكيك العنوان انظر من ص 67 إلى غاية ص 76 من العمل نفسه.

[145]ريكور(ب): الذات عينها كآخر مصدر سبق ذكره ص 72.

يطرحها بالشكل التالي: هل ثمّة تدابير تحول دون أن يكون الفرد متطابقا مع نفسه عبر الزمان ؟

بداية لكي يتم تناول هذه المسألة والإجابة عنها لكونها ترتبط بصورة مباشرة مع الهوية الأولى من عنوان مبحثنا هذا: الهوية الشخصية أو الذاتية **identité personnelle** فإنه من الأجدر ومن الضروري معاينة نقد ريكور لكل الفلسفات التي أعلت من شأن الذات وعلى رأسها فلسفة ديكارت ذلك لان الذات لدى هذا الأخير لم تخرج عن التأمل وعن الكوجيتو.

وعليه سيتوجه ريكور بالنقد الجذري نحو أطاريح ديكارت الذي رأى أنه ينبغي التحرر منها و الانفلات بوجه أدقّ من قبضة الكوجيتو المهيمن إلى غاية بداية القرن العشرين مع الفلسفات التأملية والمتعالية ،خاصة تلك المرتبطة بالفينومينولوجية الهوسرلية، و بالتفكرية البرغسونية.

لكن ما هي العيوب التي جعلت ريكور يسخر جهوده الفلسفية لنقد ديكارت؟ طبعا الأمر سوف لن يتوقف عند حدود ديكارت فيما يخص هذه المهمة النقدية، وإنما مثلما أشرت ستتجاوزه لتلتحق بالفلسفات الحديثة والمعاصرة في آن معا لا لشيء إلا لأنها مثلما يؤكد على ذلك ريكور تأثرت أو تأسست تحت هيمنة ال"أنا أفكر" وكان الذات لدى هذه الفلسفات هي سيدة في بيتها.إلّا أن ريكور ينكر مثل هذه الحقيقة بحيث لم يعد مجديا التعامل مع الذات .

من هذا المنطلق بيّن ريكور في عمله: «الذات عينها كآخر» هشاشة وضعف الكوجيتو وأمام الممارسة النقدية إلى درجة أنه أطلق عليه التوصيف التالي: الكوجيتو بالمجروح أو الكوجيتو الممزق **Le Cogito Briser**. سيقيم ريكور العديد من الاعتراضات على إحراجات " أنا أوجد مفكرا" **je J'existe**

pense ،فهذه العبارة تعكس لدى ديكارت الحقيقة واليقين المطلقين،أي الحقيقة الأولى التي تجعل من الشك سبيلها لأجل بلوغ هكذا غاية،أي يقينية الكوجيتو تمنح للحقيقة نسختها الذاتية فقط.

إن الكوجيتو يقول ريكور:" كان يمكنه أن يكون مطلقا حقا في كل الاعتبارات، لو كان باستطاعتنا البرهنة على أنه ليس هناك سوى نظام واحد هو فيه بالعقل الأول. وأن النظام الأخر الذي يجعله يتراجع إلى المنزلة الثانية يشتق من الأول. والحال يبدو أن التأمل الثالث يقلب النظام حين يضع يقينه الكوجيتو في وضع يجعلها خاضعة بالنسبة إلى الصدق الإلهي الذي هو أول بحسب حقيقة الشيء[146]

هذه الوضعية أي وضعية الكوجيتو الديكارتي المتأزم ستمكن ريكور من التوجه نحو ابتكار آلية جديدة للتفكير في الكيفية التي تمكنه من الانفلات من اعضالات(apories) الكوجيتو. الأمر يتعلق لديه بالوساطة التفكرية **médiation réflexive**.طبعا التفكري هنا مشتق من مفردة **réflexion** بمعنى :تفكير التي تحمل بدورها كما يشير إلى ذلك مترجم عمل:" الذات عينها كآخر" المفكر "جورج زيناتي" : معنيين أساسيين في آن معا: الانعكاس أولا والتفكير ثانيا[147].

طبعا لا يقصد به ريكور التأمل النظري المحض بل هو المجهود الدائم الذي تحتمله الذات قصد التمكن من فهم ذاتها ،عبر اكتشاف معنى تجربتها ، وذلك من خلال التساؤل عن الأسس التي تقوم عليها ،لا لشيء إلا لأنها عاجزة

---

[146]ديكارت (ر): تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى . ترجمة كمال الحاج منشورات عويدات-بيروت الطبعة الرابعة1988 راجع تحديدا التأمل الثالث.

[147]ريكور (ب): الذات عينها كآخر مصدر سبق ذكره أنظر تحديدا مقدمة (تقديم) المترجم.

أو من المتعذر عليها الاستناد على يقينية مطلقة : فالتفكرية الريكورية (نسبة إلى ريكور) تدعو الذات والأنا و الكوجيتو إلى المرور عبر الطريق الطويل – الذي سبق الحديث عنه في الفصل الثاني من العمل – والذي يفترض وجود الغير باعتباره وسيطا والغير هنا هو كل عالم الرموز. والإشارات التي تأتي من الذات الفاعلة من العلوم الأخرى ، وبالأخص علوم الإنسان.

وعليه سيكون هذا التوسط الذي منح له ريكور الأولوية بمثابة العنصر المدمر والمحطم لنرجسية الأنا ولغرورها والتي كثيرا ما اعتقدت في نفسها امتلاك القدرة على إقامة ذاتها بذاتها. وبفضل هذا التوسط المقترح من طرف ريكور سيتمكن من إنقاذ الذات نفسها من عجرفتها وسطوتها وبالتالي تحررها نهائيا من قبضة تلك النداءات التي تبنتها بعض المذاهب والمدارس الفلسفية وحتى تلك التي لها صلة بالعلوم المعاصرة ،التي كثيرا ما قالت بموت الذات(المؤلف ،الإنسان ،الممثل ،النص..)

ومن ثم سيتمكن ريكور من استعادة الذات مؤكدا على عجز الفلسفات الوضعية من التخلص والقضاء عليها ،فبعد أن أعلى من شأنها الكوجيتو الديكارتي ثمّ قام التدمير النيتشوي من تضخمها هذا لكي تجد نفسها في نهاية المطاف جريحة.

إن أطروحتنا الثابتة يقول ريكور:" ستكون بأن الهوية بمعنى ipse ذات لا تحوي ضمنا أي تأكيد يخص وجود نواة لا تتغير نحوها الشخصية... غير أن التباس التطابق/الهوية يأتي من العنوان مصنفا من خلال الترادف الجزئي على الأقل في اللغة الفرنسية بين كلمتي"عينه" même ومتطابق identique، إنّ أهمية مثل هذا الاستعمال المقارن للتعبير "العينية" mêmeté كمرادف للهوية–

المتطابقةidentique-idem واضعا في مقابلها الذاتية وذلك بالإحالة إلى الهوية-الذاتية identique-ipse[148]

نؤكد في هذا الصدد أنه ثمة داخل هذه الإشارة أن الهوية المتطابقة هي الهوية التي لا يطالها التغيير ،إنما تمثل الاستمرارية الدائمة عبر الزمان وهي بالإضافة إلى ذلك تمارس التحديد الأرسطي لمفهوم الجوهر substance. هذا ما جعل ديمومتها الزمنية خاصيتها الأساسية وفي مقابل هذه الهوية ،ثمة هوية أخرى يأتي معناها من اهتمامها بمفردة ipse اللاتينية لا تؤمن أبدا بما هو ثابت لدى الشخص. بإمكان القول أنها الهوية الذاتية أ والأنية ipséité وهي تتحرك بصورة جدلية بين العينية والذاتية و هو جدل الذات والآخر غير الذات. إن غيرية الآخر المختلف عن الذات لا يحمل أي معنى إذا أبقينا على ذواتنا محصورة داخل حلقة الهوية العينية إذ سيحتل الآخر موضع المضاد والمعاد، والآخر المهدد والمزعج الذي ينبغي إقصاؤه وإبعاده من دائرة تفكير الذات.

إن هذا الوضع حسب ريكور غير لائق بالآخر ،وعليه سيكون مدعوا أن يدرج ضمن الذاتية، بحيث تحدث جمعا بين هذه الأخيرة والغيرية، وهذا ما كان يريد ربما ريكور قوله تحديدا من خلال عنوان كتابه: الذات عينها كآخر ،لتصبح ذاتية الذات عينها تضم ضمنا "الغيرية في ود ومحبة " بعيدا عن كل عداء أو كراهية إلى درجة سيكون من المستحيل علينا تفكير أحدهما دون الآخر،ربما يريد ريكور من خلال هذه الإشارة التأكيد غلى عدم وجود مسافة تفصل بينهما.[149]

إن الإنسان يقول ريكور هو الكائن الذي نفهم في تأوله ، وأن الكيفية التي من خلالها يتأوّل هي: السرد narrativité، ومن ثم سيكون هذا الأخير أي

[148] ريكور(ب): المصدر نفسه ص 71.

[149] ريكور(ب): المصدر نفسه ص 73/72.

السرد بمثابة المفتاح الذي سيمكننا من فتح مغاليق الهوية – بوجه آخر مستحيلة – والتي سبق أن تمّ نقلها من خلال التقليد الفلسفي. في الواقع يتعلق الأمر بخيارين بين الذاتية ال"جوهرانية"substantielle subjectivité والتي قال بها ديكارت ،و"الذاتية الموهمة" illusoire subjectivité التي فتح نيتشه كل قول حولها.

إلا أن المأزق سيعرف اختفاءه إذا تمّ فهم الهوية حسب ريكور دائما بمعنى idem وipse أو التغير وهوية بمعنى ipse .فالاختلاف بين idem وipse ليس شيء آخر غير الاختلاف بين هوية صورية أو "جوهرانية" وهوية سردية[150]

إن الحديث عن الهوية مهما كانت طبيعتها سواء كانت شخصية أو سردية أو صورية جوهرانية يستدعي تفكير الزمان ،لأن هذا الأخير لا يزال يمثل إلى اليوم مركز تفكير المشروع الفلسفي لدى ريكور وبعد ريكور. طبعا نجد هذا الاهتمام ابتدئه منذ الخمسينيات من القرن السابق إلى غاية الثمانينات من القرن نفسه. حيث ركز ريكور اهتمامه البالغ لمناقشة فكرة الزمان، ولأجل ذلك دخل في حوار واسع من منطلق الاستفادة والإضافة للتراث الفلسفي الذي كثيرا ما تعاطى مع سؤال ما الزمان؟ Qu'est ce que le temps ? ومن ثم يحدد ريكور نقاشه بين تصورين أساسيين التصور الكوسمولوجي الأرسطوطاليسي، والتصور السيكولوجي– الحميمي أوالباطني للقديس أوغسطين (354م–430 م) Saint Augustin أما فيما يخص الزمان لدى الأول فلقد تم طرحه يقول ريكور في عمله: الزمان و السرد: إن الموضوع الأساسي بين السرد والزمان هو تفكير في تمفصل التمييز(الفرق) بين الزمان سيبقى عليه الظهور،والزمان المنظور إليه

[150]Ricœur(p) : écrits et conférences I Autour de la psychanalyse. Paris, Seuil 2008 p 313

كشرط للظهور (للظواهر) ومن ثم يوسع ريكور تفكيره وتأملاته حول الأنظمة التاريخية historicité ما بين التصور الكوسمولوجي للحركة الزمانية والمقاربة الباطنية، الحميمية للزمان.

ففي الجزء الأول من ثلاثية ريكور الضخمة: الزمان و السرد والمعنون بـ:" **الحبكة، السرد التاريخي"(1983)** يقدم ريكور على طرح علاقة الزمان بالسرد، وذلك من خلال بدءه بمراجعة مفهوم القديس أوغسطين عن الزمان، ولكنه وجد نفسه ينساق في البحث عن الزمن إلى البحث في حاضر ثلاثي الأبعاد هو ما يسميه بحاضر الماضي، وحاضر الحاضر، وحاضر المستقبل، في مقابل تنظير أرسطو للزمان في كتابه " فن الشعر" الذي يكمن في قراره، في رأي ريكور مفهوم عن الزمان لوصفه تتابعا للأفعال السردية وتنظيما لها.[151]

ربما سوف لن نبالغ إذا قلنا أن عمل ريكور (ب) الزمان والسرد هو بمثابة الفاتحة لأعمال ومؤلفات ريكور ،إذ سيكون بمثابة اللحظة الأساسية التي وضحت بصورة جذرية معالم فلسفته إلى درجة أن جورج زناتي، وهو أحد أهم وأبرز مترجمي ريكور يؤكد أن:" الكتاب هو من أهم الكتب الفلسفية التي أنتجها القرن الماضي ، وقدمه ريكور في ثلاث كتب عنون الأول ب"الحبكة والسرد التاريخي" أصدره سنة 1983، ثم أتبعه بالكتاب الثاني بعنوان "التصوير في السرد القصصي"، أما الكتاب الثالث والأخير الذي قام بنشره سنة 1985 بعنوان: "الزمان المروي"،طبعا كل هذه العناوين كانت عناوين فرعية لعنوان العمل الأساسي: الزمان والسرد Temps et Récit.

[151] ريكور (ب): الزمان والسرد. الجزء الأول: الحبكة والسرد التاريخي ترجمة سعيد الغانمي وفلاح رحيم, دار الكتاب الجديدة. الطبعة الأولى 2006 صص9-10.

أما عن الموضوع الأساسي الذي عمل ريكور على تناوله بالبحث والدراسة يكمن في زمنية التجربة الإنسانية ،بمعنى أن هذه الأخيرة كما يعيشها الإنسان في الوجود ،في العالم سواء في تاريخه أو في القصص التي يبتكرها ويبلورها هي بالأساس تجربة زمنية إلى درجة بإمكاننا القول فيما ذهب إليه ريكور أن الزمن الإنساني هو زمن سردي بالأساس. إن الزمن يصبح زمنا إنسانيا كلما كان منفصلا بصيغة سردية، وفي المقابل فان القصة تبلغ مدى دلالتها حين ترسم سمات التجربة الإنسانية.[152]

يقف ريكور مثلما أشرت في مؤلفه هذا عند شخصيتين فلسفيتين بارزتين تناولتا مفهوم الزمان. بعمق الأول هو أرسطوطاليس من خلال مؤلفه الشعرية أما الثاني فهو القديس أوغسطين عبر عمله: "الاعترافات" وتمكن ريكور من خلال قراءته الفيلسوفين من بلوغ النتيجة الأساسية التي مفادها أنه ثمة مفهومين متباينين للزمان فإذا كان الثاني يؤكد على كونية الزمان ،بمعنى لا يمكن لأي أحد منا بلوغ قياسه ما عدا العلماء. فقياس الزمان هو من حظ العلماء لا غير، في حين غدا أرسطو يؤكد خلاف ذلك أي على ماديته الطبيعية أو الفيزيائية ،لكونه مرتبط بالحركة إذ في غياب هذه الأخيرة يحصل له الغياب هوا لآخر، لكن ما هي الكيفية التي تمكننا من الصلة بين هذين المفهومين للزمان في التجربة الإنسانية؟

إن الزمن الكوسمولوجي والزمن السيكولوجي المعاش هذين الزمنين يجدان ما يربط بينهما في اللحظة التي ينجز من خلالهما الإنسان تجربة المتمثلة في إعادة صياغة عالمه في حكاية يرويها ،حكاية تقوم في الأساس على العقدة أ والحبكة ،الصياغة الجديدة للواقع في كل غيرية إبداعية ،إذا سيستدعي ريكور

[152]Ricœur(p) : Temps et Récit .Tome I Paris. Seuil 1983 p17.

في نهاية المطاف التجربة ال "أنطولوجية" المحمولة في كليتها بما هو إبداعي شعري ،على خلاف الدراسات النقدية الأدبية التي كثيرا ما تكتفي بالالتفات إلى بنية النص منسوجة إياه داخل نسق معين.[153]

تعيد أنثروبولوجية ريكور (ب) مثلما تظهر في عمله: "الذات عينها كآخر" المسألة الأساسية التي كثيرا ما انجذبت حولها الفلسفات الحديثة بدءا بديكارت إلى غاية هيوم مرورا بـ لوكLocke " الأمر يتعلق بالسؤال التالي: هل ثمة حالات التي تسمح للفرد بأن يبقى متطابقا مع ذاته–نفسها عبر الزمن، أو الذات التي لم تعرف وحدتها أبدا؟ أليست الذات التي لم تعرف وحدتها مجرد تدفق منفصل عن الإدراك وعن الأحاسيس؟ أسئلة تطرح نوع من الإحراج أو المعضلة الكبرى التي يجد فيها ريكور نفسه متورطا للإجابة عنها: ذلك لأنها في الوقت الذي تبحث فيه عن الاستمرارية،أو عن وحدة الذات في ثباتها ،تبدو هذه الأخيرة (أي الذات) وبصورة دائمة منفلتة ومتعذر الإمساك بها ، إذ بإمكان القول أن البحث عن ذات دائمة هذا يعني وقوفنا أمام ذات هاربة ،مستعصية القبض عليها، هذا ما يعكس لدى ريكور وقراءه المعضلة الكبرى لمشروعه الفلسفي، الذي يسعى من أجل ابتكار ذات أو هوية مغايرة.

إن الهوية الشخصية التي يتحدث عنها بعمق ريكور في عمله: الذات عينها كآخر،ينظر إليها باعتبارها تحديا لفناء أو تلاشي الذات مثلما يدل عليه أصلها الاشتقاقي الصادر عن اللغة اللاتينية "ايديم"idemالدالة عما يتعذر عن التغير أو التحويل، وعليه فالهوية باعتبارها كذلك(idem) تتعلق بالأشياء عموما بغض النظر عما يتحمله الأفراد من تميز وخصوصيات هكذا نجد إذا ريكور سيباشر

[153]ريكور(ب): الذاكرة,التاريخ,النسيان ترجمة :جورج زيناتي دار الكتاب الجديدة المتحدة,بيروت الطبعة الأولى 2009,انظر تحديدا مقدمة المترجم ص ص8-9.

الحديث عن الديمومة في الزمان ويلمح في الآن معا إلى الوحدة، البنية اللا-متغيرة لأداة أو جهاز ما حاولنا باستمرار تحويل أجزائها شأنها في ذلك شأن الشفرة الوراثية البشرية[154]

إن المرادف اللاتيني (idem) عينه،والمرادف اللاتيني (ipse) ذاته، هما بمثابة الأطروحة الأساسية التي يقوم عليها عموما مشروع ريكور: "الذات عينها كآخر" .يرتبط مفهوم الهوية لدى ريكور بالبنية الزمنية إذ كل قصة إلا وتقول زمن الفعل وزمن الانفعال وتعطي هذه البنية الزمنية بدورها قاعدة لما كنت قد سميته يقول بول ريكور: "الهوية السردية للأفراد وللجماعات وتتميز الهوية السردية عن الهوية البيولوجية التي تدل عليها الطفرة الجينية لكل واحد، وهي هوية تظل ثابتة من لحظة التصور إلى لحظة الموت وثمة سمات فردية أخرى لبصمات رقمية ،سمات الوجه، وليس لتتابع أخر إلا تتابع تاريخ حياة ما. القصة كما يقول أحد الفلاسفة:" تقول زمن الفعل، وأن الداعم الوحيد الذي يلاءم الهوية السردية لا يمكن أن يكون إلا ذلك المتمثل في الوعد Promesse، والذي بواسطته أستمر في دوام كلام معطى ومتصل ولهذا للهوية السردية أفخاخها ولها عاداتها و تعسفاتها."[155]

تمكن ريكور وهو بالولايات المتحدة الأمريكية من إتمام عمله الضخم في أجزائه الثلاثة(1983-1985) وهي المرحلة التي عبّر من خلالها عن مقاومته للهيمنة البنيوية،إن الزمان والسرد يعمل كبديل للبراديغم البنيوي ،بالإضافة إلى هذا اتجاه المذاهب الفكرية المسيطرة نجد ريكور يكتشف بجامعة شيكاغو Chicago إيبستيمولوجية المعرفة التاريخية التي وضعت أعمالا في

[154]Johanson Michel: Ricœur et ses contemporains. Paris .PuF.2013 P18.

[155]ريكور(ب): صراع التأويلات ترجمة: منذر عياشي دار الكتاب الجديدة المتحدة. بيروت- لبنان الطبعة الأولى 2005 ص 17.

علاقتها مع بنية السرد وسيط "ترسيمات" Schèmes التفسير في التاريخ إذ سيعتمد ريكور يقول "فرانسوا دوس" (1950-)(F) Dosse على هذه المذاهب القائمة على السردية للفلسفة التحليلية لكي يتمكن من جلب إجابة أكثر سندا للبنيوية. على الرغم من ذلك فان الأمر لا يتعلق هنا بالنسبة إلى ريكور بإنهاك (إضعاف) السرد، ولا الزمان ، وإنما إيضاح كيف في مثلثي: الرد – الزمان – الفعل Action – Temps –Récit، ففي الواقع إن هذا الأخير هو بمثابة البعد الذي يحظى لدى ريكور بالمكانة الأساسية لا لشيء إلا لكون في التصرف والانفعالpâtir تتموقع بنية الزمان الأول ،الذي لا يمكنها أن تعبر عن نفسها إلا بداخل السرد.إن أنطولوجيا العقل هذه تجد من بين تعبيراتها المتميزة لدى ريكور داخل عبارة: الوعد[156]

هذا ما جعله يفضل منح الأولوية لأنطولوجيا الفعل ،ففي الوعد ثمة شيء اسمه : "منح الكلام" Donner la parole التي تلتزم بالمستقبل، والتي تفترض أن الفرد لا يمكنه أن يتغير بين الفترة التي يعطى فيها وعده، والفترة التي يحققه وينجزه.

هذا النوع من الجدلية لل"عينه" من طرف الآخر وتأسيس الذات سيكون بمثابة الموضوع الأساسي لعمل ريكور: الذات عينها كآخر.ففي هذا الأخير يعيد المسألة التي أرقت فلاسفة العصر الحديث، منذ ديكارت، لوك وهيوم: هل ثمة تدابير تحول دون أن يكون الفرد متطابق مع نفسه عبر الزمن؟

بداية لكي يتم تناول هذا النوع من الهوية أي الهوية الذاتية لدى ريكور فانه سيكون من الضروري معاينة نقده لكل الفلسفات التي أعلت من شأن الذات

[156]Dosse (F) : Paul Ricœur un philosophe dans son siècle. Paris .Armand colin 2012 p 136.

باعتبارها تأمل، وكوجيتو، أي توجه ريكور بالنقد الأساسي ضد "رونيه ديكارت" إذ رأى أنه ينبغي التحرر من قبضة الكوجيتو ال"أنا أفكر".

وعليه ما هي العيوب التي جعلت ريكور يسخر كل طاقاته لنقد ديكارت؟ طبعا الأمر سوف لن يتوقف عند حدود ديكارت فقط فيما يخص هذه المهمة، وإنما ستطال حتى أخطاء الفلسفة المعاصرة ،أمثال: "هوسرل" و"فرويد" ،وحتى "هيدغر" ،لقد بيّن ريكور في عمله الذات عينها كآخر عن هشاشة الكوجيتو إلى درجة أنه سمّاه ب"الكوجيتو المجروح" ،وعليه يقيم ريكور العديد من الاعتراضات على إحراج "أنا أوجد مفكر" فهذه العبارة تعكس لدى ديكارت الحقيقة المطلقة،أي الحقيقة الأولى التي تجعل الشك سبيلها لأجل ذلك.

إن يقينية الكوجيتو تمد للحقيقة نتيجة ذاتية فقط، إن الكوجيتو يقول ريكور :"كان يمكنه أن يكون مطلقا حقا في كل الاعتبارات، لو كان باستطاعتنا البرهنة على انه ليس هناك سوى نظام واحد هو فيه بالفعل الأول وأن النظام الآخر الذي يجعله يتراجع إلى المنزلة الثانية يشتق من الأوّل، والحال يبدو أن التأمل الثالث يقلب النظام حين يضع يقينية الكوجيتو في وضع يجعلها خاضعة بالنسبة إلى الصدق الإلهي الذي هو أوّل بحسب حقيقة الشيء . هذه الوضعية- أي وضعية تأزم الكوجيتو- ستسير ب "ريكور" نحو ابتكار أداة للتفكير في الكيفية التي تمكنه من الانفلات من إحراجات الكوجيتو.الأمر يتعلق لديه بال"وساطة التفكرية " médiation réflexive، [157]

طبعا التفكر هنا مشتق من مفردة Réflexion تفكير يحمل بدوره كما يشير مترجم العمل(جورج زيناتي) معنيين أساسيين في آن معا الانعكاس أولا

[157]ريكور(ب): الذات عينها كآخر,مصدر سبق ذكره. بإمكان الرجوع أيضا إلى عمل ديكارت: تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى وتحديدا التأمل الثالث.

والتفكير ثانيا. طبعا لا يقصد به ريكور التأمل النظري المحض بل هو المجهود الدائم الذي تحتمله الذات قصد التمكن من فهم ذاتها عبر اكتشاف معنى تجربتها. وذلك من خلال التساؤل عن الأسس التي تقوم عليها. لكونها عاجزة أو من المتعذر عليها الاستناد إلى يقينية مطلقة، فالتفكرية تدعو الذات والأنا والكوجيتو إلى المرور عبر الطريق الطويل الذي سبق أن تحدثنا عنه في الفصل الثاني من هذا العمل والتي تصر عبر توسط الغير، والغير هنا هو كل عالم ،الرموز والإشارات التي تأتي إلى الذات الفاعلة من العلوم الأخرى وبالأخص العلوم الإنسانية.

وعليه سيكون هذا التوسط الذي منح له ريكور الأولوية بمثابة العنصر المدمر لنرجسية الأنا ولغرورها الذي كثيرا ما اعتقدت في نفسها امتلاك القدرة على إقامة ذاتها بذاتها، وبفضل هذا التوسط المقترح من طرف ريكور سيتمكن من خلالها إنقاذ ذاتها من تلك الدعوات والتي كتبتها بعض المذاهب والنزعات الفلسفية، وحتى العلمية المعاصرة والتي كثيرا ما قالت بموت الذات ،المؤلف الإنساني ،الممثل ..الخ، و من تم سيعيد ريكور الإعلاء من شأن الذات مؤكدا عجز الوضعيات من التخلص أو القضاء عليها ،فبعد أن أعلى من شأنها الكوجيتو الديكارتي،ثم قام التدمير النيتشوي من تضخيمها،هذا لكي تجد نفسها جريحة ومتمزقة.

للهوية السردية فضل في قدرتها على منحنا فرصة تفكير الهوية الذاتية آخذين بعين الاعتبار الميزة الزمانية للوجود تلك المرتبطة بالكائن يشترك وجوديا مع الآخرين. تظهر الهوية لدى ريكور على شكلها القطبي: قطب العينية idem للهوية السير– ذاتية وللخصوصيات الثانية ، وقطب ال"أنية" ipse(الذاتية) ذلك الخاص بالتعين– الذاتي، للذات التي تتعرف على أنها الفاعل المسئول عن

أفعالها. إن الهوية السردية ستجد نفسها مطالبة بالقيام بدور الوسيط بين القطبين، ومن ثم فانه ومن خلال تربة الفلسفة الذاتية، ستعرف الإيتيقا مثلما يشير إلى دلك ريكور في عمله الذات عينها كآخر:" انغراسها وعليه سيكون عروض اختزال إيتيقا ريكور إلى مجرد قوانين أخلاقية بمعنى فلسفة كانط العملية[158].فما كان بمثابة استنتاج في الجزء الثالث من عمله الزمان والسرد والمعنون بالزمان المروي ، سيغدو بمثابة موضوع تحليل لدى بول ريكور والتعمق لموضوعة الهوية السردية.

إن تصور بول ريكور لمفهوم الهوية الذاتية مؤسس على قطبين مرتبطان ومتصلان فيما بينهما عبر جدل ،أحد هذين القطبين بإمكان وصفه كتوازن القائم بين الهوية العددية والهوية الشخصية. والشخص باعتباره الذات عينها فمن جهة هو عينه عبر الزمان ومن جهة أخرى أنه عين ذاته . ففي الحالة الأولى بإمكان الحديث عن هوية بالمعنى "عينية" في حين يتعلق الأمر في الحالة الثانية بهوية بالمعنى ال"انية" ipse أو الذات .المهم سيكون ضروريا الحديث عن إمكان توازن بين قطبين الـ"عينيه" وال"أنية"(ذاتية). والمقدم عبر الخاصية الثانية، الذي هو باستمرار معاودة- التطابق(التماثل) re-identification والموجود على سبيل المثال في القصص الشعبية.[159]

وعليه يصور تصورا مغايرا للهوية، عندما يشتق مكانة السرد في إمكان الاضطلاع أكثر على تجارب الحياة اليومية والتاريخية للأفراد، ووضع من أجل هذا العرض العديد من الأسئلة التي تناولها بالمعالجة المعمقة في عمله الزمان والسرد خاصة في جزءه الثالث منه،حيث طرح فرضية انصهار السرد والخيال

[158]Jean Klemen : L'altérité et l'autre in hommage pour Paul Ricœur, le même et l'autre. Identité et différence. Budapest 2006.P102.

[159]Jean Klemen : ibid. p 103.

بالكيفية التالية:" أفلا تصير حياة الناس أكثر معقولية بكثير حين يتم تأويلها في ضوء القصص التي يرويها الناس عنها؟ ألا تصبح قصص الحياة نفسها أكثر معقولية حين يطبق عليها الإنسان النماذج السردية(أو الحبكات les intrigues) المستمدة من التاريخ والخيال(مثل مسرحية أو رواية)؟[160]

لقد توصل ريكور في العمل نفسه إلى معضلة مفادها أنه من الصعب عليه أن يخرج في نهاية المطاف بتحديد للهوية عموما، ويزداد الوضع صعوبة عندما يرتبط الأمر بالهوية السردية.هنا بالذات يقف ريكور عند أهم معضلة في تحديد وفهم ما يرتبط بمفهوم الهوية والأمر يتعلق بعدم القدرة على التمييز بين مفهومين رئيسيين للهوية، والذي كثيرا ما تم الخلط بينهما،لذلك ينبغي أن يقف في البداية كما يشير إلى ذلك ريكور نفسه عند هدا التمييز لكي نتمكن في نهاية المطاف من بلورة مفهوم ربما يجانب الهوية السردية، ونتمكن بالإضافة إلى ذلك من نزع الغموض أو الإلتباس اللذان يحومان حولها: ثمة يقول ريكور(ب) الهوية العينية identité–idem، والهوية– ال"انية"identité–ipseباختصار يوجد:ال"عينية" mémeté وال"انية" ipséité الأولى حسب ريكور تعرف وجودها داخل العديد من العلاقات فثمة ما يعود إلى ما هو عددي numérique، وتعني الهوية هنا الفرادة ونقيضها التعدد.[161]

إننا نتغير عبر الزمن لكن كيف أبقى أنا نفسي أمام حال التغيير الذي يعرفه الزمن ؟ كون المرء ذاته لا يعني كونه بعينه أي هوية لا تتغير على العكس، يتعلق الأمر بـ هوية سردية أي قائمة على التغيير ستلزم ذلك أنني

[160]ريكور(ب):الهوية السردية ضمن عمل جماعي. ترجمة: سعيد الغانمي. المركز الثقافي العربي. الطبعة الأولى 1999ص 24.

[161]ريكور(ب): المصدر نفسه الجزء الثالث.

احتفظت بشيء معين من الماضي كي أستطيع البناء لما خلفه من آثار وربط هذه الأخيرة ببعضها حسب مشروع في الأفق، لا يمكن أن نفصل الذاكرة عن المشروع، وبالتالي عن المستقبل[162]

لحل معضلة الزمان يرجع ريكور إلى هيدغر وهنا يبرز الحضور القوي من حيث التأثير للفلسفة الهيدغرية ،حيث ستبلغ المعضلة أوج حدتها بين الزمان الفينومينولوجي(هوسرل) والزمان الكوني (كانط). إلا أنه رأى في التسوية المفترضة من طرف هيدغر تخل وبعض الشيء من المعقولية، خاصة عندما يتعلق الأمر بفكرة زمان العالم بـ Temps de monde الذي يرى فيه ريكور بأنه بقي محصورا ومغلق عليه، فهو زمان آنية ما و فردية في كل حالة .يفصل الرابط الوثيق بين الـ هم nous ، والوجود- نحو- الموت -être-vers-la-mort الذي هو سمة غير قابلة للنقل تميز كل أنية من حيث هي "توجد"[163]

إن عدم إيجاد حل لمشكل الزمان جعلت ريكور يكتشف أهمية السرد لما يحمله من قدرة على فك رباط الإعصار الدائر على الزمان منذ أرسطو إلى غاية هوسرل مرورا بالقديس أوغسطين طارحا المسألة الأساسية التالية والتي تنم عن إمكان اختلاف ما يسميه ريكور بالزمان الثالث: إلى أي حد يشكل تقاطع المقاصد الأنطولوجية الخاصة للتاريخ والقصص.

إجابة مناسبة على الاحتجاب المتبادل للمنظورين الفينومينولوجيا والكوني عن الزمان ؟[164]

---

[162] ريكور(ب): مسارات فلسفية ترجمة: محمد ميلاد . دار الحوار اللاذقية- سوريا. الطبعة الأولى 2004 ص 186.

[163] ريكور(ب) : الزمان – والسرد الجزء الثالث ص 369.

[164] ريكور(ب) : نفسه ص 370.

طبعا للإجابة عن هكذا مسألة يجب تتبع ما أورده وتطرق إليه ريكور في الفصول الأربعة التي أشار إليها في الجزء الأول والثاني من عمله : "الزمان والسرد" حول فكرة التاريخ والقصص. والوقوف عند ما يحمله كل منهما على فاعلية الخيال.يشير ريكور في هذا الصدد في الجزء الثالث، الجزء الذي مثلما أشرت أثار فيه ريكور ولأوّل مرة ما يسميه بالهوية السردية. قلت لاحظ ريكور الحلقة القصصية الموجود بين الزمانين هو عدم تخصيصهما لهوية مجردة لفرد أو لجماعة.

الهوية لدى ريكور لا يمكن أن تفهم في نظره إلا كمقولة عملية، ويعني الإتيان على ذكر هوية فرد أو جماعة. الجواب عن السؤال من فعل ذلك؟ أومن هو الفاعل أو المؤلف؟ وللجواب عن هذا السؤال يستوجب حسب ريكور اللجوء إلى السرد، أي أن يتم سرد قصة للشخص الذي قام بما قام به، السؤال من؟ لابد من أن تكون هوية هذا الـ«من»؟ نفسها هوية سردية، إلا أن ريكور يتمهل هنا، إذ سنشاهده في عمله اللاحق (1990) : "الذات عينها كآخر" يحاول و هو يثير مسألة الهوية السردية إرجاعها إلى النقطة المركزية التي يدور حولها كل الأشكال المتمثلة في الشخص.

إن الهوية التي سيتحدث عنها "ريكور" في عمله "الزمان والسرد" هي الهوية الشخصيةpersonnelle identité دون اللجوء إلى السرد. إلا أنه ثمة التباس جوهري يظهر فيما يخص هكذا نوع من الهوية والمتمثل تحديدا عن طبيعة مفردة الهوية التي يريد ريكور تناولها بالأولوية والأفضلية يقول في هذا الصدد: " إما أن نفترض وجود ذات متطابقة مع ذاتها خلال تعدد حالاتها المختلفة أو نضطر إلى متابعة "هيوم" و"نيتشه".

إن الذات المتطابقة ليست سوى وهم جوهري. لكن من الممكن أن تعرف هذه المعضلة اختفاءها إذا استبدلنا الهوية مفهومة بمعنى المطابقة

(ال"عينية")بالهوية مدركة بداخل معنى الذاتية (ال"انية")، وليس الاختلاف بين المطابقة والذاتية بأكثر من الاختلاف بين الهوية الجوهرية substantielleأو الصورية والهوية السردية[165]

يوجد ريكور لنفسه استثناءا لحظة تعامله مع الهوية الشخصية على خلاف النظريات الأخرى التي تعاملت معها،ففي الوقت الذي نجد فيه هذه الأخيرة تعمل على إدراك واستيعاب البنية الميتافيزيقية الثابتة والدائمة للهوية الشخصية، غير مهتمة بالجانب التاريخي للمسألة على الرغم من أنها إجراء وجيه بالنسبة إلى الفلسفة. إن مناهج البرهنة الحجاجية ومختلف التيارات الفلسفية التحليلية فإنها تقول هذا التوجه. إلّا أنّ ريكور وعلى خلاف ذلك سيتخذ لنفسه وجهة نظر أخرى مغايرة جذريا حيث سيلتفت بقوة نحو تاريخية الشخص هنا يبرز تحديدا التزامه بالرؤية السردية. بالإضافة إلى اعترافه بأهمية الأدب ناظرا إليه باعتباره المخبر الواسع لإجراء تجارب الفكر، والذي بإمكانه ان يمنح لنا إجابات وجيهة عن القضايا الخاصة بالهوية الشخصية، فأنواع هذه الأخيرة التي نعزوها إلى أنواع القص أو الحكي محكومة هي الأخرى بالميراث التاريخي[166].

[165]ريكور (ب): المصدر نفسه ص 371.

[166]Jean Klemen .Op.cit. p 104

المبحث الثالث: الهوية و أنطولوجيا الذات

إن ريكـور (ب) وعلـى خـلاف مـا شـغل فلاسـفة الانطولوجيـا وعلـى رأسـهم الفيلسـوف الألمـاني مـارتن هيـدغر، انكـب علـى نقـد الـذات انطلاقـا مـن وقوفـه علـى عيـوب ونقـائص الكوجيتـو الـديكارتي، والتـي تبـرز تحديـدا فـي تصـوره الـذي أغفـل مـن خلالـه ديكـارت التفكيـر فـي سـؤال الوجـود، وقـدرة الكوجيتـو علـى طمـس انتمـاء الكاتـب إلـى كينونـة. إلا أن ريكـور لا يفضـل مـن جهتـه التوجـه بـاللوم إلـى ديكـارت نحـو مـا هـو سـلبي وحسـب داخـل المشـروع الفلسـفي لديـه، وإنمـا علـى الإطـلاق ذلـك تمامـا إذ فضـل الوقـوف علـى مـا يحملـه الكوجيتـو مـن ايجابيـة، والمتمثلـة فـي التفسـير الايجـابي للـ (أنـا أكـون) (Je Suis)الـذي يحـل محـل الكوجيتـو ومـن تـم سـيكون أمـام إمكـان القـول الأنطولـوجي لفلسـفة جديـدة للأنـا، حيـث تبقـى هـذه الأخيـرة الميـزة الأساسـية للـ (كـائن هنـا) ومـن أجـل هـذا سـيكون ضـروريا اسـتدعاء حسـب ريكـور الممارسـة التأويليـة التـي سـتعمل علـى تأويلـه تـأويلا أنطولوجيـا. إن تأويليـة أنـا أكـون يقـول ريكـور:" هـي تأويليـة وجودنـا نحـو المـوت وهـي مـا سـيحاول هيـدغر الأخيـر أن يبحـث عنـه فـي الحـوار مـع الشـعراء بحثـا عـن السـكينة التـي هـي عطـاء الحياة الشعرية[167]".

إذن سـيحل كـل مـن سـؤال الهويـة، وسـؤال الأخـلاق داخـل الأعمـال المتـأخرة " لبـول ريكـور" إلـى الأنطولوجيـة. ذلـك لأن تعقـل والحيـاة السـعيدة يتوقفـان بالنسـبة إليـه علـى مـا نكونـه، طبعـا سـيقول قائـل أن فلسـفات الوجـود أو الأنطولوجيـا التقليديـة التـي ابتـدءها الإغريـق عرفـت انسـدادا داخـل الفلسـفات المعاصـرة و تحديـدا مـع فلاسـفة الاتجـاه القـاري بعـد هيـدغر (م)، و ليفينـاص (إ)، و دريـدا (ج)، و ريكـور

المسـكيني (ف): الكوجيتـو المجـروح، أسـئلة الهويـة فـي الفلسـفة المعاصـرة، منشـورات ضـفاف-بيـروت، ومنشورات الاختلاف، الجزائر، 2013، ص 170.[167]

نفسه فلقد عملوا جاهدين على تجاوز الأنطولوجيا الكلاسيكية، الأنطولوجيا بالنسبة إلى ريكور مثلما يشير إلى ذلك أحد أشهر قرائه ومؤوليه "جون غراندان"(1955-) "Jean Grondin"الفيلسوف " الكندي" المهتم بالدراسات الهيروميتوطيقية لا يسعى لأجل امتلاك أو اكتشاف الوجود في عمومه، وإنما تبرز باعتبارها مساءلة عن حقيقة الوجود الذي يكون عليه الذات " Quelle [168] sorte d'être est le soi"أي نوع من الوجود هي الذات.؟ هذا ما سيمكن ريكور من الكشف عن الإمكانات العديدة المتوازنة، والمتخفية بداخل الإنسان ذاته، تلك التي يحملها الإنسان نفسه.

الأمر إذا يتعلق بالحديث عن أنطولوجيا أساسية لإمكانات الإنسان لدى ريكور الهوية السردية، وبالقصد الأخلاقي وعنه سيدخل في حوار مثلما اعتاد على فعل ذلك مع كبار الفلاسفة الذين كان شغلهم الشاغل مسألة الوجود وعلى رأسهم أرسطو"،"هيدغر"وبالأخص"سبينوزا"(1632-1677) "Spinoza" الذي سيأخذ منه العبارة الشهيرة التالية: الرغبة في الوجود"Désir [169] d'être" العبارة التي ستحيلهّ إلى فكرة أساسية هي الأخرى عمق فيها سبينوزا النظر في عمله الايتيقا "Ethique"، الأمر يتعلق تحديدا بفكرة "القدرة على الوجود" Puissance d'être أو" الكوناتوسال".Conatus " يتساءل ريكور في آخر دراسة من الدراسات العشرة التي أوردها في عمله الأساسي: "الذات عينها كالآخر السؤال التالي: نحو أي انطولوجيا؟ "Vers quelle ontologie"[170]

فضلت أن يكون هذا المبحث بمثابة التتويج لما قمت به سالفا من الوقوف على المؤديات الأساسية والجوهرية نحو تفكير الذات أنطولوجيا وما يمت

[168] J-Grondin : Paul Ricœur. Paris. PuF, 2013 – P 100.
[169] J-Grondin : Ibid., P 111.
[170] ريكور (ب): الذات عينها كالآخر، سبق ذكره، أنظر الدراسة العاشرة ابتداء من ص553-652

بصلة لهذا التوزيع بالهوية تحديدا، لأنني رأيت أنه بمثابة اللحظة المبرزة للفهم التقليدي للانطولوجيا. ففي المبحث الأول والثاني من هذا الفصل ناقشت وفكرت تصور ريكور الخاص لتأويلية الذات، وما تابعها من دراسات حول الهوية الشخصية، أو الذاتية أو السردية.ومن تم سأحاول من خلال هذا المبحث الإجابة عن سؤالين يبدوان بالنسبة لي أساسيين وقام ريكور نفسه بالوقوف عندهما في عمله: "الذات عينها كآخر" الأمر يتعلق إذا بما نتناوله في الدراسة العاشرة.

يرتبط السؤال الأول بالالتزام الأنطولوجي العام والذي بإمكان صياغته انطلاقا من مفهوم الإقرار "Attestation"، مفهوم تأويله في المبحث الأول يعمق طبعا في علاقته بالعديد من المفاهيم مثل: الشهادة "Témoignage" اليقين "Certitude" والمقطعية "Fragmentation[171]". أما السؤال الثاني فهو مرتبط بمبدأ الأهمية الأنطولوجية للتمييز أو التفريق بين العينية "Memeté" والذاتية (الانية) "ipséité"، أما السؤال الثالث فإننا نجد ريكور يؤكد بأنه الأشمل،والأعقد فهو ذلك المتعلق بالجدل النوعي للعلاقة بين الآنية والغيرية.

ألم يكن بول ريكور من هذا المنطلق قد أدخل السردية ضمن المواضيع الفلسفية الكبرى منذ السرد الأسطوري أو الملحمي والتراجيدي إلى غاية الوعد "Promesse"، والغفران "Pardon" الهوية السردية، وهو الفيلسوف الذي اشتغل على البراهين السرد الذاتي و الهوية، بإمكاننا إذا أن نميز فلسفة ريكور:"بأنها تفكيرية أي أن ريكور لم يحاول البتة تغيير بوصلة تفكيره. حيث يحضر باستمرار غابريل مارسيل (1889-1973) و"جون نابير" و"هنري برغسون"(1859-1941) " وهم ينتمون كلهم إلى الحركة التأملية، لكن ريكور لم يكتفي طبعا بهذه الحركة و إنما أخذ من الفينومينولوجيا والتأويلية.

[171]P .Ricœur : soi même comme un autre op.cit. : voir chapitre 01.

إلا أنه علينا أن نؤكد على الوفاء الدائم لريكور تجاه الحركة التفكيرية. و الوضع نفسه خصه مثلما يشير إلى ذلك أحد أهم شارحيه وقرائه "أوليفيه أبال"(1953-) "Olivier Abel" وأهم المهتمين بفلسفة ريكور:" أي أنها متواجدة داخل لا العديد من الخطابات. فإنه من الصعب علينا كذا الادعاء بمعرفتي بالمكان الذي يمكن أن تتموقع فيه، وإذا كان رهان الفلسفة لدى ريكور في طريقة بحثه عن اللا–فلسفة فإنه سيكون من الأفضل تفكير إمكانية للفلسفة نفسها عندما تلتقي بشيء بغير نفسها ذلك لأن الفلسفة ليست في نهاية المطاف شيء آخر غير نفسها[172].

إن الفلسفة في نهاية المطاف ليست شيء آخر إلا هذا الذهاب نحو مجالات و حقول معرفية أخرى مختلفةّ، وإلا فإنها سوف لن تعرف قيامها أبدا بمعنى أن الفلسفة بلا خطابات معرفية أخرى ليست شيئا. فإذا كانت الانطولوجيا dقول ريكور بحق الأرض الموعودة لفلسفة تبتدأ باللغة و التعقل (أو التفكير) فإن الذات المتحدثة والمفكرة بإمكانها أن تدرك قبل موتها (وفاتها)[173].

يركز ريكور على ضرورة اللجوء إلى التأويلية كممارسة وتطبيق بغرض الكشف عن معنى مقبول لمفهوم الوجود معنى يعبر فيه تجديد الظاهرية عن نفسه بواسطة التأويلية وهذا ما يجعلنا نؤكد بقول المفكر التونسي "فتحي المسكيني" على أن دلالة الصراع هي بالأساس دلالة منهجية أنها ترتبط بخوض مناظرة هيرمينوطيقية مع ثلاث مفاهيم فكرية هي على التوالي: البنيوية، والتحليل النفسي و الفينومينولوجيا[174].

---

[172] Michael Foesel et Olivier Abel : aux frontières de la philosophie, Revue esprit, 2006/03 Mars/Avril Dossier : la pensée de Ricœur. P15, P19.

[173] P .Ricœur : conflit des interprétations, Paris, Seuil 1969, P28.

[174] المسكيني (ف): مرجع سابق ذكره، ص 155.

فإذا كان ثمة إشكالية جديدة يقول ريكور للوجود فيجب أن يكون من المستطاع إنشاؤها، فإن هذا لا يمكن أن يكون إلا انطلاقا من وعلى قاعدة التوضيح الدلالي لمفهوم المشترك بين كل الأنظمة التأويلية. وستنتظم هذه الدلالات بموضوع مركزي للمعاني بالمعنى التعددي أو المتعدد المعنى أو سنقول أنها ستنتظم حول الرموز[175].

هنا تكمن الأهمية الإجرائية لفكرة الرمز بالنسبة إلى الممارسة التأويلية لدى ريكور: "فالرمز هو بيئة ذاته يشير فيها المعنى المباشر و الأول و الحرفي، فضلا عن نفسه إلى معنى آخر غير مباشر وثانوي ومجازي ولا يمكن أن يفهم إلا من خلال المعنى الأول، ويشكل هذه الدائرة من التعبيرات ذات المعنى المضاعف، الحقل التأويلي بالمعنى الدقيق"[176].

إن ريكور وعلى خلاف ما شغل فيلسوف الوجود والزمان الذي انكب على نقد الذات انطلاقا من وقوفها على عيوب وحقائق الكوجيتو الديكارتي تحديدا من خلال اعتقاده في التفكير في عدالة الوجود. بالإضافة إلى قدرة الكوجيتو على طمس الكائن و إثباته ، إلا أن ريكور سيفضل الوقوف على ما يحمله الكوجيتو داخل المشروع الديكارتي عموما من ايجابية و المتمثلة تحديدا في التفكير الايجابي لأنا أكون "J'existe" الذي سيحل فيما بعد محل الكوجيتو.

وعليه سنكون أمام إمكان القول الأنطولوجي لفلسفة جديدة للأنا حيث تبقى الأنا بمثابة الميزة الأساسية المميزة للكائن-هنا"Dasein" ولأجل ذلك سيكون ضروريا استدعاء الممارسة التأويلية التي ستعمل على تأويله تأويلا انطولوجيا. إن تأويلية أنا أكون يقول ريكور هي بالأساس تأويلية وجودنا نحو الموت، وهو

[175] ريكور (ب). صراع التأويلات، مصدر سابق ذكره، ص 42.

[176] المسكيني (ف): المرجع نفسه، ص 156.

ما سيحاول هيدغر الأخير البحث عنه في حوار مع الشعراء بحث عن السكينة والطمأنينة التي هي غطاء الحياة الشعرية[177]. يطرح الوجود ال"هووي" identitaireللذات العديد من الصعوبات سبب عدم قدرتنا على تقليص الهوية إلى تحديد أحادي معين، منها:

لقد أشرت سابقا : إن الهوية هي ما يتعذر تحديده، لكن هذا لا يعني نهائيا أنه من غير الممكن تقديم ولو تعريف مؤقت لها. إن عدم التحديد لا يعني استحالته، ذلك لأن من الصعوبة بمكان تحديد ثراء وكثافة مفهوم الهوية البشرية كأن نرجعه إلى فهم أحادي مثلا: هذا ما استدعى حسب ريكور ضرورة إحالة الهوية من حيث المفهوم إلى ضرب آخر جديد عن الفهم والتأويل إلى جانب فهم الروابط مع الآخرين والماضي والمستقبل والمطلق، وبالجملة فالهوية مثلما يقدمها "تايلور"(1931-) (ش) Charles Taylor في عمله "منابع الأنا تكوين الهوية" Les Sources Du Moi La Formation de l'identité الحديثة الصادر سنة 1998 هي ما ينقذ من تلك الكيفية الخاصة للتموضع داخل الفضاء الثقافي، وتحيلنا هذه الوجهة من النظر إلى نوعين من الهوية، هوية فردية مرتبطة بما هو سيكولوجي محكومة بالرغبة والحاجة إلى الوجود. وهوية اجتماعية، جماعية متصلة بتحديد هدفنا من الوجود داخل مجتمع ما.

من الواجب إذن طرح المسألة الأساسية من أنا؟ ومن نحنّ،؟ باعتبارها المسألة التي بإمكاننا أن نؤسس من خلالها هوية كل فرد، فأنا أكون أنا يعني أولا أن أكون وفي الذات ولخصوصيات لأستطيع تعيين وتحديد هويتي

[177] المسكيني (ف): المرجع نفسه، ص 170.

المتفردة[178]. إلا أن هذا الواقع سرعان ما يظهر لنا انسداد في الأفق فكل تعريف يتجه نحو اختزال حمولة الهوية يحيل إلى هكذا وضعيةّ، إن سؤال الهوية كما يمثله ريكور، عكس ولا يزال حلا وسطا وأكثر واقعية لهذه المسألة القائمة إذ بإمكاننا تمشيا مع ريكور القول أنا من أسرد عن ذاتي، أنا من أحكي، هنا يكمن تحديدا وجاهة وإحالة البديل الريكوري في تحديد الهوية "إنه يخرجنا من التصور اليقيني النهائي للهوية إذا لا تمثل اكتشاف بإطلاق أي شيء معطى أو مجرد إبداع (كشيء مبني) إنما هي حوصلة مجموع من التحديدات من صدقة واختيار من ذاكرة وحكايات مسرودة ومشاريع مأمولة.[179]

يتدخل السرد هنا ليصير بديلا آخر لكل التحديدات التقليدية للهوية. إن الذات منذ الأمد مسكونة بالغيرية و من هذا المنطلق يمكننا القول أن الحياة حسب ريكور سرد أو هي السرد. فلا تتحقق الهوية إلا بالتأليف السردي. حيث يتشكل الفرد والجماعة معا، في هويتها من خلال الاستغراق في السرديات، والحكايات التي تصير بالنسبة لهما بمثابة تاريخهما الفعلي. لم يعد باستطاعتنا من اللحظة الحديث عن الهوية داخل الأنساق المرسومة والمحددة المعالم من طرف الفلسفات التقليدية خاصة الحديثة منها، وبالأخص الفلسفة الديكارتية التي كثيرا ما تركت الأنا مزهوا ومتفاخرا بانيته، مما أدى إلى انغلاق على ذاته من طرف تمركزه حول أناه، حيث تنفي عنه كل إمكان التغيير والتحول، محيلة إياه نحو ما هو ثابت ومستقر وسرمدي.

هذا ما جعل ريكور يؤكد أن هكذا هوية هي هوية لحظية لا غير، بمعنى مرتبطة بزمن معين لا يمكنها أن تعرف الديمومة في حين سيقترح ريكور

[178]–Schleiermacher (F) : des différentes méthodes du traduire et autres textes traduit par A–Berman et C–Berner Paris Seuil1999

[179]–حاتم النوفلي، بول ريكور، الهوية والسرد، دار التنوير، بيروت، الطبعة الأولى، 2009، ص35.

هوية أخرى سردية يمكن بلوغها من خلال ما يسميه بالطريق الطويل أو السبيل الطويل هذا الأخير تعكسه الهيرمينوطيقا بالدرجة الأولى.

فمن خلال هذا الطريق ستمتلك الهوية قدرة فائقة على رفض كل خطاب يجعل منها جوهرا ثابتا في الزمان والمكان.الهوية إذن حالة متحركة ومتداخلة إنها صيرورة Durée لأنها محكومة بالعديد من العلاقات والصلات سواء كانت اجتماعية، أخلاقية، سيكولوجية ودينية، مرتبطة إلا انه علينا ألا ننظر إلى هذه العلاقات في انفصالها أو تباعدها و إنما هي نتاج علاقة جدلية مترابطة.

إن كل هوية تتعلق بهويات أخرى، بطريقة تؤدي إلى توليد قصص ذوات تتشابك وتترابط بدورها مع قصص متعددة حيث يصبح الزمن الإنساني هو الزمن الذي يعد صياغة الهوية، وهو أيضا زمن قصص حياتنا أو تواريخ حياتنا مأخوذة إما على مستوى فردي أو على مستوى جماعي بوصفه تاريخ مجتمعنا.[180]

180حاتم النوفلي .المرجع نفسه .ص 36.

خاتمة:

إن من المهام الحقيقية لتأويلية الذات تفجير وتحطيم هوية الذات أو الوعي، وإسقاط الإيغو المزهو والمتعجرف، الواثق والمتيقن من نفسه ، جاعلا من ذاته منبع كل تأسيس للمعرفة. هي ذي إذا مهام تأويلية الذات و التي تكمن تحديدا في تفكير تلك المنطقة المظلمة المتوارية خلف كل وضوح، كل إنارة. إنها تفكر الغموض والالتباس الموجودين بداخل ذواتنا ورغبتنا في أن نكون.إن الذات لا تقول كل شيء.فهي كثيرا ما تصمت عن البوح و الكلام مفضلة الاختفاء و الاحتجاب. هي ذي خصوصية كل ذات.

الهوية لدى ريكور لا يمكن أن تفهم في نظره إلا كمقولة عملية، ويعني الإتيان على ذكر هوية فرد أو جماعة. الجواب عن السؤال من فعل ذلك؟ أو من هو الفاعل أو المؤلف؟ وللجواب عن هذا السؤال يستوجب حسب ريكور اللجوء إلى السرد، أي أن يتم سرد قصة للشخص الذي قام بما قام به، السؤال من؟ يطرح الوجود ال"هووي" للذات العديد من الصعوبات سبب عدم قدرتنا على إيجاز الهوية إلى تحديد أحادي معين.

الفصل الرابع
الهوية... فلسفة للفعل

تمهيد:

منطلقنا في هذا الفصل الذي فضلنا أن يكون فصلا عمليا، تطبيقيا إن صح التعبير. حيث سيعكس التوجهات الفلسفية الكبرى و المتأخرة ل بول ريكور و التي سارت تمشيا مع مشروعه الفلسفي في عمومه عبر تقديم تأملات عملية للعديد من المفاهيم المرتبطة في الغالب بالجانب الايتيقي على وجه الخصوص مثل الترجمة و الاعتراف ، الغيرية، الغفران، الذاكرة والوعد...الخ مفاهيم مكنتنا من التوجه نحو البحث عما تحمله دواخلها من رغبة قوية لدى ريكور للنزول بمفهوم الهوية إلى حيث الممارسات المعيشية و الحياتية اليومية ومن تم يكون ريكور حاملا لامتياز مغادرة كل ما يمت بصلة إلى عالم الكتب و المؤلفات سواء منها ما كان متعلق بالسرد الروائي، القصصي و الأسطوري أو الشعري. هذا ما جعلنا نقف في فصلنا الرابع عند مؤلفات ريكور المتأخرة .

وعليه سيكون فصلنا هذا بمثابة اللحظة المؤسسة للتوجه العملي لمشروع ريكور الفلسفي، و الذي اخترنا له مجموعة من المفاهيم الأساسية بالنسبة إليه و التي تعكس بدورها الجانب التطبيقي لمفهوم الهوية و ما يحمله من إمكانات لفهم مفردات كثيرا ما انحصر وضعها عند حدود التأمل النظري لا غير بالإضافة إلى ذلك سيتقلد ريكور المكانة الأساسية من خلال توجهه هذا فالمفاهيم مثل الغيرية والترجمان والاعتراف حظيت بالنسبة إلى ريكور بالأولوية المؤولة للهوية. يقف ريكور من هذا المنطلق على العديد من التمارين على مسائل مرتبطة بالهوية، وفي المقام الأول نجد اشتغاله على الجسد من خلال تناوله لمفهوم الغيرية على الخصوص بالإضافة إلى مفهوم الترجمة .

المبحث الأول: الهوية والغيرية...الحلقة المفقودة

تقترح الهيرمينوطيقا الريكورية (نسبة إلى ريكور) طرقا جديدة لتأويل ذواتنا باعتبارها غيرية، والمعروف أن التراث الفلسفي برمته، ومنذ اللحظة الإغريقية تفادى وتجاهل كل تفكير يتوجه بالنظر نحو الآخر autre مثلما تفادى العديد من المواضيع ولم يأخذها بعين الاعتبار مثل: الجسد corps الحياة vie الحواس والانفعالات affections ... الآخر الذي فكره في بداية الأمر بارمنيدس، وأفلاطون في علاقته بالأنا و بالعينية أو بالهوية، وكثيرا ما أحالته (أي الآخر) الثقافة الغربية على العموم إلى صورة الأجنبي، الغريب، المهمش والمقصى ....الخ وعليه تم إحالته إلى مناطق بعيدة كل البعد عن مستويات الوعي والعقل، فوجدناه يقيم حيث اللاعقل، اللاشعور، والجنون ...الخ أي بداخل الأسطورة، الدين والفن في النطاق الذي صار فيه الغريب غريبا.

ومن ثم عرف الآخر اختفاءه عن أفق الفهم والتأمل ليسقط في متاهات اللامرئي، و اللامفكر والمحتجب والوضع نفسه بإمكان أن نجده قائما وبصورة جد قوية داخل الفلسفات الحديثة التي أبقت على الآخر مجرد هامش أو متمم لعجرفة وهيمنة الأنا (ديكارت، هيغل ...). إذ من الممكن قراءة هذه الفلسفات باعتبارها رفض وترك الآخر في أن يصير آخرا مثلما هو عليه الحال بالنسبة إلى "هيغل" الذي أظهر شيء من العنف تجاه الآخر لحظة ابتكاره فكرة الصراع بين الذات والآخر. فماذا يعني أن ترى الذات ذاتها في آخرها؟ ألا يصح لو ابقي "هيغل" على الذات ذاتا، والآخر آخرا شريطة أن يتحمل كل منهما مسؤوليته تجاه بعضهما البعض؟. ولقد وجدنا بالإضافة إلى كل هذا أن الوجودية السارترية تؤجج الوضع عندما نظرت إلى الآخر باعتباره تهديدا. أي أنه يمثل عنصر خطر أمام مشاريع الذات الغارقة في سبات الوعي.؟

انطلاقا من هذا المشهد السوداوي والتراجيدي المحمول بالإقصاء،والنبذ، والعنف والقتل...الخ كان لزاما على فيلسوفنا بول ريكور تبني تحديا من نوع آخر أن يكون أكثر جذرية في نظرته إلى الآخر في تعامله مع العلاقة الموجودة بين الأنا والآخر إنه تحد الاعتراف reconnaissance[181] بالاختلاف الجذري الموجود بينهما دون إحداث أي فرق بينهما إلى الدرجة التي يكون فيها مطالبا بالكف عن النظر إلى الفرق أو الاختلاف الموجود لدى كل منهما بأنه سلبا.

ومن تم تبرز إمكان إقامة علاقة بينهما سواء تعلق الأمر بكائنات مؤلهة (divine) أو بالأشياء أو بالكائنات البشرية، ولا يجب أبدا اختزال هذه المحاولة إلى مجرد أنطولوجية أو أنطو-لاهوتيةonto-théologie أو حتى مركزية عقلية Logocentrique وسيستدعي ريكور لأجل ذلك ممارسة التأويل الفردي الذي يرى فيه الإمكان الوحيد القادر على تحقيق هذه الصلات المتقاربة بين هذين القطبين: قطب ال"عينية" Mémété" وقطب الغرابة Etrangeté ليدخلها في عراك بين الفلسفة التقليدية التي كثيرا ما أعلت من شأن ال"عينية " وفلسفة ما بعد الحداثة Postmodernité التي ركزت على مقولة ال"غيرية" Altérité فنحن يقول ريكور بحاجة ماسة إلى إقامة جسور بين عالم الذات L'autos وعالم الغريب L'hétéros[182].

للهوية السردية الفضل في منحنا امكان تفكير الهوية الذاتية طبعا أخذين بعين الاعتبار الميزة الزمانية للوجود تلك المرتبطة أو الخاصة بكائن يشترك وجوديا مع الآخرين تظهر الهوية لدى ريكور في شكلها القطبي: قطب ال"عينية" Idem للهوية السير- الذاتية، والخصوصيات الثابتة. وقطب ال "أنية" Ipse

[181] ريكور (ب)، سيرة اعتراف، ترجمة: فتحي انقزوا، تونس، الطبعة الأولى، 2010.

2-Richard KEARNEY : Entre soi même et un autre l »herméneutique diacritique de Ricœur in cahier de l ' Herne 2004 p206.

(الذاتية) الخاص بالتعين الذاتي للذات التي تتعرف على أنها الفاعل المسئول عن أفعالها، أي الهوية السردية ستجد نفسها مطالبة بالقيام بدور الوسيط بين القطبين. وسيكون من الضروري بالنسبة إلى ريكور[183] إيجاد إمكان التوافق بينهما أي بين "عينية" و"انية" .

إنه ولما كانت الهوية تتشكل، وتعرف نفسها بداخل التماسك والبقاء في الزمان، فإن السرد بإمكانه أن يوفر الميزة الدائمة للذات من أجل بناء هوية عبر السرد شأنها في ذلك شأن باقي الهويات المعروف عنها حركيتها و صيرورتها الدائمتين اللتين تمنحان هوية الذات داخل الحبكة، مستندة في ذلك إلى التوافق المتنافر الذي يشكل هوية السردية للذات.

وعليه سيكون للشأن السردي أهمية بالغة لفهم هذا النوع من الهوية لكونها تنصهر بداخلها العديد من العناصر كالخيال والتاريخ. إنه من المتعذر أن تتعرف الذات عن ذاتها بصورة مباشرة، بل بطريقة غير مباشرة، وهذا ما يحرر الهوية الذاتية من "ماهويتها" الغابرة أي من ثباتها واستقرارها Permanence.[184]

إلا أنه ستواجه ريكور معضلة أساسية لأجل تحقيق هذا التحرير للذات من عجرفتها، ومن ثباتها لتصير ذات قابلة لكل أنواع التغير والتحول.الأمر يتعلق بالكيفية التي سيتم من خلالها استدعاء الغيرية إلى التفكير والتي كان بالطبع متعذر علينا التعرف عليها أي انه متعذرة عن كل تعرف.

يشير المنعرج التأويلي إلى أنه سيكون من الأحسن ومن الحكمة اكتمال نقد الذات غير أنه نقد لا يجد مانعا من نقد الآخر. إذ ومن دون هذين النقدين

1-Richared KEARNEY : op.cit. p206
2-Richared KEARNEY : op.cit. p207

(الـذات والآخـر) اللـذان يشـجبان كـل مقولـة واهيـة (وهميـة) للأنـا وللغريـب سـيكون مـن المتعـذر علينـا الحـديث عـن علاقـة واقعيـة وحقيقيـة بـين البشـر، وحتـى بـين البشـري و الـلا–بشـري (حيوانـات ...) إلا أن هـذا النقـد المـزدوج يحمـل تـوازن هـش وضـعيف بعـض الشـيء فمـن جهـة إذا صـار الآخـرون أكثـر تعاليـا فـإنهم سـيختفون مـن مشـهد حياتنـا الواقعيـة و نفقـد بالتـالي الاتصـال معهـم إذ سـيغدو مـن الصـعب تخيـل أو سـرد أو تأويـل الغيريـة ، لكـن مـن جهـة أخـرى إذا صـار الآخـرون أكثـر محايثة فإنه سيحدث أن يتصادمون أو يمتزجون مع ذواتهم الخاصة.

وعليـه فـإن المنفـذ الوحيـد مـن هـذه المعضـلة ألا نتـرك الغريـب أن يصـير أكثـر غرابـة، ولا القريـب أكثـر قرابـة. فمـن وجهـة النظـر هـذه فـإن فلسـفة ريكـور عملـت جاهـدة علـى الجعـل مـن الغريـب أكثـر قرابـة ومـن القريـب أكثـر غرابـة حيـث سيشـق طرقـا أخـرى جديـدة، ومتعـددة، مسـتدعيا لأجـل ذلـك اسـتقبال الآخـرين مـن طـرف الأنـا (الـذات) واحتـرامهم، هـل يمكننـا الفـرار مـن شـيئيتنا مـن حيوانيتنـا مـن بربريتنـا وتوحشـنا مـن عنفنـا وفظاعتنـا؟ هـذه الحـالات تعاطـت معهـا الفلسـفة الإغريقيـة ونجـدها حاضـرة فـي محـاورات سـقراط، عنـدما يحـاول الالتفـات أو النظـر إلـى ذاتـه بهـدف التعـرف علـى حقيقتهـا، فـإذا واصـل الفلاسـفة فـي تـأملهم لـذواتهم بـدون انقطـاع فـإنهم سيكتشـفون أنـه مـن الحكمـة مواصـلة الاهتمـام بهـذا اللغـز المقـيم بداخلنا والذي تحمله ذواتنا[185].

الغيريـة Altérité مفـردة تحمـل هـي الأخـرى مكانتهـا المركزيـة داخـل العديـد مـن المفـاهيم الفلسـفية، والتـي تحمـل علـى الاخـتلاف والتنـوع مـن حيـث الضـبط والتحديـد، فـالغير غريـب يقـيم داخـل الوجـود مـن حيـث المعنـى الانطولـوجي، وهـو وعـي آخـر علـى الأنـا أن يخـوض نـزاع اعتـراف بـه، وحتـى معنـاه الأنثروبولـوجي

[185] Richard Kearney : op.cit 206

الثقافي ينظر إليه باعتباره أجنبي وبالتالي يجب الاحتفاء به وضيافته داخل الفضاء العمومي ضيافة لا مشروطة وبالأخص إن الغير الذي تتناوله فلسفة ريكور بالبحث و الدراسة و التي تحاول سبر أغواره هو ذلك الغير الذي كثيرا ما طالته كل أنواع المطاردة، والتحطيم لهويته.

الغيرية من هذا المنطلق لن تكون غيرية حقا إلا حينما تكون غيرية لا متناهية، أي لا حد لها، وبالتالي تكون ذات هوية كونية لا عالمية، باعتبار هذه الأخيرة تعرف باستمرار تحولات وتغيرات دون التعرف على قدراتها وإمكاناتها وإنما تحاول حصره داخل أنا مأزوم بداخل أناه، مستغرق بالمعنى الأرسطي، وهذا ما أشرت إليه في المبحث الثالث من الفصل الأول حينما حددت الهوية في علاقتها بالهوية ذاتها، وفي علاقتها باختلافها.

إن الحلول الأساسية لمسألة الغيرية بما هي حلول محايثة أي "الصداقة" لدى الإغريق، والاعتراف Amitié–Reconnaissances لدى المحدثين، والمسؤولية لدى المعاصرين، هي حلول تقع خارج مدار الغيرية التي يطرحها علينا المقدس، إن غيرية المقدس ليست أنطولوجية ولا ذاتية ولا لغوية.[186] منذ أفلاطون لم يكن بمقدور الفلاسفة التفكير في الغير إلا ضمن تاريخ معين لل"هوهو" ذلك لان الغيرية شيء والمغايرة شيء آخر.

ضروري إذا الإشارة أو الوقوف عند الفرق القائم بين المفردتين، ومن تم التفريق بين Altérité وما يمكن أن ننعته هكذا مفردة Alternance Différence Gouvernance لا تزال الغيرية تقع في خانة التقابل بين الأنا والآخر هي ضد العينية التي من خلالها يتطابق شيء مع نفسه، لذلك هي مقولة

[186] المسكيني (ف): نحو أنوار جديدة، دار جداول، بيروت، الطبعة الأولى، 2012، ص195.

تنتمي إلى تاريخ ال"هوهو" والذي وجد في عائلة ال "كوجيتات" (جمع كوجيتو) المتعددة اكتماله الميتافيزيقي لكن المغايرة إنما تشير إلى معجم آخر أخذ يتكون منذ إعلانه الدخول في عصر ما بعد الحداثة، تعتاش كل غيرية يقول "المسكيني" (ف) :"على غريزة السلب، أما المغايرة فهي نمط موجب عن الولادة خارج ذواتنا القديمة... منشودا الغيرية هو رسم حقل "بينذاتي" حيث يمكن لضرب من الأنا الآخر Alter-ego أن يشتد عوده تحت شمس المتعالي للأنا المحض حقل المحايثة الوحيد الممكن في براديغم الوعي فكرةAlter-ego هي الغيرية[187].

إنه من الصعب متابعة توجهات الذات الداخلية والخارجية من دون مقاربتها بمختلف المعطيات الوجودية (أنطولوجية) التي ساهمت في انحلال الذات داخل الغيرية. إن الغيرية لا تضاف من الخارج إلى الهوية الذاتية، كما لو كانت تريد أن تحميها من الانحراف المتوحديSolipsiste ولكنها تنتمي حسب ريكور دائما إلى فحوى معنى الهوية الذاتية وإلى تكوينها الأنطولوجي، وهذه السمة يميز بشدة الدياليكتيك الثالث من ديالكتيك الهوية الذاتية والهوية العينية الذي يظل طابعه الفاصل مسيطرا.[188] سيكون من المتعذر الحديث عن الشخصية الفردية المتمثلة في الأنا، ومنه تعيين هويتها إلا عبر انعكاس صورتها في الآخر، الذي يحقق لها ذاتيتها وتواجدها في الزمن.

إن تأويلية الذات تسير على خطى البرهان الأنطولوجي لوجود الآخر، الذي يعكس بدوره أساس مشروعيتها الأنطولوجية من خلال التأثير والتأثر، والتفاعل فيما بينها، إذ سيكون صعبا تصور إيجاد أنا من دون أن يتواجد معها الآخرين،

[187]المسكيني (ف):المرجع نفسه الصفحة نقسها.

[188]ريكور (ب) الذات عينها كآخر، ترجمة: جورج زناتي، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، الطبعة الأولى، 2006، ص588.

إذ وأمام المسافة الوجودية بين وجود الأنا ووجود الآخر، سيبرز إلى العيان مسافة فاصلة بين يقين الذات ومشاركة الآخر في هذا الوجود يرى ريكور:" أن إقامة مقولة الغير لا يمكن إدراكه الأمر بنوع تجارب السلبية التي تتشابك بطرق متعددة بالسلوك، أو العمل السردي، فتعبير الغيرية يظل وقفا على الخطاب التأملي، في حين أن السلبية Négativité تصبح الإقرار Attestation نفسه بالغيرية".[189]

ستعرف تجربة الغيرية تجلياتها المتعددة ضمن الشخصية الجماعية لكونها تعكس جوهر الأنا، ولأنها بالإضافة إلى ذلك تجسد ممارسات التعرف على الأنا في ثنايا الحياة الاجتماعية، أنها تمثل الطريق الذي تتخذه الأنا قصد التمكن من اكتشاف الآخر المتوغل بداخل هذه الشخصية (أي الشخصية الجماعية)، والتي سبق أن أشرنا أن السرد هو منبت هذه الأخيرة.

من هذا المنطلق يؤكد بول ريكور أن تكوين الهوية السردية سواء كانت لشخص مفرد أو لجماعة تاريخية، كان الموقع المنشود لهذا الانصهار بين السرد والخيال، وأن لدينا استباقا حدسيا لفهم هذه الحالة، أفلا تصير حياة الناس أكثر معقولية بكثير حين يتم تأويلها في ضوء القصص التي يرويها الناس عنها.[190]

إن مسألة الذات كثيرا ما تتكرر من حيث الطرح حول حقيقة الأنا، وهي لأجل ذلك تحاول وتسعى من أجل الكشف عن هويتها عبر استجلاب تمثلات ال"أنات" الأخرى، بحيث تمكنت من الإحاطة و بصورة بارزة لهوية الأنا، غير قابلة التدمير إلى وحدات وأجزاء. هنا تبرز أهمية وضرورة الانفتاح على تجربة

---

[189] ريكور (ب) المصدر نفسه، ص589.

[190] ريكور (ب)، الهوية السردية ضمن عمل الوجود والزمان والسرد وفلسفة بول ريكور، ترجمة: سعيد الغالمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ، المغرب، الطبعة الأولى، 1999، ص251.

الغيرية لأجل إدراك الأسس المعرفية لوجود الذات والتي يمكن أن تتحقق إلا إذا تجاوزت أنا الوعي.

يؤكد بول ريكور في عمله "الذات عينها كآخر" أن الذات كثيرا ما تتعرض إلى مؤثرات خارجية وذاتية تستمد منها وجودها وقد تكون أمام تهديد خطير يكمن في التفكيك و الانحلال، كما هو الوضع فيما يخص الكوجيتو المجروح أو الذات المذلة، و هذا تحت تاثير ضربات مطارق فلاسفة الشك (الارتياب) "فرويد"، "ماركس"(1818-1883)، و"نيتشه"، أو فلسفات المضادة للكوجيتو. ولكي ينفلت من هكذا تهديد كان على الذات الامتناع عن أن ترى ذاتها باعتبارها ماهية ثابتة وعليها الإقرار بمغايرتها لذاتها نفسها، وينسبها دائما إلى شيء آخر هو الآخر يعيش مغايرته، ومن تم يسير التأسيس من الذات إلى الغيرية، أين يتحول الآخر إلى عنصر فعال في تحديد الذات. ومنه تفقد الذاتية صلة وطيدة بالغيرية، ولا يمكن التأكيد على هذه الوضعية (أي وضعية الاتصال) إلا داخل تجارب متفرقة بحسب تنوع بؤر الغيرية"[191].

إن الغيرية محكومة بثالوث متصل بما يسميه ريكور مثلث السلبية للذات، إننا حين نضع لهذه الطريقة الضمير ثالثا بالنسبة إلى السلبية ، الآخرين (الغيرية) للجسد الخاص وكذلك إلى الغير للآخر. فإننا نبرز التعقيد غير العادي والكثافة العقلانية للميتا- مقولة (ما بعد المقولة) للآخرين.[192] ستكون الغيرية هي هذا الآخر الذي لست هو يؤسس هويتي فرادتي، ما هو خاص بي وما نملكه

[191] ريكور (ب): المصدر نفسه، ص590.

[192] ريكور (ب) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

معا. لأن آخر الأنا في ال "نحن" يملك من هويته نفسه فرادتها، فالغيرية في هذا هي مولدة العلاقة.[193]

يوجد العديد من المفاهيم يحصل لها تداخل عميق فيما بينها مفاهيم من الجسد، الآخر، الغريب وأشياء العالم داخل فضاء الغيرية الحامل الوجود الفعلي للإنسان، والمنتج الحقيقي لآليات إدراك الذات للعالم، وهذا ما يسميه ريكور:" بالتعاقب الزمني"[194] وبما أنه ثمة آخر فلا يمكن للذات التمظهر إلا من خلال السرد الذي يمثل وسيطا بين العقل اللغوي، والبعد الايتيقي بما أن الشخصية الحكائية تبدي التزامها المسؤولية الايتقية المنوط بها.

وتتمثل فرضية الركيزة المثلثة للسلبية أي للغيرية (الآخرية) مثلما يحلو لريكور وصفه بها. أولا ثمة السلبية كما تختصرها تجربة الجسم الخاص (..) الجسد بما هو وساطة بين الذات والعالم مأخوذ هو نفسه بحسب الدرجات المتغيرة، ثم بعد ذلك السلبية التي تضمنها علاقة الذات مع الغريب، بالمعنى الدقيق للآخر غير الذات، وبالتالي الغيرية الملازمة للعلاقة الذاتية، وأخيرا السلبية الأكثر اختباء سلبية العلاقة بين الذات والذات نفسها، والتي هي الضمير (الوجداني، الأخلاقي) لا الوعي النفسي"[195]

ومن تم سيقدم ريكور انطلاقا من المثلث هذا تأويلية لإرساء هوية ذاتية رهانها الأنطولوجي هو الآخر وأساسها الفينومينولوجي هو الثالوث، ثالوث الغيرية الجسد Corps الغريب L'étranger وعينية الذات Soi-même والذي يعد أهم تفاعلات الهوية السردية لأنه يحيل الذات عبر معبر الغيرية من

[193] كالي لويلان، لقاءات الغيرية عند هيدغر الثاني، مجلة أيس، العدد 03-2007، ، ص 37.

[194] ريكور (ب)، المصدر سبق ذكره، ص256

[195] ريكور (ب) المصدر نفسه، ص256.

مملكة الوجود وتعيين على التعريف إلى نوع الغيرية التي تقابله على المستوى التأملي –النظري.[196]

يقف ريكور من هذا المنطلق على العديد من التمارين على مسائل مرتبطة بالهوية، وفي المقام الأول تجد اشتغاله على الجسد، هل تتمثل هوية وجودنا في أننا نملك تحديدا أجساد أم في كوننا أجسادا؟ إنه السؤال الأساسي الذي وظفه ريكور كمنطلق فينومينولوجي للانفتاح على فهم مقاربة مفهوم الجسد، وعلى إدراك أبعاده الأنطولوجية، وعليه نفترض مقاربة مفهوم الجسد العودة إلى الفينومينولوجية وإلى الأنطولوجية، ذلك لأن الجسد أي جسدنا يحيلنا باستمرار على علاقتنا بالعالم لتبقينا دائما في مواجهة الثنائيات الميتافيزيقية، المادة والروح، الداخل والخارج، الظاهر، الباطن، الوجود، اللا وجود. ومن تم تحويل الجسد إلى مجرد مظهر من مظاهر الوجود لا يمكنه، يقول ريكور، أن يعبر عن حقيقة الشخص ومكانته بل إن التأكيد الذي يقول بأن الأشخاص هم أيضا أجسادنا هو مجرد قيد لغوي حين نتكلم على الأشياء كما نفعل دوما ونحن لم نتوانى عن القول بأن الأشخاص إن كانوا أجسادنا كذلك فلأن كل شخص بالنسبة إلى ذاته الجسد الخاص به.[197]

ولأجل بلوغ هذه الغاية راح ريكور يتناول مفهوم الجسد في أفق الفلسفات التقليدية وتحديدا لدى كل من أفلاطون، ديكارت، إذ سعت الفلسفة جاهدة على أبعاد الجسد من مجالها، فحملت ضده شعارا مفزعا، ذلك الذي صاغه أفلاطون عندما حدد الفلسفة كتدريب على الموت، أي كسعي متواصل لمغادرة الجسد والفرار من سجنه، وبين جسد واع يملك حضورا ذاتيا مؤثرا في علاقة الذات

[196] ريكور (ب) المصدر نفسه، ص591.

[197] ريكور (ب) المصدر نفسه، ص591.

بالعالم، ولقد اطلع ريكور على هذا التصور الأخير إذ سيشكل الأرضية الفلسفية التي سينطلق منها لتخليصه من فرضية إلحاقه بالنفس والمثقل لكاهلها، بحيث ينظر ريكور إليه باعتباره إمكان من الإمكانات الفينومينولوجية والتي لم ينفتح عليها هوسرل نفسه إلا بصفة متأخرة.

إن الفرق الأساسي لريكور في طرح موضوع الجسد داخل نسق الغيرية يتمثل في صياغة نظرية فلسفية للذات تنزاح بصورة واضحة عن التصورات المتداولة للذات سواء تعلق الأمر بالتصور الديكارتي للأنا، أو في المنظور الفينومينولوجيا الأنا المتعالية، أو داخل التحليل النفسي ال"لاكاني" (نسبة إلى "جاك لاكان" (J.Lacan(1981-1901)[198] وسيستحضر ريكور لأجل ذلك ثلاث نماذج أساسية داخل فلسفات مختلفة، والتي حاولت اعتمال مفهوم الجسد في بعده الأنطولوجي، والتي منحت له مكانة متقدمة بالمقارنة مع الفلسفات التقليدية، الأمر يتعلق ب"مان دي بيران"(1766-1824) Mane De Biran و هوسرل و هيدغر.

و ينطلق ريكور في مقاربته لمفهوم الجسد من مفهوم الألم Douleur بغرض إيجاد نقاط التقاء بين السلبية الناتجة عن مقولة ميتا -مقولة للجسد التي هي Corps Propre مع ميتا- مقولة الآخر، بحيث أن فعل التألم مرتبط ارتباطا عضويا بفعل السرد، وبالتالي مرتبط على وجه أخص بتحديد الهوية السردية، طبعا إذا ما أخذنا بعين الاعتبار الأشكال الخفية للتألم، عدم القدرة على السرد، ورفض السرد والتشديد على ما لا يروى[199].

[198] الزاهي فريد، النص، الجسد، التأويل، إفريقيا، الشرق، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، 2003، ص36.
[199] ريكور (ب) المصدر نفسه، ص592.

إن الهوية السردية التي تحدثنا عنها مطولا في المباحث السابقة تلك التي نراها حين يروي القاص حكايته يلعب فيها الخيال فيها الدور الأساسي ، وليس للوقائع التاريخية مفاضلة في ذلك، وإنما تساعد الذات على فهم بطريقة أفضل سردية تخدم المبدأ الأساسي الذي ابتكرته الهيرمينوطيقا والقائل بضرورة توافق التفسير مع الفهم، إذ يجب أن نؤول أكثر لنفهم أفضل، المبدأ الذي يجمع التاريخ بالقصة حسب ريكور إنها في الحالتين تنسب إلى أفراد أو إلى شعب هوية خاصة، هي الهوية الفردية، إذ ولما كانت الهوية تشكل وتعرف نفسها بداخل التماسك والبقاء في الزمان، فإن السرد بإمكانه ان يوفر الميزة الدائمة للذات من أجل بناء هوية غير السرد، شأنها في ذلك شأن باقي الهويات المعروف عنها حركيتها وسيرورتها الدائمتين التي تمنح هوية الذات داخل الحبكة المسندة إلى التوافق المتنافر الذي يشكل الهوية السردية للذات.

وعليه فإن النشاط السردي ذا أهمية بالغة لفهم هذا النوع من الهوية، لكونها تتصهر بداخلها العديد من العناصر كالخيال والتاريخ، هذا ما جعل ريكور بصورة واضحة وكاملة في تصوره للهوية يراهن على السرد لكونه يوفر جانب مهم يؤكد من خلاله على المعرفة الذاتية، فالذات من غير الممكن أن تتعرف على ذاتها بصورة مباشرة بل بطريقة غير ذلك"[200]. هنا يحصل نوع من تلاقي التفكير في الذات المفكرة على الإحراز بوجودها من خلال الآخر، بمعنى تطابق المفكر بالمفكر فيه، وتحول الجسد الخاص إلى وعي خاص بمقولة الغيرية.

يرى ريكور أنه ثمة ضرورة لبلورة فينومينولوجيا خاصة بالأنا سندها في ذلك الجسد كفعالية وجودية (أنطولوجية). الأمر الذي سعت إليه فلسفة "مان دي بيران" الذي تمكن حسب ريكور من فتح بعدا أنطولوجيا لاكتشافه

[200] ريكور (ب)، المصدر نفسه، ص88.

الفينومينولـوجي، وذلـك مـن خـلال إقدامـه علـى فصـل مفهـوم الوجـود عـن مفهـوم الجـوهر وألحقـه بمفهـوم الفعـل، فـالقول "أنـا موجـود" يعنـي القـول "أنـا أريـد"، "أنـا أتـرك"، "أنـا أفعـل" "[201]. وتبـرز محاولـة "مـان دي بيـران" فـي سـعيه لأجـل الخـروج مـن دائـرة الذاتيـة المغلقـة داخـل حـدود الكوجيتـو الـديكارتي الـذي جسـد بتعـالي عـن الذاتيـة مشـكلا مثلمـا يقـول ريكـور وحـدة أنطولوجيـة بـين الـنفس والجسـم مـن جهـة و وحـدة هـذه الوحـدة مـع أشـياء العـالم." ليمـنح هـذا الجسـد حسـا واحـدا يعطـي أكبـر يقـين للوجـود الخـاص و أكبـر يقـين للوجـود الخـارجي. و مـع تنـوع درجـات سـلبيته يتبدى الجسد الخاص الوسيط بين حميمية الأنا و خارجانية العالم."[202]

[201] ريكور (ب)، المصدر نفسه، ص594.

[202] ريكور (ب)، المصدر نفسه، ص595.

المبحث الثاني: الترجمة من أجل هوية فائقة

إن الاشتغال على اللغة هي ميزة أساسية داخل الفلسفة الغربية المعاصرة، إذ بإمكان الجزم بأنه ليس ثمة حركة أو تيار فلسفي لم يلتفت إلى مسألة اللغة. حتى العلوم الموضوعية أو الموضعاتيةPositiviste لم تخلوا هي الأخرى من هكذا وجهة، وانعطافها نحو اللغة. وتكمن إسهامات فيلسوفنا (بول ريكور) في هذا الشأن من موضع النقد والإضافة، فهو رفض كل أمثلة Idéalité للغة، وإعطاءها بعدها المتعالي لكن يرفض وينتقد بشدة وفي الوقت ذاته علوم اللغة التي حاصرت هذه الأخيرة واختزلتها بداخل إطارات وسياقات مقولية محدودة الأفق.

هذا ما جعله يتبنى مثلما أشرنا إلى ذلك في الفصل السابق (أي الفصل الثالث) أهمية الحديث أو الأخذ بالطريق الطويل **Voie longue** لكونها مكنته من زرع مهمتين أساسيتين حول الرابط الموجود بين الفلسفة واللغة. المهمة الأولى المضافة إلى هذه العلاقة تكمن في فتح طريق اللغة على الذات الحية Sujet **vivant** أي نحو الشخص العيني **Concret** ضمن السياق الذي نفاضل فيه علوم اللغة، الكلام الحي. ومن هذه الأخيرة (أي الذات المتكلمة **Sujet parlant**، وهناك من جهة أخرى زرع لمهمة ثانية داخل العلاقة نفسها والمتمثلة في فتح طريق اللغة على الجماعة البشرية.

وعليه إن المتتبع لاهتمامات ريكور والتي تطرقنا إلى معظمها في عملنا هذا والتي كانت جد متشعبة من حيث مواضيعها، ومناهجها وحتى مجالاتها الكبرى، وعلى رأسها القضايا المرتبطة باللغة، فإنه بإمكانه ملاحظة ما يلي : إن اهتمام ريكور باللغة بدأ يعرف حضوره المكثف بدءا من سنوات 1960-1970 الفترة

التي راح من خلالها يطور من تصوره الخاص لمسألة اللغة، وعليه يمكن القول أن هذه الأخيرة بدأت تعرف ظهورها في سياق تأويلية الرمز، وأعماله حول سؤال الشر، وأبحاثه الأولى حول التحليل النفسي، حيث يحضر فرويد بقوة، كما سينعطف ريكور نحو السميوطيقا والسميانيةSémiotique et sémantique، بهدف التمكن من تحليل الرمز باعتباره علامة مزدوجة الدلالة، أو علامة متعددة المعاني.203.

ففي سياق تأويلية اللغة الرمزية نجد ريكور يصف هذه الأخيرة كلغة حاملة للمعنى، والتي تمنح نفسها إلى التفكير، أي تلزمنا بتأملها وتدبيرها والتفكير فيها. ربما لان هذا التعدد يقوم الرموز، ذلك لأن اللغة الرمزية لا تترك نفسها عرضة الاختزال والنظر إليها باعتبارها مجرد منطق مثالي. وعليه فإن العديد من المعاني للغة الرمزية هي تحديد ما يعكس ثراء وغنى النسق أو نظام التأويل، إذ وبفضل هذا التعدد يستدعي الرمز قيام التأويل.

ضمن هذه الرؤية يدخل ريكور في عمله "عن التفسير، محاولة حول فرويد" **De l'interprétation. Essai sur Freud (1966)** في حوار مع هذا الأخير، وبالأخص فيما يتعلق بمسألة العلاقة القائمة بين الكلام والرغبة Parole et désir، فاللغة التي تم من خلالها ترجمة رغباتنا هي لغة ملتبسة وغامضة، هنا تكمن المهمة الأساسية للتحليل النفسي بالنسبة إلى بول ريكور حيث تظهر لتكشف وتنزع القناع عن المعنى العميق لما يختفي وراء دلالة قطعية التي تسعى في الأغلب على إيهام الوعي. [204]

203- سعيد بن كراد، سيرورة التأويل من الهرموسية إلى السيميائيات، الدار العربية للعلوم، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى 2012.)

[204] Ricœur (P) : De l'interprétation, essai sur Freud, Paris, éd : seuil 1966.

أعتقد أنها المهمة التي وضعت مسألة الوعي والانا موضع شك، وريبة، ففي كل ما يقدم لنا من معرفة من موقع أن الدلالة الساذجة والسطحية توهم الوعي بأنها حقيقية فهي نجدها تخفي وراءها دلالات أخرى أكثر عمقا. وعليه فإنه وبفضل التحليل النفسي تمكن ريكور من اكتشاف بداخل التباس، وغموض اللغة مكان أكثر توترا يوجد هدفين أو قصدين، بإمكانهما انتعاش وإنماء الرمز : ثمة هدف أركيولوجي**Archéologique** الذي يسقط الضوء على رغباتنا الدفينة في الباطن، وعن مكنوناتنا واندفاعاتنا، وهناك من جهة أخرى هدف ثان يسميه ريكور بالهدف الغائي**Téléologique** الذي يكشف بدوره عن إمكانات في أن يصير أكثر وعيا ورشدا، ونضجا ومسؤولية[205]، وينجم عن هذا التوتر نوعين من الهيرمينوطيقا :

1) هيرمينوطيقا ريبية **Herméneutique de soupçon** المؤولة للرمز بالكيفية التي تتمكن من خلالها نزع القناع عن أوهام الوعي، وهيرمينوطيقا التحقق **Herméneutique de récollection** التي تسمح لنا بتلقي الإمكانات العديدة للمعنى المستنتج من فهم الرموز. [206]

إن المهمة النقدية التي طرحت نفسها على ريكور تكمن في تحديد وجهاته، وحدود المقاربة البنيوية أين نجده يدخل في نقاش مطول مع أقطابها مثل : دي سوسير، و غريماس، وشومسكي وهذا ضمن سياق أوسع وأرحب مما ذهب إليه

[205]حول هذا الجدل بإمكان العودة إلى عمل ريكور (ب) : عن التفسير، محاولة في فرويد، الترجمة المعربة، أنظر تحديدا من ص 440 إلى غاية ص 515.

[206]بإمكان العودة في هذا الإطار إلى نصوص ريكور والتي عرفت منذ 1960 إلى غاية 1980 تعددها، نذكر على سبيل المثال لا الحصر عناوين الدروس التالية : العلامات : الدلالة واللغة (1962-1963) جامعة السربون، دروسه حول اللغة (جامعة نانتير 1966-1967)، ودروسه حول التأويلية الوفاء (1971-1972) وأيضا مقالاته التي خصصها للبحث في المسائل اللغوية : البنية والتأويلية (1963)، البنية، الكلمة والحدث 1967، وسؤال الذات : تحدي السميوطيقا 1969 وأخيرا الفلسفة واللغة 1978.

هؤلاء. حيث أنجز تفكيرا موسعا، وممتدا حول اللغة والتي ستأخذ طبعا بعين الاعتبار مساهمات الفلسفة التحليلية للغة والفينومينولوجيا ففي مقالة لريكور صدرت سنة 1978 بعنوان الفلسفة واللغة **Philosophie et langue** نجده يشير بوضوح إلى ما يعتبره مسؤولية الفلسفة اتجاه أبحاث اللغة المنجزة والمحققة في الدراسات الألسنية والمنطق ونظرية التواصل، الأمر يرتبط لديه بصورة محددة ومن منطلق مسؤولية الفلسفة أن تتمكن هذه الأخيرة من شق طرق أخرى متعددة حول اللغة، وترك الأبعاد الأساسية للغة مفتوحة التي كثيرا ما تغافلت عنها وتناستها ربما قصدا، المقاربات الوضعية.

إذن للفلسفة مهمة أساسية أولية تكمن في فتح مجددا طريق اللغة نحو الواقع، في النطاق الذي تعمل فيه علوم اللغة إلى انفصاله أو تحطيمه للرابط القائم والموجود بين العلامة والشيء، ومن هذه المهمة الأساسية سيتم زرع مهمتين إضافيتين : فتح طريق اللغة نحو الذات الحية، وطريق آخر يتوجه نحو الجماعة البشرية.

لكن لماذا اخترت مجموعة من الظواهر التي تناولها ريكور بالبحث وألحقناها بموضوعنا الرئيسي في هذا الفصل أي علاقة كل هذه القضايا بالهوية، فما شأن الرد، الذاكرة، الاعتراف، الترجمة، كل هذه الظواهر بموضوع الأطروحة ؟ الإجابة جد مختصرة: قبل تناول هذه الظواهر بالتحليل هي بحاجة إلى تبرير، من حيث صلتها بالموضوع، ولا أجد هنا إلا إشارة أساسية للفيلسوف والمفكر الفرنسي "ايفين شارل زركا" **Yves Charles Zarka** ما يلي :

" في الواقع نجد لدى ريكور مسار مطرد أو إرجاعي **Récurrent** مهما كانت الظاهرة التي يصفها أو النص الذي يؤوله، مسار ينطلق من عزل أو إقالة الذات

Destitution باعتبارها ايغو **Ego** مدرك لحقيقة أولى، وأساسية إلى إعادة بناءها **Restitution** كـ"إنية" **ipsé**، حاضرة هنا دائما لكن واضعة مسافة بينها وبين الأنا Soi، وعن البحث عن حقيقتها الخاصة كضرورة لوجوده الخاص. لكن هذا النفاذ أو الولوج إلى الذات عبر حقيقة الذات تكون باستمرار مرجأة **Différé**، أي لا يمكن البتة بلوغها." [207]

يحيلنا هذا الموقف إلى تبرير ما نود الوقوف عنده من تحليل ومعالجة للظواهر وللنصوص التي وقف عندها مشروع ريكور الفلسفي، والتي تحاول في مجملها التأسيس ولو بصورة مؤقتة، غير دائمة ذاتية تؤسس بدورها هوية تخفف من حدة هيمنة الايغو، وأهم هذه الظواهر التي مهدنا لها من خلال الالتفات إلى حضور مسألة اللغة داخل فلسفة ريكور نجد : الترجمة **Traduction** باعتبارها اشتغال واهتمام ريكوري بامتياز خاصة في أعماله المتأخرة، حيث افرد لها العديد من المحاولات أهمها عمل في الترجمة بالإضافة إلى العديد من المقالات حاول من خلالها تقديم رؤية أصيلة و جادة كل الجدة حول مسألة الكيفية التي سيتم فهم من خلالها القلب الجذري لعلاقة الأنا بالآخر و بالأجنبي و بالغريب ...الخ.

مع سؤال الترجمة سنكون أمام مواجهة مع معضلة الهوية والغيرية، حيث نجد ريكور يقارب عمل الترجمة، بعمل الذاكرة أو عمل الحداد Travail de Deuil العمل هنا يأخذ الدلالة الفرويدية**Freudienne** (نسبة إلى فرويد) حيث الدعوة إلى ضرورة معرفة الكيفية التي من خلالها نرفض ونتحدى كل أوهام الترجمة الكاملة والتي تدع امتلاك النص الأصلي دون إبقاء ما هو خاص بالغريب **L'étranger** بهدف الانفتاح على الآخر في غيريته، مرحبين له كضيف داخل لغتنا.

---

[207] Yves Charles Zarka : L'odyssée interminable de soi à soi in Revue Cité n°33 2008, P.3.

إن الدواء الوحيد للترجمة غير الأصلية هو ترجمة جديدة لكن الترجمة الكاملة ليست ممكنة، ولا يمكننا بمعنى آخر أن نمحي أبدا الغيرية. فبمفهوم الضيافة اللغوية التي يتحدث عنها ريكور والتي صارت نموذج لكل أنواع الضيافة هي بمثابة القيمة الايتيقية لنموذج الترجمة، لغايات مرتبطة بكونية جديدة تحترم الاختلافات فالكلام والتفكير يدلان دائما عن الترجمة بالمعنى الواسع للكلمة، فعندما نتحدث مع أنفسنا، وعندما نكشف آثار الآخرين فينا، فإن كل هذه الحالات تعكس سلوكا للترجمة. وإذا كان الأمر كذلك فإن بحثنا عن الهوية لا يعرف طريقه القويم إلا إذا مر بعمل ضخم غير مكتمل لنقل الترجمة بكل أشكالها التي تتواءم وحياتنا الخاصة، والشبكة اللانهائية لأفعالنا ولانفعالاتنا. [208]

يلخص ريكور إذن المفارقة القائمة على لقاء الغريب داخل لغته، أن نترجم (...) هو أن تكون باستمرار في خدمة سيدين : الغريب في غرابته، والقارئ في رغبة الامتلاك. فنحن من وجهة النظر هذه أمام مهمتين أساسيتين : امتحان الغريب **L'épreuve de l'étranger** والتمرين عما هو خاص **L'apprentissage du propre** أين يجب على ما هو خاص تعلم ما هو غريب، أي كل ما يخص هذا الأخير عليه معرفة ما هو غريب عنه، وبعيدا عن متناوله، ما ليس في يده.

ففي مقالة ل"هانز غيورغ غادامير" المعنونة بـ: مسالة الهيرمينوطيقا Problème de l'herméneutique، والمعاد نشرها ضمن عمل غادامير: "الفلسفة والهيرمينوطيقا" Philosophie et herméneutique نجده يؤكد على أن الترجمة عمل يحمل قيمته النموذجية بالنسبة إلى الهيرمينوطيقا[209]، ونجد ريكور

[208] Ricœur (P) : L'herméneutique et la condition humaine, Revue Esprit 2006, P. 45.
[209] H.G. Gadamer : Philosophie herméneutique, Paris PUF coll., Epiméthée 2000

في الوقت نفسه يجد كل من "برمان" Berman و "شتينر"Steiner* الذي أعلن في عمله : "بعد بابل" Babel Apres أن كل فهم ترجمة يعالج نموذج الترجمة انطلاقا من العلاقة الخاصة مع الغريب، وذلك في مقالة تم نشرها بمجلة "اسبري" Esprit سنة 1999[210] مشيرا إلى الميزة الجوهرية لتجربة الغريب داخل الترجمة، وعلى غرار غادامير فإن ريكور يؤكد على جدل الهوية والاختلاف أو ما يمكن تسميته بلعبة "التماسف" **Jeu de la distanciation** داخل الغرابة التي تسمح بانبثاق المعنى.

الترجمة هي قبل كل شيء:" تحد ثم تأويل، ثم انفتاح الأنا (الذات) على الآخر– الغريب. إنها عموما لقاء بالقادم ويعود ريكور لحظة بدءه في الاهتمام بالترجمة إلى ماضيه الفلسفي الذي أشرت إليه في بداية هذا المبحث والمنفتح بالدرجة الأولى على قضايا التأويل والتحليل النفسي، والفينومينولوجيا. فتمكن من خلال هذه العودة من تبني مفردتين رئيسيتين الدافعية **Pulsion** وعمل الذاكرة **Travail de mémoire**.[211] الرغبة في الترجمة هي رغبة تعويض الرغبة الجنسية، أما عمل الذاكرة فهو على خلاف عمل الحداد **Travail du deuil** الذي تحدث عنه سيغموند فرويد.

الملفت للانتباه لحظة التوجه نحو ما ينجزه المترجم من ترجمات، أنه يجد نفسه أمام مفارقة صعب التحكم فيها بصورة نهائية. حين يتوسطها بتوسط الغريب والقارئ متلقي النص أنها محنة الترجمة أو بالأحرى محنة المترجم حيث تواجد

*G. Steiner Né le 23 avril 1929 L'Hôpital américaine de Neuilly mener une carrière très riche de publications et d'activités conférences et enseignement .Il a attribuer pour un paradigme de traduire son ouvrage le plus important est **Après Babel** 1998 **voir magazine littéraire George Steiner la culture contre la barbarie dossier n : 454 juin 2006**.

[210] Ricœur (P) : Paradigme de la traduction in Revue Esprit 1999 n°8-9-Aout- Septembre

[211] ريكور (ب) : عن الترجمة –ترجمة حسين خمري الدار العربية للعلوم–بيروت، منشورات الاختلاف الجزائر، الطبعة الأولى 2008.

الغريب داخل عمله والقارئ ورغبته في التملك. كل ترجمة هي تملك appropriationسواء كان تملك جيد أو رديء. وهذا التملك بقدر ما هو نتيجة لإكراه ما، بقدر ما هو تأكيد لحرية ما. فالمترجم الأدبي مجد بمعنى من المعاني على أنه يكون حرا، ربما أكثر حرية من زملائه، لكنه يبقى خاضعا لبعض القواعد حتى يظل التلاقي بين النصوص أمرا مضمونا. [212]

الترجمة حسب ريكور (ب) خيانة مبدعة للأصل وهي بالتساوي مع هذا الوضع امتلاك مبدع عبر لغة الترحيب، إنها بناء للمقارن أي ما يقبل–المقارنة وعندما يجد المترجم نفسه غير قادر على إعادة كتابة النص، ومن ثم سنكون أمام إمكان الحديث عما يتعذر– ترجمة **intraduisible** لا يرادف هذا الوضع أو هذه الحالة لحظة عجز بمعنى كل تعذر عن الترجمة لا يعني أبدا عجزا أو نقصا لدى المترجم وكأنه يعيش لحظة سلبية أمام فعل الترجمة فاللازمة « **in** » لا تحمل سلبيتها، فما يتعذر عن الترجمة بمعنى لا قابليته لذلك هو استحالة مؤقتة لا غير، قصد التمكن من إعادة كتابة النص وليس أبدا ترجمة بمعنى نهائي. فالمتعذر الحقيقي عن الترجمة هو ببساطة ما لا نستطيع فعلا إعادة كتابته وهذا لا يعني بدوره امتناع عن أشكال الترجمة. إن الترجمة تنتج ما يسميه ريكور المكافئ أو المعادل المتوقع **l'équivalence présumée** غير مؤسس داخل معنى لا–مثبت، معادل بدون هوية وعليه فإن كل ترجمة تقيم أو تؤسس المماثل (التشبيه **Comparable**). [213]

فعلى خلاف ما كانت تسعى وتحلم به الترجمة الميتافيزيقية القائمة والضائعة بداخل ما هو مفارق وبداخل التناقض الحاصل بين قابلية–الترجمة، ولا–قابليتها

[212] ريكور (ب) : عن الترجمة نفس المصدر ص 26 أنظر الهامش رقم 08.

[213] Marc de Launay : réflexion sur la traduction in Ricœur, cahier de l'Herne 2004.

Traduisible / intraduisible سيقدم ريكور على وضع يده على الميزة العملية وللإخراج الذي أثارته ثنائية الوفاء/الخيانة **fidélité/trahison** لأنه لا يوجد أي معايير أو مقاييس موضوعية تمكننا من الحسم في هذه الثنائية أو البث فيها نهائيا. فلا وجود لمعيار يدرك الحسن والرديء.

إن المترجم أمام هذه الوضعية لا يمتلك إلا التأويلية وحدها هذه الأخيرة بإمكانها أن تفتح أمامه طرقا للفهم، فهو إذا مدعو إلى ممارستها بمعنى إعادة تأسيس الأصل الذي وجب عليه في أحسن الحالات التوجه نحو إظهار جوانب من هذا الأصل. وعليه فإن الترجمة وإعادة الترجمة **Retraduire** نشاطين من المتعذر تاريخيا الفصل بينهما، لأنهما يضمان علاقة أخرى بالزمان. فالترجمة عمل يعدل علاقة الحاضر(...) بماضيه واستباق المستقبل المنتظر الذي يوجهه. [214]

لذلك تنخرط الترجمة ضمن حلقة من التوتر بين التجربة (الماضي الذي صار حاضرا) والانتظار (لمستقبل زاهي)، ولا يمكن أن يقوم لترجمة قائمة إلا بحضور الممارسة التأويلية. من هذا المنطلق فإذا كان المؤول بالنسبة للعديد من ممثلي التقليد الهيرمينوطيقي مترجما، فإنه سيكون ضروريا معاينة الكيفية التي تغدو فيها الترجمة نموذجا للتأويلية. فالنص بما هو كتابة يدعو قارئه، ومن ثم يدعو إلى ممارسة فعل التأويل، يؤسس النص البعد الأساسي لكل هيرمينوطيقا، ونقطة بدء اللقاء للتفكير حول هذه الأخيرة، والترجمة **Traductologie**، ذلك لأنه بإمكان الهيرمينوطيقا الفلسفية الإسهام من وجهة النظر هذه في إقامة الأسس المعرفية لنظرية الترجمة.

[214] Marc de Launay : Ibid. P78

فمن شلايرماخر **F.schleirmacher** مؤسس الهيرمينوطيقا الحديثة وإلى غاية ريكور مرورا بدالتاي وهيدغر، وغادامير ثم النظر إلى الهيرمينوطيقا باعتبارها ميدانا للتأويل تأسست لخدمة التفسير اللاهوتي، مدركة في بداية الأمر كعلم للقواعد الأساسية لتفسير النصوص. بمعنى فن تقني، في حين صار فيما بعد فنا للفهم، والتأويل الذي تهدف إلى تفكير شروط المعرفة في القرن العشرين إلى نظرية فلسفية تجد حقل ممارستها داخل علوم الإنسان، حيث يكون المعنى الشامل مرتبطا تحديدا بالدلالة والمعنى. [215]

ففي عمله الأساسي : الحقيقة والمنهج Vérité et méthode (1960) نجد غادامير يذكر أن مهمة التأويلية تقوم بالأساس على القطبية، بين القرابة، والغرابة، وبإمكان أن نشير إلى أن السؤال المركزي للترجمة حسب ما يذهب إليه "أونتوان برمان"(1942-1991) Bermann A. في غربة الغريب وذلك بواسطة المفارقة الشهيرة التي وصفها شلايرماخر واستعادها ريكور والقائلة : جلب (استحضار) القارئ إلى المؤلف Ramener le lecteur à l'auteur، وجلب المؤلف إلى القارئ Ramener l'auteur au lecteur، مشيرا إلى" فرانز روزنزفغ".(1886-1926) Rosenzweig(F) كشاهد على مسألة الترجمة التي طرحها شلايرماخر. [216]

فإذا كان كل مؤول مترجم بالنسبة إلى كبار ممثلي التقليد الهيرمينوطيقي فإنه من المهم فحص الكيفية التي تعد ومن خلالها الترجمة تأويلا، وإذا كان كل نص كتابة تسند عن قارئه، ومن ثم يستدعي تأويله فهو أي النص يؤسس البعد

[215] Elisabeth Wilhelm : herméneutique et traduction la question de l'appropriation ou le rapport du propre à l'étranger in Méta-journal du traduction Tome 49 n°°4-2004, P 769.
[216] Elisabeth Wilhelm op.cit., P 768.

الأساسي للتأويلية، ونقطة التقاء التفكير الهيرمينوطيقي، وعلم الترجمة، ومن ثم سيكون ضروريا التعمق في البحث عن معنى النص وعلاقته مع سؤال الذات.[217]

انطلاقا من تفكير غادامير و ريكور، طبعا مع الحفاظ على حضور شلايرماخر (مؤول أفلاطون) الذي تمكن من إلحاق ثنائية الموضوعية والذاتية بالحقل الهيرمينوطيقي الرومانسي، إذ سبق لشلايرماخر،"دالتاي" و"غادامير"و"ريكور" الاعتراف بخاصية امتلاك العمل التأويلي لكل منظومة، وتبرز هذه المسألة لدى شلايرماخر في عمله المعنون بخطاب حول مختلف مناهج الترجمة **Discours sur les différentes méthodes de la traduction**.[218] وعليه سيكون من الضروري التأكيد على أهمية شلايرماخر بالنسبة إلى الترجمة، وما أخذته من ترميم التفكير حول القيم والترجمة ضمن إطار تاريخي للهيرمينوطيقا، فشلايرماخر يقف عند الترجمة باعتبارها فهما، وبالتالي باعتبارها تأويلا، فثمة هيرمينوطيقا حيث يتواجد الفهم.

تكمن مهمة المترجم إذا في اختراق الهوة الموجودة بين الألسن، التي تظهر بكيفية جد واضحة في العلاقات المتعاضدة الموجودة بين المؤول والنص والتي تناسب وتبادل الفهم أثناء النقاش، ذلك لأن كل مترجم مؤول، ويعيد غادامير على وجه الخصوص بمعية ريكور تفكير براديغم الترجمة من خلال مقالة معنونة ب"المشكل أو المسألة التأويلية" أين نجده يؤكد على أن الترجمة هي نموذج

[217] Elisabeth Wilhelm : Op.cit. P.767

[218] Schleiermacher (F) : discours sur les différentes méthodes de la traduction traduit par r A-Berman et C-Berner Paris Seuil1999

التأويل لكونها لا تلزمنا بشيء، أي لأنها لا ترغمنا على بلوغ الكلمة الأخيرة، وإنما على ضرورة إعادة تأسيس المعنى الأصلي للنص، ضمن أفق لغوي جديد.

وعليه ستكون كل ترجمة متضمنة وبصورة دائمة فهما بإمكاننا وبمقدورنا تفسيره. فالترجمة تقتضي فهما أكثر دقة وصرامة من ذلك الذي نجده داخل الخطاب : خطاب (نص) لغة الأم، وعليه إن إمكان الترجمة بالنسبة إلى غادامير يقف عند حدود بداية الترقب والانتظار وتبصر الفهم، إذ لا تجعلنا الترجمة، نعتقد أننا بصدد فقد شيء ما، بقدر ما تجعلنا ننفتح على أفق آخر جديد وواسع.

ما الذي يبرر النظر إلى الترجمة باعتبارها نموذجا للهيرمينوطيقا ؟ يذهب بول ريكور في عمله الذي أشرت إليه : والمعنون ب"باراديغم الترجمة" الصادر سنة 1999 قائلا : ثمة طريقتين للاختراق منحنا إياهما السؤال المطروح من طرف فعل الترجمة. إذ من الممكن التعامل مع مفردة الترجمة في معناها الدقيق باعتبارها : نقل وتحويل خطاب شفهي للغة إلى لغة أخرى، أو التعامل معها في معناها الواسع الدال على التأويل، أي الترجمة تغدو مرادفا للتأويل. [219]

هكذا إذا نجد مفهوم التأويلية قد تم استعماله بصورة دائمة للدلالة أيضا على ممارسة الترجمة، بحيث يميز ريكور داخل ما يسميه ب"منحدر الترجمة" Le versant de la traduction بين ال"فوق" extra وال"ضمن" intra مؤكدا أن المقاربة الأولى أي الفو–لغوية extralinguistique في المقدمة سؤال العلاقة الخاصة مع "الغريب" لكن الترجمة يضيف ريكور تحدث داخل الجماعة اللغوية نفسها أو ما يسميه بالعمل الحميمي للترجمة Le travail intime de la traduction موضحا الفرق الذي قد يحدثه مترجم ما تجاه لغة أجنبية"[220]،

[219] Ricœur (P) : Paradigme de la traduction in Revue Esprit 1999 n°8-9-Aout- Septembre
[220] Ricœur (P) : le versant de la traduction.in Revue Esprit 1999 n°09-08

وعليه إن الفهم لدى ريكور يفترض على الأقل وجود محاورين اللذان يتوافقان داخل صيرورة الفهم.

إن النقطة الأساسية التي ينبغي البدء من خلالها قصد التعامل مع الترجمة باعتبارها إضافة لا خيانة لتأسيس ذات متعددة الآفاق هو القول أن الترجمة صارت اللحظة المتميزة والمتمثلة في إعادة تأسيس الوحدة المتعددة للخطاب الإنساني. وفتح لطريق نحو أخلاق استضافة اللغة ومعاضدتها أي المشاركة في تقاسم ما تحمله من كنوز، فوحدها الهبة المحاكية للغة وللذات عموما بإمكانها أن تسمح لنا بالتوغل داخل العالم ومنه الالتقاء بالآخر.[221]

الظاهرة تعطى، وتهب نفسها، لكن ما الدور الذي تلعبه اللغة في هذا العطاء ؟ لا يوجد وهب للظواهر إذا لم يكن وهب بداخل اللغة، ولا وهب للغة خارجا أو بعيدا عن الكثرة، بمعنى تعدد الألسن، تكثر هذه الأخيرة في تعددها. إذ كثيرا ما تم النظر إلى هذه الكثرة باعتبارها داخل الفلسفات عموما هذا ما جعلها موضع إدانة، وتم النظر إليها باعتبارها لعنة **Malédiction** "لعنة الإلاه" التي مست البشر الذين حاولوا تحدي ألوهيته، فما كان إلا أن يتحرك هذا الإله ليتخذ إجراء صارم ممثلا في عقوبته لهم، حيث قام ببلبلة، وتشتيت ألسنتهم بلبلة هي بمثابة النقيض لكل سعي من طرف الإنسان نحو بناء خطاب بشري في وحدته،[222] إلا أن التفاسير والقراءات المعاصرة لأسطورة برج بابل Tour de Babel لا تذهب في الاتجاه نفسه بل على خلاف ذلك، إذ نرى في بلبلة لسان البشر، وتحطيم

[221]Domenico Jervolino : pour une philosophie de la traduction, à l'école de Ricœur in Revue de métaphysique et de morale 2006/2 n°50.

[222]عبد الفتاح كيليطو : لسان آدم دار توبقال المغرب الطبعة الأولى 1993، ص 42

البرج نعمة **Bénédiction** وليس لعنة (نقمة)، لأنه تم ولأول مرة تقديم اعتراف واضح من قبل الإله نفسه بتعدد الألسن بما أنه يشكل المكون الأساسي للبشرية.

وعليه إن تكثر الألسن وتعدد اللغات هو بمثابة هبة، عطاء، جود إلهي ينبغي النظر إليه بما هو كذلك، والتعامل معها في ثراءها وغناها، لا في عوزها وبؤسها، وتعاستها، إذ لم يعد مؤلما أن تتعدد اللغات، بل السعادة كل السعادة في هذه الميزة للسان.

تحضر الترجمة إذا بالنسبة إلى ريكور لكي توجد حلا للمعضلة التالية : ثمة توثر شديد بين ما هو كوني وما هو نهائي، والذي نجم عنه التأسيس المضاعف للإنسان، ومن ثم القيام بالتخفيف من حدة التوتر في الممارسة (التطبيق)، الغيبي للترجمة بما هي براديغم متعدد الأشكال التفاعلية، والتواصل بين الأفراد، وعليه يمكن أن تعرف الترجمة لحظتها الانتقال من المسائل اللغوية والأنتروبولوجية إلى مجال أكثر رحابة واتساع ألا وهو مجال الفلسفة.

أخيرا يمكن أن نشير إلى أن الترجمة صارت فنا يتم من خلاله تصريف الكلمات والمعاني. إنها عمل يقصد به كما يشر إلى ذلك مترجم عمل ريكور الأخير في حياة هذا الأخير : "سيرة الاعتراف" **Parcours de** la **reconnaissance** **(2004)** والذي قام المفكر التونسي فتحي انقزو بترجمته : الترجمة عمل يقصد به فعل الترجمة قلب الأشياء نفسها، لا ما نقوله عنها وحسب أو بأنها محنة يتردد فيها الترجمان بين طرفين بين المؤلف والقارئ، جيئة وإيابا، يحمل أحدهما إلى الآخر بغير انقطاع. إنالنص الفلسفي لا يستقيم أمره بغير القارئ الذي له عهدة فهمه وتأويله، بما في ذلك نقله من لغة إلى لغة ومن ثقافة إلى ثقافة مهما تباعدت الأمكنة والأزمنة، ومهما غلبت نزعات التمركز العرقي، والقومي،

واللغوي وما يرافقها من استيهامات حول الغير حول الغريب وحول امتناع أصلي للترجمة.

المبحث الثالث: الاعتراف وصروف الهوية

يبدو عند قراءتنا لأعمال ريكور لأول وهلة أن مواضيع بحثه تتعدد و تتنوع ما يفتح أمامنا من إمكان القول بصعوبة الإلمام بمشروعه الفلسفي إن هذا الأخير بحاجة إلى فرق بحث تلتزم بالصرامة و الدقة لحظة توجهها إلى فلسفة ريكور.بالإضافة إلى ذلك يفتح لنا هذا التعدد مشروعية القول باللا–استقرار الذي كان يعيشه ريكور نفسه بمعنى أنه لم يستقر طوال حياته الفكرية على موضوع محدد .

يلاحظ العديد من قراء ومؤولي أعمال ريكور أن بنيتها تشكل في مجملها وكأنها قصة (حكاية) تعرف ميلادها مما يتبقى من مسألة ما، بحيث تقيم صامدة في صمت والتي تنفلت من سوابقها المؤسسة كمنطقة ظلها بالكيفية التي نقدم فيها أعماله في مجملها تعرف حدها. ذلك لأن المسألة التي بصدد مواجهتها من وجهة نظر هذه هي الأخرى محدودة بمعنى أنها تملك هي الأخرى حدودها.

وعليه يمكن وانطلاقا من هذه الوجهة مثل هكذا رؤية متواجدة حيث ما هو إرادي، لكن إذا توجهنا إلى أعمال ريكور وانتقلنا بها إلى مستوى ما هو لا إرادي، حيث الرمز اللغة والاستعارة الحية، والهيرمينوطيقا، والشر، والهوية السردية. فإننا نجده يخرج دائما عن ذاته لكي يتمكن من الدخول في علاقة مع أناه، حيث يفصل اللقاء. لقاء يتخذ فيه ريكور جدل بين ال "عينية" والآخر، الآخر باعتباره العينية من جهة، وباعتباره آخر من جهة أخرى، أي الثالث المرفوع.

طبعا لم يتوانى ريكور عن التوجه نحو الالتقاء مع أولئك الذين هم أكثر قربا منه والذين رافقهم إلى أقصى حد مثل: "كارل جاسبرس"، "ميكال دوفران" m. Defrene و"غابريال مارسال" و "غادامير" و" دريدا"...الخ وكل معاصريه. إن اللقاء يتأسس لدى ريكور باعتباره كيفية للقرب متميز وفريد من القضايا الفلسفية، إذ قبل اللقاء بالآخر ثمة وعدا باللقاء وعد يستبق باستمرار ودائما اللقاء كرغبة في العيش سويا.

إلا أن الأمر قد يختلف عندما نحاول ربط أعماله بعضها بعضا، وهذا حال مسألة الاعتراف La Reconnaissance إذ على الرغم من كونه كما يشير إلى ذلك أحد أبرز مؤولي وقراء ريكور الفيلسوف الفرنسي المعاصر"جان غرايش " لأعماله المتأخرة، إلا أنه يجد ضرورة ممتدة إلى سنوات الستينيات عندما كان ريكور لحظتها بدأ ينفتح على التأويلية. وتحديدا تأويلية الرموز Symboles وتأويلية الذات التي تناولها بالبحث في عمله الذات عينها كآخر . و عليه يمكن القول أن مسألة الاعتراف بمثابة ثمرة جهد طويل من التأمل والبحث.[223]

هل بإمكاننا من هذا المنطلق الحديث كما يشير إلى ذلك "غرايش" دائما الحديث عما يسميه بنوع آخر من ضروب الاعتراف. الأمر يتعلق "اكتشاف الاعتراف" Reconnaissance exploitation[224] إذ من الممكن أن نكتشف اهتمام أولي لدى ريكور بمفردة الاعتراف منذ عمله الأول فلسفة الإرادة Ph. De la Volonté وتحديدا في جزءه المعنون ب"الإنسان الخطاء ورمزية الشر".

1-Jean GREISCH : Vers quelle reconnaissance in revue de métaphysique et de morale 2006/02 n : 50 p 150

2- Jean GREISCH op.cit. p 149

لم تعد الذات بالنسبة إلى الفلاسفة المعاصرين موضع إنتاج المعنى، ولا مركزا للعالم بل بالعكس صارت موضع شك ونقد جذريين، إن نقد هيدغر للنزعة الإنسانية وتحامي فوكو على الذات يقول ريكور لم يكن أبدا ليزعجني لكون مثل هكذا مسالك صارت تعكس بالأحرى اعتقادي الخاص، قي كون الذات لم تعد ترى في ذاتها مصدرا لإنتاج المعرفة.

وعليه صار ضروريا وضع جميع القضايا التي كانت ينظر إليها بأنها بديهية مجرد مفاهيم نسبية، هذا حال العديد من المواضيع لدى ريكور، والهوية على رأس هذه النظرة الجديدة إلا أنه علينا أن نتناولها اللحظة، وعلى خلاف التناول تطرقنا إليها من موضع مسألة الاعتراف، ذلك لأنه هو الذي سيمنح الهوية وجاهتها، فهو أي الاعتراف بالذات على وجه الخصوص بما هو شرط الدخول إلى الفعل المدرج ضمن إطار ونظام يضمن له المعنى. إن فلسفة الفعل التي كانت من البدايات الفكرية الأولى لدى ريكور من بين اهتماماته الأساسية وازدادت حدة مع السنوات الأخيرة من حياته.

يبدو من الضروري إذا الوقوف على ما يطلع عليه هذا العمل من تحديدات أساسية لمفهوم الاعتراف. تحديدات هي بمثابة درجات تعكس حركيته، إذ ثمة أولا الدرجة الدنيا من الاعتراف بوصف هذا الأخير معاودة لا غير، أي أنها تفضل البقاء على مستوى التعريف، ثم هناك الدرجة الوسطى من الاعتراف وفيها تلتفت الذات إلى ذاتها، أي أنها تناسب والاعتراف بالذات. هنا تكون كل الممارسات متصلة بقدرة الذات باعتبارها فاعل على التعرف على الأشياء وعلى الذات والمقام الأول. ثم هناك أخيرا الدرجة القصوى من الاعتراف وهي أساسية بالنسبة إلى ريكور إذ بفضلها سيوضح مفهوم الهوية، بمعنى أنه سيذهب من خلالها حيث الموضع الذي ستظهر فيه جدلية الهوية بأشكالها لاسيما ما يكون

بين الذات والغير (الآخر) بين الاعتراف بصيغة المعلوم والاعتراف بصيغة المجهول.[225]

إن عمل "سيرة الاعتراف" هو بمثابة تنبيه أساسي يشير من خلاله ريكور إلى غفلة ونسيان الفلسفات الأولى "لفكرة الاعتراف" ، إذ لم تتمكن طوال تاريخها من وضع فلسفة حول هذه الأخيرة. طبعا مقارنة مع ما أولته من اهتمام بصياغة نظريات في المعرفة وإقامة انساق فلسفية مكملة، ومغلقة في آن معا. إلا أن ريكور اهتدى لأجل هذه المهمة، مهمة إقامة نظرية في الاعتراف إلى التحديدات المعجمية التي كانت بمثابة فاتحة مكنته من فتح مشروعية البدئي في التأسيس وبالأخص ما حظيت به مفردة الاعتراف من اهتمام بالغ من الناحية النحوية واللغوية بداخل العديد من المعاجم والقواميس.

إن ريكور يعترف في هذا الصدد أنه و لأول مرة ومن موقع البحث الفلسفي الذي مارسه طوال حياته سيلجأ إلى تفكير المفهوم من موقع المعجم الذي رأى أنه بمثابة مصدر الخبر اليقين بالنسبة إليه. ومن هذا السياق يقول ريكور:" إن فضل العمل السابق المعجمي علي كبير فأنا مدين له في المقام الأول باكتشاف معه الحقل الاصطلاحي المجموع، ولقد كان هذا الأمر الملحوظ منبها لى من خطر اختزال سائد عند معاصرينا إلى معنى مفضل مثل الاعتراف بالتفاوت بين الأفراد في أوضاع حيف."[226]

كما لجأ ريكور بالإضافة إلى ذلك إلى منفذ آخر ساهم هو الآخر في منح الاستطاعة الكافية والقادرة على تحقيق غايته، الأمر يتعلق بالاستعمال الذي في

[225] ريكور (ب)، سيرة الاعتراف، ثلاثة دراسات، ترجمة فتحي إنقزو، دار سيناترا، صفاقص، تونس، 2010، ص.ص 11-12.

[226] ريكور (ب)، سيرة الاعتراف، سبق ذكره، ص297.

الأحاديث والآداب، بحيث لم يغادره لأجل ذلك، "مونتاني" Montaigne وباسكال Pascal وحتى كارل ياسبرز بهدف إيجاد ما يمكنه من تحقيق صياغة نهائية لنظرية في الاعتراف، إلا أن هذا الوضع سرعان ما انتهى به إلى تجاوزه نحو ما هو أفضل.

إن السيرة الفلسفية التي وضعت تحت لواء الاعتراف ليس بوسعها حينئذ أن تكون مجرد تكرير للتعدد الدلالي المنظوم الذي يبتغيه المعجمي استهداءه باستعمال اللغة اليومية فقط، ينجم هذا الامتناع عن الرباط الذي تقيمه ألفاظ الاصطلاح الفلسفي مع ما اعتبره أحداثا فكرية هي في أصل حدوث أسئلة مستجدة في الفضاء الفكري الممكن.[227]

وعليه فنحن مضطرين إلى الوقوف عند فكرة الاعتراف بصورة جد دقيقة في قائمة عمله "سيرة الاعتراف" قائلا: "ولقد وزعت هذا العمل "سيرة الاعتراف" على خطوط ثلاثة متمايزة بعضها عن بعض يفهم تشابهها في (بناء) نمط النظم الذي هو حقيق بعنوان السيرة. وإني أضع في المقام الأول تدرج مسألة الهوية، ثم يعد ذلك عطفا على مسألة الغيرية، وأخيرا في سند أشد خفاء مسألة الجدلية بين الاعتراف والنكران".هي ثلاثة دراسات سيقف عندها الكتاب وسنقف عندها بدورنا.

فيما يخص الهوية فإن ريكور يفضل البدء في تناولها من موقع التحديد "لشيء ما" بعامة مشروع ريكور ينحصر ومند بدءه على إمكان فهم الذات فهما مغايرا وقد وجدت من الأولى أن أتحدث عنها سيرة الاعتراف يقول" فتحي إنقزوا" مترجم العمل:" هي سيرة للهوية بأشكالها و تصريفها: "الهوية المنطقية

[227] ريكور (ب)، المصدر نفسه، ص298.

والشخصية والسردية، هوية الإنسان القادر ينتقل من ذات الإدراك إلى ذات الفعل بمعنى من الوعي إلى العمل من ذات الكلام إلى ذات السرد، انتقالا لا يستغني عن الوسائط، علاقات وآثار، هيئات ومؤسسات دلالات ورموز كلها تفيد أنه ليس ثمة تجربة مباشرة للاعتراف ولا تحصل موجب لكائن معترف به بلا توسيط ولا مداورة ولا سبيل.[228]

إن الاعتراف هو بنية للذات تنعكس على الحركة التي تحمل تقدير الذات نحو الرعاية، وهذه بدورها نحو العدالة. إن الاعتراف يدخل الثنائية والتعددية إلى قلب تكوين الذات عينها، إن التبادلية في الصداقة والمساواة التناسبية في العدالة، حين تنعكسان في ضمير الذات عينها ووعيها تجعلان من تفسير الذات نفسه صورة من صور الاعتراف[229]. فثمة أنواع مختلفة للاعتراف وقف عندها ريكور بالدراسة، فهناك الاعتراف بالذات و الاعتراف بالاخر و الاعتراف المتبادل و كلها تضع مفردة الهوية في مركز اهتماماتها.

إن ما أقلق ريكور في بداية الأمر هو عدم وجود مثلما أشرت نظرية في الاعتراف من طرف الفلسفات، فلقد أوجد مثل هكذا تغافل شيء من التحير لديه إلى درجة التشتت ما بين إغفال الفلاسفة الاهتمام الفلسفي بالاعتراف على صعيد الخطاب الفلسفي، وبين ضرب من التعدد الدلالي المفرد الصادر عن عمل المعجمي، هي التي تعطينا وضع الانطلاق الذي تولدت منه الحيرة، وعليه المخرج الأول إنما يشتد حسب ريكور بعد المقارنة بين المعاني الفلسفية لفظة الاعتراف التي يشهد عليها تاريخ الأفكار الفلسفية.[230]

---

[228] ريكور (ب)، المصدر نفسه، ص30.

[229] ريكور (ب)، الذات عينها كآخر، مصدر سبق ذكره، ص552.

[230] ريكور (ب)، سيرة الاعتراف، سبق ذكره، ص33.

ألن أطلب بأن يعترف بي في هويتي الأصلية؟ فإذا صادف الأمر صدفة سعيدة أن يتم في ذلك ألا يكون عرفاني لأولئك الذين اعترفوا بهويتي بنحو أو بآخر من خلال اعترافهم بي؟ وعليه فالرهان الحقيقي لريكور مثلما أشرت إلى ذلك هو التمكن من تحويل مفردة الاعتراف من بقاءها حاضرة فقط من حيث الدلالة المعجمية إلى إقامتها أو تأسيسها كخطاب فلسفي خطاب للاعتراف.

وعليه سيرة الاعتراف هو بمثابة اكتمال للمسألة الفلسفية الخاصة بالهوية التي طرحت لنفسها على ريكور منذ ثلاثية "الزمان والسرد" و كانت غايته آنذاك مثلما أشرت إلى ذلك في مباحث الفصل الثالث من العمل إقامة الصلة الواسعة بين نشاط حكي، قصة، من تاريخ ما أو الميزة الزمانية للتجربة البشرية حيث توقفت إلى الاستنتاجات التي قدمها ريكور في العمل نفسه لينبه إلى البدء في تعميق النظر في الهوية السردية، وهذا ما قام به بالذات في عمله الأساسي المعنون "بالذات عينها الآخر"[231]

فإذا كان ثمة قصة تاريخ عموما فلأنه ثمة بشر يتألمون ويعانون، وثمة من يعمل بمعنى من؟ سواء كان فرد أو جماعة ? Qui الجواب عن سؤال من؟ كما تعبر عنه "حنا أرندت " H.Aredt بقوة، يعني أن نروي قصة، ونروي القصة المروية فعل هذا ال "من؟" لذلك لابد أن يكون هوية هذا ال "من؟" من الهوية نفسها لهوية السردية.[232]

---

[231] أشير هنا أن مشروع ريكور الفلسفي الذي يعمق في النظر والتأمل الفلسفيين في مفهوم الهوية شهد ثلاث مراحل أساسية: مراحل عكسها يشير ريكور لثلاث أعمال مند الثمانينيات آخر حياته الفلسفية، الأمر يتعلق إذا بعمل: الزمان والسرد، (1983-1985) والذات عينها كآخر (1990) مؤلفه الأخير: سيرة الاعتراف، 2001.

[232] ريكور (ب) الزمان والسرد، الجزء الثالث، الزمان المروي، مصدر سبق ذكره، ص372.

المتعارف عليه اليوم لدى العديد من المفكرين والفلاسفة هذا العصر، أن ريكور مثل في نهاية حياته صورة فيلسوف الاعتراف بامتياز إلى درجة أنه بإمكان القول بدورنا بأن الاعتراف يحدث مقاربة أو تقارب عظيم بريكور حيث صار من الصعب فصله عن اهتماماته فمع الاعتراف أوجد قرابة فلسفية جد وطيدة، وأكثر من هذا بإمكان أن نوجد هذا الاهتمام منذ أعمال ريكور الأولى المرتبطة باللحظة التفكيرية المنحدرة من التفاته إلى عبارة سقراط الشهيرة: أعرف نفسك بنفسك **Connais-Toi-Toi-même**.

ففي عمله "سيرة الاعتراف" يحدد ريكور أربع دلالات للاعتراف: الاعتراف باعتباره معرفة، وإعادة التعرف وهذا ما نجده لدى ديكارت وكانط، والاعتراف هنا يعني إدراك وحدة المعنى غير الفكر حسب ديكارت، هوية غير منفصلة عن فعل التفكير والتمييز، بمعنى تفريق العينية عن الآخر في حين يرى كانط أن الهوية هي صلة هذين العنصرين مع بعضهما البعض شريطة أن يحضر الزمان والمكان[233]. الاعتراف كتطابق من حيث السعي لأجل تعريفه، ثم هناك الاعتراف بالذات، عندما تنعكس هذه الأخيرة على ذاتها، محاولة أن تعود إلى داخلها (حيوانيتها)، وهناك في الأخير الاعتراف المتبادل.

لقد ارتبط لديه (ريكور) هذه المرة بالبحث ومتابعة التعدد الدلالي الذي عرفته مفردة الاعتراف وبكيفية مبررة. و لكي يحصل له ذلك كان عليه أن يضع لنفسه خطة عمل صاغها في ثلاث لحظات أساسية:

1-اللحظة الكانطية للاعتراف، المعاد أو المعارفة"Recognition

1-Semon Pathé GUEYE : Ricœur ou la quête d'une rationalité transcendantale in Hommage a Paul Ricœur 2006-p 80[233]

2- اللحظة البرغسونية الاعتراف بالصور والأشكال الذاكرة من منظور قريب مثلما يشير إلى ذلك "فرانسوا دوس" من تلك الخاصة ب"بروست" Proust.

3-اللحظة الهيغلية وما يرتبط بالاعتراف المتبادل Reconnaissance mutuelle.[234]

الاعتراف باعتباره تعريفا هذا ما عملت الدراسة الأولى من العمل "سيرة الاعتراف" الوقوف عنده، وهذا ما يعكس اللحظة الأولى ضمن سجلين أساسيين هما: العلاقة و الزمانية. واللحظة الثانية خصها ريكور لدراسة الاعتراف بالذات، أنها هي الفاعل في تصرفاتها وأفعالها، بما هي ذات قادرة والتي تعود إلى طرح قضايا مرتبطة بالمسؤولية، وينتهي هذا الاعتراف بالذات بأفقين، أفق الذاكرة، وأفق الوعدPromettre الأولى تجد مكانها في الماضي، أما الثانية فبعد يجد مكانه في المستقبل لكن نجد ريكور يؤكد أنه يتم التفكير فيهما جمعا في حضور.

لماذا يصل ريكور الهوية بالاعتراف؟ بداية لا يمكننا الإجابة عن هذا السؤال إلا من خلال التعرف على الآخر بداخل ثقافتنا فبواسطتها فقط أدخل أنا في علاقة مع الآخر، ومع محتويات الثقافات الأخرى هذا من جهة، ومن جهة أخرى اطلب من الآخر وبداخل هويتي الأصلية أن يعترف بي، والعكس بالعكس، فهو الآخر يطالب مني الاعتراف به بداخل هويته.

في هذا السياق نجد ريكور يحذر وينبه على تجنب التعامل مع هذا التقارب الحاصل بين الهوية والاعتراف تعاملا متأمثلا Idéalisant بمعنى لا يجب أن

1-Maria VILLETA –PETIT : RICOEUR : parcours de la reconnaissance trois études in revue Diogéne2004/n :206 Avril-Juin

نمنح لهذا الزواج بعدا مثاليا. لكي نتجنب طبعا الانحصار داخل التفكير، إذ سبق أن عنونت هذا الفصل بالبحث فيما هو عملي، أو فيما يؤسس لفلسفة الفعل بالنسبة إلى ريكور، وما الاعتراف إلا جانب من هذه الفلسفة التي نود أن تكون مرتبطة في عمومها بفعليتها وبواقعيتها. فالاعتراف كان ولا يزال نتيجة لفكرة النزاع، هنا نشير إلى أهمية فكرة الصراع التي تطرحها الفلسفة الهيغلية لأجل فهم الاعتراف بداخل هذه الأخيرة

من الممكن إذن أن نأخذ دلالة لفظة "الاعتراف" على معنى التعريف والتمييز على أنها:" دلالة أولى لطائفة (مجموعة) من الأسباب تندرج من أكثرها ظرفية إلى أكثرها جوهرية وفعلا فإن هذه الدلالة الأصلية لن يقع نقضها بواسطة الدلالات اللاحقة، بل سترافق مسارنا إلى أقصاه، مقابل مقولات دلالية، سيتعلق الأمر بالهوية بعنوان الاستعراف . فالهوية في شكلها الشخصي تمثل في الوقت نفسه رهان هذا الاعتراف، والرابط بين الإشكاليات التي اجتمعت تحت هذا العنوان ، وقد جعل تحت عنوان الاعتراف المتبادل، فإنه بإمكاننا القول (الكلام لريكور دائما) من الآن إنه مع هذا النوع من الاعتراف سوف تبلغ مسألة الهوية ضربا من المنتهي إنها خطأ هويتنا الأكثر أصالة، هي التي تجعل منا ما نحن عليه، وهي التي تقضي أن يعترف بها"[235].

الاعتراف بوصفه تعريفا:

سيستثمر بول ريكور الدلالات المعجمية والاصطلاحية لمفردة الاعتراف لكي يتمكن من الدخول في حوار مع الدلالات الفلسفية التي ربما أشار إليها كل من ديكارت و كانط، فالدلالة الأولى التي يجدها في معجم "روبير الكبير" Le

1-Bernard QUELQUEJEU : Reconnaitre les identités collectives in revues Diasporiques en ligne n : 02 nouvelles séries 2008

Grand Robert للسان الفرنسي أخذ الإصدار الثاني التي تعود إلى 1925، بالإضافة إلى قاموسي ليتريه Lettré الذي أشرف عليه "إميل ليتري" ما بين 1859 إلى غاية 1872 E. Littré ويبرز ريكور العودة إليهما لكونهما مدرجان ضمن القواميس العملية[236].

إن تاريخ ورود أسئلة من قبل ما هو؟ ما الفضيلة ؟ ما هو الوجود؟ ما هو موضوع الذات؟ ما هو الفكر؟ على الفكرة سيقتضي بقول ريكور على الانخراط في تاريخ الذهنيات والتصورات، إنه تاريخ فلسفي لتسأل الفلسفي يحصل من ذلك أي التفاوت الذي بين القيمة الاستعمالية لألفاظ لغة طبيعية وبين الدلالات المتولدة من ترجمتها بواسطة الأشكال الفلسفية بل يصير في حد ذاته مشكلا فلسفيا.[237]

السؤال المركزي الذي يطرحه ريكور في هذا السياق هو كيف نعبر من منظومة التعدد الدلالي المفرد لألفاظ من اللغة الطبيعية إلى تكوين أغراض فلسفية جديرة بأن تأخذ موقعا لها في نظرية الاعتراف باختصار كيف سيكون بوسع التعريف المعجمي لموضوع الاعتراف أن ينقلنا إلى التحديد الفلسفي؟ بمعنى لأول مرة وبعد أن اكتشف ريكور عدم تعاطي الفلاسفة مع مفهوم الاعتراف سيلجأ إلى جانبين يعتبران بالنسبة إلى الفلسفة هامشا، الأمر يتعلق بالتحديد المعجمي الدلالي والأدبي.

---

[236] لأجل الاستزادة والتوسيع في الأسباب التي جعلت ريكور يقر بأهمية المعجمين راجع الصفحات التالية: 39-40-41-42-43-44-45-46-47.

[237] بإمكان العودة إلى الصفحات التالية من عمل ريكور: سيرة الاعتراف ص: 52 إلى غاية 57: ريكور وتبريره إمكان واللجوء إلى المعجم لإيجاد الاصطلاح الفلسفي.

يؤكد ريكور بوجود تحول لغوي للمعجم سيؤدي به إلى اللجوء إلى مقاربتين، هذا التحول ارتبط بالفلسفة النقدية تحديدا والتي سيأخذ منها مفهومها للحكم مدرك من جهتين، جهة القدرة (الاستطاعة) أو الملكية، وجهة الاختبار أو الإجراء، ومن ثم سيكون هذه الاستعارة دالة على مشروعية التوجه إلى المقالة الديكارتية في الحكم والموجود في عمله، حديث الطريقة، وكذلك في التأملات والمبادئ.

بإمكاننا يقول ريكور: "أن نرصد البحث عنه في حد ديكارت لفعل الحكم بواسطة القدرة على التمييز بين الصادق والكاذب ، إن القدرة على التمييز متحدة بالحكم على قدر اقتضاء الفعل للمتمم لأن يكون صادقا أو كاذبا، فأن نميز هذا الشيء فكرة أم جمادا أم شخصا، يعني أن نعرفه" [238]

وعليه فإن "روبير" (القاموس) يطرح في تعريفه حدان اثنان هما: ميز وعرف، والتحديد الفلسفي وبالأخص الديكارتي لا يرى بأنهما متقابلان بل إنهما من نفس الجوهر (المعنى أو الدلالة) وإننا لننقاد هاهنا إلى جذر معنى التعريف من أجل أنه يقصد الإضافة إلى الذات التي للعين" معطوفة على التمييز بين الإضافة إلى شيء آخر غير العين"[239]

ولإيضاح هذه الوجهة من النظر فيما يخص ما يملكه الحكم من إمكان التعريف سيضطر ريكور إلى الاستعانة بفلسفتين للحكم قائمتين على تصورين مختلفين للتعريف: الأمر يتعلق بفلسفة ديكارت وفلسفة كانطKant مع التأكيد أن كلتا الفلسفتين لم تتوقفا في لحظة إقدامها على إقامة تحديدا فلسفيا لمفردة الاعتراف، فالتعريف الأول الذي يقف عنده ديكارت فهو ظهير للتمييز واتصال

[238]ريكور (ب): المصدر نفسه، ص62.

[239]ريكور: المصدر نفسه، ص64، للتوسيع أنظر الهامش رقم 02 الصفحة نفسها.

مباشر بالاعتبارات التي كنا بسبيلها حول العين والغير. إن كانط بالقياس إلى المقاربة الديكارتية، ينجز تحويلا حاسما بإضافة التعريف إلى الربط وأن هذا التحويل هو بموجبه صادقت عليه استخدامات اللغة اليومية التي يشهد عليها الكشف المعجمي.[240]

الاعتراف بالذات:

في الدراسة الثانية من عمله "سيرة الاعتراف" يجد ريكور في الإغريق بدء آخر للتعريف بمسألة الاعتراف بالذات، لكن لماذا الإغريق؟ سيجعل ريكور من الإغريق منطلقه الأساسي للتطرق إلى ما تحمله الاعتراف بتصاريف متعددة بداخل هويات هي الأخرى كذلك، منطقية عددية، شخصية ذاتية وسردية، هويات تتحرك باستمرار نحو النمو، بحيث تفضل أن نزيد من حروفها، طبعا الإغريق هنا لن يكونوا إلا جسرا نحو تاريخ ذا امتداد واسع داخل الحركة الفلسفية حيث القديس أوغسطين، ديكارت، "جون لوك"، "هوبز"، "كانط"، "هيغل"، و"هوسيرل"، و"برغسون "هكذا يفضل ريكور التعاطي المركب مع مفهوم الاعتراف، المفهوم الذي تنكرت له الفلسفات الكبرى، بحيث لم نتمكن من الالتفات إليه من موقع تأسيسه كنظرية قائمة بذاتها.

لأجل ذلك يفضل ريكور أن يكون بدؤه الثاني بعد البدء المعجمي، الدلالي، بدءا إغريقيا وتحديدا بدءا "هوميريا" (نسبة إلى هوميروس)، عندما يتعلق الأمر بالاعتراف. لكن ما الذي بإمكان أن تمنحه لنا مأساة الإغريقية من دلالات لتفكير معضلة الاعتراف في علاقتها بالهوية؟ الإغريق بالنسبة إلى ريكور هم باختصار جزء من اسلافنا الثقافيين والصورة التي تبنيها عنهم متصلة

[240] ريكور (ب): المصدر نفسه، ص ص 65-66.

شديد الاتصال بالصورة التي لنا عن أنفسنا"[241] وستكون اللحظة الهوميرية منطلقه الأسطوري الرمزي في بناء سؤال الاعتراف بالذات.

فشخصيات "هوميروس "Homère شخصيات قلقة، مترددة محكومة بالحيرة. متشتتة تطرح باستمرار السؤال التالي: ما هم فاعلون ولا ينقطعون عن بلوغ النتائج قبل الفعل، هذه الإشارة هي جد أساسية بالنسبة إلى ريكور، لأنها تمنح لنا تعريفا دقيقا عمن هم شخصيات هوميروس. فهم يتلقون النتائج لأنهم محكومون بقدر آخر يتدخل في حياتهم، فالشخصية بعينها يعكس أن تكون بمقام السبب، وأن تظن أنها إنما تفعل رغما عنها إن سلب عقلها اله و هي إلى ذلك مسئولة عن فعل لا يفضلها عن نفسها".[242]

إن "أوليس" Ulysse يحمل على الاعتراف به من خلال ما يسميه ريكور بدورة الاعتراف. إن عودة أوليس إلى إيتاكاIthaque فمن ضمن كل شخصيات الأوديسة يمثل أوليس فيها الرهان الوحيد للاعتراف لحظة عودته والتحاقه بوطنه الأصلي "إيتاكا". أما باقي الشخصيات فإنهم في مجموعهم أمام حقيقة واحدة هي الاعتراف بالمسؤولية.

إن سيرة الاعتراف هي سيرة أوجه التي ومن خلالها تعرف الذات إما ضياعها وفقدها أو إيجادها وكشفها، بمعنى أن أوديسا الذات لا تعرف من هذا المنظور نهاية، تتكشف وتظهر لدى ريكور من خلال مفهومين أساسيين هما: التأويل والاعتراف حيث نجده بالإضافة إلى كل هذا يولي الأهمية البالغة للسرد ال"هوميري" فالذات داخل هذا السرد تتماسف مع نفسها بمعنى أنها تتخذ لنفسها مسافة مع نفسها، وعليه فهي لن تكون أبدا مقيمة في ذاتها".

---

[241] ريكور (ب): المصدر نفسه، ص113.

[242] ريكور (ب): المصدر نفسه، ص115.

إن التعرف الأول على أوليس كان من طرف الابن أما الاعتراف الأخير فلقد كان من طرف الأب ويفضل ريكور في هذا الصدد الوقوف على ثلاث سيمات ناظرا إليها باعتبارها عونا مهما لتفكيك وقائع الأوديسا. الأمر يتعلق بالصيغ الفعلية للتعرف، دور أمارات التعرف، ودور الأقنعة" ففي الكتاب السادس عشر من الأوديسا (الإشارة هنا من طرف ريكور) يفتح اللقاء بين الأب والابن بمحضر الراعي والكلاب الهائجة، إن "أوديسيوس" بقدر ما استقبل غريبا استقبل ضيفا Hôte فالثياب الجديدة وعودة الشباب إليه بدا وكأنه إلها يتعجب "أوديسيوس" (أوليس) قائلا: ما أنا إله، إن أنا إلا أبوك إني أنا أبوك"[243]

فلقد تمكن الكلب الوفي من التعرف على صوت مولاه برغم السنين الطوال، الخادمة العجوز تعرفت هي الأخرى على "أوديسيوس" [244] سيدها لحظة إقدامها على غسل ساقي الغريب، بما خلفه جرحه من الندبة أنت هو أنت والله إنك ل"أوديسيوس"، مربيتي هي أنت إذا. إن البعد الرمزي يقول ريكور من القوة بمكان فأمارة الندبة وكأنها ترى في القناع الأمارة هي ميسم في اللحم، أما القناع فغطاء ملائم بعد المجزرة الكبرى فقط.

يبسط الشاعر لعبة الغواية الكبرى التي تقودها "بينيلوب "Pénélope في بداية ما سيؤول إلى منظر التعرف بين الزوج والزوجة، سيكون فراش الزوجة الأمارة الكبرى من كل الأمارات: إن هيئة هذا السرير كانت هي سري الأعظم"[245] إلا أنه أجمل أنواع التعرف وأروعها، تلك التي يطالها التحول

---

[243] ريكور (ب): المصدر نفسه، ص117.

[244] يفضل فتحي إنقزوا، مترجم العمل: "سيرة الاعتراف على استعارة اسم Ulysse من التراث العربي. مؤكدا على أوديسيوس.

[245] ريكور (ب)، المصدر نفسه، ص.ص117-118.

الجذري حيث لا يستمر الأنا دائما ما هو عليه، وهذا ما نجده حسب ريكور في مسرحية "أوديبوس"Œdipe في كولونا.

يحدث هذا التحول الملحمي الكبير إن كان ثمة أمر استدلت عليه "أوديبوس" في كولونا فهو أن الشخصية المأسوية مهما كانت مكيلة بشعور قاهر على قوى الغيب التي تحكم أقدار البشر، تبقى هي صاحبة هذا الفعل الحميم المتمثل في تقويم أفعالها بنحو أقصى في حال الرجوع".[246] من الواجب أن نعلم قبل أن نعمل" العلم الذي سيجعل من الشقاء عملا، فالأعمال التي ارتكبها أوديبوس والتي صارت تخيف ابنته "أنتيغونا" منه في معروفه عليه، فما كان عليه أن الإغريق قد جهلوا الوعي بالذات؟ طبعا، ولكن بشكله التفكيري والتأملي لا التلقائي".[247]

الاعتراف المتبادل: من المخالفة إلى المبادلة بين هوبز و ليفيناص

ثمة صعوبة يؤكد عليها ريكور فيما يخص هذين المفهومين، أي المبادلة والمخالفة، والتي تعترض الفينومينولوجيا على وجه الخصوص لاشتقاق المبادلة من المخالفة، والتي يعتقد بأنها تمثل العلاقة الأصلية بين الأنا والآخر. ولأجل التعمق في فهم هذه الصعوبة يضطر ريكور إلى اختيار عملين أساسيين : الأول لـ" إيدموند هوسرل"والمعنون بـ "التأملات الديكارتية Méditation Cartésiennes[248] وتحديدا التأمل الخامس منه، لا لشيء إلا أن هذا التأمل قدم أحسن مثال على إمكان فك المعضلة، معضلة الأنا باعتبارها آخر Autre ego أما العمل الثاني فهو لأحد أهم وأبرز الفلاسفة الذين كانوا من السباقين في

---

[246]ريكور (ب)، المصدر نفسه، ص120.

[247]ريكور (ب)، المصدر نفسه، ص121.

[248]هوسرل (إ): التأملات الديكارتية (نسخة فرنسية86 19 ترجمة: إيمانويل ليفيناص ترجم إلى اللسان العربي: نازليإسماعيل حسن، القاهرة، 1970.

إدخال الفينومينولوجيا إلى فرنسا، الأمر يتعلق بالفيلسوف "إيمانويل ليفيناص" العمل بعنوان "الكلية واللانهائي" Totalité et Infini أصدره سنة 1961.[249]

يمثل التأمل الخامس يقول ريكور التأمل الأكثر محاولة الأصلية الجزئية في الآن معا لتعليل حكم غيرية الغريب انطلاقا من قطب الأنا وبحركة ثابتة، الحكم المشتق لجمع ال"أناءات"(جمع الانا) انطلاقا من تقوم الأنا الآخر Alter ego بهذه الصورة تتضاعف الصعوبة بالمرور الإلزامي بواسطة تقوم الأنا والآخر.[250]

إن الغريب بصفته "غيرا" Autre هو الذي يتقوم بكونه أنا لأجل نفسه أي بصفته ذات تجربة مثلي تماما، ذات قادرة على إدراكي بعيني منتهيا لدى عالم تجربتها إلا أن الصعوبة تزداد حدة عندما يضع هوسرل نفسه- طبعا دائما وقف تصور وتأويل ريكور أمام فهما آخر للأنا أي عندما قام برده إلى دائرة الانتماء القائم محورها على جسدي دون أي رجوع إلى غير من خارج هذه الدائرة[251] بمعنى اكتشاف هوسرل حسب ريكور على الرغم ما حمله من صعوبات من حيث تأكيده عمليا إلا أنه تبين أن "الغير" يقيم بداخل "الأنا" وليس أبدا منفصلين، وعليه لا وجود إلا ل"أنا ترنسندنتالية"، إلا أن "الغير" لا يبقى مجهولا وإنما أجهل عنه بداخل الإدراك تصورا، أي أن وجوده يرتبط بما هو متصور لا بصفته غيرا أي بالمعنى المانع للفظ، بل بصفته أنا آخر.المخالفة قائمة على مستوى الاستحضار والإحضار أين يكون الغير نظيرا أي حتى تساوق تجربة الأنا تجربة الآخر على قاعدة من المبادلة.

[249]Emmanuel LEVINAS : Totalité et Infini essai sur l'intériorité. La Haye Nijhoff 1961

[250]ريكور (ب)، المصدر نفسه، ص 202.

[251]ريكور (ب)، المصدر نفسه، ص 203.

خاتمة:

إن مشروع النقد المضاعف باعتباره ممارسة تأويلية و المؤسس من طرف ريكور نفسه مكنه من تجذير الخطاب الفلسفي نحو ما يمت بصلة إلى ما هو عملي ومنه مغادرة بعض الشيء كل تعويم للفكر في تأملات لا صلة لها بالواقع البشري. ليكون بالتالي ريكور قد فتح و بفضل هذا التوجه ثراءا و مرونة لم يعرفهما الاشتغال الفلسفي من ذي قبل وهو إلى غاية يوم الناس هذا لا يزال يشق طرقا لدى العديد من الفلاسفة المعاصرين مهما تعددت و اختلفت توجهاتهم الفلسفية و حتى العلمية فارث ريكور الفلسفي يأبى إلا الإبقاء على نفسه قابلا لكل صورة.

خاتمة

خاتمة :

ليس سهلا أن يدعي المرء إمكان تحكمه المطلق في التوجهات الفلسفية الكبرى بمثل قامة ريكور العلمية و الفلسفية ، حتى وإن قمنا بدراسة موضوع من موضوعاته التي وقف عندها مشروعه الفلسفي، سيبقى إذا كل ما تطرقنا إليه مجرد قراءات تفتح أفقا مستقبليا لمواصلة البحث، والدراسة داخل البرنامج الفلسفي ل"ريكور" برنامج يحمل أصالته عكست بالفعل الزمن الطويل الذي اغتنى من خلاله ريكور بالبحث الفلسفي الذي يتنزل منزلة الحياة الانفعالية والوحدانية للإنسان و مقاومة كل توجه يريد الاختزال من قدرته على التحكم في مصيره دون تدخل أي رؤية ترنسندنتالية استعلائية.

يصعب على باحث بمفرده الولوج إلى فلسفة ريكور لما تحمله من تعدد الاتجاهات و المعالم في فلسفة تمتنع عن التحكم مهما كان تزجه القارئ فلقد استطاع ريكور و ببراعة تحقيق ما عجزت عنه الفلسفات الأمر يتعلق بالقدرة الفائقة التي تمكن من خلالها من إقامة بناء تحضر فيه كل التوجهات العلمية و الفلسفية و حتى الثقافية إلا أن هذه الاستحالة لم تحل دون بلوغ بعض النتائج التي رأيت أنها من الضروري الإشارة إليها ربما تفتح بدورها أفقا مغايرا للبحث والدراسة وعليه سنقدم أهم الاستنتاجات التي خلص إليها عملنا هذا على شكل نقاط أساسية.

بداية الفلسفة حسب ريكور هي مجابهة للمشاكل، ولعقبات الفكر، فالمفارقات والصراعات التي نسعى إلى اجتيازها والمسكون بها تأويل الأوجه المختلفة للشرط الإنساني لا تنبعث من أي شك وإنما من الفكر الجريء الذي

يكـون وفقـه الإنسـان المتـألم والضـعيف، والإنسـان القـادر موضـوع فلسـفة الرغبـة فـي الوجود والصراع من أجل بلوغ فهما مناسبا لتواجده في العالم.

إن فلسـفة ريكـور تبتعـد مثلمـا أكـدت علـى ذلـك عـن كـل سـعي مـن أجـل السسـتمة Systématisation. فهـي تـرفض بنـاء أنسـاق صـارمة، وتـرفض قـول الحقيقـة المطلقـة، وهـذا مـا حاولـت أعمالـه لتأكيـد علـى ذلـك. حيـث كـان سـعينا فـي نهايـة المطـاف إثبـات مثـل هكـذا رؤيـة. فهـي أي فلسـفة ريكـور لا ولـم تبحـث (ربمـا يكـون الأمـر نسـبيا طبعـا بعيـدا عـن الإطلاقيـة فـي الحكـم فهـي نتـائج تسـتدعي النقـد و تحتفـي بـه) عـن أسـئلة مرتبطـة بالماهيـات مثـل : مـا الفلسـفة ؟ مـا العـالم ؟ مـا الوجود ؟ ما العدالة ؟ ... الخ وهذا ما حاولت من خلال العمل التأكيد عليه.

إن قـارئ لأعمـال ريكـور الفلسـفية علـى وجـه الدقـة يكتشـف وكأنهـا ذات ميـزة مقطعيـة، تقصـد أو تتنـاول العديـد مـن المسـائل فـي كـل مـا كتـب مـن كتابـات. هـذا مـا يجعـل قـراءة ينتـابهم شـعور بأنـه مشـروع منفصـل إلا أن هـذا الانفصـال لـن يكـون علـى الـرغم مـن ذلـك إلا ظـاهري، وعليـه فـإن ريكـور (ب) يحـدد فلسـفته باعتبارهـا انثروبولوجيا فلسفية.

هنـا تبـرز ربمـا إحـدى أهـم النتـائج التـي خلصـت إليهـا كـون ريكـور اجتهـد ليقـدم أنثروبولوجيـا مغـايرة جـذريا مفتوحـة الأفـق علـى جميـع الحقـول المعرفيـة، أنثروبولوجيـا فلسـفية تعمـل علـى إقصـاء ولـو بصـورة نسـبية كـل تفكيـر تقليـدي حاصـر نفسـه عنـد حـدود مـا هـو دينـي-لاهـوتي-وأخلاقـي وحتـى فلسـفي- إطلاقـي تقتـرح ضـرورة التحـرر مـن كـل هـذه التوجهـات، إلا أنـه لا يمكـن أن تقـوم لهـذه الأنثروبولوجيا قائمة إلا إذا توفر حسب ريكور شرطين أساسيين هما :

أ- الدخول في حوار متسامح مع علوم الإنسان وكل المعارف البشرية الأخرى مهما كانت توجهاتها.

ب- القيام باستنتاج نقدي لميراث هذه العلوم، سنده في هذا النقد والذي نعته بالنقد المضاعف (المزدوج) Diacritique على تاريخ الفلسفة إذ لا مفر من هذا الأخير، وحتى عندما الأمر يتعلق بالفلسفة هذه الأخيرة حسب ريكور لن تقوم لها قائمة بمجرد رضاها، وقبولها بما تم عرضه من تعليقات مدعية مواصلة السير في اتجاهها... وإنما يتعين عليها تأويل تاريخها الملىء بالسرديات (الأساطير)، إن العملية التأويلية عملية محكومة بالمقاومة بهدف التحرر من الفلسفة عينها.

لا يمتلك ريكور من هذا المنطلق فلسفة معينة وإنما تمتلك فلسفات متعددة من الصعب أن يحدث جمعا بينها ويجعلها داخل فلسفة واحدة. ويرجع في نظر اللاتعين هذا إلى تعدد القراءات والتأويلات المميزة للمشروع ريكور الفلسفي فبالإضافة إلى كونه فيلسوف بارز، ولامع فإننا نجده يتعاط مع علوم أخرى مثل : علم النفس، علم الاجتماع، التفسير لديني، النقد الأدبي، التاريخ، الالسنيات، الانثروبولوجيا، علوم الحقوق، وحتى العلوم الحية وعلوم طبيعة، ريكور إذن شعاب متشعبة مثلما يفضل أحد قراءه وصفه بذلك.

فلسفة ريكور هي فلسفة حوار، إذ لم يتوانى طوال حياته الفلسفية عن الدخول في حوار مع التراث الفلسفي برمته منذ فلاسفة ما قبل سقراط إلى غاية معاصريه، حوار مثمر وناجح بالإضافة إلى ذلك لم ينعزل عن التعامل مع المستجدات التي كانت تطرحها يوميات الإنسان الغربي، والبشرية عموما إذ دخل في نقاشات و سجالات و معارك أمكنته من التوسيع من أفق أبحاثه الفلسفية، حوار يتميز – لا تمييزه بين الخطابات والتيارات الفلسفية، إن تقدر ما جاور

كلود ليفي ستراوس C. Lévi Straus حاور وبالقدر نفسه العديد من الفلاسفة : جيل دولوز G. Deleuze، جاك دريدا J. Derrida، و م. فوكو M. Foucault، وبيير بورديو P. Bourdieu ، وجون واولز J. Rawls،... هذا ما جعلها فلسفة غنية بتنوع مجالاتها وحقولها،

لم يعد من هذا المنطلق ريكور الفيلسوف الذي يرضى بالمكوث، والبقاء داخل أرض واحدة أي الأرض الفلسفية، بل وجد نفسه (أي ريكور) أمام ضرورة التنقل والتجول من مجال معروض إلى آخر. يتغذى دائما من العلوم ومن معطيات العلوم الإنسانية على وجه الخصوص. وهذا ما ألزم ريكور بالتوجه بالذات، ومسألة الهوية على وجه الدقة نحو مناطق شبه غريبة عن الفلسفة مثل الأدب و التاريخ على وجه الخصوص، إذ تناولها بالبحث داخل الحقل التاريخي والألسني، والاجتماعي، والفلسفة التحليلية، القائمة على التحليل المنطقي للغة، وكذلك على التحليل النفسي، ومؤسسه فرويد Freud، واستضاف برفقة هذه الأسئلة أسئلة الهوية والذات فلاسفة الارتياب : ماركس، نتشة، و فرويد نفسه. وتوقف مطولا عند مفكري الفلسفة السياسية.

إن الذات التي قامت بكل هذه الرحلات والتنقلات قد تعبت، وأذلت، وجرحت، إلا أنها لم تسقط ولم تنهار في سيرها على الطريق، مهما كانت طبيعة هذا الأخير، قصير أم طويل، بل خرجت منتصرة، فالذي تعب أو انهار هو الأنا، لم يتمكن من مواصلة المسيرة أمام ما طاله من نقد و تفكيك و تقويض... إلا أن الذات لا تزال ثابتة تقاوم بعناد بعيدا عن اليأس و القنوط قاومته .

إن من وضع في الطريق ولم يتمكن من مواصلة السير الطريق الطويل لم يستطع تكملة سيره هو الأنا ألترحيبي، هي الهوية في نقدها الواحدي (الأحادي)، التي ادعت هيمنتها المطلقة حتى وإن قالت بالحوار، إلا أن حوارها كان من

منطلق ادعائها بالقوة و الهيمنة، وهذا الوضع لا يمكنه أن يؤدي إلا إلى العنف والإرهاب مثلما هو حاصل اليوم، حيث نجد الثقافة التي تدعي حداثتها هي التي تقتل، وتجوع المستضعفين من المسلمين، ومن باقي البشر المغبونين، أية عدالة بإمكانها أن تصنفهم اليوم ؟ فالعبور نحو/إلى الآخر المختلف هو شرط ضروري وأولي لتشكيل ذاتي نفسها، الغرب اليوم يخلط بين آخر المسلم والآخر الإرهابي....

قائمة المصادر والمراجع

مصادر بول ريكور

المصادر باللغة الفرنسية:

1. Paul Ricœur : lecture 2, la contrés des philosophies. Paris. ED du seuil 1999.
2. Paul Ricœur : soi-même comme un autre -Paris. Seuil 1990
3. Paul Ricœur : texte choisies, présenté par Michael Fœssel et Fabien Lamouche. Paris. ED Points 2007.
4. Paul Ricœur et Bruno clément : faire intrigue, faire questions, in cahier de l'Herne Ricœur 2, ED de l'Herne 2004.
5. Paul Ricœur: A l'école de le phénoménologie, Paris, J. Vrin 1986.
6. Paul Ricœur: Conflit des interprétations. existence et herméneutique, Paris seuil 1969
7. **Paul Ricœur: Freud et L'interprétation. Paris – seuil 1967.**
8. Paul Ricœur: Réflexions faites, Paris Esprit 1995
9. Paul Ricœur: Temps et Récit .Tome 1 Paris. Seuil 1983
10. **Ricœur(P) du texte à l'action essai herméneutique Paris Seuil 1980**
11. **Ricœur(p) : écrits et conférences I- Autour de la psychanalyse. Paris, Seuil 2008**

المصادر باللغة العربية

1. بـول ريكـور: فلسـفة الإرادة، الإنسـان الخطـأ، ترجمـة: عـدنان غيـب الـدين، المركـز الثقـافي العربـي، بيـروت، لبنـان، الطبعـة الثانيـة، 2008، (النسـخة الفرنسية 1960).
2. بـول ريكـور، سـيرة الاعتـراف، ثلاثـة دراسـات، ترجمـة: فتحـي إنقـزو، دار سيناترا، تونس، 2010، (النسخة الفرنسينة 2004).
3. بـول ريكـور، صـراع التـأويلات، دراسـات هيرمينوطيقيـة، ترجمـة: منـذر عياشـي، دار الكتـاب الجديـد، بيـروت، الطبعـة الأولـى 2005، (النسـخة الفرنسية 1969).
4. بـول ريكـور، فـي التفسـير، محاولـة فـي فرويـد، ترجمـة: وجيـه أسـعد، مركـز القوال، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى 2003، (النسخة الفرنسية 1966).
5. بـول ريكـور، مـن الـنص إلـى الفعـل، أبحـاث التأويـل، ترجمـة: محمـد بـرادة وحسـن بورقيـة، عـين الدراسـات والبحـوث الإنسـانية والاجتماعيـة، الـدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى 2001، (النسخة الفرنسية 1986).
6. بـول ريكـور، الزمـان والسـرد، الحبكـة والسـرد التـاريخي، الجـزء الأول، دار الكتاب الجديد، بيروت، الطبعة الأولى 2006، (النسخة الفرنسية1983).
7. بـول ريكـور، الزمـان والسـرد، التصـوير فـي السـرد القصصـي، الجـزء الثـاني، ترجمـة: فـلاح رحـيم، دار الكتـاب الجديـدة، بيـروت، الطبعـة الأولـى 2006، (الطبعة الفرنسية 1984).
8. بـول ريكـور، الزمـان والسـرد، الزمـان المـروي، الجـزء الثالـث، ترجمـة: سـعيد الغـانمي، دار الكتـاب الجديـد، بيـروت، الطبعـة الأولـى 2006، (الطبعـة الفرنسية 1985).

9. بـول ريكـور، محاضـرات فـي الإيـديولوجيا واليوتوبيـا، ترجمـة: فـلاح رحـيم، دار الكتـاب الجديـد، بيـروت، الطبعـة الأولـى 2002 (النسـخة الفرنسـية 1997).

10. بـول ريكـور، الانتقـاد والاعتقـاد، ترجمـة: حسـين العمرانـي، دار توبقال، المغرب، الطبعة الأولى2011 (النسخة الفرنسية 1995).

11. بـول ريكـور، الـذات عينهـا كـآخر، ترجمـة: جـورج زينـاتي، المنظمـة العربيـة للترجمـة، بيـروت، الطبعـة الأولـى 2005 (النسـخة الفرنسـية 1990).

12. بـول ريكـور، الـذاكرة، التـاريخ، النسـيان، ترجمـة، جـورج زينـاتي، دار الكتـاب الجديـدة، بيـروت، الطبعـة الأولـى 2009، (الطبعـة الفرنسـية 2000).

13. بـول ريكـور، عـن الترجمـة، ترجمـة: حسـين خمـري، الـدار العربيـة للعـولم، بيـروت، منشـورات الاخـتلاف، الجزائـر، الطبعـة الأولـى 2008. (الطبعة الفرنسية 2004).

14. بـول ريكـور، بعـد طـول تأمـل، السـيرة الذاتيـة، ترجمـة: فـؤاد ملـين، منشـورات خفـاف، بيـروت، منشـورات الاخـتلاف، الجزائـر، الطبعـة الأولـى 2006، (الطبعة الفرنسية 1995).

15. بـول ريكـور، حـي حتـى المـوت، محتـوى الشـذرات، ترجمـة: عمـارة ناصـر، منشـورات الخفـاف، بيـروت، منشـورات الاخـتلاف، الجزائـر، الطبعـة الأولى 2016 (الطبعة الفرنسية 2007).

16. بـول ريكـور، مسـارات فلسـفية، ترجمـة: محمـد مـيلاد، دار الحـوار اللاذقية، سوريا، الطبعة الأولى 2004.

17. ريكور (ب):الهويـــة الســـردية ضـــمن عمـــل جمـــاعي. ترجمـــة: ســـعيد الغانمي. المركز الثقافي العربي. الطبعة الاولى 1999

المراجع باللغة الحية:

1. François Dosse : Ricœur un philosophe dans son siècle, Paris Armand Colin, Paris .
2. Jean Grondin : Paul Ricœur. Paris PUF 2013.
3. David le Duc Ticha : Paul Ricœur brisure et suture. Paris. L'harmattan 2009.
4. Fathi Triki : les stratégies de l'identité essai. Paris. Alcantéres 1998.
5. Husserl (E): Idées directrices, pour une phénoménologie pure: voir traduction Traduit par Paul Ricœur, Paris Gallimard 1952
6. Marc Antoine Vallée: Gadamer et Ricœur la conception herméneutique du langage Paris PUF2012
7. Johanson Michel : Paul Ricœur et ses contemporains, Paris. PUF 2013.
8. Jean Greisch : le cogito herméneutique l'herméneutique philosophique et l'héritage cartésiens. Paris. J.Vrin 2000.
9. Jean Greisch: Paul Ricœur L'itinérance du sens, Paris 2012
10. Greisch (J): Buisson Ardent et les lumières de la raison, l'invention de la philosophie de la religion tome III, Paris, Cerf 2004
11. Olivier Abel et Gérome Porée : le vocabulaire de Paul Ricœur : Paris, ellipses 2007.
12. Vincent Darry Kacou : l'Herméneutique du soi chez Paul Ricœur. Paris. Mon petit éditeur 2014
13. Domenico Jervolino : Paul Ricœur : une herméneutique de la condition humaine. Paris. Ellipses 2002
15 -Dastur Françoise : philosophie et différence. Paris. ED de la transparence 2004.

16 - Peter Kemp : l'altérité de l'autre en hommage à Paul Ricoeur.in.Le même et l'autre : identité et différence colloque sous la direction Jean Klemen .Budapest 2006..

17- Aristote : la métaphysique AG 991 a 20-22 traduit par J. Tricot, Paris J.Vrin tome 01,

-18 Heidegger (M) : Hegel et les Grecs, in question II, traduit par Jean Beaufret et Dominique Janicaud, Paris, Gallimard 1968

- 19-Vincent Darry Kacou : l'Herméneutique du soi chez Paul Ricœur. Paris. Mon petit éditeur 2014

20- Schleiermacher (F) : des différentes méthodes du traduire et autres textes traduit par A-Berman et C-Berner Paris Seuil1999

21 Jean Beaufret : Dialogue avec Heidegger, approche de Heidegger, Paris éd Miuit1974,

22- Jean François courtine : Heidegger et la Phénoménologie. Paris. J.Vrin 1990

23- Jacques Derrida : les Mains de Heidegger. Paris, Flammarion 1992

المراجع باللغات العربية

1. فتحي المسكيني: الهوية والزمان، تأويلات فينومينولوجية لمسألة ال"نحن"، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى 2001.
2. فتحي المسكيني، الهوية والحرية، نحو أنوار جديدة، دار جداول، بيروت، الطبعة الأولى 2011.
3. فتحي المسكيني، النوايت، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى 1997.
4. فتحي المسكيني، الكوجيطو المجروح، أسئلة الهوية في الفلسفة المعاصرة، منشورات الخفاف، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى 2013.
5. فتحي التريكي، فلسفة التنوع، منشورات عيون الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثانية 1996.
6. حسن حنفي، الهوية، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى 2012.
7. جون بول سارتر، تعالي الأنا موجود، ترجمة: حسين حنفي، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، الطبعة الأولى 1977.

8. حسن بن حسن، النظرية التأويلية عند بول ريكور، دار تينمل، مراكش، المغرب، الطبعة الأولى 1992.
9. دايفيد جاسبير، مقدمة في الهيرمينوطيقا، ترجمة: وجيه قانصو، الدار العربية لعلوم، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى 2007.
10. الزواوي بغورة، الفلسفة واللغة، نقد المتعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى 2005.
11. كلود دويار، أزمة الهويات، ترجمة: رندة بعث، المكتبة الشرقية، بيروت، الطبعة الأولى 2008.
12. عبد العزيز العيادي، إيتيقا الموت والسعادة، دار صامد، صفاقص، تونس، الطبعة الأولى 2005.
13. سعيد الغانمي، الوجود والزمان والسرد، فلسفة بول ريكور، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى 1999.
14. ألكس مكشللي، الهوية، ترجمة: علي وطفة، دار الرسم ، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى 1993.
15. عمر مهيبل، من النسق إلى الذات، الدار العربية للعلوم، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى 2007.
16. نبيهة قارة، الفلسفة والتأويل، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الاولى 1998.
17. عادل مصطفى، فهم الفهم، مدخل إلى الهيرمينوطيقا، نظرية التأويل أفلاطون غادامير، رؤيا للنشر، القاهرة، الطبعة الأولى 2007.
18. أدونيس، الهوية غير المكتملة، الإبداع، الدين، السياسة، الجنس، منشورات البدايات، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى 2005.

19. عمارة ناصر، اللغة والتأويل، مقاربات في الهيرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي، الدار العربية للعلوم، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى 2007.
20. حسام الدين درويش، إشكالية المنهج في هيرمينوطيقا بول ريكور وعلاقتها بالعلوم الإنسانية والاجتماعية نحو تأسيس هيرمينوطيقا الحوار، المركز العربية للأبحاث والدراسات السياسات، بيروت، الطبعة الأولى 2016.
21. حاتم النوفل، بول ريكور، الهوية والسرد، دار التنوير، بيروت، الطبعة الأولى 2009.
22. إسماعيل مهنانة، العرب ومسألة الاختلاف، مأزق الهوية الأصل والإنسان، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى 2014.
23. جان لويس فيساني، فرنسا فلسفتا في مائة عام، ترجمة وتوجيه التبعيني، دار الفرابي، بيروت، الطبعة الأولى 2001.
24. محمد بن سباع، تحولات الفينومينولوجيا المعاصرة، ميرلويونتي في مناظرة هوسرل وهيدغر، المركز العربي للأبحاث والدراسات السياسية، بيروت، الطبعة الأولى 2015.
25. حيرش محمد بغداد، الخطاب المثالي في الفلسفة الألمانية، ابن النديم للنشر، وهران، الجزائر، الطبعة الاولى 2014.
26. سعيد بن كراد، سيرورة التأويل من الهرموسية، السيميائيات، الدار العربية للعلوم، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى 2012.
27. عمارة ناصر، الهيرمينوطيقا والنجاح، مقاربة تأويلية، بول ريكور، منشورات خفاف، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى 2014.

28. علي حرب، التاويل والحقيقة، قراءات تأويلية في الثقافة العربية، دار التنوير، بيروت، الطبعة الثانية، 2007.
29. محمد نور الدين أفايةّ، الغرب في المتخيل العربي منشورات دار الثقافة والإعلام، الشارقة، الطبعة الأولى 1996.
30. فتحي التربكي ورشيد التربكي، فلسفة الحداثة، مركز الانتماء القومي، بيروت، الطبعة الأولى 1992.
31. نزار نجيب حميد، بول ريكور من الفينومينولوجيا إلى الهيرمينوطيقا، جامعة تكريت للعلوم الإنسانية، المجلد 14، العدد 02، ماي 2007.
32. جودينبتلر، الذات تصف نفسها، ترجمة: فلاح رحيم، دار التنوير، بيروت، الطبعة الأولى 2015.
33. المسكيني، الفيلسوف والإمبراطورية، حي تنوير الإنسان الآخر، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى 2005.
34. محمد شوقي الدين، ترجمة: الهيرمينوطيقاوالاسطيقا، دروس في طبعة القول الفلسفي المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، بيروت 2018.
35. إنقزو، معرفة المعروف، تحولات التأويلية تنلايرخر إلى دلتاء، مؤمنون بلاحدود، الرباط، المغرب، الطبعة الأولى 2017.
36. السيد ولد أباه، الدين والسياسة والأخلاق، مباحث فلسفية في السياقين الإسلامي، والغربي، دار جداول، بيروت، الطبعة الأولى 2014.
37. مارتن هيدغر، تخطي المتافيزيقا، ترجمة: إسماعيل مصدق، جنايات أساسية، الجزء الثاني، الطبعة الأولى 2003.
38. مارتن هيدغر، البناء والسكن والتفكير، ترجمة: إسماعيل مصدق.

39. مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، ترجمة: المسكيني (ف)، دار الكتاب الجديدة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 2012.

40. محجوب (م)، هيدغر ومشكل الميتافيزيقا، دار الجنوب، تونس، الطبعة الأولى 1995.

41. مارتن هيدغر، نهاية الفلسفة ومهمة التفكير، ترجمة: وعد علي الرخية، دار التكوين، دمشق، 2016.

42. محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر هيدغر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى 2008.

43. مارتن هيدغر، مدخل إلى الميتافيزيقا، ترجمة: عماد نبيل، دار الفرابي، بيروت، الطبعة الأولى

44. هوسرل (أ)، فكرة الفينومينولوجيا، خمسة دروس، ترجمة: فتحي إنقزو، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى 2004.

45. هوسرل (أ)، الفلسفة علما دقيقا، ترجمة: محمود رجب، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى 2003.

46. هوسرل (إ): التأملات الديكارتية (نسخة فرنسية 1930 من ترجمة: إيمانويل ليفيناص ترجم إلى اللسان العربي: نازلي إسماعيل حسن، القاهرة، 1970.

47. هوسرل(ا): أزمة العلوم الأوروبية و الفينومينولوجيا الترنسندنتالية ترجمة اسماعبل مصدق المنظمة العربية للترجمة، بيروت الطبعة الأولى 2008.

48. الفريوي علي الحبيب، نقد العقل الميتافيزيقي، قراءة أنطولوجية للتراث الغربي، دار الفرابي، بيروت، ، الطبعة الأولى 2008.

49. الفريوي على الحبيب، الفن والحقيقة أو الإنهاء الفينومينولوجي للميتافيزيقا، دار الفرابي، بيروت، الطبعة الأولى 2008.

50. المسكيني (ف)، هيغل ونهاية الميتافيزيقا، دار الجنوب، تونس، الطبعة الأولى 1997.

51. هيراقليطيس، جدل الحب والحرب، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار التنوير، الطبعة الأولى، بيروت، 2008.

52. قال، المغرب، الطبعة الأولى 1991.

53. دريدا (ج)، الكتابة والاختلاف، ترجمة: كاظم جهاد، دار توبقال، المغرب، الطبعة الأولى 1993.

54. يوسف الصديق، قصيدة بارمنيدس، إلى ينابيع الفلسفة، دار الجنوب، تونس، الطبعة الأولى (د.ت)

55. نيتشة (ف)، أفول الأصنام، ترجمة: محمد الناجي وحسان بورقبة، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى1996.

56. الزاهي فريد النص، الجسد التأويل، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى 2003.

57. ديكارت (ر): تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى . ترجمة كمال الحاج منشورات عويدات–بيروت الطبعة الرابعة1988 .

58. عبد السلام بن عبد العالي، الميتافزيقيا، العلم والايديولوجيا دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 1981.

59. بلغيث عون، الإسلام فلسفة أخيرة الله اليوم الآخر بترجمة راهنة ، منشورات ضفاف، بيروت، الطبعة الأولى، 2012.

60. هيراقليطس، جدل الحب والحرب ،ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار التنوير، بيروت، الطبعة الأولى، 2008

61. نيتشه (ف)، أفول الأصنام، ترجمة حسان بورقية ومحمد الناجي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى ، 1996

62. **جـــون غرانـــدان** المنعـرج الهيرمينـوطيقي للفينومينولوجيا.ترجمـة عمـر مهيبـل بيـروت الـدار العربيـة للعلـوم ومنشـورات الاخـتلاف الجزائـر فـي طبعتـه الأولـى 2006.

63. عبد الفتاح كيليطو : لسان آدم دار توبقال المغرب الطبعة الأولى 1993.

64. سـماح رافـع محمـد : الفينومينولوجيـا عنـد هوسـرل –دراسـة نقديـة فـي التجديـد الفلسـفي المعاصـر دار الشـئون الثقافيـة العامـة بغـداد–العـراق الطبعـة الأولـى 1991

المجلات والدوريات والرسائل:

بالفرنسية:

1. Revue cité N°33, 2008, dossier sur Ricœur.
2. Revue Esprit 1999 n : 08-09
3. Revue Esprit Mars / Avril 2006/3.
4. Cahier de l'Herne 2004
5. Revue théologique évangélique vol: 04 n° 2- 2005
6. Revue le portique N°26 -2011
7. Archives de philosophie n°67 / 2004
8. Etudes Ricœuriennes Vol 2 N° 1 -2011 En ligne http://ricoeur.pitt.edu.
9. Revue européenne des sciences sociales, Tome X,(11) 1/2003 n°125
10. Revue de métaphysique et de morale 2006/2 n°50.
11. Revue Diogéne2004/n : 206 Avril-Juin
12. **Revue intersigne n° 8-9, Paris automne 1984,**

بالعربية:

مجلة أيس، العدد 03–2007

Thèses :

1. Marc-Antoine Vallée : de la conception hermétique du langage pour une mise de dialogue des hermétiques de Gad amer et

Ricœur thèse soutenue à l'université de Montréal avril 2011. Directeur de recherche : Jean Grondin.

2. Flovia Maria marque du silva Compos : de la question de la traduction dans les pensées herméneutiques de Gadamer et de Ricœur. Thèse de doctorat soutenu l'université Montréal. Aout 2009, directeur de la recherche Jean Grondin.

المعاجم و القواميس:

1. شوقي ضيف : المعجم الوسيط مجمع اللغة الطبعة الأولى 2003،
2. الجرجاني (السيد الشريف علي بن محمد)، التعريفات : مكتبة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، 1998.
3. هوتدريش : "دليل أكسفورد للفلسفة، ترجمة نجيب الحصادي، الجزء الثاني المكتب الوطني للبحث والتطوير.
4. جلال الدين سعيد : معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية دار الجنوب للنشر، تونس، الطبعة الأولى، 2004.

محتويات البحث

إهداء.....	I
كلمة شكر.....	II
قبس.....	III
قائمة المصطلحات.....	IV
مقدمة.....	أ
الفصل الأول: التأسيس التاريخي والفلسفي للهوية	
تمهيد	20
المبحث الأول: الهوية...معضلة التحديد.....	22
المبحث الثاني: الأساس الفلسفي للهوية.....	32
المبحث الثالث: هيدغر و تفكير الهوية اختلافا.....	44
خلاصة.....	62
الفصل الثاني: بول ريكور ...مسيرة حوار	
تمهيد.....	64
المبحث الأول: بول ريكور فيلسوف الحوار.....	65
المبحث الثاني: الفينومينولوجيا أو في الحاجة إلى تجذير الذات.....	79
المبحث الثالث: الزرع الهيرمينوطيقي للفينومينولوجيا.....	87
خلاصة	101
الفصل الثالث : الهوية السردية وتأويلية الذات	
تمهيد	103
المبحث الأول الأنثروبولوجيا الفلسفية وتأويلية الذات.....	104
المبحث الثاني: من الهوية الشخصية إلى الهوية السردية.....	120
المبحث الثالث : الهوية و أنطولوجيا الذات.....	139
خلاصة	147
الفصل الرابع: الهوية: فلسفة للفعل	
تمهيد	149
المبحث الأول الهوية والغيرية...الحلقة المفقودة	150
المبحث الثاني: الترجمة من أجل هوية فائقة.....	163
المبحث الثالث: الاعتراف وصروف الهوية.....	177

خلاصة	194
الخاتمة.....	196
قائمة المصادر و المراجع.....	201

الملخص:

ريكـور الفيلسـوف الـذي لا يلتفـت إلى أعدائـه، مفضـلا خـلاف ذلـك التوجـه إلـيهم رأسـا لعقـد معهـم اتفـاق للسـلام الفلسـفي الـدائم، و ذلـك عبر الحـوار المسـتمر و المفتـوح هـو الآخـر على لانهائيتـه.إذ لـم نعـرف فلسـفة محكومـة و موجهـة بالصـدامات و المواجهـات مثلمـا عرفنـاه لـدى ريكـور و يعـود سـبب هـذا الوضـع المتـوتر إلى حركـة فلسـفته و تنقلهـا الـدائم نحـو العديـد مـن المنـاطق العلميـة و الفلسـفية المبدعـة لمعرفـة مفعمـة بالخصـوبة و الثـراء المعرفيين.بمـا تحملـه مـن إمكانـات هي الأخـرى عديـدة و متنوعـة تمكنهـا مـن إقامـة أفـق حـوار لامتنـاهي مـع كـل المعـارف دون اسـتثناء هـذا مـا جعـل العديـد مـن الفلاسـفة يصـفون ريكـور بفيلسـوف التخوم.وهـذا بالـذات مـا حـال دون التعثـر لحظـة انفتاحـه و بكـل أصـالة ووجاهـة على عديـد المسـائل في مقـدمتها تلـك التي اخترنـا تناولهـا بالدراسـة. طبعـا الأمـر يتعلـق بالكيفيـة التي أول مـن خلالهـا ريكـور انجذاب الذات نحو صلابة و صرامة الأساس الفلسفي- الانطولوجي للهوية.

الكلمات المفتاحية:

الهوية-الذات-هيرمينوطيقا الذات-الهوية السردية-الهوية الشخصية-الانية-العينية-ريكور.

Résumé :

Ricœur le philosophe qui ne fait pas attention à ses ennemis, préférant les diriger pour tenir un accord de paix permanent, à travers le dialogue se poursuit et est ouvert sur l'infini. Dont-on nous ne savons pas une philosophie qui a été gouvernée et dirigée par des confrontations, comme nous connaissions chez Ricœur. La raison de Cette situation tendue au mouvement de la philosophie et son mouvement constant vers de nombreux domaines scientifiques et philosophiques de la connaissance créative riche en fertilité et de la connaissance riche. Avec ses nombreux potentiels et ses nombreuses possibilités qui lui permettent d'établir un dialogue infini avec toutes les connaissances sans exception plusieurs philosophes ont qualifié Ricœur de «philosophe des frontières», ce qui a empêché de tomber dans l'abime .au moment de son ouverture avec toute authenticité et originalité sur des questions fondamentaux dont nous avons choisis celle qui interroge sur la manières ou Ricœur a interprété l'attirance de soi vers la rigidité et la rigueur des fondements philosophico-ontologiques de l'identité.

Mots clés :

Identité-Sujet-Herméneutique de soi -Identité narrative-Identité personnelle-Ipséité-Memeté-Ricœur.

Summary :

Ricœur is the philosopher who does not pay attention to his enemies, preferring to direct them to hold a permanent peace agreement, through dialogue continues and is open to the infinite. What we do not know about a philosophy that has been governed and directed by confrontations, as we knew in Ricœur. The reason for this tense situation with the movement of philosophy and its constant movement towards many scientific and philosophical fields of creative knowledge rich in fertility and rich knowledge. With his many potentials and his many possibilities that allow him to establish an infinite dialogue with all knowledge without exception, several philosophers had described Ricœur as a "border philosopher", which prevented him from falling into the abyss at the time of his opening with all authenticity and originality on fundamental questions from which we have chosen that which questions on the ways or Ricœur interpreted the attraction of oneself towards the rigidity and the rigor of the philosophico-ontological foundations of the identity.

Keywords:

Identity- Subject- Hermeneutics of Self-Narrative Identity-Personal Identity-Ipseness – Memet - Ricœur.