تأويلية الذات في الانثروبولوجيا الفلسفية عند بول ريكور

Interpretation of the self in philosophical anthropology in Paul Ricœur

إبراهيم كراش[1]
[1]جامعة قاصدي مرباح ورقلة (الجزائر)

تاريخ الاستلام : 2020-02-21؛ تاريخ المراجعة : 2023-03-05 ؛ تاريخ القبول : 2023-03-31

ملخص :

يهدف هذا المقال إلى توضيح النظرية التأويلية في الانثروبولوجيا الفلسفية عند بول ريكور الذي يرى أنّ وظيفة التأويل هي تفسير العالم من خلال النص، فعالم النص هو ركيزة التأويل عند ريكور، وفيه تتقاطع الأنثروبولوجيا الفلسفية مع النظرية التأويلية، وعليه يمكن تحديد التأويلية بوصفها بحثا في النوايا النفسية المتخفية تحت سطح النص. وتكمن أهمية هذا الموضوع في محاولة باراديغم الأنثروبولوجيا الفلسفية الوصول إلى فهم كلي لكل ما يتعلق بالإنسان انطولوجيا و أكسيولوجيا وإبستيمولوجيا، وقد اعتمدت منهجا تحليليا يقوم على تصور الإشكالية ثم طرحها في سياقها التاريخي لتوضيح أهميتها وتبيين حدودها. وأهم نتيجة توصلت إليها أن تأويلية الذات في الانثروبولجيا الفلسفية عند بول ريكور تأسّست منذ البداية على البحث والتنقيب في موضوع محدد هو الإنسان كذات في علاقتها مع الآخر والعالم.

الكلمات المفتاح : نظرية التأويل، انثروبولوجيا فلسفية، عالم النص.

Abstract :

This article aims at highlighting the hermeneutical theory in philosophical anthropology according to Paul Ricœur who sees that the function of interpretation is to explain the world through the text. The world of the text is the pillar of Ricœur's interpretation. In it, philosophical anthropology intersects with hermeneutic theory. Thus, hermeneutics can be defined as a search for the psychological intentions hidden below the appearance of the text. The importance of this theme lies in the attempt of the paradigm of philosophical anthropology to achieve a holistic understanding of all that concerns the ontology, axiology and epistemology of man. She adopted an analytical method based on the perception of the problem then on its historical context to specify its importance and specify its limits. The most significant result achieved is that the hermeneutics of the self in philosophical anthropology according to Paul Ricœur is based on the search for a precise theme which is man in his relationship to the other and to the world.

Keywords : Theory of interpretation, anthropology philosophical, world textual.

I- تمهيد :

الموضوع الأساسي للانثروبولوجيا الفلسفية هو كل ما يتعلق بالوجود الإنساني ولذلك فهي تبحث في الوجود الإنساني من أوجه وجوانب مختلفة ومتعددة: فهي تبحث أولا: في الإنسان كوجود في العالم، وثانيا: كوجود مع الآخر، وثالثا: كوجود له معنى. وتبعا لذلك يمكن القول أن أعمال بول ريكور من فلسفة الإرادة، إلى الاستعارة الحية، فالزمن والسرد بأجزائه الثلاثة، إلى الذات عينها كآخر فمسارات الاعتراف، تتضمن خطاب أنثروبولوجي فلسفي يبحث في إشكاليات الواقع الإنساني بكل تناقضاته. إذ حاول ريكور من خلال ترحله بين مناطق ومجالات مختلفة ومتعددة البحث في الذات عبر وساطة الآخر، ليخلصها من نرجسيتها ويكشف عن ضرورة انفتاحها على العالم وعلى الآخر، ومن ثم إعادة تأسيسها بمنهج هيرمينوطيقي، أخذا في الحسبان انفتاح التأويل على التاريخ والايديولوجيا، وعلى الراهن. التزاما بما سبق أراد بول ريكور أن يُخرج البحث في

موضوع الإنسان من دائرة العلمية التي تجعل منه شيء مثل باقي الأشياء في العالم مهملة بعده الأنطولوجي من جهة، ومن جهة إخراجه من انغلاقه الأنطولوجي الذي وضعه فيه الكوجيتو الديكارتي. على هذا النحو تشكل فلسفة بول ريكور مشروع بناء أنثروبولوجيا فلسفية يحاول هذا المشروع الإجابة عن سؤال الفلسفة الأول ما هو الإنسان ؟ لكن مع تعديل صيغة طرحه إلى من هو الإنسان؟ وهذا تحت تأثير الفلسفة الوجودية. الإجابة عن سؤال من هو الإنسان ؟ لا تحيل إلى الانطولوجيا بالمفهوم الهيدجري، كما أنها ليست مقاربة مستوحاة من العلوم الإنسانية. فالإجابة عن سؤال من هو الإنسان ؟ نقطة تقاطع مجالات معرفية متعددة بدأها ريكور بالفينومينولوجيا وانتهى بها إلى التأويلية، من هنا نفهم لماذا كان بول ريكور Paul Ricœur (2013/2005) فيلسوف رحالة بتعبير جيل دولوز Gilles Deleuze (1925 / 1995)؛ فهو يحاور التحليل النفسي، ويبحث في التاريخ والذاكرة وعلم الاجتماع، ويساءل التأويلات المتصارعة، ويستدعي علوم اللغة. كل هذا من أجل فهم متكامل للأبعاد الخاصة بالإنسان، فهم يُساهم في استجلاء حقيقة الإنسان من جميع الجوانب. التزاما بما سبق سعى ريكور إلى تطعيم الفينومينولوجيا بالتأويلية؛ تطعيم عمل فيه على التوفيق بين فلسفة الذات الناتجة عن الكوجيتو الديكارتي من جهة، ومن جهة أخرى تأويلية الذات التي لا يمكن أن تفهم إلا عن طريق مسار التفافي يمر بالأعمال الأدبية والفنية، إذ أنّ كل فهم للذات يتطلب تأويلا مستمرا للنصوص، من هنا يحق لنا أن نطرح التساؤل التالي: هل يمكن أن تؤسّس الهيرميونيطيقا لفهم الذات انثروبولوجيا؟ وإلى أي مدى استطاع بول ريكور التوفيق بين مشروعين مختلفين في فهم وتفسير فلسفة الذات ؟ وهل يمكن للنظرية التأويلية عند ريكور أن تقدم مقاربة أنثروبولوجية فلسفية لمشكلة الذات ؟

1) في موضوع الانثروبولوجيا الفلسفية

تعتبر مشكلة الإنسان الموضوع الأساسي في الفلسفة مند فجرها الأول في عهد الإغريق إلى يومنا هذا، ولذلك ليس بالغريب أن تُفتح مرحلة الحداثة بالنزعة الإنسانية: وهي تيار فكري شامل لكل ماله علاقة بالإنسان، وجاء هذا التيار كرد فعل على النزعة اللاهوتية التي تتجه إلى الاهتمام بالإله واحتقار الإنسان. والحق أنّ النزعة الإنسانية صاغت تصورا جديدا لمفهوم الإنسان كان بمثابة الأرضية التي انطلق منها الفلاسفة للبحث في مشكلة الإنسان وخاصة الإنسان الفاعل في التاريخ و الواقع، وبذلك بدأت النواة الأولى لتأسيس علوم الإنسان التي تسعى إلى تحقيق الفهم الموضوعي لكل الجوانب المتعلقة بالإنسان ولأجل هذه الغاية حاولت علوم الإنسان إتباع المناهج العلمية المطبقة في علوم المادة، إلا أنها لم تصل إلى تحقيق الموضوعية والدقة والصرامة التي حققتها علوم المادة ما ولد أزمة في علوم الإنسان تجلت في التناقض الكبير بين التطورات والإنجازات الناجحة في علوم المادة من جهة، ومن جهة أخرى القصور في علوم الإنسان.

وقد أدت أزمة علوم الإنسان في بدايات القرن العشرين إلى ظهور اتجاه فلسفي ناقد لمحاولة تكييف موضوع الذات الإنسانية مع متطلبات الدراسة العلمية التجريبية، هذا الاتجاه تمثل في الفينومينولوجيا التي رفضت المذهب الطبيعي الذي ساد مع تطور المنهج التجريبي حيث استبدلت هذا المنهج بمنهج معرفة يقوم بالأساس على ضرورة العودة إلى الأشياء ذاتها؛ أي الاتجاه المباشر للظواهر والبحث فيها ولعل أهم المفاهيم التي يستند عليها المنهج الفينومينولوجي هو مفهوم القصدية أي الطابع القصدي للوعي بوصفه أداة لفهم العلاقة بين الوعي والوجود.

وتحت تأثير المنهج الفينومينولوجيا سيعاد البحث من جديد في مجال الانثروبولوجيا الفلسفية التي كانت انطلاقته الأولى مع كانط في كتابه "الانثروبولوجيا من وجهة نظر تداولية". ثم تواصل البحث في الانثروبولوجيا مع ماكس شيلر خاصة في المرحلة الظاهراتية من تفكيره أين وجد شيلر في منهج هوسرل الدقة والصرامة التي تُمكّن من الكشف عن التجربة الوجدانية وعن الطابع القصدي الذي يميز الأفعال، وهذا ما يُمكّن من جهته من التمييز بين عالم الأشياء وعالم الوجدان، وانطلاقا من هذا التمييز ينشأ نوع خاص من المعرفة: وهو المعرفة الميتافيزيقية الناتجة عن الارتباط الوثيق بين ما توصلت إليه العلوم الوضعية والفلسفة التي تبحث في الماهيات لذلك « **فإن الطريق نحو هذه الميتافيزيقيا لا يمكن أن يبتدئ من دراسة الوجود الموضوعي إنما منبع هذه الميتافيزيقيا هو الدراسة الفلسفية للإنسان (الانثروبولوجيا الفلسفية) وهي**

الانثروبولوجيا التي تتناول سؤال : من هو الإنسان ؟ »[1] والتزاما بذلك فقد أولى شيلر للشخص مكانة خاصة في فلسفته « **إن مفهوم الشخص يتضمن الاستخدام الكامل للعقل و النضج، والقدرة على الاختيار. »**[2]وهذا يعني تجاوز مفهوم الشخص لذلك التصور الذي يحدد الشخص من خلال النفس أو من خلال الأنا، فالشخص لا يرتبط بالتحديدات السيكولوجية و إنما يرتبط بأفعال الإرادة الحرة. ولكن هذا لا يعني اختزال الشخص في أفعاله و إنما تحديد الشخص بوجوده الفعلي في كل ما يقوم به، وفي هذا فإن الشخص يتميز بالاستقلالية التامة من حيث إرادته التي يحدد بها الخير والشر ومن حيث فعل الاختيار بين الخير والشر. فضلا عن ذلك فإن الشخص مرتبط بالجسد وهذا لا يعني أنه جزء من العالم، «**إنما هو دائما على علاقة بالعالم. »**[3] انطلاقا من هذه الفكرة التي تربط بين الشخص والجسد والتي ميزت الانتروبولوجيا الفلسفية في بداية القرن العشرين يمكن القول أنّ كوجيتو الجسد احتل مركزا أساسيا في الانثروبولوجيا الفلسفية الراهنة والتي بحثت في هذه المسألة في إطار مسألة التصدع الوجود التي أفرزها العلم المعاصر حين اختزال الجسد في جسم طبيعي قابل للدراسة الموضوعية العلمية بوصفه شيء من بين الأشياء التي يتألف منها العالم، فالمشكلات التي تطرحها الأنثروبولوجيا الفلسفية اليوم تركز حول المواضيع التي درسها كل من كانط Immanuel Kant (1724 /1804). وشيلر Max Scheler (1874/ 1928)، وميرلولوبنتي Maurice Merleau-Ponty (1908 /1961) وريكور، بالخصوص موضوع تصدع العالم، ذلك أنّ نتائج العلم المعاصر أدت إلى اتساع الهوة والفارق بين مكان العالم المعاش والبناء الشكلي للعالم التكنولوجي؛ فالجسد أُختزل في جسم موضوعي بفعل التصور الذاتي الذي أدى الى فقدان الجسد لقيمته الرمزية، بالإضافة إلى هذا فإن الاضطرابات وأشكال العنف المختلفة الملازمة للمجتمعات المعاصرة تفرض على التفكير الفلسفي وخاصة الانثروبولوجيا الفلسفية ضرورة إعادة استجلاء السؤال عن معنى الوجود والتدخل في الحركية الثقافية والاجتماعية لفهم مشروعية هذه الحركية.

2) المنعطف التأويلي للفكر المعاصر:

لاشك في أنّ ما يميز الفكر الفلسفي الغربي المعاصر هو اتجاهه نحو التأويل، وخاصة تأويل ارثه الكلاسيكي، هذا الاتجاه نحو التأويل بدأ مع" شلاير ماخر" Schleiermacher F. (1768/ 1834)، ليستمر مع كل من" دالتاي Wilhelm " Dilthey (1833 /1911)، "هيدغر " Heidegger M (1976/1889)، و"غادامير " H.G. Gadamer (2002/1900)، وكذا" بول ريكور"، ويصبح بذلك تقليدا فلسفيا يهتم بالمفاهيم الفلسفية والنصوص الأدبية.على هذا النحو عمل بول ريكور على إعادة الاعتبار للنص بوصفه الحامل للدلالات، مؤسسا نظريته حول النص على ثلاثة مراحل الأولى: الاهتمام بالنص كبنية لما قبل الفهم. ثانيا: تأويل عناصر ومكونات النص بالنظر إلى التداخل بين الفهم والتفسير. ثالثا: فهم النص استنادا على الاندماج بين عالم القارئ المتلقي للنص من جهة، وعالم النص من جهة أخرى. نظرية ريكور حول النص تّوجت رفضه لمحاولة هوسرل E. Husserl (1938/1859)، ومن قبله ديكارت لتأسيس المعرفة والذات بالاعتماد على الوعي المباشر، لأن الوعي يقع دائما خارج نفسه ؛ فهو موجه نحو معنى ما أو موضوع ما، ولا يمكن أن يتجه نحو ذاته، والأنا أفكر هو الأنا الذي يفكر في موضوع تفكيره. هذه الفكرة هي الحقيقة التي توصلت الفينومينولوجيا حسب بول ريكور، بيد أنّ ما يجب الإشارة إليه هو الافتراض الفينومينولوجي للتأويلية الذي ينص على أنّ كل سؤال عن نمط الوجود هو في نهاية المطاف سؤال عن معنى الوجود **لأن « أي سؤال حول موجود ما هو في النهاية سؤال حول معنى هذا الموجود ويصبح هذا السؤال تأويلا حين يكون هذا المعنى مخفيا بطبقة من الكثافة والتعتيم تغلف وجود الذات في العالم»**[4]. انطلاقا من هذا الافتراض يمكن الحديث عن تطعيم الفينومينولوجيا بالتأويلية، إذ تتجلى ملامح الفينومينولوجيا التأويلية، في استخدام مناهج التأويلية من اجل بلوغ الهدف الأساسي للفينومينولوجيا ألا وهو الكشف عن معنى الوجود، بذلك تغدو الفينومينولوجيا امتداد للتأويلية فضلا عن أنّ كلاهما تسعى لفهم الذات بمنهج تأملي يبدأ وسط الأشياء متخذا من العالم[5]، وخبرتنا البينذاتية معطيات أساسية للوعي. أما موطن الاختلاف بين الفينومينولوجيا والتأويلية يحدده ريكور برفض التفسير المثالي الهوسرلي والذي يستند على فكرة الفهم

الحدسي المباشر للماهيات؛ إذ لا يمكن قيام وصف فينومينولوجي للظواهر كما تبدو للوعي دون تأويل، ومدام الأمر كذلك فلابد من انعطاف هيرمونيطيقي للفينومينولجيا.

واضح إذن أنّ ريكور يرفض المسعى الهوسرلي وهو جعل الفلسفة علما صارما على منوال الرياضيات، من خلال سعي هوسرل إلى تأسيس فينومينولوجيا علمية تؤدي إلى تحديد الأساس النهائي والتام لكل فكر، موضحا ريكور من خلال هذا الرفض أن مسعى العلمية يبلغ حده الأساسي في الشرط الانطولوجي للفهم، مؤكدا في نفس السياق على تبعية التأويل للفهم، وهذا ما يجعل من نظرية النص محورا هيرمينوطيقيا في مقابل القول بأسبقية الذاتية في الإطار الذي يصبح فيه النص مستقلا عن القصدية الذاتية للمؤلف. والسؤال الجوهري الذي يطرح في هذا السياق هو ماذا يقصد بول ريكور بالنص؟ يجيب بول ريكور عن هذا السؤال قائلا: «**لنسم نصّا كل خطاب ثبتته الكتابة**»[6]، من هذا التعريف يتضح أنّ وظيفة التثبيت هي المؤسس للنص؛ فالكتابة تثّبت النص وتجعله يأخذ دور الكلام لأن ما تثّبته الكتابة هو في الأصل خطاب كان يمكن أن يقال بالكلام فما «**اثبت بالكتابة إذن خطاب كان بإمكاننا أن نقوله، لكننا نكتبه بالضبط لأننا لا نقوله. التثبيت بالكتابة يحل محل الكلام.** »[7] وحلول الكتابة محل الكلام يستلزم حلول القارئ محل السامع، والكاتب محل المتكلم. وإذا كان الكلام يتكون من ثلاثية "المتكلم، الكلام، السامع" فإنّ الكتابة تتكون من ثلاثية " الكاتب، النص، القارئ" ومنه نخلص إلى أن النص هو تدوين للخطاب؛ بمعنى أنّ النص هو خطاب مكتوب. بناءً على هذا المفهوم عمل بول ريكور على تأسيس نظرية النص على مقولات الخطاب : الأثر، المباعدة، الذات. ولأجل ذلك يقترح تنظيم الإشكالية حول خمسة موضوعات: «**1 إنجاز الكلام كخطاب، 2 إنجاز الخطاب كأثر أدبي مبني،3 علاقة الكلام بالكتابة في الخطاب وفي آثار الخطاب، 4 أثر الخطاب كانعكاس لعالم ما، 5 الخطاب و أثر الخطاب كوسيط لفهم الذات.كل هذه السمات مجتمعة تشكّل معايير النصية**»[8].

إنّ الخطاب المكتوب هو في الأصل نص حي، يمكن قراءته وتأويله بكيفيات مختلفة تبعا لظروف زمن التأويل وهذا ما قد يجعله عرضة للاغتراب بسبب اتساع الهوة الزمنية بين زمن التأليف وزمن التأويل، اتساع الهوة الزمنية من شأنه أن يؤدي إلى سوء فهم النص من قبل المؤولين، وهذا ما يفضي إلى صراع التأويلات بفعل تعدد القراءات؛ ما يعني شمولية فعل القراءة الذي يمتد خارج النص اللغوي ليشمل نمط الوجود Mode d'être من خلال الفهم كتجلي لكينونة الذات، على هذا الأساس يتم استبدال الكوجيتو الديكارتي" أنا أشك إذن أنا أفكر إذن أنا موجود " بكوجيتو هيرمينوطيقي le cogito herméneutique " أنا أفهم إذن أنا أوّل أنا موجود "، وكل فهم يعتمد على الوظائف العقلية والوجدانية والنفسية؛ فالفهم مسألة ذاتية لا علاقة لها بالضوابط المنطقية. في هذا السياق ريكور يستدعي انطولوجيا الفهم عند هيدجر التي تجعل من الفهم جزءا من مشروع الموجود-هنا (الدزاين) Dasein المنفتح على وجوده الملقى به في العالم على حد قول ريكور: « **وللفهم عند هيدجر دلالة أنطولوجية. انه جواب كينونة ملقاة في العالم تشق فيه طريقها عن طريق عرض إمكاناتها الأكثر خصوصية. والتأويل بالمعنى التقني لتأويل النصوص ما هو إلا توسيع وتفسير لهذا الفهم الأنطولوجي المتضامن دوما مع كينونة ملقاة بها مسبقا.** »[9] فالفهم الذي هو أحد أنماط وجود الدازاين نفسه الذي يفهم به وجوده عينه، من خلاله تكون اللغة مسكن الوجود ويكون الدازاين هو حارسه الأمين، ويكون التأويل أحد النوافذ المفتوحة عليه. هكذا يصبح الفهم عند ريكور شكلا من أشكال الوجود بعدما كان شكلا من أشكال المعرفة عند دلتاي، ومنه يسلك ريكور طريقين لتطعيم الفينومينولوجيا بالتأويلية، الطريق الأول: طريق قصير حيث تقتصر التأويلية على أن تكون أنطولوجيا للفهم يتم من خلالها إقصاء الأسئلة الابستيمولوجية والمنهجية وكل ماله علاقة بالمعرفة، وتسلط الضوء على الأسئلة الأنطولوجية المرتبطة بكينونة الكائن أو الدزاين الذي يوجد وهو يفهم وجوده. أما الطريق الثاني: طريق طويل ويبدأ من مستوى اللغة الذي يمارس فيه الفهم.ويستلزم هذا المستوى أن تكون أنطولوجيا الفهم مسبوقة بتحليل ابستيمولوجي ومنهجي لعملية الفهم؛ إذ تتعذر دراسة الفهم كنمط وجودي للكينونة من دون دراسته كشكل من أشكال المعرفة، فلا يمكن الاهتمام بالدزاين بوصفه كائنا يفهم وجوده بمعزل عن البحث في كيفية وطبيعة الفهم المتوفر عند هذا الكائن، فالانطولوجيا في هذا الطريق الطويل هي الهدف الذي نسعى إليه وليست منطلقا نبدأ منه. وفي هذه الفكرة يختلف ريكور عن هيدجر الذي يعتبر الانطولوجيا هي الأساس الذي يجب أن تنطلق منه كل فلسفة، في حين

تصبح الأنطولوجيا عند ريكور الغاية التي تسعى كل فلسفة لبلوغها؛ أي أن « الأنطولوجيا هي الأرض الموعودة بالنسبة إلى فلسفة تبدأ لغة وتفكيرا»[10].

واضح إذن أنّ التأويل عند ريكور لا يتوقف فقط على أنطولوجيا الفهم الموروثة عن هيدجر، إنما يثريها بالبحث في صراع التأويلات الممكنة التي تنخرط فيها الهيرمينوطيقا منذ هيدجر وغادامير، بغية الكشف عن أبعاد التأويل في عمقها الأنطولوجي وفق منظور تأملي يبحث في التأسيس لأرغانون التأويل، إذ « **كيف نجعل للتفسير ارغانون (آلة) لعقل النصوص ؟ وكيف نؤسس العلوم التاريخية إزاء العلوم الطبيعية؟ وكيف نفصل في الصراع بين التأويلات المتنافسة؟ »[11].**

فإذا كانت الأنطولوجيا عند هيدجر بحث في تجربة الذات في الوجود، أو هي الموجود في العالم (الدزاين) المتجذر في الزمان كإمكانيات خاصة تؤطر فهم الذات لوجودها، فإنّ غادامير يوسع دائرة الفهم لتشمل تجربة الوجود- مع-الآخر من خلال تجربة البينذاتية Intersubjectivité التي تكشف عن التواصل بين الذوات، وعن المشاركة الوجدانية بين الذات والآخر.فكما يوجد إنهمام بالذات يوجد أيضا إهتمام بالآخر، لأنّ الفهم يؤسس للتفاهم الذواتي؛ أي بين الذات وذات الآخر، كما يؤدي وظيفة المشاركة في بلورة المعنى .

على هذا النحو سيسعى بول ريكور إلى تحديد مسار تأويلية الذات من خلال الفهم الأنطولوجي للوجود الممكن لها في العالم، فالفهم الأنطولوجي هو ما يوجه تأويل النص بوصفه العالم الممكن الذي تستقر فيه الذات عبر وسيط اللغة الذي يعيد صياغة وتشكيل العالم الخارجي من جديد مستشرفا إمكانات الوجود، بحيث يكون فهم الذات لوجودها مع الآخر وفي العالم فهما نصيا وهذا ما دفع بريكور في عمله المهيب الموسوم ب "الزمان والسرد" إلى أن يثري ويدعم نظريته السردية بنظريته التأويلية حين توجه بها توجها لغويا أدبيا، فهو لا يتابع الأنطولوجيا بشكل مباشر، إنما عن طريق الرموز والدلالات؛ فبما أنّ كل أشكال الفهم الوجودي لابد أن تفسر بلغة، فإنّ كل الأبحاث التي تهدف إلى بلوغ الفهم التام للانطولوجيا لابد لها من دلالات، وتجربة البحث عن المعنى توليدا أو تأويلا لا بد لها من وسائط وهي النصوص وكل الأعمال الأدبية، إذ أننا « **لا نفهم أنفسنا إلا بخفايا علامات البشرية المبثوثة في الآثار الثقافية. ماذا كنا سنعرف عن الحب والكراهية، عن الأحاسيس الأخلاقية، وبعامة عن كل ما نسميه ذاتا، لو لم ينقل ذلك إلى كلام ولم يبين بالأدب ؟»[12].**

هكذا تكون نظرية ريكور السردية نقطة التقاء بين الأنثروبولوجيا الفلسفية التي تهتم بموضوع الوجود الإنساني، والنظرية التأويلية التي تهتم بقراءة النصوص وفهمها وتفسيرها، هذا الالتقاء بين الأنثروبولوجيا الفلسفية والنظرية التأويلية حول النظرية السردية يؤدي إلى إجابة ريكور عن السؤال الماهوي لكانط ما الإنسان؟ إجابة تجعل من السرد، والمرويات ،والتواريخ ، والقصص المجال المناسب لاكتشاف إمكانات الإنسان. وانطلاقا من التصوير الخيالي للأدب يؤكد ريكور على دور الخيال في تجسيد الواقع؛ فالأعمال الخيالية لا تقل واقعية عن الأحداث والوقائع والأشياء التي تصورها تلك الأعمال الخيالية، فالخيال يقول الواقع الإنساني باستشرافه عالما ممكنا يتقاطع مع عالم القارئ، من منطلق أنّ « **للخيال القدرة على قول الواقع وفي إطار الخيال السردي ،وعلى وجه التحديد على قول الممارسة الواقعية إلى حد أن النص يستهدف قصديا أفق وواقع جديد يمكن أن نسميه عالما ويتخلل عالم النص هذا عالم الفعل الواقعي لكي يضفي عليه تصورا جديدا أو إذا صح القول لكي يحول صورته »[13].**

ولهذا يرى ريكور أنّ وظيفة التأويل هي تفسير العالم من خلال عالم النص الذي هو مرجع الخيال فهو يقابله بوصفه إمكانية لإعادة الوصف، فعالم النص هو ركيزة التأويل عند ريكور وفيه تلتقي الأنثروبولوجيا الفلسفية مع النظرية التأويلية، وعليه يمكن تحديد التأويلية بوصفها بحثا في النوايا النفسية المتخفية تحت سطح النص، والأكثر من ذلك بوصفها تفسيرا للوجود –في- العالم معروضا في النص. فما يجب تأويله في النص هو العالم المفتوح الذي يمكن أن أسكنه وفيه يمكنني أن أستشرف إمكانياتي الخاصة[14].

على هذا النحو يسمح العالم الذي يستشرفه الخيال الأدبي للإنسان أن يطلع على إمكانات الفعل، ومنه تتوفر للإنسان تجربة خيالية بمثابة طريقة فعلية للاستقرار في العالم المفتوح؛ وهنا حسب ريكور تتجسد قصدية السرد الخيالي في خلقه وإبداعه لعالم جديد ومنهج جديد في استشراف الممكنات وإدراكها، فإذا كانت القصدية التاريخية موضوعها الأشياء الواقعية التي حدثت في الماضي، فإنّ القصدية في الأدب تهتم بإعادة تشكيل الأشياء الواقعية التي يمكن أن تحدث. وبما أنّ النص يقدم إمكانات جديدة للأنطولوجيا فإنّ الأنثروبولوجيا الفلسفية عند ريكور تتضمن بدورها أنطولوجيا الوجود في العالم، من هنا تحدد صيغة النص عند ريكور الذي يتجاوز الواقع الموضوعي عند الوضعيين في تفسيره الأنطولوجي لمسلمة الإحالة أين يهدف ريكور إلى تخليصها من المفاهيم العلمية.[15] مؤكدا من خلالها على علاقة اللغة بالواقع؛ فوظيفة اللغة هي شيء آخر غير ذاتها، هذه الوظيفة هي ما يسمى بالسند أو المرجع، وفكرة نقل اللغة للتجربة الإنسانية هي الشرط الانطولوجي للإحالة.

ريكور وانطلاقا من اهتمامه الفينومينولوجي الهيرمينوطيقي الذي عمل من خلاله على مقاربة مفهوم الذات، وانطلاقا أيضا من ما توصلت إليه فلسفة الذات من جهة، ومن جهة أخرى النتائج المتوصل إليها في التحليل النفسي والألسنية، سعى إلى تأسيس أنثروبولوجي فلسفي جديد لهيرمينوطيقا الذات. في هذا التأسيس يعتقد ريكور أنه من الخطأ الانطلاق من الوعي والاستبطان الذاتي لمعرفة حقيقة الذات، أو الانطلاق من اللاوعي ونكران الذات من أجل التوصل إلى مفهوم الذات والعقل والوعي. فالوعي واللاوعي ليسا متناقضين بالشكل والصورة التي تقدمها سواء الفلسفة الكلاسيكية أو فلسفات الرجة، لأن اللاوعي يمثل الآخر بالنسبة للوعي؛ فهما متكاملان ويشكلان وحدة اسمها الذات الإنسانية. على اعتبار أن الإنسان يشكل وحدة متكاملة لثنائيات متعددة الحرية والضرورة، التناهي و اللاتناهي، العقل والغريزة، الوعي واللاوعي ...إلخ.

لكن كيف يمكن تحصيل فهم مطابق لحقيقة الذات المشكّلة من ثنائيات متعارضة، يجيب ريكور بأنه « **لا يوجد فهم للذات بدون أن يكون موسطا بعلامات، أو رموز، أو نصوص، ويتطابق فهم الذات في نهاية الأمر مع التأويل المطبق على هذه المصطلحات الوسيطة.**»[16] ما يحيل إلى أنّ الهيرمينوطيقا تنسحب أيضا على فلسفات الوعي التأملية التي تدعمها تأكيدات جون نابير Jean Nabert (1881/ 1960) والذي حسبه « **أن التحليل التأملي يكشف عن كل خصوصيته إذ يفاجئ اللحظة التي يستثمر فيها الفعل الروحي نفسه في العلامة التي توشك أن تنقلب ضده مباشرة.** »[17] وهكذا عوض البحث عن وساطة حدس الذات لذاتها، فالهيرمينوطيقا تكّرس لمهمة لا متناهية وهذا ما يوجب علينا «**... أن نستملك ما نحن نكون عليه من خلال التعابير المتعددة لرغبتنا في الوجود وذلك لأننا لا نمتلك أنفسنا مباشرة، ولكننا نكون على الدوام غير متساوين مع أنفسنا ... وإذا كان كذلك فإننا نفهم حينئذ العالم الحسي كله وكأنه نص يحتاج إلى تفكيك ... لأنّ الفكر ليس حدسا للذات بواسطة الذات لأنه يستطيع أن يكون، ويجب أن يكون تأويلية**»[18] على هذا النحو فإنّ ما يسعى بول ريكور إلى تأسيسه من خلال تأويلية الذات هو الكوجيتو الهيرمينوطيقي، الذي يتم ترميمه وتعديله بناءا على انتقادات فلسفات الرجة، بمعنى اهتمام الذات بذاتها وفي الوقت نفسه الاهتمام بالآخر والاعتراف بالكثرة والتعدد والاختلاف: في الجسد والرغبة والرمز والثقافة ...الخ .

الكوجيتو الهيرمينوطيقي يفترض من الذات أن تطرح على نفسها السؤال التالي: «**من أكون أنا المتقلب باستمرار؟...**»[19] في هذا السؤال تأكيد على الوساطة التأملية للذات المعبر عنها بضمير المتكلم (انا)، لكن هذا لا يعني الانطواء على الذات، لأنّ أي تأكيد للذات لابد أن يبدأ بالسؤال "من؟" والذي يظل في إجاباته نظريا وعموميا ما لم يتم تفكيكه لأربعة أجزاء قصد استجواب: من يتكلم ؟Qui Parle، من يفعل؟ Qui agit، من يروي ؟ Qui raconté، من هو الفاعل الأخلاقي؟ Qui est. le sujet moral، من هنا يصبح مصطلح الذات يعبر عن الشخص في شموليته، لكن بأي معنى يصبح مفهوم الذات تعبير عن الكوجيتو الهيرمينوطيقي؟ الإجابة عن هذا السؤال تكمن في التأسيس الأنثروبولوجي لهيرمينوطيقا الذات الذي يقتضي الانفتاح على كل ماله علاقة بمفهوم الذات سواء أكان التاريخ ،أو الآخر، أو العالم. ولهذا يصبح مفهوم الذات في الخطاب الأنثروبولوجي بديلا عن ضمير المخاطب أنا؛ فالذات في الاستعمال الأنثروبولوجي الفلسفي تعكس كل الضمائر النحوية أنا، أنت، هو ...الخ وحتى الضمائر غير الشخصية لكل واحد، أيا كان، أحد الناس ... الخ وفي هذا الصدد فإن الذات عينها كآخر تستلزم أن الذات تتضمن الغيرية، فحضور الأخر شرط ضروري لتأسيس الذات، من هنا «**فإنّ**

هيرمينوطيقا الذات (التأويلية) تستطيع أن تؤكد أنها تقف على مسافة متساوية من الكوجيتو الذي فخمه وعظمه ديكارت والكوجيتو الذي أعلن نتشه سقوطه وانهياره»[20].

واضح إذن أنّ الهيرمينوطيقا في كتاب " **الذات عينها كآخر**" هي مقاربة أنثروبولوجية فلسفية غير مباشرة للذات من خلال تأويل أفعالها حيث تظهر كفلسفة انعطاف نحو مفهوم الشخص، والتفكير فيه من خلال تأمل تحليلي؛ هذا النهج الذي اختاره ريكور ليس مجرد ضرورة تفرضها المقاربة غير المباشرة للذات، بل يسمح أيضا لأنثروبولوجيا الذات من خلاله الاقتراب أكثر من الوصف الموضوعي للذات، وهذا بغية وضع مسافة فاصلة مع فلسفات الكوجيتو المتصدع، حيث يقترح ريكور في أنثروبولوجيا الذات إجراء هيرمينوطيقي يسمح باستبدال ضمير المخاطب " أنا " بمصطلح الذات كدال يعكس ما يسميه بالضمير المطلق omni personne، الذات في هذا الاستعمال الأنثروبولوجي الفلسفي تعكس كل ضمائر النحوية (أنا،أنت، هو،...الخ) وحتى الضمائر غير الشخصية (كل، أيا كان ، أحد الناس). على خلاف إدعاء التأسيس الذاتي للأنا في الكوجيتو؛ إذ أنّ هذا الادعاء غير قابل للتحقق من خلال وضوح الحدس المباشر، على اعتبار أنّ الذات منظور إليها مع هشاشتها الخاصة تتضمن سندا تفكريا تأمليا ضمن إجراءات تحليلية تسبق العودة إلى ذاتها، ما يجعل الأنا تتطلب وحدة لا انفصام فيها، في حين أنّ الذات تتطلب فقط هوية ذاتية ipséité حيث تعبر هشاشة الذات عن مشكلة التحليلات الهيرمينوطيقية التي تكشف عن الذات في ارتباطها بالآخر.

إذن رفض التأسيس الذاتي للكوجيتو لا يعني استبعاد وإقصاء مشكلة الذاتية، فعلى العكس من ذلك بنية الفاعل الإنساني أخلاقه، أنطولوجيته، تبقى في مركز العمل الأنثروبولوجي الفلسفي لريكور. وذلك بعودته إلى مشكلة الفاعل، بالرغم من أنّ الفلسفة الراهنة التي ينتمي إليها ريكور تمثل نوع من أزمة الكوجيتو، وبالرغم من أنّ نقد الفلسفة الراهنة يتمثل في رفض الكوجيتو المتصدع، إلا أنّ ريكور يعتبر هيرمينوطيقا الذات منهج ثابت يبرز الكوجيتو وتصدعه في نفس الوقت. هذا العمل الذي يبرز الكوجيتو وتصدعه يستدعي مقاربة الذات في فلسفة اللغة، وعلى هذا الأساس تصبح العودة إلى اللسانيات وأزمة تصدع الكوجيتو يشكلان تحديا للتصور الفلسفي الخاص بريكور. لذلك حاول معالجة مشكلة الفاعل بإقصاء التأسيس الثابت للكوجيتو ورفض الحديث عن إمكانية تحقيق المعرفة بطريقة مباشرة، الشيء الذي يبرر وجوب استبدال ضمير المتكلم " أنا " بمصطلح الذات باستعمال علوم اللغة وخاصة النموذج السيميولوجي، ومنه ينخرط الخطاب الأنثروبولوجي الفلسفي لريكور في حوار ثلاثي بين اللسانيات، والفلسفة التحليلية، وفلسفة اللغة. هذا الحوار يتضح في كتاب "**الذات عينها كآخر**" وبالتحديد في عملية الدمج بين فلسفة اللغة والفلسفة الهيرمينوطيقية، الذي سعى من خلاله ريكور إلى التوفيق بين نموذجين مختلفين: علوم اللغة من جانب، وهيرمينوطيقا الذات من جانب آخر. وبهذا سوف تؤدي فلسفة اللغة دورا تمهيديا في هيرمينوطيقا ريكور في التأسيس لأنثروبولوجيا الذات انطلاقا من مسألة الهوية الذاتية في أطروحة الذات المتعينة في ضمائر المخاطب، أنا، أنت: الذات التي يجب أن تحمل وصفا مزدوجا: كفاعل متكلم، وكفاعل مفكر فيه مثلها مثل ضمير الغائب " هو" باعتباره كموضوع للوصف الموضوعي، هذه الذات التي تحمل وصفا مزدوجا هي دائما واحدة، هي عين الذات القادرة على تعيين ذاتها كآخر من أفعالها الخاصة التي تسمح بالتعيين الموضوعي لها.

المرحلة الأولى إذن من هيرمينوطيقا الذات تنقسم بين طريقين متوازيين يؤديان إلى مقاربة أنثروبولوجية للذات الطريق الأول: يتمثل في مقاربة الإحالة المعينة للذات la référencé identifiant حيث الذات متعينة بطريقة موضوعية، الطريق الثاني: يتمثل في مقاربة نظرية التلفظ énonciation حيث الذات قادرة على تعيين ذاتها في كلامها، الطريقان يساهمان في بناء أنثروبولوجيا الذات على المستوى اللساني. هذه الأنثروبولوجيا هي استخدام أنطولوجي وأخلاقي، والملاحظ أنّ هذين الطريقين يعتمدان على نموذج اللغة الذي يجمع بين بعدي المعنى والإحالة.

3) مقاربة الشخص عن طريق الإحالة المتعينة للهوية :

التعيين identification أو التفريد individululisation يعتمد على إجراءات لغوية خاصة بالتعيين بوصفه قدرة التعرف على الآخر ضمن مجموعة الأشياء الخاصة التي تنوي الذات أنّ تتكلم عنها « **هذه المرحلة تتمثل في الكشف عن الإجراءات التي من خلالها نفرد ...نموذجا غير قابل للقسمة** »[21] اللغة تتكون من جزء كبير من المفاهيم وتتوفر على أدوات للتفريد فبالإمكان تمييز إجراءات تستهدف تعيين الفرد وتستبعد الآخرين.

الفرد الإنساني في المقاربة الدلالية هو نفي متميز وليس مشيرات التخاطب أنا وأنت ما يعني أن التعيين هو تعيين لشيءما، وليس هو تعيين لشخص أو لذات، والشخص المستهدف في الإحالة المتعينة يُدرك كشيء بصفة عامة إذا ما كان يتكلم. لأن الكلام هو شيء وليس فاعلا قادراً على تعيين ذاته عينها من خلال الكلام، فالتعيين الإحالي ليس له أي امتياز بالمقارنة مع المشيرات أنا، أنت التي تحافظ على نقطة الاستدلال point de repèreمن هنا فالتلفظ يُدرك باعتباره حدث في العالم الموضوعي؛ أي غير مرتبط بالفاعل المتكلم فاعل يتم تعيينه بإعطائه اسم علم، والإحالة إليه من خلال الضمير مثلما ما هو الأمر في أطروحة كواين Willard Van Orman Quine (2000/1908) الخاصة بضميري التخاطب أنا وأنت، ما يجعل من فعل التلفظ إحالة أساسية في تحديد الذات. ينتج عن هذا التعيين أنّ تفريد الفاعل هو تسمية ما تختلف عن النسبة أو المحمولات، وأنّ ترسيخ هوية الذات وتعيينها يكون من خلال المشيرات، وأنّ فعل التلفظ هو واقعة تحدث في العالم ونقطة استدلال أساسية للفرد.

لكن كيف يمكن أن يصبح الشخص الغائب هو نفسه الشخص المتكلم والمخاطب ؟ وما هي حالة الشخص المعيين من خلال إجراءات التعيين ؟

مفهوم الشخص المستنتج فهمه يؤدي إلى فهم الشخص كشيء نتكلم عنه، وبهذا التعيين يصبح الشخص بجانب الأشياء والعناصر المكونة للعالم الموضوعي، فهو موضوع للخطاب وليس فاعلا متكلما؛ أي الشخص في حالة ضمير الغائب <<هو>> الذي يفتقر للقدرة على تعيين ذاته .

انطلاقا من الخاص الأساسي particulier de base، وكنتيجة لنظرية ستراوس (Claude Lévi-Strauss (2009/ 1908) الشخص يمكن تعريفه على أنه إحالة متفردة تنسب إلى نوعين من المحمولات: محمولات سيكولوجية ومحمولات فيزيولوجية مادية، أين يُدرك باعتباره جسد من بين الأجساد الموضوعية والمسجلة ضمن قائمة الجمهور، وهذا ما يجعله قابلا للوصف الموضوعي .

فكرة الجسد الخاص تجعل كل من الأجساد والأفراد جزءا من العالم الموضوعي، كمظهر من مظاهر الذات الحاضرة دوما في خطاب الأنثروبولوجيا الريكورية. إذ وفي قراءة ريكور لمقاربة ستراوس كشف عن الأهمية البالغة للمحمولات النفسية والفيزيولوجية في حفاظها على نفس الدلالة، سواء التي تمنحها إلى الذات أو الآخر كذات أو لشخص ثالث كذات من مثل: أيا كان، كل واحد، المرء...الخ، إذ حسب ستراوس **<< نحن ننسب إلى أنفسنا بعض الأشياء** »[22].

بالنتيجة المحمولات وخاصة السيكولوجية يمكنها إضفاء الموضوعية على كل فرد ولأي واحد على حد قول ريكور « **إني لا أنكر القوة التي يمكن أن تكون لوضع النسبة على أنفسنا على خط مساوي لعملية النسبة لشيء ما: ليس هناك من تشديد على كلمة نحن التي تتساوى مع كلمة المرء في الإنجليزية. إن النسبة هي العملية التي يقوم بها أيا كان كل واحد...علينا الاحتفاظ بقوة هذا التعبير ...** »[23]

مقاربة الإحالة تبرز صيغة المجهول (كل واحد، أيا كان ...)التي كانت مضمرة من طرف مسألة الذات، التي تبحث عن التعيين الذاتي للفاعل المتكلم، إذ تسلط الضوء على نظرية التلفظ بدون أن تتجاهل أهمية الإحالة المتعينة، والحق أنّ ريكور يراهن على الجمع بين قوة نطق صيغة المجهول وقدرة التعيين الذاتي الذي يجعل من الشخص ذاتا وهنا تكمن المشكلة بالنسبة لريكور التي هي « **بالأحرى كيف يمكن للذات أن تكون في الوقت عينه شخصا نتكلم عليه، وذاتا فاعلة تشير إلى نفسها بصيغة المتكلم في الوقت الذي تخاطب فيه شخصا ثانيا. هذه مشكلة فعلا لأن أية نظرية تفكيرية عليها ألا تجعلنا**

نفقد الفائدة الأكيدة التي نجنيها من إمكانية استهداف الشخص كشخص غائب، وليس فقط كشخص بصيغة المتكلم والمخاطب أنا، أنت إن الصعوبة ستكون بالأحرى أن نفهم كيف يمكن لشخصا ثالثا غائبا أن يسمى في الخطاب كواحد يسمي نفسه على أنه متكلم والحال أن هذه الإمكانية بنقل التسمية الذاتية من صيغة المتكلم إلى صيغة المخاطب مهما بدت مستغربة هي من دون شك جوهرية»[24] أي كيف يمكن أن يصبح الشخص الغائب هو نفسه الشخص المتكلم والمخاطب ؟ الشخص الغائب يمكنه أن يشير إلى نفسه بصيغة المتكلم الحاضر من خلال الوعي كواقعة تحدث في العالم ينتج عنها تعيين ذاته بمحمولات نفسية وفيزيائية ينسبها إلى ذاته، ما يعتبر إحالة تعيينية لهويته حيث تعطى الأولوية لسؤال ماذا ؟ عوضا من السؤال من ؟ بهدف الكشف عن الخواص الأساسية التي تُعيِّن الذات وتُفرد الهوية الذاتية لاستجلاء الأشكال الأنطولوجية للذات في العالم ومع الآخر.

4) مقاربة الشخص من خلال النظرية التفكرية للتلفظ :

المقاربة السابقة تبقى في حدود لغة الشخص الذي يظهر كخاص أساسي لا يمكن اختزاله في شيء أخر، بوصفه هو من يتكلم، ويتم تعينه من خلال محمولات سيكولوجية ومحمولات فيزيولوجية للذات التي تمثل في هذه المقاربة ضمير الغائب << هو>> في النحو أو صيغة المجهول، إذ لا تزال الذات في هذه المرحلة مجردة من صفاتها الخاصة الأكثر جوهرية. فمن الهوية الذاتية ipséité يُدرك بالمعنى القوي وعي الذات الحاضرة باعتبارها جسدا خاصا يفترض نوع من الملكية، فضلا عن ذلك فإن فكرة الإحالة في مصطلحات النسبة تتضمن فاعلا قادرا يستطيع القول أنّ له جسدا مسجلا في معنى خاص من المحمولات النفسية أي يعين الذات عينها. ولذلك فالإحالة التعينية للهوية هي مجرد تمهيد للنظرية التفكرية للتلفظ . فما هو إسهام النظرية التفكرية للتلفظ في أنثروبولوجيا الذات ؟

النظرية التفكرية للتلفظ عند ريكور تشمل مقاربة كل من إميل بنفست E. Benveniste (1976/1902)، و اوستين John Langshaw Austin (1960/1911) وسورل John Searle (1932)في إطار تداولية pragmatique منظقية ، يحددها باعتبارها دراسة تشتغل على اللغة في جميع الظروف والسياقات، حيث دلالة الطرح تختلف تبعا لسياق التخاطب interlocution. فالتداولية تضع في صلب التلفظ فعل القول الذي يحدد تفكريا قائله المتكلم، ويتضمن في نفس الوقت ضمير المتكلم << أنا>> الذي يتكلم و <<الأنت >> المتلقي للكلام، أما ضمير الغائب <<هو>> غير موجود بوصفه لا شخص .

في نظرية أوستين يوجد تمييز واضح بين التلفظات الإخبارية التي تتعلق بالوصف، والتلفظات الإنسانية التي هي إنجاز يتعلق بالتعيين الأخلاقي للذات، في حين أنّ نظرية أفعال الخطاب عند سورل تتجاوز هذا التميز لتمييز آخر هو التمييز بين فعل القول acte locutoire والفعل الداخل في القول acte illocutoire؛ في تجربة البحث عن التعيين تتكلم الذات بصيغة ضمير المخاطب أنا، موجهة الكلام إلى ضمير أنت ويتساوى ضميري التخاطب في تعيين الذات، إذ كلما انفتح << أنا >> الفاعل على الأخر ترسخت الهوية الذاتية، من هنا فنظرية التلفظ تضع وبصفة مباشرة العناصر الثلاثة المكونة لنظرية الذات : أنا، أنت حالة الخطاب ونموذج الكلام بما في ذلك المعنى والإحالة.

ما هو الجديد الذي تقدمه هذه النظرية بالمقارنة مع المقاربة الدلالية ؟

أولا بالنسبة لضمير المخاطب <<أنا>> تضعه في أول المشيرات على خلاف الدلالية التي لا تضعه في أي نظام ترتيبي ، إذ في المقاربة التداولية يصبح الأنا أول المشيرات، ذلك من خلال علاقته بفعل القول، حيث يتحدد ضمير أنا كمحور تجتمع حوله باقي المشيرات، ويشير ضمير أنا إلى كل تعيين للذات عينها من خلال الكلام الذي يتبعه مباشرة ضمير أنت في التخاطب، وحسب بنفست ضمير أنا « **يشير إلى فعل الخطاب الفردي حيث أنه يعلن ويعيين القائل المتكلم.** »[25] من هنا تُعرف الذاتية على أنها قدرة القائل المتكلم في الظهور بوصفه فاعل. أي إدراج الشخص القادر على تعيين ذاته في الكلام، هذه المقاربة حسب ريكور تمثل تعيين للهوية في مصطلح التعيين الذاتي للهوية auto-désignation أين يُختزل فاعل أفعال

الخطاب في مبادرة واحدة هي الحركة نحو ذاته عينها في فعل تعيين ذاتي لهويته. هذا يعني أنّ الذاتية في مقاربة بنفست ليست سوى القدرة على الإحالة الذاتية، وهذه الفكرة أيضا غير موجودة في المقاربة الدلالية المعينة للهوية الشخصية. ريكور وتبعا لقراءته لمقاربة بينيفست يكشف عن مشكلتين تطرحها مقاربة بنفست للتلفظ. الأولى : تتعلق بالذاتية في الكلام. والثانية: تفكرية التلفظ. ريكور تطرق لهما معا في هيرمينوطيقا الذات مع مجموعة الإشكالات المستعصية التي تتعلق بالتلازم والترابط بين فاعل التلفظ وفعل التلفظ . فكيف يرتبط فاعل التلفظ بفعل التلفظ؟

العلاقة بين التلفظ وفاعله لا تثير أي مشكلة، إنما المشكلة تتعلق باحتواء التلفظ لفاعله حسب قول ريكور « **أَ وَ لَيس تلازم المتلفظ والتلفظ يبدو واضحا من دون لبس، بسبب إمكانية إضافة الصيغة الموسعة للجمل الإنجازية الإنشائية الصريحة وهي : << أنا أؤكد أن >> << أنا أمر أن >> << أنا أعد أن >> إلى كل الأفعال الداخلة في القول ؟ أَ وَ لَيس في هذه الجمل التصديرية تتميّز الأنا؟ أَ وَ ليس من خلال هذه الجمل السابقة تستطيع الأنا أن تؤكد حضورها ؟** »[26] ورغم ذلك فإن دراسة هذه الإشكالات تمت في إطار منظوره الخاص حيث بّين أن الأنا ليس فقط نوع من الغموض بل حتى فاعل التلفظ وما يتبعه من معنى التلفظ التفكري كلاهما يحمل مفارقة، والمفارقات ظهرت من خلال بحث ريكور في التأويلات المتباينة لنظرية أفعال الخطاب حيث جمع هذه المفارقات في صيغة إشكالات مستعصية.و تتمثل في:

أولا: في أنه لا اللافظ ولا الملفوظات هي المرجع الذي يحيل إلى الفاعل، إنما الفاعل المتكلم في الكلام يستعمل أدوات المعنى ومرجع اللافظ ليغير تجربته ضمن وضعية التخاطب.

ثانيا: القائل المتكلم هو الذي يمتلك اللسان ويثري المعنى والإحالة باعتباره مركز المنظور حول العالم، من هنا تتجاوز العلاقة بين الفاعل والفعل علاقة الإسناد إلى علاقة الاستلزام لأنها تنشأ داخل التلفظ، ويتم استبعاد المحمولات النفسية والاكتفاء بوظيفة التواصل في التلفظات.[27] ما يعني تلاشي الذات الفاعلة، وتعتيم التلفظ خاصة إذا تمت الإشارة إلى الذات الفاعلة كشيء ما، أو صيغة مجهول. كون نظرية التلفظ تجعل من الإحالة فاعل، والتفكر كعامل تعتيم وغموض يتداخل مع الشفافية المفترضة لمعنى ال<< من>> بدون <<هو>> هذه المقاربة التفكرية للتعتيم والإبهام تخص كل التلفظات التي يتم فحصها بوصفها أفعال تشكل التفكر كواقع متلفظ وجزءا أساسيا من الإحالة.

إذن كل المتلفظات محتواة في الذات بالإضافة إلى المعنى، وكل متلفظ يمكن أن يقال إما تفكريا، أو إنجازيا باعتباره فعل خطاب يكشف عن وجود ما، أو باعتباره قوة ما في القول وكفعل تفكري في الذات عينها بطريقة صريحة أو ضمنية. في هذا النوع من التلفظات التي يحمل فيها الأنا تعبيرات إنشائية إنجازيه توجد ميزة الواقعة في القول التي تعبر عن الأفعال بواسطة ضمير المتكلم غير المعلن، لكن الواقعة يمكنها التصريح به مسبقا من خلال اللفظ <<أنا >> في صيغة أنا أؤكد أنّ ، أنا أقرر أنّ ... الخ لكن هل هذه التفكرية تجعل معنى اللفظ مبهما إذا كانت لا تزال تشير إلى فاعل ؟

التفكرية هنا لا تنسب إلى فاعل وإنما تنسب إلى واقعة التلفظ « **في معنى اللفظ يفكر هو الواقعة للتلفظ** »[28] في هذا التصريح التفكرية هي إحالة من التلفظ، ومنه فالتلفظ الذي يتصل بالتفكرية يعامل بوصفه واقعة، بعبارة أخرى كحدث ينتج في العالم. فعل التلفظ يصبح واقعة تحدث في العالم بما أنّ الوقائع وحالات الأشياء مستهدفة مرجعيا من خلال التلفظ؛ أي أنّ التفكرية هي إرجاع للواقعية حتى لا تعتم اللفظ .

إثبات ريكور للتفكرية التي لا ترتبط بالذات الفاعلة يشكل مفارقة التفكرية بدون هوية ذاتية ipséité « **خلال صيغة المجهول في معنى اللفظ ينعكس (يفكر) واقع تلفظه. إن التعبير (se réfléchit) يفكر يمكن أن يستبدل (se reflété ينعكس)** »[29] فضلا عن منح المتلفظ مرجعتين لإتجاهيين متعارضين الأول :نحو الشيء المدلول .والثانية: نحو الشيء الدال؛ أي مرجعية ذاتية ومرجعية خارجية.

ريكور يتحفظ على التفكرية ولا يعول عليها كثيرا في تأسيس أنثروبولوجيا الذات لأنّ التفكرية ترتبط بشكل جوهري بالذات باعتبارها كائنا مجهولا ومن ثم فهي تهمل إشكالية تعيين الهوية، وبالمقابل لا يعول أيضا على التداولية عندما تتجه نحو الإحالة الذاتية وتركز على التلفظ وتجعل من الفاعل المتكلم مجرد أقوال وأفعال الخطاب.[30] ما يحيل إلى عدم إمكانية التناغم والانسجام بين اسم العلم الذي يحمله الشخص، والذات الفاعلة المتكلمة وللخروج من هذه المفارقات لابد إيجاد سبل التقاء بين الإحالة المتعينة للهوية الذاتية، والنظرية التفكرية للتلفظ.

5) التقاء طريقي فلسفة اللغة في التأسيس لأنثروبولوجيا الذات :-

الإشكال المستعصي للرسو سيؤدي بريكور إلى إتمام العمل على بناء أنثروبولوجيا الذات على المستوى اللساني من أجل استيعاب وفهم الذات: من جهة كهوية ذاتية من خلال المرجعية الذاتية ، ومن جهة أخرى فهم الذات من جهة اعتبارها شخصا موضوعيا مشارا إليه، هذا الفهم المزدوج للذات يتم في التقاء طريقي فلسفة اللغة .

الطريق الأول: يؤدي إلى الذات كخاص أساسي ، نحو ضمير الغائب << هو>> كجزء من العالم الموضوعي . الطريق الثاني: يبين ضميري التخاطب أنا ، أنت في وضعية التخاطب مع استبدال ضمير الغائب هو. من هنا سيتم البحث والعمل في الاتجاه المعاكس بالدمج بين ضمير أنا الذي يتكلم، وضمير الغائب هو الموجود ضمن الأشياء التي نتكلم عنها. المسالة حسب ريكور تكمن في الكيفية التي يمكن بمقتضاها إرجاع ضميري المخاطب أنا،أنت إلى ضمير الغائب هو، من دون فقدان القدرة على تعيين الذات عينها. والكيفية التي يمكن بمقتضاها تحويل ضميري الغائب هو وهي هي أن يخرجا من الإحالة المتعينة إلى فاعل يتكلم عن ذاته عينها على اعتبار أن« **أفهوم المرجع الذاتي الذي سبق وشككنا في تماسكه ، هو في الواقع الكائن الخليط الذي جاء نتيجة التلاقي الجديد للتفكرية والمرجع المحدد للهوية.** »[31] والإجراء اللساني إنطلاقا من هذا التلاقي يمكن أن يـُفعَّل من خلال نموذج تسجيل الزمن الفينومينولوجي في الزمن الكوني (الفلكي). وهذا ما يعمل على تحديد الارتباط بين حاضر الذات وأي لحظة من لحظاتها بواسطة رزنامة تحدد تتابع التواريخ الممكنة بالتوازي مع تحديد المكان. كل هذه التحديدات ناتجة عن تعيين جسدنا في مكان من الأمكنة الممكنة والتي يشار إليها موضوعيا. كذلك في نموذج التلاقي بين الموجود في العالم، والشخص الذي هو موضوع الإحالة المتعينة، التسجيل في هذه الإحالة يستند على قوة ما في القول لفعل الخطاب الخاص، ويعتمد أيضا على فعل التسمية، إذ أنّ اسم العلم هو الذي يؤدي إلى تثبيت هوية الفرد وترسيخها في العالم . الأنا أيضا يـُسجل له اسم علم يمثل الشخص عينه ومن « **هنا نستطيع أن نقول إذاً بأنه ليس بالأمر الاعتباطي أن يكون الشخص موضوع المرجع المحدد للهوية، والفاعل صانع التلفظ لهما الدلالة عينها. تسجيل من نوع خاص يقوم به فعل خاص للتلفظ، هو التسمية. ينفذ عملية التلاقي.** »[32]

في نهاية التقصي الريكور لتلاقي طريقي فلسفة اللغة تصبح الذات إذن بتعيين مزدوج؛ الذات تظهر كشخص موضوعي مشار إليه، وتظهر كفاعل متفكر يعين ذاته عينها، أي الذات تتأسس على تعيين ذاتها عينها كفرد من بين الأشخاص الموجودين في العالم. نظرية الذات على المستوى اللساني ليست سوى المرحلة الأولى للدخول في أنثروبولوجيا الذات، إذ أنّ هيرمينوطيقا ريكور تبحث أيضا في دلالة الفعل على المستوى العملي، وبذلك فهي تثّري الأخلاق والأنطولوجيا. أين تطرح أسئلة حول المنظور الذي يمكن فتحه بهذا التلاقي اللساني الهيرمينوطيقي، وبالتحديد حول نوع الكائن الذي يسمح به هذا الإجراء المزدوج : بوصفه شخص موضعي وبوصفه فاعل يحدد ذاته عينها ، هذا مع التفكير بالطابع الأنطولويجي لظاهرة الجسد الخاص الذي تتطلبه فلسفة اللغة. هذا التفكير موجود مسبقا في نظرية ستراوس "الخواص الأساسية"، حيث الجسد الخاص موجودة سماته الفيزيولوجية المادية التي تنتمي للذات في مصطلح التداولية، أين يتم تحديدها مع فكرة الجسد الخاص، مبرزا نفس البنية المختلفة لضميري المخاطب أنا، أنت؛ أي بما أنه جسد خاص؛ فهو يشمل جزء من تجربة العالم تساهم في صياغة ضمير الانا .

من هنا يلج ريكور إلى مشكلة التعيين indentification من تحاليل هيدجر لسؤال من هو الموجود ؟ « **إن الدزاين هو الكائن الذي هو أنا نفسي في كل مرة الذي كينونته هي لي في كل مرة** »[33] حيث يكشف سؤال من هو الموجود عن ثلاثة أنماط للوجود: أن أكون أنا نفسي؛ أي الهوية الذاتية، أن أكون مع الآخر؛ أي الوجود معا، أن يكون الآخر من حيث هو ما هو؛ أي الشخص في صورته العينية. إذ لا يتعلق أمر الذات بضمائر نحوية أنا، أنت، هو. وإنما باختزال الضمائر النحوية في تجارب أنطولوجية. فالبحث في سؤال من؟ يؤدي إلى تعيين الفاعل الحقيقي، لأنه سؤال يختلف عن سؤال ماذا؟ كونه يوسع دائرة الذات لتشمل كل الضمائر الفردية في فعل التخاطب أنا، أنت. وضمائر الغائب هو ، هي. في هذا السياق يستشهد ريكور بفن السرد الإنجيلي حين يتكلم الله عن نفسه بضمير الغائب الذي يمنحه كلمات وأفكار ترجع إلى ضمير المتكلم في الأدب المعاصر، أو ما يسمى الخطاب غير المباشر، ما يؤكد أنّ ضمير الغائب هو شخص بالفعل.

فإذا كان سؤال من ؟ له الفضل في تعيين ضمير الغائب كشخص خاصة في الفن السردي فلأنه يقبل الجواب من أي ضمير (أنا، أنت، هو، هي). « حيث يستقبل سؤال من ؟ جواب أنا في الاعتراف، جواب أنت في الاتهام، جواب هو أو هي في الوصف السردي »[34]. لذلك فسؤال من؟ يوضح من خلال إجابات الضمير الفردي الوضع الأنطولوجي للذات عينها مع ذاتها، ومع الآخر، وفي العالم. جواب << أنا >>عن سؤال من؟ يكشف في كل مرة على التناوب القادر على تعيين أيا كان، أو أي واحد بالقول << أنا >> ما يعني أنّ الضمير المخاطب <<أنا>>

« **يقوم بوظيفة توزيعية**»[35] أي الوظيفة التوزيعية للذات على كل لحظات وحالات الضمائر الفردية. في هذه الفكرة بالتحديد يستدعي ريكور أنطولوجيا هيدجر التي ترى أن الذات هي انفتاح على أشكال متعددة تعبر عن الوجود الإنساني « **إن الكائن الذي صار تحليله مهمة برأسها، نحن أنفسنا نكونه في كل مرة وإن لكينونة هذا الكائن هي لي في كل مرة، ومن شأن كينونة هذا الكائن أنه يتعلق هو ذاته بكينونته، ومن جهة ما هو كائن هذه الكينونة فهو مسلّم إلى كينونته التي تخصه. إن الكينونة هي ما به يتعلق الأمر بالنسبة إلى هذا الكائن ذاته في كل مرة**»[36] هذا التصريح يؤكد الوظيفة التوزيعية للذات على الضمائر الفردية، أي أنّ كل ضمير يمثل ذات في كل مرة يجيب فيها عن سؤال من؟ تتوزع الذات بين أنا الاعتراف، وأنت الاتهام، وهو في الوصف السردي. مع احتفاظ ما بخاصيتها mienneté التي تعني بالضرورة المطابقة mémeté بالمعنى العيني idem.

الخاتمة

نستنتج في الأخير أن ميزة التفكير الريكوري هي عدم البقاء عند مستوى هيرمينوطيقي وأنطولوجي عام مثل هيدجر، إنما الانعطاف من خلال العلوم الإنسانية من أجل إثراء هيرمينوطيقا الذات، وذلك بإجراء حوار مع العلوم الإنسانية، من هنا تتجلى أيضا ميزة هيرمينوطيقا ريكور كونها لا تتجه إلى تأسيس منهجا خاصا للتأويل بقدر ما تسعى إلى موضعة مسألة الفهم بعد هيدجر وغادامير في مستوى أكثر عمقا. حيث يصبح الفهم دلالة (علامة) على محدوديتنا الأنطولوجية، هذا الانعطاف الذي قام به ريكور من خلال العلوم الإنسانية يستنفذه في التأكيد على أطروحته المتمثلة في ترميم الكوجيتو المتصدع، من خلال رسم طريق وسط بين فلسفة الذات المنحدرة من الكوجيتو الديكارتي، وفلسفات الشك التي عملت على تقويض فلسفات الذات. فالهيرمينوطيقا مع ريكور لم تعد مجرد قراءة للنصوص للكشف عن المعاني الكامنة وراء المعنى الظاهر، وإنما أصبحت الطريق الأساسي لفهم الذات الإنسانية، وللتأكيد على وجود الذات الفاعلة. وعلى هذا الأساس سعى ريكور إلى إعادة نحت مفهوم الذات بعيدا عن الكوجيتو المنغلق الديكارتي، وبعيدا عن الكوجيتو المتصدع الذي خلفته فلسفات الشك. ليؤسّس لكوجيتو هيرمينوطيقي يعترف بالذات وبالآخر كذات مماثلة لذاتي.هذا الكوجيتو الهيرمينوطيقي يمثل أساسا الخطاب الأنثبروبولوجي الفلسفي حول الذات. إذ يسعى إلى تحقيق انفتاح الذات على ذاتها، وعلى الآخر، وعلى العالم. وهذا الانفتاح يتوقف على مدى قدرة الذات والآخر على الانخراط معا في التعايش المشترك، بغية إعادة بناء الذات الحضارية واستشراف مستقبل أفضل للمجتمع الإنساني.

إن التفكير الهيرمينوطيقي عند ريكور مكنه من إدراك الوضع التاريخي للذات، بوصفه لحظة من اللحظات المنتجة لمفهوم الذات، تكشف عن استمرارية الذات بين الماضي والحاضر والمستقبل. وهذا ما يؤسس لتأويليه الوعي التاريخي على تزمن الذاتية التي تفترض مسبقا الزمن كشرط للوجود الإنساني وإستمراريته ، وعلى هذا النحو فإن كتابة التاريخ بوصفه حارسا للذات في الماضي لا يجب أن يكون على نمط النموذج العلمي، بل يجب أن تتم الكتابة وفقا لقواعد سردية تحافظ على تاريخ هوية الذات. حيث تكون الكتابة التاريخية من خلال الجدل بين الفهم والتفسير؛ أي بين الفهم السردي والتفسير التاريخي. وفي هذا السياق استطاع ريكور تأسيس فلسفة جديدة للذات من خلال التوفيق بين أطروحتين متناقضتين : فلسفة الذات الديكارتية الناتجة عن الكوجيتو ، وفلسفة تصدع الكوجيتو الناتجة عن هيرمينوطيقا الارتياب أو الناتجة عن الشك في مصداقية الكوجيتو من طرف كل من نتشه، ماركس، فرويد . ليؤسس ريكور لطريق ثالث من اجل فهم الذات؛ طريق يعترف بالكوجيتو لكنه لا يضخم الأنا ولا يقصي الآخر بل يؤكد على أن الذات هي الأنا والآخر .

الإحالات والمراجع

[1] بوشنسكي. ا.م : الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ترجمة عزت قرني، سلسلة عالم المعرفة، العدد 165، سبتمبر 1992، ص 194-195

[2] نفس المرجع ص 198

[3] بوشنسكي. ا.م : الفلسفة المعاصرة في أوروبا ص 199

[4] بول ريكور : بعد طول تأمل، ترجمة فؤاد مليت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2006، ص 84.

[5] عادل مصطفى : فهم الفهم، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2007، ص 457.

[6] بول ريكور : من النص إلى الفعل، ترجمة محمد برادة، الناشر عين الدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، مصر، ط1، 2001 ، ص105.

[7] محمد شبل الكومي: المذاهب النقدية الحديثة (مدخل فلسفي) الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، دط، 2004، ص316.

[8] بول ريكور : من النص إلى الفعل، ص78.

[9] نفس المصدر ص 21

[10] بول ريكور : صراع التأويلات، ترجمة منذر عياشي، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، 2005، ص 57.

[11] نفس المصدر ص41.

[12] بول ريكور: من النص الى الفعل 89.

[13] بول ريكور: فلسفة ريكور، ضمن كتاب الوجود والزمان والسرد ، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1999، ص8

[14] كيفن قانهوزر :أسلاف فلسفة ريكور ضمن كتاب الوجود والزمان والسرد ، ص82.

[15] بول ريكور: الاستعارة الحية، ترجمة محمد الولي، دار الكتاب الجديد المتحدة، لبنان، ط1، سنة 2016، ص 369-470

[16] بول ريكور: من النص إلى الفعل ص 22.

*جون نابير Jean Nabert 1881-1960 فيلسوف فرنسي مغمور قليل التأليف يندرج إنتاجه الفلسفي ضمن تراث الفلسفة التأملية.

[17] بول ريكور : صراع التأويلات ص 265.

[18] نفس المصدر ص268 -269.

[19] بول ريكور: الذات عينها كآخر، ترجمة جورج زيناتي ، المنظمة العربية للترجمة ،مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2005، ص 338.

[20] نفس المصدر ص 103.

[21] P. Ricœur :Anthropologie philosophique éditions du seuil paris 2013. p332

[22] ريكور الذات عينها كآخر ص 123

[23] نفس المصدر ص123

[24] ريكور الذات عينها كآخر ص 122

[25] E. Benveniste Problèmes de linguistique générale Tome Gallimard Paris. 1974 P255

[26] ريكور: الذات عينها كآخر ص 139

[27] نفس المصدر ص 143

[28] ريكور: الذات عينها كآخر ص 144

[29] نفس المصدر ص 144

[30] ريكور: الذات عينها كآخر ص 145

[31] ريكور: الذات عينها كآخر ص152

[32] نفس المصدر ص155

[33] هيدجر: الكينونة والزمان ص232

[34] P. Ricœur :Anthropologie philosophique p 345

[35] P. Ricœur :Anthropologie philosophique . p346

[36] هيدجر: الكينونة والزمان ص 111

كيفية الإستشهاد بهذا المقال حسب أسلوب:APA

إبراهيم كراش، (2023) ، **تأويلية الذات في الانثروبولوجيا الفلسفية عند بول ريكور** ، مجلة الباحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية، المجلد 15(01)/2023، الجزائر : جامعة قاصدي مرباح ورقلة، (ص.ص 51- 64).