بول ريكور" و حول الفلسفة والتاريخ

Paul Recoeur and the Philosophy-History Dialogue

بلعاليه دومه ميلود

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية / جامعة حسيبة بن بوعلي بالشلف

belaliamiloud@yahoo.fr

تاريخ الاستلام: 2023/.12./12 ؛ تاريخ القبول : ..2024/01./01 ؛ تاريخ النشر : ..2024 /01/08

ملخص:

يقدم "ريكور" تصوره الفلسفي للتاريخ من منطلق خلفية الرفض لأي محاولة فلسفية تدعي لنفسها القدرة على القبض على معنى التاريخ وكأنه معنى جاهز منذ البداية، وهو تصور يعمل من خلاله على تحرير التاريخ من هيمنة النسق الفلسفي التقليدي، ويدعو إلى فهم التاريخ الإنساني على ضوء قراءة جديدة ومبتكرة لتاريخ الفلسفة، قراءة تتميز أولا بكونها وليدة حركة إصغاء مستمرة وعلاقة حوار شاقة وعسيرة مع مختلف النماذج التفسيرية السائدة في مجال المعرفة الإنسانية عموما، والمعرفة التاريخية خصوصا، وثانيا بما كشفته من فعالية وحيوية بفضل استيعابها للدرس الإبستمولوجي في مجال الدراسات النقدية التاريخية، سواء على مستوى الطروحات التي غلب عليها الطابع الميتودولوجي أكثر، كما هو الحال مع مدرسة الحوليات الفرنسية وما لحقها من تطوير مع أنصار موجة "التاريخ الجديد"في فرنسا، أو تلك التي استغرقت جهودها في تناول إشكالية التاريخ من الناحية الإبستمولوجية الخالصة (مثلما هو الحال مع "ريمون آرون" و "هنري مارو" و "بول فاين" (P. Veyne))، والتي تعد استمرارا لما عرف في ألمانيا تحديدا "بالفلسفة النقدية للتاريخ".

الكلمات المفتاحية:

فلسفة التاريخ، المعرفة التاريخية، التأويل، التواصل التاريخي، بول ريكور.

Abstract:

Recoeur's philosophical conception of History has rejected any philosophical thought which assumes that history is predefined or can be defined. His conception transcends conventional philosophical modes of enquiry. Recoeur suggests that a new philosophical reading of history is crucial. This novel reading ought to be the result of a process of continuous dialogue and conversation with different methods of interpretations in the field of the humanities and historical knowledge. This unconventional reading of history should also accommodate both epistemological and methodological modes of historical enquiry like in the case of the wave of "New History" is France which offered a methodological study of history; and those historical studies which were purely epistemological like the ones conducted by Raymond Aron, Henry Marou and Paul Veyne, of which they unfold under what is known in Germany as Critical Philosophy of History.

Key words:

Philosophy of History, Historical Knowledge, Paul Recoeur.

مقدمة:

يقدم "ريكور" تصوره الفلسفي للتاريخ من منطلق خلفية الرفض لأي محاولة فلسفية تدعي لنفسها القدرة على القبض على معنى التاريخ وكأنه معنى جاهز منذ البداية، أو بتعبير آخر، يعمل "ريكور" على تحرير التاريخ من هيمنة النسق الفلسفي التقليدي، ويدعو إلى فهم التاريخ الإنساني على ضوء قراءة جديدة ومبتكرة لتاريخ الفلسفة، قراءة تتميز أولا بكونها وليدة حركة إصغاء مستمرة وعلاقة حوار شاقة وعسيرة مع مختلف النماذج التفسيرية السائدة في مجال المعرفة الإنسانية عموما، والمعرفة التاريخية خصوصا، وثانيا بما كشفته من فعالية وحيوية بفضل استيعابها للدرس الإبستمولوجي في مجال الدراسات النقدية التاريخية، سواء على مستوى الطروحات التي غلب عليها الطابع الميتودولوجي أكثر، كما هو الحال مع مدرسة الحوليات الفرنسية وما لحقها من تطوير مع أنصار موجة "التاريخ الجديد"[1]في فرنسا، أو تلك التي استغرقت جهودها في تناول إشكالية التاريخ من الناحية الإبستمولوجية الخالصة) مثلما هو الحال مع "ريمون آرون" و "هنري مارو" و "بول فاين .P)" ((Veyne، والتي تعد استمرارا لما عرف في ألمانيا تحديدا "بالفلسفة النقدية للتاريخ" [2]، حيث قدمت نفسها كبديل لفلسفة التاريخ التأملية الكلاسيكية، هذا فضلا عن تأثير "الدرس اللغوي المعاصر" المنبثق من الفتوحات المتجددة لفلسفة التحليل اللغوية الناطقة باللغة الانجليزية، وما أسفرت عنه من نتائج فلسفية، إذ يصرح "بول ريكور" بالفضل الذي يدين به للأبحاث اللغوية في الولايات المتحدة الأمريكية[3] أين تعرف على أهم النظريات الفرعية لفلسفة اللغة و البحث اللساني مثل: علم دلاليات القضايا (Sémantique propositionnelle)، النظرية التداولية للغة (La pragmatique du langage) و نظرية التلفظ والاستعارة (la métaphore)، بالإضافة إلى النظرية السردية التي فتحت . على ضوء منهج التحليل اللغوي . آفاقا جديدة في إبستمولوجيا التاريخ، حيث أشار إلى ذلك "ريكور" قائلا: "يعمل كتاب اللغة الإنجليزية على وضع بنية السرد في علاقة مع بنية المعرفة التاريخية، من جهة، ومن جهة أخرى كانت الفلسفة التحليلية تدعو، بفضل وجهتها الدلالية، إلى استقصاء قيمة صدق المنطوقات التاريخية" [4](كما هو الحال مثلا مع "وليم دراي"، "هيدن وايت"، "آرتير دانتو" وغيرهم...) .

كل ذلك أدى "بريكور" إلى إدراك أهمية الدخول في علاقة حوار مع مختلف هذه النماذج، وذلك من أجل الكشف . باعتباره صاحب هم فلسفي بالمقام الأول . عن الصورة الممكنة للحقيقة، من حيث إنها حقيقة تنشأ في التاريخ وبواسطة التاريخ، ومن ثم للحقيقة كفعل حواري تضطلع به الذات مع ذاتها عبر التاريخ، أي عبر

[1] J.Le Goff, R. Chartier, J. Revel (dir),(1978), La Nouvelle Histoire, Retz CEPL ,Paris.

[2] Raymond Aron,(1959), la philosophie critique de l'histoire. Essai sur une théorie allemande de l'histoire, J. Vrin.

[3] P. Ricœur,(1995),la critique et la conviction, entretien avec François Azouvi et Marc De Launay, Calmann-Lévy, p127.

[4] انظر: بول ريكور، (2006)، بعد طول تأمل، تر. فؤاد مليت، ط1، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم، المركز الثقافي العربي، ص 92.

مجهودها المتواصل في تحقيق ذاتها من خلال جدل الفهم والتفسير للنصوص التي تنتجها كتابة أو قراءة، ولعل هذا ما يبرر مشروعية المرور باللغة لاستعادة فهم الذات لذاتها، وهو المنحى التأويلي ذاته الذي أعلن عنه "ريكور" عبر أهم محطات مساره الفلسفي، وهو أيضا الأمر نفسه الذي جعل من البحث في التاريخ الهاجس المركزي في فلسفته، وهذا على اعتبار أن مسار الذات في وعيها لذاتها هو مسار ممكن فقط في حدود وعي الذات لتاريخيتها، وأن رغبتها في فهم حقيقتها التاريخية تتساوق مع مجهودها في التحرر من كل تاريخ، وهنا بالضبط تكمن المفارقة، أي مفارقة العلاقة بين الحقيقة والتاريخ، إذ كيف يمكن للذات أن تدرك حقيقتها في التاريخ دون أن تفقد تاريخيتها؟ بل "كيف، والقول "لريكور"، يستطيع كائن تاريخي [أي الذات] أن يفهم تاريخيا التاريخ؟ فهذه المفارقات تحيل بدورها إلى إشكالية أكثر عمقا وهي: كيف يمكن للحياة وهي تعبر عن ذاتها أن تجعل من نفسها موضوعية؟ وكيف بتموضعها تلقي الضوء على معاني قابلة للاستعادة والفهم من قبل كائن تاريخي آخر يتجاوز وضعه التاريخي الخاص؟[5]. "

1-التاريخ ومفارقة التأويل:

إن هذه التساؤلات تتجاوز فيما يبدو إطار إبستيمولوجيا العلوم التاريخية، لأنها لا تتصل فقط بحدود المعرفة التاريخية أو بشروط إمكانها، بقدر ما تتصل بمعنى وجود الإنسان ككائن تاريخي، أي ككائن يفهم ذاته التاريخية في التاريخ وبالتاريخ، دون أن يتجاهل المسافة الزمنية التي تفصل تاريخه الحاضر عن ماضيه، ومن هنا يأخذ الخطاب التاريخي بعده الأنطولوجي، كما يفهم ذلك من خلال نبرة التشديد على ما يسميه "ريكور" بالمقصد الأنطولوجي للخطاب حيث يقول: "وقد شددت على هذا المقصد الأنطولوجي للخطاب الذي كان متفقا بشكل كامل مع ما سبق لي أن اعتبرته قصدية القول المكثفة في فعل الإثبات، وألححت على أن الإثبات إنما هو تقرير ما هو موجود"[6]، وهنا نفهم أيضا، سبب لجوء "ريكور" إلى استدعاء أنطولوجيا "هيدغر (M. Heidegger)" ، وإن لم يكن على سبيل المحاذاة أو المجاراة، بل على سبيل الاستئناف المتجاوز، إذ أن هذه الأنطولوجيا الأخيرة تظل .بنظر ريكور .قاصرة عن إدراك بعد "الوساطة" الذي تقتضيه مسألة الفهم من حيث هي مسألة تستدعي عبرها الذاتُ "الغيرَ" من أجل التواصل معه، وفي هذا الاستدعاء تضطر هذه الذات إلى القيام بدورة كبرى، يكتشف من خلالها "الدازاين" حقيقة الآخرين باعتبارها طريقا "غير مباشر" لفهم ذاته بالقياس إلى مجموع البشر، بينما "مسألة الفهم [عند هيدغر] منفصلة تماما عن قضية التواصل مع الغير"[7] ، ولعل هذا ما يفسر تباعد هرمينوطيقا ريكور عن أنطولوجيا الفهم الهيدغرية، إذ يقول "ريكور" موضحا هذه المباعدة ما يلي: "فأن أفهم ذاتي هو أن أقوم باللفة الطويلة(Long détour) ، وهي اللفة الخاصة بالذاكرة الكبرى التي تحتفظ بكل ما

[5] بول ريكور،(2005)، صراع التأويلات، تر. منذر عياشي، مراجعة جورج زيناتي، ط1، دار الكتاب الجديد المتحدة، ص359.
[6] بول ريكور، بعد طول تأمل، المصدر السابق، ص 64
[7] بول ريكور،(2001، من النص إلى الفعل. أبحاث التأويل، تر. محمد برادة وحسان بورقية، عين للدراسات والبحوث الاجتماعية، ج.م.ع، ص69.

أصبح ذا دلالة بالنسبة إلى مجموع البشر" [8] ، وعلى هذا الاعتبار يؤكد "ريكور"، على قصور طريق هيدغر، تمشيا مع ذات التأكيد الذي نص عليه "مرلو بونتي" حين صرح: "بأنه لا يمكننا القيام بالأنطولوجيا المباشرة"[9] ، أي بذلك الضرب من التحليل الوجودي "الذي يقطع كلية مع قضايا المنهج"[10] ولا يستدعي في تحليله ضبط الكائن نفسه من خلال مختلف أوجه تحققه المعبر عنها في مختلف البنيات الرمزية، وتاليا ضرورة التوسط "باللغة" وبالبحث فيما تتيحه من معاني عبر الامتداد الواسع لاستعمالاتها، سواء تعلق الأمر باستعمالاتها في مجال الخطابات الحقيقية (أي التي تحيل إلى عالم الواقع على غرار الخطاب التاريخي) أو التخييلية (التي تحيل إلى عالم الممكن)، ولذلك يقترح "ريكور" دمج أنطولوجيا الفهم المباشرة بالسيمانتيكا أو علم الدلالة، "ومن ثم الإحالة إلى الوجود باعتبار اللغة ذاتها وسطا دالا"[11]، وعليه يتحقق الفهم التاريخي للتاريخ عبر وسيط اللغة، أي عبر قراءة النصوص كآثار لمعنى خلفته التجربة الماضية، وتم تثبيته بواسطة الكتابة التاريخية، وبفضل هذا التثبيت الكتابي يتم تواصل الذات المؤرخة/ القارئة في الحاضر مع ماضيها التاريخي دون أن تتغافل أو تتجاهل المسافة الزمنية الفاصلة بين حاضر التأريخ وبين الماضي التاريخي. وعلى هذا يكون فعل التأريخ بمثابة تأويل للتاريخ.

يستتبع ذلك أنه من العسير جدا، إن لم يكن من الاستحالة بمكان، الحديث عن حقيقة التاريخ كحقيقة قارة، أو كمعنى واحد ووحيد. "فالتاريخ كلمة ملتبسة المعنى (Equivoque) من حيث إنها تكشف عن مفارقة ضمنية في كل تاريخ، و تتمثل هذه المفارقة الضمنية في استخدامنا للتاريخ بمعنيين فنقول: التاريخ في صيغة المفرد لأننا نتوقع معنى إنسانيا واحدا ومعقولا للتاريخ (...) ونقول أيضا: التاريخ في صيغة الجمع لأننا نعرفه على أنه تاريخ البشر..."[12]، والمعاني الملتبسة على هذا النحو تتمفصل بدورها على وضع الذات الوجودي، أي يغدو المعنى الملتبس للتاريخ دالا على وجود الذات الملتبس، مما يقصي أي إمكانية للذات في التعرف المباشر على ذاتها، بل من الضروري على فهم الذات أن يتم عبر وساطة التأويل، وعلى هذا الأساس فإن التواصل المعرفي للذات مع ذاتها في التاريخ يتمفصل مع التواصل الأنطولوجي، وبالتالي تغدو مسألة التواصل التاريخي .على ضوء مفارقة تاريخية الفهم المشار إليها سابقا . ذاتها مسألة معرفية وأنطولوجية معا، أي باختصار مسألة هرمينوطيقية بامتياز.

أمام هذه المفارقة ينتصب التأويل إذن كممارسة أصيلة للذات، ليس فقط من أجل حل هذه المفارقة، بل، وهذا هو المهم، من أجل حمل هذه المفارقة إلى أقصاها بغية اكتشاف حقيقة مهمة، وهي أن الوضع الملتبس

---

[8] Paul Ricœur,(1986), Du texte à l'action, Seuil, p.86

[9] موريس مرلو - بونتي،(2008)، المرئي واللامرئي، ترجمة عبد العزيز العيادي، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص 280

[10] Paul Ricœur, Le Conflit d'interprétations , op.cit., p10.

[11] Ibid, p.20 .

[12] Paul Ricœur,(1967), Histoire et vérité, Seuil , pp.47-48 .

للفهم ليس وضعا طارئا على الذات، بل هو الحاصل الوجودي لالتباس الكائن الإنساني من حيث هو كائن تاريخي، ومن ثم لالتباس العلاقة بين مفهومي الحقيقة والتاريخ ذاتهما. واعتبارا من هذا، سيسعى "ريكور" إلى تأمل التاريخ بمنظور تأويلي، حيث لا ينفصل التأمل .كممارسة نظرية .عن "البراكسيس"، بل سيكون التأمل ذاته "استملاكا للفعل"، ومن ثم القدرة على إعادة تشكيله من جديد.

في هذا السياق بالذات يعمل "ريكور" على تحليل مشكلة المعرفة التاريخية في علاقتها بمفهوم الحقيقة، ذلك المفهوم الجامع الذي تطمح إلى بلوغه كل محاولة علمية أو فلسفية، بل كل تجربة إنسانية في التاريخ، إلا أن طابع الالتباس الذي يكتنفها .كما رأينا .هو الذي يجعل أمر بلوغها في كليتها وشموليتها أمرا متعذرا. بالمقابل، فإن فعل الحوار مع مختلف المناهج والنماذج التفسيرية والأنظمة التأويلية التي يكشف عنها تاريخ المعرفة، وبالأساس تاريخ الفلسفة، يمنحنا بلا شك إمكانية العثور على ضرب من التوافق مع شكل أساسي للحقيقة، وهو الشكل الذي يتناسب مع وضع الذات في التاريخ، أي ذلك الوضع الذي على الذات فيه أن تفقد ذاتها لكي تتمكن من استعادتها بشكل آخر، وهذا الفقدان لن يستطيع أن يكون مطلقا طالما أن هناك سند أو مرجع للذات هو تحديدا "التاريخ المثبت بواسطة الكتابة"، الأمر الذي سيجعل التواصل مع الذات ممكنا، بالرغم مما يبديه بحث التاريخ أحيانا من انقطاعات على مستوى التناول الميتودولوجي للكتابة التاريخية.

2-الحقيقة التاريخية بين المؤرخ والفيلسوف:

بخلاف ما درجت عليه فلسفات التاريخ التأملية، ينطلق "ريكور" في عرض رؤيته لتاريخ الفلسفة من اعتبار التمييز المبدئي بين مهمة المؤرخ صاحب المهنة، وبين المؤرخ/ الفيلسوف، ولهذا نجده يحيل في كتابه "تاريخ وحقيقة" . منذ البداية . على أعمال مدرسة الحوليات، خاصة عمل "مارك بلوخ"[13] الهام حول مهنة المؤرخ، وهو في هذه الإحالة يؤكد أسبقية العمل التاريخي العلمي على التاريخ الفلسفي، ذلك لأن بفضل مهنة المؤرخ تتضح معالم "الواقعة التاريخية" من حيث هي واقعة بنائية، تؤكد موضوعيتها تماما مثل أية واقعة علمية. لكن هذه الموضوعية التاريخية ليست معزولة عن ذاتية المؤرخ، بل هي محدودة بهذه الذاتية الأخيرة نفسها، وذلك على اعتبار أن المؤرخ يلتزم بنظرية معينة أو خطة عمل قائمة على مفاهيم ذاتية كمفهوم الانتقاء التاريخي وما يستدعيه من تدخل للمؤرخ عن طريق خطاطات تأويلية [14] تمكنه من إضفاء استمرارية ما على الحوادث من خلال السرد، وهنا يتفق "ريكور" مع "ريمون آرون" في كون "النظرية تسبق التاريخ" [15]، بالإضافة

[13] Marc Bloch,(1949), Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien, Armand Colin, Paris.
[14] Paul Ricœur, Histoire et vérité, op.cit, p.33
[15] H.I. Marrou, (1954),De la connaissance historique, éditions du Seuil, p.180 .

إلى مفاهيم ذاتية أخرى تحد من الموضوعية في التاريخ ، والتي حللها بعمق فلسفي "ريمون آرون" في كتابه: "مدخل إلى فلسفة التاريخ" 16 .

من هذا المنطلق تصير الموضوعية التاريخية ملازمة للذاتية التأريخية، أي أن مهمة المؤرخ المحترف تؤطرها "إبستمولوجيا مزدوجة": إذ هو مطالب بأن يستعين بالمنهج الموضوعي في البحث التاريخي ولكن في إطار ذاتية هي أقرب إلى الالتزام الأخلاقي، لأنها ذاتية تقارب طبيعة الحادثة التاريخية ولا تتعمد تشويهها، كأن يتخذ منها غطاء إيديولوجيا ما، ولعل هذا ما جعل "بول ريكور" يفصل بين نوعين من الذاتية: « ذاتية حسنة وذاتية معيبة »[17] ، وعلى المؤرخ أن يحمي الموضوعية التاريخية من حيث هي بعد من أبعاد الذاتية الحسنة، وليس الموضوعية المطلقة التي هي أقرب إلى الوهم منها إلى الواقع.

لكن أين تقع مهمة الفيلسوف/المؤرخ قياسا إلى المؤرخ صاحب المهنة؟

يحدد "ريكور" مهمة "الفيلسوف / المؤرخ" من خلال البحث عن طريق ثالث متجاوز للموضوعية التاريخية المنتظرة ولذاتية المؤرخ الملتزمة، ذلك هو طريق "الذاتية الفلسفية"[18]، « أي الذاتية التي تكون مباطنة للتاريخ والتي لا تعدو أن تكون ذاتية التاريخ نفسه »[19]، إنها باختصار ذاتية القراءة الفلسفية للتاريخ الذي يصنعه المؤرخ. فالقارئ الفلسفي لا يعيد إنتاج العمل التأريخي، بل يضطلع بمهمة متجاوزة وهي ما يصطلح عليه "ريكور" بفعل "الاستعادة" التفكرية للتاريخ، أي إعادة قراءة التاريخ من جديد على نحو مغاير ومتجاوز لما تقتضيه مهنة المؤرخ، إنها استعادة للتاريخ بوعي فلسفي خاص، ذلك « لأن للفيلسوف طريقته الخاصة التي تمكنه من إتمام عمل المؤرخ، وهي الطريقة التي تجعل وعيه الخاص يلتقي مع "استعادة" التاريخ » [20]، أي أن للفيلسوف القدرة على الانتقال من مستوى الأنا الفردي باعتباره تجربة ذاتية محدودة إلى مستوى الأنا الكلي من حيث هو تعبير عن تجربة الإنسانية في التاريخ، ومن هنا فإن تأمل التاريخ وفق هذا المنحى التأويلي، مكن "ريكور" من الكشف عن قصدية أساسية تتمثل في تبين الذات الفلسفية لمعنى ما في التاريخ، ليس انطلاقا من فكرة قبلية جاهزة أو من خلال مقولات فلسفية جامدة، بل انطلاقا من صميم مهنة المؤرخ ذاتها .

إن هذا التوجه لدى "ريكور" في الفهم التاريخي يؤكد على إمكانية تأسيس وعي فلسفي بالتاريخ خارج حدود الرؤية الفلسفية النسقية التي تفرض على التاريخ أن يسير نحو تحقيق "مثال فلسفي مطلق". فالذاتية الفلسفية الحقيقية، حسب "ريكور"، ليست تلك التي تفرض نموذجها وسيادتها على غيرها من الذاتيات

16 R. Aron,(1948), introduction à la philosophie de l'histoire, Gallimard.
17 Paul Ricœur, Histoire et vérité, op.cit, p.28 .
18 Ibidem .
19 Ibid. p.40
20 Ibid. p.41.

الفلسفية الأخرى، بل هي ذاتية منفتحة على إمكانات متعددة "للمعنى" في التاريخ، وهي التي تشكل «فعل الوعي الحقيقي» ، أي الوعي الذي يتشكل على خلفية "فعل الاستعادة لتاريخ المؤرخين". فما هي الوجهة التي يمكن أن يأخذها هذا "التاريخ المستعاد" ضمن الوعي الفلسفي العام للتاريخ؟، يرى "ريكور" أن هناك وجهتين: «الأولى تكون باتجاه "منطق ما للفلسفة، من طريق البحث عن معنى منسجم عبر التاريخ، والثاني باتجاه "حوار ما"، كل مرة فريد واستثنائي، بين فلاسفة وبين فلسفات مفردة» [21]. إن تحديد هذين الاتجاهين للوعي الفلسفي التاريخي ينم بشكل قبلي عن إمكانية الفهم التي سوف ينتهي إليها حول معنى أو حقيقة التاريخ كما تحيل إليها قراءته التأويلية لتاريخ الفلسفة.

1. الفلسفة وحقيقة التاريخ المزدوجة:

يقدم "ريكور" تصوره الخاص للتاريخ الفلسفي وعلاقته بالحقيقة، لا كحقيقة فلسفية مطلقة، كما هو الحال لدى ممثلي الفلسفات الشمولية، وإنما كحقيقة تصنعها وتبدعها ذاتية الفيلسوف من حيث هو قارئ، له وعيه الفلسفي الخاص لنصوص الفلاسفة، مأخوذة هي الأخرى ضمن بعدها الذاتي أو الشخصي من جهة (أي من جهة كونها أعمالا مفردة تعبر عن تجربة ذاتية متناهية في الزمن لفيلسوف ما)، وضمن إمكان انفتاحها على بعضها البعض من جهة ثانية (أي من جهة كونها قابلة لأن تتكامل وتتفاعل فيما بينها)، وذلك على اعتبار المشاركة والمساهمة المتبادلة في إثبات ذات الوجود، وهو الوجود الإنساني[22].

لكن قبل أن نستطرد في عرض المعالم الكبرى لمثل هذا التصور، حريٌّ بنا أن نبين موقف "ريكور" من إشكالية المعنى الملتبس في استعمال مصطلح "التاريخ"، حيث يكشف عن "ازدواجية في المعنى" توحي في ظاهرها على الأقل بوجود مفارقة في كلمة "تاريخ" وبين المعنى الذي يفيده من خلال التعريف المقترح من قبل "مارو" بأنه: «المعرفة بماضي البشر»[23] . فهذا التعريف، حسب "ريكور"، يدخلنا ضمن متاهة مفهومية حقيقية، إذ كيف يصير بالإمكان تصور الوحدة التي يتطلبها "معنى التاريخ" كمعنى شامل، وفي نفس الوقت الإقرار بتناهي الخبرات والتجارب البشرية في كل مرحلة من مراحل الزمن التاريخي؟ أليست هذه المفارقة دليلا على متاهة حقيقية طالما أنها ستدفع بأي تحليل إلى أحد الأمرين النقيضين: إما التأكيد على "معنى كلي موحد للتاريخ" وبالتالي التنكر لخاصية التاريخية (Historicité) [24]التي تطبع الوجود التاريخي الإنساني، وإما التأكيد على هاته الخاصية الأخيرة و نفي إمكان الوجود الشامل (Etre total) في التاريخ، ومن ثم الحكم بانعدام "الحقيقة" في التاريخ.

---

21 Ibidem

22 P. Ricœur, La critique et la conviction, entretien avec François Azouvi et Marc de Launay, op.cit, P.41- 42.

23 Cf. H.I. Marrou, De la connaissance historique, op.cit, p.29

24 André Lalande,(1976), Vocabulaire technique et critique de la philosophie, PUF, p.1254

لقد حاول "ريكور" أن يبرر مشروعية طرح هذه المفارقة قائلا: «من جهة نقول "التاريخ" بصيغة المفرد ونؤكد على تاريخ واحد وإنسانية واحدة (...) في حين لدينا أيضا قناعة أخرى، لا تستطيع الأولى اقتلاعها: فالتاريخ إذا كان مفردا هو أيضا تاريخ البشر في صيغة الجمع، أي كأفراد ومجموعات وحضارات (...) لا أضع البشر فقط في صيغة الجمع، بل أيضا الأحداث، إذ الحدث الواحد يعني أحداث. فالتاريخ "متعدد الوجوه" بالضرورة، إنه "كثرة": إنه "هذا" و"ذاك" ... [أي] أن الصورة الأخرى الكامنة للتاريخ تظهر في فرادة الأعمال (Singularités des œuvres)، وهنا يؤكد المؤرخ ميله المحبب إذا أمكن القول، أي ميله التكميمي، ذلك أننا لا نتعرف على الفكر إلا من خلال أعمال الفكر [مجسدة] في أعمال ثقافية جديرة بنيل صداقتنا، وبقدر ما نتقدم في صداقتنا لهذه الأعمال، وبقدر ما نخفض من العموميات التي تلفها، بقدر ما نتقدم صوب المفرد والفريد"25 .

إن "ريكور" لا يكتفي بطرح هذه المفارقة، بل يحاول أن يجعل منها مفتاحا يفتح به بابا واسعا للتفكير في الصور الممكنة التي قد تأخذها إشكالية العلاقة بين الحقيقة والتاريخ على خلفية طرح تلك المفارقة من داخل "الحقل التأويلي" حيث يصير بالإمكان إسقاط "الفهم التاريخي" على عناصرها، ومن ثم تحويلها، حسب تعبير "بول ريكور" ذاته، من صورة «المتاهة القاتلة إلى صورة المفارقة الحية»[26] . كيف ذلك؟

أولا: من الضروري وضع معنى التاريخ ضمن رؤية فلسفية لتاريخ الفلسفة، بحيث يكون لهذه الرؤية مهمة البحث عن نقطة تقاطع بين الوعي الفلسفي الذاتي وبين المعنى الذي يتجلى به التاريخ في لحظة ما من الزمن .

ثانيا: هذه الرؤية الفلسفية لتاريخ الفلسفة تمكن الفيلسوف/ المؤرخ من التعاطي مع معنى التاريخ، لا في صورة وعي انتقائي تعسفي ينتهي لحقيقة موحدة مزعومة، و لا في صورة موقف ريبي يخلص إلى إلغاء كل حقيقة ممكنة، ولا أخيرا في صورة نزعة وثوقية منغلقة على ذاتها كما يحصل عادة داخل الفلسفات النسقية الكبرى، بل نقول إن هذه الرؤية هي التي تمكن من النظر إلى التاريخ باعتباره، كما يُفهم من "ريكور"، « قطاعا للتواصل بين الشعورات» [27] وهو المعنى الذي يؤسس بدوره لحقيقة فلسفية أساسية وهي «الحقيقة البينذاتية"" (Véritéintersubjective) 28 .

وبناء على هذا يقدم "ريكور" نموذجين للقراءة الفلسفية لتاريخ الفلسفة، ومن ثم استخلاص نموذجين للحقيقة، تقرهما الذاتية الفلسفية من خلال عملية "استئناف" تفكرية لتاريخ المؤرخين، هذان النموذجان

25 P. Ricoeur, Histoire et vérité, op.cit., p.87- 88
26 Ibid., p.63 .
27 P.Ricoeur, Histoire et vérité, op.cit., p.37
28 Ibid., p80.

هما: التاريخ "كظهور للمعنى" [29] والتاريخ "كقطاع للتذاوت* (أو البينذاتية) (L'histoire comme secteur d'intersubjectivité)." [30]

2-التاريخ كظهور للمعنى:

إن ما يبرر لجوء الفيلسوف لهذه القراءة الفلسفية لتاريخ الفلسفة، حسب "ريكور"، هو حاجة هذا الفيلسوف نفسه إلى تشكيل معنى خاص به، يتجاوز من خلاله مظاهر اللاانتظام البادية على مسرح التاريخ الفعلي، وذلك من منطلق ميله إلى ضرب من الإرادة في توحيد ظواهر الوجود الإنساني داخل معنى ينتظمها وتصير بذلك معقولة. غير أن هذه الإرادة تفترض معرفة بمسلك هذه الظواهر من حيث تعلقها بالزمن، ومن ثم فإن تشكيل أي معنى فلسفي خاص، مرهون بمدى حرص الفيلسوف على « أن يمسك بمعناه الذاتي الخاص من خلال الإمساك بمعنى التاريخ كمعنى أعلى من وعيه الخاص»31، أي أن الفيلسوف في هذه الحالة يعمل على كتابة تاريخ من نوع خاص هو تاريخ الوعي أو بالأحرى "تاريخ الكوجيتو"32، أي بتعبير آخر، يحاول الفيلسوف أن ينقل "الأنا" من مستوى الذاتية الشخصية إلى مستوى أعلى هو مستوى الذاتية الإنسانية. لذلك اعتبر "ريكور" أن فلسفات التاريخ النسقية تشترك في قناعة واحدة) كما هو الحال عند كل من الفلاسفة "كومت (A. Comte)"و"هيغل (Hegel)""برانشفيك (Brunschvicg)"و"إريك فايل (E. Weil)"و"هوسرل (E. Husserl)"في أواخر حياته (على مستوى ذاتيتهم الخاصة وهي: « أن الوضوح الذي أبحث عنه حول ذاتي يمر عبر تاريخ للوعي » [33]، وهكذا يتم التوحيد بين الأنا والتاريخ، بين الوعي الذاتي وبين وحدة الحقيقة في التاريخ ، وذلك انطلاقا من تاريخ الفلسفة ذاته، لأن « تاريخ الفلسفة يبدو[للفيلسوف] حلقة وصل بين تاريخية العقل وبين دلالة التاريخ ."34

إن هذا الاستعمال الفلسفي للتاريخ قد يبدو في نظر المؤرخ صاحب المهنة تعسفيا وبغير مبرر، وذلك لاعتبارات أساسية منها:

1» /إن المؤرخ صاحب المهنة يرفض أي تطابق بين التاريخ وبين تاريخ الفلسفة، بل وبين تاريخ الوعي، ومن ثم [رفض] لأي "تكشف لمعنى ما"» 35، وهذا أمر طبيعي ما دام الحقل الذي يشتغل عليه المؤرخ ليس هو حقل "المعنى" بل هو حقل "الحدث"، أي أن المؤرخ يهتم بالجانب التنوعي والثري للواقع التاريخي، أي البحث عن

[29] Ibid, P.41
[30] Ibid, p.45
[31] Ibid., P.42
[32] Ibidem
[33] Ibid., P.41
[34] Ibid., P.43
[35] Ibidem.

الارتباطات بين الجغرافيا والاقتصاد والمجتمع، وغير ذلك مما يشكل في مجموعه نسيج الحدث التاريخي، كل ذلك بصرف النظر عن وجود أو عدم وجود "معنى ما" أو مبدأ فلسفي محرك للتاريخ. ولعل هذا ما يفسر رفض المؤرخ صاحب المهنة لأي تدخل فلسفي في الصناعة التاريخية، أي رفض كل "فلسفة للتاريخ ."

2 /تقدم تقنيات الصناعة التاريخية واتساع نطاقها، خاصة بعد أن صار علم التاريخ، طبقا لبراديغم "التاريخ الجديد"، «يعمل على توسيع مصادره وطرقه بإدماج الإحصاء و الديموغرافيا واللسانيات والسيكولوجيا والأركيولوجيا» [36]وغيرها من الطرق التي استعانت بها مدرسة التاريخ الجديد بهدف استبعاد كل تناول فلسفي للتاريخ، « لأن أفكار المؤرخ، كما يقول "فرانسوا دوس" نقلا عن "لوسيان فيفر"، تستخلص من التاريخ نفسه » [37]، لا كما هو الحال عند فيلسوف التاريخ الألماني "هيغل" حيث يكون "التاريخ مسرحا لتحقق الروح"[38].

يرى "بول ريكور" أن المقاومة التي يبديها المؤرخ صاحب المهنة بصدد المعنى الفلسفي للتاريخ، هي بالرغم من أنها مبررة بالقياس إلى مهنة المؤرخ المحترف، فإنها لا تلغي إمكان قيام معنى لتاريخ آخر، مختلف عن تاريخ المؤرخين، هو تاريخ الوعي، وهو ذات التاريخ الذي يشكل مهمة مؤرخ الفلسفة من حيث هي مهمة فلسفية بالدرجة الأولى، والأمر الذي يجعل من هذه القراءة للتاريخ مهمة فلسفية، هو أن الفيلسوف مطالب، بعكس المؤرخ، بتشكيل أو إنشاء المعنى الذي تصير بواسطته حوادث وأعمال البشر وخبراتهم المختلفة قابلة للفهم المنطقي، أو بعبارة مجملة: إضفاء معنى فلسفي على التاريخ. و لقد اعتبر "بول ريكور" هذا الضرب من الوعي من شأن العمل الفلسفي «لأن الفيلسوف هو الذي يؤلف هذا التاريخ بواسطة القيام بإجراء من درجة ثانية [تمييزا عن إجراء المؤرخ] هو إجراء "استئنافي" [للتاريخ] ."[39]

ينصب فعل "الاستعادة" هذا على الزمن الإنساني من خلال القارئ/ الفيلسوف كقارئ يعنى بالكشف عن الزمن في صورته الإنسانية، وليس الزمن الكوسمولوجي أو الزمن في صورته الفيزيائية. وهذا يقتضي إبداع لغة سردية تعيد ترتيب علاقة القارئ بالتاريخ، أي الانخراط ضمن لغة لا تعزل القارئ عن الماضي، بل تزج به في الحوار معه عن طريق دفعه إلى التفكير في تجربته الذاتية طبقا لأساليب اللغة الجديدة التي تستدعيها آلية الحوار ويقتضيها منطق التواصل مع الآخر، حيث يصير على عاتق الفيلسوف مهمة إبراز القيم الإنسانية ومدى

[36] F. Dosse, l'histoire en miettes, op.cit, p.48 .
[37] Ibid., p.54
[38] Hegel, La raison dans l'histoire. Introduction à la philosophie de l'histoire, traduit par Kostas Papaioannou, Plon, 1965, p.70
[39] P.Ricoeur, Histoire et vérité, op.cit., p.44

*يقصد التاريخ الذي أسست له فلسفات "كومت" و"هيغل" و "هوسرل" الأخير، و كذالك "برانشفيك" و"إريك فايل" ، وغيرهم ممن نظروا إلى تاريخ الفلسفة كتاريخ للوعي.

حضورها في التاريخ من حيث هي قيم تتجلى بواسطتها الإرادة الإنسانية كإرادة " للعيش سويا " أو " الوجود المشترك ."

هذا الضرب من الوعي الفلسفي هو الذي يحاول أن يؤسس له "ريكور" من خلال مشروع قراءته الفلسفية لتاريخ الفلسفة من جهة ولمعنى التاريخ إجمالا من جهة ثانية. ودون أن تكون هذه القراءة في نظره استمرارا للخط ذاته الذي سارت عليه الفلسفات التأملية المختلفة لتاريخ الوعي، فإنها تطمح، من خلال استثمار إنجازات فلسفة اللغة المعاصرة والقراءات التأويلية المختلفة للنصوص الفلسفية، إلى «تأليف تاريخ آخر للوعي أفضل من تاريخهم* [...] أو القيام بشيء مختلف تماما"[40].

إن هذا الشكل الفلسفي للتاريخ لا يصطدم بأية معارضة من قبل المؤرخين المحترفين، وذلك لسبب بسيط وهو أن هذا الشكل لا يتجاهل " تاريخ المؤرخين41(L'histoire des historiens) ، بل هو " يستعيده " ضمن رؤية أوسع هي "الرؤية التواصلية"، التي تأخذ منطلقها، لدى "ريكور"، داخل ذلك المد الواسع من» النقاشات الخيالية [42] « بين الفلاسفة، بواسطتها يتم إحداث "تقريبات بينهم، هي في الغالب لامتوقعة أو لامنتظرة (Des rapprochements inattendus)، وهو الأمر الذي يبدو في نظر "ريكور" ضربا من تسديد الدَّيْن نحو التراث. فبفضل فن التقريبات اللامتوقعة هذا، يصير بالإمكان أن نقول أفضل، وبشكل مغاير، مما قد يوحي به مجرد تتابع الأنساق. فالصعوبة كلها هي في إمكانية كتابة تاريخ للفلسفة بدون فلسفة للتاريخ" 43 .

بالطبع، إن مثل هذه الرؤية لم تكن حاضرة لدى فلاسفة التاريخ التأمليين على هذا النحو، وذلك بحكم ارتباطهم المبدئي بفكرة "النسق الفلسفي"، الأمر الذي قادهم إلى تطويع مادة التاريخ ومضمونه حسب مقتضيات منطق الصورة ومقولات العقل، ومن ثم يصير التاريخ تاريخا للمقولات وليس تاريخا للمواقف والأحداث، وهذا من شأنه أن يكرس هيمنة الأحادية الفلسفية وبالتالي يقدم كل نسق فلسفي نفسه على أنه نهاية التاريخ، ومن هنا تصير الذات هي وحدها المعنى بينما يصير الآخر اللامعنى.

إن "ريكور" لا ينتصر لهذه الرؤية الأخيرة، التي تعرض نموذجا أحاديا للحقيقة، بل يدعو إلى تناول الأنساق الفلسفية ذاتها "كوحدات" أو "كيانات" متفردة وفريدة، ومع ذلك تشكل أجزاء من مجموع شامل

---

[40] P.Ricoeur, Histoire et vérité, op.cit., p.44

[41] يبدو أن "ريكور" لم يكن غريبا، بخلاف الكثير من فلاسفة التاريخ، عن جمهرة المؤرخين المحترفين، خاصة من أنصار التاريخ الجديد، يدل على ذلك الجواب الذي أورده في سياق سؤال طرح عليه عن علاقته بالمؤرخين، حيث يقول: « عموما لقد استقبل المؤرخون عملي بشكل جيد ، بعد مرحلة أولى من الحذر، والتي لم تكن ضدي بقدر ما كانت ضد فلسفة التاريخ، وذلك بحجة أنه إذا ما اهتم فيلسوف بالتاريخ، فإنه لا محالة يقع في نفس ما وقع فيه [من بعد هيغل] توينبي و شبينغلر... أخالني فهمت بأن المؤرخين كانوا فرحين أن يتصدى للتاريخ فيلسوف من جانب الابستمولوجيا P. Ricœur, : » la critique et la conviction, op.cit, p.130-131

[42] Cf.Emmanuel Macron, « Conversations imaginaires » in Magazine littéraire, (Dossier Paul Ricoeur), no 390, septembre 2000, p.54

[43] M.Foessel, O.Mongin, « La pensée Ricoeur. L'obstination philosophique de Paul Ricoeur », in : La pensée Ricoeur, Esprit, op.cit, p.10

يسعها جميعا ويصهرها ضمن بوتقة واحدة، ألا وهو تاريخ الوجود الإنساني، أي تاريخ "الوجود. معا" من حيث هو تاريخ واحد رغم تباين التجارب الذاتية للبشر، وتاريخ مفتوح رغم وحدة الحقيقة. ولعل هذا ما أراده "ريكور" عندما أحالنا على مسألة المفارقة التي ينطوي عليها معنى التاريخ كما أشرنا إليها سابقا .

وتبعا لهذه المقاربة الفلسفية للتاريخ، يتباين خطاب المؤرخ / الفيلسوف عن خطاب المؤرخ صاحب المهنة دون أن يتعارضا، وذلك لأن الأول يحيل على "خطاب المعنى"، بينما الثاني يحيل على "خطاب الحدث"، وإذا كان التاريخ عند المؤرخ يتم بواسطة إعادة بناء الحدث الماضي أو الواقعة التاريخية، فإن التاريخ عند الفيلسوف يفترض ألا يكون موجودا مسبقا، بل أن يكون بمثابة " موضوع للاستكشاف العقلي" [44]، أو لكي نستعيد عبارة "ريكور" ذاتها، أن يصير « مهمة من مهمات العقل" [45] ، ومن ثم يصير هذا التاريخ « تأليفا من درجة ثانية، أي كفعل يعبر عن مسؤولية فلسفية، وليس معطى من معطيات تاريخ المؤرخين"[46].

3-التاريخ كقطاع للتواصل:

إنه من الضروري. كما يرى "ريكور". تجاوز أحادية النموذج السابق للحقيقة، والانفتاح على نموذج آخر من خلال قراءة جديدة لتاريخ الفلسفة، وهي القراءة التي لا تبحث عن المعنى الكلي للتاريخ فقط ، بل تلك التي تصوب نظرها نحو ما هو خاص وفردي وفريد في التاريخ، أي تناول العمل الفلسفي باعتباره "تجربة ذاتية فريدة" ومحدودة، الأمر الذي سيسمح بانفتاحها على التجارب الأخرى، ومن ثم الاندراج ضمن أفق أوسع وأشمل هو "أفق الوجود"، أي تحقيق التواصل مع "الوجود الشامل" من حيث هو وجود مفتوح على حقيقة ممكنة، تجد تعبيرها في "فكرة الأمل أو الرجاء (Espérance) "، وهي الفكرة التي تحول دون التمكين لأي فلسفة نسقية من الادعاء بامتلاك الحقيقة، بل تسمح مقابل ذلك بإمكان وجود حقيقة مأمولة أو مرجوة، تستدعي تواصلا مستمرا بين الذوات.

يعمل الفيلسوف/المؤرخ، في هذا المستوى من القراءة الفلسفية للتاريخ، على تبين الجانب الفردي والخاص من العمل الفلسفي باعتباره حصيلة تجربة ذاتية للفيلسوف، أي يحاول إحداث علاقة "حميمة" مع هذه التجربة أو هذا العمل، تماما مثلما يتعامل المرء مع أصدقاءه، أي الدخول كطرف في حوار ودي، ولكنه حوار يسمح فقط "بصداقة أحادية الجانب (Amitié unilatérale)[47] "، لأن الطرف الآخر "لم يعد له وجود"

---

[44] يتقاطع التاريخ هنا مع الخيال، دون أن يتطابقا، ويبرر "ريكور" ذلك بقوله « لأن الماضي التاريخي ينطوي على ما هو ضمني، على ما هو ناقص، وعلى الخصوص، هناك من نسيهم التاريخ، أو ضحايا التاريخ [...] وهناك أيضا الإمكانات المجهضة، فكل ما في هذا التاريخ كان مكبوتا ومقموعا. هنا يرى المرء كيف يأتي الخيال ليمد يد العون للتاريخ... » أنظر : تعقيب "ريكور" الوارد ضمن ندوة "ريكور والسرد" في: بول ريكور وآخرون، الوجود والزمان والسرد (فلسفة بول ريكور) ، تحرير ديفيد وود، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، ط1، 1999، الدار البيضاء و بيروت، ص 246.

[45] P.Ricoeur, Histoire et vérité, op.cit., P.45

[46] Ibid., p.44

[47] Ibid., p.46

بحيث يصير قادرا على الجواب، الأمر الذي يدفع بالفيلسوف /القارئ في هذه الحالة إلى تمثل هذا الآخر الغائب، لا كآخر ينتصب في موقف نفي لذاتي، بل كوجه آخر للذات التي تباشر القراءة، وبعبارة أخرى، لا يكون الآخر سلبا للأنا أو الذات، بل امتداد لها في الزمن الإنساني من حيث هو زمن مروي*، تشترك جميع الذوات في بناء صورته السردية. وعلى هذا الاعتبار يقدم تاريخ الفلسفة النموذج الأصيل لمثل هذا الحوار أو بالأحرى لهذا اللقاء بين تجربة الذات الحاضرة وبين التجارب الذاتية (الفلسفية) الماضية باعتبارها أعمالا ذات "ماهية مفردة(Essence singulière)[48]، ومن ثم التعامل مع أعمال الفلاسفة وجهودهم، لا كأنساق مغلقة، بل كجهود شخصية، برغم تباين أسئلتها ومواقفها، فهي منفتحة على ذات الحقيقة وهي حقيقة " الوجود. معا "، أي وجود الفلاسفة كمجموعة تشترك في فعل واحد هو فعل "التفلسف"، فالحقيقة بهذا المعنى «هي تعبير عن الوجود المشترك للفلاسفة.

فالفلسفة الخالدة(Philosophia perennis) ، بهذا المعنى، ليست أكثر من وجود جماعة بحث فلسفية (Symphilosophieren)، حيث يدخل كل الفلاسفة في نقاش مع الكل... في هذا النقاش لا تتوقف فلسفات الماضي عن تغيير المعنى: إن هذا التواصل الذي ينقذها من النسيان ومن الموت هو الذي يظهر مقاصد وإمكانات إجابة لم تكن حاضرة في وعي معاصريها"[49].

إن هذه الطريقة في التناول الفلسفي لتاريخ الفلسفة لا تصدم بدورها المؤرخ صاحب المهنة، إذ هو أيضا يدخل في حوار أحادي الجانب مع شخصيات الماضي، وعبر وقع "الوثائق" والآثار فقط يستطيع أن يفتح فضاء لإمكانية التواصل مع ذوات الماضي. وهكذا، سواء تعلق الأمر بالمؤرخ المحترف أو بالفيلسوف / المؤرخ، فإن التاريخ يكشف عن ذاته في صورة واحدة هي تلك التي تجعل منه «قطاعا للتواصل غير المتبادل"50 .

ولكن كيف يتم هذا التواصل في تاريخ الفلسفة؟ وهل يتعارض هذا التواصل مع وحدة الحقيقة في التاريخ؟

يبدو أن البحث عن الحقيقة عملية غير ممكنة فيما لو تصورنا التاريخ مجردا من كل معنى، لأن التاريخ على هذا النحو يفضي إلى اللامعنى، ومن ثم إلى بتر أي إمكانية للطموح الإنساني في بناء نموذج مستقبلي لوجود أفضل، أو تصور عالم إنساني منسجم وفق متطلبات وجوده من حيث هو "إرادة . وجود . عاقلة -Vouloir) " .(être- raisonnableفالفيلسوف/المؤرخ يسعى من خلال تمثله للتاريخ، وتاريخ الفلسفة تحديدا، إلى الكشف عن معنى إنسانيته الحقة، ولعل ذلك ما يعنيه " إدموند هوسرل" تحديدا عندما "يربط بين إمكان بلوغ هذه

48 P. Ricœur, Histoire et vérité, op.cit., p.57
49 Ibid., p.63
50 Ibid., p.46

الغاية وبين مهمة "تاريخ الفلسفة [الحديثة تحديدا] ككفاح من أجل معنى الإنسان" [51]، وهو المعنى نفسه الذي أشار إليه "بول ريكور"، في سياق تحليله الفينومينولوجي لفكرة التاريخ عند "إدموند هوسرل (Edmond Husserl)" قائلا: « لأن التاريخ من حيث هو تاريخنا، فإن معنى التاريخ هو معنانا » [52]، بل من الضروري التسليم بوجود "معنى ما" للتاريخ طالما هناك اعتقاد مسبق بوجود حقيقة قصدية للوعي تنتظم وجودنا الزمني، تلك القصدية التي لا تعدو، في نهاية المطاف، أن تكون سوى حقيقة ذاتنا، ولكن بما أن هذه الذات محكومة دوما بوضع وجودي يتسم بالتناهي*، أو بتعبير الفيلسوف الوجودي "كارل ياسبرس(K. Jaspers) "، بـ: «الموقف الحدي (Situation limite) »، فإن استدعاء التاريخ يكون بمثابة مشروع تواصلي لاستكمال النقص و لتغطية القصور المفروض أنطولوجيا على الذاتية الإنسانية. ومن هنا يصير التاريخ، وخاصة تاريخ الفلسفة مسرحا لتداخل وتكامل رؤى جميع الذوات في التأسيس لحقيقة إنسانية واحدة هي حقيقة الاشتراك في وجود تاريخي واحد هو وجود "الإنسانية"، ووحدة الوجود الإنساني هذه هي التي تهب المعنى للتاريخ من حيث هو تاريخ شامل، يستوعب إنجازات الذات في إطار الاعتراف بالآخر وتقدير إسهاماته من حيث هي جهود فاعلة في التمكين للاستمرارية التاريخية وللدفاع عن نموذج فلسفي لقراءة تاريخ الفلسفة خاصة، والتاريخ عامة، وهو نموذج التواصل التاريخي، أو بعبارة أخرى، نموذج الحقيقة في صورتها التواصلية، لذلك يبدو، كما يقول "ريكور": « من الضروري أن يمتلك التاريخ معنى من أجل البحث نفسه عن الحقيقة"[53].

من هذا المنطلق تكتسي كل الفلسفات التي عرفها التاريخ البشري، وليس فقط تلك التي عرفتها أوروبا، أهميتها التاريخية بالنسبة لمجمل إسهامات الحضارة الإنسانية، أي يصير بإمكانها أن تستعيد كرامتها كفلسفات لها الحق في الحضور الفاعل ضمن فضاء الحقيقة التواصلية أو ضمن فضاء التاريخ من حيث هو فضاء للتواصل، أو بتعبير "ريكور" ذاته، التاريخ من حيث هو «قطاع للتذاوت» [54] أو بعبارة أخرى، من حيث هو قطاع للبينذاتية.

قائمة المصادروالمراجع:

. إدموند هوسرل،(2008)، أزمة العلوم الأوربية والفنومينولوجيا الترنسندنتالية،. مدخل إلى الفلسفة الفنومينولوجية، ترجمة إسماعيل المصدق، مراجعة جورج كاتورة،ط1، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان.

[51] إدموند هوسرل، أزمة العلوم الأوربية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية،. مدخل إلى الفلسفة الفينومينولوجية، ترجمة إسماعيل المصدق، مراجعة جورج كاتورة، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2008، ص 563.

[52] P.Ricoeur, A l' école de la phénoménologie, J.Vrin, 1986 , P.34

[53] P.Ricoeur, Histoire et vérité, op.cit., p.51

2 . بول ريكور،(2001)، من النص إلى الفعل. أبحاث التأويل، تر. محمد برادة وحسان بورقية، عين للدراسات والبحوث الاجتماعية، ج.م.ع.

3 . موريس ميرلو بونتي،(2008)، المرئي واللامرئي، ترجمة عبد العزيز العيادي، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

4 . بول ريكور، (2005)، صراع التأويلات، تر.منذر عياشي، مراجعة جورج زيناتي، ط1، دار الكتاب الجديد المتحدة.

5 . بول ريكور،(2006 م)، بعد طول تأمل، تر.فؤاد مليت، منشورات الاختلاف، ط1، الدار العربية للعلوم، المركز الثقافي العربي.

6. J.Le Goff, R. Chartier, J. Revel (dir), (1978),La Nouvelle Histoire, Retz CEPL, Paris.

7 P. Ricœur, (1995), la critique et la conviction, entretien avec François Azouvi et Marc De Launay, Calmann-Lévy.

8. Paul Ricœur,(1986), Du texte à l'action, Seuil.

9. Paul Ricœur,(1967), Histoire et vérité, Seuil.

10. Marc Bloch,(1949), Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien, Armand Colin, Paris.

11. Cf. H.I.Marrou,(1954), De la connaissance historique, éditions du Seuil.

17. R. Aron,(1948) , introduction à la philosophie de l'histoire ,Gallimard,.

18. André Lalande, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, PUF, 1976.

19. Hegel, La raison dans l'histoire. Introduction à la philosophie de l'histoire, traduit par Kostas Papaioannou, Plon, 1965.

20. Cf.Emmanuel Macron, « Conversations imaginaires » in Magazine littéraire, (Dossier Paul Ricoeur), no 390, septembre 200.

21. P.Ricoeur, A l' école de la phénoménologie, J.Vrin, 1986.

22. Raymond Aron, (1969), la philosophie critique de l'histoire. Essai sur une théorie allemande de l'histoire, J. Vrin.