

ديالكتيك الهوية والغيرية عند «بول ريكور»

د. بلعاليه دومه ميلود (*)

مدخل

يمكن تتبع أطروحة «ريكور» عن موضوع الهوية عبر نصين أساسيين، كل منهما ارتبط بوضع إشكالي خاص بمسألة الهوية. ففي الجزء الثالث من مؤلفه «الزمان والسرد»، يأتي تحليل «ريكور» للهوية ضمن إشكالية التقاطع بين السرد التاريخي والسرد الخيالي، ومن ثم حملت التسمية المبتكرة وغير المسبقة وهي تسمية «الهوية السردية»، حيث بدت وكأنها «الفرع المهبس لاتحاد التاريخ بالخيال»^(١)، الأمر الذي جعل هذا المفهوم للهوية مطروحا لا كرهان مستقل، بل كخدمة رهان فلسفي آخر هو رهان «الطابع السردى للتجربة الزمانية»، وهو بالتأكيد السؤال المحوري لثلاثية مؤلف «الزمان والسرد». أما في الدراسات العشر المتضمنة في كتاب «الذات عينها كآخر»، التي خصصها «بول ريكور» لسؤال الهوية، فهي تأتي في سياق الدفاع عن تأويلية للذات^(**) ضد أطروحات فلسفات الذات المجددة للكوجيتو من جهة وضد الفلسفات المضادة للكوجيتو من جهة ثانية، وهو الأمر الذي دفع ريكور إلى الدخول في نقاش فلسفي طويل

(*) جامعة حسية بن بوعلي - الشلف (الجزائر).

(2) Ricoeur (Paul), Temps et récit, tome 3, Seuil, 1985, p.442

(**) تقف «تأويلية الذات في الموقف «الوسط»، أو بالأحرى «التوسطي»، بين ما يسميه «ريكور» بالذات الفاعلة والمفعلة والتي تكتمل صورتها في الكوجيتو الديكارتي، وبين ما يسميه في المقابل «بالذات الفاعلة المذلة» أو الكوجيتو النيتشوي. ومن ثم فإن تأويلية الذات عند «ريكور» تفترض وساطة التأويل من أجل إعادة موضعة الذات، وتاليا الانتصار لضرب من الكوجيتو الوسيط، هو ما يصطلح عليه «ريكور» بالكوجيتو المحطم (Cogito brisé). يقول «ريكور» في هذا الصدد: «إن هرمينوتيكا الذات تقوم على مسافة متساوية بين الدفاع والتعريف للكوجيتو وبين مهاجمته وإسقاطه. إن الأسلوب المتميز لهرمينوطيكا الذات يمكننا أن نفهمه بطريقة أفضل إن نحن أخذنا سلفا بحسباننا التآرجحات المذهلة والتي تظهرها على ما يبدو فلسفات الذات، كما لو أن الكوجيتو الذي خرجت منه كلها حتما كان يخضع لإيقاع متبادل من التعظيم والتبخيس». انظر: بول ريكور، الذات عينها كآخر، ترجمة جورج زيناقي، ط ١، ٢٠٠٥، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص ٧٣، ٧٤

وعسير مع كل من ديكارت ونيتشة بغية بيان أهمية التوسط التفكيرى (Médiation réflexive) لتأويلية تستهدف إعادة موضعة الذات (إبستمولوجيا وأنطولوجيا) بعيدا عن الإحراج الذي تسببه وضعية الاختيار الصعبة بين بديلين: إما الكوجيتو أو الكوجيتو المضاد.

غير أن «ريكور» يقترح، فضلا عن هذا النقاش، الدخول في مواجهة فكرية صارمة مع أجزاء مهمة من الفلسفة التحليلية في العالم الناطق باللغة الإنجليزية، الوريثة لأطروحات النزعة التجريبية الحديثة، خاصة مع كل من «جون لوك» (J. Locke) و«دافيد هيوم» (D. Hume)، وذلك في إطار تطوير ما صار يدعى لاحقا بنظرية الشخص^(*) (Théorie de la personne)، حيث يراهن على إعادة تأويل الهوية الشخصية في علاقتها بعد الزمانية انطلاقا من طرح السؤال من؟^(**)، وهو سؤال يتوزع - حسب ترسيمة الأسئلة الأساسية لتأويلية الذات وفق التمثيل التالي: من يتكلم؟ من يعمل؟ من يحكي؟ وأخيرا من المسؤول؟

وهنا بالذات نكون أمام أنطولوجي للهوية لا يمكن أن يتضح إلا في ضوء تأويلية للذات بامتياز، وهو ما تعبر عنه صيغة السؤال التي يفتح بها «ريكور» دراسته العاشرة والأخيرة من دراساته المتضمنة في كتابه «الذات عينها كآخر» وهو سؤال: نحو أي أنطولوجيا؟^(٣)،

(*) في الواقع لقد تبنى «ريكور» مفهوم «الشخص» كمفهوم فلسفي محوري منذ احتكاكه بفلسفة «مونييه» الشخصية، حيث وجده أكثر ملائمة في التعبير عن «الموقف الإنساني» كموقف أنطولوجي وأخلاقي، بخلاف مفاهيم من قبيل «الوعي» و«الأنا» و«الذات» بمفهومها الترجسي المتعالي، التي انهارت أمام مطرقة النقد الجذرية على أيدي فلاسفة الارتباب (نيتشه، ماركس، فرويد...) ومدرسة فرانكفورت. يقول ريكور في هذا الصدد: «لقد بدا الشخص كما لو أنه المفهوم الوحيد الناجي والقادر على الانبعاث من جديد».

Cf. Ricoeur (Paul), « Meurt le personnalisme, revient la personne' in ; Lectures 2, Seuil, 1999, p.198

(**) يعد السؤال: من؟، بخلاف ماذا؟ ولماذا؟، حجر الأساس في مشروع تأويلية الذات عند «ريكور» بكامله، لأنه هو الذي ينقل دلالات الفعل من مجال «علم الدلالة» المحض إلى «الإيطيقا»، أو بتعبير ريكور ذاته، «الانتقال من سؤال موضوع الفعل المعبر عنه بصيغتي الاستفهام: ماذا؟ ولماذا؟ إلى سؤال الذات الفاعلة أو القادرة، والمعبر عنها بصيغة الاستفهام: من؟. إنه المشروع الذي يكتمل في ضرب من الفينومينولوجيا التأويلية للإنسان المعترف به «كإنسان قادر».

Cf. Ricocur (paul), Parcours de la reconnaissance, Gallimard, 2007, collection Folioessais 2005, pp.149-177

(٣) بول ريكور، الذات عينها كآخر، ترجمة جورج زيناتي، ط ١، ٢٠٠٥، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص ٥٥٣.

وذلك بغرض البحث عن «التضمينات الأنطولوجية لهرمينوطيقا الذات»، إذ يتساءل: أي حال من الوجود هو حال الذات، وأي نوع من الكيانات هي؟^(١)

الثنائية الأنطولوجية والتمفصل الدلالي للهوية

يسعى «ريكور» ضمن مصنفه الهام «الذات عينها كآخر»، إلى بناء تصور ديالكتيكي مفتوح لمشكلة الهوية الشخصية من خلال مشروع تأويلي يضعه تحت عنوان «تأويلية الذات»، حيث تلعب فكرة «الوساطة التفكيرية» دورا حاسما في مقارنة سؤال الهوية انطلاقا من ضرورة المرور عبر التمفصل الديالكتيكي الثلاثي التالي:

١. ديالكتيك التفكير والتحليل [التحليل بالمعنى الذي يمارسه فلاسفة التحليل الإنجليز].

٢. ديالكتيك الهوية العينية والهوية الذاتية.

٣. ديالكتيك الهوية الذاتية والهوية الغيرية.

فهذا التسلسل هو الذي يفصح، حسب ريكور، عن تمفصل مفهوم «الهوية الشخصية» مع مشروع تأويلية الذات، ومن ثم يكون هذا التمفصل هو الرهان الذي يراهن عليه «ريكور» في تأويليته هذه، حيث تأخذ الهوية معنيين حاسمين داخل تمفصل دلالي تتيحه في اللغة الفرنسية صيغتان لغويتان هما: صيغة «العين» (Même) وصيغة «الذات» (Soi).

يبدو من الضروري، قبل أن نحدد كيفية ذلك التمفصل، أن نذكر بالمقصد الأساسي لهرمينوطيقا الذات عند «ريكور»، بل ربما لكل هرمينوطيقا، وهو «فهم للذات عبر توسط الآخر»، وهذا المقصد بالذات هو الذي سيفرض علينا منذ البداية وضعاً خاصاً فيما يتعلق بسؤال الهوية، ذلك أن تفكير الهوية على ضوء هذا المقصد التأويلي الفلسفي يتيح إمكانية الخروج من التصور الميتافيزيقي الذي كرسه فلاسفات الذات عن مفهوم الهوية، أي كمفهوم ظل يؤخذ في إطار التعارض الصميمي مع مفهوم «الغيرية»، ولعل الرهان الأساسي لتأويلية الذات هو بالضبط هذا الذي يحاوله «ريكور» من خلال التصدي لبيان هشاشة هذا التعارض.

إن «تأويلية الذات» الريكورية تضعنا ابتداء أمام تصور للذات مختلف عن التصور

(١) المصدر نفسه، نفس الصفحة.

التقليدي للأنا، ذلك أن «قولنا الذات لا يعني قولنا أنا»^(١) (Dire soi n'est pas dire moi)، لأن «الذات» (Soi) تشمل الأنا والآخر معا حين ترد في الاستعمال الجيد للغة الفرنسية، الأمر الذي يكشف، من الناحية الدلالية، عن الطابع الانعكاسي (Caractère réflexif) للذات في الآخر والآخر في الذات^(*)، فتصير «الذات عينها» (أي في وجودها العيني) بمثابة آخر، ومن هنا يأتي العنوان «الذات عينها كآخر» كصيغة موفقة للدلالة على ضرب من الهوية الديناميكية، ألا وهو ضرب «الهوية السردية» كما يصطلح عليه «بول ريكور».

ذكرنا سلفاً أن تساؤل «ريكور» حول التضمينات الأنطولوجية للذات هي التي جعلته يراهن على مفهوم جديد للهوية في ظل نظرية للشخص، قام بتطويرها في «الذات عينها كآخر»، وذلك ليتمكن من انتزاع مفهوم للذات، كثيراً ما عومل معاملة مفهوم «الشيء عينه»، من قبضة مفهوم «المطابقة»، وهو المفهوم الذي تشكل باعتباره محمداً مرجعياً للهوية، سواء كان ذلك على نمط المطابقة العددية أو على نمط المطابقة الكيفية. فتصور الذات على هذه الشاكلة هو الذي دفع كثير من الفلاسفة إلى البحث، في صميم الهوية، عن «نواة لا تتغير تحويها الشخصية»^(٢)، في حين يصطدم هذا مع مفهوم للشخصية يفترض الثبات والديمومة في الزمن، ألا وهو مفهوم الذات المطابقة لذاتها، أو ما يمكن أن نسميه، في إثر فلسفات الذات، «بالأنا/الجوهر».

إن محاولة ريكور تجاوز مفارقة الذات المطابقة لذاتها (Le sujet identique à lui-même)، هي محاولة تجد تجزرها الأساسي ضمن إطار ما يمكن أن نسميه مع «فنسان ديكومب» (V. Descombes) «بالثنائية الأنطولوجية»^(٣)، وذلك بمناسبة قراءته لكتاب (الذات عينها كآخر)، حيث يبين هذا الأخير أن خطأ البحث عن نواة ثابتة للشخصية هو خطأ ناجم عن

(1) Paul Ricoeur, Lectures I. Autour du politique, Editions du Seuil, Novembre 1991, p.260

(*) يشير ريكور إلى هذا ضمناً عندما يستند إلى أحد تعاليم اللغوي «غ. غيوم» (Gustave Guillaume) الذي يقول «بأن الفعل يعبر عن ملاً دلالة وهو بصيغة المصدر، أو إلى حد معين بصيغة اسم الفاعل أو اسم المفعول، قبل أن يتوزع بين أزمنة الماضي والمضارع والمستقبل، وصيغ المخاطب والمتكلم والغائب». (بول ريكور، الذات عينها كآخر، المصدر السابق، ص ٦٨). إن هذا التوزع بين الأزمنة وبين مختلف الصيغ هو الذي يكشف عن الطابع الانعكاسي للضمير المنفصل «Soi» عندما نقر به من تعبير «Se».

(٢) بول ريكور، الذات عينها كآخر، المصدر السابق، ص ٧٠.

(3) Cf. Vincent Descombes, «Le pouvoir d'être soi. Paul Ricoeur. Soi-même comme un autre», in Critique, Paris, tome 47, nos 529-530, juin-juillet 1991, p.560.

كوننا نميل إلى إدراك الهوية الشخصية كما لو كان الأمر يتعلق بهوية شيء ما. في حين من الضروري الانتباه إلى التمييز الذي يقضي بأن هناك فئتين متميزتين من الناحية الأنطولوجية وهما: فئة الأشياء (Choses) وفئة الأشخاص (Personnes).

فيما يتعلق بفئة الأشياء نحن أمام كيفية وجود، أو «حال وجود» خاصة للهوية كتطابق هي ما يضعه ريكور تحت مصطلح: «الهوية العينية» (L'identité-idem)، تماما عندما نقول عن هذا الشيء بأنه هو «عينه» (وهو ما يقابله بالفرنسية لفظة Le même وباللاتينية Idem)، أما فيما يتعلق بفئة الأشخاص فإن الهوية تؤخذ من زاوية أنطولوجية مغايرة للأولى هي زاوية الهوية كذات (يقابله بالفرنسية Le soi وباللاتينية ipse) لا كعين، ومن ثم يصطلح عليها «ريكور» بالهوية الذاتية (L'identité-ipse)، أي هوية الذات من حيث أنها قادرة على تعيين ذاتها (Auto-désignation) كذات قادرة على تسمية ذاتها، أي النظر إلى الذات كمفهوم علائقي (Un rapport de soi à soi-même)، ومن هنا تأتي، في نظر ريكور، استحالة إدماج الذات مع الأشياء في نمط وجودي واحد للهوية، بل من الضروري الفصل أنطولوجيا بين الهوية «كعينية» (Mêmeté) وبين الهوية «كذاتية» (Ipséité).

وبناء على هذا التمييز الدلالي الحاسم لا يمكن أن نсанд «للشيء عينه» هوية «الذات عينا»، إلا بتوسط مكون ثالث يضمن إمكانية تغطية إحداها للأخرى، هذا المكون الثالث هو الذي سيجده «ريكور» في مفهوم السرد أو الحكى، ومن ثم في صياغة مقولة الهوية السردية، والتي سيعيد استثمارها في تأويلته للذات، وتحديدًا في التمهصل الديالكتيكي بين الهوية العينية والهوية الذاتية.

ديالكتيك الهوية الذاتية والهوية العينية:

نحاول - من دون أن نستعيد كل ما قدمه «ريكور» ضمن كتابه «الذات عينا كآخر» فيما يخص مجالي فلسفة اللغة وفلسفة الفعل^(١) - أن نفهم حصريا كيف أن ديالكتيك الهوية

(١) الدراسات الأولى والثانية من كتاب «الذات عينا كآخر» تنتمي بامتياز إلى مجال فلسفة اللغة بمظهرها المزدوج: الدلالي والتداولي (بول ريكور، الذات عينا كآخر، المصدر السابق، ص ١٠٩ - ١٠٦)، بينما الدراسات الثالثة والرابعة من ذات الكتاب فهي تنتمي إلى فلسفة العمل (المصدر نفسه، ص ١٥٧ - ٢٤٧).

الذاتية والهوية العينية - من حيث هو نقطة تقاطع بين الفلسفة التحليلية والفلسفة التأويلية - يقود إلى إقحام الغيرية في قلب الهوية الذاتية.

لا شك أن وضع الآن وجها لوجه مع الآخر هو وضع يحيل بالضرورة على مشكلة الهوية الشخصية التي تبدأ مع السؤال: من أنا؟ أو بالآخرى: من أنا أمام الآخر غيري؟ وهو سؤال يوحي بأهمية مسألة الهوية النابعة في الأصل من تعالقها الوجودي بالغير، ومن هنا مشروعية التساؤل الذي يطرحه ريكور قائلا: «إن كانت هويتي قد فقدت كل أهمية من جميع النواحي، فهوية الآخر ألا تصبح هي أيضا من دون أهمية؟»^(١)، ولعل هذا التساؤل من شأنه أن يفرض إعادة صياغة سؤال الغيرية في قلب الهوية، ولتحقيق مثل هذا الديالكتيك يستعيد «ريكور» باستمرار التمييز الأولي الحاسم بين الهوية كعين أو «العينية» (الهوية التطابقية) وبين الهوية كذات (الهوية الذاتية)، مؤكدا في كل حين «أن الهوية الذاتية (Ipséité) ليست هي الهوية العينية (Mêmeté)»^(٢).

إن الإصرار على هذا التمييز أساسي على المستوى التحليلي أولا ثم على المستوى الديالكتيكي ثانيا. فعلى المستوى التحليلي يمكننا هذا التمييز من البحث عن التجذر المفهومي الذي تنحل إليه مشكلة الهوية الشخصية عندما يتم التركيز على معيار كفيل بتحديد هوية شخص ما، أي بمرجع يكون بمثابة الركيزة التي نستند عليها في الجواب عن السؤال: من أنا؟، ذلك أن النظريات التحليلية في هذا الإطار تقدم، بحسب ريكور، مادة مهمة حول المرجعية المحددة للهوية، خاصة لدى أعلام الفلسفة التحليلية المعاصرة للغة على غرار «بارفيت» و«ستراوسن» و«دافيدسون» وغيرهم ممن ناقشوا العلاقات بين الفاعل والفعل تحت مظلة المفهوم التحليلي للغة بمظهرها المزدوج: الدلالي والتداولي. غير أن فحص هذه المادة التحليلية من قبل «ريكور»

(١) ريكور، المصدر نفسه، ص ٢٩١ (بأنى هذا التساؤل في سياق مناقشة بول ريكور للنظرية الاختزالية التي يتمسك بها «بارفيت» Parfit، والتي مفادها كما يقول ريكور ذاته: «بحسب الأطروحة الاختزالية فإن الهوية خلال الزمن تعود فقط إلى واقع وجود ترابط (Connectedness) معين بين أحداث مختلفة أكانت هذه الأحداث من طبيعة مادية جسمية أو من طبيعة نفسانية (...). إن أفهوم الحدث، بعد أن تأخذه بهذا المعنى الواسع الذي يشمل الحدث النفساني والحدث المادي الجسدي، يصبح عندئذ بإمكاننا أن نصوغ الأطروحة الاختزالية على النحو التالي: «إن وجود شخص معين يقوم بالضبط على سلسلة من الأحداث الجسدية المادية والذهنية المترابطة في ما بينها». (ريكور، المصدر السابق، ص ٢٧٧ - ٢٧٨)

(٢) ريكور، المصدر نفسه، ص ٢٥٣.

لم يكن بغرض مناقشتها لذاتها بقدر ما كان فحصا مقصودا لبيان حدودها بالنسبة «لنظرية في الفعل» (Théorie de l'action) تعيد للذات كرامتها الأنطولوجية والأخلاقية، ومن ثم لنظرية عن الهوية الشخصية كنظرية مستقلة يكون موضوعها الشخص، لا كفاعل منطقي وحسب، بل كفاعل قادر على الكلام والفعل والحكي، وأخيرا على تحمل تبعة أفعاله، ومن هنا يعمل «ريكور»، بدءا من الدراسة الخامسة من كتاب «الذات عينها كآخر»^(١)، على تحرير مفهوم الهوية الذاتية كمفهوم ينتمي إلى فلسفة الفعل من وصاية نظرية اللغة التحليلية التي كانت تراهن على معرفة الخواص الأساسية التي تميز بين الأفعال وبقية الأحداث التي تجري في العالم دون تحليل كاف للمقاصد العميقة للفعل الإنساني من حيث هو أكثر من مجرد علامات على أحداث خاصة، أي من حيث هو قدرة على التصرف بالأشياء والأحداث لدرجة إحداث تغيير على مستوى التصرف البشري نفسه، ومن ثم إعادة نشر هوية الذات لذاتها عينها، ذلك أن «الرهان الأكبر من منظور ريكور، ليس في معرفة ما يميز الأفعال من بقية الأحداث التي تقع في العالم، ولكن ما الذي يميز الذات التي تحويها ضمنا المقدرة على العمل التي تقوم بصلة الوصل بين التصرف والفاعل»^(٢).

إن تجذر الذات في المقدرة على الفعل، هو الذي يمنحها القدرة على «إعادة نشر» ذاتها، من ذات عينية جامدة بفعل ما ترسب فيها من سمات نوعية وعادات خاصة، أي بفعل استقرار الطبع، إلى ذات مهددة دوما بالتغير والتحول والاستقرار، وهو الأمر الذي يجعل من السؤال: من أنا؟ يتخطى حدود الوصف اللاشخصي للذات إلى دائرة ما كان يسميه هوسرل «حلقة الخاص» (Sphère du propre)، أي من دائرة الهوية العينية إلى دائرة الهوية الذاتية، وأن هذا التخطي لا يكون بأي حال من الأحوال تخطيا سحريا أو بمثابة القفزة في الفراغ، إنه فقط الاسم الآخر لفعل السرد أو الحكي، ذلك أن الأخذ بالاعتبار هذا الفعل من شأنه أن يدفعنا، بحسب ريكور، إلى إعادة التفكير في العلاقة بين الهوية العينية والهوية الذاتية على ضوء بعد جديد كانت تقتصر إليه الأطروحات السابقة وهو بعد «الزمانية» (Temporalité) من حيث هو البعد الاساسي الذي يسمح بتعالق هذين النمطين الوجوديين للهوية الشخصية. لقد انتبه «ريكور» إلى هذا البعد بالنظر إليه كجوهر إشكالية الهوية الشخصية، لا من منطلق علاقتها

(١) الدراسة الخامسة تحف عنوان: الهوية الشخصية والهوية السردية. (ريكور، المصدر نفسه، ص ٢٤٩).

(٢) المصدر نفسه، ص نفسها.

بالزمانية كزمانية هيدغرية مقطوعة الصلة بالآخر، بل من منطلق كونها تمثل «الاستهداف القصدي» من عملية السرد أو الحكى، لأن السرد ما هو في النهاية إلا توسط لغوي تلجأ إليه الذات لفهم ذاتها كما لو كانت ذاتا أخرى غيرها جراء تلبسها بالزمانية، لذلك يرى ريكور «بأنه في إطار النظرية السردية يستطيع الديالكتيك المتحقق المجسد للذاتية والعينية - وليس فقط التمييز الإسمي بين هذين التعبيرين - أن يبلغ ذروة تطوره وكامل مداه»^(١). وعلى هذا فإن طرح السؤال: عماذا (أي عن أي شيء؟) يتكلم الشخص يختلف تماما عن طرح السؤال: من يتكلم؟ ذلك أن السؤال في صيغته الأولى يحيل على الهوية العينية وقد بدت تدور حول نواة ثابتة، دائمة ومتطابقة في الزمان، لا تتغير بالرغم من تنوع الظروف والمصادفات والأحداث المعاشة، إنها الهوية وقد صارت شيئا قابلا للملاحظة وموضوعا لاختبار الذاكرة، وهي في هذه الحالة مجرد غمط للهوية منظورا إليها في مقابل المختلف والمتغير والمتنوع داخل ديمومة الزمن، ومن ثم هي لا تثير أي توتر أو قلق بشأن السؤال: من أنا؟ مأخوذا ضمن التقلبات والمصادفات غير المتوقعة وكل ما تتيحه تجربة الزمن كتجربة ممكنة للذات، يظهر ذلك عندما يطرح أحدا السؤال على النحو التالي: هل سأكون أنا دائما هو أنا ذاته، أو بصيغة أخرى: هل ذاتي تبقى دوما هي عيناها؟. إنه السؤال الذي يثير، كما ترى، مشكلة الهوية الذاتية في تشابكها مع الزمن. وبناء على ذلك يمكن القول أنه مع مسألة الديمومة في الزمن تثار المواجهة بين الهوية الذاتية والهوية العينية، إذ لو أتي اليوم غير الذي كنت البارحة، فكيف يمكن أن أتدبر هويتي؟.

يرى ريكور، في هذا السياق، أن مشكلة الهوية ظلت تشكل استعصاء فلسفيا، سواء على صعيد نظرية الفعل أو على صعيد فلسفة اللغة، لدرجة أن كل المحاولات في سبيل إيجاد حل لهذه المشكلة باءت بالفشل، وذلك لأن جميع هذه المحاولات أغفلت البعد السردى المتمثل في مختلف النماذج السردية المتاحة في الثقافة الغربية على غرار الرواية مثلا، إذ «يكفي الآن، والقول لريكور، أن نقول إنه في العديد من الروايات فإن الذات تبحث عن هويتها على مستوى حياة بكاملها»^(٢). لكن لماذا اللجوء إلى النماذج السردية هنا؟ الجواب على ذلك أن معضلة الهوية الشخصية نابعة من عدم التحديد المسبق لنموذج الديمومة في الزمان الذي يؤخذ كمرجع أساسي في التعرف على تمط وجود الذات، أي التساؤل عن معيار التعرف على

(١) ريكور، المصدر السابق، ص ٢٥١.

(٢) ريكور، المصدر السابق، ص ٢٥٢.

الذات. وفي هذا السياق يرى «ريكور» أن إرجاع الهوية العينية إلى هوية تطابق، سرعان ما يكشف عن حدوده وقصوره فيما يتعلق بالهوية الشخصية، لأن هناك مكونين يدخلان في تركيب الهوية المطابقة: الوجدانية (Unicité) والتشابه (Ressemblance)، أي إما هوية عديدة أو هوية كيفية، في حين لا معيار الوجدانية ولا معيار التشابه يكفيان للتعرف على الذات في حالة التباعد الزمني الهائل (*)، الأمر الذي «يؤدي إلينا بأن نلجأ إلى معيار آخر ينتمي إلى المكون الثالث لأفهوم الهوية، أي إلى «الاستمرارية غير المنقطعة» بين المرحلة الأولى والمرحلة الأخيرة لتطور من نعتبره الفرد عينه»^(١)، ومن هنا فإنه مع مسألة «الديمومة في الزمان» أصبحت المواجهة بين الهوية العينية والهوية الذاتية معضلة، إذ وحده مبدأ الديمومة في الزمان هو الذي يفترض ثقل التهديد الذي يوقعه الزمان على الهوية، وبالتالي «فإن إشكالية الهوية الشخصية بكاملها ستدور حول البحث عن لامتغير علائقي مع إعطائه الدلالة القوية للديمومة في الزمن»^(٢)، بحيث يصير هذا الثابت العلائقي شكلا من أشكال الديمومة في الزمن غير القابلة للاختزال في صيغة جوهرية ما، ومن ثم غير قابلة للاختزال لأي سؤال بصيغة ماذا؟ [بل] شكلا من أشكال الديمومة في الزمن يكون جوابا عن السؤال: من أنا؟

إن أطروحة ريكور، في هذا الصدد، هي أن الهوية الذاتية لا تتضمن نواة ثابتة للشخصية، وذلك بافتراض وجود ضرب من الاستقطاب الديالكتيكي بين نموذجين للديمومة في الزمان وهما «ديمومة الطبع» (Caractère) و«ديمومة المحافظة على الذات» أو «الأمانة للذات» (Maintien de soi) المتعلقة بالوعد أو الوفاء للعهد أو للكلمة المقطوعة. فإذا كان النموذج الأول يجعل الهوية العينية والهوية الذاتية تميلان إلى التطابق، فإن النموذج الثاني يجعل الهوية الذاتية تتحرر من الهوية العينية، وهنا يمكننا الحديث، مع ريكور، عن توسط نوعي بين كلا النموذجين يمثلته توسط «السرد».

من جهة النموذج الأول، يقترح «ريكور» تعريفا للطبع يخرج من نطاق التعريفات التي تسمه بالجمود إلى نطاق الدلالة الرمزية على عينية الشخص، وذلك بالتأكيد على بعده

(*) تعد الشكوك التي يثيرها مصير محاكمات مجرمي الحرب مثالا حيا على ضعف معيار التشابه كمعيار للتحقق بين هوية المتهم المدان والمنفذ الحقيقي للجريمة.

(١) المصدر نفسه، ص ٢٥٤.

(٢) ريكور، المصدر نفسه، ص ٢٥٧.

الزماني من خلال إقحام مفهوم «الاستعداد» من حيث أنه يدل، ليس فقط على ما تم اكتسابه، بل على مجموع العادات المكتسبة والتي هي في طور الاكتساب في ذات الوقت، الأمر الذي يجعل من الطبع بمثابة تاريخ مختزن أو قصة كامنة، وهو ما يسميه ريكور «بالترسب» (Sédimentation)، و«إن هذا الترسيب هو الذي يمنح الطبع هذا النوع من الديمومة في الزمن التي أولها على أنها تغطية للهوية الذاتية بواسطة الهوية العينية»^(١)، إنه الركيزة التي تستند عليها الذات في التعرف على ذاتها كذات قادرة على تسمية ذاتها. فاستقرار الطبع - الذي يعود إلى الاستعداد وما يلحق به من تمهيات مكتسبة تميل إلى إلغاء التأثير الأولى للغيرية - هو «ما يضمن في وقت واحد الهوية العددية والهوية الكيفية والاستمرارية اللامقطعة في التغير نفسه، وكذلك أخيرا الديمومة في الزمن، وهذه كلها هي التي تحدد العينية. يصرح «ريكور» قائلا: «إني أقول بطريقة لا تكاد تكون مفارقة بأن هوية الطبع تعبر عن التحاق ماذا؟ — من؟. إن الطبع هو حقا ال ماذا؟ الخاص بـ — من؟»^(٢).

لكن القول بأن الطبع، بالرغم من استقراره، له تاريخ أو قصة، هو قول يحيل على إمكانية إعادة وضع الطبع في حركة السرد، إذ «ما قلصه الترسيب فإن القصة تستطيع إعادة انتشاره»^(٣)، وبهذا المعنى فإن الهوية الذاتية تكون مغطاة بواسطة الهوية العينية.

أما من جهة النموذج الثاني للديمومة في الزمن، أو نموذج «المحافظة على الذات»، فإن الاجتهاد في الوفاء بالعهد يدل على ضرب من الإبقاء على الذات كهوية متعارضة قطبيا هوية الطبع، وذلك لكون الالتزام بالوعد، من حيث له ما يبرره أخلاقيا، يبدو كما لو أنه تحد للزمن وإنكار للتغير، وهنا، وبهذا المعنى فقط، تتوقف كل من الهوية الذاتية والهوية العينية عن الالتقاء، وتفقد الأولى مرتكزها في الثانية.

وساطة السرد وديالكتيك الهوية الشخصية

إن القدرة على تأويل الذات لتاريخها هي ذاتها القدرة على سرد قصة حياتها، ومن ثم هي تنتزع هويتها من ماضيها، أو بالأحرى من ماضويتها، لتمنح لها امتدادا في المستقبل عبر

(١) المصدر نفسه، ص ٢٦٢.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٦٣.

(٣) ريكور، المصدر نفسه، ص ٢٦٤.

الحاضر... إنها القدرة على «إعادة نشر» ذاتها في الزمن كلما أعادت تأويل ذاتها. بهذا المعنى لا يمكن أن نتحدث عن الهوية السردية كمقولة مجردة، بل كمقولة عملية (Catégorie de l'action)، وذلك متى فهمنا مقولة «هوية الشخص» كهوية لأفعاله وأعماله، لا كهوية لصفاته أو خصائصه، ومن ثم فرهان الهوية الشخصية هو رهان فعل السرد ذاته، إذ لا يمكن لي أن أؤول حياتي، ومن ثم أفعالي، ما لم أتوسط بفعل الحكيم أو السرد، أي باختصار إذا لم تأخذ هويتي صيغة «هوية سردية»^(١) (Identité narrative).

لكن ماذا يعني بالتحديد هذا الاستعمال الجديد للهوية في تأويلية «ريكور»؟.

يقول «ريكور»: «إن الإتيان على ذكر هوية فرد أو جماعة الجواب عن السؤال: «من فعل ذلك» أو «من هو الفاعل أو المؤلف»؟...»^(٢).

واضح إذن بأن صورة الإجابة عن هذا السؤال لا يمكن أن تكون إلا سردية، ومن هنا كان تحديد معنى الهوية السردية عند «ريكور» مرهون بالقصة التي يحكيها الشخص عن نفسه. فالهوية السردية إذن بإمكانها أن تحل الإحراج الأنطولوجي التقليدي للهوية الشخصية، أي أن تقدم مفهوما للهوية يفلت من إحراج التعارض المطلق بين الهوية الذاتية والهوية العينية، أو بين ديمومة الطبع وبين ديمومة الوعد، إذ «ربما ترد مشكلة الهوية الشخصية، دون اللجوء إلى السرد، إلى مجرد تناقض لا حل له. إما أن نفترض وجود ذات متطابقة مع ذاتها خلال تعدد حالاتها المختلفة، أو نصر، بمتابعة هيوم ونيتشه، أن هذه الذات المتطابقة ليست سوى وهم جوهرى»^(٣)، وبديل ذلك يكفي أن نراهن على مفهوم ديالكتيكي للهوية أي كهوية ذاتية

(١) يشكل مفهوم «الهوية السردية» مفهوما رئيسا ضمن تأويلية الذات عند «ريكور»، خاصة منذ تأليف ثلاثيته الشهيرة «الزمان والسرد» حيث بصرح بذلك قائلا: "تؤكد هذه الرابطة بين الذات والهوية السردية واحدة من قناعاتي القديمة، وهي أن الذات في المعرفة الذاتية ليست هي الأنا الأنوية والترجسية [بل] هي ثمرة الحياة الممتحنة بالعناء، إذا تذكرنا عبارة سقراط في «الدفاع» عن نفسه. والحياة الممتحنة بالعناء هي، في الجزء الأكبر منها، حياة تطهرت وصقلت آثار التطهير في السرد والحكايات، سواء أكانت تاريخية أم خيالية، التي تنقلها ثقافتنا». انظر: بول ريكور، الزمان والسرد: الزمان المروي، الجزء الثالث، ترجمة سعيد الغانمي، مراجعة جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط ١، ٢٠٠٦، ص ٣٧٢.

(٢) بول ريكور، الزمان والسرد: الزمان المروي، الجزء الثالث، ترجمة سعيد الغانمي، دار الكتاب الجديد، ط ١، ٢٠٠٦، بيروت، ص ٣٧٠.

(٣) بول ريكور، الزمان والسرد، مصدر سابق، ص ٣٧١.

(L'identité comme ipséité) لا توجد إلا في علاقة بمفهوم الهوية كهوية عينية (L'identité comme mêmeté)، مع ضرورة الوعي بالاختلاف بينهما، على اعتبار أن، والقول لـ «ريكور»، «ليس الاختلاف بينهما بأكثر من الاختلاف بين الهوية الجوهرية أو الصورية والهوية السردية» (Identité narrative)^(١). بهذا المعنى إذن تكون الهوية ذات بنية زمانية، ومن ثم تفصح عن ضرب من المماثلة مع ديناميكية النص السردى، إنها هوية تقرأ ذاتها في أعمالها، مثلما يحدث لشخص ما عندما يقرأ نفسه في عمل عن سيرته الذاتية، أو ما يحدث لشعب ما أو أمة ما حينما تقرأ ذاتها في أعمال مؤرخيها. إن توسط هذه الأعمال السردية هو الذي يمنح للهوية الشخصية بعدها الزماني، ومن ثم بعدها التكويني السردى.

إن تفكير ريكور في دياكتيك الهوية الذاتية والغيرية يأتي كتبويب لتفكيره في قطبي الهوية الشخصية، وذلك من منطلق قناعاته الأساسية بأن البقاء في حدود دائرة الهوية العينية من شأنه أن يلغي أهمية غيرية الغير، في حين أن دياكتيك الهوية الذاتية يحيل إلى غيرية مؤسسة للذاتية عيناها، ولعل هذا ما يوحى به عنوان كتابه «الذات عيناها كآخر». فالآخر هنا لا يرتبط بالذات كعلاقة ترد عليها من الخارج، بل كعلاقة حميمة تنبعث من أعماق الذات كلما فقدت الذاتية سندها فيما هو عيني مستقر، أي كلما تعطلت إمكانية التعرف على ذاتها كقيمة أخلاقية أكثر منها كسمة طبيعية، ومن ثم يضعنا «ريكور» أمام دياكتيك إضافي مختلف عن دياكتيك الذاتية والعينية. يقول ريكور مؤكدا هذا المعنى: «إن الغيرية (الآخريّة) لا تضاف من الخارج إلى الهوية الذاتية، كما لو كانت تريد أن تحميها من الانجراف المتوحدي، ولكنها تنتمي إلى فحوى معنى الهوية الذاتية وإلى تكوينها الأنطولوجي، وهذه السمة تميز بشدة هذا الدياكتيك الثالث من دياكتيك الهوية الذاتية والهوية العينية الذي يظل طابعه الفاصل مسيطرا»^(٢).

يحاول «ريكور» إذن أن يعيد طرح مشكلة الغيرية في قلب الذاتية، باعتبار أن هناك ضربا من الغيرية المتشابكة ذاتيا مع الذات بفعل عملية «الاستدخال» (Intériorisation) التي يقوم بها الشخص لما هو خارجاني، وبالتالي تكتسب هذه الغيرية المستدخلة درجة من الحمومية تجعل التفكير فيها يقتضي بالضرورة التفكير في الذاتية، والعكس صحيح، وفي هذا إعلان صريح بعدم صوابية فلسفات الكوجيتو حين فصلت بين الذات وآخرها، بل وحتى

(١) المصدر نفسه، ص نفسها.

(٢) ريكور، الذات عيناها كآخر، المصدر السابق، ص ٥٨٨.

المقاربتين الفلسفتين لكل من «هوسرل» (Husserl) و«ليفيناس» (Levinas)، في هذا الإطار، لم تنجوا من هذا المأزق، حيث يرى «ريكور» استحالة أو تعذر اشتقاق الأنا (ego) من الأنا/ الآخر (alter ego) بصورة أحادية، كما حاول ذلك «هوسرل»، من دون أن نتجنب مغالطة الوقوع في الدور الإشكالي حيث يكون «الآخر» دوماً المفترض القبلي بطريقة ما، هذا من جهة أولى، ومن جهة ثانية يرفض «ريكور» إعطاء «الآخر» كامل المبادرة كما يفعل «ليفيناس»، إذ بخلاف هذا الأخير فإن «ريكور» لا يعتبر الغيرية كوضع أولي بصورة جذرية، وإنما ينظر إليها بمثابة «كسر» أو «جرح» داخل العلاقة الانعكاسية للذات في الذات عينها، لذلك نجده يقترح تصوراً دياكتيكياً أو متقاطعا للغيرية بحيث يظل وفيما للتمييز الأنطولوجي الحاسم بين الهوية العينية والهوية الذاتية^(١).

إن ما هو أساسي بالنسبة لريكور، وربما بالنسبة لكامل مشروعه في «تأويلية الذات»، هو ضرورة أن تكون العلاقة بالآخر أكثر أصالة من كل اشتقاق يحدث انطلاقاً من حلقة الخاص. ولتحقيق هذا المسعى، أعني مسعى التفكير في الغيرية كبعد أصيل للهوية الذاتية، أو كمفترض مسبق لتأويلية الذات، يحلل ريكور ثلاثة أشكال لما يسميها «بتجارب السلبية» (Les expériences de la passivité)، أو كما يقترح هو ذاته تسميتها بـ: «الركيزة المثلية للسلبية»^(٢) (Le trépied de la passivité)، حيث ينكشف دياكتيك الغيرية في السلبية وفقاً لثلاثة أنماط من التجربة، وهي كالآتي:

أولاً: تجرية الجسد:

يمثل هذا الضرب من السلبية الشكل الأولى للغيرية أو بالأحرى قل مركز ثقلها. فالبشر هم أجسام في العالم بقدر ما أن لكل واحد منهم جسمه الخاص (Corps propre) أو جسده^(*)، وأن الجسم يشير بشكل أولي إلى المقاومة التي ترضخ أمام الجهد المبذول، كما

(١) ريكور، الذات عينها كآخر، المصدر السابق، ص ٦٠٩.

(٢) ريكور، المصدر نفسه، ص ٥٩٠.

(*) يفضل «جورج زيناتي» ترجمة عبارة «الجسم الخاص» بكلمة «الجسد» التي تحمل دلالة التجسيد كدلالة تمنع الفكر من تصور الذات كما لو كانت مجرد فكرة صورية محضة أو كيان فارغ من كل محتوى مادي. أما عن استعمال ريكور لهذا المفهوم فهو يأتي في سياق الوصف الأنطو- فينومينولوجي للجسد كتجربة أولية لتمظهر الغيرية الحميمية أو الداخلية (Altérité interieure)، ولذلك يرى «ريكور» أن هذا التمييز =

يشير إلى تقلبات الأمزجة الرعناء، وأخيرا يشير إلى المقاومة التي يديها العالم الخارجي، ولعل هذا ما يسمح بإقحام كم هائل ومتنوع من تجارب اللاتحكم والضعف والتبعية ضمن كامل الدائرة السلبية للجسد. فبهذا المعنى يمنح «ريكور» للجسد خاصية وجودانية تمنع من تصوّره فقط كجسم نمتلكه من بين أجسام العالم، بل هي خاصية تضمنه دلالة العلاقة الأولية التي للذات بالعالم، أي بالأفق الأولي الذي تنشر فيه الذات عينها كآخر، ولقد حرص «ريكور» على بيان هذه العلاقة حين أدخل الجسد كتجربة سلبية، إذ «مع تنوع درجات سلبيته يتبدى الجسد كوسيط بين حميمية الأنا وخارجانية العالم»^(١). إن «ريكور» بإقحامه لتجربة الجسد الخاص هذه، من حيث هي تجربة «الذات الفاعلة والمتألمة»، أي تجربة سلبية بامتياز، يتخذ من الجسم الخاص قلب الغيرية. يقول «ريكور»: «في عملية دياكتيك لاذع بين الراكسيس (العمل والممارسة) والباتوس (التلقي والألم) يصبح الجسد الخاص العنوان الرمزي لتحقيق واسع يتخطى الخاصويتي المحضة المتعلقة بالجسد الخاص والتي تشير إلى كل الحلقة الحميمة للسلبية، وبالتالي للغيرية التي يشكل هو مركز ثقلها»^(٢).

وهكذا، وباضطرار «ريكور» إلى التمييز بين الجسم والجسد أو الجسم الخاص، انتهى إلى اعتبار أن الجسد يسبق أطولوجيا كل عملية تمييز بين الإرادي واللاإرادي، وأن ذلك بمثابة تحذير «لكوجيتو الإرادة» في «كوجيتو المقدرة». «إن الجسد هو مكان كل التوليفات السلبية التي تشاد عليها التوليفات الفعالة، والتي نستطيع أن نطلق عليها وحدها اسم نتائج... إنه باختصار أصل كل «تغيير حاصل في الخاص بي»^(٣). من هنا فإن الذاتية تتضمن غيرية حميمة تجد ركينها الأولى في تجربة الجسد.

ثانياً: تجربة غيرية الغير؛

من الضروري أن نتذكر دوماً أن الغير أو الآخر يرد في تأويلية «ريكور» بمظهر توسطي مزدوج، فهو من جهة توسط الآخر غير الذات، أي بمعنى المقابل لما هو «عينه»، ومن جهة

= بين الجسم (Le corps) والجسد (La chaire) ضروري وحاسم، إن لم يكن هو الأساس الذي يبنى عليه صرح «تأويلية الذات» بكامله.

(١) ريكور، المصدر السابق، ص ٥٩٥.

(٢) المصدر نفسه، ص ٥٩٣.

(٣) المصدر نفسه، ص ٥٩٩.

أخرى يرد كمكون أنطولوجي حميمي للهوية الذاتية، وذلك بالنظر للوضع الأنطولوجي الأولي لديالكتيك الذات والآخر. غير أن غيرية الغير أو الآخرية، هي التي تطرح مسألتها البنيدانية والسلبية التي تتضمنها علاقات الذات بالآخر الغريب، وهي علاقات تشهد على الوجود التأثري الأولي للذات، وهو الذي يمنع، كما يقول «ريكور»، من «أن تحتل الذات موقع التأسيس»^(١) النهائي والآخر، ويمكن التثبت من هذا الأمر، حسب «ريكور»، بمجرد تناول تجربة غيرية الغير وتحليلها على الأصعدة اللسانية والسردية والأخلاقية.

فعلى الصعيد اللساني (اللغوي) تنخرط الذات في لعبة الضمائر المنفصلة، حيث يصدق استعمال لفظة ذات (Soi) بطريقة متساوية على جميع الضمائر الشخصية الأخرى، سواء بصيغة المفرد أو الجمع: ضمير المتكلم (أنا، نحن) وضمير المخاطب (أنت، أنتم) وضمير الغائب (هو، هي، هم...)، ومن ثم هي تستدعي الآخر كجزء لا يتجزأ من وضعية التخاطب ذاتها، بل الأكثر من ذلك، كشرط لإمكانية الخطاب في حد ذاته، طالما أن «كل متكلم يتأثر بالكلمة الموجهة له» من قبل الغير كغريب، ولعل هذا ما يجعل «تأثر الذات بالغير، أو بالآخر غير الذات، هو الركيزة لهذا التبادل المنظم بين مختلف الضمائر المنفصلة»^(٢). كما يكشف البعد اللساني عن أن فكرة الغير تتبدى في عملية الإسناد في الوقت الذي يسمى فيه الفاعل ذاته كفاعل حقيقي للفعل بقوله «أنا (هو) من فعل هذا الأمر»، فنحن لا نجد تعارضا بين أن يقول أحد ما آخر عني «هو من قام بهذا الفعل»، إذ في كلتي صيغتي التلغظ هاتين تتشابك الذات مع الآخر حيث نجد أن «التسمية الذاتية للفاعل الحقيقي للفعل لا تنفصل عن الإسناد الذي يقوم به آخر حين يسميني في حالة نصب مفعول به كصانع لأفعالي»^(٣).

أما على الصعيد السردى، فإنه يتم افتراض الغيرية في تلقي القارئ لمختلف الأعمال القصصية، حيث نجد «تماهى القارئ مع الأدوار التي تقوم بها شخصيات مكتوبة في غالب الأحيان بصيغة الغائب، وذلك حين تدخل هذه الشخصيات في صياغة حبكة القصة، في وقت واحد، مع الأحداث المروية»^(٤). فالسرد القصصي بهذا المعنى يفتح للقارئ عالما شبيها بعالمه

(١) المصدر نفسه، ص ٥٩٠.

(٢) ريكور، المصدر السابق، ص ٦٠٧.

(٣) نفسه، ص نفسها.

(٤) نفسه، ص نفسها.

الواقعي، وبالرغم من طابعه الخيالي فإنه يفجر لدى ذات القارئ قدرات غير معهودة تمكنه من اكتشاف طرق جديدة للسكنى في العالم، ومن ثم اكتشاف أنماط وجود للذات غير مسبقة تتيحها شخصيات القصة للقارئ حتى يتعرف على ذاته من خلالها، لا كذات نرجسية، بل كذات مشدودة لآخر غيرها، تستكمل فيه معناها وتنشر بواسطته أفق زمانيتها. وعليه، يبدو واضحاً كما يقول ريكور: «بأن تأثر الذات بالآخر غير الذات يجد في القصص الخيالية وسطاً ممتازاً من أجل إجراء التجارب الفكرية التي لا تستطيع العلاقات «الحقيقية» للتخاطب والتبادل أن تغييها (...) وهكذا «فإن الكائن - المتأثر على الحال القصصية يتداخل في الكائن - المتأثر للذات على الحال الحقيقية»^(١).

وأخيراً، على الصعيد الأخلاقي تظهر الغيرية في مظهري الرعاية والإلزام الأخلاقي، وأن هذين المظهرين، الأول والثاني، تنشأ العلاقة الديالكتيكية المتقاطعة بين الذات والآخر غير الذات بشكل لافت للنظر، إذ من جانب الرعاية تتحدد حركة الذات نحو الآخر حيث تسمح بإمكان التعايش على مستوى الصداقة، فلا يمكن أن تكون صديقاً لذاتك ما لم تمر بتجربة الصداقة مع الغير ومن أجله. بينما من جانب الإلزام تتحدد حركة الآخر نحو الذات حيث يلزمني الآخر بالوفاء بالوعد وتحمل مسؤولية أفعالي أمامه ومن ثم المطالبة بعدالة التبادل. إن هذا التصور الديالكتيكي المتقاطع الاتجاه يمنع من تصور الغيرية كما لو كانت تعرض الذات من جهة الخارج، ويفرض ضرورة أن تكون داخلية بالنسبة للذات عينها، أي داخلية، كما أسلفنا من قبل، في صميم التكوين الحميمي للذات.

ثالثاً: تجربة الضمير،

تتمثل هذه التجربة في الصدى الذي يحدثه صوت الضمير في أعماقنا كما لو أنه صوت آت من آخر غريب، يسكن بداخلي ومع ذلك يتجاوزني، إنه صوت مجهول المصدر، أو بالأحرى، غير محدد الأصل. إنه بمثابة الصوت الأمر الذي يجبر الذات على الإصغاء له بكل ثقة، ومن ثم تحمل حقيقة ما يأمر به على نمطي الاقتناع (La conviction) و«الإقرار بالذات»^(*) (L'attestation de soi)، لا على نمطي التقويم المعرفي (الصحة والخطأ) والأخلاقي (الخير

(١) نفسه، ص ٦٠٨.

(*) الإقرار بالذات هو عبارة ريكور ذاتها: «التأكيد - التصديق والوثوق - بالوجود على حال الهوية الذاتية» (ريكور، الذات عينها كآخر، المصدر السابق، ص ٥٦٢).

الشر)، إذ أن صوت الضمير هنا ليس صوت ثناء ولا صوت توبيخ، بل هو صوت لا شأن له بالحكم الأخلاقي القيمي مطلقاً، كما هو الحال مثلاً مع الكانطيين عموماً أو مع ماكس شيلر خصوصاً، ما دام يستخدم لدى «ريكور» هنا بالمعنى الوجوداني الذي ضمّنه هيدغر للضمير (Gewissen)، حيث يرد مفهوم الضمير لدى «هيدغر» (Heidegger) في كتابه «الكينونة والزمان»، «بوصفه نداء (...) يتخذ طابع دعوة الدازاين إلى قدرته الأخص على أن يكون ذاته وذلك على سبيل الاستدعاء إلى أخص ما فيه من كينونة مذبذبة»^(١)، فهو «نداء صامت» (...) ينادي فيه الدازاين نفسه بنفسه»^(٢).

إلا أن ريكور لا يعتبر كلمة «هيدغر» عن الضمير بمثابة الكلمة الأخيرة، لأن ربط الضمير بالنداء غير المتعين يجعله في منأى عن البحث عن الآخر وعن كل تعيين أخلاقي، وعليه يواجه «ريكور» هذا الإبعاد للآخر وللأخلاقية عن الضمير، من مجال تأويلية الدازاين الهيدغرية، بمفهوم يربط ظاهرة الأمر (L'injonction) بظاهرة الإقرار (L'attestation) ربطاً وثيقاً، وذلك بغية حملنا في نهاية المطاف على الاعتراف بشهادة الضمير على الغيرية التي تسكن الذات أصلاً وابتداءً، أي القول بأن الضمير هو «إقرار بالذات» حتى وإن كان هذا الإقرار يأتي دوماً بطريقة معينة من آخر غيرنا، أي من ذلك الآخر الذي نصغي إليه في عمق طويتنا الداخلية: فذاك هو «صوت الضمير» فينا، ولعل هذا ما يطبع حال وجود الذات بطابع «الوجود المأمور» (L'être - enjoint)، أي أن توجد دوماً وابتداءً على حال التأثر بنداء الضمير أو صوت الآخر.

إن «الوجود المأمور»، بإشراكه لظاهرتي الأمر والإقرار معاً، هو ما سيشكل، بحسب ريكور، لحظة الغيرية الخاصة بظاهرة الضمير في تطابقها مع استعارة الصوت، ذلك أن «سماع صوت الضمير سيعني الوجود المأمور من قبل الآخر»^(٣)، وبهذا المعنى فإن صوت الضمير يشهد على سلبية الذات كوجود مأمور يكون دوماً، بالقياس إلى الصوت الموجه إليه، في وضعية مخاطب، أي في وضعية شخص ثان مطالب بأن يجيب نداء الضمير من حيث هو في الأساس تطلع إلى «الحياة الخيرة مع الآخرين ومن أجلهم في مؤسسات عادلة»^(٤).

(١) هيدغر، الكينونة والزمان، ترجمة فتحي المسكيني، مراجعة إسماعيل المصدق، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط ١، ٢٠١٢، بيروت، ص ٤٨٠.

(٢) المرجع نفسه، ص ٤٨٨.

(٣) ريكور، المصدر السابق، ص ٦٤٣.

(٤) المصدر نفسه، ص ٦٤٦.

وعلى ضوء هذه التحليلات يدعونا «ريكور» إذن إلى الاعتراف بأن «الوجود المأمور»، كنمطية ثالثة أصيلة للغيرية، هو «بنية أساسية للهوية الذاتية»^(١).

بمثابة خاتمة

يبدو مما سبق أن التفصيل الديالكتيكي للهوية والغيرية هو جوهر ديالكتيك الهوية الشخصية، مما يعني أن المقولة الفلسفية التي بإمكانها أن تفجر مثل هذا الديالكتيك ليغطي كامل الفضاء التأويلي الأنطولوجي للذات هي مقولة «الشخص» بامتياز. تلك المقولة التي رفض أن يستبدلها «ريكور» بأي واحدة من مقولات فلسفة الذات على غرار مقولات «الوعي» أو «الأنا» أو «الذات المتعالية»، لا شيء إلا لأنه رأى في مقولة «الشخص» المرشح الوحيد والأفضل من بين تلك المقولات، لحوض معركة الحاضر التي عنوانها «الأزمة»، أي أزمة الشخص الإنساني من حيث هو «موقف والتزام»، لا من حيث هو مجرد رقم في الكون. فهووية الشخص الحقيقية هي في مدى قدرته على الالتزام بتحمل قضية عليا ما بالرغم من تقلبات الزمن ونوائب الدهر. بهذا المعنى فقط يصير «الالتزام فضيلة الديمومة، وليس فضيلة اللحظة الراهنة»^(٢). ولعل هذا ما دفع «ريكور» إلى إقحام الغيرية كمكمل ديالكتيكي للهوية الذاتية بحيث لا وجود للآخر إلا بوجود الذات والعكس صحيح.

إن التزام ريكور طيلة بحثه ببعد «الشخص» كمكون أساسي لتأويلية الذات، قاده إلى أن يرسم معالم نظرية إيطيقية عن الفعل الإنساني باتجاه ضرب من أنطولوجيا الذات القادرة، وفي ذات الوقت، المتألّمة... ذات «جريحة» ولكن غير مهزومة، بل منتصرة لجرحها الذي يتقفها ويعلمها كيف تستعيد ذاتها كلما عانت غربتها وتعمقت غرابتها، ولعل هذا ما يجعلها تناضل في سبيل وجودها حتى الموت، ومن ثم تكون جديرة باسم الحياة بالرغم من حتمية الموت.

(١) نفسه، ص ٦٤٩.

(2) Ricoeur, «Meurt le personnalisme, revient la personne...», op.cit, p.200