"فلسفة تاريخ الفلسفة"من منظور "بول ريكور"

د. بلعاليه دومه ميلود

جامعة حسيبة بن بوعلي بالشلف

ملخص:

يتناول هذا المقال بحث مسألة الدلالة الفلسفية لتاريخ الفلسفة من منظور الفيلسوف الفرنسي "بول ريكور"، وذلك انطلاقا من مشهد الصراع التأويلي الذي يمثله كل من "مؤرخ الفلسفة" من حيث هو مؤرخ صاحب مهنة، و "الفيلسوف . المؤرخ" من حيث هو يستهدف تأويل العمل التاريخي للفلسفة باعتباره جزءا من ماهية العمل الفلسفي ذاته.

Abstract :

This article deals with the philosophical significance of « the history of philosophy » basing on the philosophical view of the French philosopher Paul Ricoeur regarding the hermeneutical conflict scene entitled on one side by the historian of philosophy in terms of being a historian, an undertaken career ; and on the other side the historian philosopher who focuses mainly on the history of philosophy which is considered as a part of the philosophical work itself.

تمهيد:

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

المنارة للاستشارات

www.manaraa.com

اجتماع المعرفة أثناء تفسيره للظاهرة الفلسفية، ليس هاجسا فلسفيا بالضرورة، بقدر ما هو ضرب من النزوع البراغماتي الذي يصل إرادة التفسير بالحاجة إلى الانتفاع والتحكم، أكثر مما يصلها بفهم عظمة العمل في فرادته وعبقريته. فمثل هذا الفهم لا يتأتى إلا لفيلسوف، حتى وإن ظهر في صورة مؤرخ للفلسفة.

1. تاريخ الفلسفة وحدود التفسير السوسيولوجي للمعرفة الفلسفية:

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

لعل هذا التردد بالذات هو الذي يستدعي طرح إشكالية الفهم الفلسفي لتاريخ الفلسفة من منطلق بيان الحدود التي تنتهي عندها مزاعم التفسير السوسيولوجي للمعرفة الفلسفية، حيث تبلغ مداها في علاقة الفكر بأطره الاجتماعية، أو بعبارة أخرى، في"توضيح العلاقة بين الواقع الاجتماعي والمعرفة الفلسفية، وتأثير هذه الأخيرة في الواقع الاجتماعي بصفة خاصة، وبين الوجود الاجتماعي والوعي بصورة عامة، وتأثير هذا الأخير في الحركية التاريخية"[1]. بينما خارج هذه الحدود بالذات، يعثر مؤرخ الفلسفة على جوهر نشاطه ومبدأ حركته الفاعلة في فهم تاريخ الفلسفة من حيث هو مهمة الفلسفة وليس العلم.

ليس عَرَضا إذن أن يكون التفكر في حدود اجتماعية المعرفة هو تفكر في عملية الفهم في تاريخ الفلسفة، بل لأسباب مبدئية، يمكننا القول، حسب "ريكور"، أن "اجتماعية المعرفة لا تصادف[في شرحها للأفكار] إلا "الأجناس العامة" وليس "الماهيات الفريدة"، وهنا بالضبط يتجاوز تاريخ الفلسفة اجتماعية المعرفة، لأن عملية الفهم تتطلب من الفيلسوف/ المؤرخ، الذي يتخلى عن كل "نمذجة" وعن الرؤى الاستعراضية "لتيارات الفكر"، أن يتواصل مرارا مع الأثر في فرادته، دون أن يكون ذلك سقوطا في شراك ذاتية المؤلف [حتى لا نسقط في السيكولوجيا بدل السوسيولوجيا]، وإنما التواصل مع معنى العمل حسب

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

انسجامه الداخلي، وبالموازاة مع نموه الخاص، هو الذي يمثل، بالنسبة لمؤرخ الفلسفة، ماهية فريدة، في حين أن الأجناس العامة [أو النماذج] تخفي الماهيات الفريدة"[2].

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

بناء على هذا تظل اجتماعية المعرفة دون مستوى الفهم الذي تتطلبه جذرية الإشكالية الفلسفية، وبالتالي دون فهم لخاصية "الفرادة" التي تطبع الفلسفات العظيمة، ذلك لأن الفرضية العامة لاجتماعية المعرفة هي أن "كل الظواهر الفوق . عضوية هي ظواهر سوسيو . ثقافية" (كما هو الحال عند سوروكين)، وعليه فإن الظاهرة الفلسفية بدورها تتلقى في البداية نوعا من الاختزال السوسيولوجي، يأخذ شكلا مختلفا حسب المدارس: "تماما مثل الثوابت الثقافية الكبرى التي افترضها سوروكين والتي هي بمثابة أجوبة بلا سائل، ومنه نصل إلى المفارقة القائلة بأن كل الأنساق الثقافية تختزل إلى مشكلات أبدية ومجهولة الهوية تماما، أي إلى أسئلة في ذاتها. إن مهمة تاريخ الفلسفة تتمثل في استعادة القبض على الموقع الفلسفي لهذه الأسئلة"[3].

إننا نجد أن جميعالأطروحات الاجتماعية للمعرفة، سواء تعلق الأمر بالأطروحات الماركسية أو بغيرها، تضحي بفعل السؤال الفلسفي لصالح "الثقل الاجتماعي"، ومن ثم تنتفي كل إمكانية للبحث عن المشكلات النوعية التي تحدد الخطاب الإنساني، إنْ في صورة الدلالات الفردية للكلام أو في صورة لوغوس كلي. إن هذا الاختزال المسبق قد يعد شرطا لإنجاح ضرب من اجتماعية المعرفة، بخاصة على المستوى الذي تختزل فيه الأفكار من تلقاء ذاتها إلى الإيديولوجيا، لكنه يفشل على مستوى الفلسفات العظيمة المتجذرة في إمكانات الكلام الإنساني الأقل اصطناعية، ذلك لأن الكلام، وبواسطة قدرته الكونية على التدليل، يتجاوز مجال العمل ويحتفظ، في شكل جنيني، بتهكمية المفكر بصدد عملية التحفيز الاجتماعية الخاصة به .

إن تاريخ الفلسفة هو "عملية فهم الفلسفة بواسطة الفلسفة ذاتها، انطلاقا من هذه التهكمية الأولية، أي انطلاقا من فعل السؤال ذاته. يبقى أن نعرف فيما إذا كانت هذه الاستعادة، من قبل تاريخ الفلسفة، للإمكانات الأكثر عمقا التي ينطوي عليها كل من فعلي السؤال والتدليل، مغتنية بدورها من قبل فلسفة ما للتاريخ"[4].

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

2. الفهم وسؤال الحقيقة في تاريخ الفلسفة:

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

أولا: فيما يتعلق بحدية الفهم الفلسفي لتاريخ الفلسفة، فإن بول "ريكور" يرى "من الصعوبة بمكان الذهاب إلى أقصى النسق من جهة، كما أنه من الصعوبة بمكان أيضا الذهاب إلى أقصى الفرادة"[5].

ففي حالة الفهم بواسطة النسق، لا يمكن أن يرقى إلى فهم كلي كامل طالما أن الأمر فيه انتقاء بالضرورة لعناصر أساسية تشكل معقولية المعنى على حساب عناصر تدرج من وجهة نظر الفهم النسقي لتاريخ الفلسفة ضمن خانة اللامعنى، لا بحكم تاريخيتها بل بحكم عدم استجابتها لشروط النسق ذاته، إذ مؤرخ الفلسفة، من حيث هو فيلسوف، إذا ما جوبه بالتضاد بين المعنى واللامعنى في التاريخ فإنه سيختار المعنى، أي يختار ما يمكن أن يبرر به معقولية النسق التاريخي للفلسفة لا كلية التاريخ الفعلي الذي يعيشه الناس، فيخرج عن هذا النسق كل ما يبدو بغير معنى كالعنف والجنون والقوة والرغبة وغيرها... "وهو ذا السبب الذي يمنعنا من أن نصير هيغليين، وإلا سنضطر إلى ممارسة ضرب من العنف على الفلسفات بحجة جعلها متساوية"[6]. إن فلسفة "سبينوزا" (Spinoza) مثلا ليست بالضرورة "فلسفة الجوهر بدون الذاتية"، كما يعتقد هيغل، بل كل من مارس دراسة "سبينوزا" يعلم أنه إذا كانت هناك حركة من الكتاب الأول إلى الكتاب الخامس من مؤلف "الأخلاق" (Ethique)، فما ذلك إلا لأن ثمة وعي بالذات حاضر بطريقة ما، وإن لم تكن هذه الطريقة ديالكتيكية هيغلية، " لذلك يجب القول بأن كل فلسفة تمثل بمفردها، وبطريقتها الخاصة، خاصية الكلية(Totalité)، أو بعبارة "ليبنيتز" (Leibniz)، الكلية [من منظور جزئي] (Totalité partielle). على هذا الاعتبار ليس لدي الحق في أن أحيل فلسفة ما إلى مجرد لحظة، إذ بمثابة قرار عنيف أحاول أن اختزل هذه الفلسفة إلى لحظة تجد معناها خارج ذاتها"[7] .

أما عن الفهم وفق النموذج الثاني، فقلما ينتهي الفيلسوف/ المؤرخ إلى كنه العمل في فرادته القصوى، وذلك بسبب أن الفهم ذاته لما هو فريد يتطلب من المؤرخ "الوقوف عند ضرب من الفهم التوسطي على مستوى الأجناس العامة، والتي تحول بينه وبين إمكانية بلوغ الماهية المفردة[8]. هذه الأجناس العامة هي التي تتوسط فهمنا لفلسفة الفيلسوف، فلتعيين فلسفة "سبينوزا" (Spinoza) مثلا لا نملك إلا طريقة واحدة وهي: "السبينوزية" (Spinozisme). وهنا بالضبط يضعف التركيز التاريخي المطلوب في نمط الفهم الذي يشترعه مؤرخ الفلسفة، إذ تستحيل الفلسفة على هذا النحو "إلى حاضر مطلق يجعل منها بالفعل ماهية أبدية"[9]، وهو أمر واضح التناقض مع تاريخية الفهم الفلسفي لتاريخ الفلسفة .

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

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

بالنسبة للقراءة الأولى فإنها تفيد في اعتبار خاصية "الكلية"(Totalité) مفتاحا لإيقاع ضرب من الملائمة الممكنة، عبر تاريخ الفلسفة، بين وعي الذات وبين نظام التاريخ، حيث تصير "خاصية الكلية" هذه تعبيرا عن "اللفة أو الدورة الكبرى" للوعي بالذات"[10] ، الأمر الذي يمكن للوعي الذاتي بأن يتجاوز طابع نهائيته الخاصة، وأن يتمثل التاريخ عبر نزوعه إلى النسق، إنها لحظة تشابك الوعي الذاتي بحركة التاريخ، بعد أن تركزت في النسق على شكل "حدثان"(Avènement)، لا على شكل "حدث"(Evénement)، إنه مصادفة معنى التاريخ لمعنى غائية الوعي بالذات، "فيصير التفكير في وعيي الخاص متزامنا مع تفكيري في التاريخ"[11]، فما أنتظره إذن، عبر هذا التزامن، هو "حدثان المعنى" (Avènement du sens).

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

أما بالنسبة للفهم الذي تكشف عنه القراءة الثانية لتاريخ الفلسفة والتي يمكن ان نسميها، مع "بول ريكور"، بنمط "الفهم الودي"[12]*، فإننا ننتظر منها ضربا من الانتقال إلى الآخر واستيطان عالمه، ومن ثم تعزيز إرادة الفهم بإرادة اللقاء، "تماما مثلما يهم الواحد منا باللقاء بأصدقائه، حيث يجد في كل واحد منهم كلية التجربة الإنسانية وقد تبدت من زاوية ما"[13]. فهذا النمط من الفهم يستبعد كل محاولة يسعى من خلالها مؤرخ الفلسفة إلى اختزال الآخر إلى مجرد وحدة مجهولة ضمن خطاب كلي هو خطاب النسق، بل هو نمط من الفهم يقتضي شرط "التواصل"، ذلك أن الفيلسوف الذي أود فهمه ينتصب كشخصية كاملة أمامي، وليس كمجرد جزء من الخطاب. إننا نصادف هنا نموذجا آخر للحقيقة يستبعد كل نزعة إغلاق أو تمامية إحاطة، طالما أن الحقيقة في عملية التواصل تقتضي الانفتاح، إذ لن تكون في حالة فهم التاريخ الفلسفي للفلسفة إلا ضربا من "شراكة التفلسف" (Philosopher en commun) كما يقول بذلك "كارل ياسبرس" (K. Jaspers).

لكن السؤال الذي يطرح بإلحاح هو: كيف يمكن لهذا الطرح المزدوج للفهم وللحقيقة في تاريخ الفلسفة أن يكون لنا عونا في فهم التاريخ بشكل عام؟ أوبعبارة أخرى، كيف يمكن لتاريخ الفلسفة أن ينخرط في التاريخ العام؟

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

يرى "ريكور" أن الإجابة عن هذا السؤال تقتضي القيام بضرب من التحليل يسميه تحليلا وسيطا (Une analyse intermédiaire) يكون من شأنه الكشف عن علاقة الخطاب الفلسفي، كما تبدى في معنييه السابقين، بالتاريخ الفعلي، "أي بالتاريخ الذي يحمل هذا الخطاب ويظهره إلى الوجود"[14]. وفي هذا السياق يتم استدعاء فلسفة التاريخ باعتبارها الإطار الفلسفي الوحيد الذي يستوعب هذا النمط من التحليل، أي تحليل العلاقة بين تاريخ الفلسفة وبين التاريخ العام.

يأخذ تحليل "ريكور" لهذه المسألة صورتين، إحداهما سلبية والأخرى إيجابية. أما الصورة السلبية فهي تلك التي يدعونا من خلالها "بول ريكور" إلى ضرورة استبعاد التفسير السوسيولوجي لتاريخ الفلسفة الذي ينتهي عند حدود ما اصطلح عليه في بعض الأدبيات الفلسفية، الماركسية تحديدا، بـ: "نظرية الانعكاس"(La théorie du reflet)[15] كما هو الحال في نظرية " المادية التاريخية" لدى "كارل ماركس"(Le Matérialisme dialectique de Marx)[16]، أو بشكل عام عند حدود العلاقة السببية[17]، ذلك لأن علاقة تاريخ الفلسفة بالتاريخ العام ليست علاقة انعكاسية أو سببية، اللهم إلا في الحدود التي نهتم فيها بقياس مدى النجاح التاريخي لمذهب فلسفي ما، أو لقياس مدى تأثيره أو ثقله الاجتماعي، فبهذا المعنى فقط يمكن استدعاء نظرية الانعكاس. بينما تبدو هذه النظرية "عاجزة تماما عن تفسير كيفية ميلاد مشكلة فلسفية ما ضمن فلسفة مفردة"[18]، وهو الأمر الذي يخرج عن مقصد علم اجتماع المعرفة من حيث هو بالأساس نشاط علمي، تتحدد مشروعيته "بالبحث عن التضايفات التي تنشأ بين الأوساط الاقتصادية والاجتماعية وبين نماذج محددة من الفكر أو من رؤى العالم"[19].

إن مؤرخ الفلسفة، بخلاف عالم الاجتماع، لا يبحث عن أثر الوسط الاجتماعي في نشوء نسق فلسفي ما، بقدر ما يبحث عن أصل النسق، أي عن كيفية تكون خطاب ما انطلاقا من عدد من الأسئلة الأساسية، هي التي تحكم في النهاية قصدية الفيلسوف الأولية، "تلك القصدية التي تعنى بقول ما يوجد كما هو يوجد"[20]، بغض النظر عن ثقله الاجتماعي أو مقدار فعاليته أو أداتيته، ولعل هنا بالذات يكمن الفارق بين الدلالة العلمية لتاريخ الفلسفة، كما يراها عالم اجتماع المعرفة، وبين الدلالة الفلسفية لهذا التاريخ كما يراها مؤرخ الفلسفة، وهو فارق في المقصد الأساسي لدى كل منهما، حيث تكون الأولى مجرد نزوع براغماتي، يرتد فيه مفهوم الحقيقة إلى ضرب من العلاقة الانعكاسية أو السببية، يقاس على ضوئها مدى نجاح مذهب ما، أو أثر نسق فكري ما، في سياق اجتماعي معين. بينما تكون قصدية الفيلسوف/ المؤرخ هي قصدية "وجودية"، أي تعبير عن فعل وجودي، غايته الكشف عن حقيقة تكون إشكالية فلسفية ما من حيث هي نمط وجود خاص بحياة الأسئلة الفلسفية ذاتها، ومن ثم بنمط الفهم الفلسفي لتاريخيتها الذي لا يمكن أن ينفصل عن بنية الوجود الإنساني في التاريخ بشكل عام. "ولعل اكتشاف فعل الكينونة(Verbe être) في الفلسفة الإغريقية لخير شاهد على هذه القصدية الفلسفية"[21].

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

إن هذه الأسئلة الفلسفية تتجاوز كل ضروب السببية الاجتماعية، لأنها ببساطة ليست أسئلة مجردة أو فوق شخصية، مجهولة المصدر أو الهوية، على غرار الأسئلة المرتبطة بالبنى والنماذج الاجتماعية من حيث هي أسئلة لا يطرحها أحد بعينه، بل هي بالأساس "نمط من الأسئلة لا يمكن أن يظهر إلا في صور مفردةSingularités"[22]، ومن ثم هي أسئلة يطرحها فيلسوف بعينه، إنها باختصار المضمون الاستشكالي لفلسفته الذي ينأى عن كل تفسير يستند إلى العلاقة السببية الاجتماعية، أو إلى علاقة انعكاس الفكر . الواقع ، طالما أن هذا الضرب من التفسيرات محدود بالقيمة البراغماتية للحقيقة، في حين أن الاستشكال الفلسفي لا يستجيب، بحكم طابعه الاستشكالي ذاته، إلا لمنطقه الداخلي، والتي تفرضه حركة تكونه داخل وعي الفيلسوف الخاص، من حيث هو وعي ينشأ في تاريخ ما، ولكنه يطمح في نفس الوقت إلى التخلص من هذا التاريخ ...

إنه وعي بالتاريخ الذي يحمله الفيلسوف إلى خطابه الفلسفي، أي من حيث أن هذا التاريخ يتجسد، لا في واقع منفصل منذ البداية عن الفكر أو خارج عنه، بل يتواصل في "موقف" الفيلسوف من حيث هو موقف لا يفهم إلا في العمل (L'œuvre) أو الأثر الإبداعي للفيلسوف، ولا يمكن بأي حال أن يتقدم العملَ أو يوجد بمعزل عنه، بل إنه لا يسعنا القول إلا "أن الموقف يوجد، بشكل ما، في العمل وبواسطته"[23] ، ومن ثم يغدو "الموقف" مفهوما فقط في علاقته بالعمل الإبداعي، لا في علاقته بسبب خارجي أو في انعكاس لواقع خارجي ما.

إن معنى فلسفة ما، لكي ينشأ ويتكون، لا يفترض ابتداء واقعا مسبقا يعكسه، بل الأصح أنه بعد أن يولد في ذهن الفيلسوف ويأتي إلى عالم الخطاب، حينئذ يكون لهذا المعنى أسبابا ويكون بالتالي له واقع يعكسه، إذ "في الخطاب، وبواسطة الخطاب وحده، تأخذ نشأة المعنى مجراها الفعلي"[24] وليس في عالم الأسباب الخارجية. إن أي منطق للفلسفة، مثلما يقول "ريكور"، هو في النهاية منطق يأخذ "طابعا تفكريا"(Caractère réflexif)[25] .

إن ميلاد إشكالية فلسفية هو أشبه بانبثاق عبقرية "كلمة" ما، إذ باختراع هذه الكلمة، ننجز تسمية يصير بموجبها المسمى موجودا، لكن دون أن يعكس واقع الشيء المعطى، فالكلمة تشير إلى الشيء دون أن تعكسه بالضرورة، ودون أن ترتبط به ارتباط السبب بالمسبب. كذلك انبثاق المشكلة الفلسفية، فهي لا تولد لمجرد أنها استجابة لواقع اجتماعي ما، بل بولادتها يأخذ هذا الواقع أو ذاك وضعا مفهوميا معينا، لأنه سيتبدى في موقف الفيلسوف بمجرد مجيئه إلى عالم الخطاب أو الكلام، أي تحوله من "وضع معيش" إلى "وضع مقول"، ومن ثم فإن منبت الفلسفة الأول هو الخطاب، حيث يتم قول العالم بطريقة غير مباشرة، هي "طريقة التعبير" من حيث هي اضطلاع بالتسمية والترميز، لا بالانعكاس والتصوير. وعلى هذا المنوال يكون ظهور الإشكالية الفلسفية مرتبطا بموقف الفيلسوف الثاوي في عمله وبواسطته،

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

والذي لا يكشف بوضوح عن وضعه الاجتماعي والسياسي إلا في حدود كونية الأسئلة التي يطرحها داخل عمله من حيث هو عمل فلسفي متجاوز لوضعه التاريخي الخاص، ولكنه في الوقت نفسه يتيح فهم هذا الوضع الخاص في هذا التجاوز بالذات.

"إن فلسفة ما بظهورها، تظهر عصرها في طرحها لما هو كوني"[26]، ومن ثم فإن من الصعب إيجاد علاقة مباشرة بين فلسفة ما وبين وسط اقتصادي أو اجتماعي أو سياسي ما، وذلك لأن العمل أو الأثر الفلسفي، في سعيه لطرح ما هو كوني، قد يخفي وضعه الاجتماعي والسياسي، دون أن يكون هذا الإخفاء ضربا من الكذب، أو من الوعي الزائف، بقدر ما هو طريقة للتعبير عن طموحه إلى بلوغ كونية السؤال المتحررة من ضيق وضعيتها. فهي تخفي حتى لا تكشف عن زمن ولادتها، وعن وسطها الاجتماعي الذي تعبر عنه، بل كل ما تريد قوله هو تساؤلها الذي تتجاوز به وضعيتها، ومن ثم تأكيد ذاتها في التاريخ "كحضور" وفي الخطاب "كمعنى"، والفلسفة بهذا المعنى الفريد لا يسعها إلا أن تقول ذاتها عبر التفكير في تاريخها، بل وربما عبر التفكير في التاريخ بشكل عام، وهي، على هذا النحو، تأبى أن تكون مجرد مرآة عاكسة، أو حصيلة أسباب خارجة عن إرادتها، ولذلك لا يمكن أن تنحل إلى مجرد نشاط تفسيري على غرار التفسير العلمي السوسيولوجي، بل تسعى إلى "فهم" ذاتها عبر توسط تاريخها، ومن ثم تأكيد وجودها في تواصلها مع معنى عملها في التاريخ وبواسطة التاريخ ذاته.

يبدو من الواضح إذن أن العلاقة بين الخطاب الفلسفي وبين "وضع ما" هي علاقة ممكنة فقط على سبيل التضمين الدلالي، لا على سبيل الانعكاس، أي هي علاقة يبحث عنها داخل العمل الفلسفي ذاته، ومن ثم فهي لا تأخذ معناها ولا تصير مفهومة إلا في وعي المتلقي أو الفيلسوف القارئ، عن طريق إعادة بناءه لمعنى العمل الأصلي في عمل فلسفي جديد، ذلك "لأن العمل الأكثر اكتمالا هو العمل الأكثر إخفاء ..."[27].

لا يمكن إذن لأي خطاب أن يكون انعكاسا، إذ الخطاب دوما هو خطاب معنى، بينما الانعكاس هو دوما انعكاس شيء ما. وعلى هذا فالفلسفة من حيث هي خطاب تفلت من كل علاقة سببية وانعكاسية، وعليه لا يأخذ تاريخ الفلسفة في علاقته بالتاريخ صورة أثر ما، ولا صورة انعكاس ما، بل "يأخذ صورة كون دال(Un univers signifiant)، يجاوز بها دوما سببيته التاريخية الخاصة"[28]، أي "موقف" أو "وضع خاص" داخل خطاب ما، أي داخل العمل الفلسفي كحدث كلامي، "حيث تكون علاقته بالوضع الخارجي علاقة "إظهار/إخفاء"، وهو ما يمثل في النهاية الشكل الأقصى لوضع اللغة في العالم، [ذلك] أن اللغة التي تقدم نفسها على أنها أكثر كونية هي التي تتكشف عما يحدث في كل كلام أو في كل خطاب داخل مجتمع ما: إذ بمجرد أن يتمثل عصر ما نفسه في أعماله، فإنه يخرج عن طوق وضعيته الخاصة"[29].

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

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

3. **الفهم الفلسفي ومفارقة "التاريخية":**

يتضح مما سبق أن تاريخ الفلسفة، من حيث هو خطاب فلسفي، بإمكانه أن يكشف عن خصائص للتاريخ لا تظهر في أي خطاب آخر سوى خطاب الفلسفة ذاته من حيث هو خطاب استشكالي، يفترض ضربا من الديالكتيك المتجاوز للنظرة الأحادية والاتصالية الخطية لكيفية نشوء المفاهيم وتكونها في حقل المعرفة عموما، وفي المعرفة التاريخية خصوصا. غير أن الرؤية الديالكتيكية التي يلتزم بها "بول ريكور" تظل رؤية مفتوحة، حيث تضع التناقض كأساس لحركة المفهوم دون أن تفرض عليها إغلاقا ما، الأمر الذي يسمح بوضعها ضمن "مفارقة الفهم" ذاتها، وليس مجرد مطلبا عارضا للفهم، كما يحدث غالبا في التفسيرات السوسيولوجية (والسيكولوجية أيضا) للمعرفة. وعلى هذا النحو يتناول "ريكور" مفهوم "تاريخ الفلسفة" ضمن مفارقة الفهم الفلسفي المفتوح على مفهوم التاريخ ذاته .

إن القراءة المزدوجة لتاريخ الفلسفة (أي كظهور لمعنى، و كانبثاق لأعمال فريدة) تجعل التاريخ بدوره يفترض خاصيتين: فمن جهة يبدو التاريخ فضاء لانبثاق الأحداث والأشخاص والأعمال، ومن جهة أخرى يبدو في شكل قوى ومؤسسات وبنى مجهولة الهوية. وهو الأمر الذي يجعل "التاريخ يتردد بين نموذجين أحدهما بنيوي والآخر حدثي"[30] . إن تردد التاريخ بين هذين النموذجين يشكل مفارقة لا يمكن استعادة التفكير فيها إلا ضمن تأويل فلسفي للتاريخ، حيث يأخذ هذان النموذجان صورة "أقصى إمكانيتين" للفهم الفلسفي للتاريخ، ومن ثم يصير التفكير في هذه المفارقة ضربا من الكشف عن طابع "التوتر" الذي يسم تاريخ الفلسفة في علاقته بالتاريخ عموما، فكيف ذلك؟

أولا: إننا نتحدث في الغالب عن "التاريخ" من حيث هو "مفرد جمعي" (Singulier collectif)، أي من حيث هو يدل على تاريخ لإنسانية واحدة وفي ذات الوقت يدل على تواريخ مخصوصة، كتاريخ لحوادث بعينها أو جماعة بشرية ما أو مؤسسة ما إلخ ... فإذا كانت الصيغة الأولى أقرب إلى ما يمكن أن نسميه مع "هيغل" التاريخ العالمي أو الكوني، فإن الصيغة الثانية هي أقرب لما يمكن أن نسميه مع "حنا أرندت" (H. Arendt) بتاريخ "التعددية الإنسانية" (La pluralité humaine). هذا مع العلم أن هذه

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

الصيغة اللفظية للتاريخ ذات دلالة مفهومية إيحائية فيما يتعلق بمعضلة "التاريخية"، لأنها ترتبط أساسا بالتباسية "الشرط التاريخي"[31] ذاته، ولقد بين ذلك "ريكور" بقوله: "وأن هذا المعنى المزدوج لكلمة "تاريخ" لا ينشأ عن أي غموض لغوي يؤسف له، بل يشهد على افتراض مسبق آخر، مباطن للوعي الشامل بشرطنا التاريخي، أي تحديدا وعينا بأن كلمة "تاريخ"، شأنها شأن كلمة "زمان"، تشير أيضا إلى كونها مفرد جمعي، يضم عمليتي التشميل(Totalisation) الكامنتين على مستوى السرد التاريخي ومستوى التاريخ الفعلي"[32]، وتفسير ذلك أن التاريخ يرد في صيغة المفرد كما لو أنه موضوع لذاته، أي كما لو أن هناك تاريخ جامع لكل التواريخ، تصير فيه الإنسانية موضوعا واحدا لتاريخ واحد، يسمح للأحداث المروية أن تتماسك داخل نظام واحد من المعقولية. ويرد في صيغة الجمع كما لو أنه (أي التاريخ) تجسيد للشرط التاريخي للإنسان، حيث تلعب التبدلات التاريخية دورا حاسما في قلب نظام توقعاتنا وفي التهديد المستمر بتضييق فضاء تجربتنا، خاصة إذا ما اعتقدنا، في إثر "ماركس"، أن الإنسانية لا تصنع تاريخها إلا في ظروف لم تكن من صنعها. وهكذا يبدو أن استعمال التاريخ في صيغته المفهومية الدالة هذه، أي "كمفرد جمعي"، من شأنه أن ييسر سبيل الفهم الفلسفي للتاريخ الشامل دون الحاجة إلى إلغاء شرط التاريخية من حيث هو شرط لإمكان هذا الفهم ذاته، ذلك أن التاريخ بهذا الاعتبار المفهومي يحمل إلى اللغة التاريخية معنى يحيل على تاريخ كلي، يفترض أن تحوزه الإنسانية كلها من حيث هي مفرد جمعي، شريطة أن ينظر لهذا التاريخ، لا كتجميع كمي للأحداث، بل كنظام متماسك، تتحول فيه التواريخ الفردية ذاتها إلى ما يشبه "الوحدة الملحمية التي تتفق مع الملحمة الوحيدة التي يكتبها البشر"[33] .

إن التاريخ، منظورا إليه في صورة "مفرد جمعي"، يفصح إذن عن إمكانيتين للفهم على النمط التاريخي. فمن جهة يتيح لمؤرخ الفلسفة أن ينجز خطابا تاريخيا يستجيب لقصديتين أساسيتين: أولا قصدية المؤرخ المتمثلة في إبراز حقيقة الموضوع التاريخي من حيث هو كذلك، أي من حيث كونه حدثا زمنيا فريدا، وثانيا قصدية الفيلسوف المتمثلة في استعادة المعنى الفلسفي للعمل ضمن خطاب التاريخ الشامل. إن مهمة مؤرخ الفلسفة، بهذا المعنى، تتردد بين التفسير التاريخي للفلسفة وبين الفهم الفلسفي للتاريخ، الأمر الذي يدفعه إلى اشتراع فهم خاص به، يمكن أن ندعوه "فهما توسطيا"، حيث يصل مهمة الفيلسوف التاريخية بمهمته الفلسفية الأصيلة. فهو إذ يؤرخ للفلسفة، يضطر "لتعليق" فلسفته الخاصة حتى يتمكن من الانتقال إلى حاضر فلسفة أخرى هي بمثابة "آخر" فلسفته(L'autre de sa philosophie). فالفيلسوف المؤرخ، بهذا المعنى، يمارس ضربا من "الإبوخيا" (Épochè) تمكنه من استملاك إشكاليات أخرى، ومن ثم توسيع أفق تجربته الحاضرة، وتجاوز الوضع المحدود لأسئلته، مما يتيح له إمكانية إضفاء الطابع الكوني على القضايا التي يطرحها. إن اللجوء إلى هذه الإبوخيا من شأنه أن يمنح "للفيلسوف/ المؤرخ" القدرة على التواصل مع فلسفات الماضي دون أن يفقد استقلاليته وتفرده "كمؤرخ"، أي من حيث

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

هو معني أساسا بدور "الوساطة" الذي يدع لفلسفات الآخرين فرصة قول وجودها بذاتها من خلال إبراز كيفية ظهورها ومجيئها إلى العالم.

الهوامش والتعاليق:

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

2. P.Ricoeur, Histoire et vérité, Editions du Seuil, 1967, p.73

3. Ibid., p.74

4. Ibidem

5. Ibid., p.77

6. Ibid., p.79

7. Ibidem

8. Ibid., p.77

9. Ibid., P.78

10. Ibidem

11. Ibid., p.78

12. Ibid., p.79

* يتحدث "مارو" بدوره عن ضرورة هذا النمط من الفهم آخذا عنده صورة "التعاطف الذي يصل إلى درجة الصداقة"، مستعيدا بذلك عبارة للقديس أوغسطين" باللغة اللاتينية: (et nemo nisi per amicitia cognoscitur)" والتي تعني ما يلي: "بدون صداقة، لا يمكننا معرفة أي شخص". أنظر: H.I. Marrou, De la connaissance historique, op., cit, p. 93

13. Ibid., p.80

14. Ibid., p.81

15. يرى ريكور أن نظرية الانعكاس هي التي تميز المادية التاريخية عن المادية الما قبل ماركسية، خاصة مادية الفرنسيين في القرن الثامن عشر، الذين فهموا عملية الانعكاس بصورة مختزلة وغير ديالكتيكية، حيث وحدها الأحكام الحقة ـ في نظرهم ـ هي التي تعكس الواقع، بينما الأحكام الخاطئة لا تعكسه، مثلما هو حال التمثلات الدينية. فبسبب هذا الفهم البسيط لم تتلق هذه النظرية إلا تأويلا إبستمولوجيا محدودا(...) إنه بفضل فيورباخ، ومن خلال مذهبه في أن الدين انعكاس لماهية

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

الإنسان المستلبة، تم الشروع في تطوير مبدأ الانعكاس وتطبيقه في مجال السوسيولوجيا، ومن ثم صارت الماركسية تربط مضمون الوعي بالوجود الاجتماعي للناس، وترى أن وعيا خاطئا ليس أبدا بدون محتوى أو مضمون". أنظر التقرير الذي قدمه ريكور لليونسكو حول الفلسفة:

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

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

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

17. كالقول بأن ماركس نفسه لم يكن بإمكانه إدراك فكرة المادية التاريخية لو لم يكن نمط الانتاج الرأسمالي قد أخذ يتجسد، تحديدا في إنغلترا، [وهذا من منطلق الزعم] أن تاريخ المعرفة لا ينفصل عن تاريخ التشكيلات الاقتصادية ـ الاجتماعية".

Ibid. p.71

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

19. Ibidem

20. Ibidem

21. Ibidem

22. Ibidem

23. Ibidem

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

25. Ibidem

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

27. Ibid., p.85

28. Ibid., p.87

29. Ibid., p.86

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

Ibid., p.87 .30

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

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

32.بول ريكور، الزمان والسرد، الجزء الثالث، ترجمة. سعيد الغانمي، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، 2006، ص 150. أنظر النص الأصلي:P. Ricœur, Temps et récit, tome 3, op.cit., p.186

P. Ricœur, Temps et récit, tome 3, op.cit., p.378.33

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com