المركز الوطني للترجمة
تونس

بول ريكور

سيرة الاعتراف

ثلاث دراسات

ترجمة
فتحي إنقزّو

دار سيناترا

سيرة الاعتراف

المركز الوطني للترجمة

بول ريكور

سيرة الاعتراف

ثلاث دراسات

ترجمة:

فتحي إنقزّو

مراجعة:

محمد محجوب

دار كلمة سيناترا

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

ر.د.م.ك.: 978-9973-084-42-2

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

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

Paul Ricœur

Parcours de la reconnaissance, trois études

© 2004, Editions Stock

حقوق الترجمة العربية ونشرها وتوزيعها

وزارة الثقافة والمحافظة على التراث

دار سيناترا

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

9 نهج المنستيري - 1006 - تونس

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

الموقع الإلكتروني: www.cenatra.nat.tn

البريد الالكتروني: tarjamah@cenatra.nat.tn

تنبيهات

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

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

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

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

مقدّمة المترجم

سيرة المفرد، سيرة الجمع:
«ريكور» والأنتروبولوجيا الأساسيّة

«الاعتراف، هذه المعجزة الصّغرى للذّاكرة السّعيدة...»

الذاكرة، التّاريخ، النّسيان، ص. ٥٥٥

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

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

2 - أنظر مراجعة:

M. Doessel, « Paul Ricœur, Parcours de la reconnaissance », *Esprit*, 11° 304, mai 2004, pp. 222-225.

3 - أنظر الترجمة الألمانية:

P. Ricœur, *Wege der Anerkennung*, tr. U. Bokelmann & W. Hebert-Schaarer, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2006.

[illegible]

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

1. الكتاب : بنيته ومصادره

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

[1] P. Ricœur, *The Course of Recognition*, tr. D. Pellauer, Cambridge, MA : Harvard University Press, 2005 ; A. Laitinen, "Paul Ricœur 2005. *The Course of Recognition*", *Redescriptions*, vol. 11, 2007, pp. 228-240 ; R. R. Williams, "Ricœur on Recognition", *European Journal of Philosophy*, vol. 16/3, 2008, 467-474.

حول عرض شامل لفلسفة ريكور يمكن الرجوع إلى :

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

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

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

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

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

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

وإذاً فمبدأ الفلسـفة بوصفها مرقاةً ترفع التجربـة إلى اللّغة والعبارة هو مبدأ ترجمتها لا مبدأ اسـتحالة هـذه الترجمة أيًّا كانـت الفوارق اللغويـة والذهنية الفكريـة فالأمر مـداره في أول المطاف وآخـره على المعنـى، أو بالأحرى على المعاني، فحينها لا مُشـاحّة في الألفاظ كما يقول القدامى بل الأوْلى أخذ المعنى وأخذ الفروق التي بين المعاني وترتيبها واسـتحصال مدلولها الفلسـفيّ. إنّ ما في بداية هذا الكتاب ما يوحي بغير ذلك وما يوهن العزم على ترجمته حين يبتدئ بإحصـاء ألفاظ المعجم الفرنسي الداخلة في باب «الاعتراف» فعلاً ومصدراً وما يلحق به مـن الصيغ والتصاريف الكثيرةً، ولمثل ذلـك كان «جان غرايش» (Jean Greisch) – وهـو أحد تلامذة الفيلسـوف – أول المنبّهين على ما في هذا الأمـر من العسر عند المترجمين الذين سيشـّق عليهم نقل المعاني الكثيرة للّفظة التي أحصاها الفحص المعجمي إلى لغاتهم[1]. إنّ هذا العمل لهو تصديق لما توقعه الباحـث القديـر من حيث عسر العبارة عنـد مؤلفه وترددها بين الألسـنة التي تُكتـب بها النصوص الفلسـفية المعاصرة وقبل كلّ ذلـك اختلاطها باللغة الجارية وبالأرصدة المعجمية التي تحفل بها اللغة الطبيعية.

ذلـك ما يتبين عند اسـتظهار المعانـي الداخلة في «الاعـتراف» على أنحاء غير متوقعة تطال الدّرجات الثّلاث للاستشـكال الفلسفيّ الذي نهض له هذا الكتـاب: درجـة الاعتراف بوصفه مُعارفـةً وهي الدرجة الدّنيا التي يناسـبها التعريـف ويكون بها الحكم والتصـور والإدراك؛ ودرجة الاعتراف بوصفه

1 أنظر J. Greisch, « Vers quelle reconnaissance ? », *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 2 (2006), p. 190.

راجعـاً إلى النفس أي إلى الضّمير المعبر عن الذاتيـة ووجهها الأخصّ أي الإنّية ويناسـبها الاعتراف بالذات ومنه التعرّف إلى الأشـياء والأشخاص وإلى الذات في المقام الأول. إنّ من المعاني الأساسـية في هذا السياق رجوع الفعل إلى الفاعل بـما يمكّن لضربٍ من الانعكاس على الذّات تشـّكل المسـؤوليّة على الفعل غايته القصوى؛ وأخيراً درجة الاعتراف بما هو عملية تبادلية يمثل التّعارف أحد أجناسـه، مع ما يلزم عن هذه البنية من التّفاعل والتّشـارك بين الذّوات ومن الصّراع والحرب والمنازعة التي يكون منها إقامة الرباط المدني وحدوث الجماعة السياسـيّة وتأسـيس الدّولة والحقّ وتكويـن التّاريخ. إنّ هـذا الإيقاع الثلاثي لمعاني الاعتراف هـو الذي بات يتحكّم بالتحليل المعجميّ اللغويّ وبالتّحليل الدّلاليّ الفلسفيّ في ضربٍ من التّساوق بين الطرفين محكوم بجملة من الثوابت التي يسـتهدي بها العملُ كلّه نواتهـا الأولى أمرٌ واقعٌ مفاده «عدم وجود نظرية في الاعتراف جديرةٍ بهذا الإسـم، مثلما توجد نظريّةٌ أو نظريّاتٌ في المعرفة...» (1)، يقابله «ضربٌ من الاتّسـاق الذي يجعل للفظـة «الاعتراف» موضوعاً في المعجم بوصفها وحدةً معجميـةً منفردةً رغم كثرة المعاني التي تنطوي عليها...» وإذا فالمفارقة التي ينطلق منها الكتاب تتخذ شكل «المقابلة بين الشتات الدلالي على أنّه أمرٌ عـارضٌ والذي يميّز تردّدات الكلمة على صعيد القول الفعلي، وبـين ضرب التعدّد الدلاليّ المنظوم الصّادر عـن عمل المعجميّ» (م.م.). وعلى هذا التعـدد الدلالي المعجمي إذاً توطئةً للتعدد الفلسـفي بما له من قدرة على مواجهة «الأحداث الفكريّة التي تتحكّم بطلوع الإشـكاليّات الفلسـفيّة الجديدة» (10). إنّ ما سـماه «ريكور» «حجّة الكتاب» في التوطئة إنما يسـتجمع المعاني القصوى التي يسير عليها الاعتراف أي:

«...الحركيّـة التي كانت بادئ الأمر في أصل إطلاق الاعـتراف بما هو تعريف، ثمّ العود الذي يفضي من تعريف شيءٍ مّا بعامّة إلى اعتراف كياناتٍ مخصوصةٍ بالإنّية بنفسـها، ثم من الاعـتراف بالذات إلى الاعتراف المتبادل إلى حدّ المعادلة الأخيرة بين الاعتراف والعرفان التي ينفرد اللّسان الفرنسيّ من بين ألسنةٍ قليلةٍ بالاحتفاء بها» (م.م.).

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

1 الأرقام الواردة بين قوسين تحيل على صفحات الكتاب الذي نحن بصدد الكلام عليه في متن الدراسة.

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

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

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

«إنّ الأثر الذي يقع على تعدّد دلالات اللّفظ هو في الوقت نفسه من جنس التركّز ومن الجنس المأخوذ في حدود تعايش بين الدّلالات المتباعدة بواسطة العمل المعجميّ عينه. وإذاً فإنّ معرفة التأمّل الفلسفيّ الذي من درجة ثانية وقد تمّ بعد [illegible] خارج المعجم اليومي أن يضيء التوترات والانزلاقات التي يتوافق معها الاستعمال اللغوي» (م.م).

إلاّ أنّ غاية الفيلسوف ليست الوقوف عند هذه المرتبة وإنّما استقصاء ما سمّاه «نسقاً مفهوميّاً» (*Begriffssystem*) ذا الأصول العريقة في التقاليد المعجمية، وهو نسقٌ مبنيٌّ على بضعة أفكار رحميّة أساسيّة تنتظم معاني الاعتراف بسجلاّته الدّلالية كلها وتضع الأصول الكبرى لترددات الفلسفيّة الممكنة.

2. إنّ المطلب الثاني متعلق بالغرض الفلسفيّ للكتاب وله بنية ثلاثيّة هي التي توفر عبارةً أولى عن النّسق المفهوميّ الذي نبهنا عليه. وقد قدم المؤلف عنها منذ توطئة الكتاب إشارة دلت على تواتر مبدئي لمعاني تبتدئ بالاعتراف على جهة التعريف الذي يتعلق بشيء مّا بعامة إلى تخصيص كيانات بعينها بالهوية-الإنّية لتنتقل من بعد ذلك من الاعتراف بالذات الذي مرجعه الذات نفسها إلى الاعتراف المتبادل الذي يدعو الغير ويقتضيه وأخيراً إلى العرفان الذي هو أقصى أطراف هذه الحركة بوصفه يدل على معاني الامتنان والشكر. إن ما يمكّن لهذه المعاني المتواترة فلسفيّاً ليس ضرباً من النشوء العفويّ من قلب اللغة اليومية وعوالمها اللامتناهية بل من حدوث إشكاليّ وتسآليّ مخصوص هو الذي تدلّ عليه أحداث الفكر التي هي أشكالٌ تاريخيّةٌ لورود السّؤال على الفكر ولحدوث حروفه أو هي «تاريخٌ فلسفيٌّ للتّسآل الفلسفيّ» (23)[2]. ليس ثمّة من ضامن للانتقال من اللّغة الطّبيعيّة إلى اللّغة الفلسفيّة غير ما يُستفاد من معنىً للمشكل الفلسفيّ ليس هو في آخر الأمر إلاّ هذا الانتقال عينه بما هو الآية على حدوث الفكر. وهو ليس من جنس الأحداث المتتالية كالتي تقع في الزّمان الطّبيعي أو التاريخي وإنما هي متقطعة متحيّرة ليس فيها من التّرتيب غير ما يضعه الفكر سُنّةً ومنهاجاً. إنّ ما يدلّ على هذه الأحداث الثلاثة تردّدات فلسفيّة تناسب إجمالاً ما أحصاه المؤلّف من المعاني الأوائل التي أشرنا إليها: المعنى الكانطيّ الذي تدلّ عليه لفظة «المُعارفة» (*Rekognition*) في **نقد العقل المحض**، والمعنى البرغسونيّ الذي يُقصد به معنى «تعرّف الذكريات» في **المادّة والذاكرة**،

1- انظر مثلاً، ص. 25، 31... أما الأثر المعجمي الكبير الذي يحمل هذه العبارة عنوانا له فهو:
P. Hellwig & W. von Wartburg, *Begriffssystem als Grundlage für die Lexikographie: Versuch eines Ordnungsschemas / Système raisonné de concepts pour servir de base à la lexicographie: Essai d'un schema de classement*, Akademie Verlag, Berlin, 1963

2- راجع التقديم الذي [illegible]

3- Lettre intrigué, lettre question : sur la littérature et la philosophie », in *Cahier de l'Herne. Ricœur*, dir. M. Revault d'Allonnes & A. Savoy, Éd. de l'Herne, Paris, 2004, pp. 11-40.

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

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

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

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

ليستنتج في خاتمته:

«إنّ السّيرة الفلسفية التي وُضعت تحت لواء الاعتراف ليس بوسعها حينئذٍ أن تكون مجرّد تكرير للتعدد الدلالي المنظوم الذي يبنيه المعجميّ استهداءً باستعمال اللغة اليوميّة فقط. ينجم هذا الامتناع عن الرّباط الذي تقيمه ألفاظ الاصطلاح الفلسفيّ مع ما أعتبره «أحداثاً فكريّةً» هي في أصل حدوث سؤالاتٍ مستجدّةٍ في فضاء الممكن الفكريّ» (358).

1 ورد هذه المواضع مجملةً في P. Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000, p. 506.

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

1 ولذلك كانت الطريقة الأنسب لمقاربة أحداث الفكر بحسب هذا المنوال هي الطريقة الجينالوجية كما يشير إلى ذلك ص. 225.

2 هي الملحوظة التي وردت في الحاشية 3 من ص. 180 من **الذاكرة، التاريخ، النسيان** وقد أشار فيها إلى أن «تقريظ السّعي» (éloge de l'itinérance) قد ختم به مقاله – حول «العبارة والسّرد» (architecture et narrativité) ورقة سنة 1999 وهذا المعنى هو الذي استلهمه جان غرايش عنوانا لعمله الذي جعل فلسفة ريكور وهو من تلامذته ومن أعمق العارفين بفلسفته موضوعا له.

La mémoire, l'histoire, l'oubli, op. cit., p. 180, n. 3 et J. Greisch, *Paul Ricœur*, op. cit., p. 29.

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

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

2. مقامات الاعتراف

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

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

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

3 حول معنى الغرض السيرة ذاتي في الترجمة الذاتية – كما يقصده «ريكور» راجع: بول ريكور، **بعد طول تأمل السيرة الذاتية**، ترجمة فؤاد [illegible] مراجعة وتقديم [illegible]، منشورات الاختلاف الجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، 2008، ص. [illegible]

P. Ricœur, *Reflexion faite: Autobiographie intellectuelle*, Paris, Ed. Esprit, 1995, p. 11.

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

إنّ فضل «كانط»، بالنظر إلى التّجربة الديكارتية وما أضفته على البحث الفلسفيّ من عمق شخصيّ ومن تشكيل مشهدي درامي يجد أصله في استئناف تأمّلي للسّيرة الفلسفية للذات المفكّرة، إنما يرجع إجمالاً إلى أمور ثلاثة أساسيّة أو أحداث فكرية: استحداث ثورة فلسفية تعيد ترتيب العلاقة بين الذات العارفة والموضوعات هي أيّة على موقف جذري يتعين أخذه في المجال [illegible]

1 *Réflexion faite*, op. cit., pp. 88-91.

الفلسفيّ الدالّ على الاعتراف على شكل «مُعارفةٍ» (*Rekognition*) ضمن نظريّة التّأليفات الثلاثة، وأخيراً تقييده بمنطق المسألة الترنسندنتالية أي ما سماه في عنوان الفصل الثاني «الرّبط تحت شرط الزّمان». توفّر هذه المسألة أساساً لمقالة الحكم أي التسوية بين الاعتراف والمعرفة على نحو يبلغ تشخيص نكتة الإشكال في الحلّ النقديّ برمته أي نظرية الارتسام وتبعاتها القصوى بالنظر إلى جنس الزمانية الذي بات يحكم الفكر. إذ هو ينبئ بما يتعيّن النّهوض له من نقض لمفهوم التمثّل وعودة إلى فلسفةٍ في «الوجود في العالم» (‹هيدغر›) أو في «عالم الحياة» (‹هوسّرل›) وما ينبغي لها من زمانية دنيويّة معيشة مساوقة للتغيّرات الفعليّة في العالم (69). ولمثل ذلك عُقد الفصل الثالث من الباب الأول مراهنةً عسيرةً على الخروج من الكانطيّة: هي في المقام الأول بابٌ لإقبال حقيقيّ على فلسفةٍ في الاعتراف؛ وهي في مقام ثان صيغةٌ للخروج من الميتافيزيقا، لا كما بشّر بذلك المعاصرون على جهة الدعوة إلى نهايتها أو إلى نهاية الفلسفة نفسها ممّا لا يوافق مزاجه الفلسفي أصلاً، بل على جهة الارتداد رُجعى إلى ما قبل الحدث الفكريّ للنقد دفعةً واحدةً – «رفضٌ للانقلاب الكوبرنيكيّ وخرقٌ للطّوق السّحري للتّمثّل» (90). فكما كان كتاب **الزّمان والسّرد** دعوةً إلى إنكار الهيغلية[1] فإنّ **سيرة الاعتراف** كتابٌ في **نقض الكانطيّة على كلّ الصّعد الفلسفيّة** أي عودة إلى مشروع أقرب إلى المحاولة منه إلى بنيان نسقيّ، مشروع يرجع بالفلسفة إلى تجربة العالم، إلى ما قبل التمثل والمعرفة:

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

ظاهرٌ إذاً أنها فلسفةٌ لا تقوم إلاّ على أنقاض التمثل الأمر الذي لا يُجوّز الرجوع إلى «أنطولوجيا أساسيّة» على شاكلة **الوجود والزمان** (*Sein und Zeit*) بقفزة من المعرفة إلى الوجود بلا وسائط ولا درجات ولا أدوار وإنما يجد في مكتاب **الأزمة** (*Krisis*) لـ‹هوسّرل› منطلقاً متيناً. إذ يمكّن من استنقاذ المسألة الترنسندنتاليّة من الشّكلانيّة الكانطيّة ليرجع بها إلى مثواها الأخير أي

1. لإيضاح العلاقة بهيغل يمكن العودة إلى مقالة 1974 «هيغل اليوم» « Hegel aujourd'hui » التي أعيد نشرها في مجلة *Esprit* عدد 124 مارس/أبريل 2006، ص 124-141.

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

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

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

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

أمّا الوقوف على اللحظة الأرسطيّة فبالغ الدّلالة في اقتصاد هذا الكتاب بالجملة: من جهة تكميله للتّجارب المأساويّة والملحميّة والشعريّة بالنّظرية العامة لها أي القول الفلسفيّ في الأخلاق كقول إيتيقيّ أساسيّ مختلفٍ عن الأقاويل الفلسفيّة الأخرى في الطّبيعيات وما بعد الطّبيعة وفي النّفس والسّياسة، ومن جهة رسمه لمجال المعقوليّة التي تخص هذا الفن وشروطها ومحاورها بالاختيار والرّوية والتّعقّل والتي تنتظم مجال الفعل البشريّ تحت نظر الفيلسوف العاقل الذي له البصر بما ينبغي أن تكون عليه السّيرة الإنسانية وبما تحتمل به وتفضل غيرها من حيث هي مناط المسؤولية على الفعل والمرجع الأقصى للاعتراف بالذات. هذا المنوال العملي هو في تقدير «ريكور»، كما كان عند الشاب «هيدغر» وعند «غادامير» (Gadamer)، النواة الصلبة لفينومينولوجيا تأويلية أقصى مطالبها «الفعل الملائم» الذي هو غرض الحكمة العملية وغرض راهنٌ لكلّ تدبير إيتيقي للحياة[1] وما يقتضيه من الزمانية ومن الحيرة ومن البصر بحدثيّة البراكسيس عموماً[2].

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

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

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

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

3- [illegible] حول هذا المحور راجع: L'homme capable : Autour de [illegible] 2000, [illegible] 161-147. *Rue Descartes*

G. Hasse (Ed.), *Paul Ricœur : de l'homme faillible à l'homme capable*, Ed. Stock, 2008; [illegible] de Paul Ricœur

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

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

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

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

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

«إني أعتقد في فاعلية التفكّر لأني أعتقد أنّ عظمة الإنسان إنما هي في جدلية العمل والكلام، فإنّ القول والفعل، الدلالة والتصرّف من الاشتباك بمكان حتى يمكن اعتبار دائم وبالغ الأثر أن يترسخ بين "النظرية" و"الممارسة"»[1].

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

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

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

وعلى الغير، إلى فينومينولوجيا الذّاكرة والوعد التي تعاود طرح السؤال عن الـ«من» بوصفه زمانيّةً في آخر المطاف أي الهوية التي هي أخصّ ما بحوزتنا. هي مسافةٌ من «الأخلاق الصغرى» ومن أنطولوجيّتها الأرسطيّة ذات الأدوار الدلاليّة واللغويّة والبراغماتيّة المتراتبة إلى غايات التّاريخ بين الذّاكرة والنّسيان، بين الوعد والحنث، تردّداً بين «برغسون» و«هوسّرل»، بين «أرسطو» و«أغسطينوس» (Augustin)، بين «سقراط» (Socrate) و«إبراهيم». بيّنٌ أنها عين الحركة التي تحمل الاعتراف بالذات والتعرّف إلى الذات إلى ذروته على مدار الفصلين الثاني والثالث من الدراسة الثانية: من السياق الأنتروبولوجي المحايث لممكنات الكوجيتو القادر إلى السّياق الفينومينولوجي لمأمولات الذّكر والوعد من حيث هما طرفا تعلقنا بالزّمان. لئن كان الأمر في كل الأحوال استئنافاً لنذر الفيلسوف ألاّ يتحدث إلا عن «ذاكرة سعيدة» هي صورة «للمعجزة الصّغرى للاعتراف» (180)، فإنه لم يبلغ ما بشّرت به نهاية كتاب **الذاكرة، التاريخ، النسيان** من أفق إسهام باتولوجيّ أخرويّ[1] وبقي الطرفان متعلقين بفينومينولوجيا ذات منحى جدليّ أفقيّ متصلة بالمنوال الذي سارت على هديه الهوية السردية ونمط الاستطاعة الذي تنطوي عليه وامتداد ذلك إلى الشرطين اللغوي والأخلاقي؛ فإن هذه الجدلية مسكونة بظلال السلب من نسيان ونكث عهدٍ ملازمة لعمل الذاكرة ولعمل الوعد أي لسير الشؤون البشرية بوجه عامّ من حيث ترزح تحت نير هذه «الباتولوجيا السّريّة» (196) التي تعاني منها الاستطاعة ذكراً ووعداً.

إنّ الفصل المعقود «للقدرات والممارسات الاجتماعية» هو في الوقت نفسه ختامٌ للتحليلات الفينومينولوجية التي جرت على صعيد تجارب الاعتراف الفردية وإن اقتضت حضوراً للغير بنحو من الأنحاء ووسيطٌ يفتح السبيل لدورة طويلة من التحليلات ذات المرجع السياسي والتاريخي يكون بمقتضاها الانتقال من الاعتراف بالذات وأشكال الهوية التي تنبني عليها سيرة الحياة كوحدة سردية إلى الاعتراف المتبادل بوصفه الطور الأقصى لتجربة الاعتراف كتجربة صراع وخلاف. ولذلك كان هذا الدور التطبيقي مقيداً بالمجال الاجتماعي للهويات أو للهويات التي تطالب بها الجماعات وتطلب على أساسها أن يُعترف بها وبحقوقها وذلك تحت راية القدرة بأشكالها المختلفة وبما فيها من تنوع

1. راجع Paul Ricœur, Mémoire, histoire, oubli, pp. 645-647.

وتشتت تلتقي في مرجعها الأقصى الذي هو من «نفس الرصيد الأنتروبولوجي [أي] تخصيص البشري بعامة بالقوة على الفعل (agency)» (200). إن هذه القوة لا تؤخذ مدلولاً عليها بما في مستطاع الأفراد في أنفسهم أو في اشتباك مصيرهم بمصير الآخرين وإنما بما تختص به الجماعات من القدرة على بناء الهويات الجماعية عند التقاطع بين التمثلات وبين الممارسات الاجتماعية إذ تقوم الأولى من الثانية مقام الوسائط الرمزية أي إقامة الرباط الاجتماعي وشكل الهوية الذي يقتضيه. كما انتهت إلى ذلك مدرسة **الحوليات** الفرنسية. وليس نمط القدرة المعنيّ هاهنا راجعاً إلى الشكل التفكري لفكرة الاعتراف كما بلغت أوجها مع الاعتراف بالمسؤولية في الآداب الإغريقيّة. ذلك أنه ينتسب إلى سياق مركب من رهان الممارسات الاجتماعية أي إقامة الرّباط الاجتماعيّ ومن التّمثلات الجماعيّة التي توفّر الوسائط الرمزيّة لأشكال الهويّة التي ترافق هذه الممارسات وإن كان لا يستغني عن «التفكر العارف للفيلسوف» (208) اللاّزم لرفع التفكّر العفويّ للفاعلين الاجتماعيين إلى رتبة وعيه بنفسه.

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

3. السيرة الجماعيّة بين جدلية الصراع وآفاق السلم

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

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

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

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

1. *Cf. Histoire et vérité*, pp. 235 sq. ; P. Ricœur, *Lectures I : Autour du politique*, Paris, Seuil, 1991, I

2. حول المناظرة مع ليفيناس في موضعين هامين من هذه الدراسة الفصل بينهما واضح:
P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op. cit., pp. 387-391 ; *Autrement. Lecture d'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, PUF, 1991 ; « L'amitié humaine du prochain et le », in *Éthique et responsabilité. Paul Ricœur*, op. cit., pp. 95-115

المشتق منها لرفعها مع «هيغل» الأول إلى رتبة جدلية يُصار معها إلى إطلاق معنى السلبية في مساق روحي تأملي جامع. وليس لنا أن نقف هاهنا على ما في هذا الانتقال الحاسم من التفصيلات التي شكلت المناظرة مع التراث السياسي الحديث تحت راية «التحدّي» أولاً ثم «الاستحضار النسقي» ثانياً. فقد مثّل العرض الموضوعيّ لحجة «هيغل» في عهد إينّا (الفصل الثالث) سبيلاً وتوطئةً لاستئنافها (الفصل الرابع) بقراءة متأنية لمباحث «أكسال هونّات» الذي أفلح في رفع مطلب الاعتراف إلى مستوى فلسفي مرموق والذي شكلت إستراتيجيته تساوقا مثلث الأطراف بين نماذج من الاعتراف المشترك بين الذوات مؤلفة من الحب والحق والتقدير الاجتماعي (274-275).

بيّنٌ أن هذه الاستحضارات النسقية للحجة الهيغلية، التي كان ملاك الأمر فيها تنزيل السياسي منزله الإيتيقي الخاصّ واستنقاذه من البنيات السالبة التي تعتمل الشأن المدني والخروج به من الأفق الطبيعي المكين للأهواء البشرية، إنما هي مدعاة لتوسيع نطاق النظر الفلسفي في الاعتراف من حيث بُعده الاجتماعي المشترك ومدلولاته المعيارية الممكنة: كذلك كان المرور بلحظات مثل «أنظمة الاعتراف» (296-299) في منحى تواصلي هابرماسي و«اقتصادات المقدار» (299-310) استرجاعاً طريفاً لنظرية العوالم والمدن وما تقتضيه من الاستراتيجيات الحجاجية والتسويغية، ليبلغ المؤلف إشكاليةً ذات صدى خاصّ في أيامنا في البلاد الأنغلوسكسونية هي التي تحمل عنوان «التعددية الثقافية» (310-315) حيث الجدل يبلغ أشدّه بين الخصوصيات القومية والمحلية للجماعات والشعوب والآفاق الكونية لمطالب الاعتراف الجماعي وحقوق تقرير المصير وأنماط الشرعية التي تقتضيها «سياسة الاعتراف» وكذا نظم الحكم التي من شأن مثل هذا التدبير وأصوله[1].

يبلغ الصراع من أجل الاعتراف، الذي جعلته فلسفة «هيغل» غرضاً فلسفيًّا تامّ الوجاهة، ذروته في هذه السيرة وانحلاله في فكرة «أحوال السّلم» التي يستوفي بها «ريكور» جهده لتجاوز الصراع ومفعولات التنازع والخلاف التي ورثتها الفلسفة ولم تقدر المجتمعات البشرية، بما فيها الأكثر مُضيّا في التمدّن،

1 - في السياق السياسي لإشكالية الاعتراف عند «ريكور» راجع:
A. Garapon, « Justice et reconnaissance », *Esprit*, 323, mars-avril 2006, pp. 231-248.

على اجتنابها. ولما كان عمل الصراع لا نهاية له، فإنّ «تجارب الاعتراف الجانحة إلى السلم لن يكون بوسعها أن تقوم مقام حلّ لتقلبات يثيرها مفهوم الصراع نفسه ولا أن تفض الخلافات المعنيّة. أما اليقين الذي يرافق أحوال السلم فهو أخلق أن يعطي إثباتاً يجعل الدافعية الأخلاقية للصراعات من أجل الاعتراف أمراً غير واهم أبداً» (318). تقصد مقالة أحوال السّلم تجربةً للاعتراف ذات أصالةٍ وسبقٍ على «النظام الحقوقي» وعلى «المبادلات التجارية» من أجل أن ما تستنفره من «الوسائط الرمزية» هو في أصل تجربة استثنائية للمعاملة بين الناس،

إن الدراسة الأخيرة في الكتاب هي كتابة لتجربة فينومينولوجية شديدة الخصوصية من أجل أنها تراهن على تأهيل الاعتراف تأهيلاً أخيراً بغير صلة بمطالب سلبية وإن كانت لا تعرى عن التّنازع بالجملة. وليست المناظرة مع الأشكال المعروفة لأحوال السلم، الموروثة في الثقافة الغربية عن الإغريق وعن التقليد الكتابي، وهي الصداقة والحب والإحسان (319-320)، إلاّ سبيلاً إلى تخريج الاعتراف من الدور المنطقي للمبادلة ورفعه إلى رتبة التكافل الذي هو محوره في تجربة العطاء وردّه وفي منظومة رمزية يمثل آخر هذه الأشكال، أي الإحسان – عُمدتها. فلذلك كانت التحليلات الأخيرة للكتاب عاملة فعلاً على صعيدين إثنين: الأول فيه حرص على استصلاح فرضيات العمل التي تواترت في هذه السّيرة والتي انتهت إلى وضع الأشكال السلبية للاعتراف كالغلط والنكر والنكران والإبطال والخذلان في رتبة العمل اللاحق بالمعنى التحليلي النفسي والذي لا رادّ له، ولذلك يتعين احتمالها ومقاومتها واستكشاف ما سماه «ريكور» «مضاءةً» (clairière) تبشر بمخرج من هذا الدور الجهنمي؛ أما الصعيد الثاني فموجبٌ شديد التعلّق بالبنية الأمثل للتواجد البشري أي التكافل (mutualité) الذي يظهر، بتوسّط التحليلات الرائعة والغزيرة لفينومينولوجيا الكرم والسخاء البشريين وجدلية العطاء والعطاء بالمثل ومادتها الأنتربولوجية والتاريخية الثرية، بوصفه الردّ الأخير على الصيغ الجحيمية المستفحلة في أدبيات الحرب والاستنفار العام للجميع ضد الجميع والاحتماء المرضي بوضع الأنسجة الدائمة... ليس التكافل إذاً غير بنية «التبادل بين الأفراد»، أما المبادلة (réciprocité) فتدل «على العلاقات النسقية التي لا توفر أواصر التكافل من واحد من "الأشكال الأولية" للمبادلة» (328).

فالتكافل يوفر عناصر البنية الناظمة لأحوال السلم لكونه يمكّن من احتمال السمة اللانهائية لسيرورة الاعتراف وينقلها إلى تجربة فعلية أطرافها جزء من تجربة اعتراف فعليّ.

* * *

سيرةُ الاعتراف إذاً هي سيرةٌ للهويّة بأشكالها وتصاريفها: الهويّة المنطقيّة والشّخصية والسّردية؛ هويّة الإنسان القادر ينتقل من ذات الإدراك إلى ذات الفعل، من ذات الكلام إلى ذات السرد، انتقالاً لا يستغني عن الوسائط: علاماتٌ وآثارٌ، هيئاتٌ ومؤسّساتٌ، دلالاتٌ ورموزٌ... كلّها تعني أنه ليس ثمة تجربة مباشرة للاعتراف ولا تحصيلٌ موجبٌ لكائن مُعترفٍ به بلا توسّطٍ ولا مداورةٍ ولا سبيل. وإنّ تجربة الاعتراف متى اتخذت هيئة السيرة سُنّةً للفكر كانت تجربة للوفرة كيفما أتيتها: فهي وافرة بالمعنى وبالوجود، وهي ذات فائض في الدلالة وفي القيمة، سخية بالعطاء وبالتبادل. هي المعجزة بحق(κατ' ἐξοχην).

عسى أن يكون عملنا هذا اعترافاً يليق بصاحبه وامتناناً لرجل في مقامه لم يعد بيننا ولكنّه من مكانه يرانا، وشكرا لكلّ من أدّى النصح لنا واحتمل قراءة هذا النصّ أو شيئًا منه وأصلح من عبارته؛ أولئك لا يُذكرون بأسمائهم فهم يعرفون أنفسهم.

فتحي إنقزّو

إلى فرانس فانسينا . أخ سفير
أقدم أصدقائي .

تـوطئة

إنّ هذه المحاولة التي جعلتُها للاعتراف هي حاصل محاضراتٍ ثلاث قُدّمت بهـذا العنوان بمعهد علوم الإنسـان بفيانّا واسـتُؤنفت بزيادة تعمّق بمعهد أرشيفات «هوسّرل» بفرايبورغ. وما أنشره هاهُنا هي الصّيغة الفرنسيّة لمحاضراتي بفيانّا وفرايبورغ هذه التي عاودت الاشتغال عليها فيما بعدُ وأثريتها.

إنّ ما أثار البحث هو شعور بالقلق يتعلّق بالحكم الدلاليّ الذي يطال «الاعتراف» على صعيـد القول الفلسـفيّ. وإنّ عدم وجود نظريّة في الاعتراف مقابلة لما هو الإسـم، مثلما توجد نظريّة أونظريّات في المعرفة، لهو أمرٌ واقعٌ. إلا أنّ هذا الفراغ المحيّر شـأنه أن يصطدم بضرب من الاتّسـاق الذي يجعـل للفظة «الاعتراف» موضعاً في المعجم بوصفها وحدةً معجميّةً منفردةً رغم كثرة المعاني التي تنطوي عليها هذه الوحدة المعجميّة والتي تشهد عليها ضمن الجماعة اللغويّة التي ألِفَتها اللّغة الطّبيعيّة نفسها أي اللّغة الفرنسيّة في حالنا هذا.

ولعلّ المقابلة بين التشتت الذي يظهر على أنّه أمر عارض والذي يميّز ترددات الكلمة على صعيد القول الفلسـفيّ وبـين ضرب التعدّد الدلالي المطرد الصادر عـن عمل المعجمـيّ هي التي تعطينا وضـع الانطلاق الـذي [10] تولّدت منه الحيرة التي أشرنا إليها. إلى ذلك فإنّ هذا الحرج الأوّل إنّما يشتدّ بعد المقارنة بين المعاني الفلسفيّة للفظة «الاعتراف» التي يشهد عليها تاريخ الأفكار الفلسفيّة. فالأمر يبدو وكأنّ تلك الأعمال الفكريّة التي تتسم بطابع الإشكالية

الفلسفيّة الجديدة شأنه أن يفعل فعله الأوّل بتشتيت الدّلالات الممكنة فلسفيًّا وبدفعها إلى القرب من مجرّد الاتّفاق الدلالي.

ولقد وُلدت هذه المحاولة من رهان قضى بإعطاء سلسلة التردّدات الفلسفيّة المعروفة للفظة «الاعتراف» اتّساق تعدد دلالي منظوم جدير بالردّ على التعدّد الذي في النّطاق المعجميّ. إن مقدّمة هذه المحاولة مخصّصة لفرضيّات العمل التي كانت في أصل إقامة حجّة الكتاب أعني الحركيّة التي كانت بادئ الأمر في أصل إطلاق الاعتراف–التعريف، ثمّ العبور الذي يفضي من تعريف شيءٍ مّا بعامّة إلى اعتراف كياناتٍ مخصوصةٍ بالإنّية بنفسها، ثم من الاعتراف بالذات إلى الاعتراف المتبادل إلى حدّ المعادلة الأخيرة بين الاعتراف والعرفان التي ينفرد اللّسان الفرنسيّ من بين ألسنةٍ قليلةٍ بالاحتفاء بها.

وباختصار فإنّ الحركيّة التي تقتضي البحث إنّما تتمثّل في قلب لفعل «اعترف» على صعيد النّحو بالذات من استعماله في صيغة المبني للمعلوم إلى استعماله في صيغة المجهول: أنّي أعترفُ فعلاً بشيءٍ مّا، بأشخاصٍ، بنفسي، وأنّي أطلب أن يُعترف بي من قبل الآخرين.

وإنّي أودّ القول، حتى أختم هذه الحجّة، إنّه إن أمكن لمطلب الاعتراف أن يظهر للقراءة بوصفه القطب الغائيّ [الذي يجذب] سلسلةً [11] من الاستعمالات الفلسفيّة لمصدر «اعتراف» ولفعل «اعترف»، فإنّ هذا الجذب الغائيّ لا يفعل فعله على صعيد القول الفلسفيّ إلا بقدر ما كان يقاومه في الوقت نفسه بالحرص على إعطاء المدى الأوسع للتعدد الدلالي المطرد الذي تبسُطه سلسلة الدّراسات الثّلاثة. فالحيرة الأولى يُستعاض عنها، شيئاً فشيئاً، بضربٍ من الإعجاب بقوّة الفصل التي تعتمل اللّغة في وجهةٍ معاكسةٍ لانتظار التّواطؤ الذي يدفع بعمق **فنّ التّسمية**.

أمّا بخصوص المعادلة النهائيّة بين الاعتراف والعرفان، التي نبّهنا على احتفاء اللّسان الفرنسيّ بها، فإنّ شأنها يزداد بمفعول التّأخير الذي أثاره قرار الابتداء في البحث تعريفاً بشيءٍ مّا بعامّة. فكذلك تدخل مسألة الهُويّة خطاب الاعتراف وتبقى على هذا الحال إلى آخر المطاف مقابل التّحوّلات التي سنتحدّث عنها.

ألست أطلب أن يُعترف بي في هُويّتي الأصيلة؟ فإذا صادف الأمر [illegible] أن يتمّ لي ذلك ألاّ يكون عرفاني لأولئك الذين اعترفوا بهويّتي، بنحو أو بآخر، من خلال اعترافهم بي؟

هل كُسب الرهان الذي بُنيت عليه هذه المحاولة، أعني خطاباً فلسفيًّا [illegible] حول الاعتراف شأنه أن يكون خطاب الاعتراف؟

حين جعلت عنوان «السّيرة» لا «النظريّة» لهذا الخطاب فإنّي أومئ [illegible] استمرار الحيرة الأولى التي دفعت هذا البحث والتي لا يمكن أن يهدمها اليقين من بناء التعدد الدلالي المطّرد الذي يتوسّط الاتّفاق والتّواطؤ.