

## المنعرج الأنتولوجي لمفهوم الفعل في الهرمينوطيقا المعاصرة

أ/ لزهر عقيبي  
جامعة معسكر

### **Abstract :**

La transmission de l'ontologie contemporaine de la recherche dans l'être en général à la recherche dans l'être de soi même, considérée comme une révolution dans la philosophie contemporaine, peut être décrite comme un détour critique. La fondation de cette transformation par les philosophes de l'existentialisme en général et Heidegger en particulier, où il a renvoyé le niveau de la recherche dans l'être à la rencontre de soi avec soi- même et la compréhension de son souci, sa situation, et ses actions. Sur la base de ce changement dans la recherche ontologique, nous pouvons comprendre la signification de l'action dans la philosophie existentielle, et ses extensions dans la philosophie contemporaine, en particulier dans l'herméneutique philosophique chez Gadamer et Paul Ricœur, lorsque l'action n'a pas pénétré la nature de l'auto-projet projeté par le soi dans sa réalité seulement, mais il est interrogé sur sa caractère épistémologique et sa signification pratique.

Les mots clés : Ontologie, action, existence, herméneutique, soi, compréhension, pratique.

## مقدمة:

يمتد البحث في الوجود إلى بارمنيدس الفيلسوف اليوناني، فهو مؤسس الأنطولوجيا الكلاسية التي تبحث في الوجود من حيث هو وجود عام، وتحدد خصائصه العامة. غير أن الفلسفة المعاصرة لم تعد تعبأ كثيرا لهذا الوجود العام، حيث أعطت الوجودية الأولوية للوجود الذاتي الفردي المتعين، وعض أن تفكر الذات في عالم الأشياء، عليها أن تفكر في ذاتها، وتتأمل همها واهتماماتها ومشاريعها، بحسب وضعيتها وموقفها وأفعالها إزاء تلك الوجودية. وبما أن هذه الأنطولوجيا الجديدة تركز على التجربة الذاتية الفردية المعيشة في فهم الحقائق وتفسيرها، فإنه يجدر بنا التساؤل عن مفهومها لموضوع الفعل المقصود بالتأمل والفهم، وهو فعل الذات الخاص، المرتبط بحياتها الفاعلة والمتغيرة باستمرار، ومواقفها وخياراتها إزاء الوضعيات والممكنات. هذا يقودنا إلى وصف ماهية المنعرج الأنطولوجي في الفلسفة المعاصرة، وتبعاً لذلك مفهوم الأنطولوجيا المعاصرة للفعل الإنساني، ثم امتدادات ذلك الفهم في الهرمينوطيقا الفلسفية المعاصرة لدى ريكور وغادامير، حيث لم يعد مفهوم الفعل مجرد مشروع إرادي للذات إزاء وضعياتها الخاصة، بل اغتنى ذلك المفهوم أكثر بالتحليلات الاستمولوجية واللغوية والمنطقية وتوسعت دلالاته التطبيقية لتشمل كل مجالات الحياة الاجتماعية والأخلاقية والسياسية.

أ- ماهية المنعرج الأنطولوجي في الفلسفة:

إذا كانت هناك فلسفة قد غيرت مفهوم الأنطولوجيا أو البحث في الوجود، في العصر الحديث، فهي لاشك الفلسفة الوجودية. فمنعطف الأنطولوجيا المعاصر، إذن، يعني ببساطة، التغيير الجذري الذي أحدثته الفلسفة الوجودية في مفهوم الأنطولوجيا القديم، حيث لم تعد الأنطولوجيا بحثاً في الوجود العام على غرار الأنطولوجيا الأرسطية والأفلاطونية والديكارتية، وإنما هي بحث في وجود الإنسان الفرد بالذات، أو بالأحرى، بحث الذات في وجودها والتساؤل عن معناه. إن "الوجودية هي كل فلسفة تواجه الوجود الإنساني مباشرة، قصد جذبه إلى النور، لكن بحسب المبدأ الحي اللغز، وهو أن الإنسان موجود من أجل ذاته عينها."<sup>1</sup>

---

1 Jean Beaufret : De l'existentialisme à Heidegger, p : 12

يسمى بول ريكور هذه النقلة الأنطولوجية " ثورة كوبرنيكية "، ويرى هذه الثورة ممثلة أكثر في الأنطولوجيا الهيدجرية، لأنها تكشف عن هذا الوجود المنسي، وهو وجود الذات أمام نفسها، وأولية هذا الوجود على معرفة كل الموضوعات والأشياء، الأمر الذي يسمح بالبحث عن الجذور الأنطولوجية لكل موضوع ولكل معرفة، لذلك " مسألة جديدة في وضوح النهار، بدلا من أن نسأل: كيف نعرف؟ فإننا نسأل: ماهو نمط الوجود لهذه الذات التي لا توجد سوى بالفهم.<sup>1</sup>

إن الأنطولوجيا عند هيدجر M.Heidegger لم تبق وفيية في أصل ما ذهبت إليه للتعريف الكلاسي لعلم الوجود. فقد كان أرسطو يعرف الأنطولوجيا بأنها بحث في الوجود من حيث هو وجود. أي البحث في الخصائص العامة للوجود. لكن الوجود الأولى بالعناية بالنسبة لهيدجر ليس هذا الوجود العام، فمثل هذا الوجود هو ميتافيزيقا. بل إن البحث في هذا الوجود العام يفترض أولا البحث في الموجود الذي يبحث عنه، ذلك أن تاريخ مفهوم الأنطولوجيا في الفلسفة الغربية هو تاريخ نظرة الموجودات الإنسانية للوجود، لكن " أثناء بداية تفتح الوجود في الفكر اليوناني، تم التفكير جيدا في الوجود، ولكن لم يتم التفكير في وجوده كما هو، باعتباره "هناك".<sup>2</sup> وعلى أساس هذه الفهم للوجود امتد النقد الهيدجري لمفهوم الأنطولوجيا إلى أفلاطون وديكارت وليبنتز وشلنغ وفيخته ونييتشه. غاية ذلك النقد هو أن الوجود الأولى بالعناية قد جرى إهماله من قبل أولئك الفلاسفة، رغم أن الوجود العام ينطوي لا محالة على هذا الوجود المنسي، وهو الوجود الفردي الخاص والمتعين، الذي هو وجود الذات أمام نفسها، أو الوجود ها هنا L'être-là، أو الذازين Dasein، أي الأنية، ولم تعد هوية الذازين خصائصه الذاتية، بل طرق وجوده وإلقائه لمشاريعه وأفعاله في العالم، ولم يعد فهمه فهما مطلقا، بل فهما يحمل دلالة ارتباط وجوده بذلك العالم، وتبعاً لذلك يجري التفكير في الفعل وفقا لعلاقة الانتماء، أي باعتباره مشروع الذات المقصود الذي تلقىه أمامها في الواقع.

### ب- مفهوم الأنطولوجيا المعاصرة للفعل:

إن مهمة الفيلسوف الوجودي هو التعبير عن وجوده الخاص، ورغم أن هذا الوجود الخاص يمكن اعتباره مبدأ عاما في الفلسفة الوجودية، إلا أن فهمه يختلف من فيلسوف لآخر، وتبعاً لذلك تختلف النظرة إلى الفعل الإنساني، وفي هذا السياق يمكن أن ندرس كيركيغارد وهيدجر وياسبيرس ومارسيل:

#### 1- كيركيغارد: مدارج الحياة أو مدارج الفعل:

تبدو نظرية سورين أبي كيركيغارد: Sorien Aabye Keirkeigaarde خاصة في " مدارج الحياة " التي طبعت أهم مؤلفاته، مثل كتابه " إما...أو " وكتابه " الخوف والقشعريرة " و " شذرات فلسفية " و " المدارج في طريق الحياة " نظرية أكثر شمولا، حيث تظهر فكرة الحقيقة في هذه المؤلفات مرادفة للحياة، والحياة مرادفة للفعل. فهو يقول: " الحقيقة هي ذات الحياة التي تعبر عنها، هي الحياة في حالة الفعل.<sup>3</sup> تشير فكرة مدارج الحياة إلى ثلاثة أنماط لحياة الكائن، وبالتالي لثلاثة أنماط في الفعل: أ- نمط الفعل الحسي:

1 Paul Ricoeur : Du texte à L'action, p : 98.

2 مارتن هيدجر: التقنية، الحقيقة، الوجود. ص: 102.

3 ريجيس جوليفيه: المذاهب الوجودية، من كيركيغارد إلى جان بول سارتر. ص: 29

هو أنموذج لذات تتميز أفعالها بأنها استجابة للذة من جهة والعقل المجرد من جهة أخرى، فرجل الحواس يعيش اللحظة الحاضرة، ويهمه المتعة واستغلال الوضع والإنغماس في الحياة اليومية، وهو يحافظ على التجريد وعدم الاكتراث من حوله، وكذلك الشأن بالنسبة لرجل العقل، فهو لا يعيش الواقع، بل يلمح من بعيد من خلال وساطة المقولات المنطقية والعقلية المجردة. وفي كلتا الحالتين ف"إن النمط الحسي في الوجود يتمثل في مذهب اللذة الرومانتيكي وفي النزعة العقلية المجردة، فالحسي والعقلي كلاهما لا يفلح في تحقيق وجوده وذاته"<sup>1</sup>

#### ب- نمط الفعل الأخلاقي:

هو إمكانية لوجود ذات تتميز أفعالها بأنها نابعة من ذاتها وحرية قرارها، ذلك أن الأفعال الأخلاقية عملية، وهي رغم أنها تصدر في شكل أوامر ونواهي، إلا أنها لا تكتسب صفتها الأخلاقية إلا عندما تصدر عن الذات الفردية واختيارها الحر وشعورها بالمسؤولية، ففي الأخلاق "تصبح الذات مركزة موحدة وحقيقية، بفضل اختيارها لنفسها"<sup>2</sup> فالأفعال الأخلاقية تكشف عن الضمير أو الشعور الباطن والالتزام والقدرة على الاختيار والفعل لدى الذات، مما يجعلها تكشف عن ذاتها أمام نفسها وأمام الآخرين.

#### ج- نمط الفعل الديني:

هو نمط لوجود ذات لم يعد يكفيها العمل وفقا للالتزام الأخلاقي، ذلك أن مشكلتها ليست في مطابقة أفعالها للواجب الأخلاقي، بل مشكلتها في الخطيئة والذنس والذنب باعتبارها أفعالا مناقضة لإرادة الله، لذلك فسؤالها الجوهرية هو "مذنب أو غير مذنب؟"، لا بل إن رجل الدين قد يضحى بالأخلاق من أجل دينه، لقد عزم النبي إبراهيم على التضحية بابنه امتثالا لأمر الله، رغم أن ذلك لا يستقيم أخلاقيا. الأمر الذي جعل كيركيجورد يتساءل: "ألا يحدث أن يقتضي الالتزام الديني أحيانا أن يعطل الإنسان الاعتبار الأخلاقي؟"<sup>3</sup> والأفعال الدينية في أعلى مدارج حياة الكائن، لأنها إرضاء لتوتر وجداني عميق داخل الذات التي تتساءل عن معنى وجودها ومصيرها وحاجتها إلى الخلاص.

#### 2- هيدجر.. الفعل الحقيقي تعبير عن فعالية الذازين:

لا يستطيع هيدجر وصف الذازين في كل تجلياته الدقيقة، لأنه وجود متعدد بتعدد أفراد الناس، فكل فرد هو ذازين، هو وجود خاص، وإنما بحث عن مقوماته الأساسية، ومنها أنه وجود في العالم، وهذا الوجود الملقى به في العالم هو وجود ينطوي على المخاطرة والقلق والتوتر والهم *sorge* والوجود "من أجل الموت"، وفي الواقع "يتخذ صوراً متعددة، لعل أكثرها شيوعاً صورة "أقيم" *habito* و"أختار" *diligo* وكذلك صور الشروع في، والتنفيذ والتعلم والتساؤل، والنظر في، والسماح، واتخاذ القرار.. الخ"<sup>4</sup> مما يدل على حيواته الذاتية الفاعلة، ورغم أن الذازين ليس شيئاً كأشياء العالم الأخرى، إلا أن إحساسه الطبيعي بالأشياء وارتباطه بها قد يجعله مجرد أداة من الأدوات، لذا فهو مطالب بإدراك نوع وجوده ومعناه، كما يمتاز الذازين عن الكائنات الأخرى بالقدرة على التعلق بذاته وفهم إمكانياته والإمساك بمقومات وجوده، حيث تلتقي الذات مع ذاتها وتحاول فهم أحوالها وتحلل

1 د. عبد الرحمان بدوي: دراسات في الفلسفة الوجودية. ص: 52

2 المصدر نفسه. ص: 52

3 المصدر نفسه. ص: 67.

4 ريجيس جوليفيه: المذاهب الوجودية. ص: 68.

وضعتها، من جهة، وبالقدرة على الخروج ek-sistenz على ذاته والإلقاء projection بإمكانياته ومشاريعه وأفعاله في الواقع المعيش، من جهة أخرى. يظهر الفعل، إذن، كإمكانية، كمشروع لدى الذات، ثم يصبح إحدى مظاهر وجودها الذي يحقق إمكاناتها ومشاريعها ومواقفها من وضعيتها التي تتغير باستمرار. وبما أن الدازاين وجود فردي متعين لذات متميزة، فإن ما يصدر عنه من أفعال يحقق طبيعة تلك الذات، وهذا يعني أن الفعل يأخذ طابعا فرديا خاصا وواقعا عند هيدجر ويعبر عن الذات. ومثلما تحيل الأشياء إلى بعضها البعض، ويحيل الأشخاص إلى بعضهم البعض، فإن وجود الدازاين مع الناس يمكن أن يحيله إلى غيره، عندما تصبح أفعاله مجرد منعكسات شرطية أو عادات سائدة، أو استجابة لأفكار بالية، وفي هذه الحالة، فإن الذات تقعد وجودها الفردي الذاتي الأصيل وحرية قرارها وحضورها، و" ينزل بهذا الوجود إلى حياة زائفة مبتذلة يومية، لأنها حياة متشابهة، ذلك أن الآنية التي تعيش بين آنيات، تعيش على غرار هذه الآنيات ولا تعيش عيشتها الذاتية."<sup>1</sup> إذن الأفعال اليومية المبتذلة والعادات والمنعكسات لا تعد أفعالا حقيقية عند هيدجر. وبما أن العدم يسري في صلب الوجود وليس خارجا عنه، فإن ذلك لا يظهره اتجاه الذات نحو الموت فقط، بل يظهر في قيام الذات بالفعل، حيث الفعل ليس فقط تحقيقا لإمكانية وجودية، بل هو أيضا سلب لإمكانيات أخرى لا تقوى الذات على تحقيقها، مما يدفعها إلى القلق والشعور بوجودها المتناهي. تنتهي الذات هو إدراكها لقصورها ومحدوديتها، مما يشعرها بالذنب والخطأ، وهذا الشعور ليس شعورا دينيا عند هيدجر، بل شعور أنطولوجي ناجم عن تناهي الذات الفردية، لذا فالأفعال الخاطئة لا يجب النظر إليها بوجه سلبي، بل لها دلالتها الحية في صلب وجود الذات في العالم.

إن شعور الذات بالتناهي وراء شعورها بالقلق عن وجودها ومصيرها، وفي القلق يجد الدازاين ذاته عندما يكون في استطاعته الانتقال من وجود غير أصيل إلى وجوده الحقيقي الأصيل، من وجود يتسم بغياب الحضور وهيمنة الناس والمشاكل اليومية والوقائعية la facticité وانتغال الهم وانتظار الموت، إلى وجود ينظر فيه إلى وضعيته مباشرة ويبحث عن حل لشروط وجوده الإنساني بجميع التزاماته، ويفرض فعاليته وقدرته على الوجود Pouvoir-être من خلال حريته في الحركة والاختيار وإصدار القرار، والإلقاء بأفعاله ومشاريعه الخاصة في الحياة العملية. بهذا فقط يجد وجوده الأصيل كإنسان. هذا يظهر أهمية القلق في فعالية الذات وإعطاء معنى لوجودها في الحياة العملية، إنه " يرد بقوة الإنسان إلى اللقاء بنفسه عينا، وله، أي الإنسان، بعد ذلك أن يحدد الطريق الذي يمكنه من الاتجاه عن بصيرة في متاهة الفعل الممكن"<sup>2</sup>

يقدم هيدجر بعدا أساسيا للفعل عندما يربط الوجود بالزمن، وإذا كان الوجود والزمان مفهومان مجردان من حيث هما مفهومان عامان، فالدازاين ذاته صيرورة تحدث في الزمن، وتلك صفة لوجوده في العالم، بحيث يمكن التكلم عن تاريخيته، غير أن فهمه للزمن، هو فهم إنساني، فهو لا يعيش اللحظة، بل يشعر بتداخل الأبعاد الأساسية للزمن: الماضي والحاضر والمستقبل، لكن فعاليته تظهر أكثر في اتجاهه إلى المستقبل باعتباره كأننا يتميز بأنه قدرة أو إمكانية مفتوحة على الوجود. يقول هيدجر: " في الزمان الحق، وفي الفضاء الحر للزمان يتجلى مثل: ما-كان- موجودا، وإن ما لم يعد قط -حاضرا- وفي مثل

1 المصدر نفسه. ص: 91.

المستقبل ينكشف ما لم يحضر - بعد، الأول كحيلولة مستتدة إلى الحاضر، والثاني كإدخار له<sup>1</sup> يظهر الحاضر، إذن، كحامل لماضي ومستقبل ذات تلقي بإمكانياتها ومشاريعها في الواقع العملي لكي توجد. إذن، الفعل عند هيدجر، ليس إلا الإمكانية أو المشروع الذي تقرره الذات وتلقي به في موقف محدد ومتعين، وهو يعبر أكثر فأكثر عن فعاليتها وهويتها، ويحمل جميع الصفات الأنطولوجية للذات ومن أبرزها الهم وما ينطوي عليه من انشغال واهتمام، والوجود في العالم وما يحمله من إمكانيات مفتوحة وحضور وتعين وفردية وزمانية.

## 2- كارل ياسبيرس: الفعل شرط أنطولوجي لبقاء الذات التجريبية:

لاحظ كل من م. دوفرين M.Dufrenne وبول ريكور Paul Ricœur: في كتابهما "كارل ياسبيرس وفلسفة الوجود- أن" فلسفة ياسبيرس لا يمكن أن تستخلص من ناحية التحليل المجرد والطابع الكلي، ولا من ناحية الاعتراف الواقعي والشخصي البحت، ولكنها تحتفظ بالإمكانيتين في حالة ناشئة، وفي توترهما غير المنقسم، وقدرة هذه الفلسفة على الإيقاظ مستمدة من الاقتناع المعقول الذي تبعته suscite ومن النداء الذي توجهه من وجود فريد إلى وجودات أخرى فريدة.<sup>2</sup> التوتر بين غنى التجربة الشخصية للفيلسوف والأخذ بالواقع الشامل في كليته، والقدرة على الإقناع والبيداتية intersubjectivité التي تعني التقترح على والتواصل مع تجربة الآخر تشكل في مجملها مدار التفلسف عند ياسبيرس.

يميز ياسبيرس بين مصطلحين أساسيين في اللغة الألمانية هما الدازاين والتواجد existenz، فالدازاين يشير إلى مجرد الوجود الفعلي المباشر للذات في العالم، فهو وجود خام، ووجود واقعي سابق عن أي تفكير أو تساؤل، يقول ياسبيرس: "إننا نجد الوجود بوصفه التجربة غير المبنية على تفكير لحياتنا في العالم، إنها تجربة مباشرة وبغير تساؤل، وهي الواقع الحقيقي الذي لا بد أن يدخل فيه كل شيء ليصبح واقعا بالنسبة لنا.. إننا لا نتغلب قط على الرهبة التي نشعر بها في عبارة "أنا أوجد"<sup>3</sup> أما مصطلح التواجد فهو يحمل عدة معاني وهي أنه يدل على الموجود الممكن الذي لم يمتلك ذاته، ويدل على الحرية، لا بمعنى الحرية المساوية للوجود عند سارتر، بل بمعنى التطلع إلى الحرية، أي الحرية من حيث "هي هبة العلو transcendance"، وأخيرا يدل على الذات الفردية. غير أن الوجود يفلت عن كل معرفة كلية، ومن الخطأ أن يظن الفيلسوف أنه يقدم معرفة بالوجود نهائية، وغاية ما يستطيع أن يقدمه أعظم الفلاسفة هو تأمل تجاربهم الشخصية الواقعية، ولذا فالفلسفة معنية بفهم الحياة الفاعلة الفردية. إن الفكر مجرد إيضاح للوجود، والحياة الحقيقية هي في انفتاح الدازاين على وجود العالم والتواصل مع الآخرين، ولا يقوم ذلك الانفتاح إلا في حياة الفعل، حيث تجد الذات نفسها أمام مواقف ووضعيات ومشاكل أهمها ما يسميه ياسبيرس "المواقف الحدية" les situations-limites (من مثل الموت والألم والصراع والخطيئة)، وفي الوعي التاريخي وفي الحرية وفي التواصل مع الآخرين؟<sup>4</sup> وفي جميع هذه المواقف يشعر الدازاين بهشاشته وتناهيته ولكن بمدى فعاليته أيضا، فالشعور بالتناهي يدفع الدازاين إلى الشك في أفعاله، باعتبارها أفعالا تتغذى من الوجود الممكن الهش، وبالتالي، فمن المحتمل

1 مارتن هيدجر: التقنية، الحقيقة، الوجود. ص: 133.

2 ريجيس جوليفيه: المذاهب الوجودية، ص: 188. أنظر هامش الصفحة.

3 جون ماكوري: الوجودية، ص: 77.

4 إم. بوخنسكي: الفلسفة المعاصرة في أوروبا. ص: 249.

أن تؤدي به تلك الأفعال إلى الدمار، لكن شعوره بالهم على بقاءه يجعله يحرص على أن تكون أفعاله الوجودية شروطاً لبقائه التجريبي الخاص به، مما يدل على فعاليته.

يتضح أن " فلسفة الوجود " عند ياسبيرس تبحث في الوجود العيني، والوجود العيني هو ما يكون عليه الدازاين وليس ما يعرفه عن نفسه، والمعرفة العلمية ذاتها لا تقوى على استجلاء أغواره، لذا فشعوره بأفعاله يتأرجح بين الذاتية والموضوعية، بين الفردية والكلية، بين الوجود الممكن والوجود الماهوي. وبما أن الدازاين وجود عيني فهو أنية زمنية وتاريخية، والتاريخية historicité هي التطابق بين الأنا الشخصية للدازاين وواقعه العيني " فأنا أعرف أنني لست إلا أنية في الزمان، ولكني موجود على نحو تكون فيه الأنية بمثابة تحقق للأنا اللازمانيّة"<sup>1</sup>

إن إحدى سمات التاريخية هي الوحدة بين الضرورة والحرية، حيث الشعور التاريخي للدازاين يظهر أن المواقف التي تتطوي على الضرورة ليست نفيًا للحرية بل إمكانيات لوجودها، فالحرية لا توجد بالنسبة للذات إلا بقدرتها على استخدام الضرورة والحتمية التي تعترضها وتحويلها إلى وسائل لحريتها. بهذا يتجاوز ياسبيرس موقفين ظلاً يحصران مشكلة الحرية بين النفي والاثبات، بين الضرورة والحتمية من جهة، وحرية الاختيار واللاحتمية من جهة أخرى، فكلا الموقفين يبرهان على نفي الحرية أو إثباتها، بينما هي لا تحتاج إلى برهنة، لأن الحرية هي دائماً حرية الكائن الذي يريد تحقيق ذاته، ولذلك فالحرية مرتبطة بالفعل، أي بإرادة الفاعل في اختيار الأفعال التي تحقق ذاته، والشعور بالمسؤولية عليها.

#### 4- غابريال مارسيل: الفعل رهان الفلسفة الملموسة:

اتجه مارسيل إلى بناء فلسفة ملموسة تقترب مفاهيمها أكثر فأكثر من الحياة العملية، وربط مفهوم الفعل بالإنسان الفاعل، وعرض للمسألة الأنطولوجية انطلاقاً من علاقة الذات بالآخر، حيث يرى أن الوجود الذي يجب أن تنطلق منه أي فلسفة في الوجود هو تجربة "أنا موجود"، وهذه التجربة ترينا أن الوجود لا يعرض نفسه على الذات باعتباره متوافقاً مع الفكر، على طريقة الكوجيكو الديكارتي، بل باعتباره واقعا متجسداً متوافقاً مع الجسم، فالنفس والجسم والوجود في العالم حقيقة واحدة مترابطة، وضمن هذا الترابط فقط تكتشف الذات كينونتها ووجودها. " وبالتبادل فإن وجود العالم يعطى لي في الوقت نفسه الذي يعطى لي فيه وجودي الخاص، الذي لا ينفصل عن وجود العالم، فالمثالية الذاتية تصطدم بهذه الحقيقة البينة بنفسها، إذ أنه من المحال الإغلاق على الشعور الفردي في داخل نفسه، لأن وجودي نفسه هو برمته انتساب إلى العالم appartenance au monde ووجود في العالم être dans le monde<sup>2</sup> غير أن هذه الوحدة لا يمكن أن تخفي قدرة الذات على التمييز في كل هذا بين ما تملكه وما لا تملكه، بين ما هو ذاتي وما هو موضوعي، ما يمكن أن يعد سرا أنطولوجياً وما يمكن أن يعد موضوعاً للمعرفة العلمية، وإذا كانت هذه الأخيرة، لا تقدم لنا الوجود إلا في شكل مشكلات ومفاهيم مجردة، فإن فلسفة الوجود معنية بالكشف عن أسرار الوجود الفردي، وهو وجود لا ينضب Inexhaustible ولا يمكن التعبير عنه، و" بغير السر تصبح الحياة غير صالحة لأن نتنفسها."<sup>3</sup>

1 ريجيس جوليفيه: المذاهب الوجودية، ص: 206

2 ريجيس جوليفيه: المذاهب الوجودية. ص: 243.

3 المصدر نفسه. ص: 249

كل إحالة لأسرار الوجود إلى المعرفة العلمية الموضوعية يفقدها معناها، لأن السر ليس ما أعرفه بل ما أحياء فعليا في الحياة العملية، لذلك يبقى موضوعا للحدس وهو تفكير من الدرجة الثانية يفهم بعمق موضوعاته، ويأتي بعد تفكير أولي ينظر إلى موضوعاته كمعطيات مباشرة. من بين هذه المعطيات المباشرة نجد العلاقة مع الغير، فالغير لا يوجد بالنسبة للذات إلا من حيث أنها منفتحة عليه، وهذا الانفتاح لا يعني النظر إليه ضمن دائرة الشعور الذاتي، كما هو الحال في الكوجيتو الديكارتي، فالغير منسوباً إلى الأنا ليس الغير، إنما هو فكرة الذات عن الغير، لذا فإن "ماهية الغير أن يوجد، ولا أستطيع أن أدركه بوصفه غيراً دون أن أفكر فيه بوصفه موجوداً، والشك لا ينبثق إلا بقدر ما تضعف هذه الغيرية في ذهني"<sup>1</sup> وهذا الاعتراف بوجود الغير من شأنه أن يعرفني على ذاتي كشخص ويتجه إلى تشكيل فعلي.

وفي كتابه: "الخطوط الأولى من أجل فلسفة ملموسة" نجد عناية خاصة لمارسيل بمفهوم الفعل بشكل عام، فالفعل بالنسبة له، ليس مجرد رغبة ولا هو مجرد كلام، لأن كلاهما لا يستحوذ على الواقع، مما يعني أن "ماهية الفعل التغيير باستمرار" لموقف معين في الواقع، والفعل أكثر من كونه حادثة مثل الحوادث الطبيعية أو الأمراض، لأنه فعل إرادي، وهو أكثر من كونه فعلاً إرادياً، لأنه قرار مطلوب منه تجاوز عتبة المداولة إلى التطبيق في الواقع، "إن الانتقال إلى الفعل هو بالضبط واقع اجتياز العتبة التي تفصل المنطقة التي هي قبل النعم أو اللا، أو أيضاً المنطقة حيث تتداخل النعم واللا- عن تلك التي تتفصلان فيها أو تتعارضان"<sup>2</sup>، وإلى جانب الواقعية، حيث لا تستنفذ واقعية الفعل بمجرد انتهائه، فإنه يتطلب فاعلاً نستطيع أن ننسبه إليه، ذلك أنه دائماً فعل الأنا الفاعلة: أنا الذي فعلت "ego sum qui fei"، وحتى التكر للفعل لا يسقط انتسابه لفاعله، فالتكر للفعل هو تكرر للأنا نفسها وخلق ازدواجية شعورية هدامة فيها. إن نتائج الفعل أيضاً لا يمكن أن تكون متوقعة كلها عند الفاعل، لأنه لا يستطيع الإحاطة بالموقف الكلي الذي يجري فيه فعله، كما أنه لا يوجد فعل مجاني، فالفاعل يتحمل المسؤولية على فعله أي ملزم بتحمل نتائجه، وهذا التحمل يأتي بعد تقويم، فقد يكون مصدر استحسان وقد يكون مصدر استهجان بالنسبة لفاعله. غير أن كل هذه الصفات التي يتميز بها الفعل عند مارسيل لا تقوى على تحديد ماهيته، ولا تبرر موضعه: أي النظر إليه كموضوع علمي، فهو لا يظهر على حقيقته إلا لفاعله، فتبقى حقيقته، إذن، مرتبطة بمنظور الفاعل، وكل محاولة لموضعه معناها فصله عن فاعله وتحليله وبالتالي تشويبه، فيكف عن أن يكون فعل الذات وعن كونه فعلاً أصلاً. ولكن ما هي هذه الذات الفاعلة المنوطة بفعل الفعل؟ هل هي الأنا الفردية المعبر عنها بكلمة أنا "moi" أو "JE" أم هي الأنا الجماعية أو الـ "ON" أم الشخص "La personne"؟

لا يمكن فهم فكرة الشخص من خلال معارضتها بمفهوم الفرد، ولا بمعارضتها بمفهوم الشيء. إنما يتحدد مفهومها من خلال معارضته بمفهوم الـ "ON". وهذه الأنا الأخيرة، الـ "ON" عند مارسيل، ليس لها مفهوماً محدداً، بل هي غير قابلة للتحديد. لكن الواحد منّا يظل يعكسها في تفكيره، و"الإعلان بأنها تغزوني هو قول القليل القليل، تتوغل في، تعبر

1 د. عبد الرحمان بدوي: دراسات في الفلسفة الوجودية. ص: 250.  
2 غابريال مارسيل: الخطوط الأولى من أجل فلسفة ملموسة، ص: 170.

عن ذاتها في، أقضي وقتي في عكسها، ثم إن آرائني ليست في معظم الأحيان سوى إعادة تكوين لك " ON " بـ " أنا " JE " لا تعرف أنها تعيد تكوينها.<sup>1</sup>

إن مفهوم الشخص لا يحصل من خلال هذا الانصياع لكـ " ON " بل في مجابتهها والقدرة على الخروج عليها، والمجابهة لا تعني هنا تحطيمها، بل تحديد ما يخصه كفاعل إزاء المواقف التي تعترضه، فنتحول المجابهة إلى مواجهة وتقويم واضطلاع بمسؤولية السيطرة عليها، وهكذا فإن مفهوم الشخص عند مارسيل لا ينفصل عن مفهوم الفعل، حيث " في الفعل يتحقق الرابط الذي به يتصل الشخص بذاته، لكن يجب أن نضيف حالاً أنه ليس خارج هذا الاتصال."<sup>2</sup>

وبخلاف ألبير كامو Albert-Camus وجون بول سارتر J.P.Sartre اللذين روجا لعبئية العالم ولا معقوليته وعممة الوجود الشخصي وانطوائه على التناهي والعدم، فإن مارسيل على غرار ياسبيرس أعطى أهمية أكبر لإمكانية الذات في العلو، وبالتالي في الإيمان والأمل والرجاء، وليست هذه مجرد حالات نفسية، بل أفعال تجعلنا نشارك في الوجود، وننتظر ما هو أفضل وما هو إيجابي، فالإيمان مثلاً عند مارسيل ليس إرغاماً، ليس شيئاً يحتاج إلى برهان تجريبي، ليس ضعفاً، فهو " لا يمكن إلا أن يكون كشفاً، وهو تسليم وإجابة على دعوة صامتة تنادي النفس دون أن ترغمها أي إرغام"<sup>3</sup> أما الأمل فهو فعل نتعرف الذات من خلاله على واقعها والصعوبات التي تعترضها ومحاولة التغلب عليها لتأكيد ذاتها، مما يعني أنه جهد مبذول لتجاوز الواقع وحل لمشاكله. " فالأمل إذن هو تأهب نفس مرتبطة ارتباطاً صميماً في تجربة المشاركة لإنجاز فعل متعال في مضادة الإرادة والمعرفة، فعل تؤكد بواسطته ذلك البقاء الحيوي الذي تقدم له هذه التجربة الضمان والبشائر في آن واحد."<sup>4</sup>

من خلال هذا التحليل الذي قدمته لأهم الفلاسفة الوجوديين، نستطيع استخلاص الشروط الانطولوجية للفعل كما تتصورها الأنطولوجيا المعاصرة وهي:

- أ- أن الكلام عن الفعل يرتد إلى الكلام عن الإنسان الفاعل والذات الفاعلة، وهذه الأولوية للذات لا تلغي أهمية الفعل بالنسبة للذات نفسها، باعتباره أحد مظاهر تحققها أو مجال تحققها في الواقع العيني.
- ب- ينطبع الفعل بالخصائص الأنطولوجية للوجود، فالفعل ليس شيئاً يضاف إلى الوجود، بل هو جزء منه، ومن ثم فهو يتلون بصفات الوجود وما يتميز به من تعين وفردية وذاتية وزمنية وإرادة وحرية والتزام ومسؤولية.
- ت- نستطيع أن نتكلم مع الوجوديين، عن تجاوز الفعل الحقيقي أسر الأشياء المادية وكل أشكال الحتمية والضرورة وأغلال العيش مع الناس. فأفعال الكائن الذي يريد تحقيق وجوده هي أفعال حرة تصدر عن إرادة وحرية إختيار، وليست أفعالاً زائفة مبتذلة واعتيادية.

1 المصدر نفسه. ص: 177.

2 المصدر نفسه. ص: 182.

3 المصدر نفسه. ص: 256.

4 المصدر نفسه. ص: 246.

- ث- أن الانفعالات سواء كانت سلبية أو إيجابية، حادة أو هادئة، مجال يظهر الكائن على حقيقته، حيث ينزع إلى تغيير ذاته وأفعاله من خلال الانفعال بعدما تغير العالم من حوله.
- ج- أن الفاعل مسؤول عن أفعاله مسؤولية فردية، وهو مصدر تقويمها تقويماً أخلاقياً وإنسانياً.
- ح- أن المشاركة والتواصل مع الآخرين والعيش المشترك معهم، في صلب حياة الكائن الذي لا يمكنه أن يفهم ذاته إلا من خلال الآخر.
- خ- لا يخرج الفعل عن أن يكون مشروع الذات الخاص الذي تلقاه أمامها في الواقع، وهو يتعلق بنمط وجودها في العالم.

### ج- امتدادات الفهم الأنطولوجي للفعل في الهرمينوطيقا الفلسفية: 1- غادامير والعقل التطبيقي:

يرى غادامير أن الهرمينوطيقا بما أنها محاولة لفهم التجربة الإنسانية وتأويلها، فإنها لا تستثني التطبيق. لأن الفهم الذي يعتمد على التأويل لا يكتمل إلا في التطبيق. وهكذا، يقول غادامير: "نقاد خطوة أبعد من التأويلية الرومانسية، إن صح التعبير، بأن لا نعد الفهم والتأويل مكونين لعملية موحدة فقط، بل إن التطبيق عنصر ثالث يشترك معهما في ذلك."<sup>1</sup> والحقيقة أن الفهم التطبيقي فهم أنطولوجي يسبق قراءة النص ويأتي بعد تأويله معاً: فالحالة التي يسبق فيها الفهم التطبيقي النص هي الحالة التي تدل على بنية الفهم المسبق للمؤول عندما يأتي لقراءة النص، ويتضمن تأثير أحكامه المسبقة وإيديولوجيته وتراثه وواقعه الخاص على فهمه، فالفهم المسبق فهم مستمد من الحياة العملية للمؤول، ويعبر عن فهمه الأولي لدلالة النص، وبالنسبة لغادامير، فإن هيدجر، هو الذي كشف عن بنية الفهم المسبق عندما تكلم عن الدارين الذي يعبر عن لقاء الذات في العالم مع ذاتها قبل لقائها بالأشياء والموضوعات. أما الحالة الثانية، فهي الحالة التي تعقب القراءة الموضوعية للنص، حيث يطبق فيها المؤول دلالة النص على واقعه العملي الخاص، إنه فهم متشعب بدلالة النص، ولكنه يطبق وفق واقع المؤول وأغراضه، ويدل على تملك المؤول لتلك الدلالة في التطبيق، واشتراك إمكانياته إنطلاقاً منها.

لقد وجد غادامير في الهرمينوطيقا القانونية والهرمينوطيقا اللاهوتية التعبير المناسب عن الفهم التطبيقي، حيث يحرص المؤول ليس فقط على فهم فحوى القانون أو النص الديني، بل على كيفية تطبيقهما وفق حالة عينية محددة. النص "سواء أكان قانوناً أو إنجيلاً، إن أريد له أن يفهم كما ينبغي - طبقاً لما يدعيه- فيجب أن يفهم في كل لحظة، وفي كل حالة عينية، بطريقة جديدة ومختلفة. إن الفهم هنا هو دائماً تطبيق."<sup>2</sup> إذن على مستوى تأويل النصوص، يؤسس غادامير لفهم تطبيقي يتحكم في تأويلها من جهة، وفي توجيه الحياة العملية، وبالتالي أفعال الإنسان من جهة أخرى.

غير أن مجال الفعل الإنساني هو العلوم الإنسانية التي أولاها غادامير أهمية خاصة، وهي عنده علوم عملية موضوعها الإنسان وما يعرفه عن نفسه ككائن فاعل يعي أغراض أفعاله ويتحكم فيها. والفعل الإنساني يخضع كالنص لجدلية التملك والتناهي La dialectique de l'appropriation et la distanciation، وبالتالي لجدل الفهم الأنطولوجي والمعرفي.

1 هانز جورج غادامير: الحقيقة والمنهج، ص: 419

2 المصدر نفسه، ص: 420

فالفهم الأنطولوجي يمكن من قراءة النص وفقا لمبدأ التملك الذاتي ، أي قراءته وفقا لتراث الذات وأحكامها المسبقة وإيديولوجيتها، أما التثائي، فإنه يمكن من أخذ مسافة من النص قصد قراءته قراءة موضوعية، مع ذلك فإن غادامير لم يتخلص من هيمنة الفهم الأنطولوجي، ومثلما أن أرسطو لم يرم إخضاع الفعل الخلقى إلى أنموذج العلم في عصره وهو أنموذج الرياضيات، فكذلك الفعل الإنساني لا يمكن أن يكون موضوعا لمعرفة علمية خالصة، فمن شأن تلك المعرفة أن تشيئه، وتفقد طابعه الإنساني الخاص. وبهذا يحرص غادامير على التمييز بين الفعل الإنساني والحوادث الطبيعية، فلا يمكن أن يرتد الفعل الإنساني إلى مجرد حادثة طبيعية آلية يمكن إخضاعها لقوانين عامة، وهو على غرار أرسطو، يرى أن الفعل الإنساني يقوم على الممارسة والسجية والتغير، وهو تطبيق لمعرفة الفاعل على حالة عينية جزئية. إن التأويل الذي يلحق الفعل الإنساني، تبعا لذلك، يقوم على الفهم التاريخي وسلطة التراث والأحكام المسبقة، وهو إن تطور إلى معرفة موضوعية، فهي تبقى معرفة أقرب إلى الخطة العملية أو الصورة العامة للعمل منها إلى المعرفة العلمية. " فالعلوم الإنسانية، يقول غادامير، أقرب إلى المعرفة الخلقية، منها إلى ذلك النوع من المعرفة النظرية، إنها "علوم خلقية." <sup>1</sup>

ويفرق غادامير بين الفعل الحرفي والفعل الأخلاقي، فالفعل الحرفي يدل على مهارة صاحبه وقدرته على استخدام الوسائل المناسبة بحسب الظروف الخاصة لتحقيق منتجاته، في حين يقوم الفعل الخلقى على جدلية الأهداف والوسائل، حيث تحقيق الهدف يحتاج إلى الوسيلة، ووجود الوسيلة يتطلب وجود الهدف.

### 3-بول ريكور وهاجس " فلسفة الفعل":

تعتبر فلسفة الفعل هاجسا في المسار الفلسفي لريكور. وهذه الفكرة يمكن إيضاحها بتحديد الخصائص المميزة لموقفه إزاء ثلاث تأويلات فلسفية لا يتوانى في الإعلان عن الانتماء إليها، وهي الفلسفة التأملية والفينومينولوجيا والهرمينوطيقا الفلسفية. والغريب أن نقده لهذه التأويلات يظهر دائما اتجاهه إلى ما هو عيني ولموس، حيث تقترب المفاهيم الفلسفية أكثر فأكثر من الحياة العملية و بفلسفة الفاعل والفعل. لا يخفي ريكور انتماءه للفلسفة التأملية المنحدرة عن ديكرات، وهي فلسفة تقوم على سلطة العقل وحده كما هو معروف، أي على تفكير لا يعرف نفسه إلا في فعل الفكر، حيث يراعي عدم تناقضه مع نفسه. لقد تأثر ريكور في هذا الجانب خاصة ببرونشفيك ولانيو ولاشولبي، لكنه لم يبق حبيسا للطابع المثالي لفلسفتهم ، حيث حاول داخل الفلسفة التأملية الديكراتية توسيع الفكر إلى الواقع وإلى الرموز والتعبيرات التي تدل على الأفعال على غرار جون نابير Jean Naber. حيث لا يمكن الاكتفاء بالوعي الذاتي في فهم الفعل، بل يجب توسيع الوعي إلى الرموز والتعبيرات التي تدل عليه أيضا، وهذا الربط للوعي بالواقع وبالحياة العملية وتعبيراتها، ليس فكرة خاصة بجون نابير، بل مبدأ هذه الفكرة يمتد إلى سبينوزا وليبنتز وشوبنهاور ونييتشه وفرويد. " كل هؤلاء المفكرين أخذوا قرارا هاما يتعلق بمصير التمثل La représentation : فهو ليس الحدث الأولي أو الوظيفة الأولية المعروفة أكثر، لا بالنسبة للوعي البسيكولوجي أو التفكير الفلسفي. لقد أصبح وظيفة ثانوية للجهد والرغبة، فهو ليس أبدا ما يؤدي إلى الفهم، بل ما يجب أن يفهم." <sup>2</sup> يستتبع هذا المبدأ بالنسبة لريكور إدراج نابير للكوجيطو الموضوعي

1 المصدر نفسه. ص: 426.

داخل الوعي الفعال والمنتج للإرادة، وإعطائه أولوية للفعل على الفهم، حيث يتبدى الفعل في شكل سلسلة من الحوادث التجريبية أمام العقل.

غير أن ريكور يعتبر الفلسفة التأملية في صورتها الديكارتية مجردة وفارغة، ففي كتابه " في التأويل، مساهمة حول فرويد- De l'interprétation, essai sur Freud " يقول: " الحقيقة الأولى-أنا موجود، أنا أفكر- تبقى أيضا مجردة وفارغة، فهي لا تقاوم، " <sup>1</sup> لأنه بوضعها هذا تفصل الأنا عن الواقع وعن التاريخ، بحيث يبدو كجوهر فكري معروف لذاته مباشرة، أي حدسيا في شفافية تامة، أنا ثابت لا يقبل التغيير، وأنا مطلق معتد بنفسه بصفة يقينية. وهذه الصفات تجعل الكوجيطو الديكارتية فاقدا لعلاقته مع الأنا الفردي، ولذا فتسأل حنا أرنت: " من فعل كذا فعل، من هو الفاعل، المؤلف ؟ لا يستطيع أن يجيب عنه الفهم الديكارتية للأنا، إذ يبقى السؤال مطروحا عن الفاعل الخاص الذي أتى بالفعل، وضرورة حكاية من هو، أي التعبير عن "هويته السردية"، حيث لم يعد الأنا معروف لنفسه مباشرة ما دام لا يتعرف عليها إلا من خلال الآخر، ومن خلال الرموز والنصوص، وما حدث له من حوادث وقصص. ومع قراءة ريكور لما يسميه " فلاسفة الشك": نيتشه وفرويد وماركس، ينتهي إلى الاقرار بأننا مكسور *brisé* حيث مواجهة ديكارت بنيتشه أفضت إلى الشك في قدرة تعبير الذات عن ذاتها وفي قدرتها على التحكم في نفسها، بينما مواجهة ديكارت بفرويد أدت إلى الاعتراف بتحكم العوامل النفسية اللاشعورية في الفعل، وأما قراءته لماركس فقد أظهرت إلى أي مدى يصبح وعي الإنسان مستلبا وخاضعا لقوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج. وبهذا أصبح الأنا المكسور وأحيانا المجروح هو محور الأنطولوجيا التي انتهى إليها ريكور، وهي تعبير عن الانسان الفرد المتناهي والمتالم، الخطاء الذي يوجد دائما ضمن وضعية معينة، ولكنه في نفس الوقت الكائن القادر على الوجود *Le pouvoir-être* والذي يتميز أساسا بالقدرة على فهم وضعيته وتفسيرها والتطلع إلى ما هو أفضل من خلال الخيال واشتراح امكانياته وأفعاله في الواقع.

حاول ريكور على غرار ميرولوبنتي وسارتر وغابريال مارسيل تجاوز الطابع المثالي في الفينومينولوجيا وتوسيعها إلى مجالات الحياة العملية الفاعلة، حيث يكشف مساره الفلسفي عن عنايته بمفهوم الفعل منذ البداية، وكتابه: " فلسفة الإرادة، الإرادي واللاإرادي *Philosophie de la volonté: le volontaire et l'involontaire* " الذي يتضد من أطروحته لنيل شهادة الدكتوراه، هو في الحقيقة، تحليل فلسفي وانثروبولوجي للفعل الإنساني، وقد تجاوز فيه ريكور التحليل الفينومينولوجي للفعل كما هو معطى للوعي المباشر، فلم يعد يتكلم عن الفعل الإرادي وعلاقته بالفكر والأحاسيس والانفعالات، بل على ما يشكل نقيضا له وهو الفعل اللاإرادي وارتباطه باللاشعور والطبع. ففي الكتاب ثنائية لا يقوى الوعي الأيدوسي *eidétique* على استيعابها، لذا كانت الاستعانة بـ"الفلسفة الملموسة" لغابريال مارسيل التي تضمن الانتقال من فينومينولوجيا متعالية إلى فينومينولوجيا أنطولوجية تهتم أكثر فأكثر بمضامين الفعل الواقعية، وهي تتناول كيفية انبثاق الفعل " على مستوى المشروع، على مستوى الدافعية، وعلى مستوى القدرة نفسها على الفعل"<sup>3</sup>

1 Paul Ricœur : *De l'interprétation, essai sur Freud*, p : 53

2 Paul Ricœur : *Temps et Récit, 3. Le temps raconté* :442.

3 Paul Ricœur : *Du texte à l'action*, p : 249.

وفي الجزء الثاني من كتابه فلسفة الإرادة وسع ريكور تفسيره للفعل الإنساني إلى الخطاب الأسطوري والديني وإلى لغة الرموز، حيث تكلم عن "الإنسان الخطاء- L'homme faillible" وعن "رمزية الشر La symbolique du mal" وتساءل عن معاني الرموز التي تجلب للإنسان الدنس والخطيئة وعن أصل الشر في فعل الإنسان. "فتنائية الإرادي واللاإرادي قد أعيدت إلى موضعها في جدلية أكثر اتساعا تحكمها أفكار اللاتناسب، وقطبية المتناهي واللامتناهي، والوسيط أو التوسطية، وأخيرا ففي بنية هذه التوسطية بين قطب التناهي وقطب اللاتناهي الخاصين بالإنسان يبحث عن الضعف النوعي للإنسان وعن هشاشته الجوهرية"<sup>1</sup>، تلك الهشاشة التي تدل على قابلية الإنسان لفعل الشر. وإلى جانب استقادة الفينومينولوجيا التي انتهت إليها ريكور من الفلسفة الملموسة لغابريال مارسيل التي تحاول مقارنة المفاهيم الفلسفية بربطها بحياة الشخص أو الفاعل العملية، فإنها تستفيد أيضا من فلسفة ميرلوبنتي التي تربط الإدراك بلغة الجسد والسلوك، وبتطبيق شيلر للفينومينولوجيا على القيم. يظهر ذلك في عناية ريكور بدواعي الأفعال الحيوية ووساطة الجسم بين الجانبين الذاتي والموضوعي للفعل وتأثير القيم على أفعال الإنسان منذ البداية.

أما بالنسبة لما يسميه ريكور "ثورة المنهج" فإنها لم تكن متعلقة فقط بتجاوزه لمثالية الفلسفة التأملية ولا مثالية الفينومينولوجيا، بل بلقائه أيضا بالهرمينوطيقا أو "فلسفة التأويل" في صميم عمله الأول حول فلسفة الإرادة، حيث "الخطاب الفلسفي الذي، بنهاية الجزء الأول، يقود إلى إمكانية فكرة الشر أو اللاعصمة، يتلقى من رمزية الشر دفعا جديدا واغتناء مهما، لكن ذلك على حساب ثورة المنهج المتمثلة في اللجوء إلى التأويلية، أي إلى قواعد تفكيك الرموز المطبقة على عالم الرموز"<sup>2</sup>

لقد تابع ريكور ذلك التحليل المعتمد على الفينومينولوجيا الأنطولوجية وهرمينوطيقا الرموز في كتابه: "في التأويل، محاولة حول فرويد - DE l'interprétation. Essai sur freud حيث يوافق فرويد على إمكانية تفسير الفعل الإنساني برده إلى دوافع لاشعورية، لكنه يعارضه أيضا، بتأكيد أن اللاشعور غير كاف، حيث يستطيع الإنسان أن يضع لأفعاله مقاصد وأهداف، والتي لا يمكن أن يفسر فعل الإنسان إلا بها، وهكذا تخضع تعبيرات أو رموز أفعال الإنسان لنوعين من التأويل: تأويل استرجاعي، أركيولوجي Archéologique يرجع الفعل إلى دوافع لاشعورية مضمرة، يجب الكشف عنها، وتأويل قصدي تيليولوجي Téléologique يقرأ مقاصد الفعل.

في هذا السياق وجد ريكور في اهتمام دلتاي بابستمولوجيا العلوم الإنسانية وبفهمها للفعل الإنساني المتميز عن الحوادث الطبيعية، تأكيدا آخر على الطابع الرمزي للأفعال، حيث للأفعال الإنسانية آثار أو تعبيرات تدل عليها، كما وجد ذلك الطابع الرمزي للأفعال عند ماكس فيبر - Max Weber وألفرد جيرتز - Alfred Gueertz وهكذا أصبح في الإمكان فهم تلك الأفعال ليس فقط انطلاقا من الوعي المباشر بمضامينها الداخلية كما هو الحال في الفينومينولوجيا الوصفية، بل انطلاقا من تعبيراتها ورموزها وآثارها الخارجية، حيث ووساطة الفعل عن طريق الرموز ذات الطبيعة الثقافية يأخذها ريكور على مستويين:<sup>3</sup>

1 بول ريكور: فلسفة الإرادة، الإنسان الخطاء، ص: 17.

2 المصدر نفسه، ص: 17.

- مستوى الرموز الثقافية المشككة للفعل، حيث وساطة الرموز للفعل داخلية وضمنية.  
- مستوى الرموز الثقافية التي تمثل الفعل، وهي الرموز الجمالية والأخلاقية والسياسية،  
التي تشكل طبقات مختلفة في أنواع الأعمال التطبيقية وأنواع الخطاب والمؤسسات  
الموجودة في المجتمع.

وهذا التنوع في مصادر معرفة ريكور بالرموز، جعله يتجاوز تعريفه الأول الذي يحصر  
ماهية الرمز في التعبيرات ذات المعنى المزدوج، بحسب أنموذج دراسته للإستعارة، ولم  
يعد الرمز يبعث فقط على التفكير، بل يعبر عن التجربة المعيشة كلها، ذلك ما أخذه ريكور  
عن إرنست كاسيرر E.Cassirer الذي يرى أن " الأشكال الرمزية صديروا ثقافية  
تعطي شكلا للتجربة كلها."<sup>1</sup> من هنا لم يعد الرمز معزولا عن سياق الثقافة أو النص الذي  
ينتمي إليهما، حيث هرمينوطيقا النص عند ريكور تعني " بدراسة عمليات الفهم في علاقتها  
بتأويل النصوص " <sup>2</sup> ، وبما أن ما نبحث عنه في النص ليس مقصد الكاتب مثلما تدعي  
الهرمينوطيقا الرومانسية، فإن ريكور يميز أيضا بين البنيوية والمنهج البنيوي، في  
كتابه: " صراع التأويلات - le conflit des interprétations " : فإذا كان المنهج البنيوي قد  
أثبت جدارته في تفسير النصوص إلى جانب مناهج أخرى، فإن البنيوية لم تؤد سوى  
إلى فصل الذات عن موضوع البحث، وفصل المعنى الموضوعي للنص عن دلالاته في الواقع.  
فالنص تختلف دلالاته باختلاف السياق الثقافي والإجتماعي والحضاري لقارئه. لذا فالقارئ  
ليس كائنا سلبيًا، فهو انطلاقًا من المعنى الموضوعي للنص، وتشبعه بدلالاته يشترع  
إمكانياته ويحاول تحقيقها في حياته العملية، وهذا يعني أن ريكور، على غرار غادامير

1 Ibid., 2013, p : 279 ,280.

2 Paul Ricœur : **Du texte à l'action**, 1986, p : 83.

يخضع النص للفهم الأنطولوجي التطبيقي من الأمام ومن الخلف: حيث هناك فهم مسبق يأتي به القارئ إلى النص، يحمل أحكامه المسبقة وافتراضاته حول موضوع النص، وفهم بعدي إن صح التعبير، يأتي بعد مرحلة موضوعية تفسر الدلالة الموضوعية للنص، وهو الفهم الذي يتشعب بدلالة النص ويطبقها في واقعه الخاص. وهكذا أمكن لريكور داخل هرمينوطيقا النص وضع مقولات التأويل التي تشكل الخطوات الأساسية لجدل الفهم والتفسير، في مقابل مقولات النص التي تحدد الشروط الموضوعية التي تجعل الخطاب نصا، حيث البنية الجدلية لمحور التأويل تدخل في علاقة جدلية مع البنية الجدلية لمحور النص، وأصبحت هرمينوطيقا النص أنموذجا لدراسة الفعل الانساني، لأن الفعل الانساني هو نص أو " يشبه النص "، وبالتالي ينطبق عليه ما ينطبق على النص سواء في بنيته الموضوعية أو نظرية تأويله، حيث يخضع لنفس مقولات التأويل ولنفس مقولات النص.

يتبين مما سبق أن ريكور يؤسس لأنثروبولوجيا فلسفية قوامها البحث عن الإنسان ككل من خلال منعطف الرموز والنصوص والتاريخ والأفعال الإنسانية والمؤسسات والثقافات، أي أنثروبولوجيا فلسفية تقوم على فلسفة للتأويل تأخذ بعين الاعتبار كل أشكال ذلك المنعطف. إن الحقول الأساسية لتلك الانثروبولوجيا هي النص والفعل والتاريخ، التي حاول ريكور التقريب فيما بينها بإخضاعها لفلسفة التأويل المبنية على جدل الفهم والتفسير، وإذا كانت تلك الفلسفة قد انفتحت في دراسة الفعل الإرادي على معطيات علم النفس التجريبي والتحليل النفسي والفيسيولوجيا، فإنها تستفيد في مواصلتها لدراسة الفعل بعد ذلك، على فلسفة التحليل الأنجلوسكسونية التي تدرس " منطق عبارات الفعل La logique des phrases de l'action " والقصدية مع فيتجنشتين وأنسكومب، وتكشف عن العلاقة بين اللغة والفعل مع أوستن وسيرل، كما تستفيد من المنهج البنيوي والسردي التاريخي والأدبي، باعتبار أن الفعل مرتبط بقصة حياة ذات أو أمة، وبطبيعة الحال، تأخذ بالأنطولوجيا الهيدجرية والمارسيلية، دون أن تهمل فلسفة الفعل الأرسطية والكانطية، حيث يظهر لنا ذلك في تأويل ريكور للفعل الأخلاقي وفكرة العدالة والحق والسياسة.

إن وضع الفعل ضمن منعرج الأنطولوجيا المعاصرة، إذا كان يكشف على طابعه الفردي والذاتي، كونه مشروع الذات الذي تلقىه أمامها لمواجهة وضعياتها الخاصة، فإن هذا لا يمنع تحول ذلك الفعل، بفضل فعاليته، إلى مؤسسة اجتماعية تخلق قوانينها الخاصة، وفي كلتا الحالتين يخضع الفعل للتحليلات اللغوية والمنطقية والعلمية، قبل أن تنتسب الذات بدلالاته وتفهم نفسها من خلال تلك الدلالة وتلقي بمشاريعها وأفعالها في الواقع من جديد.

### قائمة المراجع:

- 1- ريجيس جوليفيه: المذاهب الوجودية، من كيركيغورد إلى جان بول سارتر، ترجمة: فؤاد كامل، الناشر: دار الآداب، بيروت.
- 2- عبد الرحمان بدوي: دراسات في الفلسفة الوجودية، ط 1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1980، بيروت، لبنان.
- 3- مارتن هيدجر: التقنية، الحقيقة، الوجود. تر: محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح، المركز الثقافي العربي- بيروت، لبنان. الدار البيضاء، المغرب.
- 4- جون ماكوري: الوجودية. تر: إمام عبد الفتاح إمام. عالم المعرفة، 1982، الكويت.

- 5- إ.م. بوخنسكي: الفلسفة المعاصرة في أوروبا. تر: عزت قرني، ط 1، عالم المعرفة، 1992. الكويت.
- 6- غابريال مارسيل: الخطوط الأولى من أجل فلسفة ملموسة، ترجمة: الناشر: منشورات عويدات، ط 1. بيروت، لبنان.
- 7- هانز جورج غادامير: الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، دار أويا للنشر والتوزيع والتنمية الثقافية، ط 1، 2007 طرابلس، الجماهيرية العظمى.
- 8- بول ريكور: فلسفة الإرادة، الإنسان الخطاء، ترجمة: عدنان نجيب الدين، الناشر: المركز الثقافي العربي، ط 2003، 1، بيروت، لبنان. الدار البيضاء، المغرب.  
-المراجع باللغة الأجنبية:

-1 Jean Beaufret : De l'existentialisme à Heidegger, Introduction aux Philosophies de l'existence et autre textes, J.Vrin, 2000, Paris, France.

-2 Paul Ricœur : Le conflit des interprétations, essais d'herméneutique, éditions du Seuil, 1969, Paris, France.

- 3 Paul Ricœur : De l'interprétation, essai sur Freud, éditions du Seuil, Paris 1965.

-4 Paul Ricœur : Temps et Récit, 3. Le temps raconté, éditions du Seuil, Paris 1985

-5 Paul Ricœur : Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II, éditions du Seuil, Paris, 1986.

-6 Paul Ricœur : Anthropologie Philosophique, écrits et conférences 3, éditions du Seuil, Paris, 2013