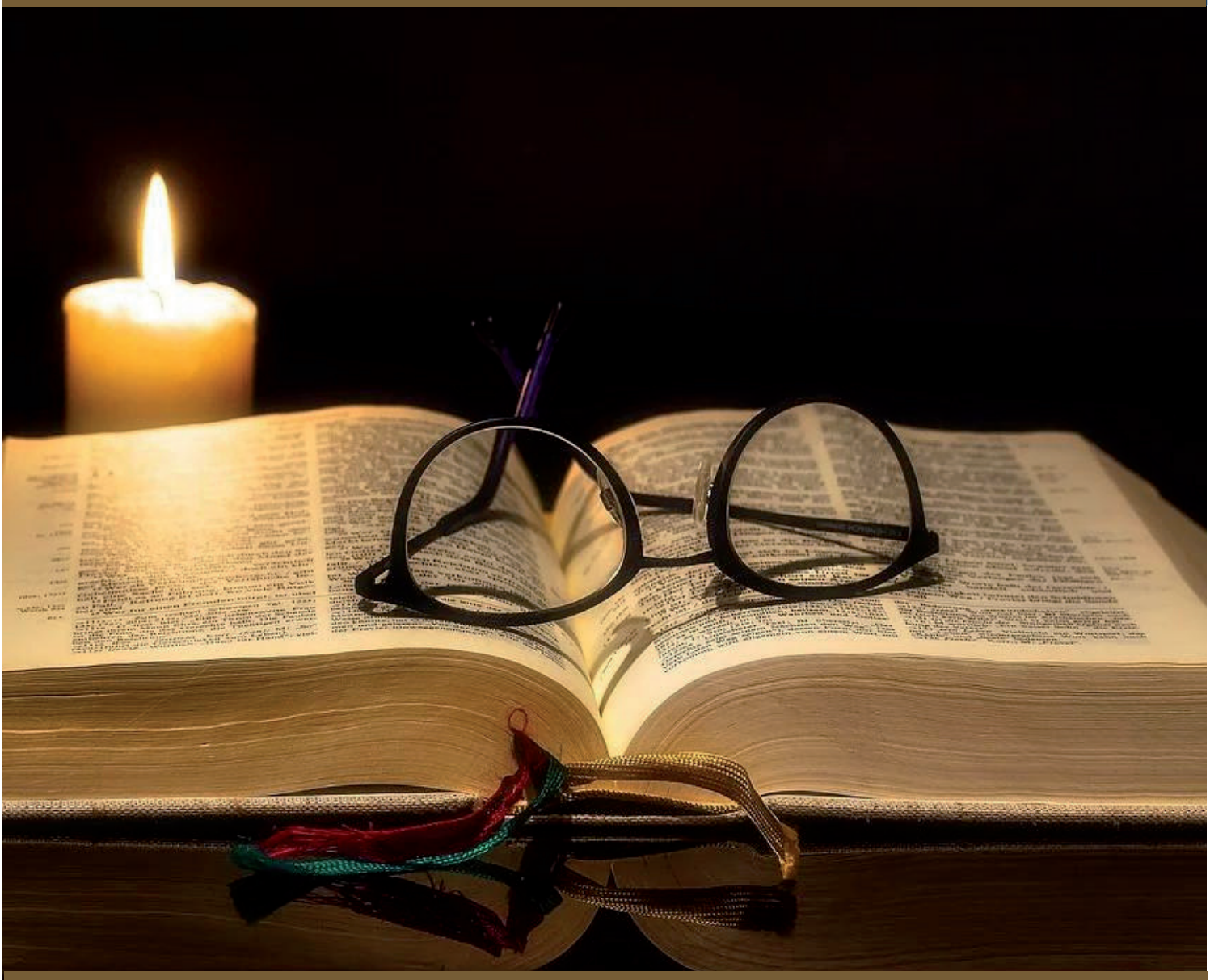
بحث محكم | قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية | 30 ديسمبر 2021

الكلي وتصاريفه
لغة الفلسفة بين ريكور وليفيناس



فتحي إنقزو
باحث تونسي

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2021
All rights reserved © 2021

الكلي وتصاريفه[1]
لغة الفلسفـة بين ريكور وليفيناس[2]

فتحي إنقزو[3]

1 مجلة تأويليات العدد 3

2 نص محاضرة قُدمت ضمن أعمال الندوة الدولية: «بول ريكور 1913-2013: السردية ـ الاعتراف ـ المعاصرة»، تونسـالقيروان، 4-8 آذار/مارس 2014

3 جامعة سوسة ـ تونس.

وَكَانَ كَوْنِي فَكُنْتُ كَوْنَهُ فَكَانَ عَيْنِي فَكُنْتُ عَيْنَهُ

ابن عربي: التجليات الإلهية

تقديم: تنزُّلات الكلي أو من أثينا إلى القدس

قد لا يكون أنسب للابتداء، في مقام التكريم بالخصوص، من التذكير بالمعاني التي كانت عند أصحاب الفكر دوماً هي المعاني الأوائل من التي ينبغي أن تؤخذ في الحسبان قبل كل شيءٍ: معاني الضيافة والكرم والجود والعطاء، ومعاني الاعتراف والتعارف، والتبادل والتكافل، وما يُشتق من هذه الأصول والمكارم الأولى من الواقعات الأنطولوجية والأخلاقية الأساسية التأسيسية: العدلُ، والإحسانُ، وإيتاء ذي القربى، والمروءة والبرّ... قبل كلّ فلسفة وقبل كلّ ميتافيزيقا، ثمّة ممكناتٌ أولى هي المشترك البشري في معناه الأوسع، هي شروط احتمال قصوى لوجود دنيويٍّ على شفا التحول في كلّ حين إلى معترك جحيمي مستعر؛ هي شروط العيش والتعايش، وأحوال السّلم والتسالم... ذلك هو المقام المشترك الذي تمكث فيه البشرية على حال من الفقر الأول، عاريةً من الحيل، ملقاةً في حَدثيّةٍ أولى، هي حال الآدمية الأصليّة قبل اللغة والقول، وقبل الزمان والتاريخ، كما تُروى وتُنقل في نصوص ومأثورات، وكما تنسجها القَصص والحكايات.

شيءٌ من هذا المقام جامعٌ بين الناس من كل ملة ولسان: هو شيءٌ سابقٌ إلى النفس سبق وجود وتكوين، حوله يختصم الفلاسفة، وفيه تتراءى أبجديات الكلام، ولديه تولد الرؤى والنبوءات. هو مقامٌ في أحرف التكوين الأولى، من التي يحفل بها النص الفلسفي، والفينومينولوجي المعاصر بوجه أخص، ويصطنع منها لغته؛ ثم يأتي الرفع والنقل والتعبير: إذ الشأن أن تُحمل هذه المعاني قبلـالأنطولوجية وقبلـالميتافيزيقية إلى اللغة والعبارة والفكر: الماوراء، والتعالي، والعلو، والغيب، وغيرها من أحرف التجاوز والعبور والتعدي[4]، هي البدأة الثانية: وعيٌ وقصدٌ وإحساسٌ، عدلٌ ولغةٌ وكتابةٌ. بين هاتين الحركتين يقع اللّقاء ويحدث الفراق

4ـ من ذلك ما كان ريكور قد تدبره اقتفاءً لأثر ستانيسلاس بروطون (Breton .S)، تحت عنوان «الوظيفة ميتا» (la fonction méta)، وطور من خلاله أنطولوجيا من الدرجة الثانية هي نظرية في «الأجناس العالية» للوجود على المنوال الأفلاطوني. راجع في دلالة هذه الوظيفة، وكذلك في دلالات أحرف التعالي في الإغريقية:

J. Greisch, Le cogito herméneutique. L'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien, Paris, Vrin, 2000, pp. 240-239 ;199-173

في آن بين ريكور وليفيناس[5]. كلاهما مفكر برأسين: رأس إغريقية فلسفية من أرض الفكر والعقل والمنطق موروثة عن أهل يونان وحكمائها؛ ورأس عبرانية توحيدية يهوديةمسيحية ذات نسب كتابي، آتية من زمان بعيد، من أنبياء بني إسرائيل وأوليائهم. بين إبراهيم وسقراط، بين عيسى وأفلاطون؛ بين تاريخ مقدس وتاريخ دنيوي عالمي، يشترك الفيلسوفان ويتنازعان تنازع العماليق: أيٌّ من هذين المرجعين هو منبع الكلي؟ ما موقع البشري من هذا الكلي: ذاتٌ أم وجودٌ؟ نفسٌ أم غيرٌ؟ وما نمط الوحدة التي ينطوي عليها قوامه: وحدة التناسب والاعتدال والتبادل المتكافئ بين النظراء أم وحدة الاختلال وعدم التناظر والتقايس بين أغيار لامتناهية في الغيرية، بل في الغيرة بعضها من بعض؟ ليس لنا، في مقام الحوار والمناظرة والنزاع الذي يجمع الرجلين وجهاً لوجهٍ، بدّ من الارتحال مرة أخرى بين أثينا والقدس جيئةً وذهاباً، وليس لنا إلا أن نتدبر المسافة بينهما كأنها الفاصلة الكبرى بين الأرض والسماء، بين الحكمة والنبوة، بين حاضرة الدنيا وحاضرة الآخرة[6].

إن التأمل في النصوص والشواهد، التي تحفل بمواقف وتحليلات وتقديرات متفاوتة الأهمية والمتانة صاغها ريكور في مناسبات كثيرة في الفترة المتأخرة من فلسفته، يدفعنا إلى انتظام مناقشاته لمواقف ليفيناس على وتيرة ثلاثية: 1. المناظرة مع مسألة الغيرية ضمن أفق الهوية السردية وإشكالية الشهادة/الإشهاد التي هي محور عصبي لأثر (1990): **عينُ الذّات غيراً**، وما أحاط به من السياقات والمجادلات؛ 2. القراءة التأويلية لحجة كتاب (1974) ـ ثاني كتب ليفيناس الكبرـ في نص نشره ريكور سنة (1997) بإمكاننا مؤقتاً أن نضعها تحت لواء اللغة: لغة الغير ولغة المسؤولية عن الغير؛ 3.التحليل الأخير لفينومينولوجيا ليفيناس في الفصل الأول من الدراسة الثالثة من الكتاب الأخير لبول ريكور: **سيرة الاعتراف** (2004) ـ وصيته الفلسفية وشهادته الأخيرة.

5- بخصوص العلاقة بين الفيلسوفين، راجع:

P. Kemp, «Ricœur Between Heidegger and Levinas: Original Affirmation Between Ontological Attestation and Ethical Injunction », Philosophy and Social Criticism, vol. 21, n° 5/6, 1996 (ed. R. Kearney: Paul Ricoeur: The Hermeneutics of Action) pp. 41-60; « Entretien Levinas-Ricoeur », D. Cohen-Levinas (éd.), Emmanuel Levinas, Paris, PUF, 1998, pp. 9-28; P.L. Bourgeois, "Ricoeur Between Levinas and Heidegger", Bulletin de la Société américaine de Philosophie de Langue Française, 11 (2), 1999, pp. 33-52; R.A. Cohen, Ethics, Exegesis and Philosophy: Interpretations after Levinas, Cambridge University Press, 2001, Chap. 9, pp. 283-325; T. Folens, «The Other as Oneself: A Confrontation Between Paul Ricoeur and Emmanuel Levinas», in R. Burggraeve (ed.), The Awakening to the Other: A Provocative Dialogue with Emmanuel Levinas, Peeters, 2008; C. Sautereau, "Subjectivité et vulnérabilité chez Ricoeur et Levinas", Etudes Ricoeuriennes/Ricoeur Studies, vol. 4, N° 2 (2013), pp. 8-24: https://www.researchgate.net/publication/304470038

6- راجع في رمزية هاتين المدينتين:

Leon Chestov, Athènes et Jérusalem (1937), tr. B. de Schloezer, Paris, Aubier, 1993; Leo Strauss, Jerusalem and Athens. Some preliminary Reflections, The City College Papers, N° 6, rep. in Faith and Political Philosophy: The Correspondence between Leo Strauss and Eric Voegelin 1934-1964, Pennsylvania State UP, 1993; G.H. von Wright, «Jérusalem, Athènes et Manchester», in Le mythe du progrès, tr. Ph. Quesne, Paris, L'Arche, 2000, pp. 83-114

1. الإنّية والهويّة السّرديّة: نحو فينومينولوجيا تأويليّة للشّهادة

وأما نقطة ارتكاز هذه المناظرة، أعني لحظتها التأسيسية المفصلية الأولى، فلا تخلو، في تقديرنا، من الاستناد إلى عناصر سابقة تشكّل منها شيءٌ هو أشبه بالاعتراف المتبادل بين الرجلين قبل عقود من تحويله إلى مجادلةٍ فلسفيّة ذات رهان جدّي. وإنّ ذلك مثلاً هو ما نجده مبثوثاً في سيرتي الرجلين كما صارتا محفوظتين بتوثيق وعناية تاريخيّة شديدين. ولقد أتت كاتبة سيرة ليفيناس على بعض التفصيلات، كان أهمّها ما ورد من موقف عبّر عنه ريكور لدى حضوره، سنة (1961)، مناقشة رسالة ليفيناس في السوربون، حينها قال كلمته الشهيرة: «الآن ينبغي أن نحسب حساب ليفيناس»[7]؛ كلمةً جامعةً قد لا تعدلها، في المقابل، إلا آية عرفان وشهادة صدق لمن كان يرى في ريكور رجلاً «لا يجادل فيه أحد» (incontestable)، ومن كان حريصاً على رؤية وجهٍ، وما يعنيه الوجه عنده، وعلى ذكر اسمه والنطق به في أيامه الأخيرة، وجه ريكور واسمه، كما يروي كاتب سيرته[8].

في هذا المناخ الروحي الحميم، يتعيّن علينا أن ندرك معنى النصوص التي خصّصها ريكور، لدى نهاية الثمانينيات وبداية التسعينيات من القرن الماضي، وفي مفترق فلسفي حاسم لفكره، لفلسفة ليفيناس: فإنّ بدايتها قولٌ في الشهادة[9]، وختامها فصل أخير في غيرية الغير[10]؛ أمّا هذا المعنى نفسه، الذي لا ينفكّ من اقتصادِ تأويليةِ الذات التي بادر إليها عمل (1990) بجرأة مشهودة، فلا يكتمل إلا بما ردّ به فيلسوف الغيرية مدافعاً عن نفسه في مراسلة موجزة بين الفيلسوفين في السنة نفسها[11]. تستكمل هذه المعطيات مشهداً أوليّاً بإمكاننا أن نستهدي في قراءته بالفرضية الأولية الآتية: إنّ ما سماه ريكور «اللقاء بعمل إيمانويل ليفيناس»[12] إنما هو استيفاءٌ سالبٌ لدورة التأويلية السردية للذات من أجل عدم كفاية التعيين الأخلاقي [الإيتيقي] لمكانة

7- ذلك ما صرّح به ريكور بعد مناقشةِ رسالة ليفيناس:

«Au sortir de la soutenance, et sans qu'il ait lui-même rien à redouter, mais sans doute pour souligner l'avènement institutionnel du philosophe, Ricoeur souffla ″maintenant, il va falloir compter avec Levinas″.» A.-M. Lescourret, Emmanuel Levinas, Paris, Flammarion, 1994, p. 217

8- F. Doss, Paul Ricoeur. Le sens d'une vie, Paris, La Découverte, 1997, 2° éd. 2001, p. 751

وقد نبهني مؤلف هذه السيرة السيد فرنسوا دوس، في محادثة شفوية بيننا (السبت 8-3-2014)، على إشارة دريدا لهذا التقدير العظيم لليفيناس في لقاء بينهما قبيل مناقشة رسالة ليفيناس للدكتوراه: الكلية واللامتناهي، وذلك في الشهادة التي نشرها في العمل الجماعي المخصص لريكور:

J. Derrida, «La parole: donner, nommer, appeler», in M. Revault d'Allones & F. Azouvi (éd.), Cahiers de l'Herne: Ricoeur 1, Ed. de l'Herne, 2004, pp. 32-33

9- P. Ricoeur, «Emmanuel Levinas, penseur du témoignage», in Répondre d'Autrui, Emmanuel Levinas, éd. de la Baconnière, 1989, rep. in Lectures III: Aux frontières de la philosophie, Paris, Seuil, 1994, pp. 83-105

10- P. Ricoeur, Soi-même comme un autre, Paris, Seuil, 1990, pp. 380-393

ترجمة جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2005

11- Emmanuel Levinas-Paul Ricoeur, «L'unicité humaine du pronom Je», in J.-C. Aeschlimann (éd.), Ethique et responsabilité. Paul Ricoeur, Neuchâtel, La Baconnière, 1994, pp. 35-37

12- Soi-même comme un autre, op. cit., p. 387

الغيريّة ضمنها، وانقطاعه عن مطلوبه الأقصى. فإن شئنا بيان هذه الفرضية وتفصيلها قلنا إنّ مدار هذا اللقاء إنّما هو على ضربين أساسيين من التناول الفلسفي لموقف ليفيناس في هذا المقطع النصّي والزماني المحدود، يؤلّف بينهما حوار موجز بين الرجلين نشير إليه في المقام الثالث:

1- أمّا الأول، فيجري على استئناف «فينومينولوجيا الشهادة» وتأهيلها في مقالة (1989): «تأويلية الشهادة»، بعد أن بسط المسألة في عموميّتها وفي مرجعيّتها غير الليفانيسية منذ (1972) في لقاءات روما نفسها لدى منتدى كاستلي[13]؛ حيث صار موقع ليفيناس وإسهامه حاصلين لا مريَّة فيهما، وحيث بات هذا الموقع وسطاً بين طرفين سبقت لهما الكلمة في أمر الشهادة: هايدغر وجان نابير؛ فيلسوفان قد لا يجمع بينهما شيءٌ كثيرٌ، بل قد لا يجمعهما بليفيناس قاسم فلسفي مشترك يُذكر؛ فالأول يستغرق الفكر في تحليلية للوجود لا يكون فيه موضع للشهادة إلا في حدود الاقتصاد الأنطولوجي لنداء الضمير (Gewissen-conscience morale)، وذلك على معنى «الإشهاد» (attestation-Bezeugung) الذي يكون، في كتاب (1927)، من سنخ القدرة على الوجود بنحو أصيل (§ 45)[14]، بحرص شديد من مؤلف (**الوجود والزمان**) على استبعاد كل إحالة على التعالي (Transcendance) وعلى العلوّ (Hauteur)؛ فالإشهاد لا شأن له بمطابقة الذات لذاتها، وإنما باستنقاذ الأصالة التي يقتضيها **الدّازاين** من المفعول الأنطولوجي للضمير (Gewissen) بغير تنازل لأيّ مصدر متعالٍ، وكأن هايدغر، في تقدير ريكور، يُجري ردّاً للتعالي من جهتين: جهة المضمون بواسطة التحييد الأخلاقي للضمير والاقتصار على البنية الأصلية التي يدل عليها عنوان «القدرة على الوجود عيناً»؛ وجهة قوام المعنى الذي للنداء (Anruf-Appel) من حيث هو دون مخاطب يتوجّه إليه، ودون رسالة أو بلاغ، هو «نداءٌ صامتٌ»: «**وهل ينادي الدازاين في الضمير إلا نفسه**»[15]؛ بذلك بقيت تحليلية الوجود تدبيراً للمتوحد في كل الأحوال؛ فعلى الرغم من أبعاد الغربة والدينونة (Schuldigsein)، التي طرأت على حواف هذه التحليلية، وهي تسير حثيثاً نحو الوجود-لأجل-الموت، بقي التخارج والتعالي والعلو بغير مفعول أخلاقي يذكر: «لسوء الحظ، إن هايدغر لا يبيّن كيف يمكن لنا أن

13- P. Ricoeur, «L'herméneutique du témoignage (1972)», in Lectures 3, pp. 87-139.

14- P. Ricoeur, Lectures 3, p. 85; cf. M. Heidegger, Sein und Zeit, M. Niemeyer, Tübingen [1927], 2001, p. 234

مارتن هايدغر، الكينونة والزمان، ترجمة فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2012، ص426. بخصوص قراءة ليفيناس لهايدغر وتفاصيلها، راجع من النصوص النادرة حول المسألة بالعربية: مصطفى كمال فرحات، «صروف الكينونة فيما بين ليفيناص وهايدغر: أو حرب الإيطيقا ضد الأنطولوجيا»، حوليات الفينومينولوجيا والتأويلية، العدد 1، 2006، ص9-48.

15- «Das Dasein ruft im Gewissen sich selbst.» Sein und Zeit, p. 275

م. هايدغر، الكينونة والزمان، ص488. يشير ريكور، في نهاية الدراسة التاسعة من كتاب (عين الذات غيراً) إلى أنّ المصدر البعيد لإشكالية «الضمير» في منطوقها الألماني (Gewissen) (وكأنه يجتنب تحريفات الترجمة)، إنما هو الاعتراف الهيغلي من حيث هو حركة جامعة: «إن الاعتراف هو بنية للذات تنعكس على الحركة التي ترفع تقدير الذات إلى العناية (sollicitude)، وهذه الأخيرة بدورها إلى العدالة. إنّ الاعتراف يُدخل الثنائية والتعدّد إلى صميم التكوين، الذي من شأن الذات. أمّا التبادل في الصداقة، والمساواة التناسبية في العدالة، حين تنعكسان في وعي الذات عينها، فتجعلان من تقدير الذات بعينه صورةً من صور الاعتراف». (ص 552، بتصرف) Soi-même comme un autre, p. 344؛ بخصوص محور الاعتراف، بوصفه محوراً رئيساً في المناظرة مع ليفيناس، راجع الجزء الثاني من هذه المقالة.

نسلك الطريق المعاكس: من الأنطولوجيا إلى الأخلاق»[16]. أما جان نابير، الذي يحظى لدى ريكور بمكانة مرموقة[17]، فينتسب إلى تيار الفلسفة التأملية الغريب عن هايدغر وليفيناس معاً: فقد وجد فيه ريكور وساطة فعلية بينهما من أجل أنه فتح في صلب التأمل كوةً نحو التّخارج والتّعالي بفعل «إقرار أصلي» مساوقٍ للوعي التجريبي، وذلك عبر قرارين فلسفيين اثنين رسما «القطيعة الأخلاقية» (coupure éthique) لنابير بحسب عبارة ريكور: قرار تحرير الأخلاقي من ربقة العقل النظري الواقع تحتها منذ كانط؛ وقرار تنزيل الإشكال الأخلاقي منزلاً حدّياً مع تجارب السلبية والانفعالية: الذنب، الفشل، العزلة... من حيث تستعاد بالشعور أولاً ثمّ تستأنف بالتأمّل ثانياً، لتفضي، في نهاية الأمر، إلى تجربة قصوى هي تجربة «ما لا مساغ له» (l'injustifiable)[18] سبيلاً إلى الشهادة لا سبيل غيره. إنّ ما صاغه نابير في كتاب (**الشوق إلى الله**) (الكتاب الثالث: «ميتافيزيقا الشهادة وتأويلية المطلق»)[19] إنما هو ضربٌ من معياريةٍ للإلهيّ تقتفي أثر المطلق في التاريخ، وترصد أشهاد الإلهي في التجارب الحيّة، «**خارج كلّ تأمل**»؛ هذه المعياريّة هي تأويلية للشهادة تثبت للعلو وللتخارج دوراً حاكماً على تجربة المطلق والإلهي فينا كما ترد من الأعراض والأحداث، وكما يشهد عليها أناسٌ وأعمالٌ هي بعبارة نابير «شهادات مطلقة على المطلق»[20]. ولكن العلوّ والتخارج مقيدان بمنطق للتأمل جعل من تأويليّة الشهادة قاصرةً عمّا هو، في تقدير ليفيناس، مطلوبها الأقصى: الغير.

إنّ الانقطاع عن الموقفين اللذين تنزّلت بمقتضاهما الشهادة تباعاً منزلاً أنطولوجيّاً، ثمّ أخلاقيّاً، لدى هايدغر ونابير، هو السمة الفارقة لمشروع ليفيناس، وإن كان، في تقدير ريكور، قد جعل للشهادة موضعاً ثانويّاً خصوصاً في كتاب (1974): **على غير الوجود أو ما وراء الماهية**[21]. فرضيّة ريكور، هاهنا، أنّ اندراج معنى الشهادة في هذا الكتاب بأخرةٍ إنّما يختم وحدةَ العلوّ والتخارج ويكرسها[22]. وليس ذلك بممكن دون تكلفة فلسفيّة باهظة: فصل الأخلاق عن مجال الأنطولوجيا، ثمّ تعيين موضوع الأولى بغير اكتراث لأيّ تحضير منهجي، ولو كان سالباً، لموضوع الثانية: «المسؤولية من أجل الغير» من حيث هي من جنس «التكليف» (assignation) لا من جنس «التجلي» (manifestation)؛ ثمّة حاجة إلى قطيعة مزدوجة: عن مفهوم القصدية الفينومينولوجي (هوسرل) حبيس إشكالية التمثّل، وذلك عبر مفهوم القربى

16- P. Ricoeur, Lectures 3, p. 87

17- Cf. P. Ricoeur, Le conflit des interprétations, Paris, Seuil, 1969, pp. 211-221; rééd. Préface J. Greisch, Seuil-Points, 2013, pp. 289-304; F. Iwata, «Paul Ricoeur et la philosophie réflexive», Etudes phénoménologiques, n° 20, 1994, pp. 101-117.

18- P. Ricoeur, Lectures 3, pp. 90-91

19- Ibid., p. 92; cf. J. Nabert, Le désir de Dieu, Préface P. Ricoeur (livre III: Métaphysique du témoignage et herméneutique de l'absolu), Paris, Aubier, 1966; Lectures 2: La contrée des philosophes, Paris, Seuil, 1992, pp. 253-262.

20- P. Ricoeur, Lectures 3, p. 93 («témoignages absolus de l'absolu»).

21- E. Levinas, Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, La Haye, M. Nijhoff, 1974; Le livre de poche (biblio-essais), 1990

22- P. Ricoeur, Lectures 3, p. 96

(proximité)، وعن صيغته الأنطولوجية (هايدغر)، التي يعبّر عنها مفهوم الانكشاف أو التجلّي. والحقُّ أن نكتة الإشكال إنما هي، بحسب ريكور، في ما تعهد به ليفيناس، في فصل «الإبدال» (La substitution) من كتاب (1974)[23]، من نقض فلسفة الهوية والوعي، فلسفة تدعي الابتداء بوضع ذاتي مطلق للوعي يجعل نفسه أو موضوعه غرضاً (Thème) أو مَقُولاً (Dit) ينسى نفسه أو ينسى قوله (Dire)؛ فلا فرق بين فلسفة في الوعي وأخرى في الوجود، كلاهما مبنيٌّ على نسيان أصلي وجوهري، نسيان الغير، نسيان المسؤولية عن الغير ولأجله. ولعل الشرط اللازم لذلك حركتان أو «استراتيجيتان» بعبارة ريكور: أولاهما العودة إلى ما قبل الأصل، وما قبل البدء، إلى الآنارخي (archie-an)، إلى ماضٍ سحيق أبعد من كلّ ذاكرة، وأسبق من كلّ سبق، وأقدم من كل زمان؛ وثانيتهما هي ما سماه ريكور استراتيجية التعبير بالتّطفيف (excès) والإفراط (hyperbole)، التي القصدُ منها إعادة تثقيف الذهن والانشقاق عن العوائد المشتركة للفكر باقتضاء مقام شديد للتخارج الذي منه يتأتى التكليف بالمسؤولية عن الغير: استيلاءٌ (obsession)، واضطهادٌ (persécution)، وارتهانٌ (otage)... تبلغ ذروتها لدى «الإبدال»؛ حيث يقوم الأنا مقام الغير ويعوضه، ولدى «التكفير»؛ (expiation) حيث يصير الأمر لأجل الغير لا بواسطته، وحيث تجتمع الهوية والغيرية. ولعلّه في تمفصل هاتين الاستراتيجيتين تنعقد المطارحة الفلسفية الرئيسة لكتاب (1974) عند فصل «الإبدال» ـ الذي تقف عنده قراءة ريكور في هذا المستوى ـ بجمع بين تعيين مقام الإنية (ipséité) في أصلانيتها المطلقة بوصفها رهينة، وبين وضع المسؤولية لأجل الغير بوصفها مقام الانفراج الحق الذي لا بديل له[24]. أما محور الشهادة في هذا الكتاب فإنّما شأنه رفع الحرج الفلسفي من التنازع الدائم والعقيم بين فلسفات الوعي وفلسفات الوجود، فالشهادة ضربٌ من الاضطلاع بالحقيقة على غير جهة اليقين الذاتي الموضوع من تلقاء نفسه، هو «استظهارٌ ذاتيٌّ»، (exposition-auto) بعبارة رشيقة لريكور، لا يدين بشيء لا لمنطق التمثل ولا لتجربة التجلي: «مجد اللاّمتناهي» الذي يجد في «الهاأنذا» (Me voici !) الإبراهيمية، التي تدبر كيركيغور دلالاتها الفلسفية القصوى، عبارته المناسبة[25]، شهادة على اللامتناهي...[26] ولئن وجد ريكور في هذه القراءة المختصرة لفينومينولوجيا الشهادة تشكلاً أوليّاً، سلبيّاً إلى حدٍّ مّا، لثنائية الهوية بحسب العينية وبحسب الإنية (ipse-idem)، التي ستكون في محور كتاب (1990)، فإنّه أكثر الناس علماً بحدودها، ولا سيما بمصاعبها، لا فقط من حيث أفضت إلى تحييد عنيف لكلّ استئناف لمسألة الوجود ولكلّ تعويل على البنية التأمّلية للوعي في الوقت نفسه، بل كذلك إلى ما سماه ريكور «...الهاوية التي تفصل

23- E. Levinas, Autrement qu'être…, op. cit., pp. 156-205

24- P. Ricoeur, Lectures 3, pp. 100-101

25- Cf. E. Lévinas, «Kierkegaard: Existence et éthique», in Noms propres, Paris, fata Morgana, 1976, Le livre de poche biblio-essais, pp. 77-87; J. Janiaud, «″Me voici !″ Kierkegaard et Levinas: les tensions de la responsabilité», Archives de Philosophie 60 (1997), pp. 87-108

26- Ibid., p. 103

بين فكرة عدم مطابقة الذات لذاتها وبين فكرة التكليف الخارجي للمسؤولية»[27]. لعلها هي الثمن الذي يتعين على أخلاق بلا أنطولوجيا أن تبذله، وأن تتحمل وزره. يتساءل ريكور أخيراً: «ولكن هل يُمنع على قارئ هو صديقٌ لليفيناس ولنابير أن يشقَّ أخدوداً لفلسفةٍ؛ حيث يكون الإشهاد على النفس ومجد المطلق من السنخ عينه؟»[28].

إنّ مثل هذه الوساطة، أو الوساطات، الفلسفيّة التي التمس إليها ريكور من السبل ما تيسّر له في هذه الفترة المهمّة من استقامة مشروعه، إنّما تنخرط ضمن أفقٍ من الصداقة يتجاوز مجرّد المجاملة، وأقلّ من ذلك «التلفيق» (syncrétisme) بين الموقفين المشار إليهما. هي صداقة ينبغي أن تُقالَ بمعانٍ كثيرة: معنى الصحبة التي تقتضيها معاصرة الفلاسفة بعضهم لبعض، ومقام المناظرة الذي ينبغي لهم وراء كلّ خصومة وكلّ خلاف، في الفكر وفي العقيدة سواءٌ بسواءٍ، ومعنى التجربة التي يقتضيها القولُ في الإنية الحقيقية للذات ونمط الغيرية الذي يلازمها، من حيث تكون الصداقة، كما هو الشأن من أرسطو ومونتاني إلى آرنت ودريدا وبلانشو وسيمون فايل، هي المحكّ الفعلي للتجربة الإنسانية ولمقتضى الكلّي اللازم لتعقلها والجامع لمِلاك الأفعال والعلائق كلها.

2ـ ذلك هو غرض «الأخلاق الصغرى»، التي اضطلع بها كتاب (1990) ذائع الصيت بجهدٍ فلسفيٍّ استثنائيٍّ ونَفَسٍ تأليفيٍّ مُعجز: فلقد وضع من المقدمات والتمهيدات ما رفع به مسألة الإنية إلى سياق تأمّلي يجتمع فيه الكوجيتو وأضداده، ويتوزّع فيه سؤال الـ«من» ـمن يتكلم؟ من يفعل؟ من يروي؟ـ على الأصعدة المختلفة للهوية الشخصية والهوية السردية؛ ولقد جمع فيه الدور تلو الدور مروراً بالمرافق والسندات الفلسفية التحليلية اللغوية والتأويلية والفينومينولوجية من أجل هرمينوطيقا للذات يفضي انتظام طبقاتها ومراتبها اللغوية والسردية والعملية إلى تصور مخصوص لأنطولوجيا القوة والفعل هي سؤال وأفق ممكن أو خانةٌ فارغة تنتظر الامتلاء والتحقق. ولكن ما موضع ليفيناس وأخلاقه في هذه الأخلاق الصغرى أو في هذه الأنطولوجيا الأرسطية السبينوزية الهجينة التي اصطنعها صاحبها على عجل في خاتمة كتابه؟ لمَ ترك ريكور فصل القول في العلاقة بليفيناس إلى الدراسة الأخيرة وإلى الفصل الأخير منها بالتحديد؟ وأخيراً لمَ أثار ذلك ردّ فعل من ليفيناس نفسه؟ ألا يوجد حلّ وسط يجمع بين الموقفين: موقف «الإشهاد على النفس» (attestation de soi) وموقف «اصطفاء النفس» (élection de soi)؟[29]

27- Ibid., p. 105

28- Ibidem

29- Cf. M. Faessler, «Attestation et élection», in J.-C. Aeschlimann (éd.), Ethique et responsabilité: Paul Ricoeur, op. cit., pp. 133-153

1.2- يلحظ قارئ هذا الكتاب، الذي نحن بسبيله، أن التقاء ريكور بليفيناس قد كان في موضعين اثنين، ينبغي أن نشير إلى أولهما حتى ندرك دلالة الموضع الثاني الأهم والأبلغ دلالةً في مشروع تأويلية الذات وانتظامه الجملي. ففي وسط الدراسة السابعة (ت.ع. ص. 373-382)[30]، التي جعلها موزّعة بين المقوّمات الثلاثة لقاعدته الإيتيقية الشهيرة: «التطلع لحياة طيبة مع الغير ولأجله في مؤسسات عادلة»، يعرض ريكور في ضرب من الاستطراد الفلسفي، مقابلاً لخاصية التبادل التي في الصداقة الأرسطية، موقف ليفيناس الذي «يقوم على مبادرة الغير في العلاقة التي بين الذوات» (ص 374؛ بتصرف، وكذا في سائر الإحالات على هذه النشرة)[31]؛ أي على نقض العلاقة نفسها بين طرفي التبادل من حيث يتحلل الغير من كل علاقة، ويتبوّأ موقع الخارج المطلق. هذه اللاعلاقة (irrelation) هي الخارج بعينه، وهي مقام الإسفار (épiphanie)، الذي من شأن الوجه، كمقام يضطلع بالطرف الذي يقضي بالعدل ويحرّم القتل؛ ولكن لِمَ يستدعي ريكور ليفيناس في مساق المناظرة مع «الفيليا» الأرسطية ومفاعيلها التبادلية التي تقتضي التكافؤ ومبادلة العطاء بالتلقي؟ ذلك أنّ التضاد بين صفة المبادلة (réciprocité) للصداقة، وبين صفة المخالفة التي للإيعاز (dissymétrie de l'injonction) تفرض نفسها، من حيث تُفرض على الذات، على معنى الأنية المنحدرة من (*héauton*) الإغريقي ذات الشحنة العملية الإيتيقية، التكليف بالمسؤولية من جانب الغير، حتى يُصار بذلك إلى أخذها على صيغة المفعول (l'accusatif)، وتنزيل الأنا منزلة الانفعالية (passivité)؛ ذلك أنّ المخالفة، في تقدير ريكور، إن لم يعوضها شيءٌ ستكون قاطعةً للتبادل الذي يميز حركية العطاء والتلقي، ومعطلة لأية فاعلية للوجه في مجال العناية (sollicitude). فالغير يتعيّن عليه أن يبادر بالعطاء حتى يكون مستحقاً للإيعاز، وليس ذلك بممكن دون أن يستمد من «المروءة» (bonté) ما به يكون الإقبال على الغير عند كائن لا يكره نفسه حتى يلقي السمع لما يوعز به غيره إليه: المروءة التي تقال على معاني «الخاصية الأخلاقية لأهداف الفعل» (ت.ع.، ص 375)[32]، وكذلك على توجه الشخص تلقاء الغير ولأجله... لذلك كان سعي ريكور في هذا الموضع ضرباً من جر ليفيناس إلى سياق المناظرة مع الموقف الأرسطي؛ حيث تُرفع الصداقة إلى أنموذج لتدبير العلائق والمعاشرات الإنسانية الأساسية إلى غاية الصداقة السياسية، وما يقتضيه ذلك من استئناف الإيتيقا ضد الأخلاق، إذ بقي «معجم التكليف والإيعاز»، مصطبغاً بصبغة أخلاقية مفرطة، ذات نبرة معيارية طاغية. لذلك يقترح ريكور التخلي عن لغة الأمر والإلزام، والحفر تحت طبقاتها، من أجل تحصيل «معنى إيتيقي»، لا شأن له بمنطق المعايير (ولا بالقيم أصلاً)، وإنما بتعيين مقام العناية بوصفه مقاماً **لعفوية مترفقة** (*bienveillante spontanéité*) متصلة اتصالاً شديداً بتقدير الذات ضمن المقصد الإيتيقي للحياة الطيبة، كما تحدّدت منذ أرسطو، بحيث تحدث المساواة ويُستدرك الاختلال بين التلقي وبين العطاء الذي من شأن التكليف بالمسؤولية، وذلك في

30- Ricœur, Soi-même comme un autre, op. cit., pp. 221-226

31- Ibid., p. 221

32- Ibid., p. 222

نطاق الاعتراف الذي تلتمسه الذات في «النفوذ» (غادامر)، الذي يدعو إلى العمل بمقتضى العدل: «مثل هذه المساواة ليست بالطبع مساواة الصداقة حين يكون من المفترض أن يسود التوازن بين العطاء والتلقي. إنها بالأحرى تعوض عن المخالفة الأصلية، الحاصلة من أولوية الآخر الذي في مقام التبليغ، عن طريق الحركة الارتدادية للاعتراف» (ت.ع.، ص376)[33] أليست تجربة الاعتراف هي الحد الأوسط الذي يجيز لريكور، اعتماداً على تأهيل لطيف لمقالة أرسطو في الصداقة، أن يجادل ليفيناس، وأن يفرض عليه موازنة فلسفية بين الذات والغير لا تهدر ما تحتاج إليه الإيتيقا من الضمانات والوسائط؟

2.2-يلخص ريكور في مقطع مهم من الدراسة العاشرة والأخيرة موقع ليفيناس وإسهامه، وكذلك موضع الخلاف معه، بعد أن استقامت ملامح مشروع تأويلية الذات في كتابنا، وبات مضطرّاً إلى التفاوض مع خصم عنيد: «إنّ هذه الحركة من الآخر نحوي أنا هي التي يرسمها بلا كلل عمل إيمانويل ليفيناس. ففي أصل هذه الحركة ثمّة قطيعةٌ. وهذه القطيعة إنما تحدُث في نقطة التمفصل بين الفينومينولوجيا وأنطولوجيا «الأجناس الكبرى»، العين والغير. لهذا السبب احتفظنا لهذه الدراسة باللقاء مع عمل إيمانويل ليفيناس. وبالفعل، إن هذا العمل موجه من الناحية النقدية ضد تصور لهوية العين تقابله من الجهة الأخرى غيرية الغير، وذلك على صعيد من الجذرية، بحيث إنّ التمييز الذي أقترحُه بين نوعين من الهوية: هوية **الإنية** (*ipse*) وهوية **العينية** (*idem*)، لن يكون بالإمكان أخذه في الحسبان: لا بفعل إهمال فينومينولوجي أو تأويلي بطبيعة الحال، بل لأن هوية العين عند إ. ليفيناس مرتبطة بأنطولوجيا للكلية لم يضطلع بها بحثي إطلاقاً، بل لم يلتقِ بها أصلاً. ينتج عن ذلك أنّ الذات (*soi*) غير المميّزة عن الأنا (*moi*)، لا تؤخذ بمعنى التعيين الذاتي لذات الخطاب، والفعل، والسرد، والالتزام الأخلاقي. يدفعها زعمٌ هو أكثر جذرية من الزّعم الذي يحرك الطموح الفيشتي، ثم الهوسرلي، لتَقوُّم كلّيٍّ ولتأسيس ذاتي جذري؛ هذا الزّعم يعبر عن إرادة إقفال، أو، بتعبير أدق، عن حالة **انفصال** تجعل الغيرية مساوية لزوماً **للخارجية** الجذرية» (ت.ع.، ص 617-618)[34].

ومثلما هو الحال في مقالة (1989)، لا يُستدعى ليفيناس بمفرده في هذه المناظرة، وإنما هو جزءٌ من سياق مركب يتخذ فيه ريكور نفسه موقعاً وسطاً بينه وبين نظرائه؛ بل لعلّ هذه الوساطة الأخيرة تكون هي الملاذ الأقصى لاستنقاذ إمكان أنطولوجيا لم تكن الأدوار التحليلية اللغوية، ولا الوسائط التأويلية، لتمهد لها السّبيل أصلاً. لمثل ذلك تأجل اللقاء بليفيناس في هذا الكتاب حتى احتلّ منه الطرف الأقصى: فهو لحظة من لحظات ثلاث يتكون منها مقسم «الإنية والغيرية» («الهوية الذاتية والغيرية (الآخرية)»، ت.ع.، ص 588 وما يليها)[35]: «الجسد الخاص» و«غيرية الغير» و«الضمير»... من حيث هي أشكال وتجارب أساسية

33- Ibidem.

34- Ibid., p. 387

35- Ibid., pp. 367 sqq.

للانفعالية (passivité) ذات قوام فينومينولوجي متين مناسب للأنطولوجيا «المبحوث عنها»: «من أجل ضبط المعجم لنقل إنّ الضامن الفينومينولوجي للميتامقولة الخاصة بالغيرية هو تنوّع تجارب الانفعالية، التي تتشابك بطرق متعددة بالفعل البشري. وإن حدّ "الغيرية" يظل حينئذٍ وقفاً على الخطاب التأملاني، في حين أن الانفعالية تصير هي الإشهاد على الغيرية» (ت.ع.، ص 589، بتصرف)[36]؛ ولذلك، إن مسألة الغيرية (أو غيرية الغير) إنما تقع في هذا الموضع الأوسط بين فينومينولوجيا الجسد الخاص والتحليلية الأنطولوجية للضمير من أجل ما تحتمله من طابع جدلي ومن تعدد في المعنى (polysémie) يمنع اختزالها بتسرع في ضرب من غيرية غيرٍ مّا أو آخرٍ مّا (Autrui)، وليجعلها على تماس مع هرمينوطيقا الذات؛ وإن هذه اللحظات إنما تخضع كلها إلى ما يمنح ميتامقولة الغيرية كثافتها الأنطولوجية وتعقيدها ـ الوعي بما هو إشهادٌ[37].

ـ إنّ ليفيناس يرسم بفكره حركة مخصوصة لا نظير لها هي «حركة الغير نحوي أنا» مقابل الحركة الفينومينولوجية التي منطلقها الأنا نحو الغير بضروب شتى من الاستدلال والاشتقاق والانتقال مثّل التأمل الخامس من **التأملات الديكارتية** لهوسرل صيغتها الأكمل والأتمّ. وقد استقر الرأي لدى ريكور، وهو القارئ البارع للنص الهوسرلي[38]، على استبعاد الموقفين: «أود أن أبرهن بشكل جوهري على أنه من غير الممكن أن نبني هذه الجدلية من طرف واحد، سواء حاولنا مع هوسرل أن نشتق **الأنا الآخر** (*alter ego*) من **الأنا** (ego)، أم قبلنا مع إ. ليفيناس بأن نحتفظ للآخر بالمبادرة الحصرية [التي تقضي] بالتكليف الذاتي بالمسؤولية. إن تصوراً متقاطعاً للغيرية هو أمرٌ يتعين هاهنا التفكير فيه، هو الذي يعدلُ بالتناوب في شأن أولية التقدير الذاتي وأولية استدعاء الآخر [لنا] أمام العدالة»[39]. إن كل الخطوات التي خطاها ليفيناس خارج إشكالية التمثل والقصدية، ومسعاه الجذري لمعاكسة التمشي الهوسرلي، لم تشفع له: فهو دائم التظنّن على الأنطولوجيا، من حيث تعيد في رأيه إنتاج الكليات الميتافيزيقية، ولا يسمح باستئناف أيّ تدبير ميتافيزيقي لمنظومة الأجناس العالية كشرط تمكيني لجدلية الهوية، ولا لانعقادها على المفصل الأنطولوجي للإنية والغيرية؛ إنه يضحّي بتقدير الذات (estime de soi)، ولا يعترف له بأية وظيفة تكوينية في تجربة الغيرية.

ـ فإن عدنا إلى النص الذي سقنا أعلاه، وجدنا أن موقف ليفيناس لا يمثل أي ضرب من ضروب التأليف أو التوافق، ولاسيما بين طرفي الموقف الفينومينولوجي ـ هوسرل وهايدغر ـ إذ يندرج تحت عنوان «القطيعة» اندراجاً صريحاً: القطيعة عند نقطة التمفصل بين الفينومينولوجيا وبين أنطولوجيا الأجناس

36- Ibid., p. 368

37- Ibid., p. 388-389

38- Cf. P. Ricœur, « Edmund Husserl - La Cinquième Méditation cartésienne », in A l'école de la phénoménologie, Paris, Vrin, 1986, pp. 197-225.

39- P. Ricœur, Soi même comme un autre, op. cit., p. 382. الترجمة العربية، ص609-610 (بتصرف)

الكبرى على الشاكلة الأفلاطونية، بين العين والغير، وبين نمطي الهوية المشتقين منهما تباعاً؛ بحيث يقضي النمط الأول بأنطولوجيا للكلية استبعدها ليفيناس بعنف منذ كتابه الأول[40]، لا يظهر لها أثر عند ريكور أصلاً، ولا مساغ لها في جدلية الإنية والغيرية التي نهض لها في هذا الكتاب. إنّ ليفيناس لا يميّز الذّات عن الأنا بوصفها فاعلاً خطابيّاً وسرديّاً وأخلاقيّاً له قوامه الإبستمي ووثاقته الوجودية، ولذلك ينتهي به الأمر إلى حال من الانغلاق تُلقى معه الغيرية في أتون التخارج بضرب من الانفصال عن الهوية الذاتية للذات المظنون في شأنها أصلاً. ليفيناس فيلسوف القطيعة (rupture)، والخارج (dehors)، والإفلات (évasion)... لا فيلسوف الوساطة والتوسط (médiation) والدور (détour) والمعادلة بين الأضداد. لمثل ذلك، إن انقطاعه عن الحل الهوسرلي، بما هو حل مثاليٌّ توحدي (solipsiste)، هو فرضٌ مباشرٌ للبديل الأخلاقي: أن الغير وجهٌ (visage) في المقام الأول كما أقر ذلك كتاب (1961) بشكل نهائي وحاسم- وأن هذا الوجه ليس ظهوراً ولا تجلّياً، وإنما هو صوتٌ، صوتٌ ونداءٌ من طور سينين: «لا تقتل» («Tu ne tueras pas»)... يستنتج ريكور: "أن فلسفة ليفيناس، كما أشرنا إلى ذلك من قبلُ، تنبثق بالأحرى من مفعول قطيعة تحصل في الموضع الذي ينعقد فيه ما دعوناه لتونا فينومينولوجيا بديلة على تعديل "للأجناس الكبرى" للعين وللغير». (ت.ع.، ص 619، بتصرف)[41] قطيعة وانفصالٌ، تلك هي العناوين التي جعلها ريكور دالة على مشروع ليفيناس؛ حيث وُضع الغير في مقام التخارج، وهوية العين في مقام الكلية، وحيث تعجز لغة العلاقة عن التعبير عن الغير. لغة الغير هي لغة الإفراط والتطفيف، لا شكلاً من أشكال الأسلوب، وإنما «المراس النسقي **للتطفيف** ضمن الاستدلال الفلسفي. فالإفراط يظهر بهذا الخصوص استراتيجيةً مناسبةً لإنتاج مفعول القطيعة المتصل بفكرة التخارج على معنى الغيرية الطليقة (solue-ab)" (ت.ع.، ص.619-620 بتصرف)[42]. إن فينومينولوجيا الوجه في **الكلية واللامتناهي** ليست إلا بسطاً لهذه اللغة: من جهة الانفصال والافتراق (séparation) حيث مقام العين والذات المنكفئة على ذاتها، ومن جهة الإسفار (épiphanie) حيث مقام الغير بما هو وجه، وصية جبل سيناء، أولاً وآخراً...

3- فلنأتِ الآن إلى المراسلة بين الفيلسوفين - وهي فرصة نادرة لحوار خاطف بين رجلين لا يميلان إلى التراسل كثيراً- التي أشرنا إليها في مطلع هذه المقالة. ونحن نفترض أنها لحظة مواجهة أساسية في زمن تأويلية الذات، وهي تناظر أشباهها وأضدادها، حيث نجد أن نكتة الإشكال بين الفيلسوفين تقع عند تحديد معنى العبارة التي أوردها ليفيناس في نهاية رسالته بتاريخ (1990/5/28) (أي بعد ثلاثة أشهر فقط من صدور الكتاب) - (الوحدانية البشرية لضمير أنا) (l'unicité humaine du pronom Je). يقول ليفيناس

-E. Levinas, Totalité et infini. Essai sur l'extériorité, La Haye, M. Nijhoff, 1961; Le livre de poche (biblio -40 essais), 1990

41- P. Ricoeur, Soi-même comme un autre, op. cit., p. 388

42- Ibid., p. 389

في الرسالة المذكورة، معلقاً على المقطع الذي ورد بشأن موقفه في الفصل الأخير من كتاب ريكور: «إنكم تلومون طريقتي في فهم "العلاقة بالغير" من حيث تتجاهل ما تسمونه "تقدير الذات" (estime de soi) الذي هو، بحسب تحليلكم، منتسبٌ لزوماً إلى كرم الـ"مالأجل الغير" ومسندٌ إليه من قبلُ. وإني إنما أحاول أن أتفكر ما "لأجل الغير" الذي للمسؤولية بوصفه إحساناً أصلياً وبدئياً، بوصفه مجانية قبالة وجه الآخر، الذي يظهر من أمره أنه يسبقني، ولكنه يؤسس أو يدعو العدل الذي هو، فيما وراء الأناالأنت الذي في اللقاء، يفترض من قبلُ على الأقل حضور حَكم (tiers)، رجل ثالث. إن تقدير الذات هذا أو هذه اللالامبالاة (indifférence-non) إزاء الذات عينها أو هذه **الكرامة**، لا تُختزل في تقدير الذات الذي من شأن الإحسان والعدل. وفي اعتقادي أنها تتراءى لدى المسؤولية البدئية والمتصلة ـ متصلة إلى حدّ تبلغ فيه الإبدال وشقاء الارتهان ـ وتكون بمثابة **كرامة المصطفى** (*d'élu dignité*) التي ـ إذ تشهد بنحوٍ ما على الدلالة الدينية المرتبطة بوجه الغير، وفيما وراء كل هوية للفرد داخلة تحت لواء عمومية الجنس ـ تنطق عن نفسها لدى **الوحدانية** البشرية لضمير المتكلم [**أنا**]»[43].

أما ريكور، فقد ردّ في رسالة موجزة بتاريخ (1990/6/25) بقوله: «إن علاقتي بكم محددةٌ بالاختيار الأوليّ لمقولة الذات (*soi*). والحقّ أني لم أتوقّف عن معارضة الذات بالأنا، وبهذا النحو وجدت في نفسي ميلاً إلى توزيع الإنية (ipséité) على كلّ الضمائر الشخصية. الأمر الذي يعني أنه بين ما أسمّيه تقدير الذات، الاعتناء بالغير والعدل بإزاء كلّ واحدٍ، ليس ثمّة أيّ نظام سبق، وإنّما مجرّد توالٍ تعليميٍّ. فضلاً عن ذلك، وفي مناقشتي للكانطية، أقف على فقر الاقتضاء الكوني المتصل بالذات، وقد حُرمت من انبساطها البينذاتي. بهذا المعنى لا أجد حرجاً من القبول بكون انبثاق الغير إنما يشكل المقام الفاصل لهذا الانبساط. فإن كان ثمَّ بيني وبينكم خلافٌ، فإنّه يقع بالتحديد لدى النكتة التي أدافع فيها عن الموقف الذي مفاده أن وجه الغير ليس بالإمكان أن يُتعرّف إليه بوصفه منبعاً للاستجواب (interpellation) وللإيعاز (injonction)، إلا إذا كان قادراً على أن يستنهض وأن يوقظ تقديراً للذات، من شأنه أن يبقى، كما أسلّم بذلك تسليماً، على حال من التشوّش ومن عدم الانبساط، وباختصار على حال من القصور دون قوة الإيقاظ المتأتية من الغير. لذلك أوافقك الرأي في التأكيد الأخير، أعني "الوحدانية البشرية لضمير المتكلم [أنا]"، التي تستعصي على الإدماج، وعلى عمومية الجنس. وإذاً، فإني إنما أستدعي جماع مسيرتي حتى تجد الصفحات (380-392)، التي رددتم عليها، السياق الذي إن أُخذت خارجه فستبدو وكأنها ظالمةٌ»[44].

إن المقايسة بين الرسالتين تفضي إلى محورين متناظرين؛ أحدهما هو موضع الخلاف والفُرقة، وثانيهما محل اشتراك، في الظاهر على الأقلّ: 1ـ أما الأول فيخص المقابلة الحادة بين مرتبتين في تدبير العلاقة

43- J.-C. Aeschlimann (éd.), Ethique et responsabilité: Paul Ricoeur, op. cit., pp. 35-36

44- Ibid., p. 37

بين الذات والغير: مرتبة يكون فيها تقدير الذات ثانويّاً بالنظر إلى العلاقة بالغير التي هي أولية وأساسية، بل يكاد يسقط من منظومة الغيرية برمتها من حيث تحفظ للغير حصراً امتياز السبق والإمرة والحُكم على الذات عينها، بحيث تكون الأولوية لـ "ما-لأجل-الغير"، وتنتسب إليه المسؤولية انتساباً سابقاً على كلّ وضع للأنا أو للذات عينها من حيث هو إحسانٌ أصلي وبدئي... ومرتبة يكون فيها هذا التقدير غير مكترث لأية منظومة سبقٍ مهما كان مرجعها ومرتكزها الأول بالنظر إلى مفاعيل الغيرية كالاعتناء بالآخر والعدل، وإنما هو قائم عند التوزيع الأفقي للضمائر الشخصية التي تحدّد مقامات الإنية الناطقة والفاعلة والساردة. بهذا المعنى إنّ ظهور الغير، من حيث هو لحظة فاصلة، إنما يلبّي في جواب ريكور حاجتين: حاجة الخروج عن النطاق الصوري للفلسفة العملية الكانطية التي لا مكان فيها للغير إلا عرضاً وتجوّزاً أمام الغلبة الساحقة لعلوية القانون، وحاجة ثانية للتخفيف من غلواء الكفاية المطلقة لوجه الغير من خلال وصله بالمقام الأوسط لتقدير الذات تقديراً لا معنى له دون القوة المتأتية من الغير...؛ 2- أما القاسم المشترك بين الفيلسوفين في هذه المراسلة، فهو الذي ورد ذكره في العبارة التي اقترحها ليفيناس أولاً - "**الوحدانية** البشرية لضمير **أنا**"- التي وافقه ريكور عليها، ولعلّه من غير البيّن بنفسه أن يكون التوافق بين الرجلين قد حصل بمجرد التسليم بهذا المعنى، مادام قد نتج في الأصل عن مسيرتين فكريتين متباينتين: مسيرة أتت إلى هذه الوحدانية، وكأنّها المحصول الأقصى "للدلالة الدينية لوجه الغير"، بحيث يكون تقدير الذات غير ذي معنى خارج هذا الاقتصاد الدلالي الذي يقوم على اصطفاء الذات وكرامتها قبل كل شيءٍ؛ ومسيرة أخرى ترى في هذه الوحدانية قوة وجود، إن لم تكن داخلة تحت أيّ كلي منطقي، فإنها هي الكلي الحق من حيث يتوزع على أفق الإنية وإمكاناتها الأنطولوجية وانتظاراتها قولاً وفعلاً، سرداً واقتداراً.

2. لغة الفلسفة بين القول والمقُول: ريكور قارئاً «حجّة» ليفيناس

لا يبدو أن الخلاف بين الفيلسوفين، لدى محور التأويلية الفلسفية للذات وموضع الغيرية منها، يقبل من الحلول أوسطها اللهمّ إلا إذا حسبنا الاتفاق -المؤقت والمحفوف بالشكوك- على اعتبار «الوحدانية البشرية لضمير المتكلم»، صالحاً للموازنة بين الأنطولوجيا والأخلاق. وعلى العموم توقفت المناظرة في سياق أثر (1990) وحوله دون الإيفاء بوعودها كلها، بل بقيت دون الرهان الحقيقي للخلاف الفلسفي بين الموقفين، فيما وراء الجدل بين إنية الذات وغيرية الغير، أعني رهان اللغة بوصفه محور اللحظة الثانية للمناظرة التي جعلها ريكور ضمن هذا الأفق، ونقل بمقتضاها الجدل مع ليفيناس إلى أقصى درجاته؛ ذلك أنه حين استقر على تحديد موضع هذه المناظرة في كتاب (1974)، وبالتحديد في مستوى الفصل الافتتاحي الذي سماه ليفيناس «الحجة»[45] - والذي عَدَّه ريكور من قبلُ أهم عمل فلسفي وأكمله من جملة أعمال ليفيناس- استقرّ معه اليقين برهان هذا الكتاب. كتب ريكور في فاتحة نصٍّ نشره سنة (1997) هو الوحيد الذي جعله كلّه لأحد

45- E. Levinas, Autrement qu'être…, op. cit., pp. 13-39

كتب ليفيناس: «إنّ الرهان الأكبر لهذا الكتاب [= **على غير الوجود أو ما وراء الماهية**] هو الربط بين مصير العلاقة التي يتعيّن بناؤها بين أخلاق المسؤولية والأنطولوجيا بمصير اللغة التي لهذه وتلك: القول من جانب الأخلاق، والمقول من جانب الأنطولوجيا. هو رهان جريء من أجل أنّ التآلف بين كلّ واحدة من هاتين الصناعتين وبين نمطها الخاصّ في الدلالة يدفع بصعوبتين متولدتين عن الطريقة الجديدة في التفلسف: من وجهٍ، الصعوبة التي تعتري الأخلاق للتخلّص من مواجهتها التي لا تكلّ مع الأنطولوجيا؛ ومن وجهٍ ثان، صعوبة أن نجد للاستثناء (ception-ex)، الذي يزعزع نظام الوجود، اللغة التي تنبغي له، لغته **الخاصة**، المقول (dit) الذي **لقوله** (*Dire*)»[46].

في الأمر، إذاً، رهانٌ وصعوبة ينبئ بهما عنوان كتاب ليفيناس نفسه من حيث يغري بانقطاع وانفصال، ولا يعدُ بأيّ تنازل أو مساومة، بل لا يضع لنفسه ما يضع الفلاسفة في التخطيط لمؤلفاتهم من المقدمات؛ فالأمر يستحقّ محاولة اقتراح «تمفصل لغويّ» لهذا الذي **باسمه** يُصار إلى استحقاق «السبق لأخلاق المسؤولية» بالنظر إلى ما سمّاه ليفيناس «القاطرة التي تقود الوجود، قاطرة الماهية»، استدراج القول إلى أخلاق المسؤولية ومطابقته لها، ولاسيما ما هو نواة صلبة لهذه المسؤولية؛ أي الإبدال (substitution)، من حيث هو هذا الوجود غيراً لدى القُربى، واستبعاد المقول، من حيث هو عنوانٌ يناسب على صعيد الخطاب مسألة التغريض (thématisation)، (ترجمة من اقتراح الأستاذ محمد محجوب) المشتبه في أمرها منذ البدء، والتي يقرّبها ريكور من مفهوم «الوضع الظني» (thèse doxique) في فينومينولوجيا هوسرل[47]؛ فالأمر يتعلق ببيان اشتقاق خطاب الأنطولوجيا انطلاقاً من خطاب الأخلاق، ثم ابتناء مسألة الطرف الثالث أو الحَكم، والعدل بالنظر إلى آلية هذا الاشتقاق.

1- ولقد عيّن ريكور مباشرةً الموقع النسقي لهذا الغير الذي هو «"غير" الوجود» (L'« autre » de l'être) (بحسب عنوان الفقرة الأولى من الفصل الأول) عند عقدة الحجة التي ينبني عليها الكتاب برمّته: القولُ والمقولُ؛ بين الفعل واسم المفعول (بصيغتين مصدريّتين بمقتضى عادةٍ فلسفيةٍ شائعة) ألقيت أوراق اللعبة كلّها ـ القول، بما لدى ليفيناس من تفضيل شبه ميتافيزيقي للفعل على المفهوم، آيةٌ على «قرب الواحد من الآخر» (proximité de l'un à l'autre)، وعلى "النكران" (désintéressement)، وعلى "المسؤولية التي للواحد تجاه الآخر" (responsabilité de l'un pour l'autre)... والمقولُ بما هو خلاصة الموقف الأنطولوجي كلّه، بما هو نسيانٌ لفعل القول. غير أنّ الصعوبة تتضاعف حينما يتعلّق الأمرُ بالحكم الفلسفي لهذا القول، وبضرب الأصالة التي تنبغي له: فكونه قبل أصلاني (préoriginel)، كما قدّر ذلك ليفيناس بقرار جريء، يمس رأساً لغة المسؤولية عن الغير التي يبحث عنها هذا الكتاب: إلى أيّ نمط

46- P. Ricœur, Autrement. Lecture d'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Levinas, Paris, PUF, 1997, pp. 1-2

47- Ibid., pp. 4, 9

من الأصل ترجع هذه اللغة؟ أَترجع إلى أصلٍ أقدم من الأصل نفسه، أم هو الأصل الذي من جنس النظام الأنطولوجي الحاكم بأمره؟ إنما هي أصلانية بالنظر إلى "تضايف لغوي" (corrélation langagière) ينحاز من القول ونمط الغيرية أو المغايرة التي يستحقّ إلى المقول، يستعيض عن القول بالمقول ويستبدله به... ينبّه ريكور على أنّ هذا التضايف بوصفه نمطاً أساسياً من التعلق بين القول والمقول، الذي يمكن أن نجد صورة له في الفلسفة التحليلية، إنّما يرجع إلى توجُّس ليفيناس الدائم من هيمنة الشكل الأبوفنطيقي (الجازم بالاصطلاح المنطقي العربي) الذي محوره التسمية (nominalisation)، ومن رفع الاسم إلى مصدر رئيس من مصادر الدلالة في صلب اللغة، وعموماً إلى التضايف بين الاسم والفعل في اللغة. غير أن ليفيناس، في تقدير ريكور، لا يجعل من هذا التضايف، الذي يجد أصوله عند أفلاطون وترجماته المعاصرة في الفينومينولوجيا وفي الفلسفة التحليلية، يذهب ناحية استخراج «تداولية للقول» يمكن لها أن تعطي «جدليةً للقول وللمقول»، من أجل أنه لا يرى في هذا التضايف غير إلغاءٍ للغيرية، وفي منطق الحمل غير سيادة للهوية على الاختلاف[48]؛ ولكنّ الانتصار للفعل على الاسم ليس إلا أمراً مؤقتاً أو خياراً تكتيكياً: «... سوف نتبيّن فيما بعدُ أنه عند البحث عن خطاب دالّ مناسب لاكتشاف المسؤولية، فإنّ شيئاً من ثأر **الاسم** ـ الاسم العلم ـ يتعيّن أن يُرفع لفائدة مقول لاحق على الردّ الأخلاقي للمقول الجازم»[49]. أيّاً كان الشأن في هذا المقام، فإنّ «الصعوبة الثانية» ـ كما سماها ريكور في مستهل عملهـ إنّما ترجع إلى أمرٍ خطير: أن تجعل من نفسها غرضاً (thème)، ولاسيما في ما لها من موضع الاستثناء من حيث هو بعينه خطاب أخلاق التقرّب والقربى والمسؤولية والإبدال... ولعلّ هذه المحاولة في سعيها للبحث عن لغة لها، وعن خطاب تنقل إليه وبه هذه التجربة الاستثنائية، لم تجاوز حد الاستنكار، وقد بلغ درجة إنكار الخيانة التي تجعل القول تحت طائلة المقول؛ ضربٌ من خيانة الخيانة التي هي صنو «العُدول» (dédire). وإذاً، فإن صعوبة التجربة، التي يتقدم بها كتاب (1974)، إنما هي صعوبة في اللغة قبل كلّ شيء: في اختراق التعلق الثنائي لكلّ لغة تعمل بحسب منوال القول الجازم، ثمّ في النطق بالفرق الجذري الذي بين القول والمقول، بين فعل القول وبين محصوله الأنطولوجي الكلي؛ أي في التعبير عن الوجود غيراً[50]؛ وأخيراً في الركون إلى آلية العدول بوصفها الردّ الأقصى على هذه المصاعب المتواترة، ورفعها إلى درجة الاحتدام والتدافع... ذلك أنّ تمشي ليفيناس واستدلاله في هذا السياق محاطٌ بالمصاعب من حيث أتيته: فإن «نكتة الإشكال القصوى»، بحسب

48- Cf. J. Derrida, "Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas", in L'écriture et la différence, Paris, Seuil, 1967, pp. 117-228

49- Ibid., p. 8

50- Ibid., p. 9. Cf. E. Levinas, "Langage et proximité", in En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, Paris, Vrin, 1982, pp. 217-236

راجع: "اللغة والقرابة"، ضمن: إيمانويل ليفيناص، نصوص مختارة، ترجمة وتقديم عمر بدري، صفاقس، مكتبة علاء الدين، 2012، ص85-109.
راجع أيضاً في دلالة المسألة اللغوية ومفارقاتها عند ليفيناس:

E. Feron, « La réponse à l'autre et la question de l'un (Le paradoxe du langage chez Levinas) », Etudes phénoménologiques, N° 12 (1990), pp. 67-100

عبارة ريكور، في حرمان القول من نسبته إلى الذات الناطقة به، وفي نزع صفة العمل (acte) عنه (من المنظور اللساني المنطقي)؛ أي في إرجاعه حصراً إلى الغير وتخصيصه به، ثم ردّه إلى انفعالية أولى هي أوْلى بالمسؤولية عن الذات التي للغير. على أن ضرب الأصلانية المطلوب في هذا المقام، والذي في عبارة «ما قبل أصلاني» المشار إليها، إنما هو زمانيٌّ بالضرورة، يفضّل، كالشأن عند هوسرل، حاضراً يستنفذ كلّ غيرية للماضي ويستوعبها. إنّ فلسفةً في القربى ليست في شيءٍ من بنية الأسبقية التي تحكم العلاقة بالزمان؛ لذلك ينبه ريكور على أمر هو غايةٌ في الخطر: «بهذا الخصوص، فإن ليفيناس يرفض السند الذي كان يمكن أن توفره له فينومينولوجيا الذاكرة والتاريخ والسرد»[51]. لا هوسرل، بفينومينولوجيا الوعي الحميم بالزمان المركوز في حاضرية الحاضر، ولا أوغسطين بما سماه (distensio animi) الذي يفرض نفسه بحسب ريكور في تحليلاته الشهيرة للزمان ثم للذاكرة والنسيان[52]، يوفيان بما يطلبه ليفيناس من تعاقب (chronie-dia) ليس فيه تزامن أو تساوق (chronie-syn) يستجمع آنات الزمان؛ هاهنا تصير المقابلة بين الفيلسوفين بلا أي أفق توسطي ممكن: فليفيناس ينكر بشدة أي دور للذاكرة وللتاريخ في إنتاج «تعاقب لا مردّ له»، من أجل أن «الوساطة اللغوية للسّرد تعطل، في تقديره، العبور من الزمان بما هو تفريق (dis-sociation)، وبما هو تعاقب (chronie-dia)»[53]. يرفض ليفيناس زمانية تتكفّل باستنقاذ الانزياحات كافةً التي يُحدثها الآنُ، ولا سيما التزمين الفينومينولوجيـالأنطولوجي، حيث تستجمع الذاكرة والتاريخ كلَّ شيء، ولا يضيع منها شيء؛ هي فلسفة بغير زمان ضائع أو مفقود، زمان بغير عودة. نكران التاريخ والذاكرة والسرد هو نكرانٌ لماضٍ من سنخ الحاضر، ولذلك، الماضي الحق هو قبل الذاكرة وقبل الزمان، وذلك هو مقام القول الحق: قبل الذاكرة والتاريخ، قبل آناء الزمان. ريكور: «لم يخطر ببال ليفيناس أنّ الذاكرة يمكن لها أن تُؤوّلَ بوصفها اعترافاً بالمسافة الزمانية، التي لا يمكن استنقاذها بالتمثل. وحينها سيتعيّن تخليص الذاكرة نفسها من ربقة التمثل (re-présentation)»[54].

2- أمّا المحور الثاني لمناقشة ليفيناس في كتاب (1997)، فيعمد إلى استئناف الصعوبة الأساسية التي تكتنف الموقف الفلسفي للكتاب المقصود ـ التي بسطنا موضعها ومعالمها كما وصفها ريكور فيما سبق ـ استئنافاً يعاود طرح مسألة القول وثنائية القول/المقول، بوصفها غير راجعة إلى نقائض لغوية أو أنطولوجية (على منوال التمييز الهايدغري بين الوجود والموجود)، على جهة العلاقة بالأفق الأخلاقي ومفاعيله الأساسية: القرب، المسؤولية، الإبدال. وفي تقدير ريكور، إنّ ظهور مسائل الحَكم (tiers) (أو الرجل الثالث) والعدل «في مواضع استراتيجية كثيرة من الكتاب» إنما هو متصل «بإمكان الخطاب عينه القائم طول الكتاب **على**

51- Ibid., p. 12

52- Cf. P. Ricoeur, Temps et récit 3: Le temps raconté, Paris, Seuil, 1985, coll. Points, 1991, pp. 21-42; La mémoire, l'histoire, l'oubli, Paris, Seuil, 2000, coll. Points, 2003, p. 122

53- P. Ricoeur, Autrement…, op. cit., p. 12

54- P. Ricoeur, Autrement…, op. cit., p. 14

المعادلة التي تربط القول، بما هو مقام كلام، بالمسؤولية، بما هي مقامٌ رئيسٌ لأخلاق دون أنطولوجيا»[55].
الرهان إذاً هو عين الرهان: إمكان خطاب لا ينفك من صعوبة الحجة الفلسفية للكتاب، وإمكان لغة لا يبدو أن بحوزتها من الضمانات الشيء الكثير. ولعل الآية على ذلك أنّ التحليلات المجعولة للقربى والمسؤولية والإبدال إنما تجري على «نبر إخباري» (ton déclaratif)، يكاد يكون «تبشيريّاً» (kérigmatique)، يستند في ذلك إلى «مجاز الإفراط» (trope de l'hyperbole) (الذي أشار إليه ريكور من قبلُ): هذا النبر وهذا المجاز شرطان لالتئام القول في الأخلاق. وليس ذلك بممكن على الحقيقة دون الإسراع إلى الأقاصي باختزال مفرط للوسائط والطرق، وإحداث القطائع تلو القطائع، واتخاذ قرارات متتالية هي شروط تمكينية عنيفة لهذه اللغة الباحثة عن نفسها: أنّ القربى(proximité) هي المعنى الحق للذاتية، بل هي دلالة الدلالة نفسها؛ وأنّ ذا القربى (prochain) ليس ذاتاً تظهر كباقي الذوات، بل وجهٌ واستيلاءٌ (obsession)؛ ليس بيني وبينه أي «حاضر مشترك»، «ليس هو معاصراً لي» أصلاً، وإلا آل الأمر إلى التزامن، إلى الذاكرة والتاريخ والسّرد... ولقد تبين ريكور حقاً أنّ مأتى الإشكال في مثل هذا التوصيف الليفيناسي الذي لا يخلو من عنف إنما يرجع إلى مفعول القطيعة الذي يتأتى من اللجوء إلى معجم أكثر قصوية، هو معجم الاضطهاد والارتهان[56]. بهذا المعنى يكاد الأمر يصير إلى ضرب من الاستحالة المعممة كما يوحي بذلك الحس التأويلي اللطيف لريكور القارئ الصبور: فكل شيء بات صادراً من وضع لاإنساني أصلي مدعوٍّ قسراً أن يقضي بالإيعاز الأخلاقي؛ فاللاأخلاق تنطق عن الأخلاق بفضل ما لها من قيمة التطفيف: «لا أدري إن قدّر القراء هول التي تمثلت في النطق بالدرجة القصوى للانفعالية التي للوضع الأخلاقي بواسطة رداءة الخلق (méchanceté)"[57]؛ فإذا نحن إزاء وضع لا أقلّ من وصفه بأنه جحيمي لا يطاق ـ الشعور بالذنب بغير حدود، تعميم الاتهام المطلق للجميع قبل كل حرية: «دوستويفسكي ينوب هاهنا عن **أشعيا وأيوب وسليمان**»، يقول ريكور[58]؛ ثم يضيف معلقاً: «أليس هذا إقرارٌ بأن الأخلاق المفصولة عن الأنطولوجيا هي بغير لغةٍ مباشرةٍ، خاصّةٍ ومناسبةٍ؟»[59]، بل يبلغ اليأس بالخطاب أن يقطع كلّ أمل وكلّ حلّ وسلوان من اللاّهوت خاصّةً، فلا يكون له أيّ دور أساسيّ تأسيسيّ؛ سوى ما تبقّى من «التكفير الأصلي اللاإرادي»، أمّا العفو فلا مكان له ولا مساغ أصلاً. تبقى بقية الكتاب في ما يتعلق بخطاب العدل الذي يظهر وكأنه حاصل «**إرهاب لغوي**» (*terrorisme verbal*) بعبارة ريكور، فلا يتغير الحال، ولا تخفّ وطأة هذه اللغة الساحقة، وإن التجأت إلى شيء من مَثَل الخير الأفلاطوني ومن اللامتناهي الديكارتي على مضض والحق يقال، فإنها من المعاني التي ترسخت في المعجم الفلسفي بمفعول تاريخي، وكأن استئنافها أو استخدامها إنّما هما ضد اللغة

55- Ibid., pp. 19-20
56- Ibid., pp. 23-24
57- Ibid., p. 24
58- Ibid., p. 25
59- Ibidem.

وضد التاريخ، ضد «ما **قيل من قبلُ**» (*le déjà dit*)... غير أن الأمر الحاسم هاهنا أن هذا المنعطف، الذي يتقصى إنشاء الأخلاق من عدم، بضرب من التحلل العنيف من هذا المقول السابق والمأثور، ليس بقادر على إنشاء لغته دفعةً كأن لم يسبقها شيء في الوجود وفي التاريخ. ولقد تبيّن ريكور ذلك لدى التساؤل عن الحَكم والعدل، ففي هذا المقام يرصد شيئاً كالحركة التراجعية التي اضطرّ إليها ليفيناس: فالسؤال عمن هو الحَكم، الطرف الثالث، وعن العدل هو سؤالٌ عن «مولد الفكر، عن الوعي والعدل والفلسفة»[60]، وأما العدل ففيه تحدث المقارنة والتعايش والتعاصر والاجتماع والنظام، فيه معقولية النسق والعقل والتكافؤ كحال الماثلين أمام القضاء؛ فالتعايش والتعاصر أو المعاصرة، التي كان ليفيناس لا يقبل بها، لما فيها من مرجعية الزمان الجامعة، ومن مفعول الذاكرة والسرد، هي الآن عنوانٌ على حضور ذي القربى وعلى مرئيته، على التحول إلى المقول ـ الكتاب والقانون والعلم. غير أن الأمر أبعد مدى وخطراً من مجرد التراجع: فإن ريكور يجد «أن وضع الثالث، الموقع الذي تتحدث منه العدالة، إنما هو أيضاً الموقع الذي يتحدث منه ليفيناس، من أجل أن القول الذي **له** (son Dire) ينتسب إلى مقول (un Dit) هو الكتاب الذي نقرأ»[61]. وأما الشواهد على ذلك فكثيرة: وهي إنما تدل على أن ليفيناس قد تأدى به الأمر إلى التأمل في لغته، وفي الخطاب الذي يحمله، من حيث هو فلسفة تحمل من الأعراض على نفسها ما تحمل ـ تغريضٌ وتساوقٌ للألفاظ، لجوء إلى اللغة النسقية، استعمال مستمر لفعل **الوجود** (*être* verbe)... وفي آخر المطاف سؤال عن سؤال المسؤولية نفسه أو سؤال عن السؤال؛ ونحن إزاء حركتين أو قراءتين يصعب، في تقدير ريكور واعترافه، التحكيم بينهما. ولكن هل يكفي كل ذلك للقول، في ختام هذه القراءة العابرة لواحد من أهم نصوص ليفيناس وأخطرها فلسفيّاً، «إنه ثمة بقايا لما بعدأخلاق (éthique-post) لعلها ضربٌ من معاودة قول التراث»، وثمة أيضاً عند ليفيناس «شبهأنطولوجيا (quasi-ontologie)» ما بعد أخلاقية بعبارة ريكور؟[62] أليس في الأمر منقلبٌ من أسبقية الأخلاق بماهي فلسفة أولى قبل كل فلسفة إلى بعديتها، ومن استحالة الأنطولوجيا، ومنطق الماهية الذي يقودها، إلى شيء هو أقرب إلى التنازل الفلسفي لفائدة علم بالوجود ليست الأمارات عليه بأقل من الخير الأفلاطوني الذي هو وراء الماهية (épékeina tès ousias)، ومن اللامتناهي (Infini) عنوان المجد والشهادة، ومن نكرية الهو، أو الهُوية (illéité) [نسبة إلى ضمير الغائب "هو" (il)] التي تتجاوز الأناـالأنت (عنوان كتاب لأحد معلمي ليفيناس: مارتن بوبر)[63]، وأخيراً اسم الله أو أسماؤه الحسنى، أسماء الأعلام بإطلاق، ثأراً للغةٍ هي علمٌ من الله وتعليمٌ.

60- Ibid., pp. 29-30

61- Ibid, p. 32

62- Ibid, pp. 34-35

63- M. Buber, Je et tu (1923), Paris, Aubier-Montaigne, tr. G. Bianquis, 1938, nouvelle édition 1992: E. Lévinas, Hors sujet, Paris, Fata Morgana, 1987, Le livre de poche 2006, pp. 15-55; Noms propres, pp. 23-43

3- حينما بادر ريكور بالكتابة تكريماً لذكرى ليفيناس[64]، لم يجد أفضل من قراءة لآخر دروسه (1975-1976): **الله والموت والزمان**[65]. نصٌّ نموذجيٌّ بمعانٍ كثيرة: مناظرة مباشرة للموت، ومسألة المسائل؛ ومناظرة لهايدغر على المضمار نفسه، في وضع مقلوب: ‹التفكير في الموت انطلاقاً من الزمان› لا العكس؛ وبذل ما يلزم من ثمن باهض: «إنكار فكرة الوجود ولزوماً عن ذلك فكرة العدم»[66]؛ ثمّ رفض منطلق هايدغر: «القلق بإزاء الموت الذي هو **موتي**؛ والسعي بحزم إلى ملاقاة موت الغير». فكأن هذا الدرس صدى للأثر الكبير لعمل (1974) القريب منه: الإفلات من قبضة هايدغر، مغايرةً للوجود أولاً، وللعدم ثانياً. ولكن هذه الثنائية التي ارتكزت عليها تأملات صاحب (**الوجود والزمان**)، إنما هي تعبير في الاقتصاد الأنطولوجي لمحنة الموت، عن الزمان، لا من حيث ينتظم مساقاً من الخطفات (extases)، أو من الاستباقات التي تشرئبّ إلى المستقبل بضربٍ من القصدية التي في بنية الوجود كقلق، وإنما من حيث هو «ديمومة» (durée) و«صبر» (patience): ذلك أنّ الإقبال على الموت لا شأن له بقصدية تتعلّق بلا شيء، وإنما هو «انفعالٌ ـ كياني المنفعلـ بموت الغير، هذا الغير الذي أوكِلَ إليّ أمره»[67]؛ بذلك تتخلص تجربة الزمان من الموت، وينحل التعلق بينهما عند موضع التناهي، فديمومة الزمان أو دوامه هي احتمال وزره احتمالاً على جهة الانفعال: هي «الصبر». على أن الصبر في هذا المقام بلا قصد ولا قصدية أصلاً، وكذا ديمومة الزمان لا شأن لها بالاستباق (anticipation)، ولاسيما استباق العدم الذي وصف هايدغر بنيته الفينومينولوجية في كتابه الشهير؛ كما «الانفعال بموت الغير» لا يحتمل أي «قلق أول، ولو كان أصيلاً». للموت شأنٌ بالمسؤولية، بالرباط الإيتيقي ليس إلا. وأما المعنى السلبي للموت فيتصل بالعلاقة بالغير على نحو الكراهية أو القتل... «الموت يكشف وجه الغير» كما قال في آخر الدرس؛ ولذلك ليس من تناول للموت إلا بالسبيل العنيفة للقتل، وليس من تدبر له إلا بسبيل إتيقي جوهري، لا أنطولوجي. أما موتي أنا، فيكاد ليفيناس يعجز أمامه، أو يعجز عن قوله: «هاهنا، يهمس ليفيناس على تخوم الصمت»، يتحدث عن «وجدان بغير تمثل»، عن اللامتناهي مرة[68]؛ وعن «توقير (déférence) لموت الغير، ورجوع من الزمان إلى اللامتناهي، الذي يبقى المختلف [بإطلاق] (le Différent)، الشاذ عن كل قياس»[69] مرة أخرى. أفلا يكون الله هو الأفق الأخير لهذا الصمت، لهذا العجز عن قول لم تسعفه الكلمات؟ ذلك هو المنعطف الأخير لدروس (75-76): التفكير بالله دون الوجود، دون أنطوـثيولوجيا... أي فيما انقطع عنه مشروع **الوجود والزمان**: أن يكتب الإيتيقا كفلسفة أولى، كعلم بالغير وبوجهه. يتساءل ريكور أخيراً: «... لا فحسب إن كان ليفيناس قد

64- P. Ricoeur, « In memoriam Emmanuel Lévinas », Revue des sciences religieuses, 70, n° 2 (1996), pp. 179-182

65- Cf. E. Levinas, Dieu, la mort et le temps, Grasset, 1994; coll. Le livre de poche, 1995; R. Legros, « L'expérience originaire du temps: Levinas et Husserl », Cahiers d'Etudes Lévinassiennes, N° 1 (2002), pp.77-97

66- « In memoriam Emmanuel Lévinas », p. 179

67- Ibid., p. 180

68- Ibidem.

69- Ibid., p. 181

أفلح في تفكر الزمان انطلاقاً من الموت، وإنما إن كانت المسألة الملحة، التي فرضتها عليه المناظرة الثقيلة مع هايدغر، قد شكلت له بالفعل **شغلاً** شاغلاً»[70].

3. التّعارف والتّبادل: نحو أنطولوجيا جُوديّة

يجوز لنا الآن أن نستنتج، بعد أن سايرنا مع ريكور ثنايا نصوص السبعينيات لليفيناس، ووقفنا عند مصاعبها وعقدها الإشكالية المتوعرة، أنّ هذه اللحظة الثانية، التي كنا بسبيلها، في المناظرة مع فيلسوف الغيرية قد كانت أقرب إلى شرح للنص اقتصد فيها ريكور بشدة في بيان مواقفه واستدعاء فلسفته ومقايسة تحليلاته بتحليلات كتاب (1974)، الذي أثنى عليه ثناءً جميلاً؛ واستكمله بما استكمل به ليفيناس موقفه الفلسفي الرئيس: نقض موقف هايدغر وتحليلاته لتجربة الموت في درس (1975-1976) في المساق الجدلي نفسه. وليس هذا التقتير التأويلي بالأمر الجزاف: فهو من جانب قد اكتفى باستنطاق النص وأحاطه بأسئلة مسّت خصوصاً صعوبة الصعوبات كلها، أعني مسألة اللغة، لغة الفلسفة؛ وهو من جانب ثانٍ قد بلغ بمسايرة النصّ حدّاً جعله يتأدّى به أخيراً إلى انقلاب درامي انتهى إليه صاحبه يصل حدّ التهافت والتناقض مع النفس.

ونحن نقدّر أن ريكور في السنوات المتأخرة لم يعد يجد في نفسه حرجاً من اقتناص الفرصة لفضّ الإشكال الذي يطرحه فكر ليفيناس فضّاً نهائيّاً، واقتراح البديل الفعلي عن الأخلاق اعتماداً على ما حصّله من مكاسب الأنطولوجيا التأويلية للذات، التي رتبت موضع ليفيناس في معمارها، وحدّت من خطره. إن فرضيتنا في هذا المقطع الأخير من عملنا هو الآتي: أن الأنثروبولوجيا الأساسية، التي تشكّلت نسقيّاً ضمن فلسفة الاعتراف الأخيرة واكتملت أركانها، إنما هي الرد النهائي والحاسم على الأخلاق الليفيناسية، وأن آلة هذه الأنثروبولوجيا هي أنطولوجيا جودية سلمية محورها العطاء والتبادل والتكافل أفقاً أخيراً للتعايش البشري.

فلنعمل بإيجاز على إعادة تركيب السياق، الذي أفضى إلى هذه المناظرة الحاسمة مع ليفيناس في كتاب (**سيرة الاعتراف**)[71]، آخر كتب ريكور المنشورة في حياته. سيتركز حديثنا على الفصل الأول من الدراسة الثالثة؛ «من المخالفة إلى المبادلة» (ت.ع.، ص201-209)[72]، وسنحاول تحديد موضعه بالنظر إلى اقتصاد الكتاب بالجملة وتعليل ذلك. 1ـأما السياق الأول للمسألة فيتمثل في جملة من الإعدادات المنهجية

70- Ibid., p. 182

-71 P. Ricoeur, Parcours de la reconnaissance. Trois études, Paris, Stock, 2004.

بول ريكور، سيرة الاعتراف. ثلاث دراسات، ترجمة فتحي إنقزو، مراجعة محمد محجوب، تونس، المركز الوطني للترجمة، 2010.

72- Ibid., pp. 227-238: «De la dyssimétrie à la réciprocité».

والتحليلات على عادة ريكور في تناول أغراضه بالنظر إلى الموازر والمستندات الأقرب إليها، التي هي في هذا المقام التناول المعجمي للفظة «الاعتراف» (reconnaissance) في تصاريفها ومبانيها اللغوية المختلفة وفي استعمالاتها في الحديث اليومي (ص37-52)[73]؛ ثمّ استنتاج ما تعلق بهذه الاستعمالات من الانتظامات الفكرية المفهومية (ص52-57)[74]، التي تتقوم بأحداث فكرية رئيسة (كانط، برغسون، هيغل)، وطرح الفرضيات الأولية الممكنة؛ 2ـثم يكون الابتداء بالاعتراف بسبيل التعريف والمطابقة على طريقين متوازيين: طريق نظرية المعرفة والحكم (ديكارت/كانط)، وطريق الخروج منه من بابين اثنين: «انهيار التمثل» و«محنة المنكور»، حيث تبتدئ المحاولة لفك قيود الكانطية وخرق طوق التمثل ولاستدعاء تجارب سلبية هي محنٌ قصوى للفكر: ليفيناس (ص95-100)[75]، وبروست (ص101-108)[76] يسهم كلاهما في هذا التفكيك السري لفينومينولوجيا عفوية للاعتراف واثقة من نفسها؛ 3ـوأخيراً، إن الدورة الثانية من التجارب والتحليلات هي محكّ فعلي لفلسفة الاعتراف التي في طور التكوين (*in statu nascendi*)، وهي البدء الضروري لسيرة فلسفية شديدة التعقيد والتعرج ستعرفها الدراسة الثانية، سندها الأول إغريقي من التجربة التراجيدية والتجربة الفلسفية الأخلاقية في الفعل والذات الفاعلة (الفصل1)، ونواتها الصلبة «فينومينولوجيا الإنسان القادر» (الفصل2)، و«الذاكرة والوعد» (الفصل3). من هذا الموضع استلاح طيف ليفيناس في الأفق، وبدا وكأنّ ريكور يخاطبه بالغياب ولا يسميه...

من «الاعتراف بالذات» إلى «الاعتراف المتبادل» يتحدّد مآل ليفيناس، وتتقرر المواجهة معه: فهو في نكتة فاصلة بين درجتين من استشكال السيرة الفلسفية للاعتراف: 1ـ درجة أولى كنّا قد أشرنا إليها حين جمعنا بين الفصلين الثاني والثالث من الدراسة الثانية بوصفهما السند الموضوعي الفعلي لهذه السيرة ومادتها الفلسفية المتينة بمعنيين على الأقل ـ الأسس الأنثروبولوجية للذات القادرة على القول والفعل والسرد، ومعنى الزمانية الذي ينبغي لها من جهة بُعديْ الذاكرة والوعد ـ وهذه الدرجة هي السلاح الفلسفي لريكور في مواجهة أي تشكيك في وجاهة الأنثروبولوجي بوصفه مقاماً حقيقاً بالاعتبار الفلسفي؛ 2ـ ودرجة ثانية هي التي تدخل في ابتناء ما نسميه السيرة الجماعية للاعتراف من حيث تمثل المناقشة مع ليفيناس في مطلع الدراسة الثالثة (الاعتراف المتبادل) قاعدتها المنهجية الثابتة لدى التنازع العنيد بين مفهومي المخالفة (dissymétrie)

73- Ibid., pp. 13-31

74- Ibid., pp. 32-39

75- E. Levinas, « La ruine de la représentation », in En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, op. cit., pp. 125-135

76- M. Proust, A la recherche du temps perdu. 3. Le temps retrouvé; cf. Parcours de la reconnaissance, op. cit., pp. 95-105

بخصوص تجربة الاعتراف في نص بروست: بحثاً عن الزمن الضائع، راجع:

R. Shattuck, Proust's Binoculars: A Study of Memory, Time, and Recognition in *A la recherche du temps perdu*, London, Chatto & Windus, 1964

والمبادلة (réciprocité) والاختلاف في تعيين منزلة الغير/الآخر في المنظومة الفينومينولوجية بوجه عام، وما يحتاج إليه من معنى بديل للعلاقة بالذات عينها. بين الدرجتين يقع الفصل المقصود وقد سماه ريكور «توطئة مقولية» (ص211)[77]: بين الرتبة القصوى للاعتراف بالذات، أي تمكين القدرة/المقدرة من سياقها الاجتماعي/الاقتصادي مراساً فعلياً، وبين المنعطف السياسي لإشكالية الاعتراف ومحاورها القاتلة بالنسبة إلى فلسفة لم يعد لها موضعٌ يُذكر في هذا المساق من «تجربة للاعتراف المتبادل والهبة الاحتفالية المتبادلة» (ص199)[78].

يتعلق الأمر إذاً برسم حركة المرور من المخالفة، بأكثر صيغها الفينومينولوجية شهرة وتعارضاً، إلى المبادلة، من صيغتها الأولى (مبدأ «التفاعل» الكانطي في تمثيلات التجربة)، إلى صيغتها القصوى: «الاعتراف المتبادل [بما هو] ضربٌ من التزامن الوجودي، من المعاملة بين الذوات...» (ص.201)[79]. مرة أخرى تفرض المداورة نفسها: «وإني أعتزم ... أن أستجلي الجدة التي في المقولة الوجودية للمبادلة، وذلك باستخلاص الحجة من صعوبة تعترض الفينومينولوجيا لاشتقاق المبادلة من المخالفة، التي يُظنّ بها أنها أصلية، للعلاقة بين الأنا والآخر». (ص201-202)[80]؛ فريكور مضطرّ، هاهنا، إلى الرجوع إلى لحظة التعارض بين الحلين الفينومينولوجيين للعلاقة بين الأنا والآخر، بما هما حركتان نموذجيتان لكلّ واحدة «قطبها المرجعي»: بين فينومينولوجيا الإدراك عند هوسرل صاحب (**التأملات الدّيكارتية**)، وبين الأخلاق أو المرجع الإيتيقي المضاد للأنطولوجيا عند ليفيناس صاحب (**الكلية واللامتناهي**)، وأما الموضع المشترك بينهما فهو الآتي: «... العزم الذي يظهره الطرفان على تخطي المخالفة التي هي، بنحو من الأنحاء، باقيةٌ خلف تجارب المبادلة، ولا تسمح باستجلاء المبادلة بوصفها مجاوزةً للمخالفة لا تنتهي أبداً». (ص202)[81]. ولعل هذه المجاوزة هي الحركة التي يسعى إلى اتباعها ريكور والخروج بها من هذه النقيضة العقيمة بين الموقفين اللذين بقيا سجيني التسليم بمخالفة أصلية لا تقبل التدارك؛ ولكنها ليست مجاوزة جدلية تبحث عن حلٍّ كليٍّ جامع بين الأطراف، وإن كان استحضار حجة هيغل جزءاً جوهريّاً من الحلّ الذي يرتئيه هذا الكتاب ليس بإمكانه التغافل عنه:

ـ إن الرجوع إلى موقف هوسرل يؤكد نتائج التحليلات السابقة ـ كقراءة مباشرة لنص **التأمل الخامس**ـ ويستعيد الحجة نفسها التي اعتمدها كتاب (1990)[82] بصدد القصور الذي يكتنف نواة الحلّ الفينومينولوجي

77- P. Ricoeur, Parcours de la reconnaissance, op. cit., p. 239

78- Ibid., p. 226

79- Ibid., p. 227

80- Ibid., p. 228

81- Ibidem.

82- P. Ricoeur, Soi-même comme un autre, op. cit., pp. 382-387

الترانسندنتالي، أعني آلية «النقل التناسبي» (transfert analogique) التي تفترض أصلانية القطب الأنائي بالنظر إلى قطب الغير أو الغريب، بناءً على ضرورة أن يكون تقوّم الغير في الأنا وانطلاقاً منه، وأن يكون جسد الأنا نظيراً أو صنواً (analogon) لجسد الغير مادام غير متاح وغير معطىً للحدس المباشر. إنّ ريكور، إذ يقدّر عظمة الخطوة التي خطاها هوسرل بوصفها «المحاولة الأكثر أصالةً وجرأةً لتعليل حكم غيرية الغريب انطلاقاً من قطب الأنا» (ص202)[83]، يعاود التنبيه على الأبعاد الثلاثة لهذا التجربة الحاصلة عن الردّ إلى «دائرة الانتماء» وكأنها «حكاية فلسفية» (كحالة الطبيعة عند هوبز)؛ حيث إنّ دلالة الأنا تمرّ عبر الجسد، وحيث يتدخل «التحصّل التناسبي» (saisie analogisante) آليةً جامعة بين المقامين، «لا بما هو برهانٌ بالقياس، بل بما هو نقلة ما قبل مقولية وما قبل فكرية، بالإحالة إلى إنشاء أول للمعنى شأنه أن يجعل من العلاقة بين الأنا والغريب علاقة الأنموذج بالنسخة» (ص.203)[84]: أولها علاقة «المجامعة» (Paarung-appariement)، ومثالها في التجربة الجنسية والصداقة والحديث اليومي؛ ثانيها الاتساق الذاتي لوجود الغريب بتوافق السلوك الذي يخصّه؛ وثالثها دور الخيال في تنويع المقامات المكانية بين الهنا والهناك، وإمكان النقلة بينها (ص203)[85]. وبالجملة، يشبه أن تكون المصاعب التي يشير إليها ريكور مصاعب كلاسيكية تنبّه إليها معظم قراء هوسرل ـ باتوشكا، مرلوبونتي، سارتر، دريدا، وليفيناس نفسه، وكذلك أصحاب السوسيولوجيا الفينومينولوجية (ألفرد شوتز، آرون غورفيتش...)ـ من الدرجات التقومية الأولى للغير وللغريب في المدار الذاتي للأنا، إلى الدرجات العليا للشخصيات الجمعية والهيئات الثقافية والتاريخية، وصولاً إلى الدرجة الأخيرة التي يتحقّق فيها «تأمل ذاتي كلي» يستكمل هذه الدورة الطويلة ويستوفي عناصرها وأطوارها.

ـ يسارع ريكور إلى تقديم وجهة نظر ليفيناس في الفصل الذي نحن بصدده، من حيث تدلّ على انقلاب فلسفي يجعل الأخلاق في مقام الفلسفة الأولى، وينكر استحقاق الأنطولوجيا لأية وظيفة تأسيسية، ولاسيّما من حيث استحضار مسألة «التعايش» (vivre-ensemble) («التكافل» mutualité بلغة ريكور) في كتاب «... يبتدئ بتأمل في الحرب»، «بعملية مرعبة للاستنفار العام» من أجل تعالي الوجه واللامتناهي: «فكما فرض الاستهلال حول الحرب التفكير فيها [=مسألة التعايش] فإنّ اللغة والخطاب يقومان مقام العلاقة، ولكنها رابطة لا شأنَ لها ببناء كلي. إنّها لا تقيم أيّ تاريخ يمكن أن يكون نسقاً» (ص205)[86]. عند ليفيناس، ينهض «الوجه» بعكس ما نهض له «التحصّل التناسبي» عند هوسرل؛ إذ إنه «يصل بين التعالي (transcendance) والتجلي [=الإسفار] (épiphanie)... [بما هو] انكشافٌ **مخصوصٌ بنفسه**

83- P. Ricoeur, Parcours de la reconnaissance, op. cit., pp. 228-229

84- Ibid., p. 230

85- Ibid., pp. 230-231; cf. A l'école de la phénoménologie, op. cit., pp. 207-212

86- Ricoeur, Parcours de la reconnaissance, op. cit., p. 234

(*révélation sui generis*)" (ص206)[87]؛ لذلك فإن فينومينولوجيا الوجه، وما يتصل بها من مسؤولية «الها أنذا» الإبراهيمية، تتصل في كتاب (**الكلية واللامتناهي**)، بمسألة «إمكان القتل»، قتل الغير، وبما يقتضيه ممّا سماه ليفيناس «المقاومة الإيتيقية»، حينما يقف عند «الاضطرار إلى الدخول في الخطاب والاستفادة من المروءة واللاعنف اللّذيْن للسلام». (ص206)[88]. ولعل وجه الطرافة في كتاب ليفيناس المذكور ـ شديد الغموض والتعقيد ـ جمعه بين مقامين قصويين للطرف الثالث: مرة هو «صاحب العدل الذي يعلّم»، وهو الذي يجعل «اللغة عدلاً»، ويرجع باللاتناظر بين الأشخاص إلى «حقيقة خطاب التآخي والفضل» في سياق إيتيقا الوجه؛ ومرة هو شاهدٌ، فيما وراء الوجه، على «فينومينولوجيا **الإيروس** التي جعلتنا نقرأ صفحات رائعة حول المداعبة والحُسن الأنثويّ والخصوبة» (ص207)[89]. إن الميتافيزيقا، أي العلاقة بالغير، عند ليفيناس، هي من جهة «خدمة وضيافة»، ومن جهة ثانية شوق إلى «الدولة والمؤسسات والشرائع التي هي مصدر الكونية»، يتربص بها خطر الطغيان في كلّ حين. أمّا ريكور، الذي يعيد تأليف عناصر هذا الموقف، فإنه يرى أن الصعوبة الحقيقية إنما هي التي نجدها في كتاب (1974)، الكتاب الأفضل لليفيناس بحسب رأيه، حيث يستعيد الفرضيات نفسها التي ساقها في قراءته السابقة لهذا الأثر، والتي بسطنا عناصرها في القسم الثاني من هذه المقالة. يتساءل: «بأيّ نحو يكون اللاتناظر(asymétrie) الأصلي بين الأنا والآخر، [من حيث هو] لاتناظرٌ مأخوذٌ من جهة الأسبقية الإيتيقية للغير، قادراً على تعليل المبادلة بين أطراف غير متساوية؟» (ص207)[90]. بين أخلاق المسؤولية والأنطولوجيا، يقع الإحراج مرة أخرى في موضع اللغة التي لهذه وتلك، في التمييز بين القول والمقول، وبين القول والعدول، وكأن ليفيناس يريد تعطيل كل شيء بما في ذلك سعي اللغة التلقائي لقول شيء ما وصوغ غرض ما: «ومع ذلك نحن **نقول** فعلاً شيئاً مّا حين نتكلّم على طول الكتاب عن التداني وعن المسؤولية، عن تعويض المضطهد...» (ص208)[91]؛ أو الهروب إلى الأمام: «مطاولةٌ للأقاصي»، «مزايدةٌ لفظية»، تعميم لامحدود للذنب... «أليس في ذلك إقرارٌ بأن الإيتيقا المنقطعة عن الأنطولوجيا هي بلا لغة تخصها؟» (ص208)[92] يستنتج ريكور مرة أخرى.

في كل الأحول تقوم الصيغتان الفينومينولوجيتان لهوسرل ولليفيناس على فرضية مشتركة: «المخالفة الأصلية بين الأنا والآخر»؛ حيث إنّ «الأمر في كلّ مرة يتعلق بمقارنة بين [أطراف] لا تقبل المقارنة، وكذلك **بتسوية** بينها» (ص209)[93]. من هاهنا ينفتح السبيل نحو الاعتراف المتبادل ونحو اللحظة التأسيسية

87- Ibidem.

88- Ibid., pp. 234-235

89- Ibid., p. 235; cf. Levinas, Totalité et Infini, op. cit., pp. 281 sqq.

90- Ricoeur, Parcours de la reconnaissance, op. cit., p. 236

91- Ibid., p. 236-237

92- Ibid., p. 237

93- Ibid., p. 238

للحداثة، لا اللحظة النظرية التي اضطلع بها ديكارت وكانط كلٌّ على طريقته (الدراسة الأولى)، وإنما اللحظة السياسية إلى حيث الجدل بين «تحدي هوبز» (الدراسة الثالثة: الفصل2)، وبين «التعارف» (Anerkennung) لدى هيغل في طور إينّا (الفصل3) وسلسلة «استحضاراته» المعاصرة: كوجاف، تامينيو، ثمّ أكسال هونات (الفصل4)، حيث يرتفع مطلب «الصراع من أجل الاعتراف» إلى رتبة الجدل السياسي الحقوقي الحديث ومفعولاته السلبية أو التسالبية؛ إنكار الاعتراف، والنُّكْر كحد أقصى؛ ليبلغ ريكور ـ بعد دورة طويلة ـ تحصيل ثمارها الفلسفية: «**الثقة بالنفس والاحترام وتقدير الذات**» (ص265)[94] بوصفها قدرات جديدة للذات في سعيها لطلب الاعتراف تجد صياغتها النسقية في نهاية الكتاب: «الصراع من أجل الاعتراف وأحوال السلم» (الفصل 5) هي في تقديرنا الجواب الحاسم على فلسفة لا مكان فيها للاعتراف بأيّ وجه، فلسفةً لا ترى في الاعتراف «هذه الذاكرة السعيدة»[95]، بعبارة جميلة لريكور.

وفي اعتقادنا، إنّ هذا الموضع يدفع المناظرة مغ ليفيناس إلى حدها الأقصى: إن هذا الفصل الذي يستوفي السيرة الفلسفية لتجارب الاعتراف إنما يرفع المجادلة مع ليفيناس، مرة أخيرة وبشكل غير صريح، إلى النكتة التي انقطع فيها مشروع الأخلاق عنده، أعني نكتة اللغة[96]، ويحسم أمره مرة واحدة. ذلك ما يتجلى عند التجربتين النموذجيتين اللتين يقترحهما ريكور تعبيراً عن فلسفة التكافل التي يدعو إليها: الإحسانُ (*agapè*) والعطاءُ (don). إن القوام الفينومينولوجي لهاتين التجربتين إنما هو قوامٌ لغويٌّ، وإن ما سماه ريكور «الإقبال على اللغة» (ص.273)[97] هو جوهر هذه الفينومينولوجيا التأويلية الغنية بالتجارب والمعاني.

ويشبه أن يكون هذا الإقبال هو الذي ينطق عن تجربة الإحسان بالنظر إلى العدل، أي الكرم والعطاء بإزاء القسط والميزان: «ذلك أن الإحسان يتحدث؛ وأياً كانت عباراته غريبةً فإنّها في متناول أفهام الجميع» (ص272)[98]. أما هذا الحديث فجوهره «خطاب حمد» (louange)، كما جاء في رسالة بولس إلى أهل قونثس؛ هو «الشكل اللغوي للوصية» (ص273)[99]، بما فيها من الترتيل والبركة؛ لا يحاجّ مثل العدل، وإنما يعلن عن نفسه، ولا يقتضي قاعدة صورية هي من الطبيعة «النثرية» للعدل، وإنما يكتفي بالإنشاد، بما فيه من طبيعة شعرية (ص274)[100]: من ذلك جاءت خصوصيته الكرمية، والرغبة التي تتملكه في العطاء بلا

94- Ibid., p. 316

95- P. Ricoeur, Mémoire, histoire, oubli, op. cit., p. 556

96- Cf. E. Feron, “La réponse à l’autre et la question de l’un (Le paradoxe du langage chez Levinas)”, Etudes phénoménologiques, n° 12, 1990, pp. 67-100; E. Wolff, De l’éthique à la justice: Langage et politique dans la philosophie de Levinas, Dordrecht, Springer, 2007

97- Ricoeur, Parcours de la reconnaissance, op. cit., p. 324

98- Ibid., p. 323

99- Ibid., p. 324

100- Ibid., p. 326

حد ولا مرجوع، بغير ارتهان للدائرة الجحيمية للمبادلة ومفاعيلها الاقتصادية التجارية، وكل ما يدور في فلك مدينة المال، التي أبدع ليفيناس نفسه في تحليل منطقها[101]، والتي ليس أهلها وآراؤهم بأفضل من أهل سائر المدن وآرائهم، وإنما هي «أنظمة مقدار» متعددة متفاوتة يلزم بينها ما يلزم من التوازن، من حيث هي أنظمةٌ للعالم، فيها لكل واحد مكانه الذي يستحق، وما بينها جسور ومعابر، وظيفة الفيلسوف فيها، وسقراط في طليعتهم، كوظيفة هرمس يصل ما بين أهل السماء وأهل الأرض، يجمع هؤلاء إلى أولئك، ويُشهد الجميع على الجميع.

101- E. Levinas, «Socialité et argent», in Cahier de l'Herne: Emmanuel Levinas, éd. de l'Herne, 1991, pp. 106-112

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

info@mominoun.com
www.mominoun.com

All rights reserved © 2021

جميع الحقوق محفوظة © 2021