

# من هيرمينوطيقا النصوص إلى هيرمينوطيقا الفعل

عمر بن بوجليدة  
باحث تونسي



قسم العلوم الإنسانية والفلسفة

## استهلال

لأنّ "ريكور" (Ricœur) يؤمن بحوار dialogue الموتى، ذلك الذي يسيره الأحياء فإنّ أعماله دائمة القراءة وإعادة القراءة، إنّها ذات مسار مفتوحة. فحين ننعم النظر نلاحظ تبلور مسارين مهمين، أما الأول فيدعو، منطلقاً من البنيوية structuralisme إلى النظر في النص بوصفه كياناً مغلقاً وإلى اللغة بوصفها منبته الصلة بالإحالة على التجربة والمعيش le vécu والوجود الإنساني. وأما المسار الثاني الحقيقي بالمعينة أيضاً، فإنّه مسار التعصب والانغلاق الذي يقصي الآخر L'Autre ويدعي احتكار الحقيقة.

إنّ الذي نصبو إلى الاقتراب منه، هو تأكيد أنّه ومقابل هذه المفارقة paradoxe، تفتح اقتراحات "بول ريكور" أمام الفكر طريقاً خصباً مثمرًا، فاعلاً، فـ"ريكور" (Ricœur) يعتقد أنّ الفلسفة هي إعطاء معنى للحياة، أي أنّها معادلة بين معنى وذات منغمسة بالممارسة والفعل l'action. وإنا لنعثر على سر جاذبية فلسفة "ريكور" الأعظم والذي يكمن في محاولة المؤاخاة والتوفيق بين مشروعين متناقضين أو قل بينهما فرق لطيف. فمن جهة هناك أنثربولوجيا فلسفية Anthropologie philosophique تسعى لتحقيق فلسفة في الإرادة وتستثمر الفينومينولوجيا والأنطولوجيا والوجودية، وتتضح أبعادها بدءاً من كتبه الأولى: "فلسفة الإرادة"<sup>1</sup>.

ومن جهة ثانية هناك تأويلية نقدية، تريد الاستفادة من آخر ما توصلت إليه علوم اللغة ونظريات الاتصال، وتتمثل هذه التأويلية في كتبه اللاحقة: من "صراع التأويلات"<sup>2</sup> إلى "الزمان والسرد"<sup>3</sup>...

<sup>1</sup> Ricœur (Paul), *Philosophie de la volonté* (1950-1960)

- tome 1: *Le volontaire et l'involontaire*, Paris, Aubier, 1950; réédité en 1988.
- tome 2: *Finitude et Culpabilité. I. L'homme faillible*, Paris, Aubier, 1960.
- tome 3: *Finitude et Culpabilité. II. La symbolique du mal*, Paris, Aubier, 1960.
- Les tomes 2 et 3 de l'édition originale ont été regroupés dans un seul tome, lors de la réédition de 1988: *Finitude et Culpabilité*.

<sup>2</sup> P. Ricœur: *Le conflit des interprétations, Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, coll, L'ordre philosophique, 1969.

- P. Ricœur: *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique 2*, Paris, Seuil, coll, Esprit 1986.

<sup>3</sup> P. Ricœur: *Temps et récit* (1983 – 1985)

- Tome 1, *L'intrigue et le récit historique*, Paris, Seuil, Coll, L'ordre philosophique, 1983, réédition, coll, Points Essais 1991.

وجلي من خلال هذا التحديد، أنّ "ريكور" يعمل على الانعتاق من ربقة المباحث الجاهزة، ليقدّ لبحثه سمناً غير مسبوق، وأنّذ يسعنا أن نتساءل: كيف يمكن لـ"ريكور" التوفيق بين هذين المشروعين المتناقضين؟

## فعل الإرادة ومقاومة ما هو لا إرادي

يجدر بنا في مستهل تمثينا، إعادة التركيب، قصد بعث الحركة في سؤالنا، وهكذا بدأنا نستشف كيف أنّ "ريكور" ما انفك يحاول بناء تصوّر موسع للهرمينوطيقا الفلسفية، على أنّ التحليل النفسي من جهة والبلاغة من جهة أخرى، فرضا على التأمل الفلسفي الإحالة على نظامين معرفيين قائمين خارج مجاله.

وإنّ ذلك لمّا يوضح الفكرة التي ما فتئ "ريكور" (Ricœur) يدافع عنها - تصديعاً للغة النازعة إلى الانغلاق على ذاتها والهيام بنفسها - وهي أنّ الفلسفة ستذوي، لا محالة، لو قطعنا حوارها الأبدي مع باقي المعارف. بيد أنّ هذا النحو من التقطن إلى الإمكان الأخص للفلسفة وللحال الذي تردت إليه، هو الذي جعل الأمر ينحسم فكان هدف "ريكور" دائماً يتمثل في أن يلحق بهيرمينوطيقا الذات المتكلمة والفاعلة ما توفر عليه من إنجازات الفلسفة التحليلية للخطاب العادي، وفي مقابل ذلك حاول وبإلحاح أن يقتلع من محاوريه التحليليين الاعتراف بأنّ أبحاثهم لن تبلغ هدفها ما لم يسلموا بإمكان اندراجها في هيرمينوطيقا القول والفعل.

ولأنّ "ريكور" يعنى بالعلاقة الغنية بين اللغة والتجربة الإنسانية المعيشة، فقد ظلّ يؤكد مراراً أنّ الخطاب لا يوجد البتة من أجل تمجيد ذاته، بل هو يحاول في كل استخداماته نقل تجربة ما إلى اللغة، طريقة ما لسكنى العالم والوجود - في - العالم. إنّه تحت هدي هذا النحو من النظر يصبح بيننا لماذا جعل "ريكور" من قضية الإرادة<sup>4</sup> - على الرغم من أنّها قضية نفسية محضة - نقطة الانطلاق من أجل إقامة أنثربولوجيا فلسفية. ذلك هو المسار الذي يجب تتبع أطواره لفهم أصول القول، فالقبول بالعمل الإرادي الذي يشكل مشروع البحث لا يستند فقط إلى (=الحافز، الانفعال، العادة...) بل إنّه يصطدم كذلك بكل ما يخرج عن نطاق حرية الفرد، إنّه اللاإرادي (=الطبع، الحياة، اللاوعي) وإنّه لمن الضروري أن ننبه إلى أنّ عمل الإرادة ينتهي إلى الذات

- Tome 2, *La Configuration du Temps dans le récit de fiction*, Paris, Seuil coll, l'ordre philosophique, 1984, réédition, coll, Points Essais, 1991.

- Tome 3, *le Temps raconte*, Paris, Seuil, coll, L'ordre philosophique, 1985, réédition, coll, Points Essais, 1991

<sup>4</sup> لقد كان الوصف الفينومينولوجي والفهم التأويلي سندانين حاسمين في تخريج إشكالية "الإرادة": الفينومينولوجيا بما هي طريقة وصف للظواهر الإنسانية كما تظهر من تلقاء نفسها دون أي بناء صوري خارجي عنها، والتأويلية بما هي أنجع وسيلة لفهم معاني تلك الظواهر كما تعبر عن نفسها دون أي إسقاط منهجي لإرادة معرفة خارجية، ثم في مستوى ثان، خاض "ريكور" نقاشاً تأويلياً واسعاً مع ما اعتبره أكبر خصم نظري لإشكالية الإرادة (= التحليل النفسي)، التي طوّرها، وأكبر خطر على تقليد الذات الذي عوّل عليه في معالجتها. وهو نقاش نجد عناصره الأساسية في كتابه: *عن التأويل، محاولة حول فرويد* (1965) ترجم هذا الكتاب إلى العربية: بول ريكور، في التفسير محاولة في فرويد، ترجمة وجيه أسعد، دار النشر السورية أطلس للنشر، دمشق، 2003. انظر، فتحي المسكيني مراجعة كتاب، بول ريكور، *صراع التأويلات، دراسات هيرمينوطيقية*، ترجمة منذر عياشي بيروت، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2005، 571 صفحة. المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، الفلسفة والغيرية، عدد 42 / 43، 2007 / 2008، ص ص 112 / 113

المتجسدة والقادرة في الآن نفسه على التحرر من رغباتها وقواها، إنها الذات المالكة أمر نفسها، والخاضعة لهذه الضرورة المتمثلة في (=الطبع، واللاوعي والحياة). وإذا قد تبين أنّ فعل الإرادة يصطدم بمقاومة كل ما هو لا إرادي فإنّ "ريكور" يبحث عن ضعف كائن معرض للشر وبإمكانه اقترافه، إلا أنّه ليس شريراً بالفعل. ولكن غوص النظر ينبئنا أنّ الإنسان أنثربولوجياً: هو تأرجح بين مؤثرين، لا متناه، يفتح الآفاق بلا حدود، ومتناه، يدخل منه الشر le mal إلى البنية الوجودية للإنسان، ولعل مما يكون بياناً لذلك أن يعيش الإنسان هشاشة (fragilité) هذا الوضع شبه المأساوي.

ومن المناسب أن نذكر أنّ هذا التوزع الإنساني بين اللامتاهي والمتاهي، رمز ألم وارتعاب له وقع "باسكالي" واضح، غير أنّ "ريكور" (Ricœur) ولحلّ هذا الإشكال: انتسى بـ"كانط" (kant): فبيّن أنّه بين طموح الإنسان إلى سعادة لا متناهية وواقع طبعه المتناهي هناك لا تناسب بنيوي، تخترقه لتحوّله إلى توازن بين الجزئي والكلي، فكرة "كانط" (kant) باحترام الشخص الإنساني من جهة ما هو غاية. ومما قدمنا يصبح من الموقن به أنّ "ريكور" قام بقفزة استوجبت الخروج عن الفينومينولوجيا la phénoménologie بل خارج الفكر الفلسفي العقلاني، فالفلسفة مطالبة بالإحاطة بتجربة الإنسان في العالم وتحليل لغته وتجربته الدينية.

ها هنا أرى المقام يقتضينا أن نولج في دائرة التأمل، الأساطير، حول وقوع الإنسان في الشر le mal وبداية خطاب المقدس، وبالتالي لا بد من الانتقال إلى منهجية جديدة هي الهيرمينوطيقا أو التأويلية بما هي طريقة لفك الرموز les symboles من جهة أنّها (أي الرموز) هي تعبيرات ذات معنى مزدوج، يفود فيها المعنى الحرفي عملية الكشف عن المعنى الثاني الذي رامه الرمز عبر المعنى الأول، وذلك مردّه أنّ الرمز يعمل على التفكير وليس بوسعنا إلا الوقوف إبانئذ، عند قرار "ريكور" المنطوي على بذور ما سماه لاحقاً تطعيم الفينومينولوجيا بالتأويلية المنطلقة من وجود معنى مزدوج لكلّ رمز وذلك من أجل فهم أفضل للذات، فالأساطير والرموز تحديداً هي الوسيط بين الذات ونفسها، ولكن مذاك فصاعداً صار، لا بدّ لأيّ فلسفة تأويلية من أن ترتبط بفلسفة تفكيرية philosophie<sup>5</sup> reflexive تقوم على الجهد المصاحب لكلّ مرحلة من مراحل الكوجيتو Cogito، ذلك أنّ الحقيقة ليست بديهية مباشرة على ما اعتقد "ديكارت" Descartes، وليس كذلك

<sup>5</sup> يمكن الإشارة إلى أنّ التفكير reflexive: لا يعني التأمل النظري المحض، بل المجهود المستمر الذي تقوم به الذات لفهم ذاتها عبر اكتشاف معنى تجربتها عن طريق التساؤل عن الأسس التي تقوم عليها، لأنها غير قادرة على الاستناد إلى يقينية مطلقة. التفكيرية تدعو الذات والأنا والكوجيتو إلى المرور عبر توسط الغير، أي كل عالم الرموز والإشارات التي تأتي الذات الفاعلة من العلوم الإنسانية، وهكذا تكون الأولوية لهذا التوسط وليس لغرور الأنا التي كانت تظن أنّها قادرة على تأسيس ذاتها بذاتها. إنه بنوسط لحظة الفينومينولوجيا (هوسرل) المفرطة في التشديد على الأنا، ولحظة الوجودية (سارتر) ولحظة البنيوية وقد أعلنت موت الذات وموت المؤلف لصالح البنية.

انظر، بول ريكور، الذات عينها كآخر، ترجمة وتقديم وتعليق جورج زيناتي المنظمة العربية للترجمة الطبعة الأولى نوفمبر 2005، ص 67

بحسب عقلاني على ما طالب به "هوسرل" (Husserl) ولا هي برؤية صوفية<sup>6</sup> ولكنها جهد مستمر للخروج من ذاتي، والإقامة عند الآخر l'autre، كي أصحح رؤيتي لنفسني ومعرفتي لذاتي، غير أنه لا ينبغي أن يحجب عنا هذا أن "ريكور" ذهب إلى القول بأن المنطوقات السردية والاستعارية التي تتكفل بها القراءة تهدف إلى إعادة تصوير الواقع بالمعنى المزدوج لاكتشاف أبعاد مطموسة من التجربة، ولتغيير نظرتنا إلى العالم. هاهنا سنحاول أن نبين أن الاستعارة la métaphore إنما تعني في النهاية وصف الواقع الذي يتبدى أمامنا، العالم الذي نعيش فيه والذي لا نستطيع أن نخرج منه، يمكن أن نعيد خلقه من جديد، وأن نعيشه بتوتر عميق عن طريق الفن، الشعر... كما يمكن أن نصف واقع وجودنا عن طريق تحليل الوجود.

وبهكذا تتوضح نظرة للغة في علاقتها بالفلسفة الجديدة، عند "ريكور" وقد تتمظهر في مظهرين: فهو يعني باللغة من حيث هي صياغة للمفاهيم والأفكار (=كتاب الاستعارة الحية<sup>7</sup>)، بل قل اللغة بوصفها أفكاراً مجردة عن الزمان، وينهمم باللغة من حيث هي أفعال (=الزمان والسرد) بل قل اللغة بوصفها أفعالاً متتابعة في الزمان، إن مسحاً وجيزاً لكتاب (=الزمان والسرد) يكفي لبيان أن "ريكور" إنما يكمل ما كان قد بدأه في كتابه (=الاستعارة الحية)، وقد عمل "ريكور" على تبيان كيف أن هذه الاستعارة لا تعطي كل معناها إلا بالإحالة على عالم التصرف البشري، عالم العمل والممارسة، كما يثبت أن وظيفة السرد والقصة le récit إنما تكمن هي أيضاً في محاكاة العمل، هذه المحاكاة التي لا تعني على الإطلاق تقليد الواقع الخارجي الذي نعيشه ولكنها تنطلق من كل ما يحيط بنا ونتلقاه بوصفه عناصر سابقة للفهم ونصوغه بعملية توليفية تبتدع العالم الذي نعيشه من جديد. فبأي معنى يكون السرد بحسب أرسطو (Aristote) محاكاة للفعل؟

حقيق بنا أن نشير أن في هذا الاهتمام انبعثاً، وإن في صورة مغايرة لمشكلة الإرادة، مع هذا الفارق المهم، وهو أن الإرادة تتحدد بقصدها، الذي كان يدعوه "ريكور" بالمشروع. وأن الفعل يتحدد بتحقيقه، وإذن باقتحامه في سيرورة الأشياء وفي تجليها العمومي. وإلى هنا ينضاف الاختلاف الثاني وهو أن الإرادة يمكن أن تكون منعزلة وليس كذلك الفعل من حيث هو يستلزم التقاطع والاندراج في مؤسسات وعلاقات تآزر وتدافع، وبهذا فمجال قول الفعل أوسع من الإرادة. إن ما نحاول إجلاءه هو أن هذه التحولات المنبني بعضها على بعض

<sup>6</sup> P. Ricœur: *Le conflit des interprétations*, op, cit, p 313

<sup>7</sup> لن اعتبر كتاب "صراع التأويلات" 1969 آخر حلقة من أعمال ريكور الأولى، فإن أعمال ريكور الثانية إنما تبدأ على الأغلب الأعم سنة 1975 مع نشر كتابه المثير "المجاز الحي" حيث شرع "ريكور" في بلورة أسس نظرية جديدة لفلسفته، مستلهمة هذه المرة من نقاشات معمقة مع التقليد التحليلي الأنغلو سكوني، سوف تأخذ في تحقيق ثمارها العليا مع كتابه العمدة "الزمان والسرد" بمجلداته الثلاثة (1983-1985) ثم مع كتابه الرشيق "الذات عينها كآخر" (1990) وأخيراً مع آخر كتاباته التأسيسية: "الذاكرة، التاريخ، النسيان" (2000).

انظر، فتحي المسكيني مراجعة كتاب، المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، عدد 42 / 43، 2007 / 2008، ص 112. (مرجع سبق ذكره)

- تحويل هيرمينوطيقا الرمز نحو هيرمينوطيقا النص، ثم تحويل هذه الأخيرة نحو هيرمينوطيقا الفعل<sup>8</sup> - هي التي سيركز عليها تحليل الوظيفة السردية في فترة "الزمان والسرد".

بيد أنّ الاستعارة تظل في حقل القيم الحسية والجمالية التي تسود في العالم الذي نسكنه في حين أنّ وظيفة المحاكاة للقصص التي نسردها في حقل العمل الإنساني، هذا العمل الذي يحتاج من أجل أن يمارس إلى الزمان temps. لهذا يتعين فهم الزمان وأصله، ونحن حين نحاول فهم الزمان وأصله، نلمس أننا نعتقد بأننا نملك كلّ الدلالات، وأننا أسياد المعنى le sens، في حين أنّ الزمان يهرب من كلّ إرادتنا في السيطرة والهيمنة "إنّ الزمن يصبح زمنًا إنسانيًا كلما كان مفصلاً بصيغة سردية narrative وبالمقابل فإنّ القصة تبلغ مدى دلالتها حين ترسم سمات التجربة الإنسانية"<sup>9</sup>.

غير أنّ الزمان ليس بالأمر الموضوعي، إنّه يقودنا إلى استعصاءات، ويستعرض "ريكور" مفاهيم عديدة للزمان، وهو ينطلق مما يسميه هنا الزمن الفينومينولوجي Temps phénoménologique (= تجربة أغسطس في اعترافاته<sup>10</sup>) ليقارنه بأشهر مفاهيم "أرسطو" (= ما يسميه ريكور الزمن الكوزمولوجي Temps cosmologique) فكيف السبيل إلى ردم الهوة القائمة بين هذين المفهومين للزمان في التجربة الإنسانية؟

<sup>8</sup> تعود لفظة هيرمينوطيقا إلى الفعل اليوناني Hermeneuein

الذي يعني ثلاثة معانٍ: - عثر عن فكره بواسطة الكلام / - عرّف شيئاً ما وأشار إليه وعرضه / - أوّل وترجم. ومن ذلك Hermeneia التي تعني "العبارة"، وهو عنوان أحد كتب "أرسطو" المنطقية Peri hermeneias

وما عرفه "العرب" تحت عنوان في العبارة، ولكن أيضاً "تأويل فكر ما" ومنه "الإيضاح" و"التفسير"، و Hermeneus

المؤول والمفسر والمفهم والترجمان. وهذا شرح تؤيده أسطورة شاعت تقول إنّ اللفظة مشتقة من اسم "هرمس" ابن "تروس" Zeus و"مايا" Maea

رسول الآلهة وحامي التجارة والأسفار على الأرض والبحر، بحيث اقترن معنى الهيرمينوطيقا من جهة بأصل مقدس (=رسائل الآلهة إلى البشر، استلام الرسالة أو النيا) ومن جهة بحرية بشرية في العبارة (= من أجل فهم ما بعث به على نحو ملغز أو غامض لا بد من تأويله) ويمكن إحصاء مصدرين سابقين لدلالة الجذر اليوناني للهيرمينوطيقا:

- اللغة العادية: حيث يرتبط اللفظ كما نرى ذلك لدى "أفلاطون" (= في محاوراة إيون/ Ion 543 e والنواميس d 907) بمسحة الكلم المقدس أو الفرائض (= كلام الملوك أو المبشرين أو المنذرين)، وربما من هذه الناحية تم الربط الأسطوري مع اسم "هرمس"

- كتاب "أرسطو"، "باري هرمينياس" / "في العبارة" حيث أنّ "أرسطو" لا يفكر إلا في المعنى المنطقي للمنطوق L'énoncé عندما درس Logos apophantikos القول الجازم، وهو ما أدى في الفترة الهيلينية المتأخرة إلى الاهتمام بالمعنى المعرفي Cognitif الدقيق للفظ "هرمينياس" للإشارة إلى التفسير العالم، واسم "هرمينوس" للإشارة إلى المؤول والمترجم.

انظر فتحي المسكيني، كيف صارت التأويلية فلسفة، مدخل إلى فلسفة الفهم، في: فلسفة التأويل، المخاض والتأسيس والتحويلات، ابن النديم للنشر والتوزيع، دار الروافد الثقافية- ناشرون، بيروت - الجزائر، 2013، ص ص 38/13

<sup>9</sup> P. Ricœur.: Temps et récit 1, op, cit, p 17.

<sup>10</sup> ... الزمان الذي كان "أو غسطين" يقول عنه "ألا ما الزمان إذن؟ لئن أنا لم يسألني أحد فقد عرفته، فإذا سئلت أن أفسره صرت لا أعرفه". انظر: محمد محجوب، تأويلية الفقد والعذاب، 22 مارس 2014

- ما سنل مثل هذا السؤال؟ إن السؤال لا ينحسب في حدّته الاستفهامية إلا لدى محاور قد أقام هو نفسه ضمن ضرب من القلق، ما هو بالقلق الحياتي وإنما هو قلق معرفي. انظر، بول ريكور، الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو، ترجمة أنقزو، الجربي، بن ساسي ومحجوب، المركز الوطني للترجمة تونس، 2012 ص 15. (= وهذا الكتاب هو في الأصل درس ألقاه "ريكور" في جامعة "سترازبورغ" خلال السنة الجامعية 1954/1953).

يسعى كتاب "ريكور" إلى فك مغلفات هذا السؤال: لذلك علينا بدءًا الإبانة عن كيف أنّ الإنسان يقيم ديالكتيكًا مهمًا وتوليفة، تكون بمثابة جسر بين الزمن الكوني والزمن النفسي المعيش في أكبر تجربة له، وهي حين يعيد صياغة عالمه في حكاية يرويها، وجوهر هذه الحكاية يقوم على الحبكة l'intrigue أو الصياغة أو التشكيل الجديد للواقع في العمل الإبداعي الرائع الذي يجعل الإنسان يعيش العالم من جديد<sup>11</sup>. كما سبق أن أومأنا، أيقن "ريكور" بأنّ الفينومينولوجيا التي طبقها في الجزء الأول من "فلسفة الإرادة" قد قادت في النهاية "هوسرل" (Husserl) إلى نوع من المثالية والأناوية Egologie. ومن هذا المنطلق وعلى مهاد تلك الحدود المنهجية تم إعلان تدخل التأويلية، إصغاءً إلى جميع الرموز والإشارات والنصوص.

ففي كتابه الموسوم بـ"رمزية الشر"<sup>12</sup> يوضح "ريكور" أنّ الشر le mal لا يوصف حرفيًا، وإنّما يطرح دائمًا على نحو رمزي symbolique واستعاري ويذهب "ريكور" إلى أنّ أساطير الخلق والتكوين وأصل العالم هي تفسيرات من الدرجة الأولى لمنشأ الشر، وبهكذا تصور تتجلى أهمية المعنى المزدوج للملافيظ وضروب تأويلها.

في هذا المستوى بالذات يمكن الإشارة إلى أنّ الانهمام برمزية الشر إنّما كان المسرب إلى العناية باللغة الرمزية وبالتأويل، وقد أدخل الحلم والرموز الثقافية من جهة ما هي امتدادات رمزية.

ثمّ إنّ في كتابه "في التفسير: محاولة في فرويد"<sup>13</sup> يبين أنّ اللغة إنّما هي ملقّى جميع المداخل الفلسفية، ذلك أنّ "فرويد" (Freud) أراد وضع سيمانطيقا للرغبة ينطرح السؤال في مستواها عن كيف تكشف الرغبات عن نفسها في الكلام؟ وهو ما من شأنه أن يظهر صلة وثقى بين الرغبة désir والمعنى sens. حقيق بنا أن

<sup>11</sup> "إنه من جعل (الزمان) من الممكن للعديد من الضمانات أن تتلاقى وتتقاطع، من دون هذا التقاطع والتلاقي ليس هناك من مجتمع بشري" انظر، Olivier Mongin, P. Ricœur, Paris, Ed, Seuil 1994, p 154.

<sup>12</sup> "فليست الحكايات قصصًا أو تاريخًا مغلق بشكل نسقي، بل إنّما تحمل أفقًا مخصوصًا يضمن تشابكًا ممكنًا بين مختلف أنماط الخطاب"

"فإنّ تفهم حكاية هو أن تشارك بطريقة أو بأخرى في تشابكاتها التي تعني انفتاحًا على آفاق متعددة لهذه الحكاية Fable" انظر:

Jean Greisch, Paul. Ricœur, *L'itinérance du Sens*, ed Jérôme Million 2001, p 156/160.

<sup>12</sup> P. Ricœur: *la symbolique du mal*, op, cit.

ويوضح ريكور أنّه إنّما يريد بدقة شديدة أن يساهم فيما يسميه تأويل عقيدة الخطيئة الأصلية، "وإنّ هذا التأويل الاختزالي على مستوى المعرفة، والاسترجاعي على مستوى الرمز ليقوم في امتداد ما جربته في مكان آخر باسم "رمزية الشر" ويحمل نقد اللغة اللاهوتية منذ مستوى "الرموز المصورة والأسطورية"، مثل الأسر، السقوط، الضياع، التوهان، التمرد". انظر، بول ريكور، صراع التأويلات، ص 320 (مصدر سابق).

<sup>13</sup> بول ريكور، في التفسير، محاولة في فرويد، ترجمة وجيه أسعد أطلس للنشر والتوزيع. 2003. (= في التأويل، رسالة عن فرويد).

ولأنّ تأويليته ظلت متمركزة على الرموز إبان سنوات الستينات، فإنّه ومن خلال عمله هذا، الذي خصصه للتحليل النفسي، يحاول إجراء تنقيح أكثر شمولاً لفلسفته التأملية، وقد قاده موضوع الإثم Culpabilité

إلى جانب "فرويد"، فعمل "فرويد" حسب "ريكور" إنّما هو هيرمينوطيقا مضادة، لما أجراه في "رمزية الشر"، هي التي باشرها في "تأويل الأحلام" (1900) *L'Interprétation des rêves*

نوضح أنّ السؤال عن المنهج: هو كيف يظل التأويل فينومينولوجيا، ذلك أنّ الفينومينولوجيا التأويلية حسب "ريكور" هي فلسفة تأملية يتضمنها الإطار الأساس لفينومينولوجيا "هوسرل" (Husserl).

## في تطعيم الفينومينولوجيا بالتأويلية

وإنّه لأمر ذو دلالة أن يرفض "ريكور" منذ البداية محاولة "هوسرل" بناء فلسفة ذاتية التأسيس، أي قائمة على ذاتها. وللإبانة على ذلك يرفض أي محاولة ديكرتية أو هوسرلية لتأسيس المعرفة والنفس على الوعي المباشر والشفاف. ذلك أنّه ليس يمكن التعرف على حقيقة الكوجيتو Cogito إلا من جهة ما هي فارغة بقدر ماهي يقينية، كما أنّ النفس لا يمكن أن تفهم إلا عن طريق التقافي يمر بالأعمال الفنية والأفعال والأدب والمؤسسات والنظم، وكل فهم ذاتي يتطلب تأويلاً للنصوص مستمراً.

إنّ غرضنا هنا هو أن نشير إلى أنّ الرهان إنّما هو الانتباه إلى كيفية تحرير الفينومينولوجيا التأويلية نفسها من المثالية التي ظن "هوسرل" (Husserl) أنّها أساسية للفينومينولوجيا<sup>14</sup>، وبفضل هذه النظرة نقوى على الظفر بما امتنع علينا طويلاً: ذلك أنّه من المفيد في القصد الذي يعيننا أن نطرح سؤالاً عن الطريقة التي بمقتضاها تظل الهيرمينوطيقا نوعاً من الفينومينولوجيا؟

إنّ القول الوجيه هو أنّ الفينومينولوجيا، لم تثبت حسب "ريكور" على "القصدية" l'intentionnalité<sup>1</sup>، أي أنّ الوعي يقع خارج الوعي، فالوعي خارج نفسه، موجّه نحو معنى، هذا بالذات ما يتضمنه الكشف الأساس للفينومينولوجيا. وإنّ ما ينبغي إجلاؤه هو أنّ الافتراض الفينومينولوجي المحوري للهيرمينوطيقا هو أنّ كل سؤال عن أي نوع من الوجود دائماً هو في آخر المدار سؤال عن معنى الوجود. هنا نستلمح دلالة الفينومينولوجيا التأويلية من جهة ما هي استخدام لجميع المناهج التأويلية للهيرمينوطيقا من أجل تحقيق الغاية الأساس للفينومينولوجيا.

وحتى يصبح ممكناً الإبصار بالموضع الذي تصدر عنه، يمكننا أن نوضح أنّ "ريكور" يرى أنّ الهيرمينوطيقا إنّما هي وجه من وجوه الامتداد للفينومينولوجيا، وهكذا نتبين أنّ الفينومينولوجيا والهيرمينوطيقا

<sup>14</sup> إنّ ما "قوضته" الهيرمينوطيقا ليس الفينومينولوجيا ولكنه التأويل المثالي الذي تقدم به "هوسرل" في "الأفكار" وفي "التأملات الديكرتية"، سيما وأنّ المكتبة الفلسفية الفرنسية تدين لـ "ريكور" بترجمة وتقديم واحد من أكبر كتب "هوسرل" لحظة ولعه بمقدرات الفينومينولوجيا الألمانية التي بدأ في الاشتغال عليها في المعتقل عندما ترجم بقلم الرصاص في طرة النسخة الأصلية الألمانية، "أفكار موجّهة نحو الفينومينولوجيا" (Husserl (E), Idées directrices pour une phénoménologie



مكرستان لفهم النفس كما يتجلى أنّ كليهما منهج تأملي يبدأ وسط الأشياء<sup>15</sup>. ومردّ الاختلاف أنّ "ريكور" يرفض التفسير المثالي لـ "هوسرل" والذي ينهض على الفهم الحدسي والمباشر لماهيات الظواهر الذهنية.

واضح إذن أنّ "ريكور" ينكر الهدف الذي ينشده "هوسرل" وهو تأسيس فينومينولوجيا علمية يمكنها تقديم الأساس النهائي لكل الفكر. فليس يمكن في رأي "ريكور" تعيين نقطة بداية مطلقة، ولا توجد أسس تدعم ذاتها على الإطلاق. إنّ "ريكور" يبتغي الانهماك الدائم بفهم الفعل البشري والمعاناة البشرية، وهو ما من شأنه أن يتطلب التفافاً طويلاً خلال تأويل الرموز<sup>16</sup> والنصوص والآثار والمؤسسات التي تتوسط فهمنا للنفس وعلاقتها بالآخرين. وإنّه من الجدير بنا توضيح أنّ الفلسفة التأويلية هذه، كانت قد اكتسبت استقلاليتها مع "شلايرماخر" (Schleiermacher) ولم تعد مجرد تفسير للنصوص الدينية<sup>17</sup>، بل أصبحت منهجية عامة تطبق على كل التراث الإنساني من أجل فهمه، في العصر الرومانطقي شددت على محاولة فهم نفسية المبدع وظروفه وقت إبداعه، محاولة لفهم المبدع أكثر مما كان يفهم نفسه. ثم جاء "ديلتاي" (Dilthey) ليؤكد أنّنا نفسر الطبيعة في حين أنّنا نفهم الحياة النفسية، هاهنا يمكن فحص مصير ذلك التعارض على ضوء صراعات المدارس المعاصرة، فمفهوم التأويل تعرض في الهيرمينوطيقا الحديثة لتغيرات عميقة أبعدهت عن المفهوم النفسي للفهم كما ارتآه "ديلتاي".

هذا الموقع الجديد ربّما الأقل تناقضاً والأكثر خصوبة هو ما نريد التعمّق فيه، ولكن قبل الدخول في مفاهيم الشرح والتأويل، الجديدة، نود أن نتوقف عند سؤال أولي – يقود في الحقيقة بقية الطرح – هذا السؤال هو: ما هو النص<sup>18</sup>؟ في أعطاف هذا العمل، سنعرف النص *texte*، من جهة ما هو الوجود الممكن، لأنّه يستفيد دوماً وباستمرار من إمكانية التأويل الدائم<sup>19</sup>، ثم لنسم نصّاً، كل خطاب تثبته الكتابة، فـ "ريكور" يوضح، وتبعاً

<sup>15</sup> عادل مصطفى، فهم الفهم، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2007، ص 457

<sup>16</sup> إنّ معنى وجودنا لا يوجد في الطبيعة كما فسرّها "غاليلي" بل قل في حقل من المعاني سابق على الموضوعية، وإنّ هذا المعنى المضاعف أو المعنى المتعدد هو ما هو رمزي، ألا فلنقل إنّ الرمزي ليس يمكن أن يكون غير التعبيرات المتعددة المعنى.

انظر، بول ريكور، صراع التأويلات، ص 40 (= مصدر سبق ذكره)

<sup>17</sup> إنّ "شلايرماخر" (1768 – 1834) قد اكتشف مشكلاً نظرياً جديداً لم تعرفه لا العقلانيات الكبرى للقرن السابع عشر (= التي خرجت من مشروع ديكارت) ولا فلسفات التنوير (= التي وجدت اكتمالها لدى كانط) نعني مشكل الفهم *La compréhension* بدلاً من مشكل التفكير الذي وجد نموذج الحاد في عبارة ديكارت *Cogito ergo sum* ولكن أيضاً في ميلاد النموذج الغاليلي للفيزياء الرياضية. هكذا بدأ المهتمون بالمشاكل التأويلية سواء كانت فيلولوجية أو حقوقية أو لاهوتية في بلورة مسألة نظرية لم تدخل إلى حد الآن في مشاغل فلاسفة الحدّثة. ونعني مسألة فهم النصوص (= القديمة أو الأجنبية) وتأويلها.

انظر، فتحي المسكيني، كيف صارت التأويلية فلسفة؟ مدخل إلى فلسفة الفهم. فلسفة التأويل، المخاض والتأسيس والتحويلات (مرجع سابق) ص 38/13

<sup>18</sup> انظر:

Luc Paraydt, Paul. Ricœur, *L'avenir de la mémoire*, Etudes, Fev, 1993, p 225.

<sup>19</sup> يتسع النص في قراءته إلى تفسيرات تتنوع ضرورة بتنوع القارئ ومسلكه في الفهم والصياغة لتكون إزاء ثلاثية صورية مؤلفة من منسئ للأثر نصّاً ونص متحقق عياناً ومؤول له، تقبلاً.

لهذا التعريف، يكون التثبيت بالكتابة مؤسساً للنص نفسه. لكن ما هذا الذي ثبت على هذا النحو بالكتابة؟: كل خطاب، هل يعني هذا أنّ كل كتابة كانت في البداية ولو على وجه الاحتمال، كلاماً؟ ماذا عن علاقة النص بالكلام إذن؟

سنكتفي في هذا المستوى بإثارة القضايا إيماءً ولمحاً، حتى نتبين المسارب إلى الكتابة بصفتها مؤسسة تالية للكلام الذي يبدو أنّها منذورة لتثبيت كل تلفظاته التي لاحت شفويّاً، الكتابة تسجيل يضمن للكلام ديمومته. وما يمكن أن يعطي وزناً لفكرة العلاقة المباشرة بين إرادة المنطوق في القول وبين الكتابة هو وظيفة القراءة. فكل نص يكون حرّاً في الدخول في علاقة مع كل النصوص *les textes* الأخرى التي حلت محل الواقع الظرفي الذي أشار إليه الكلام المباشر. وتولّد هذه العلاقة بين نص وآخر في امحاء العالم الذي نتكلم عليه شبيه عالم النصوص، هو ذا الاضطراب: تكف الكلمات عن الامحاء أمام الأشياء وتسمى الكلمات كلمات لذاتها. ويمكن لانحجاب العالم أن يكون تامّاً إلى درجة أنّ العالم نفسه - في حضارة الكتابة - لا يبقى هو ذلك العالم الذي نشير إليه ونحن نتحدث، يمكن أن نقول هذا العالم خيالاً<sup>20</sup>.

لقد بان مما فات أنّ اضطراب العلاقة بين النص وعالمه<sup>21</sup>، هو مفتاح الاضطراب الذي يؤثر في العلاقة بين النصّ وذاتيّتي المؤلف والقارئ<sup>22</sup>. لحظة يظن المرء أنّه يعرف من هو مؤلف نص ما، يحتل النص

انظر:

Pierre Gisel, *le conflit des interprétations*, Esprit 1990 / 1. p 780.

<sup>20</sup> بهكذا علاقة بين "عالم النص" و"نص العالم" ننفذ إلى أفق قراءة تسكن العالم المعيش

انظر:

Fabienne Bougere, *Mrs Dallaway ou le temps de la littérature*, Esprit, ¾, Mars, Avril, 2006, p 114.

ويعطى الوجود باللغة أي بهكذا توسط وتماسف

انظر:

Pierre Gisel, *le conflit des interprétations*, op, cit, p 780.

من ذات متكلمة إلى ذات فاعلة. انظر:

Bernard Stevens, *le soi agissant et l'être comme acte*, Revue philosophique de Louvain, Nov. 1990 p 586.

<sup>21</sup> ذلك أنّ مهمة الهيرمينوطيقا تنحصر في فهم النص لا فهم المؤلف فلا ذاتية المؤلف ولا ذاتية القارئ، هي النقطة المرجعية للحقيقة وإنّما المعنى التاريخي نفسه بالنسبة إلينا في الزمن الحاضر، وبهكذا يكون ربط النص بالعصر الحاضر، وهو شأن ومقتضى كانت قد أهملته الهيرمينوطيقا التاريخية والأدبية.

انظر:

Gadamer, Hans Georg, *vérité et méthode: les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, Ed du Seuil, 1976, p 148, 247.

ف"هل يجب الكفّ عن إرادة فهم الكاتب أحسن مما فهم نفسه؟ أو: هل يجب التخلّي عن فكرة مضاهاة قصد معنى النصّ، هل يجب الكف عن تعريف الهيرمينوطيقا بكونها الصراع ضد عدم الفهم، بواسطة تملك الغريب؟ وبكونها إعادة إنشاء الأصلي؟ إنّ هذه الأسئلة قد كانت طرحت في الماضي من قبل تفاسير الكتاب المقدس، والفيلولوجيا الكلاسيكية، ومن قبل فقه القانون، وأنّها ما تزال تطرح من قبل الهيرمينوطيقا الأدبية"

انظر: بول ريكور، *مقالات ومحاضرات في التأويلية*، ترجمة محمد محجوب المركز الوطني للترجمة، تونس، 2013، ص 94

مكان الكلام، وينتفي التحدث عن المتكلم: إنَّ إبعاد المؤلف من طرف نصّه هو ظاهرة القراءة الأولى. وفي هذا المستوى يتضح أنّ مطلوبنا إنّما هو محاولة فهم طبيعة الانزياح الذي وقع، وتمزق الهيرمينوطيقا بين نزوعها الإضافي لما هو نفسي، وبين بحثها عن منطق للتأويل<sup>23</sup>، إنّه ما يقحم في النهاية العلاقة بين الفهم والتأويل: أليس التأويل نوعاً من الفهم؟ ما الأهم في الهيرمينوطيقا، تضمنها في دائرة الفهم أم اختلافها معه؟

لقد كان "شلايرماخر" قبل "ديلتاي" شاهداً على هذا التمزق الداخلي للمشروع الهيرمينوطيقي<sup>24</sup> وذلك بممارسة إنسانية لزواج سعيد بين العبقريّة الرومانسية والبراءة الفيلولوجية، مع "ديلتاي" المتطلبات الإبستمولوجية ضاغطة أكثر، لنستمع إلى "ديلتاي" (Dilthey) وهو يعلق على "شلايرماخر" (Schleiermacher) في تأكيد مفاده إنَّ هدف الهيرمينوطيقا Herméneutique الأخير هو فهم المؤلف أحسن مما يفهم نفسه<sup>25</sup>.

وإنّه هنا بالتحديد يبلغ مشروع عملنا تمام وضوحه، ذلك أنّ "ريكور" ساهم في انبثاق مجالات اهتمام كانت حتى هذا التاريخ غفلاً. فما دفعه إلى الخروج من النص إلى الفعل شيء متأصل في نظرية النص نفسها، فالعلاقة البينية بين الذوات المتجزرة في الخطاب تعيد التحليل إلى العالم العملي للقارئ، هذا العالم الذي يقوم النص بإعادة وصفه أو تصويره مجازياً.

<sup>22</sup> ذلك أنّ الحضور الزمني الدائم للمعنى المسطور في ثنايا النص ينقل للقارئ تجربة وجود كاتبه وشكل تفاعله مع العالم، لكن القارئ لا يتلقى هذا المعنى خلواً من أيّ سابقة دلالية، بل يتلقاه مزوداً بالأعراف والتقاليد القرآنية والثقافية التي يوفرها له مجتمعه: هكذا يتقابل أفقان لفهم النص: أفق النص، الذي أودع فيه ذاكرته الوجودية عن الماضي، وأفق القارئ الذي يريد فتحه على المستقبل، وينصهر هذان الأفقان ليولداً عملية القراءة في تملك النص وفهمه.

انظر: بول ريكور، نظرية التأويل، الخطاب وفانض المعنى، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، الطبعة الثانية، 2006، ص 17

<sup>23</sup> يفترض "ديلتاي" (1833-1911) أنّ ما لا يهتم به العلم الوضعي "أثر كاتب عظيم ومخترع عظيم وناطقة دينية أو فيلسوف حقيقي لا يمكن أبداً أن يكون سوى التعبير الأصيل عن حياته الباطنية ولذلك فإنّ "القيمة الموضوعية" لذلك الأثر لا يمكن أن تنكشف إلا متى توفرتنا على فن الفهم المناسب لطبيعتها، فإخضاع فن الفهم لقواعد تأويلية هو البديل الإبستمولوجي الذي ترفعه التأويلية في مقابل احتكام علوم الطبيعة إلى المنهج التجريبي. انظر فتحي المسكيني، فلسفة التأويل، المخاض والتأسيس والتحويلات. (مرجع سبق ذكره) ص 38/13

انظر أيضاً: بول ريكور، نظرية التأويل، الخطاب وفانض المعنى، ص 119، 120. (مصدر سابق).

<sup>24</sup> إنَّ كل مقومات التأويلية إنّما تعود عند "شلايرماخر" إلى تخريج مسألة الفهم: كيف نفهم؟ ف"وحده الفهم هو مهمّة التأويلية". فما معنى أن نوؤل حسب "شلايرماخر"؟ هو "أن نكون قادرين على الخروج من طريقتنا الخاصة في التفكير من أجل الدخول في طريقة الكاتب" إنَّ ما يقوله المؤلف ليس دلالة Signification/الألفاظ فقط بل المعنى Sens الذي يأخذه اللفظ في مجاله، إنَّ المؤؤل هو الذي ينجح في أن يكون قارئاً مباشراً للمؤلف، وذلك يعني أنّه ينجح في: فهم ما هو مشترك بين الكاتب والقارئ/ما هو خاص بالكاتب من خلال إعادة بناؤه/ما هو خاص بالقارئ الذي يهتم الكاتب به. وهكذا يتوضح أنّ التحفظ الأساس الذي سجله "ديلتاي" إزاء "شلايرماخر" هو أنّ تأويليته قد ظلت رهينة الإنتاج الأدبي، لا تغادره، ولذلك لم يستطع أن يطرح مسألة الفهم إلا في علاقة بالأثر الأدبي، وأصالة "ديلتاي" إنّما تكمن في هذا النقل الصريح لمهمة التأويلية من الفهم الفيلولوجي الرومانسي للأثر الأدبية إلى الفهم التاريخي للظواهر الإنسانية. انظر فتحي المسكيني، فلسفة التأويل، المخاض والتأسيس والتحويلات. (مرجع مذكور) ص 38/13

<sup>25</sup> ليس المؤلف هنا سوى "الذات" التي اكتشفت فجأة أنّها المصدر الأنطولوجي الوحيد لكل ما تعرف وما تقول وما تفعل بل وما ترجو، الذات هي الزعم الحديث بأنّ الأنا أفكر أو الأنا أفهم هو المصدر المطلق لكل حقيقة حول الطبيعة ولكل معنى حول الإنسان.

سيتوضح إذن أنّ "ريكور" شدّد على أنّ التفسير l'explication لا يتعارض بالضرورة مع الفهم compréhension بل إنّ الفهم يحتويه ويتخطاه. ولأنّ كتاب "الحقيقة والمنهج"<sup>26</sup> (vérité et méthode) أضحى إحالات "ريكور" الأكثر حظوة لديه ولأنّ "غادامير" (Gadamer) مثل وجدد الهيرمينوطيقا بكل اقتدار على ما يقول "ريكور"<sup>27</sup> نوّد تبيان كيف يطرح "غادامير" (Gadamer) مشكلة التراث ودوره في كل تأويلية؟

ولبيان ذلك ظهر أنّ الذات - حسبه - متجذرة في تقليد معين، كلما ابتعدت عنه أصبحت غريبة عن نفسها مستالبة أمام حقيقتها: كيف يمكن للذات أن تبقى مخلصه لكل ما فيها ولانتمائها إلى ثقافة معينة أي انغماسها في تراث معين وأن ترى بموضوعية؟

في نظر "غادامير" Gadamer المؤول لا يستطيع أن يخرج من وجهة نظره الذاتية والتي تشكل أفق تأويليته وهذا الأفق يضيق وقد يتسع. إذا كنا لا نستطيع أن نخرج من الصيرورة التاريخية إلا بقبول نوع من الاستلاب على ما يؤكد "غادامير" فإنّ "ريكور" قد استعان بمفهوم المماسفة distanciation، نستطيع في الوقت عينه أن نظل أميين لانتمائنا وأن نرسم مسافة بيننا وبين هذا الانتماء دون استلاب أو تشويه للحقيقة. غير أنّ هذا الثنائي يظل ينتمي إلى الانتماء ونكتشف أنّ الذات وأنّ المعرفة المطلقة غير ممكنة، رفضاً لكل شمولية لفهم التاريخ<sup>28</sup>، هاهنا فجر "ريكور" وهم الانسجام وهزّ الثبات، يجب التخلي عن "هيغل" إذ أنّ "رفع النظرية إلى مستوى المعرفة المطلقة هو مجرد وهم"<sup>29</sup>.

لكن أليس هذا الذي يطلق عليه "ريكور" السردية Narrativité - سواء أكانت للأفراد أم الجماعات التاريخية - هو الناتج اللامستقر للتقاطع بين التاريخ والسرد؟ لا بد لنا إذن أن نرجع على ذلك المقال الذي حبره بالموسوعة الكونية<sup>30</sup> والذي سيقم الجسر بين هذه الأبحاث ومحاولته تنظيم جهات مستويات التحقق للعقل العملي المقترحة حول مؤتمر (la rationalité aujourd'hui Ottawa1972).

<sup>26</sup> Gadamer, Hans Georg, *vérité et méthode: les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, Ed du Seuil, 1976

إنه الكتاب - الرئيس في فلسفة "غادامير"، بل قل عمل "غادامير" الأكبر، وقد كان تأليفه له على فترات متباعدة من الزمن، فقد استمر "غادامير" في الزيادة والإضافة والشروحات مع كل طبعة، ألا أنّ من رام أن يفهم المقصد والمرمى، كان عليه أن يدرك أنّه ليس يمكن أن تكون هناك صياغة نهائية.

<sup>27</sup> بول ريكور، بعد طول تأمل، ترجمة فؤاد مليت، المركز الثقافي العربي، 2006، ص 60

<sup>28</sup> ينتقد "غادامير" التاريخية الساذجة التي ترى أنّه يمكن الوصول إلى معنى التراث إذا عدنا إلى عصره ومفاهيمه وانقطعنا عن واقعنا، إنها محاولة يائسة للحصول على حكم "موضوعي" عن التاريخ.

<sup>29</sup> Ricœur (P), *Du texte a l'action*, op, cit, p 330.

<sup>30</sup> *Avant la loi morale: l'éthique in les en jeux*, supplément 2 de l'Encyclopédie universalisa, 1985.

## الخاتمة:

يتوضح إذن أنه ههنا كان المرور عبر الخطاب السرديّ وهو الذي مكّن من إجراء تدرج رتبي أكثر تناسقاً بين طبقة خطاب الفعل في ازدواجية صياغته التحليلية والهيرمينوطيقية، وطبقة النظرية الأخلاقية، وهكذا ارتسمت أنطولوجيا للفعل الإنساني الثاوي في مستويات متنوعة، وهي وحدها ما كان يسمح بالحديث عن الوجود الإنساني يقول "ريكور" بوصفه وجوداً فاعلاً، وكان أن أضاف وجوداً متأماً souffrant. إنّه هنا بالذات يتبين أنّ الهوية السردية identité narrative تشكل الجسر الذي يصل الإنسان المتكلم والفاعل والمتألم بالإنسان الأخلاقي الذي يتحمل تبعه عمله، لذا فالدراسات (=السابعة، الثامنة، التاسعة) من كتاب: "عين الذات غيراً" هي الأقسام التي تشكل مساهمة "ريكور" في الفلسفة الأخلاقية: هي ذي الفلسفة التي تلتقي بالآخر القريب وبالآخر البعيد، الذي هو الغريب.



MominounWithoutBorders



@ Mominoun\_sm



Mominoun

الرباط – المملكة المغربية

ص.ب : 10569

هاتف: 00212537779954

فاكس: 00212537778827

info@mominoun.com

www.mominoun.com