

التأويل والتاريخ: قراءة في البعد التأويلي للتاريخ عند "بول ريكور"

أ.د/ بلعاليه دومه ميلود
جامعة حسيبة بن بوعلي الشلف
الجزائر

تاريخ النشر: 2023/12/30	تاريخ القبول: 2023/11/22	تاريخ الإرسال: 2023/11/04
-------------------------	--------------------------	---------------------------

تمهيد:

يبدو أن البحث عن الحقيقة عملية غير ممكنة فيما لو تصورنا التاريخ مجردا من كل معنى، لأن التاريخ على هذا النحو يفضي إلى اللامعنى، ومن ثم إلى بتر أي إمكانية للطموح الإنساني في بناء نموذج مستقبلي لوجود أفضل، أو تصور عالم إنساني منسجم وفق متطلبات وجوده من حيث هو "إرادة . وجود . عاقلة" (Vouloir- être- raisonnable). فالفيلسوف/المؤرخ يسعى من خلال تمثله للتاريخ، وتاريخ الفلسفة تحديدا، إلى الكشف عن معنى إنسانيته الحققة، ولعل ذلك ما يعنيه "إدموند هوسرل" تحديدا عندما "يربط بين إمكان بلوغ هذه الغاية وبين مهمة "تاريخ الفلسفة [الحديثة تحديدا] ككفاح من أجل معنى الإنسان"¹، وهو المعنى نفسه الذي أشار إليه "بول ريكور"، في سياق تحليله الفينومينولوجي لفكرة التاريخ عند "إدموند هوسرل" (Edmond Husserl) قائلا: «لأن التاريخ من حيث هو تاريخنا، فإن معنى التاريخ هو معنانا»²، بل من الضروري التسليم بوجود "معنى ما" للتاريخ طالما هناك اعتقاد مسبق بوجود حقيقة قصدية للوعي تنتظم وجودنا الزمني، تلك القصدية التي لا تعدو، في نهاية المطاف، أن تكون سوى حقيقة ذاتنا، ولكن بما أن هذه الذات محكومة دوما بوضع وجودي يتسم بالتناهي*، أو بتعبير الفيلسوف الوجودي "كارل ياسبرس" (K. Jaspers)، بـ «الموقف الحدي»³

¹ إدموند هوسرل، أزمة العلوم الأوروبية والفنومينولوجيا الترنسندنتالية.. مدخل إلى الفلسفة الفينومينولوجية، ترجمة إسماعيل المصدق، مراجعة جورج كاتورة، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2008، ص 56

² P.Ricoeur, Al' école de la phénoménologie, J. Vrin, 1986, P.34

³ جاء في الموسوعة الفلسفية السوفيتية كشرح لهذه المقولة ما يلي: «مقولة في النظرية الأخلاقية لياسبرز (Jaspers) ... وطالما أن الموقف الحدي مصيري وكلي، فإن الإنسان لا يستطيع أن يفلت منه، والتغلب عليه يعني فقدان «الوجود». ويذهب "ياسبرز" إلى أن الإنسان لا يمكن أن يتخذ قرارا أخلاقيا إلا عندما يكون قد أدرك الطبيعة القدرية للموقف الحدي». أنظر: الموسوعة الفلسفية، لجنة من العلماء والأكاديميين السوفياتيين، إشراف م. روزنتال وي. يودين، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 1980، ص 511.

(Situation limite)، فإن استدعاء التاريخ يكون بمثابة مشروع تواصلٍ لاستكمال النقص ولتغطية القصور المفروض أنطولوجيا على الذاتية الإنسانية. ومن هنا يصير التاريخ، وخاصة تاريخ الفلسفة مسرحاً لتداخل وتكامل رؤى جميع الذوات في التأسيس لحقيقة إنسانية واحدة هي حقيقة الاشتراك في وجود تاريخي واحد هو وجود "الإنسانية"، ووحدة الوجود الإنساني هذه هي التي تهب المعنى للتاريخ من حيث هو تاريخ شامل، يستوعب إنجازات الذات في إطار الاعتراف بالآخر وتقدير إسهاماته من حيث هي جهود فاعلة في التمكين للاستمرارية التاريخية وللدفاع عن نموذج فلسفي لقراءة تاريخ الفلسفة خاصة، والتاريخ عامة، وهو نموذج التواصل التاريخي، أو بعبارة أخرى، نموذج الحقيقة في صورتها التواصلية، لذلك يبدو، كما يقول "ريكور": «من الضروري أن يمتلك التاريخ معنى من أجل البحث نفسه عن الحقيقة»⁴.

من هذا المنطلق تكتسي كل الفلسفات التي عرفها التاريخ البشري، وليس فقط تلك التي عرفتها أوروبا، أهميتها التاريخية بالنسبة لمجمل إسهامات الحضارة الإنسانية، أي يصير بإمكانها أن تستعيد كرامتها كفلسفات لها الحق في الحضور الفاعل ضمن فضاء الحقيقة التواصلية أو ضمن فضاء التاريخ من حيث هو فضاء للتواصل، أو بتعبير "ريكور" ذاته، التاريخ من حيث هو «قطاع للتداوت»⁵ أو بعبارة أخرى، من حيث هو قطاع للبينداتية.

تاريخ الفلسفة وأفق التأويل :

إن رفض "ريكور" لأحادية الرؤية النسقية للحقيقة كما تبنت في أعمال فلسفة التاريخ التأملية، على اختلاف مذاهبها، هو رفض يأتي، في جانب كبير، من اطلاع "ريكور" على إنجازات الفلسفة التحليلية في مجال التناول الميتودولوجي والابستمولوجي للتاريخ⁶، خاصة وأنه احتك بهذه الفلسفة عن قرب، عندما كان بالولايات المتحدة الأمريكية، حيث أتاحت له فرصة التعاطي مع موضوعات التاريخ من

⁴ P.Ricoeur, Histoire et vérité, Seuil, 1986., p.51

⁵ Ibid., p.45

⁶ لا تحظى فلسفة التاريخ . في صورتها التأملية . بقيمة كبيرة ضمن المشهد الفلسفي في الولايات المتحدة الأمريكية ، كما يؤكد ذلك " موريس ماندالبوم" (M.Mandelbaum) قائلاً : إن أي بحث يستهدف معرفة التاريخ يجب أن يأخذ واحداً من الأشكال الثلاثة التالية : « إما أن يبدأ بتحليل ميتودولوجي عام للفهم التاريخي، وإما أن يحاول وضع الفهم التاريخي داخل سياق التجربة الإنسانية ككل، وإما أخيراً أن يقبل بطرق البحث الإمبريقي ويعمل على استخلاص إحدى الدلالات النهائية للعملية التاريخية منظوراً إليها في مجموعها » أنظر: Morton G.White , vers une philosophie analytique de l'histoire, dans L'activité philosophique contemporaine en France et aux Etats-Unis , Tome premier , la philosophie américaine , Marvin Farber (dir.), PUF , 1950 , p.419

جانبه الإستمولوجي، فضلا عن الجانب الهرمينوطيقي⁷، لكن في نفس الوقت تجذر صلته بالفلسفة ذات التقليد الألماني العريق مكنه من الاحتفاظ بضرب من العقلانية الفلسفية النقدية القريبة من "الروح الكانطية".^{*} فاجتماع هاتين الخاصيتين لدى "ريكور" يفسر إلى حد كبير مدى حرصه على تنوع المرجعيات في طرحه الفلسفي، ومن ثم قراءته لنصوص الفلاسفة واتخاذها كرؤى ذاتية منفردة، وذلك من خلال استكشاف الطابع الشخصي لعمل الفيلسوف، والذي يحدد كيفية نشوء "الإشكالية الفلسفية" لديه والطريقة التي يقدم بها في نفس الوقت الحلول لهذه الإشكالية، دون أن تفتقر هذه الكيفية إلى النزوع نحو ما هو "كلي" أو "شامل". ومن هنا يكون تاريخ الفلسفة هو التاريخ الأكثر تعبيرا والأكثر ملائمة للكشف عن فكرة "الحقيقة الشاملة"، لا كفكرة جاهزة أو معطاة منذ البداية وبشكل يسبق الوجود الإنساني، ولكن كفكرة تنشأ تدريجيا عبر جهود الذات المتواصلة في فهم الآخر وتقبله كطرف مشارك ومساهم في إغناء تجربة الوجود، من خلال ما يضيفه هذا الآخر من رموز ثقافية وحضارية مختلفة توسع من مجال رؤيتنا للعالم، وبالتالي تفتح إمكانات رحبة "للحوار"، وتصير بذلك فرص "اللقاء" ممكنة بين "الحاضر" و"الماضي" ومن ثم التأسيس لأفق إنساني واعد.

إن هذا التوجه الفلسفي المنفتح على الآخر داخل تجربة الوجود المشترك، يكشف عن الطابع الإنساني في فلسفة "ريكور" الذي لم تمنعه أبحاثه الجلية حول "هوسرل" من أن «يلتحق بنظرية القلب (Théorie du cœur) كما يمكن أن نكتشفها بدءا من باسكال (Blaise Pascal)، وبالفكرة القائلة بإبداعية العاطفة»⁸. وانطلاقا من هذا التوجه، دعا "ريكور" إلى قراءة فلسفية لتاريخ الفلسفة عبر مفاهيم، على الرغم من اندراجها ضمن خط الفلسفة التفكرية، فهي تتسع لتستوعب جوانب الحياة العملية، مثل مفاهيم كالتسامح والمحبة والصدقة والتعاطف إلخ ...

يوظف "ريكور" هذه المفاهيم من منطلق ملائمتها لنمط العلاقة المفترض إقامته مع نصوص الفلاسفة التاريخية، أي تمكين الفيلسوف القارئ من التفاعل مع هذه النصوص بهدف تشكيل نموذج منفتح للحقيقة يتسع لجميع الفلسفات الإنسانية، منظورا إليها كخبرات ذاتية محدودة في الزمن والمكان، ومع ذلك قابلة . بواسطة عملية الفهم التاريخي . للانصهار ضمن بوتقة واحدة، هي بوتقة "الإنسانية" في كليتها وشموليتها.

⁷ لا يرى "ريكور" «فرقا كبيرا بين الإستمولوجيا والهرمنوطيقا باعتبارهما ضربين من الميتودولوجيا ومشروعين للمعقولة في ذات الوقت». أنظر: P. Ricœur, la critique et la conviction, entretien avec François Azouvi et Marc De Launay, Calmann-Lévy, 1995, p.113.

⁸ J. Wahl, tableau de la philosophie française, Gallimard, 1962, p.160

إن هذا الفهم، وإن كان يتعارض مع النظرة النسقية والكليانية لتاريخ الفلسفة، فإنه لا يتعارض مع التوجه الذي يرتضيه المؤرخ من حيث هو صاحب مهنة، أي من حيث أنه يقبل الاندماج في حياة الآخرين لاكتشاف ما لا يمكنه اكتشافه في حياته الخاصة. ولقد أكد هذا الأمر أيضا، وفي نفس الاتجاه، الفيلسوف والمؤرخ الفرنسي "ه.أ.مارو" حيث يقول: « ففي اكتشاف الناس وفي الالتقاء بالآخرين، أتعلم أنا نفسي من هو الإنسان، الإنسان الذي أكونه بكل إمكاناته [...] فالتاريخ أيضا وهو يلتقي بالآخرين، يكشف لنا بلا حد كثيرا من الأشياء، عن صور الوجود والحياة الإنسانية كلها التي لا نستطيع اكتشافها في حياتنا الخاصة، وبذلك نثري خيالنا الخلاق، وتفتح لنا ألف طريق جديد لجهدنا في فكرنا كما في فعلنا»⁹. فبنفس هذه الروح تقريبا يحدد "ريكور" كيفية فهم فلسفة ما، وذلك على خلاف ما درجت عليه القراءة النسقية لتاريخ الفلسفة، لأن هذه الأخيرة تجعلنا نسعى دوما وراء خلفية مذهبية لفلسفة معينة على حساب فلسفات متعددة أخرى، ومن ثم تمكين فلسفة ما من أن تمارس ضربا من الإمبريالية أو الهيمنة السيادية على فلسفة أخرى، أو بالأحرى، على فلسفات أخرى.

يقدم "ريكور" نموذجا للفهم التاريخي للفلسفة يقوم على عملية تأويل للنص الفلسفي من حيث هو بناء فريد، يحمل بصمة صاحبه وفي نفس الوقت ينطبع بما هو كوني. إنه نموذج للقراءة يندرج ضمن « جدلية الواحد والكثرة»¹⁰. فمن جهة، هناك أعمال فلسفية فريدة ومفردة، تعبر عن موقف الفيلسوف الحدي والمتناهي في الزمان والمكان، ومن جهة أخرى، تحمل هذه الأعمال ذاتها أسئلة وانشغالات تطال التاريخ في كليته ووحدته، ومن هنا تسير هذه القراءة لإحداث نوع من اللقاء بين وعي الفيلسوف الخاص وبين معنى التاريخ الشامل. غير أن بلوغ مثل هذا الهدف يتطلب آلية خاصة للفهم الفلسفي، تلك الآلية التي لا تقوم على مجرد عملية تصنيف للفلسفات ضمن اتجاهات ومذاهب عامة أو أنساق مغلقة (وإن كان لها أهمية تعليمية معتبرة)، ولكنها تقوم على إدراك فلسفة ما في « وحدتها المفردة أو ماهيتها المفردة»¹¹.

ليس التفرد هنا بمعنى الإحالة على سيكولوجية المؤلف أو صاحب النص، ولا على رسم بيوغرافيا خاصة، بل التفرد المقصود لدى "ريكور" هنا هو المعنى الخاص "بالعمل" الفلسفي ذاته. إن هذا المعنى يقودنا إلى طريقة خاصة في التعامل مع تاريخ الفلسفة، إذ يجعل مؤرخ الفلسفة (من حيث هو ذاته فيلسوف) يركز على الطابع التساؤلي في كل فلسفة أكثر من تركيزه على الأجوبة المقررة بداخلها، وذلك بحكم أن الموقف الفلسفي استجابة "لوضع" خاص بالفيلسوف، ومن ثم يكون السؤال الفلسفي ذاته

⁹ ه.أ. مارو، من المعرفة التاريخية، تر. جمال بدران، مر. زكريا إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، 1971، ص 221

¹⁰ P.Ricoeur, Histoire et vérité, op.cit., p.17

¹¹ Ibid., p.57

"حالة خاصة"، تنشأ بسبب شعور الفيلسوف بالدهشة من وضع وجودي معين في العالم، الأمر الذي يدفعه (أي الفيلسوف) إلى «تدشين طريقة جديدة في التفلسف»¹².

فالتابع التساؤلي لدى الفيلسوف علامة على أصالة وعمق كل فلسفة جديدة بهذا الاسم، لأنه مرتبط بشخصية الفيلسوف ووضعه الخاص من جهة، ومنفتح على الكلي والشامل من جهة أخرى، أي أننا بفضل فرادة السؤال الفلسفي ننقل من التجربة النهائية والمحدودة للوجود بالفعل إلى سعة ولا نهائية الوجود بالقوة. وهذا الوجود الأخير هو الذي يشكل "أفق المعنى" (Horizon de sens)، أو بالأحرى، آفاق المعنى الممكنة التي يسمح بها "الموقف التأويلي" (Situation herméneutique) لعمل فلسفي ما، حين يهتم القارئ/الفيلسوف بالكشف عن "حقيقة" هذا العمل، من حيث هي "حقيقة تأويلية" بالأساس.

إن تاريخ الفلسفة إذن، هو بمثابة المجال الحيوي الذي تنمو بداخله عناصر هذه الحقيقة، حيث نجد أن كل مشكلة فلسفية تمثل نقطة لقاء بين محدودية حاضر العمل الفلسفي وبين إمكانية اعتناقه بواسطة تدشين الأفق التأويلي، ومن ثم تحرير السؤال الفلسفي من أفقه التاريخي الخاص به، وجعله قادراً على اكتساب الأفق التاريخي المناسب له، بحيث يتسنى لنا "فهمه"، ومن ثم محاورته والتعرف عليه، لكن دون أن نضطر لقبول كل ما يريد قوله. وعلى هذا الأساس يكون تاريخ الفلسفة عملية اختبار مستمرة لقدرة العمل الفلسفي على مقاومة أفق تاريخه المحدود أو الضيق.

تاريخ الفلسفة وجدل التفسير والفهم:

تتقاطع عملية الفهم التي يضطلع بها مؤرخ الفلسفة في الغالب مع نمط التفسير الذي يضطلع به عالم اجتماع المعرفة، وهذا التقاطع له ما يبرره بالنسبة للفهم الفلسفي لتاريخ الفلسفة، إذ أن "فهم فلسفة ما في التاريخ، تتطلب من الفيلسوف المؤرخ أن يعلق ابتداءً فلسفته الخاصة"، وهذا التعليق هو بمثابة تأكيد لضرب من الموضوعية لا يستقيم إلا مع تأكيد آخر: هو احترام "طابع الغيرية المطلق" الذي ينشأ بسبب عدم تماثل الأسباب الخارجية للعمل الفلسفي في كل مرحلة من مراحل تكونه التاريخي، سواء تعلق الأمر بالأسباب الاجتماعية أو السياسية أو الاقتصادية أو ما شابه ذلك من الأسباب التي نفسر بواسطتها كيفية انخراط الأعمال الفكرية عموماً، ومن ضمنها العمل الفلسفي، داخل الديناميكية الكلية للمجتمعات، وفي هذا ما يبرر، إلى حد ما، "مشروعية اجتماعية المعرفة

¹² Ibid., p.58

الفلسفية"¹³، بالرغم من تباين طريقة تناولها للعمل الفلسفي بالقياس إلى طريقة مؤرخ الفلسفة في نظر "بول ريكور"، ذلك أن الهاجس الذي يحكم عالم اجتماع المعرفة أثناء تفسيره للظاهرة الفلسفية، ليس هاجسا فلسفيا بالضرورة، بقدر ما هو ضرب من النزوع البراغماتي الذي يصل إرادة التفسير بالحاجة إلى الانتفاع والتحكم، أكثر مما يصلها بفهم عظمة العمل في فرادته وعبقريته. فمثل هذا الفهم لا يتأتى إلا لفيلسوف، حتى وإن ظهر في صورة مؤرخ للفلسفة.

إن تاريخ الفلسفة، في نظر "ريكور"، ليس نشاطا بالمعنى العلمي الذي يؤديه عالم اجتماع المعرفة، حين يتعاطى هذا الأخير دراسة الأفكار دونما اعتبار للحدود التي تفصل بين خصوصية الفكر الفلسفي وبين الأنماط الأخرى من الفكر الإنساني، حيث يتم في الغالب دمج الأفكار الفلسفية ضمن الإطار السوسيوي. ثقافي العام، متغافلا بذلك عن الأفق الكوني للأسئلة الفلسفية التي يطرحها الفيلسوف/المؤرخ. فهذا الأخير غير معني بالتأريخ المحض للأفكار، بل بالتأريخ من حيث هو "توسط ضروري" لفهم المشكلات الفلسفية باعتبارها مشكلات تاريخية، ولكن في ذات الوقت ذات بعد كوني، تتجاوز من خلاله تاريخيتها بالذات. ولعل هذه المفارقة هي التي تكشف عن المكانة التي يدعوها ريكور "بالمكانة اللامستقرة" لتأريخ الفلسفة، فهذا الأخير يبدو محكوما عليه بالتردد بين حدين يبدوان، على الأقل في ظاهرهما، متنافرين، الأمر الذي يقوده (أي مؤرخ الفلسفة) إما إلى التنكر لمهمته الفلسفية، والاكتفاء بما يشبه مجرد العرض المونوغرافي للفلاسفة، وإما التنكر لمهمته التاريخية ومن ثم البحث عن فلسفته الخاصة بوساطة تاريخ الفلسفة.

لعل هذا التردد بالذات هو الذي يستدعي طرح إشكالية الفهم الفلسفي لتأريخ الفلسفة من منطلق بيان الحدود التي تنتهي عندها مزاعم التفسير السوسيولوجي للمعرفة الفلسفية، حيث تبلغ مداها في علاقة الفكر بأطره الاجتماعية، أو بعبارة أخرى، في "توضيح العلاقة بين الواقع الاجتماعي والمعرفة الفلسفية، وتأثير هذه الأخيرة في الواقع الاجتماعي بصفة خاصة، وبين الوجود الاجتماعي والوعي بصورة عامة، وتأثير هذا الأخير في الحركة التاريخية"¹⁴. بينما خارج هذه الحدود بالذات، يعثر مؤرخ الفلسفة على جوهر نشاطه ومبدأ حركته الفاعلة في فهم تاريخ الفلسفة من حيث هو مهمة الفلسفة وليس العلم.

ليس عَرَضاً إذن أن يكون التفكير في حدود اجتماعية المعرفة هو تفكير في عملية الفهم في تاريخ الفلسفة، بل لأسباب مبدئية، يمكننا القول، حسب "ريكور"، أن "اجتماعية المعرفة لا تصادف] في

¹³ Ibid., pp.70-72

¹⁴ عبد اللطيف عبادة، اجتماعية المعرفة الفلسفية، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984، ص 14

شرحها للأفكار] إلا "الأجناس العامة" وليس "الماهيات الفريدة"، وهنا بالضبط يتجاوز تاريخ الفلسفة اجتماعية المعرفة، لأن عملية الفهم تتطلب من الفيلسوف/ المؤرخ، الذي يتخلى عن كل "نمذجة" وعن الرؤى الاستعراضية "لتيارات الفكر"، أن يتواصل مرارا مع الأثر في فرادته، دون أن يكون ذلك سقوطا في شرك ذاتية المؤلف [حتى لا نسقط في السيكلوجيا بدل السوسيولوجيا]، وإنما التواصل مع معنى العمل حسب انسجامه الداخلي، وبالموازاة مع نموه الخاص، هو الذي يمثل، بالنسبة لمؤرخ الفلسفة، ماهية فريدة، في حين أن الأجناس العامة [أو النماذج] تخفي الماهيات الفريدة"¹⁵.

إن هذا التحديد الأولي يحيلنا على مسألة في غاية الأهمية، وهي مسألة التشكل التاريخي للفلسفة، ذلك أنه قبل أن تظهر فلسفة ما بمظهرها المكتمل الناضج، أي قبل أن تكون رؤية للعالم، أو باختصار قبل أن تحسم موقفها من السؤال، هي . قبل كل شيء . انبثاق تاريخي لإشكالية أصيلة، و أن الفيلسوف العظيم هو من يفتح طريقة جديدة في المسألة، تكون على إثرها فرادة العمل هي المعادل المضايغ لفرادة الإشكاليات ذاتها.

بناء على هذا تظل اجتماعية المعرفة دون مستوى الفهم الذي تتطلبه جذرية الإشكالية الفلسفية، وبالتالي دون فهم لخاصية "الفردة" التي تطبع الفلسفات العظيمة، ذلك لأن الفرضية العامة لاجتماعية المعرفة هي أن "كل الظواهر فوق . عضوية هي ظواهر سوسيو . ثقافية" (كما هو الحال عند سوروكين)، وعليه فإن الظاهرة الفلسفية بدورها تتلقى في البداية نوعا من الاختزال السوسيولوجي، يأخذ شكلا مختلفا حسب المدارس: "تماما مثل الثوابت الثقافية الكبرى التي افترضها سوروكين والتي هي بمثابة أجوبة بلا سائل، ومنه نصل إلى المفارقة القائلة بأن كل الأنساق الثقافية تختزل إلى مشكلات أبدية ومجهولة الهوية تماما، أي إلى أسئلة في ذاتها. إن مهمة تاريخ الفلسفة تتمثل في استعادة القبض على الموقع الفلسفي لهذه الأسئلة"¹⁶.

إن الطروحات الاجتماعية للمعرفة، سواء الماركسية أو غيرها، تضحى بفعل السؤال الفلسفي لصالح "الثقل الاجتماعي"، ومن ثم تنتفي كل إمكانية للبحث عن المشكلات النوعية التي تحدد الخطاب الإنساني، إن في صورة الدلالات الفردية للكلام أو في صورة لوغوس كلي. فهذا الاختزال المسبق قد يعد شرطا لإنجاح ضرب من اجتماعية المعرفة، بخاصة على المستوى الذي تختزل فيه الأفكار من تلقاء ذاتها إلى الإيديولوجيا، لكنه يفشل على مستوى الفلسفات العظيمة المتجذرة في إمكانات الكلام الإنساني الأقل اصطناعية، ذلك لأن الكلام، وبواسطة قدرته الكونية على التدليل،

¹⁵ P.Ricoeur, Histoire et vérité, op.cit., p.73

¹⁶ Ibid., p.74

يتجاوز مجال العمل ويحتفظ، في شكل جنيني، بتهكمية المفكر بصدد عملية التحفيز الاجتماعية الخاصة به .

الفهم وسؤال الحقيقة في تاريخ الفلسفة:

ترتبط معضلات الفهم في تاريخ الفلسفة بالحدية المزدوجة التي يصطدم بها الفيلسوف/ المؤرخ في قراءته لتاريخ الفلسفة. وهي حدية تفرضها مفارقة الفهم الفلسفي ذاتها لتاريخ الفلسفة من جهة، ومفارقة الحقيقة في التاريخ المترتبة بدورها عن نمطي الفهم التاريخي للفلسفة.

أولاً: فيما يتعلق بحدية الفهم الفلسفي لتاريخ الفلسفة، فإن بول "ريكور" يرى "من الصعوبة بمكان الذهاب إلى أقصى النسق من جهة، كما أنه من الصعوبة بمكان أيضا الذهاب إلى أقصى الفريدة"¹⁷.

ففي حالة الفهم بواسطة النسق، لا يمكن أن يرقى إلى فهم كلي طالما أن الأمر فيه انتقاء بالضرورة لعناصر أساسية تشكل معقولية المعنى على حساب عناصر تدرج من وجهة نظر الفهم النسقي لتاريخ الفلسفة ضمن خانة اللامعنى، لا بحكم تاريخيتها بل بحكم عدم استجابتها لشروط النسق ذاته، إذ مؤرخ الفلسفة، من حيث هو فيلسوف، إذا ما جوبه بالتضاد بين المعنى واللامعنى في التاريخ فإنه سيختار المعنى، أي يختار ما يمكن أن يبرر به معقولية النسق التاريخي للفلسفة لا كلية التاريخ الفعلي الذي يعيشه الناس، فيخرج عن هذا النسق كل ما يبدو بغير معنى كالعنف والجنون والقوة والرغبة وغيرها... "وهو ذا السبب الذي يمنعنا من أن نصير هيغليين، وإلا سنضطر إلى ممارسة ضرب من العنف على الفلسفات بحجة جعلها متساوية"¹⁸. إن فلسفة "سبينوزا" (Spinoza) مثلا ليست بالضرورة "فلسفة الجوهر بدون الذاتية"، كما يعتقد هيغل، بل كل من مارس دراسة "سبينوزا" يعلم أنه إذا كانت هناك حركة من الكتاب الأول إلى الكتاب الخامس من مؤلف "الأخلاق" (Ethique)، فما ذلك إلا لأن ثمة وعي بالذات حاضر بطريقة ما، وإن لم تكن هذه الطريقة دياكتيكية هيغلية، "لذلك يجب القول بأن كل فلسفة تمثل بمفردها، وبطريقها الخاصة، خاصية الكلية (Totalité)، أو بعبارة "ليبنيتز" (Leibniz)، الكلية [من منظور جزئي] (Totalité partielle). على هذا الاعتبار ليس لدي الحق في أن أحيل فلسفة ما إلى مجرد لحظة، إذ بمثابة قرار عنيف أحاول أن اختزل هذه الفلسفة إلى لحظة تجد معناها خارج ذاتها"¹⁹.

¹⁷ Ibid., p.77

¹⁸ Ibid., p.79

¹⁹ Ibidem

أما عن الفهم وفق النموذج الثاني، فقلما ينتهي الفيلسوف/ المؤرخ إلى كنه العمل في فرادته القصوى، وذلك بسبب أن الفهم ذاته لما هو فريد يتطلب من المؤرخ "الوقوف عند ضرب من الفهم المتوسطي على مستوى الأجناس العامة، والتي تحول بينه وبين إمكانية بلوغ الماهية المفردة"²⁰. هذه الأجناس العامة هي التي تتوسط فهمنا لفلسفة الفيلسوف، فلتعيين فلسفة "سبينوزا" (Spinoza) مثلا لا نملك إلا طريقة واحدة وهي: "السبينوزية" (Spinozisme). وهنا بالضبط يضعف التركيز التاريخي المطلوب في نمط الفهم الذي يشترعه مؤرخ الفلسفة، إذ تستحيل الفلسفة على هذا النحو "إلى حاضر مطلق يجعل منها بالفعل ماهية أبدية"²¹، وهو أمر واضح التناقض مع تاريخية الفهم الفلسفي لتاريخ الفلسفة.

أما فيما يتعلق بمفارقة الحقيقة، فإن "ريكور" يتساءل: ماذا يمكن أن ننتظر من القراءتين السابقتين لتاريخ الفلسفة؟

بالنسبة للقراءة الأولى فإنها تفيد في اعتبار خاصية "الكلية" (Totalité) مفتاحا لإيقاع ضرب من الملائمة الممكنة، عبر تاريخ الفلسفة، بين وعي الذات وبين نظام التاريخ، حيث تصير "خاصية الكلية" هذه تعبيرا عن "اللفة أو الدورة الكبرى" للوعي بالذات"²²، الأمر الذي يمكن للوعي الذاتي بأن يتجاوز طابع نهائيته الخاصة، وأن يتمثل التاريخ عبر نزوعه إلى النسق، إنها لحظة تشابك الوعي الذاتي بحركة التاريخ، بعد أن تركزت في النسق على شكل "حدثان" (Avènement)، لا على شكل "حدث" (Événement)، إنه مصادفة معنى التاريخ لمعنى غائبة الوعي بالذات، "فيصير التفكير في وعي الخاص متزامنا مع تفكير في التاريخ"²³، فما أنتظره إذن، عبر هذا التزامن، هو "حدثان المعنى" (Avènement du sens).

غير أن هذا الانتظار يقابله انكسار، لأنه انتظار لا يبقى على التاريخ الحي، أو بعبارة فينومينولوجية، لا يتيح للوعي فرصة تملك حياة الموضوع التاريخي، لأنه ببساطة يضحي بالتاريخ من أجل النسق، وبالحدث من أجل المعنى، بل وبفرادة العمل الفلسفي ذاته من أجل معقولية النموذج. إنه انكسار في العلاقة بين الأنا الحاضرة وبين الآخر الغائب، ذلك الآخر الذي يدعونا من خلال الأثر إلى محاورته ومعاصرته بالرغم من غيابه وتباعده... إنه باختصار لحظة انكسار التواصل التاريخي.

²⁰ Ibid., p.77

²¹ Ibid., P.78

²² Ibidem

²³ Ibid., p.78

أما بالنسبة للفهم الذي تكشف عنه القراءة الثانية لتاريخ الفلسفة والتي يمكن ان نسميها، مع "بول ريكور"، بنمط "الفهم الودي"²⁴، فإننا ننتظر منها ضرباً من الانتقال إلى الآخر واستيطان عالمه، ومن ثم تعزيز إرادة الفهم بإرادة اللقاء، "تماماً مثلما يهيم الواحد منا باللقاء بأصدقائه، حيث يجد في كل واحد منهم كلية التجربة الإنسانية وقد تبدت من زاوية ما"²⁵. فهذا النمط من الفهم يستبعد كل محاولة يسعى من خلالها مؤرخ الفلسفة إلى اختزال الآخر إلى مجرد وحدة مجهولة ضمن خطاب كلي هو خطاب النسق، بل هو نمط من الفهم يقتضي شرط "التواصل"، ذلك أن الفيلسوف الذي أود فهمه ينتصب كشخصية كاملة أمامي، وليس كمجرد جزء من الخطاب. إننا نصادف هنا نموذجاً آخر للحقيقة يستبعد كل نزعة إغلاق أو تمامية إحاطة، طالما أن الحقيقة في عملية التواصل تقتضي الانفتاح، إذ لن تكون في حالة فهم التاريخ الفلسفي للفلسفة إلا ضرباً من "شراكة التفلسف" (Philosopher en commun) كما يقول بذلك "كارل ياسبرس" (K. Jaspers).

لكن السؤال الذي يطرح بالحاح هو: كيف يمكن لهذا الطرح المزدوج للفهم وللحقيقة في تاريخ الفلسفة أن يكون لنا عوناً في فهم التاريخ بشكل عام؟ أو بعبارة أخرى، كيف يمكن لتاريخ الفلسفة أن يخرط في التاريخ العام؟

يرى "ريكور" أن الإجابة عن هذا السؤال تقتضي القيام بضرب من التحليل يسميه تحليلًا وسيطاً (Une analyse intermédiaire) يكون من شأنه الكشف عن علاقة الخطاب الفلسفي، كما تبدى في معنييه السابقين، بالتاريخ الفعلي، "أي بالتاريخ الذي يحمل هذا الخطاب ويظهره إلى الوجود"²⁶. وفي هذا السياق يتم استدعاء فلسفة التاريخ باعتبارها الإطار الفلسفي الوحيد الذي يستوعب هذا النمط من التحليل، أي تحليل العلاقة بين تاريخ الفلسفة وبين التاريخ العام.

يأخذ تحليل "ريكور" لهذه المسألة صورتين، إحداهما سلبية والأخرى إيجابية. أما الصورة السلبية فهي تلك التي يدعوننا من خلالها "بول ريكور" إلى ضرورة استبعاد التفسير السوسيولوجي لتاريخ الفلسفة الذي ينتهي عند حدود ما اصطلح عليه في بعض الأدبيات الفلسفية، الماركسية تحديداً، بـ "نظرية الانعكاس"²⁷ (La théorie du reflet) كما هو الحال في نظرية "المادية التاريخية"

²⁴ Ibid., p.79

²⁵ Ibid., p.80

²⁶ Ibid., p.81

²⁷ يرى ريكور أن نظرية الانعكاس هي التي تميز المادية التاريخية عن المادية الماقبل ماركسية، خاصة مادية الفرنسيين في القرن الثامن عشر، الذين فهموا عملية الانعكاس بصورة مختلطة وغير دياكتيكية، حيث وحدها الأحكام الحقّة. في نظرهم. هي التي تعكس الواقع، بينما الأحكام الخاطئة لا تعكسه، مثلما هو حال التمثيلات الدينية. فبسبب هذا الفهم البسيط لم تتلق هذه النظرية إلا تأويلًا

لدى "كارل ماركس"²⁸ (Le Matérialisme dialectique de Marx)، أو بشكل عام عند حدود العلاقة السببية²⁹، ذلك لأن علاقة تاريخ الفلسفة بالتاريخ العام ليست علاقة انعكاسية أو سببية، اللهم إلا في الحدود التي نهتم فيها بقياس مدى النجاح التاريخي لمذهب فلسفي ما، أو لقياس مدى تأثيره أو ثقله الاجتماعي، فهذا المعنى فقط يمكن استدعاء نظرية الانعكاس. بينما تبدو هذه النظرية "عاجزة تماما عن تفسير كيفية ميلاد مشكلة فلسفية ما ضمن فلسفة مفردة"³⁰، وهو الأمر الذي يخرج عن مقصد علم اجتماع المعرفة من حيث هو بالأساس نشاط علمي، تتحدد مشروعيته "بالبحث عن التضاديات التي تنشأ بين الأوساط الاقتصادية والاجتماعية وبين نماذج محددة من الفكر أو من رؤى العالم"³¹.

إن مؤرخ الفلسفة، بخلاف عالم الاجتماع، لا يبحث عن أثر الوسط الاجتماعي في نشوء نسق فلسفي ما، بقدر ما يبحث عن أصل النسق، أي عن كيفية تكون خطاب ما انطلاقا من عدد من الأسئلة الأساسية، هي التي تحكم في النهاية قصيدة الفيلسوف الأولية، "تلك القصيدة التي تعنى بقول ما يوجد كما هو يوجد"³²، بغض النظر عن ثقله الاجتماعي أو مقدار فعاليته أو أداتيته، ولعل هنا بالذات يكمن الفارق بين الدلالة العلمية لتاريخ الفلسفة، كما يراها عالم اجتماع المعرفة، وبين الدلالة الفلسفية لهذا التاريخ كما يراها مؤرخ الفلسفة، وهو فارق في المقصد الأساسي لدى كل منهما، حيث تكون الأولى مجرد نزوع براغماتي، يرتد فيه مفهوم الحقيقة إلى ضرب من العلاقة الانعكاسية أو

إبستمولوجيا محدودا (...) إنه بفضل فيورباخ، ومن خلال مذهبه في أن الدين انعكاس لماهية الإنسان المستلبة، تم الشروع في تطوير مبدأ الانعكاس وتطبيقه في مجال السوسيولوجيا، ومن ثم صارت الماركسية تربط مضمون الوعي بالوجود الاجتماعي للناس، وترى أن وعيا خاطئا ليس أبدا بدون محتوى أو مضمون". أنظر التقرير الذي قدمه ريكور لليونسكو حول الفلسفة:

Paul Ricoeur, « Philosophie », in : Tendances principales de la recherche dans les sciences sociales et humaines, sous la direction de Jacques Havet, Tome II, Unesco, Place de Fontenoy, 1978, Paris, p.1357

²⁸ تعد "نظرية الانعكاس" بمثابة القلب الماركسي لـ"الكتيك" "هيجل" المثالي، "إذ معلوم أن ماركس، في مقدمته للطبعة الثانية من "رأس المال" المحررة في لندن من شهر جانفي 1873، يعارض بين طريقتيه وبين طريقة هيجل، حيث يقول: إن الواقع بالنسبة لهيجل ليس إلا عملية ظهور للفكر، بينما حركة الفكر، هي بخلاف ذلك، ليست إلا انعكاسا لحركة الواقع".

Cité in : Guy Besse, « Dialectique et révolution » dans : E. Balibar, G. Besse et autres, sur la dialectique, éditions sociales, Paris, 1977, p.67.

²⁹ كالقول بأن ماركس نفسه لم يكن بإمكانه إدراك فكرة المادية التاريخية لو لم يكن نمط الانتاج الرأسمالي قد أخذ يتجسد، تحديدا في Ibid. p.71 [وهذا من منطق الزعم] أن تاريخ المعرفة لا ينفصل عن تاريخ التشكيلات الاقتصادية. الاجتماعية.

³⁰ P. Ricoeur, Histoire et vérité, op.cit., p.83

³¹ Ibidem

³²

Ibidem

السببية، يقاس على ضوءها مدى نجاح مذهب ما، أو أثر نسق فكري ما، في سياق اجتماعي معين. بينما تكون قصدية الفيلسوف/ المؤرخ هي قصدية "وجودية"، أي تعبير عن فعل وجودي، غايته الكشف عن حقيقة تكون إشكالية فلسفية ما من حيث هي نمط وجود خاص بحياة الأسئلة الفلسفية ذاتها، ومن ثم بنمط الفهم الفلسفي لتاريخيتها الذي لا يمكن أن ينفصل عن بنية الوجود الإنساني في التاريخ بشكل عام. "ولعل اكتشاف فعل الكينونة (Verbe être) في الفلسفة الإغريقية لخير شاهد على هذه القصدية الفلسفية"³³.

إن هذه الأسئلة الفلسفية تتجاوز كل ضروب السببية الاجتماعية، لأنها ببساطة ليست أسئلة مجردة أو فوق شخصية، مجهولة المصدر أو الهوية، على غرار الأسئلة المرتبطة بالبنى والنماذج الاجتماعية من حيث هي أسئلة لا يطرحها أحد بعينه، بل هي بالأساس "نمط من الأسئلة لا يمكن أن يظهر إلا في صور مفردة Singularités"³⁴، ومن ثم هي أسئلة يطرحها فيلسوف بعينه، إنها باختصار المضمون الاستشكالي لفلسفته الذي ينأى عن كل تفسير يستند إلى العلاقة السببية الاجتماعية، أو إلى علاقة انعكاس الفكر. الواقع، طالما أن هذا الضرب من التفسيرات محدود بالقيمة البراغمية للحقيقة، في حين أن الاستشكال الفلسفي لا يستجيب، بحكم طابعه الاستشكالي ذاته، إلا لمنطقه الداخلي، والتي تفرضه حركة تكونه داخل وعي الفيلسوف الخاص، من حيث هو وعي ينشأ في تاريخ ما، ولكنه يطمح في نفس الوقت إلى التخلص من هذا التاريخ ...

إنه وعي بالتاريخ الذي يحمله الفيلسوف إلى خطابه الفلسفي، أي من حيث أن هذا التاريخ يتجسد، لا في واقع منفصل منذ البداية عن الفكر أو خارج عنه، بل يتواصل في "موقف" الفيلسوف من حيث هو موقف لا يفهم إلا في العمل (L'œuvre) أو الأثر الإبداعي للفيلسوف، ولا يمكن بأي حال أن يتقدم العمل أو يوجد بمعزل عنه، بل إنه لا يسعنا القول إلا "أن الموقف يوجد، بشكل ما، في العمل وبواسطته"³⁵، ومن ثم يغدو "الموقف" مفهوما فقط في علاقته بالعمل الإبداعي، لا في علاقته بسبب خارجي أو في انعكاس لواقع خارجي ما.

إن معنى فلسفة ما، لكي ينشأ ويتكون، لا يفترض ابتداء واقعا مسبقا يعكسه، بل الأصح أنه بعد أن يولد في ذهن الفيلسوف ويأتي إلى عالم الخطاب، حينئذ يكون لهذا المعنى أسبابا ويكون بالتالي

³³ Ibidem

³⁴ Ibidem

³⁵ Ibidem

له واقع يعكسه، إذ "في الخطاب، وبواسطة الخطاب وحده، تأخذ نشأة المعنى مجراها الفعلي"³⁶ وليس في عالم الأسباب الخارجية. إن أي منطق للفلسفة، مثلما يقول "ريكور"، هو في النهاية منطق يأخذ "طابعا تفكريا"³⁷ (Caractère réflexif).

إن ميلاد إشكالية فلسفية هو أشبه بانبثاق عبقرية "كلمة" ما، إذ باختراع هذه الكلمة، ننجز تسمية يصير بموجبها المسمى موجودا، لكن دون أن يعكس واقع الشيء المعطى، فالكلمة تشير إلى الشيء دون أن تعكسه بالضرورة، ودون أن ترتبط به ارتباط السبب بالمسبب. كذلك انبثاق المشكلة الفلسفية، فهي لا تولد لمجرد أنها استجابة لواقع اجتماعي ما، بل بولادتها يأخذ هذا الواقع أو ذاك وضعاً مفهوماً معيناً، لأنه سيتبدى في موقف الفيلسوف بمجرد مجيئه إلى عالم الخطاب أو الكلام، أي تحوله من "وضع معيش" إلى "وضع مقول"، ومن ثم فإن منبت الفلسفة الأول هو الخطاب، حيث يتم قول العالم بطريقة غير مباشرة، هي "طريقة التعبير" من حيث هي اصطلاحاً بالتسمية والترميز، لا بالانعكاس والتصوير. وعلى هذا المنوال يكون ظهور الإشكالية الفلسفية مرتبطاً بموقف الفيلسوف الثاوي في عمله وبواسطته، والذي لا يكشف بوضوح عن وضعه الاجتماعي والسياسي إلا في حدود كونية الأسئلة التي يطرحها داخل عمله من حيث هو عمل فلسفي متجاوز لوضعه التاريخي الخاص، ولكنه في الوقت نفسه يتيح فهم هذا الوضع الخاص في هذا التجاوز بالذات.

"إن فلسفة ما بظهورها، تظهر عصرها في طرحها لما هو كوني"³⁸، ومن ثم فإن من الصعب إيجاد علاقة مباشرة بين فلسفة ما وبين وسط اقتصادي أو اجتماعي أو سياسي ما، وذلك لأن العمل أو الأثر الفلسفي، في سعيه لطرح ما هو كوني، قد يخفي وضعه الاجتماعي والسياسي، دون أن يكون هذا الإخفاء ضرباً من الكذب، أو من الوعي الزائف، بقدر ما هو طريقة للتعبير عن طموحه إلى بلوغ كونية السؤال المتحررة من ضيق وضعيتها. فهي تخفي حتى لا تكشف عن زمن ولادتها، وعن وسطها الاجتماعي الذي تعبر عنه، بل كل ما تريد قوله هو تساؤلها الذي تتجاوز به وضعيتها، ومن ثم تأكيد ذاتها في التاريخ "كحضور" وفي الخطاب "كمعنى"، والفلسفة بهذا المعنى الفريد لا يسعها إلا أن تقول ذاتها عبر التفكير في تاريخها، بل وربما عبر التفكير في التاريخ بشكل عام، وهي، على هذا النحو، تأبى أن تكون مجرد مرآة عاكسة، أو حصيلة أسباب خارجة عن إرادتها، ولذلك لا يمكن أن تنحل إلى مجرد نشاط تفسيري على غرار التفسير العلمي السوسيولوجي، بل تسعى إلى "فهم" ذاتها عبر توسط تاريخها، ومن ثم تأكيد وجودها في تواصلها مع معنى عملها في التاريخ وبواسطة التاريخ ذاته.

³⁶ Paul Ricoeur, < Philosophie >, op. cit, p.1189

³⁷ Ibidem

³⁸ P. Ricoeur, Histoire et vérité, op., cit, p.84

يبدو من الواضح إذن أن العلاقة بين الخطاب الفلسفي وبين "وضع ما" هي علاقة ممكنة فقط على سبيل التضمين الدلالي، لا على سبيل الانعكاس، أي هي علاقة يبحث عنها داخل العمل الفلسفي ذاته، ومن ثم فهي لا تأخذ معناها ولا تصير مفهومة إلا في وعي المتلقي أو الفيلسوف القارئ، عن طريق إعادة بناءه لمعنى العمل الأصلي في عمل فلسفي جديد، ذلك "لأن العمل الأكثر اكتمالا هو العمل الأكثر إخفاء..."³⁹.

لا يمكن إذن لأي خطاب أن يكون انعكاسا، إذ الخطاب دوما هو خطاب معنى، بينما الانعكاس هو دوما انعكاس شيء ما. وعلى هذا فالفلسفة من حيث هي خطاب تفلت من كل علاقة سببية وانعكاسية، وعليه لا يأخذ تاريخ الفلسفة في علاقته بالتاريخ صورة أثر ما، ولا صورة انعكاس ما، بل "يأخذ صورة كون دال (Un univers signifiant)، يجاوز بها دوما سببته التاريخية الخاصة"⁴⁰، أي "موقف" أو "وضع خاص" داخل خطاب ما، أي داخل العمل الفلسفي كحدث كلامي، "حيث تكون علاقته بالوضع الخارجي علاقة "إظهار/إخفاء"، وهو ما يمثل في النهاية الشكل الأقصى لوضع اللغة في العالم، [ذلك] أن اللغة التي تقدم نفسها على أنها أكثر كونية هي التي تتكشف عما يحدث في كل كلام أو في كل خطاب داخل مجتمع ما: إذ بمجرد أن يتمثل عصر ما نفسه في أعماله، فإنه يخرج عن طوق وضعيته الخاصة"⁴¹.

إن مثل هذا التجاوز هو ما يعبر عنه في شكل تاريخ للخطاب، حيث يظل الحدث الكلامي مغتنيا، في كل لحظة من لحظات التلقي، "بالمعنى المضاف" أو "فائض المعنى"، المنبثق أساسا من الخاصية الرمزية للكلام التي تأبى بدورها أن تكون عملية استنساخ للواقع، بل تركيبا إبداعيا له واستعادة مضاعفة لمعناه، تمثيلا وتخبيلا وترميذا، حتى يصير وحدة مفهومة بالقياس إلى مجمل الخطاب، لا إلى وضعه التاريخي... إنه الواقع الذي تخلى عن واقعيته بمجرد انتقاله واندماجه في عالم القول، حيث ينفصل عن ركيخته التاريخية والاجتماعية الأولى، ليستعاد كخطاب دائما. انطلاقا من وضعيات تاريخية أخرى، ومن ثم يفهم فهما آخر.

خاتمة:

يتضح مما سبق أن تاريخ الفلسفة، من حيث هو خطاب فلسفي، بإمكانه أن يكشف عن خصائص للتاريخ لا تظهر في أي خطاب آخر سوى خطاب الفلسفة ذاته من حيث هو خطاب

³⁹ Ibid., p.85

⁴⁰ Ibid., p.87

⁴¹ Ibid., p.86

استشكالي، يفترض ضرباً من الديالكتيك المتجاوز للنظرة الأحادية والاتصالية الخطية لكيفية نشوء المفاهيم وتكونها في حقل المعرفة عموماً، وفي المعرفة التاريخية خصوصاً. غير أن الرؤية الديالكتيكية التي يلتزم بها "بول ريكور" تظل رؤية مفتوحة، حيث تضع التناقض كأساس لحركة المفهوم دون أن تفرض عليها إغلاقاً ما، الأمر الذي يسمح بوضعها ضمن "مفارقة الفهم" ذاتها، وليس مجرد مطلباً عارضاً للفهم، كما يحدث غالباً في التفسيرات السوسيولوجية (والسيكولوجية أيضاً) للمعرفة. وعلى هذا النحو يتناول "ريكور" مفهوم "تاريخ الفلسفة" ضمن مفارقة الفهم الفلسفي المفتوح على مفهوم التاريخ ذاته .

إن القراءة المزدوجة لتاريخ الفلسفة (أي كظهور لمعنى، و كانبثاق لأعمال فريدة) تجعل التاريخ بدوره يفترض خاصيتين: فمن جهة يبدو التاريخ فضاء لانبثاق الأحداث والأشخاص والأعمال، ومن جهة أخرى يبدو في شكل قوى ومؤسسات وبني مجهولة الهوية. وهو الأمر الذي يجعل "التاريخ" يتردد بين نموذجين أحدهما بنيوي والآخر حدثي⁴². إن تردد التاريخ بين هذين النموذجين يشكل مفارقة لا يمكن استعادة التفكير فيها إلا ضمن تأويل فلسفي للتاريخ، حيث يأخذ هذان النموذجان صورة "أقصى إمكانيتين" للفهم الفلسفي للتاريخ، ومن ثم يصير التفكير في هذه المفارقة ضرباً من الكشف عن طابع "التوتر" الذي يسم تاريخ الفلسفة في علاقته بالتاريخ عموماً، فكيف ذلك؟

أولاً: إننا نتحدث في الغالب عن "التاريخ" من حيث هو "مفرد جمعي" (Singulier collectif)، أي من حيث هو يدل على تاريخ لإنسانية واحدة وفي ذات الوقت يدل على تواريخ مخصوصة، كتاريخ لحوادث بعينها أو جماعة بشرية ما أو مؤسسة ما إلخ... فإذا كانت الصيغة الأولى أقرب إلى ما يمكن أن نسميه مع "هيغل" التاريخ العالمي أو الكوني، فإن الصيغة الثانية هي أقرب لما يمكن أن نسميه مع "حنا أرندت" (H. Arendt) بتاريخ "التعددية الإنسانية" (La pluralité humaine). هذا مع العلم أن هذه الصيغة اللفظية للتاريخ ذات دلالة مفهومية إيحائية فيما يتعلق بمعضلة "التاريخية"، لأنها ترتبط أساساً بالتباسية "الشرط التاريخي"⁴³ ذاته، ولقد بين ذلك "ريكور" بقوله: "وأن هذا المعنى المزدوج لكلمة "تاريخ" لا ينشأ عن أي غموض لغوي يؤسف له، بل يشهد على افتراض مسبق آخر،

⁴² Ibid., p.87

⁴³ يبدو أن القول بالتباسية الشرط أو الوضع التاريخي للإنسان لدى "ريكور" يعود لتأثره من جهة بمعنى "التاريخية" كما فهمه "كارل ياسبرس" ضمن مفارقة "وحدة الحرية والضرورة"، وبمعنى "الانتماء" (Appartenance) كما بلوره "غدامير" في "حقيقة ومنهج" والذي يمثل مقتربه الأفضل. أنظر لمزيد من التوضيح:

Olivier Abel, Jérôme Porée, Le vocabulaire de Paul Ricoeur, Ellipses, 2009, Paris, p.34

مباطن للوعي الشامل بشرطنا التاريخي، أي تحديدا وعينا بأن كلمة "تاريخ"، شأنها شأن كلمة "زمان"، تشير أيضا إلى كونها مفرد جمعي، يضم عمليتي التشميل (Totalisation) الكامنتين على مستوى السرد التاريخي ومستوى التاريخ الفعلي⁴⁴، وتفسير ذلك أن التاريخ يرد في صيغة المفرد كما لو أنه موضوع لذاته، أي كما لو أن هناك تاريخ جامع لكل التواريخ، تصير فيه الإنسانية موضوعا واحدا لتاريخ واحد، يسمح للأحداث المروية أن تتماسك داخل نظام واحد من المعقولية. ويرد في صيغة الجمع كما لو أنه (أي التاريخ) تجسيد للشرط التاريخي للإنسان، حيث تلعب التبدلات التاريخية دورا حاسما في قلب نظام توقعاتنا وفي التهديد المستمر بتضييق فضاء تجربتنا، خاصة إذا ما اعتقدنا، في إثر "ماركس"، أن الإنسانية لا تصنع تاريخها إلا في ظروف لم تكن من صنعها. وهكذا يبدو أن استعمال التاريخ في صيغته المفهومية الدالة هذه، أي "كمفرد جمعي"، من شأنه أن ييسر سبيل الفهم الفلسفي للتاريخ الشامل دون الحاجة إلى إلغاء شرط التاريخية من حيث هو شرط لإمكان هذا الفهم ذاته، ذلك أن التاريخ بهذا الاعتبار المفهومي يحمل إلى اللغة التاريخية معنى يحيل على تاريخ كلي، يفترض أن تحوزه الإنسانية كلها من حيث هي مفرد جمعي، شريطة أن ينظر لهذا التاريخ، لا كتجميع كي للأحداث، بل كنظام متماسك، تتحول فيه التواريخ الفردية ذاتها إلى ما يشبه "الوحدة الملحمية التي تتفق مع الملحمة الوحيدة التي يكتبها البشر"⁴⁵.

إن التاريخ، منظورا إليه في صورة "مفرد جمعي"، يفصح إذن عن إمكانيتين للفهم على النمط التاريخي. فمن جهة يتيح لمؤرخ الفلسفة أن ينجز خطابا تاريخيا يستجيب لقصديتين أساسيتين: أولا قصدية المؤرخ المتمثلة في إبراز حقيقة الموضوع التاريخي من حيث هو كذلك، أي من حيث كونه حدثا زمنيا فريدا، وثانيا قصدية الفيلسوف المتمثلة في استعادة المعنى الفلسفي للعمل ضمن خطاب التاريخ الشامل. إن مهمة مؤرخ الفلسفة، بهذا المعنى، تتردد بين التفسير التاريخي للفلسفة وبين الفهم الفلسفي للتاريخ، الأمر الذي يدفعه إلى اشتراع فهم خاص به، يمكن أن ندعوه "فهما توسطيا"، حيث يصل مهمة الفيلسوف التاريخية بمهمته الفلسفية الأصيلة. فهو إذ يؤرخ للفلسفة، يضطر "لتعليق" فلسفته الخاصة حتى يتمكن من الانتقال إلى حاضر فلسفة أخرى هي بمثابة "آخر" فلسفته (L'autre de sa philosophie). فالفيلسوف المؤرخ، بهذا المعنى، يمارس ضربا من "الإبوخيا" (Épochè) تمكنه

⁴⁴ بول ريكور، الزمان والسرد، الجزء الثالث، ترجمة. سعيد الغانمي، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، 2006، ص 150. أنظر النص

الأصلي: P. Ricœur, Temps et récit, tome 3, op.cit., p.186

⁴⁵ P. Ricœur, Temps et récit, tome 3, op.cit., p.378

من استملاك إشكاليات أخرى، ومن ثم توسيع أفق تجربته الحاضرة، وتجاوز الوضع المحدود لأسئلته، مما يتيح له إمكانية إضفاء الطابع الكوني على القضايا التي يطرحها. إن اللجوء إلى هذه الإبوخيا من شأنه أن يمنح "للفيلسوف/ المؤرخ" القدرة على التواصل مع فلسفات الماضي دون أن يفقد استقلاليتته وتفرد "كمؤرخ"، أي من حيث هو معني أساسا بدور "الوساطة" الذي يدع لفلسفات الآخرين فرصة قول وجودها بذاتها من خلال إبراز كيفية ظهورها ومجيئها إلى العالم.