

صورة الآخر في إتيقا بول ريكور

سامي غابري⁽¹⁾

مقدمة

تتعدد المداخل بخصوص معالجة مكانة الآخر من وجهة نظر إتيقية، واحد من تلك المداخل يبني على فرضية إمكان التعاطي مع مُشكل الآخر أو الغير من خلال ما يفصل بينه وبين الأنا أو الذات من مسافة،⁽²⁾ وبالمثل تتعَيّن إحداثيات المقصد الإتيقي عبر ما يظهر من فرق بينه وبين المعيار الأخلاقي. تكتسب هذه الفرضية وجاهتها لما تكشف عنه من أوجه للعلاقة بين مفاهيم يحكمها التباين والتعارض تارة، وتحتكم للتضامن والتقاطع والاشتراط طورا. هذا وتتحدد دلالات المفاهيم بحسب اقتضاء سياقٍ ينتهي بتأكيد أو ترجيح معنى معيّن لهذا المفهوم أو ذاك، واحد من السياقات المغربية بالتعرّف على الصورة الإتيقية لما عليه الآخر هو السياق الريكوري الذي جعل من المبحث الإتيقي ما يُشبه التتويج لمسيرة فلسفية حافلة عبّر عنها مؤلف 1990 **عين الذات غيرا**.⁽³⁾

لا يدلّ علم الاشتقاق على فرق بين الإتيقا والأخلاق بسبب الترادف بين الإيتوس الإغريقي والمورس اللاتيني، ومع ذلك يظلّ التفكير في الاختلاف بين الحدين قائما، حيث من الممكن تأكيد الطابع النظري للإتيقا، في المقابل تتخذ الأخلاق بُعدا عمليا هاجسه تحقيق مبادئ الإتيقا. لكن هناك مجال للاعتراض على هذا التحديد لجهة ما يبرز من انقلابات في الدلالة تنتهي بتأكيد صورة الواجب الأخلاقي لتتعيّن الإتيقا في مجال الممارسة، «فالإتيقا تبحث اليوم عن التمرکز في صلب الممارسات الجزئية وفي صلب العلوم والتقنيات والإجراءات الحقوقية فضلا عن بحثها عن تصوّر متماسك وشخصي لما يمكن أن تكون عليه الحياة الفردية بينما تحيل الأخلاق إلى المجرد والقبلي والمتعالي».⁽⁴⁾ يعمل بول ريكور على الاستفادة من هذا الفرق الذي سيتعمّق مع كتاب **عين الذات غيرا** في إطار المناظرة الأرسطية الكانطية المعبرة عن مأساوية فعل ظلّ يُراوح بين أخلاق الواجب المعرّقة في صورة الأوامر والنواهي وإتيقا الحياة الجيدة المثقلة بالتفاصيل والجزئيات.

أن تُمثّل الحياة الجيدة ومعية الآخر والمؤسسات العادلة ثالث الإتيقا بحسب بول ريكور فذلك ما يكشف عن الموقع المفصلي للآخر بتوسطه بين المكوّن الأوّل والمكوّن الثالث، فالحياة الجيدة هي حياة المشاركة والإسهام الجماعي في بناء عالم بيّداقي، كما يفترض في مفهوم العدالة وجود بنية اجتماعية تُنظّم في إطارها المؤسسات علاقة الأنا بالآخر. على هذا الأساس يتحدّد الآخر

باعتباره مركز القول الإتيقي، فلا مجال للانعزال والتوحد ولا معنى لمزاعم الاكتفاء والامتلاء والاستقلالية القائمة لذات تدعي الرفعة والكمال ويتحوّل لديها الشعور بالأنا إلى ضرب من الأنانية والانغلاق. إنّ مفاهيم التقدير والرعاية والانفتاح والصدقة والحبّ والاحترام هي التي تُبين عن «صورة الآخر في إتيقا بول ريكور»، وهي بالمثل ما يُعطي القول الريكوري معناه حين يُعلن «مع الآخر ومن أجله».

1 - تقدير الذات ورعاية الآخر

يُفضي التقابل بين الأنا والذات إلى تقابل بين «تقدير الأنا» و«تقدير الذات» ليكون هذا الأخير أساس الإتيقا الريكورية المؤكدة على أنّ ما يُعزى للذات من خصال وسمات يمكن أن ينسب إلى الآخر غير الذات. لا يتعلّق الأمر إذاً بأنا تأملية تدعي الرفعة والكمال وترغم الاكتفاء والامتلاء أنطولوجيا فينتهي بها الأمر إلى العزلة والانطواء والتوحد متوهمة كفاية وكفاءة الأنا في بلوغ حقيقة لا يتطلّب بلوغها انفتاحا على الغيرية. يتعلّق الأمر بذات واقعية تفعل وتنفعل لتستدعي الآخر ضمن بنية حوارية تغني بها تجربة التذاوت، ف«تقدير الذات ذاتها لا يحتزل في مجرّد علاقة للذات بذاتها. فهذا الشعور يتضمّن فضلا عن ذلك طلبا موجّها إلى الآخرين. إنّهُ يتضمّن الأمل بموافقة مُتأنيّة من الآخرين. بهذا المعنى يكون تقدير الذات ذاتها ظاهرة انعكاسية وظاهرة علائقية في نفس الآن».⁽⁵⁾ يفترض تنزيل الذات منزلة إتيقية التأكيد على ما يتضمّنه تقدير الذات من رعاية أو عناية تُجسّد ضربا من التوازن بين العطاء والتلقّي كصيغة لما عليه علاقتنا بالآخر، بمعنى لا تنفصل الرعاية التي نتوجّه بها أو ننتظرها من الآخر عن مطلب تقدير الذات، مطلباً تُمثّل المساواة مسلّمته الضمنية وبالتالي «لا يُمكن لتقدير الذات والعناية أن يُعاشا أو يُفكر في الواحد منهما بمعزل عن الآخر».⁽⁶⁾

إن الصورة الإتيقية لما عليه الآخر كمقوم أساسي لمقصد الحياة الجيدة تُؤكّد ما في الرعاية من احترام يؤسّس علاقتنا بالآخر، في هذا الإطار يمكن معاودة النظر في علاقة الإتيقا بالأخلاق على جهة ما يظهر من صلة بين تليويوحيا الرعاية وديونولوجيا الاحترام. ما يعقده بول ريكور من أولوية للإتيقا على حساب الأخلاق لا يُفضي إلى التخلّي نهائيًا عن فكرة الواجب التي عبّر عنها الأمر القطعي لدى كانط، فالرعاية كمقصد إتيقي تتضمّن الاحترام كواجب أخلاقي. إلى جانب ما ترسيه الرعاية من بنية حوارية وطابع تبادلي وحضور للمساواة كعناصر تكوينية في الإتيقا، هناك مجال للكشف عمّا في الرعاية من واجب احترام الأشخاص والتعاطي معهم كغايات لا كوسائل. إنّ تقدير الذات الذي يجعل من الآخر صنواً لنا في إطار تبادلية تتأكّد فيها المساواة والتدنية والتكافؤ، وتوظّف لخدمتها مقاصد الإتيقا ومعايير الأخلاق، هذا التقدير سيتعمّق مع بول ريكور حين يتفخّص القاعدة الذهنية كما صاغها الإنجيل والمنادية بمبدأ المعاملة بالمثل: «لا تفعل مع قريبك (جارك) ما تكره أن يفعل معك». يُعوّل بول ريكور على ما في القاعدة الذهنية من دعوة إلى المحبة ومن معيارية للتبادل كي يُجسّر الهوة المنحفرة بين إتيقا الرعاية وواجب الاحترام الذي يكشف عنه الأمر القطعي الكانطي في صيغته الثانية والتي تستحضر الشخص كغاية ولا تكتفي بالعمومية والإطلاق في مستوى الأمر والنهي عن الفعل الذي يجب أن يرتقي إلى مرتبة القانون الكلي للأخلاق.⁽⁷⁾

تؤكد الرعاية على ما في الإتيقا من غيريّة، إذ «لا تتأسس الإتيقا بالمرة على وحدة الذات (...)» وهي من حيث المبدأ إتيقا بالآخر، إنّها افتتاح رئيسي على الغير يُخضع الهوية إلى الاختلاف»،⁽⁸⁾ لكن التمتع في حرفة القاعدة الذهنية «لا تفعل» يكشف عن ضمنية عدم التساوي بين من يأتي الفعل ومن يتحمّله. ثمة نزوع بشري نحو الشر والعنف تكشف عنه الموانع التي تنهى عن الكذب والسرقة والقتل، والتي تسبق الدعوات المحفزة على الصدق والأمانة والخير. تعدّد التواهي اعترافاً بوجود الشر المتأصل في الإنسان والذي يعتبره بول ريكور لغزاً لا طائل من بحث أصله. هكذا تتأكّد الحاجة إلى الإتيقا وما تضمنه للآخر من حقّ في تقدير ذاته، ف«الأشخاص الذين ينخرطون في علاقات اعتنائية يعملون من أجل أنفسهم والآخرين معاً، إن موقفهم المميّز ليس بالأناي ولا هو بالغيري، فهذه هي الاختيارات المتاحة في حالات النزاع، لكن مصلحة العلاقة الاعتنائية تشتمل على مصلحة أطراف تلك العلاقة ومصلحة العلاقة نفسها».⁽⁹⁾

إنّ غياب التبادلية وعدم التكافؤ يجعل من مطلب منع الجريمة إحدى من ضمان الرعاية وذلك بالنظر إلى احتمال انحراف الممارسة باتجاه الشر والعنف كحقائق لا يمكن إنكارها أو التغاضي عنها، ويمكن كشف بعض أشكال العنف هذه فيما تكشف عنه علاقتنا بالسلطة. لا تحمل السلطة في هذا السياق على محمل قدرة الفاعلين على الفعل وليست هي الوسيلة التي تمكّن جماعة مُنظمة من إدارة شؤونها وفق متطلبات العيش المشترك، إنّها ما لا ينفصل عن التسلّط الذي يبدأ بتحكّم إرادة بإرادة أخرى ليهي بممارسة العنف الجسدي. إنّ العنف الفيزيائي الذي تكشف عنه ممارسة التعذيب والإذلال والإكراه له مستوى رمزي تلعب فيه اللغة دوراً حاسماً من خلال خطاب يعقلن الظلم ويحمل القبح. لم يعد الآخر موضوع تقدير إتيقي تتجّه صوبه الذات بمسؤولية وإيثار، ف«ماذا نقول بعدد عن الإصرار العنيد لأشكال العنف الجنسي، منذ التحرش بالنساء وصولاً إلى اغتصابهن، مروراً بعذابات اللواط يتعرّضن للضرب والأطفال الذين تُساء معاملتهم؟ ففي حمية جسد - جسد تتسلّل الأشكال المستترة للتعذيب».⁽¹⁰⁾

2 - فضيلة الصداقة وحب الآخر

صيغة الغيريّة المتضمنة في القول الريكوري المتكرّر «مع الآخر ومن أجله» تكشف عالماً من العلاقات البيداتية يحضر فيه الآخر بوصفه صديقاً. هذا وينتظر بول ريكور من الصداقة أن تتجاوز ما يُوضع بين حب الذات وحب الآخر من تضادّ على جهة ما يظهر من تناقض بين الأنانية والإيثار، بهذا المعنى تعمل الصداقة على تحصيل حب الذات ف«ما نُحبّه في ذاتنا ليس الجزء الرّاغب الذي يُحقّز على الصداقة النافعة والممتعة، ولكنه الجزء الذي يُشكّل أفضل ما لدينا».⁽¹¹⁾ وفقاً لهذا التّصوّر تعمل الصداقة على إحلال الإيثار محلّ الأنانية وترتقي بمحيمية العلاقة الداخلية بين الذات وذاتها إلى درجة من الانفتاح يبلغ معها الإيثار حدّ التّضحية من أجل الآخرين، هذا هو المعنى الأبرز للغيريّة التي تجعل من الذات عينها غيراً. ما بين الأنا والآخر تبادلية تبلغ فيها المساواة بين الحدين حدّ التماهي، فما يُطلق عليه الأنا تسمية الآخر هو أنا بالنسبة إلى ذاته وكأنّ الفرق بينهما مجرد اقتضاء لغوي يتعيّن خطابياً ضمن عناصر الحوار (أنا-أنت). ليست الصداقة إذاً في خدمة الآخر الذي نتوجّه إليه فحسب إنّها بالمثل حاجة للذات التي تتمّ بالصداقة نقصها، وهكذا تكون الصداقة استحقاقاً لا تفاوت فيه بين الأصدقاء ولا مصلحة لطرف تتحقّق على حساب طرف آخر. إنّ البنية الحوارية التي تتوفّر عليها الصداقة تؤكد البعد التبادلي

لفضيلة يُمثل الحسن بالعدل أساسها والمساواة مُسلمتها الضمنية، ف«نحن بحاجة إلى بعضنا البعض باعتبارنا شركاء يلتزمون معا في كَيْفِيَّات حياة تمتلك قيمها وتُحددها بذاتها». (12)

يجد بول ريكور في المورد الأرسطي ما يُسهّم في تعميق تصوّره للصدّاقة التي يعتبرها المعلم الأول فضيلة يقول عنها: «الصدّاقة فضيلة، أو هي على الأقل تُصاحب الفضيلة، أكثر من ذلك تُعتبر الصدّاقة ضروريّة للحياة بالمطلق. ومن دون أصدقاء لا أحد يؤدّ العيش حتى وإن تحقّقت له بقية الخيرات». (13) تحضر الصدّاقة لدى كاتب الأخلاق التيقوماخية حضورا مميّزا في جانب تخصيصه الكتابين الثامن والتاسع لمعالجة هذا المفهوم يتأكد تفصيل الصدّاقة بمفاهيم الخير والسعادة والفضيلة والاعتدال والعدالة والرغبة. إنّ متابعة ما يُفردّه المتن الأرسطي من معاني للصدّاقة يُفجّر وحدة المفهوم ليثبت التعدّد داخل الوحدة، تعدّدا يُعبّر في الحقيقة عن تنوّع المرتكزات والأسانيد التي تنبني عليها الصدّاقة التي ترتبط بالخير تارة وتقرن بالنفع أو اللذة طورا. يتعلّق الأمر بصدّاقات متعدّدة بتعدّد عناصرها متنوّعة بتنوع أسسها ممّا يطرح أمر المقارنة وبالتالي المفاضلة بينها. أن تكون الصدّاقة صدّاقات فذلك ما ينعكس على علاقتنا بالآخر ليفضي تفضيل هذا الصنف من الصدّاقة إلى تأكيد صيغة بعينها لما يجب أن تكون عليه علاقتنا بالآخر.

يؤكد بول ريكور ما أقرّه أرسطو حين يعتبر الصدّاقة المبنية على الخير صدّاقة فاضلة تمثّل أرقى أنواع الصدّاقات وأسمها لعدم ارتهاها لمقتضيات النفع المباشر وخلوها من اعتبارات الكسب والفائدة وحسابات الرّبح والخسارة كمعطيات تُوجّه وتحتكّم في علاقتنا بالآخر في إطار الصدّاقة المبنية على المنفعة. إذا كانت الصدّاقة النافعة أدنى مقاما من الصدّاقة الخيرة فإنّ صدّاقة تُبنى على اللذة تعتبر أخطأ أنواع الصدّاقات وبالتالي تُجسّد أسوأ مظهر تتجلّى به علاقتنا بالآخر. في معنى الصدّاقة الخيرة كما أكّده أرسطو وأقرّه بول ريكور ما يتوافق مع منطوق القاعدة الذهنية وما تعنيه من تبادلية بين الأنا والآخر، في الصدّاقة الخيرة كذلك ما يستجيب لمقتضيات الأمر القطعي كما حدّده كانط أمرا يُؤسّس أخلاقيّة الفعل بمنأى عن الشّروط الأميريقيّة التي تجعل من الصدّاقة تكريسا لحبّ الذات حبّا ليس للآخر فيه أي حظّ. ف«المنفعة [كانطيا] لا تعدو -على نحو ما- أن تكون التّرضيع الذي يتيح للجوهرة تداول أفضل في سوق العملة الجارية، أو الذي يمكن أن يجذب نحوها انتباه أولئك الذين لا يعرفونها معرفة كافية. ولكن هذا التّرضيع لا يمكنه أن يُغري بها الدّواق العارفين أو يُحدّد قيمتها». (14)

إنّ ما تُرسيه الصدّاقة من تبادلية يفترض المساواة بين الأنا والآخر حيث يُعتبر التكافؤ والنّديّة أسس العلاقة البيداتية، لأمر كهذا يُجاوز بول ريكور موقفين يصوغ كلّ على طريقته الصّورة التي يحضر من خلالها الآخر: موقفا يُقرّ قطبيّة الآخر لتكون الذات ملزمة بالوفاء لما ينتظر منها باعتبارها ذاتا مسؤولة، إذ «ليست المسؤولية في الوعي بما يتعيّن عليّ فعله فحسب، إنّها بالمثل وعي بارتباطي مع الآخر وما ينتظره منّي». (15) في الموقف الثاني تتحوّل الذات إلى مركز لتوجيه العلاقة مع الآخر وذلك بتأكيد التعاطف معه حيث تُعتبر الذات مصدرا للمبادرة، هذا الموقف يرسم صورة الآخر ككائن متألّم تتجاوز أوجاعه وعذاباته الأبعاد الجسديّة والنفسية لتعبّر عن أوجه النقص والمحدودية لكائن بلغ به الوهن حدّ العجز عن الفعل. سواء تعلّق الأمر بتبعيّة تجاه الآخر من موقع المسؤولية المطلقة أو التعاطف معه بتخفيف الألم عنه، فإنّ العلاقة بين الأنا والآخر ستكون مُهدّدة لعدم التّماثل بين الحدين. هكذا تتأكّد القيمة الإتيقيّة للصدّاقة وما تفترضه من مساواة وتبادلية هما الأساس المتين لمطلب العيش المشترك ضمن أبعاده الإتيقيّة والسياسية، ف«الحياة المشتركة لا تبدّد في الحياة مع الأقوياء فحسب وإنّما في الحياة مع كلّ الآخرين المنضوين في مؤسسات مختلفة تهيكّل الحياة في المجتمع. فصنوي حينئذ لم يعد هو الشّخص الذي يدلّ عليه وجهه وإنّما هو كلّ إنسان مُعرّفا بدوره الاجتماعي». (16)

3 - مقصد العدالة ومعيّة الآخر

لن يكتمل المقصد الإتيقي بحسب بول ريكور في غياب العدالة التي لن يكتمل بالمثل تمثّلنا لصورة الآخر من دونها، لذلك من المهمّ التنبية إلى كون فكرة العدالة حاضرة في كلّ مفاصل الإتيقا وما الحديث عن ثلوث إتيقيّ إلا فصل إجرائي تتفاعل في إطاره الكثرة داخل الوحدة. إنّ وثاقّة الصّلة بين العدالة والصدّاقة مثلا هي التي دعت أرسطو إلى القول: «تعود الصدّاقة والعدالة إلى نفس المواضيع وتجمع بينهما خاصيّات مُشتركة. ففي كلّ تجمع نجد العدالة وبالنتيجة تُوجد الصدّاقة». (17) وكما كانت الصدّاقة تجسيدا لصيغة من العلاقة بالآخر تتقوم من خلال التبادلية والمساواة، ثمة بالمثل مجال لتتبع صورة الآخر فيما تكشف عنه العدالة خاصّة ضمن أبعادها المؤسسيّة. إنّ معيّة الآخر القائمة في صلب مقصد العدالة تُجسّد استحقاقات العيش المشترك لجماعة من النّاس تحتكم إلى معايير الأخلاق ومقاصد الإتيقا قبل

أن يحكمها نظام سياسي وقضائي، إذ «لا معنى للعدل والظلم بالنسبة إلى الكائنات التي لم تتعاقد على عدم الإساءة إلى بعضها البعض، ولا معنى لهما أيضا عند الشعوب التي لم تقدر على - أو لم ترغب في - إبرام تعاقد الغاية منه ألا يضر أحد بالآخر وألا يلحقه منه ضرر».⁽¹⁸⁾

في التوزيع المقترن بالعدالة ما يكشف عن بعض أوجه العلاقة بالآخر لما يتضمنه من دلالات التعايش والمشاركة والمعنية التي تتقاطع جميعها في مفهوم «التقاسم»، هذا المفهوم يُحمل بحسب كاتب عين الذات غيرا على محمل المساهمة بخصّة في مؤسسة وبالتالي في المجتمع. ما يهمّ من مفاهيم التقاسم والمساهمة هي البنى الاجتماعية لمقتضيات العدل بحسب نظام توزيع يتأكد فيه حضور الآخر سواء على جهة المساواة أو التفاوت، ف«الأشياء القابلة للتوزيع متساوية بينما الأشخاص غير متساوين بحسب الجدارة أو القصور، وبالتالي تكون المساواة المرتبطة بالعدالة التوزيعية غير مُصانة».⁽¹⁹⁾ إنّ المساواة وضمن تعدّد الدلالات وتباين المعاني تُترجم أحد وجوه العلاقة بالغير، وهذا أمر تُؤكّده الرعاية التي تفتح الذات على الآخر باعتباره وجهها نتحمل في علاقتنا به مسؤولية تامة.⁽²⁰⁾ إنّ قاعدة العدالة كما صاغها جون راولس تُؤكّد بحسب تأويل ريكوري على الدفاع عن المصالح الخاصة للمتعاقدين وتقوّي بالمثل رابطة التعاون بين أفراد مُستقلين بعضهم عن بعض.

تنزّل العدالة ضمن مستويات مختلفة: منها ما هو اجتماعي يتعلّق بالمساعدة وفيها ما هو اقتصادي يقتصر بالثروة، هذه المستويات يُسمّيها بول ريكور «دوائر العدالة» التي يمكن أن نضيف إليها ما هو إداري ترتبي وما هو سياسي حقوقي. لا يُفهم العدل باعتباره المكوّن الثالث للمقصد الإتيقي بمعزل عن السلطة كفضاء للعيش المشترك والممارسة الجمعية، والسلطة هي ما يُوفّر الأرضية الصلبة لإمكان قول إتيقي في العدل تتأكد فيه مكانة الآخر. يُنبّه بول ريكور إلى ما بين السلطة والتسلّط من فرق على ضوءه تتحدّد طبيعة العلاقة بالآخر، فإن تُعبّر السلطة عن إرادة العيش المشترك لجماعة منظّمة بلغت من الوعي حدّا يجعلها تُقرّر المحافظة على كينونتها بواسطة البنى السياسية وعلى رأسها الدولة، فإنّ مقتضيات وجود تلك السلطة وديمومتها كأساس للممارسة السياسية لا ينفصل عن ضرورات السيادة كصيغة لتنظيم العلاقات بين صاحب السيادة والرعايا الشّيء الذي يُهدّد بذويان الحدود بين السلطة والتسلّط وبالتالي التداخل بين الشرعي واللا شرعي.

هناك مجال نستحضر فيه الآخر بما هو مواطن يضمن له القانون حقوقه المدنية، كما يمكن أن يتبدّى الآخر في صورة المهدّد للحياة الجماعية حينها يحقّ للسلطة حرمانه من المكاسب المدنية حماية ل«الخير العام»، هكذا يكون العنف شرعيا أو غير شرعي أحد أشكال العلاقة بالآخر من وجهة نظر سياسية. على هذا الأساس يمكن التأكيد على أنّ الرعاية والتفاهم لا يُحدّدان بالطلق علاقة الأنا بالآخر، والاعتراف بحقيقة الصراع هو الذي يُحصّن الممارسة السياسية ضدّ الانحراف، فالديمقراطية مثلا كنظام سياسي تعمل على إخضاع الصراع إلى ضوابط تجعل من التفاوض نهجا يُحوّل دون تحوّل الصراع إلى صدام عنيف يُهدّد إرادة العيش معا. تقتصر العدالة في إطار المقصد الإتيقي بالمؤسسات وذلك ما يُعطي العدل بُعدا سياسيا يتحدّد في علاقة بالسلطة والتسلّط والاستغلال والعنف بل بالدول وطبيعة الحكومات فيها، يتعلّق الأمر إذا برصد السمات المقترنة بالممارسة السياسية. مهما كانت المفارقات تظلّ العدالة كفضيلة متضمنة على غرار «كلّ الفضائل توجه نحو الآخرين حتّى في ذلك المستوى الذي هو دون كلّ مؤسسة، من شأنها تأطير كلّ التفاعلات ضمن أشكال قادرة ومعترف بها أكثر دواما من أيّ ضرب من ضروب الوجود الفردي».⁽²¹⁾

خاتمة

تتوضّح «صورة الآخر في إتيقا بول ريكور» من خلال ما في تقدير الذات من رعاية وما في الصداقة من حبّ وما في العدالة من معية، فالآخر أو الغير يمثّل شرط إمكان القول الإتيقي لدى كاتب عين الذات غيرا الذي يجعل من هرمينوطيقا الذات موضوع مؤلّف 1990. تعمل تأويلية الذات على مُغادرة تقدير الأنا المتربّب عن اعتبار الكوجيتو يقينا صلبا وأرضا لا تميد، كوجيتو بلغت فيه شفافية الفكر مع ذاته درجة تجعل «الأنا» مكثفية بذاتها لا يعترّيها التّفصان فتضطرّها الحاجة إلى ما يتغيّر معها. إنّ تقدير الذات هو البديل الريكوري لتقدير الأنا لما يرتبط بالذات من غيريّة تُؤكّد ضرورة التعرّف على الآخر جاعلة من القدرة على الفعل أساس الحياة الجيدة، لا سيما وأنّ «الخاصية الأولى للفعل (...) هي قدرته على فتح الذات إتيقيا على الآخر مع أنّه فعل تضطلع به الذات وتحتّمه ويعود إليها تحمّل تبعاته».⁽²²⁾ إنّ اعتراضات بول ريكور على الكوجيتو الديكاري هي اعتراضات على أنطولوجيا «الأنا أفكر» وما يترتّب عنها من انعزالية وتوخذ وانغلاق يجعل من التّفلسف فعلا تأمليا يتحقّق في خلوة وهدهوء لا يُعكّر صفوها الحضور المقلق للآخر كمصدر إزعاج وتشّيت. لا

يُعدّ النقد الرِّيكوري إداً رفضاً للأنطولوجيا ذاتها بل هو رفض لسياق أنطولوجي لا يعترف بذات فاعلة منخرطة في العالم منفتحة على الآخر تجعل من الحياة الواقعية شائبة الفكر المطالب بالتّرفع عن المكان والزّمان. لأمر كهذا يعمل بول ريكور على استكشاف ما بين فنومينولوجيا الذات الفاعلة وأنطولوجيا الهوية الذاتية بما هي هوية زمنية، هوية الأشخاص الفعليين والفاعلين في إطار تأصيل أنطولوجي للإتيقا خاصّة «والحال أنّ الوجود الأصيل هو الوجود مع الآخرين وبهم ومن خلالهم، عالم الآخرين الذين عاشوا ويعيشون وسيعيشون معنا على ظهر هذا الكوكب وينقلون تجاربهم لنا بواسطة السّرد».⁽²³⁾

يوظّف بول ريكور ترسانة من المفاهيم تخدم حميميّة العلاقة بين الأنا والآخر، حميميّة تبلغ حدّ التّماهي الذي يُعبّر عنه عنوان الكتاب **عين الذات غيرا** حيث تستمد الذات من الآخر ما به تحقّق ذاتها، كما ينتظر الآخر من الذات كلّ ضروب العون والرّعاية، فالذات والآخر غير الذات هما عين الذات. من وجهة نظر نقدية لا مفرّ من الاعتراف بحقيقة الصّراع وواقع الهيمنة كصيّغ لما عليه علاقة الأنا بالآخر وبالتالي علاقة النّحن بالهم. على هذا الأساس ليست قيم الرّعاية والاحترام والانفتاح هي ما يحكم واقع المجتمعات القديمة والمعاصرة، إذ كثيراً ما تبدّى الآخر بالنسبة إلى الذات كنقيض وكثيراً ما نظرت الذات إلى الآخر كتهديد. يزداد وضع الصّراع والتّصادم تأجّجا مع هيمنة العولمة التي – وإن ادّعت انهيار الحدود وانتفاء التّمييز – كرّست في الواقع الإقصاء والحجر بإجهازها على كلّ غيريّة قصوى تقاوم الإدماج القسريّ. لا بدّ إداً من الوعي بما في الهوية من خطورة تستوجب في التعاطي معها الحكمة والحذر وهذا ما لم يُنبّه إليه بول ريكور. ومع ذلك يظلّ الحوار أساس معالجة فساد العلاقة بين الأنا والآخر، لكنّه الحوار الحقيقيّ الذي «لا يرمي (...) إلى التّطابق في وجهات النّظر بين المختلفين، بقدر ما يرمي إلى خلق مناخ للتّعايش».⁽²⁴⁾

الهوامش:

1. أستاذ بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بصفافس تونس.
2. يمكن التوسع في هذه الفكرة بالعودة إلى مقدّمة **عين الذات غيرا** حيث يتبدى الموقف الرِّيكوري من كوجيتو ديكرت رفضاً للتسليم بدعاوى يقينية الكوجيتو دون أن يبلغ هذا الرفض حدّاً من الجذرية تنتهي بنسف الأنا أفكر كما كان عليه الحال مع النقد التيتشي الذي رأى في الكوجيتو خطيئة كبرى. لقد عمل بول ريكور على إرساء تأويلية للذات تؤكد اهتزاز الثقة في الكوجيتو وتقرّر التقابل بين الأنا التأمليّة والذات الفاعلة، تقابلاً يُجسّد التحول من الأنطولوجي إلى الإتيقي أو بالأحرى يُعيد صياغة الأنطولوجيا بما يتوافق مع مقاصد الإتيقا.
3. يقول بول ريكور عن هذا الكتاب في أحد حواراته: «استعدت في هذا الكتاب [عين الذات غيرا] المراحل الأساسية لمسيرتي انطلاقاً من مفهوم أنا أستطيع: أستطيع الكلام، وذلك يعني مراجعة ملف اللّغة الصّحّح، وأستطيع الفعل – وبذلك راجعت ملف الإرادي والفعل، وأستطيع القصّ، – وبذلك استعدت الزّمن والقصّ (...) أنا أستطيع الكلام، أستطيع الفعل، أستطيع القصّ، أستطيع أن أعتبر نفسي المؤلف الذي يُمكن اتهامه، المؤلف المسؤول عن أفعاله. إنّ فكرة الاتهام أتاحت لي ربط مجمل أبحاثي حول الأخلاق والإتيقا والعدالة بجذع مشترك هو المقدرة». (فرانسوا إوالد، «بول ريكور: المسيرة الفلسفية» حوار ضمن مسارات فلسفية، ترجمة محمد ميلاد، ط1، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية-سورية 2004، ص. 183).
4. عبد العزيز العيادي، **إتيقا الموت والسعادة**، ط1، دار صامد للنشر، صفافس-تونس 2005، ص. 45-46.
5. بول ريكور، **العادل**، ج2، ط1، تعريب عبد العزيز العيادي ومينر الكشو، بيت الحكمة، تونس 2003، ص. 556.
6. Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris, 1990, p. 212.
7. إنّ استحضار المتن الدّيني مع بول ريكور له دلالة بالنسبة إلى متديّن بروتستانت، ف«وبول ريكور يعقد مسألة العلاقة بين الفلسفة والدين موضعاً مُميّزاً، لمنع انغلاق النص على ذاته بالنظر لإحاطته على مرجعية واحدة». (François Dosse, *Paul Ricœur: les sens d'une vie*, La Découverte/Poche, Paris, 1997, 2001, p. 409). لكن المصالحة بين مقاربتين تبدوان متضادتين. يثير مشكلاً في مدى حيادية الفيلسوف تجاه المسألة اللاهوتية، فقد كان حريصاً – بحسب ما يُعلن – على حيادية المقاربة الفلسفية. وحين كان يُعالج قضايا سبق التّطرق إليها في اليهودية أو المسيحية كان يؤكّد على البعد التأويلي الذي من الممكن أن تستفيد منه الفلسفة دون ارتكان لأراء رجال الدين. إنّ المزاوجة بين الفلسفة والتّيبولوجيا قد تجعلهما معا موضع تساؤل على جهة الزّنية التي تُثار في علاقة بحيادية الفلسفة المتناغمة مع اللاهوت، والتي من المحتمل أن تتحوّل إلى دفاع عن الدّين أو بالأحرى ديانة بعينها وذلك عبر إرسائها الضمنيّة ل«هوية دينية».
- لا شيء يُضير الفلسفة والإتيقا تحديداً من الالتقاء بالدين، لكنّ المشكل يثار حين تقع الإتيقا تحت وصاية الدّين لتُكرّس اغتراب الإنسان عن ذاته وتجعل سعادته مؤجلة، فالإتيقا المرتبطة بالدين تعرف منذ البداية ما يجب الانتهاء إليه لأنّ غايتها مُعطاة بصفة قلبية. لا يجب أن يكون الدّين إداً بديلاً عن الإتيقا وليس من الضّروري عزل الإتيقا عن الدّين، لأنّه وبصيغة عامّة «لا توجد إتيقا فلسفية مُستقلّة عمّا هو مُقدّس، نعتي إتيقا معلولة للتلقائية مبادئها وليس لتلقي فوقية الأوامر، وإتيقا كهذه لا يمكن إلا أن تتشكّل خطاياها مع ما في ذلك التشكّل من إرادة تنظيم العلاقات والوظائف». (أنظر: عبد العزيز العيادي، **إتيقا الموت والسعادة**، م. م، ص. 230).
8. Alain Badiou, *L'étique: Essai sur la conscience du mal*, Hatier, Paris, 1993, p. 18.
9. فرجينيا هيلد، **أخلاق العناية**، ترجمة ميشيل حنا متياس، مجلّة عالم المعرفة، عدد 356، 2008، ص. 18.
10. Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 257.
11. م. د، ص. 216.
12. John Rawls, *Théorie de la justice*, Traduit par C. Audard, Seuil, Paris, 1987, p. 566.

13. Aristote, *Ethique de Nicomaque*, Traduit par J. Voilquin, Flammarion, Paris, 1965, Liv. VIII, Cha. I, p. 207.
14. إيمانويل كانط، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، ط2، دار النهضة العربية، بيروت-لبنان 1969، ص. 54.
15. Robert Misrahi, *Qu'est-ce que l'éthique? L'éthique et le bonheur*, Armand Colin/ Masson, Paris, 1997, p. 182.
16. بول ريكور، العادل، ج2، م. م، ص. 608.
17. Aristote, *Ethique de Nicomaque*, op. cit., Liv. VIII, Cha. IX, p. 220.
18. أبيقور، الرسائل والحكم، دراسة وترجمة جلال الدين سعيد، الدار العربية للكتاب، 1991، الحكم الأساسية، XXXII، ص. 213-212.
19. Scipion Dupleix, *L'éthique: ou philosophie morale*, Librairie Arthème, Fayard, Paris, 1994, p. 246.
20. يقول إيمانويل ليفيناس: «الوجه حيث يظهر الآخر (...) لا يُلغى الأنا ولا يُعْتَفَ كما هو الحال مع الرأي السائد أو السلطة حيث يُهيمن المتعالي. فالوجه باعتباره ما يُواجهنا يبقى أرضياً في كل معانيه».
- Emmanuel Levinas, *Totalité et infini: Essai sur l'extériorité*, Librairie Générale Française, Paris, 1971, p. 222.
21. بول ريكور، العادل، ج2، م. م، ص. 285.
22. عبد العزيز العيادي، فلسفة الفعل، ط1، مكتبة علاء الدين، صفاقس-تونس 2007، ص. 25.
23. سعيد الغانمي، «الفلسفة التأويلية عند بول ريكور»، ضمن الوجود والزمان والسرد، ترجمة وتقديم: سعيد الغانمي، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب 1999، ص. 29.
24. علي حرب، العالم ومآزقه: منطق الصدام ولغة التداول، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب 2002، ص. 179.