

من تأويلية الهوية إلى امتحان الإيتيقا كونيا

د. خالد البحري¹

تقديم: المنعرج الهيرمينوطيقي لمفهوم الهوية السردية:

إن قصدنا في هذه المحاولة هو أن نتفحص أمر التفكير في الهوية والإيتيقا الذي كابده الفيلسوف الفرنسي المعاصر بول ريكور منذ أن خبر مقام الزمنية الهيرمينوطيقي. ولعل ما يشهد لوجاهة هذه القراءة التي نروم من خلالها استشكال قضية راهنة ويكشف في الوقت ذاته عما تنطوي عليه من صعوبات، أنه صار علينا اليوم أن نميز بإلحاح شديد بين الخصوصي والكوني من جهة أولى وبين الإيتيقي والأخلاقي من جهة ثانية.

وإذا كنا لا نماري في ما بذله ريكور من الجهد في مقارعة واقعة الهوية تأويليا سعيا لاستكشاف مدلولاتها وامتحان أبعادها وارتسام آفاقها، فإنه لنا أن نزعج دون تجديف في القول إن اللحظة الحاسمة في مناظرة مسألة الهوية تؤاين تكوين أثر الزمان والسرد ذلك أن انتحات مفهوم "الهوية السردية" أحدث منعطفا هيرمينوطيقيا في فهم الزمان ومثل منطلقا نظريا في تكبد صروف الوعي دانيا من التاريخ أو قاصيا عنه فرديا كان أو جماعيا بما شكل منطلقا لإعادة قراءة العلاقة بين الإيتيقا والأخلاق التزاما بالأفق الإنساني للتاريخ.

ولما كان إقبالنا على ريكور يروم مجاوزة لمجرد التعريف بمقالته في الفينومينولوجيا، فإن رأس الأمر في استئناف النظر في ذات الشأن الريكوري إنما هو بالدقة لازمة الوقوف على قضايا جوهرية ما فتئت تستفز فكرنا وما انفك الباحثون يسائلونها إيان تعقب ما به يكون الإنسان -معطى ومطلبا- جديرا بما فيه من إنساني في حد ذاته.

وعلى ذلك نحن مطالبون بطرح سؤال أساسي بدا لنا أنه يمكن أن يصاغ على النحو التالي: إذا كان ريكور قد نحت مفهوم "الهوية السردية" في المجلد الثالث من كتابه الزمان والسرد (سنة 1985)، فهل تكشف استعادته لهذا المفهوم في كتابه الذات عينا

1- جامعة تونس. المنار تونس

كآخر (سنة 1990) انزياحا هيرمينوطيقيا من مسألة اللغة إلى مسألة "الذات" ومسعى أكسيولوجيا لامتحان الإيتيقا كونيا؟

رب سؤال هو محصول وعي يتعنى منازلة انجراحات العقل التي مازلنا نختبر في غضوننا الشأن الفلسفي لذلك نحن سننطلق من النظر في طبيعة العلاقة التي يمكن أن تجمع الإنية بالغيرية لدى ريكور حتى إذا ما تبين لنا الأمر أو هكذا ذهب في ظننا وقعنا على تمييزه بين الهوية العينية والهوية الإنية، كما أن دحض كل محاولة تروم اشتقاق الغيرية من الإنية أو توليد الإنية من الغيرية أحالنا إلى التمييز الريكوري (ما بعد هيغلي) الحاسم بين الإيتيقا والأخلاق ومن ثم بين الهوية السردية والهوية الإيتيقية.

واستنادا إلى ذلك سيكون بحثنا مؤلفا من لحظتين كلتاهما ذات عنصرين. أولاهما لاستشكال العلاقة بين الإنية والغيرية والثانية لامتحان المواجهة بين الأخلاق والإيتيقا، ونختم البحث في النظر في مقام الهوية الأنطولوجي والأنثروبولوجي.

1- الإنية والغيرية

أ- في أن العلاقة بين الإنية والغيرية علاقة ديكالطيقية.

إن فاتحة كتاب الذات عيها كآخر كما خاتمتها إنما تقصدان إلى وضع هيرمينوطيقي بعينه لن ينفك الكاتب يسأله إيان تعقبه مطلوب الهوية ذلك أن ديكالطيقا الغيرية والإنية يشكل المستوى الأساسي لهيرمينوطيقا الذات التي تريد "أن تقف على مسافة متساوية من الكوجيتو الذي فخمه وعظمه ديكرت، والكوجيتو الذي أعلن نيتشه سقوطه وانهيائه".⁽¹⁾ ولعل ما يشهد لوجاهة هذه المقاربة الهيرمينوطيقية للعلاقة بين الغيرية والإنية ويكشف في الوقت ذاته عما تنطوي عليه من مفارقات، أن ريكور رفض البساطة النظرية التي عمدت إلى تنزيل الغيرية منزلة جنس متجانس كما هو الشأن مع أفلاطون.

إن الذي أقصد ريكور إلى مثل هذا التوجه الهيرمينوطيقي إنما هو بالدقة لازمة الوقوف على الطابع التعددي الدلالات (polysémique)⁽²⁾ للغيرية ذلك أنه ربما يجب على الفيلسوف أن يفكر في "استعصاء الآخر" (l'aporie de l'autre) أو إخراجيته⁽³⁾ "لأن خطابه يتوقف"⁽⁴⁾ أي أنه ماثت مثله ولن يصير - تبعا لذلك - عاما، والمقصود بذلك أنه من

المتعذر أن ينشئ الفيلسوف قليلاً أو علماً مطلقاً بما يكون الآخر ولا حتى أن يفهم ذاته فهما مطلقاً بواسطة ميتا- مقولاته أي أجناس النظر الكبرى التي حكمت الميتافيزيقا.

وإذا كان افلاطون قد افتتح في محاوراته المسماة "ميتافيزيقية" دياكتيقا العينه / الهو هو والآخر (le même et l'autre) ⁽⁵⁾، فإن رأس المسألة في مثل هذه القراءة يكمن - لدى ريكور- في تعقب مدلولات الغيرية وأبعادها ذلك أن الآخر لا يختزل -كما شئعه ريكور على الكثيرين وأولهم افلاطون- في آخرية الغير (autrui) وإنما يجعلنا نقع على التعددية الدلالية للهوية الذاتية والتعددية الدلالية للآخر ولعل أول ما يمكن الاحتجاج به للوقوف على بعض ما يمكن أن تكون علل التعددية الدلالية للهوية الذاتية يستمد من المسعى الذي انكب عليه ريكور في كتابه الذات عينا كآخر والمتمثل في بيان "عمل الآخرية في قلب الذاتية le travail de l'altérité au cœur de l'ipséité" ⁽⁶⁾.

إن هذه التأويلية، أي تأويلية الذات، ⁽⁷⁾ هي التي ستجهد في فهم الذات أو تأويلها تحت علامة غيرية أصلية أو أساسية. غير أن تأويلية الذات لا تفضي إلى الإيقان من الذات وإنما تقود إلى إقرار بالذات لا يكون بمنأى عن كل تظن ⁽⁸⁾. وإذا كان ليس لنا ولا علينا، في هذا الموضع، أن نأتي على شروط إجابة ممكنة عن أسئلة الإنية والغيرية، فإننا سنكتفي باستشراق الأفق الذي في اتجاهه وفي حيزه قد نال ما نطلب. ونحن نقدر أولياً أن استشراف ذلك الأفق يكون بتوسط الأمرين التاليين:

أولاً: تأول حرف الكاف الذي في عنوان كتاب الذات عينا كآخر (أو عين الذات بوصفها آخر).

ثانياً: تحديد سمات الغيرية وسياقاتها.

رب أمرين سيسمحان لنا بالوقوف على تمييز ريكور بين مفهومين اثنين للهوية هما الهوية العينية والهوية الإنية بما يمثل تحضيراً جيداً للأرضية التي سينشأ فيها مفهوم "الهوية السردية" (l'identité narrative) وذلك في الدراسة السادسة من كتاب الذات عينا كآخر. علماً وأن مفهوم الهوية السردية قد هل في النص الريكوري سنة 1985 أي في المجلد الثالث من كتابه الزمان والسرد ⁽⁹⁾ وهو ما يعني أن استعادته لهذا المفهوم إنما

تكشف انزياحا هيرومينوطيقيا من مسألة اللغة إلى مسألة "الذات" انزياحا اقتضى من ريكور أن يخبر نازلة التفكير في تجربة الإنسان الزمانية ونشاطه السردي.

أولاً: تأول حرف الكاف الذي في عنوان كتاب الذات عينها كآخر
يفسر ريكور ما يعنيه في كتابه الذات عينها كآخر بهذا العنوان قائلاً "إن غيرة مختلفة أو على الأقل، ليست فقط للمقارنة يوحي بها عنواننا، إنها أخرية يمكن أن تكون مكونة للذاتية نفسها، الذات عينها كآخر يوحي منذ البداية بأن ذاتية الذات عينها تحتوي ضمناً الغيرية إلى درجة حميمة، حتى إنه لا يعود من الممكن التفكير في الواحدة دون الأخرى، أو لنقل في لغة هيغل إن الواحدة تدخل في الأخرى"⁽¹⁰⁾.

لقد كان من شأن ريكور في وضعه لمثل هذا العنوان أن يتفحص آيات الخطة المرسومة التي تحكم مسألة الإنية والغيرية بدء مما يسميه التفكيرية (réflexivité) وتجلياتها لدى افلاطون (مسألة الانهماك بالذات (le souci de soi) أو الانهماك بالنفس (le souci de l'âme) في محاورة مدح سقراط) وكذلك مع أرسطو (مفهوم الصديق كذات أخرى (un autre soi) في كتابه أخلاق إلى نيكوماخوس) ثم مروراً بالتمييز بين العينية والإنية (idem et ipse, selbes et selbst, same et self, mêmeté et ipséité) وانتهاءً بديالكطيقا الغيرية والإنية.

يبين ريكور بين استخدامين أو معنيين للفظة الـ"كاف" (comme) الواردة في عنوان الكتاب (Soi-même comme un autre). يتعلق المعنى الأول بالمقارنة (wie/le comme) (comparatif بالألمانية) وهو معنى يستبعده الكاتب. وفي مقابل ذلك فإنه يشدد على استخدام ثانٍ يدور على معنى التضمين (l'implication) أي بما هي/باعتبارها (als/en tant que بالألمانية) ذلك أن الغيرية لا تنضاف إلى الإنية من الخارج وإنما الإنية تكون - على العكس من ذلك - منتهشة بالغيرية وهو ما نتبينه من قوله "ولقد أردنا حين استعمالنا الكاف في كآخر التأكيد على الدلالة الأقوى، إذ لم نشأ فقط أن نقيم مقارنة -الذات عينها شبيهة بآخر- بل أردنا التضمين: الذات عينها، بما هي...آخر"⁽¹¹⁾. ويضيف ريكور في موضع آخر قائلاً: «إن طموح فخته (Fichte) وهوسرل من بعده (تمثل في) إقامة تكوين كلي (كوني) وتأسيس ذاتي جذري، وهذا المطمح يعبر عن إرادة إقبال، أو بتعبير

أدق يعبر عن حالة انفصال تجعل من الغيرية (الآخريّة) تتساوى مع الخارجية الجذرية⁽¹²⁾.

ثانياً: تحديد سمات الغيرية وسياقاتها.

إن اعتبار الإنية كغيرية تجعل من الغيرية تتميز لدى ريكور - بالسمات الثلاث التالية:

أولاً: الآخر يتعارض مع الذات لكنه لا يتعارض مع العينه (au même) لأن الآخر هو ذات أخرى وليس جوهرًا آخر.⁽¹³⁾

ثانياً: إن ميتا - مقولة الغيرية (la méta-catégorie de l'altérité) التي كان أفلاطون قد وضعها ضمن قائمة الأجناس الكبرى (الهو هو والآخر) لا تجعلنا ندرك حقيقة الغيرية ذلك أننا نعيش تجربة الغيرية ضمن نوع من الألم والعذاب الذي يضع حداً لمبادراتنا ويسبقها.

ثالثاً: إن الغيرية، كما السلبية (négativité)⁽¹⁴⁾، تحضر وفق ثلاثة أشكال مختلفة تمثل «الركيزة المثلثة للسلبية وبالتالي للآخريّة»⁽¹⁵⁾ وهي:

الشكل الأول: غيرية الجسد الخاص باعتباره واسطة بين الذات والعالم (دي بيران - مارسال - مرلوبونتي - هنري).

الشكل الثاني: غيرية الآخر أي السلبية التي تتضمنها علاقة الذات بـ "الغريب" (l'étranger) بالمعنى الدقيق للآخر غير الذات. وبالتالي الغيرية (الآخريّة) الملازمة للعلاقة البيداتية (هوسرل - ليفيناس).

الشكل الثالث: غيرية الوعي الأخلاقي أي تلك السلبية الأكثر اختباء بمعنى سلبية العلاقة بين الذات والذات عينها وهي الضمير أو الوجدان الأخلاقي (هيدغر - نيتشه - فرويد).

ومن جهة أخرى يحلل ريكور مبحث غيرية الآخر ضمن ثلاثة سياقات:

أولاً: سياق إيتيقي (الدراسة السابعة): أرسطو ومسألة صداقة الذات.

ثانياً: سياق أخلاقي (الدراسة الثامنة): كانط ومسألة الاحترام والالتزام.

ثالثاً: سياق أنطولوجي (الدراسة التاسعة): هيدغر ومسألة الرعاية (sollicitude) ونداء الوجود المتعين (Dasein).

بين من هذا أن الإحاطة بما يندب إليه كتاب الذات عينها كآخر من "منع الذات من أن تحتل موقع التأسيس"⁽¹⁶⁾ إنما يلزم فيها الوقوف على نهافت كل محاولة تروم اشتقاق الغيرية من الإنية أو توليد الإنية من الغيرية وبالتالي تستهدف خلخلة التوازن بين العمل والألم يقول ريكور: "كنا قد أعلننا استباقا الطابع التعددي للدلالات للغيرية الذي يتضمن كما قلنا، بأن الآخر (autre) لا يختزل بأخرية الغير (autrui) كما يعتقد بسهولة الكثيرون ويسلمون بذلك كأمر مكتسب سلفا، إن هذه النقطة الثانية تستحق منا تفسيراً. إنها تنتج من حفي الديالكتيك الشهير للعينه (du même) وللآخر نتيجة الاتصال بتأويلية الذات"⁽¹⁷⁾.

وعلى هذا الأساس، يتخذ ريكور مسافة مضاعفة: أولاً: من هوسرل الذي أقام مقارنة إغولوجية أو أناوية (égologique) ترنسندنالية تجعل من معرفة الأنا شرط وجود كل معرفة أخرى للآخر وللغير وهي المسؤولة عن ظهور المعنى وانبثاقه ومن ثم فهي تشتق هذا الآخر من الأنا.

ثانياً: من ليفيناس الذي أقام مقارنة إيتورولوجية أو في تبعية للغير (hétérologique) لا تنطلق من الأنا (l'égo) وإنما من الآخر⁽¹⁸⁾ وهاهنا يظهر المنقلب الهرمينوطيقي الريكوري الذي سيقطع مع العادة النظرية السيئة التي تصرف الغيرية من منطلق الإنية بمعنى تصور الآخر عن طريق تشبيهه دوماً بذاتي أي إدخاله ضمن ذاتي وبالتالي انكار غيريته وهو ما أدى بباحث مثل فرنسوا دوس (François Dosse) إلى التأكيد أن الطريق الأقرب من الذات إلى الذات يمر أولاً عبر الآخر (الغير) وثانياً عبر الغريب.⁽¹⁹⁾

ب- في التمييز بين الهوية الشخصية والهوية السردية. يقيم ريكور في الدراسة السابعة من كتابه الذات عينها كآخر (عنوانها: الذات والإستهداف الأخلاقي) تمييزاً بين الإيتيقا والأخلاق⁽²⁰⁾ معتبراً أن الإيتيقا تنتهي إلى المستوى السردى من الشخص والجماعة الإنسانية وبالتالي فإن التمييز الحقيقي سيكون بين السردية (narrativité) والأخلاقية (moralité).

ويحدد ريكور - في تحليله لمفهوم الهوية الشخصية - الطبيعة الوجودية لهذا المفهوم أكثر مما فعل في نصوصه السابقة منطلقاً من بيان الهوية كعينية (idem/mêmeté) وهي

الهوية الجوهرانية أو الصورية) والهوية كذاتية (ipse/ipséité وهي الهوية السردية الإيجابية للذات). ويعتبر أن هذا التمييز بالغ الأهمية لأن تحليلية الشخص تسمح بكشف بعد الهوية الزمني⁽²¹⁾ فمثلما أن للشخص تاريخا، فإن الهوية الشخصية (l'identité personnelle) لا يمكن لها أن تنمو وتتسع إلا ضمن الزمان ولذلك يرفض ريكور في تحليله للهوية الشخصية إرجاعها إلى ما يسميه الـ"عينه" أي شيء ما يظل "هوهو" على امتداد الزمن⁽²²⁾ لكن من المحال، طبعاً، أن نفكر في الهوية الإنسانية من دون العودة إلى عينية ما. فمن أية طبيعة هي هذه الديمومة في الزمن لما نتحدث عن الهوية الإنسانية وعن هوية أنفسنا بالذات؟

يؤاين تكوين أثر 1960 (الإنسان الخطاء (L'homme faillible) تكوين المفهوم الحاسم في فهم الهوية أعني مفهوم الطبع (le caractère)⁽²⁴⁾ كانفتاح متناه على عالم الأشياء والأفكار والقيم والأشخاص وكطريقة في الوجود تنهض على منظور متناه وعملي «لم نختره»⁽²⁵⁾.

إن الإنسان لا يستطيع أن يغير من طبعه لأن للطبع طبيعة ثابتة لا تتبدل وهي أيضاً طبيعة مورثة ولو أن طبع الإنسان يكون في الوقت نفسه مندرجا ضمن حركان الوجود وسيلايته الأنطولوجية.

أما نص سنة 1990 الذات عينا كآخر فإنه يلوح بضرورة استئناف تحليلات سنة 1960 بشأن الإنسان الخطاء وإتمامها⁽²⁶⁾ ويعتبر أن الطبع يشير - ضمن قطبية مفاهيم العينية والانية- إلى قطب العينية حيث أن العينه (idem) والذاتية (ipse) يتزعان إلى التطابق⁽²⁷⁾ غير أن الطبع ينطوي أيضاً على بعد زمني من حيث أنه استعداد مكتسب ويعني ذلك أن الطبع نفسه لا يمكنه أن يرجع كلياً إلى الهوية-العينية لأن السمات التي تشكل الطبع تكون هي ذاتها مكتسبة عبر الزمن أي أن الطبع لا يتشكل إلا بالاغتناء بعناصر جديدة.⁽²⁸⁾

إن هذا "البعد الزمني للطبع"⁽²⁹⁾ يعلمنا أن الهوية الإنسانية تتجاوز العينية الخالصة والمجردة. وإذا كان الأمر على هذا النحو فإنه لا بد من استدعاء عامل آخر عدا العينية من أجل فهم الذات الإنسانية فهما جيداً. ويطلق ريكور على هذا العامل الجديد اسم

"انية" ويقصد به ما هو في الوقت نفسه مبدأ التغيرات والمستجدات وينطوي على "ديمومة في الزمن" في معنى مختلف تماما عن العينية.

لكن لا يذهبن في ظننا أن دعوى ريكور الأساسية تنهض على القول بأن الطبع يتغير وإنما هي تقوم على التأكيد أن هذا التغير في مفهوم الطبع يفهم كتغير طارئ على شيء ما بمعنى تغير يتعلق بالـ"ماذا" (un quoi) وليس بالـ"من" (un qui) لأن "هوية الـ"من" ليست إذن هي نفسها سوى هوية سردية"⁽³⁰⁾ وتبعاً لذلك تكون الهوية لدى ريكور مفهوماً عملياً إذ "أن نتحدث عن هوية فرد ما أو جماعة ما هو أن نجيب عن سؤال: من قام بمثل هذا العمل؟ من هو فاعله؟"⁽³¹⁾. إن الإجابة تكون إذن سردية أي سرد تاريخ أو قصة حياة ما بمعنى أن القصة التي تسرد تقول الـ"من" (le qui) المتعلق بالفعل"⁽³²⁾.

إن الطبع هو إذن النموذج الذي يسمح بالتفكير في "الديمومة في الزمن" كعينية أما النموذج المقابل، أي نموذج الانية، فإنه يتعلق بما يسميه ريكور الوفاء بالوعد / بالعهـد (la parole tenue). بلغة أخرى، إذا كان الطبع يجيب عن سؤال: ماذا أنا؟ (Que suis-je?) فإن الانية تجيب عن سؤال: من أنا؟ (Qui suis-je?). أما ديمومة الوفاء (ديمومة الصداقة واستمراريتها مثلاً) فإنها لا تتمثل في هوية جوهر ما وإنما هي تنهض على المثابرة والدأب في الوفاء لـ"الكلمة المقطوعة" (la parole donnée) بما يعني أن للهوية -لدى ريكور- معنى إيتيقيا باعتبار أن السرد هو الذي يؤسس للهوية.

وإذا كان ريكور قد تحدث في المجلد الثالث من كتابه الزمان والسرد عن الثبات على الذات (constance de soi) وفي كتابه الذات عينها كأخر تحدث عن الإبقاء أو المحافظة على الذات (maintien de soi)⁽³³⁾ فإن ذلك لا يعني أنه قد تخلّى -دون إضافة- عن مفهوم الطبع كمقولة شئئية وإنما هو يتحدث عن قطبية أو عن ديكالطيقا العينية والانية⁽³⁴⁾ الميئ لمفهوم الهوية السردية هاكم ما يقوله: "لن نعجب بأن نرى الهوية السردية تتأرجح بين حدين، حد أقصى أسفل حيث تعبر الديمومة في الزمن عن الخلط بين الـ"عينه" والهوية الذاتية، وحد أقصى أعلى حيث تطرح الذاتية مسألة هويتها من دون أي عون أو مساندة من العينية".⁽³⁵⁾

إن رأس الإشكال في الهوية السردية بما هي تجسيم أو تجسيد لديالكطيقا العينية والانية هو أن الشخص المجرد أي الانية بما هي كذلك يتصير شخصية (un personnage) ضمن سرد ما. فمن أين لريكور بتعيين ديالكطيقا العينية والانية؟

إذا كان ليس من الهين أن نأتي على تطور فكريكور، فإن الآكد أن كتاب الزمان والسرد ينطوي على تحليلات لمفهوم سيوضح دلالة الهوية السردية وهو مفهوم صياغة الحكمة (la mise en intrigue).

إن صياغة الحكمة هي الأنموذج النوعي للترابط بين الأحداث داخل الزمان ذلك أنها تدمج الظروف داخل شكل معين لكأن الأحداث الطارئة أو المحتملة تمثل جزء من سرد متناسق ومنسجم. ويعرف ريكور هذا الترابط بأنه توافق (concordance) أو تأليف للمتغايير والمتنافر. ولما كانت الظرفية الخالصة تصير داخل السرد وبطريقة معينة محتملة أو ضرورية فإن ذلك يعني أن "الصدفة تتحول إلى مصير وقدر".⁽³⁶⁾

وإذا كانت صياغة الحكمة تنتج نوعا من الوحدة بين المكونات المتنوعة والمتفاوتة أو المتغايرة للسرد وبين المقاصد والأسباب والصدف فإن الشخصية لا تكون -حسب ريكور- إلا الشخصية التي تصوغها الحكمة. بيد أن مفهوم الحكمة يمكن أن يبدل موضعها من السرد إلى الشخصية الواردة في السرد. ها هنا نعثر من جديد ضمن هذه الشخصية على الديالكطيقا التي بين العينية والانية وذلك في صورة متعينة.

إن البين مما تقدم أن الهوية السردية تتكفل بوضع مخطط أو لنقل إنها تبدي للعيان العلاقات التي تتأرجح بين قطبي الطبع والإبقاء أو المحافظة على الذات، بين البطل الذي يمكن تعيين شخصيته أو هويته (identifiable) وال"إنسان من دون خاصيات" حيث تفقد الإنية تقريبا كل دعامة العينية وسندها.

2- الأخلاق والإيتيقا

أ- الهوية السردية والهوية الإيتيقية.

تقع الهوية السردية -حسب ريكور- ما بين قطبين اثنين: قطب عينية الطبع (أو على التدقيق: الإنية-العينية للطبع) وقطب الإنية الخالصة المتعلقة بالإبقاء أو المحافظة على

الذات وفي الحالة الأخيرة فإن الهوية السردية المتأرجحة بين العينية والإنية تكون في مواجهة مع الهوية الإيتيقية.

يمثل الإبقاء أو المحافظة على الذات بالنسبة إلى الشخص طريقة في التصرف تجعل الآخر يستطيع أن يعتمد عليه يقول ريكور: "بالنسبة إلى الشخص فإن المحافظة على الذات هي أن يتصرف هذا المرء بطريقة تجعل الآخر يستطيع أن يعتمد عليه، ولأن أحدهم يعتمد علي فإنني أصبح محاسبا لأعمالي أمام آخر غيري".⁽³⁷⁾

واستنادا إلى ذلك نقول إن الحالة القصوى للإنية أي الإنية الخالصة تعتبر -ضمن ديالكطيقا العينية والإنية- بمثابة هوية إيتيقية وهذا يعني أن الهوية الإيتيقية تتجاوز الهوية السردية. ويقيم ريكور البيئة على ذلك من خلال إجابتين: ها أنذا! (me voici) وهنا أنا أتوقف (ici, je me tiens)⁽³⁸⁾: إنها إجابة واحد ما مضطلع بالمسؤولية ضمن وضعية نقدية حيث يفقد هذا الشخص كل دعامة داخل العينية أو، ضمن هذه الحالة، داخل رسوخ تقليد سردي معين.

وعلى هذا الأساس، نقول إن القطب الأقصى للهوية السردية كإنية يلامس الهوية الإيتيقية بل إنه ربما يجب على الهوية الشخصية أن تكون متماثلة مع الهوية الإيتيقية ذلك أنه إذا كانت الديمومة في الزمن محددة بواسطة الوفاء للوعد (la fidélité à la promesse) وأن الهوية تكون مسؤولية شخص ما / واحد ما محاسب على أفعاله فإن مفهوم الإبقاء أو المحافظة على الذات هو مفهوم "إيتيقي بالأساس".⁽³⁹⁾

تتجلى الهوية الإيتيقية إذن على مستوى أرقى متعال على الهوية السردية التي تجد نفسها ممزوجة بحبكات اجتماعية وبأشكال مخصوصة من الوفاء والإخلاص ولعل هذه النتيجة هي التي حتمت على ريكور إقامة تمييزه الشهير بين الإيتيقي والأخلاق.

ب- الهوية الإيتيقية والهوية الأخلاقية.

تكون الإيتيقي متعينة وغائية (téléologique) إذ أنها تنشغل بالحياة الجيدة الخيرة أما الأخلاق فهي أدابية أو واجبة (déontologique) وكونية (universelle) إذ أنها تنشغل بالإلزام أو الالتزام (obligation). إن الإيتيقي تحيل إلى التراث الأرسطي أما الأخلاق فإنها تحيل إلى التراث الكانطي.

على هذا الأساس، يجب أن نقول إن الإيتيقا تنتهي كذلك إلى نوع من الجماعة المتعينة وبالتالي تنتهي إلى السردية في حين أن الأخلاق تتعالى على البعد التاريخي، بيد أن الترابط بين الإيتيقا والأخلاق يبدو -لدى ريكور- أعقد مما نتصور لذلك يحلو له دائما التعبير عنه بأنه أكثر دياكطيقية. فمن جهة أولى يعبر ريكور أن كل إيتيقا يجب أن تمر عبر النقد أو عبر غريبال المعيار الكوني أو الكلي. ومن جهة ثانية يتحدث ريكور عن أولوية الإيتيقا على الأخلاق معتبرا أنه يجب على الأخلاق أن تلجأ إلى الإيتيقا لأن الإيتيقا تحتوي الأخلاق.⁽⁴⁰⁾ فكيف يمكن فهم هذه العلاقة المتبادلة؟

انتهى ريكور في كتابه الزمان والسرد إلى تعيين حد للهوية السردية ذلك أنه يمكن أن نقص أو نروي كثيرا من الحكايات عن حياة شخص ما. وهذا يعني أن الهوية السردية لا تتوقف عن التكون والانفكاك. وجراء هذا التزعزع ومن خلال عدم الإستقرار هذا تنصير الهوية السردية إشكالا: كل واحد (chacun) بإمكانه أن يتساءل من أنا؟ (Qui suis-je?). إن الهوية السردية لا تقدم إجابة نهائية ومن ثم فهي لا تدعي استنفاد إشكال إنية الذات. ففي لحظة الفعل يجب على الشخص أن يتخذ قرارا ويقول: هنا، أنا أتوقف! (ici, je me tiens!).

إن الهوية السردية لا تعادل إنية حقيقية إلا بموجب هذه اللحظة القرارية (moment décisionnel) "التي تجعل من المسؤولية الإيتيقية العامل الأرق أو الأسوأ للإنية". وها هنا تلامس الهوية السردية -حسب ريكور- أقصاها ومنتهىها وبالتالي يجب عليها أن تنظم إلى المقومات أو المكونات غير السردية لتشكيل الذات الفاعلة⁽⁴¹⁾. فما هو إذن هذا المقوم أو المكون غير السردية الذي بواسطته يمكن لنا أن نتخلص من تزعزع السردية التاريخية وعدم استقرارها؟ هل توجد نقطة خارج التاريخ (anhistorique) منها يمكن أن نشكل الذات التاريخية؟ كيف يمكن للفلسفة في مستوى كتاب الزمان والسرد أن تضطلع بأعباء هذه المهمة أي مهمة إتمام الهيمنوطيقا وإنقاذها من التشتت ومن التصنع؟

يبدو أن ريكور ظل وفيا للقناعة التي عبر عنها في كتابه الزمان والسرد والقاضية بوجود عقلانية تتعالى على السردية لكن هذا التعالي يبدو في كتاب الذات عينها كآخر أقل إطلاقية أو لنقل أكثر تواضعا ذلك أن كل إيتيقا منتمية إلى ميدان السردية وإلى التقاليد

(في صيغة الجمع) يجب أن تتطهر بواسطة امتحان الكونية (l'examen de l'universalisation)⁽⁴²⁾ أي عبر الأمر المطلق الذي يقضي بأن المبدأ الذاتي يجب أن يكون قانونا كلياً. كيف ذلك؟

من جهة أولى يمكن أن نقول إن الأخلاق من دون سرد تكون فارغة ذلك أن السرد «يخطط» (schématiser) القواعد الإتيقية أو هو يديها للعيان (إن التراجيديا -مثلاً قامت بذلك -Antigone- تضيف طابع المأساة على الأخلاق لكنها لا تصبو إلى صلاحية كونية أو كلية لأنه ليس من مهمة المؤلف أن يدافع عن أخلاق معينة بل إن مسعى من ذلك القبيل متوقف على الفيلسوف). أما من جهة ثانية، وتحت طائلة السبب نفسه، فإنه يمكن أن نعتبر أن السرد دون أخلاق يكون أعى ذلك أنه من المحال أن نعيش من دون فلسفة أخلاقية كما علمنا هوسرل. وهكذا يمكن القول -على الطريقة الكانطية- إنه مثلاً أن الشخص من دون هوية سردية يكون فارغاً فإن شخصاً من دون أخلاق يكون أعى (aveugle) أو معى (aveuglée).

خاتمة: الهوية بين إلتباسية الوجود وهشاشة الإنسان.

إن ما يجعل من الهوية الإنسانية مؤقتة هو أن الإنسان لا يكون فقط على صلة بغيرية وإنما بغيريات مختلفة ومتنوعة، فبمجرد أن أحاول أن أعيش جيداً (استهداف الحياة الجيدة) فإنني سأصطدم حتماً بصعوبات شتى (استهداف الحياة الجيدة مع الآخر ومن أجله داخل مؤسسات عادلة) ذلك أن فعلاً ما عندما يكون "تفاعلاً" فإن ذلك لا يشكل فقط قدرتي على العناية بالآخر وإنما أيضاً مناسبة لتعنيفه بدءاً من عنف اللغة وصولاً إلى حدود التعذيب الجسدي أو حتى القتل.⁽⁴³⁾ (ديالكطيقا الذات والآخر غير الذات). إن مثل هذه النزاعات تدفعنا إلى طلب معايير أخلاقية غير أن صرامة الأخلاق لا تقضي على هذه الصعوبات وإنما هي تعمل على بيان موقعها لكأن احتواء الذات الإنسانية على تباين بين الانفتاح على اللامتناهي (الإنسان الخطاء) واستهداف الحياة الخيرة مع الآخر ومن أجله داخل مؤسسات عادلة (الذات عينها كآخر) يجعل من الوجود الإنساني ملتبساً⁽⁴⁴⁾ ومن الإنسان ذاته كائن الهشاشة (انتحار أوليفيه) ولذلك قد لا تكون للإنسان من وسيلة أخرى لتحقيق رغبته الأنطولوجية سوى أن يبحث عن الحكم "الملائم" ضمن "الحكمة العملية" (Phronésis)⁽⁴⁵⁾ بما يخول له -ربما- إقامة علاقة

اعتراف متبادل مع الآخر لا تنهض بالضرورة على الصراع كما لوح بذلك هيغل وإنما على ما يسميه ريكور في كتابه سيرورة التعرف (Parcours de la reconnaissance) الاعتراف المخفف الذي يتحقق عبر العطاء والتضامن وثقافة التبادل وهو ما يمكن أن يحد من مختلف الصراعات البيداتية والبيثاقية.

الهوامش والمراجع

ريكور (بول)، الذات عينها كآخر، ترجمة وتقديم وتعليق د. جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، ط.1، بيروت، 2005، ص103.

المصدر نفسه، ص589. أو ما سماه أيضا "بؤر الغيرة".

المصدر نفسه، ص650.

المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

المصدر نفسه، ص588.

المصدر نفسه، ص589.

يقول ريكور: "...أو لسنا نعتقد بأن حياة البشر تصبح أسهل للقراءة وأمتع حين تؤول بحسب الحكايات التي يرويها الناس عنها؟ وهذه الحكايات نفسها عن الحياة ألا تصبح أسهل للفهم حين تطبق عليها النماذج السردية، أي مع إيجاد حكايات مقتبسة من التاريخ الفعلي أو من مصنوعات الخيال (الدراما أو الرواية)؟ بدا لي عندها أنه من الممكن جدا أن نقبل السلسلة التالية من التأكيدات على أنها صحيحة: إن فهم الذات هو عملية تأويل، وتأويل الذات بدوره يجد في السرد واسطة بامتياز مفضلا إياها على بقية الإشارات والعلامات والرموز." المصدر نفسه، الهامش، ص251.

بخصوص المزية التي للتأويل في استشكال هوية الذات راجع Ricœur P., De l'interprétation, Essai sur Freud, Seuil, Paris, 1965.

ريكور، الذات عينها كآخر، مصدر مذكور، ص589. راجع أيضا الحوار الذي أجراه الأستاذ فتحي التركي مع الفيلسوف بول ريكور والذي صدر نصه بمجلة الحياة الثقافية، السنة21، العدد76 تونس، جوان1996، صص44-48.

المصدر نفسه، ص72.

المصدر نفسه، الصفحة نفسها. غير أن حرف الـ"كاف" هذا لا يؤتمن له جانب مادمننا في حضرة تأويلية ولذلك فالأفضل في تقديرنا، فصاحة ودلالة، ترجمة عبارة "comme" بـ"بوصفها".

المصدر نفسه، صص618-619.

المصدر نفسه، ص ص71-72.

يقول ريكور: "إن الضامن الفينومينولوجي للميتا- مقولة (ما بعد المقولة) الخاصة بالغيرية هو تنوع تجارب السلبية التي تتشابه بطرق متعددة بالتصرف البشري. إن التعبير "الغيرية" (الآخريّة) يظل وقفاً على الخطاب التأملّي، في حين أن السلبية تصبح الإقرار بنفسه بالغيرية (الآخريّة)". المصدر نفسه، ص 589.

المصدر نفسه، ص 590-591.

المصدر نفسه، ص 588-589.

يعتبر ريكور أن الأولوية الإيتيقية التي للأخر غير الذات على الذات نفسها التي يتبناها فلاسفة العري (جان ناير وغريال مارسال وإمانويل ليفيناس) قد تؤدي إلى "أزمة" في الهوية الذاتية باعتبار أن الذات ستستبدل احترامها لنفسها بكراهيتها لها ولذلك إذا كان الإنسان يظل غريباً عن الإنسان فأنه يكون أيضاً ودوماً شبيهاً لا بوجهه فحسب وإنما أساساً بدوره الاجتماعي. قارن بين ما يقوله ريكور في كتابه: Histoire et vérité, Idéa, Cérès Edition, Tunis, 1995, p.332. وما يقوله في كتابه: العادل، ج. 2، ترجمة فريق بيت الحكمة، تونس، 2004، ص 608.

راجع: Dosse F., Paul Ricœur, les sens d'une vie. La Découverte et Syros, Paris, 1997, p.618 et p.633,

ولعلنا نستشف من ذلك أن موقف ريكور من الغرب يتجاوز اللحظة اليونانية ويتواصل -أخلاقياً- وخاصة- مع اللحظة الكانطية المشرعة لحق الضيافة الكونية. كما يمكن أن نتأول لريكور فنقول إن كل إنسان هو قريب الإنسان لا بحسب منطق الرأفة الطبيعية الروسية أو التضامن الأنطولوجي الهيدغري فحسب وإنما أيضاً وفق منطق الاستخلاف الروحي أساساً.

أو بين الأخلاق والواجبية حسب ترجمة الدكتور جورج زيناتي. راجع مقالنا: Narrativité et normativité chez Ricœur, in Revue Tunisienne des Etudes Philosophiques, 30^{ème} Année, N°52-53, 2013, pp.36-47.

يقول ريكور: "إن الشخص، حين نفهمه كشخصية في قصة، ليس بكيان مختلف عن "تجربه". على العكس من ذلك فإن الشخص يتمتع بنظام الهوية الدينامي نفسه الخاص بالقصة المحكية. إن الرواية تبني هوية الشخصية التي نستطيع أن نسميها هويتها السردية، وذلك حين تبني هوية القصة المحكية. إن هوية القصة هي التي تصنع هوية الشخصية." الذات عينها كآخر، مصدر مذكور، ص 306.

إذا كان ريكور يعترف بأن لوك هو من اخترع معيار الهوية النفسانية كمعيار للهوية باعتبار أن الوعي بالذات والذاكرة هما اللذان يحددان لديه الهوية الشخصية في تمييزها عن الهوية الإنسانية فإنه يعترض عليه ببيان مفارقات الهوية الشخصية ويتأكد أهمية معيار الهوية الجسدية.

Ricœur P., L'homme faillible, Finitude et culpabilité, Aubier, Paris, 1960.

"إنني أعني هنا بكلمة طبع مجموع العلامات المميزة التي تسمح بالتعرف من جديد على هوية فرد من البشر على أنه هو عينه. بفضل السمات الوصفية التي سنوردها يجمع هذا الفرد الهوية العددية

والكيفية والاستمرارية غير المنقطعة والديمومة في الزمن. ومن هنا فإنه يدل بطريقة رمزية على عينية الشخص". الذات عيناها كآخر، مصدر مذكور، ص258.
المصدر نفسه، ص259.

يقول ريكور: "إن هذا الجمود في الطبع الذي سأخفف من حدته لتوي، كان يستخدم في ذلك الحين كضمان لميدان اسمه علم الطبائع، ونحن اليوم نرى بطريقة أفضل طبيعته التقريبية إن لم نقل الاعتبارية، غير أن ما كان يهمني في تلك المخاطرة هو محاولة إعطاء مقابل موضوعي لهذه الطبقة من وجودنا الذاتي. وهذا ما كنت سأدعوه اليوم تسجيل الطبع في العينية". المصدر نفسه، الهامش ص259، التشديد من عندنا.

يزهد ريكور إلى التأكيد أن الطبع يبدو له: "اليوم أيضا، وكأنه القطب الآخر لقطبية وجودية أساسية. ولكن بدل أن أتصور الطبع من داخل إشكالية المنظور والانفتاح وأعتبره القطب المتناهي للوجود، فإني أولته هنا بالنسبة إلى موقعه في إشكالية الهوية، إن الفضيلة الأساسية لمثل هذا التغير في القول هي المسألة حول وضع جمودية الطبع باستعمال تعابير الاستعداد المكتسب. مع هذا الأفهم فإن البعد الزمني للطبع يسمح بأن يعالج كموضوع مستقلة لأجل ذاته. إنني اليوم أقول بأن الطبع يشير إلى مجموع الاستعدادات المستديمة التي يفضلها نتعرف على الشخص. وبهذه الصفة فإن الطبع يمكن أن يشكل النقطة القصوى حيث لا تعود إشكالية الهوية الذاتية تتميز عن إشكالية الهوية "عينه"، ونحن نميل إلى عدم التمييز بين الإشكاليتين. وبالتالي فإنه من المهم أن نتساءل حول البعد الزمني للاستعداد: إن هذا البعد هو الذي سيضع لاحقا الطبع على طريق سردانية (narrativisation) الهوية الشخصية". المصدر نفسه، ص261.

قد يكون من المفيد أن نذكر في هذا السياق أنه إذا كان الطبع يغتني وإذا كانت الشخصية تتجدد باستمرار فإن الفضل يعود لبرغسون لأنه الفيلسوف الوحيد الذي ربط بوضوح بين الطبع وواقعة خلق الذات ذاتها (création de soi par soi) خلقا مستمرا. راجع كتابه: التطور الخالق، ترجمة محمد محمود قاسم، مراجعة نجيب بلدي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1984، ص17. وأنظر أيضا مقالنا: مفهوم الخلق عند برغسون، مجلة الفكر العربي المعاصر، السنة الثلاثون، خريف 2011، عدد 156-157، صص 113-122.

ريكور، الذات عيناها كآخر، مصدر مذكور، ص261.

Ricœur P., Temps et récit, t.3: Le temps raconté, collection points, Editions du Seuil, Paris, 1991, p.355. Ibidem.

Ibidem. ومعنى ذلك أن ما يؤسس هوية الإنسان الفردية هو تاريخ حياته وهو تاريخ يمكن سرده ومن ثم فهو سيبين عن هوية الشخص الفاعل. ولأمر كهذا كان الأقرب إلى الحق بالنسبة إلى ريكور اعتبار أن الهوية السردية تنطبق في الآن نفسه على الإنسان الفرد وعلى المجتمع لأن هويتهما تهض على سرد ما للأحداث حقيقية كانت أم وهمية.

أنظر الصفحات التالية من كتابه الذات عيناها كآخر: صص 311-315-359-393.

المصدر نفسه، ص251.

المصدر نفسه، ص ص267-268. راجع أيضا: De Boer T., Identité narrative et identité éthique, in Paul Ricœur, L'herméneutique à l'école de la phénoménologie, Beauchesne, Paris, 1995, p.47.

المصدر نفسه، ص305.

المصدر نفسه، ص334. التشديد من عندنا.

المصدر نفسه، الصفحة نفسها وانظر أيضا ص338.

المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

المصدر نفسه، الصفحة نفسها. لكن ذلك لا يعني أن الإيتيقا الريبكورية تروم أن تكون علم اجتماع أخلاقي على شاكلة ما هو موجود لدى دوركايم مثلا. راجع:

Kemp P., Le fondement de l'éthique vu à travers l'éthique du siècle de Ricœur, in Revue de métaphysique et de morale, N°2, 2006, p.184.

Ricœur P., Temps et récit, t.3, op. cit., p.358.

يقدم لنا ريكور في كتابه الذات عينها كآخر تحليلًا ثاقبًا وضافيًا لنتائج امتحان الكونية ضمن ميادين الحياة الشخصية والعلاقات البيدائية والمؤسسات بحسب الصيغة التي مفادها أن الاستهداف الإيتيقي هو "استهداف الحياة الجيدة الخيرة مع الآخر ومن أجله في مؤسسات عادلة" (ص.346). وقد يكون من المفيد أن نذكر في هذا السياق أن دراسة المنزلة الفلسفية لهذا الامتحان للإيتيقا السردية أي الامتحان الكانطي للإيتيقا الأرسطية يثير بعض الأسئلة منها: هل يرضي هذا المشروع المتعلق بأخلاق كونية الإقتضاءات التقليدية المتعلقة بتأسيس فلسفي على شاكلة التداولية الترنسندنتالية مثلا كما هو الحال لدى هابرماس وأبل؟ هل استمر ريكور - في كتاباته كلها - في الدفاع عن وحدة التاريخ والإنسانية والنظر إليها كمصادرة ضرورية بالنسبة إلى أخلاق كوسموبوليتية كما قام بذلك في كتابه الزمان والسرد؟

لعلنا لا نعدو الصواب إذا قلنا إن ريكور يروم - من خلال النظر في الامتحان الإيتيقي كونيًا - تأكيد أولوية الإيتيقا على الأخلاق أولا والإلماح إلى ضرورة أن يمر الاستهداف الإيتيقي عبر غربال المعيار ثانياً وبيان مشروعية عودة المعيار إلى الاستهداف الإيتيقي إذا ما قاد إلى ردوب عملية (des impasses pratiques).

ريكور، الذات عينها كآخر، مصدر مذكور، ص424.

وعلى افتراض أن اللاتباسية فضيلة أنطولوجية وفينومينولوجية، فلأن عمقها الهيرمينوطيقي إنما يكمن في التناظر الرهيب الذي بين أزمة الغيرية وأزمة الهوية.

ريكور، الذات عينها كآخر، مصدر مذكور، ص358. قد لا يكون لهذه العودة للإيتيقا من معنى يعتد به، لو لم تنهض على دفاع مبدئي على الديمقراطية، غير أن ذلك قد يسقطنا من جديد في عودة إلى الأخلاق والفلسفة السياسية وقد يشكل إعلاننا عن نصرتهائي للسياقية (contextualisme) ولما بعد الحداثة.