



جامعة وهران 2

كلية العلوم الاجتماعية

قسم الفلسفة

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه علوم في الفلسفة

إشكالية الحوار في الفكر الفلسفي الغربي المعاصر
(الفلسفة الفرنسية والفلسفة الألمانية)

إشراف:

أ. د. عبد اللاوي عبد الله

إعداد الطالب:

سريير أحمد بن موسى

أعضاء لجنة المناقشة

اسم ولقب الأستاذ	الرتبة	الصفة	مؤسسة الانتماء
الزاوي حسين	أستاذ	رئيسا	جامعة وهران (2)
عبد اللاوي عبد الله	أستاذ	مشرفا ومقررا	جامعة وهران (2)
سواريت بن عمر	أستاذ	مناقشا	جامعة وهران (2)
قواسمي مراد	أستاذ	مناقشا	جامعة مستغانم
رمضان محمد	أستاذ	مناقشا	المركز الجامعي تموشنت
بوصالحح محمدان	أستاذ محاضر "أ"	مناقشا	جامعة الجلفة

السنة الجامعية 2017/2018.

إهداء

إلى.....

روح والدي طيب الله ثراه

والدتي حفظها الله وأطال في عمرها

زوجتي العزيزة

أبنائي.....

سماح، ياسر، ملاك

كلمة شكر

يشرفني وأنا أقدم هذا العمل المتواضع أن أتوجه بالشكر الجزيل إلى الأستاذ الدكتور عبد اللاوي عبد الله على قبوله الإشراف على هذه الرسالة، وعلى توجيهاته العلمية والمنهجية ومرافقته لي طيلة المدة التي استغرقها البحث. كما أتقدم بخالص شكري وتقديري لكل من ساعدني من قريب أو من بعيد في إنجاز هذا البحث، وأخص بالذكر البروفيسور **Stéphane Douailler** من جامعة باريس 8 ، والأستاذ بلقناديل عبد القادر من جامعة تلمسان. والشكر موصول لأعضاء لجنة المناقشة لتحملهم عناء قراءة الرسالة أولاً. وتفضلهم بمناقشتي ثانياً.

مقدمة

لا شك أن إعادة إحياء مفهوم الحوار داخل المجتمعات المعاصرة سياسياً، دينياً، أخلاقياً وفلسفياً، كبديل عن مفهوم الصراع، حوار الحضارات كبديل عن صدام الحضارات، وحوار الأديان كمخرج من صراع الأصوليات، يكشف عن التحول نحو اللغة كسمة بارزة للفلسفة في القرن العشرين عبر ما يعرف باسم المنعطف اللساني. نقول إعادة إحياء المفهوم، لأن الحوار لازم الفكر الفلسفي منذ نشأته، بل هو ما شكّل ماهية هذا الفكر، لكن قيمته توارت بفعل تنامي براديجم الفلسفة المتمحورة حول "الأنا" وحول الوعي الذاتي (الكوجيتو) القائلة بإمكانية إدراك الحقيقة بواسطة الأنا المفكرة المنفردة والمنعزلة، فالفلسفة الغربية منذ ديكرت لم تكن باللغة أو بالتواصل إلا من حيث هي -اللغة- مجرد أداة للتعبير عن فكر موجود سلفاً. غير أن كشوفات الفلسفة المعاصرة وخاصة الفلسفة الوجودية أظهرت هشاشة فروض هذا التصور أنطولوجيا وابستمولوجيا، ليتغير براديجم المعرفة من أولية الوعي إلى أولية التواصل. فعلى المستوى الأنطولوجي لم يعد معيار الوجود هو الأنا المفكر الواعي بذاته في استقلال عن الآخر، بل الأنا المتوقف في وجوده على الآخر، إذ الوعي بالذات يمر عبر وساطة الآخر، وعلى المستوى الابستمولوجي لم تعد المعرفة نتاج ذات متعالية، بل شكل من أشكال العلاقة، علاقة ذات بأخرى وعلاقة ذات بالوجود، هذه العلاقة التي لا تتأني إلا عبر وسيط اللغة، ومن ثمة عبر الحوار .

إنّ الفكر الفلسفي الغربي المعاصر استطاع تجاوز مرجعية العقل كسلطة منتجة للمعرفة، وذلك بإعادة النظر في بداياته وتقويض مركزيته، نلمس ذلك في الفلسفة الألمانية المعاصرة مع الاتجاه الهرمينوطيقي والمدرسة النقدية للذات، وفي الفلسفة الفرنسية مع البنيوية والبنيوية الجديدة أو ما بعد البنيوية، وهي فلسفات تلتقي في كونها تعكس اكتساح المشاريع النقدية للساحة الفكرية خلال النصف الثاني من القرن العشرين، نقد العقلانية، المبادئ والقيم، المعنى والدلالة، الأهداف والغايات والتاريخ. لكن نقاط التقاطع هذه بين الفلسفتين الألمانية والفرنسية المنحدرتين من نفس التقليد الفلسفي القاري، تحمل في طياتها توترات فكرية تعود بنا إلى الأزمة الألمانية للفكر

الفرنسي (1870-1914)، أو ما يعرف بالمسألة الألمانية (عقدة فرنسا اتجاه ألمانيا بعد هزيمة 1870)، الشيء الذي يتعدّد معه الحديث عن حوار فلسفي فرنسي ألماني .

من هذا المنطلق وبالنظر إلى عوائق قيام حوار فلسفي فرنسي ألماني بين الاتجاهات الرئيسية للفلسفة الفرنسية (البنوية والبنوية الجديدة)، والفلسفة الألمانية (الهرمينوطيقا والنظرية النقدية للذات)، سنحاول في رسالتنا هذه بحث إمكانية تحطّي هذه العقبات لمُدّ جسر التواصل بين الفلسفتين، معتمدين في ذلك من جهة على مفهوم *intertextualité* الذي يكشف عن النصّ الفلسفي الفرنسي الجديد كنصّ يعيد قراءة وتأويل النصوص الفلسفية الألمانية الكبرى (هيغل، ماركس، نيتشه، هيدغر)، ومن جهة ثانية على بعض النماذج الحية من الحوار الفلسفي الفرنسي الألماني المشلول، كحوار دريدا وغادامير، وحوار هابرماس وليوتار، مع محاولة إعادة قراءة هذه النقاشات لما يمكن أن يصبّ في اتجاه إمكانية تصوّر حوار فلسفي فرنسي ألماني.

ونحن إذ نقرّ بمشروعية وبداهة اعتبار الحوار آلية منهجية داخل الخطاب الفلسفي، فإننا في مقابل ذلك لا ننكر الطابع الإشكالي للاشتغال على المفهوم، سواء على مستوى مختلف المقاربات التي تناولته (المقاربة المنطقية، المقاربة التداولية، المقاربة الفلسفية)، أو على مستوى فعاليته وسيرورة حدوثه في الواقع التواصلية بين مختلف تيارات الفلسفة الغربية المعاصرة. ولعلّ ما يضيف على الحوار صبغة إشكالية داخل هذا الفضاء الفلسفي، هو تلك المفارقة التي يتضمّنهما بين الأخذ به كمبدأ نظري، وكم منظومة مبادئ مجردة متعالية عن الواقع من حيث مرجعيته القيمية وضوابطه الأخلاقية، وبين مجريات حدوثه وممارسته التي تفتح على احتمالات غير محسوبة وعلى قبول الاختلاف، فكثيرا ما ينتهي الحوار إلى الخلاف بدل الاختلاف.

ضمن هذا السياق الإشكالي لمفهوم الحوار، يندرج الحوار الفلسفي الفرنسي الألماني خلال النصف الثاني من القرن العشرين، وقد تمحورت الفلسفة الفرنسية في هذه الفترة حول معركة الذات *Sujet*، وذلك عبر التحول نحو اللغة كمركز تأمل، فالبنوية تتجاوز حدود اللسانيات والأثنوبولوجيا لتكتسح مجال الفلسفة. التوسير في قراءته

للماركسية يحدّد التاريخ كصيرورة بدون ذات، فالذات مقولة إيديولوجية، لاكان في تأويل التحليل النفسي يبدع مفهومًا للذات، لكي لا يقول شيئًا عن المكانة المركزية للذات عند سارتر وميرلوبونتي، دريدا في تأويل هيدغر يعتبر الذات مقولة ميتافيزيقية، فوكو يكشف عن وجود لغة تسكن كل خطاب معرفي لعصر معين، مجموعة شروط قبلية مجهولة عند مستعمليها، شروط إمكان المعرفة وهي لاواعية. ما يلاحظ هنا على الفلسفة الفرنسية في هذه الفترة هو إعادة قراءة وتأويل الموروث الفلسفي الألماني (ماركس، نيتشه، فرويد، هيدغر)، وهو ما قد يوحي لأول وهلة بحوار فلسفي فرنسي ألماني ناجح يحكم الموروث الفلسفي المشترك بين الاتجاهات الرئيسية للفلسفتين. غير أن المعطيات التاريخية تظهر عكس ذلك، فأغلب المحاولات غالبًا بمبادرة ألمانية بين الممثلين الرئيسيين للاتجاهين: البنيوية والبنوية الجديدة من الجانب الفرنسي، والهرمينوطيقا والنظرية النقدية للذات من الجانب الألماني انتهت بالفشل.

من هنا يمكن صياغة إشكالية البحث على النحو التالي: ما الذي يبرّر فشل الحوار الفلسفي الفرنسي الألماني خلال النصف الثاني من القرن العشرين رغم الموروث الفلسفي المشترك؟ ما هي الأسباب التي حالت دون قيام حوار بين الاتجاهات الرئيسية للفلسفتين الفرنسية والألمانية، بين البنيوية الجديدة من جهة والهرمينوطيقا والنظرية النقدية للذات من جهة ثانية؟ ثمّ ألا يمكن إعادة قراءة هذه النقاشات الفلسفية لما يمكن أن يصبّ في اتجاه مدّ جسر التواصل بين الفلسفتين؟

وعن الأسباب التي دفعتنا إلى اختيار هذا الموضوع فيمكن ردها إلى أسباب ذاتية وأخرى موضوعية، فأما الأسباب الذاتية فتتمثل فيما أجده في نفسي من ميل ذاتي إلى البحث في موضوع الحوار ليس فقط داخل الفضاء الفلسفي، بل وأيضًا في الحياة اليومية من حيث هو وسيلة لحلّ مختلف النزاعات والصراعات بين الأفراد والمجتمعات، أمّ لماذا الحوار الفلسفي الفرنسي الألماني؟ فلأننا نرى فيه نموذجًا يقتدى به، فعلى غلّم من الانتماء إلى نفس المرجعية الفلسفية، وعلى الرغم من أن الفلسفتين تدينان لنفس الموروث الفلسفي (الفلسفة الألمانية) إلاّ

أن ذلك لم يمنع من قيام مواجهات فلسفية وصلت حد التجاهل المتبادل. أما الأسباب الموضوعية فتتعلق بما يمكن أن تساهم به دراسة الحوار الفلسفي بين فضاءين ثقافيين متباينين، في تعميق فهم حقيقة الحوار الفكري، وإرساء ثقافة الاختلاف والتسامح والاعتراف بالآخر، ليس كمبدأ أخلاقي فحسب بل كشرط أنطولوجي لمعرفة الذات. هذا إضافة إلى ما يمكن أن تساهم به العقلانية الحوارية في ترسيخ القيم التي تسمح بطرح مختلف التصادمات السياسية والاجتماعية والعقائدية من زاويتها المعرفية والأنطولوجية داخل ثقافتنا العربية الإسلامية. يضاف إلى ذلك دافع قلة الدراسات العربية التي تناولت موضوع الحوار الفلسفي الفرنسي الألماني، إذ باستثناء بعض المقالات التي اهتمت بحوار الهرمينوطيقا والتفكيك (لقاء غدامير ودريدا) والتي أوردها محمد شوقي الزين في كتابه الإزاحة والاحتمال (صفائح نقدية في الفلسفة الغربية)، وفي ترجمته لكتاب فلسفة التأويل لغدامير، وكذلك ترجمة الباحث المغربي عز العرب لحكيم بناني لكتاب مانفريد فرانك "حدود التواصل" (الإجماع والتنازع بين هابرماس وليوتار)، لا نكاد نعثر إلا على إشارات وتلميحات مختصرة للحوار الفلسفي الفرنسي الألماني.

وقد اعتمدنا في مقارنتنا لهذا الموضوع المنهج التحليلي النقدي تماشيا مع طبيعة الدراسة، ذلك أن تناول الحوار الفلسفي بين الاتجاهات الرئيسية للفلسفتين الفرنسية والألمانية خلال النصف الثاني من القرن العشرين، يستوجب منهجيا التعامل مع النصوص الكبرى لمثلي هذه الاتجاهات تحليلا ومناقشة. لكن مع ذلك لم نهمل أدوات منهجية أخرى يقتضيها السياق، كالمناهج التاريخية والجينيولوجية. هذا ونشير إلى ما اعترض هذا البحث من صعوبات كادت في الكثير من الأحيان أن تثبّط من عزيمتنا وإرادتنا في إتمام العمل، ونخص بالذكر منها ما يلي: اتساع مجال الموضوع، فهو يشمل مختلف اتجاهات الفلسفة الغربية المعاصرة، مما يتعذر معه إيجاد الخيط الناظم لهذه التوجهات، وقلة المراجع العربية والأجنبية التي تناولت موضوع الحوار الفلسفي الفرنسي الألماني بشكل مباشر، هذا بالإضافة إلى صعوبة التعامل مع نصوص فلاسفة ما بعد الحداثة.

أما فيما يخصّ الخطّة التي اعتمدها في معالجة الإشكالية المطروحة، فقد تضمّنت جانبين: جانب نظري تغطّل من خلاله إلى مفهوم الحوار بصفة عامة والحوار الفلسفي بصفة خاصة، مع تحديد مختلف الشروط الأخلاقية الناظمة له، ثمّ الوقوف على أهمّ اتجاهات الفلسفة الفرنسية والألمانية خلال النصف الثاني من القرن العشرين، ونقصد بذلك اتجاه البنيوية والبنوية الجديدة من الجانب الفرنسي، والمهرمينوطيقا والنظرية النقدية للذات من الجانب الألماني. وجانب تطبيقي تتبّعنا من خلاله بعض نماذج النقاشات والحوارات بين الفلاسفة الفرنسيين والألمان سواء على مستوى تفاعل النصوص، أو على مستوى الحوارات المباشرة. وقد تضمّنت الدراسة ثلاثة فصول وخاتمة.

القسم النظري يقع في فصلين الأول والثاني، الفصل الأول ورد تحت عنوان: الحوار الفلسفي مبادئ وأخلاقيات، وقد تمحور المبحث الأول فيه حول الحوار الفلسفي: المفهوم والسياق المعرفي والتاريخي، حيث نتّصف من خلاله على إتيولوجيا المفهوم وراثته الدلالي، وعلى مختلف أشكال التفاعلات الحوارية، ونتبّع فلسفات الحوار عبر مختلف العصور الفلسفية (العصر اليوناني، الوسيط، الحديث والمعاصر)، لنصل إلى منطق الحوار. أما المبحث الثاني فنخصّصناه لأخلاقيات الحوار. ويقع الفصل الثاني تحت عنوان: اتجاهات الفلسفة الغربية القارية المعاصرة، ويتضمّن مبحثين: في الأول نتّصف على الفلسفة الفرنسية المعاصرة من البنيوية إلى ما بعد البنيوية أو البنيوية الجديدة، حيث نلقي الضوء على معالم التحول الحاصل ابتداء من سنوات الستينات من القرن العشرين، من البنية المغلقة نحو البنية المفتوحة. وفي المبحث الثاني نفتح على أهمّ اتجاهات الفلسفة الألمانية المعاصرة: النظرية النقدية أو ما يعرف باسم مدرسة فرانكفورت، والمهرمينوطيقا أو فلسفة التّأويل.

أما الفصل الثالث والأخير فقد خصّصناه للجانب التطبيقي من هذا البحث، أي دراسة نماذج من الحوار الفلسفي الفرنسي الألماني، وقد تناولنا في المبحث الأول منه حوار المهرمينوطيقا والتفكيك (غادامير و دريدا)، وتتبّعنا مجريات حدوده وتبعاته الفلسفية لإمكان تقيّمه، وفي المبحث الثاني تّعوضنا لجدل الحداثة وما بعد الحداثة (هابرماس و ليوتار)، حيث تناولنا التقابل بين مشروع هابرماس الحداثي والوضع ما بعد الحداثي عند ليوتار،

والسجال الدائر بينهما من خلال حوار افتراضي يسمح بتعقب حجج كل طرف. والهدف هنا أيضا هو تقييم هذا الحوار.

وأخيرا الخاتمة، وهي بمثابة حوصلة لمجموع الاستنتاجات الجزئية المتعلقة بمباحث هذا البحث وفصوله، قصد تقديم اقتراحات تسعى لحل إشكاليته.

وأجدد شكري للأستاذ الدكتور عبد اللاوي عبد الله على قبوله الإشراف على هذه الرسالة، وعلى توجيهاته العلمية والمنهجية ومرافقته لي طيلة المدة التي استغرقتها البحث. وإلى كل من ساعدني من قريب أو من بعيد في إنجاز هذا البحث، وأخص بالذكر البروفيسور Stéphane Douailler من جامعة باريس 8 ، والأستاذ بلقناديل عبد القادر من جامعة تلمسان. والشكر موصول أيضا لأعضاء لجنة المناقشة لتحملهم عناء قراءة الرسالة أولا. وتفضلهم بمناقشتي ثانيا.

وأشير في الأخير إلى أنني لا أدعي لهذا العمل كمالا فالكمال ليس من سمات البشر، وحسي أنني أخلصت النية وبذلت الوسع.

الفصل الأول

الحوار الفلسفي: مبادئ وأخلاقيات

تمهيد

المبحث الأول: الحوار الفلسفي: المفهوم والسياق المعرفي والتاريخي

المبحث الثاني: أخلاقيات الحوار الفلسفي

لقد كان و لا يزال الحوار الأسلوب الأمثل لكل خطاب فلسفي ينشد الحقيقة، بل هو ما يشكل ماهية الفلسفة، إنه الشرط الأنطولوجي لكل ممارسة فلسفية، و نظرا لقيمة هذا المفهوم و تأسيسه للعديد من المفاهيم مثل الاختلاف والتسامح، واستبعاده كل أشكال التسلط و الاستبداد و الإكراه المائي و المعنوي، إضافة إلى امتداداته داخل حقول معرفية متباينة، فإنه شكل موضوع مقاربات متعددة، تتفاوت بشأنه الخلفيات النظرية والفلسفية المؤطرة لأبعاده و مستلزماته الفلسفية (المقاربة الفلسفية، المقاربة المنطقية والمقاربة التداولية). وإذا كانت الفلسفات التقليدية تعاملت مع الحوار بشكل طوباوي (مثالي)، حيث يتظاهر فيه العارض بإشراك غيره في طلب المعرفة وإنشائها و تشقيقتها ويسمي (طه عبد الرحمن) هذا الشكل من الحوار بالحوار الشيبهي (عند أفلاطون، مالبرانش، هيوم، باركلي وليبنتز)، إذ الحوار عندهم "عقيدة" قبل أن يكون ممارسة وسلوكا و قيمته لا تكمن في تحققه وانطباقه في الواقع، بل تكمن في مرجعية مجردة من المثل و الأخلاقيات التي تضبطه و تؤسسه، فلا سبيل إذن لقياس نجاعة الحوار بحدود تصريفه في الممارسة، وبالعوائق التي تعترض تطبيقه، بل بما يكون به منظومة مبادئ مجردة متعالية عن الواقع. ولاشك أن الاعتقاد في الحوار بهذا المنزح الأخلاقي، و بهذه المعيارية المجردة يغيّر أبعاده جوهرية ومستلزمات عديدة، تفيد أن الحوار ليس منظومة مبادئ و قيم ننشد التّطابق معها خلال ممارسته، فمن يراهن في تجربته الحوارية على تأمين هذا التّطابق السابق لمجريات الحوار لن يكون منتجا لفعالية حوارية حقيقية، منفتحة على احتمالات غير محسوبة، وعلى قبول الاختلاف، بل يكون مشاركا في حوار منغلق لا يقصد سوى إعادة إنتاج حقائقه الجاهزة.

إن الحوار تفاعل و انفتاح تصغي فيه الأطراف إلى بعضها البعض، ولا مجال فيه لأي شكل من أشكال الاحتواء والسيطرة، إنه تعف متواصل على الذات و على الآخر في تفاعلتهما، ففي الحوار لا تقصد الذات الحلول في ذات أخرى وتدويب وعيها في وعي الآخر، كما لا تنزع فيه إلى طمس الاختلاف، فانتهاج تجربة حوارية ما إلى

التوافق، لا يقوم دليلاً على رفض الاختلاف، لأنّ التوافق لا يرادف أحادية الرأي، بل هو نتاج علاقة حوارية يشترك المتحاورون على نحو تفاعلي في نسجها، فالاختلاف وعدم التجانس في الرأي هما واقعان تقبل بهما الذات، وحين تقصد هذه الذات استئصالهما، فإنّها تؤول إلى التّطابق ولا تنتج إلاّ صيغاً من المونولوجات « monologues » التي تناجي فيها الذات ذاتيتها المنغلقة على هويتها.

وعليه فالحوار يدخل في صميم تحديد الذات، و في علاقتها بالآخر، و يمتدّ في الوقت نفسه، إلى علاقة الذات بالوجود (حوارية الوجود) فالعلاقة بهذا الوجود و بمختلف تجلياته لا تتأتّى للذات إلاّ عبر اللّغة، أي من خلال الحوار، إذ كلّ ما يمكن أن يكون "مثالاً" أمام ذات معيّنة من ذوات أخرى، أو من وقائع و نصوص، لا تستقيم العلاقة بها إلاّ عبر أفق من آفاق الحوار، فالعلاقة بنصّ من النّصوص مثلاً، أوسع وأعمق من أن تحتزل إلى علاقة ذات عارفة بموضوع مجرد، إنّها علاقة ذات بأخرى، النّص ذات ناطقة، قادرة ليس فقط على التّحدّث عن نفسها، بل قادرة كذلك على أن تتكلّم و تتحاور مع غيرها من الذّوات، وهذا ما يصطلح عليه بالـ « intertextualité » الذي وضعته الباحثة البلغارية "جوليا كريستيفا" « Julia Kristeva »

كألية نقدية بعد إطلاعها على أعمال الروسي "ميخائيل باختين"، و استفادت من أصداء المصطلح الباختييني dialogisme (الحوارية) الذي كان إيماءً متخفياً للـ « intertextualité »، وهو ترحال للنّصوص، و تداخل نصّي، ف في فضاء نصّ معيّن تتقاطع ملفوظات عديدة مقتطفة من نصوص أخرى، وقد عبّرت الفلسفة الفرنسية للنّصف الثّاني من القرن 20 عن هذا التّداخل النصّي إذ انفتحت على نصوص الفلسفة الألمانية (هيغل، ماركس، نيتشه، فرويد و هيدغر)، ففرنسا ما بعد الحرب لم تعد بلد الفهم، بل بلد ملكة بناء البنيات وتفكيكها (البنوية و ما بعد البنوية)، وذلك بدعم من قراءة الفلاسفة الألمان. إن التحوّل داخل مسار مفهوم الحوار الفلسفي بفعل تطوّر الدّراسات الإنسانيّة و اللّغويّة المعاصرة، وارتباطه بمجال التّواصل والتّفاعل الحضاري بين

الفلسفة الفرنسية و الفلسفة الألمانية، هو ما يدعوننا إلى التّساؤل: ما حقيقة الحوار الفلسفي ؟ و كيف السبيل إلى التّمييز بين الحوار الحقيقي و الحوار الشّبهي ؟ ثم فيم تكمن الشّروط أو الضوابط الأخلاقية للحوار الفلسفي؟.

المبحث الأول

الحوار الفلسفي: المفهوم والسياق المعرفي والتاريخي.

تمهيد

أولاً: مفهوم الحوار ومختلف التفاعلات الحوارية.

1- مفهوم الحوار.

2- التفاعلات الحوارية.

3- أهمية الحوار.

ثانياً: فلسفات الحوار:

1- الحوار مجرد أداة.

أ- الحوار السقراطي:

ب- الحوار الأفلاطوني

ج- من العصر الوسيط إلى العصر الحديث

2- فلسفة الحوار (مارتن بيار، هيدغر، غادامر)

ثالثاً: منطق الحوار.

1- مفارقة الشروط اللا حوارية للحوار.

2- من الحوارية إلى الحوار

إذا كان ولا بدّ اليوم من خيار ثقافي فلا يمكن إلاّ أن يكون خيار الحوار، إذ لا مجال للتكرّر لما يحدث في عصر العولمة من تقارب انهارت فيه الحواجز وتقلّصت المسافات بين الأفراد والشعوب وتعرّزت العلاقات بين الأنا والآخر، لذلك لا مجال اليوم للانعزال والانطواء في عالم مفتوح. الحوار إذن ضرورة حيوية، ومع ذلك يعتبر من وجهة نظر البعض مجرد خيار عرضي محدود. لذلك وجب التمييز بين الحوار بالفعل Le Dialogue en

acte والحوار بالقوة Le Dialogue en puissance.

إن الحوار قبل أن يكون طريقة ومنهجاً فهو علاقة، ممارسة، وضعية قائمة على تبادل الكلمات والخطاب على شاكلة ما يحدث في المناقشة العادية، ومن حيث هو كذلك يكتسي أهمية وقيمة بالغة في اختبار المواقف وإزاحة التمركز الذاتي. لكن الحوار طريقة ومنهج أيضاً، منهج قديم للفلسفة وضعه أفلاطون وبصورة أقل أرسطو تحت اسم "الديالكتيك" أو علم الحوار وعلى مستوى المنهج أيضاً نميّز بين فعل الحوار من جهة ومبدأ أو شرط الحوار من جهة ثانية، وهو معنى التمييز الاصطلاحي بين الحوار بمعنى الكلمة، أي الإنتاج المشترك للملفوظ والمعنى بواسطة ذاتين على الأقل، والحوارية Le Dialogisme، أي المبدأ أو الشروط القبلية لمثل هذا الإنتاج المشترك. يتّضح إذن أن مفهوم الحوار يتموقع بين مستوى تطبيقي، عملي، يرتبط بالممارسة الفعلية للحوار، ومستوى نظيري يتعلّق بالمبادئ والشروط القبلية التي تؤطّر وتحكم انطباقه وتحققه في الواقع. هذا التشعّب والغنى الدلالي لمفهوم الحوار ككفاءة لغوية تتضمّن شبكة مفاهيمية تنتمي إلى بنية الخطاب (المناظرة، المجادلة، المحاججة... الخ)، وكتنظير يستوجب منظومة مبادئ تؤطّر مجرياته هو ما يدفعنا إلى تقصي حقيقة هذا المفهوم، فما هو الحوار؟ وما هي مختلف أشكال التفاعلات الحوارية؟ وكيف السبيل إلى التمييز بين الحوار الحقيقي والحوار الشبهي؟ وما هي أهم المقاربات التي أسست لفلسفة الحوار؟ وكيف تمكّن نماذج وإجراءات القواعد التنظيمية للحوارية من الكشف عن البنية الغيرية لآخر الخطاب والعقل؟

أولاً : مفهوم الحوار ومختلف التفاعلات الحوارية:

1- مفهوم الحوار:

يعود أصل كلمة الحوار في اللغة العربية إلى (الحوار) بفتح الياء وسكون الواو، وهو الرجوع عن الشيء وإلى الشيء، يقال: حار بعدما كار، والحوار النقصان بعد الزيادة، لأنه رجوع من حال إلى حال، وفي الحديث الشريف قوله صلى الله عليه وسلم " نعوذ بالله من الحوار بعد الكور "¹ ومعناه من النقصان بعد الزيادة. والتحاو والتجاوب، قال تعالى: " إنه ظن أن لن يحور " (الانشقاق 14)، أي لن يرجع، وهم يتحاوون أي يتراجعون الكلام، والمحاورة مراجعة المنطق والكلام في المخاطبة². وفي أساس البلاغة حاورته: راجعته الكلام، وهو حسن الحوار، وكلمته فما رد على محورة³. أما في تاج العروس فيقصد بالمحاورة المجاورة ومراجعة النطق والكلام في المخاطبة⁴. إذن الحوار هو تراجع الكلام والتجاوب فيه بالمخاطبة والرد، وقد ورد الحوار في القرآن الكريم في ثلاثة مواضع فقط وهي: قوله تعالى: " فقال لصاحبه وهو يحاوره، أنا أكثر منك مالا وأعز نفرا " (الكهف 34)، وقوله: "قال له صاحبه وهو يحاوره، أكفرت بالذي خلقك من تراب ثم من نطفة ثم سواك رجلا " (الكهف 37)، وقوله تعالى: " قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكي إلى الله والله يسمع تحاوركما إن الله سميع بصير " (المجادلة 01). يظهر أن الحوار في هذه المواضع الثلاثة هو مراجعة الكلام وتداوله بين طرفين، والأخذ والرد فيه.

¹ - صحيح مسلم، الحج، باب 75 الحديث 3340.

² - ابن منظور جمال الدين محمد بن مكرم الأنصاري، لسان العرب، دار صادر، بيروت 2003، الجزء الرابع، ص. 264.

³ - محمود بن عمر الزمخشري، أساس البلاغة، تحقيق محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى 1998، ص. 98.

⁴ - محمد مرتضى الزبيدي، تاج العروس، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، 1441هـ، الجزء السادس، ص. 317.

أما في اللغة الفرنسية فكلمة Dialogue مشتقة من الكلمة اليونانية Dialogos المركبة من Dia وتعني

بين، و Logos وتعني الكلمة أو الخطاب، فالحوار كلام أو خطاب بيني أي بين أشخاص¹.

أما من الناحية الاصطلاحية فالحوار في معناه العام هو نوع من الحديث بين شخصين أو فريقين، يتم فيه تبادل الكلام بينهما بطريقة متكافئة فلا يستأثر به أحدهما دون الآخر، ويغلب عليه الهدوء والبعد عن الخصومة والتعصب.² وبهذا المعنى الحوار يقتضي وجود طرفين: متكلم ومخاطب يتبادلان الدور بين الإرسال والتلقي. والحوار الفلسفي هو نمط من أنماط عرض وتبادل الأفكار الفلسفية ضمن رؤية حجاجية، إنه الشكل المفضل للخطاب الفلسفي يتقدم كمنافشة مبنية على السؤال والجواب بين أشخاص يقصدون تحقيق نفس الغاية وهي البحث عن الحقيقة.³ وفي معجم مصطلحات تحليل الخطاب يحيل مصطلح الحوار في أحد استعمالاته، ومن حيث تضاده مع المناجاة Monologue، على كل تبادل للكلام بين شخصين في أغلب الأحيان، لكن الكثيرين يؤثرون استعماله للإحالة على أشكال تخاطب أكثر رسمية من الحديث حيث توجد إرادة متبادلة لبلوغ نتيجة بعينها: وهكذا يتحدث عن الحوار بالنسبة للمسرح والفلسفة، الخ، فالحوار إذن ينحو بقيمة أخلاقية: إن الحوار يروم الابتعاد عن حقل القوى والمصالح... إن متعة الحوار ليست تلك التي تتأتى من الإجماع بل من الإثراءات التي لا

¹ - Jacqueline Russ. Dictionnaire de Philosophie. Bordas. 1^{er} édition 1991.P.73.

² - يحيى بن محمد حسن بن أحمد زمزمي، الحوار آدابه وضوابطه في ضوء الكتاب والسنة، دار المعالي، الأردن، الطبعة الثانية. 2002. ص.22.

³ - Encyclopédie de la philosophie (La Pochothèque). Gianni Vattimo .Maurizio Ferraris .Librairie générale Française 2002.P.402.

تنتهي¹. أما الحوارية Dialogisme فتستخدم في البلاغة للدلالة على الطريقة المتمثلة في تضمين حوار خيالي في صلب الملفوظ، وفي تحليل الخطاب، تستعمل حسب باختين للإحالة على البعد التفاعلي أكان شفويا أم مكتوبا: المتكلم ليس بآدم ومن ثم فإن موضوع خطابه يصبح لا محالة الموطن الذي تلتقي فيه آراء المتخاطبين المباشرين (في الحديث أو النقاش الذي يدور حول أي حدث من الحياة العادية) أو رؤى العالم والنزعات والنظريات الخ، لكن باختين يستعمل الحوارية كذلك بمعنى التناص Intertextualité ويمكن التمييز بين الحوارية التناصية والحوارية التفاعلية، المصطلح الأول يحيل على مؤشرات اللاتجانس التلفظي والاستشهاد بمعناه الواسع، في حين يحيل المصطلح الثاني على التحليلات المتنوعة للتبادل الكلامي، لكن مع ذلك لا يمكن في نظر باختين على صعيد أعمق فصل هذين الوجهين من الحوارية، فكل تلفظ حتى في شكله المكتوب الثابت، إنما هو جواب على شيء ما وهو مبني بوصفه كذلك، إنه ليس سوى حلقة في سلسلة أفعال الكلام، كل ملفوظ إنما يمدد الملفوظات التي سبقتة، ويستثير سجالات معها ويتوقع ردات فعل نشطة للفهم ويستشرفها². وفي نفس السياق يعتبر فرانسيس جاك Francis jacques الحوارية مكونا لكل كلام، وقَّعوا كتوزيع لكل خطاب إلى لحظتين تلفظيتين، توجدان في علاقة حالية، ويقدم المبدأ الحوارية من خلال الحدود التالية: "كل تلفظ يوضع في مجتمع معنى، لا بد أن ينتج بطريقة ثنائية، تتوزع بين المتلفظين الذين يتسمون على ثنائية الاصااتة وثنائية الغرض"³. فسيده الكلام الحوارية هي العلاقة التخاطبية، والدلالة بناء مشترك بين الأنا والآخر، والحوار بذلك يقتضي تحطّي المسافة (Dia) التي تفصل بين المتحاورين بواسطة إقامة هذه العلاقة التخاطبية. وعن مصطلح حوارية

¹ - دومينيك مانغونو، المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، ترجمة محمد تحياتن، منشورات الاختلاف، الطبعة الأولى 2008. ص. 37.

² - المرجع نفسه. ص. 36-37.

³ - فرانسواز أرمينكو، المقاربة التداولية، ترجمة د. سعيد علوش، مركز الإنماء القومي، بيروت، الطبعة الأولى، 1986. ص. 85.

Dialogique _Dialogal، فهو من نفس الغموض الذي يشوب مصطلح تفاعلي Interactif، فحواري من وجهة نظر باختين ينطبق على كل خطاب، سواء أكان هناك حوار بالمعنى الدقيق للفظ أم لا، وهذا بسبب الحوارية الجمة اللصيقة باللغة، فهناك من يستعمل دونما تمييز Dialogal-Dialogique للدلالة على الملفوظات التفاعلية، أما البعض الآخر فيقيم تعارضا بينهما¹.

يستفاد من ذلك أنه يجب التمييز على المستوى المنهجي بين فعل الحوار Acte du Dialogue، ومبدأ أو شرط الحوار Dialogisme أي التمييز بين الحوار كمارسة بين ذاتين على الأقل²، والحوارية كمبدأ أو شروط قبلية لمثل هذا الإنتاج المشترك².

2- التفاعلات الحوارية:

إن فهم الخطاب الموجه إلى الغير لا يتحقق فقط بالوقوف على مدلول العبارة، بل يتطلب عمليات أخرى تقوم على التفاعل الحجاجي بين المستدل والمستدل له. ولا ينحصر التفاعل في تأثير المخاطب على المخاطب والعكس، بل يتعداه إلى مقومات مشتركة بينهما. فالمقتضيات المقامية والسياقية (اختيار الألفاظ، توقع ردود الفعل...) تشكل عوامل أساسية لنجاح لكل عملية حجاجية. يستفاد من ذلك أن التفاعل بين الذات يشكل المحور الأساس بين طرفي الحوار (العارض والمعروض عليه)، مع إمكان تبادل المواقع*. غير أن التفاعل بين الذات

¹ - دومينيك مانغونو، المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، ص.35-36.

² - Sylvain Lavelle. Remi Lefebvre. Martine Legris. Critique du Dialogue.

Discussion. Traduction. Participation .Presses universitaires du Septentrion.2006.P.11.

(*) نميز بين الحوار و المحاوره و التناور تقابلها ثلاث نظريات هي النظرية "العرضية" للحوارية، يعتمد فيها الحوار على العرض، وفق نموذجين هما البلاغ و الصدق . والنظرية "الاعتراضية" للحوارية، وتعني مشاركة المعروض عليه و التعاون مع العارض في إنشاء معرفة نظرية مشتركة، ويعتمد الاعتراض على نموذجين هما الإبلاغ و القصد، وثالثا النظرية "التعارضية" للحوارية، وتعني الارتكاز

لا يسير دائما وفق القواعد المرسومة له والغايات المقصودة منه، فقد تختلف الخطط من مجال لآخر وقد تتبدل تحت ظروف معينة. كما أن تكوثر الخطاب وتعدد الذوات وتوَعُّط طرق وآليات التدليل والتبليغ يسمح بتعددية الخطاب، إذ نميز بين خطاب قائم على التعاون مع الآخر للوصول إلى حقيقة الأمر المنظور فيه، وآخر يهدف إلى إفحام الخصم، وثالث يبتغي تغليظه... الخ¹. يستفاد من ذلك أن مفهوم الحوار يلتقي من حيث معناه بجملة من المفاهيم تشترك جميعها في كونها مراجعة للكلام ومداولة له بين طرفين.

أ- النظر والتناظر: النظر يعني تأمل الشيء بالعين أو الإبصار، وقيل نظر في الشيء بمعنى تفكره وتدبره، ويساق مفهوم النظر في اللغة ليدل على الانتظار والرؤية والفكر والمقابلة والمدافعة وغيرها، ومن الناحية الاستدلالية ينصرف مفهوم النظر إلى معنى التفكير والتدبر والاعتبار². النظر فعالية فكرية عقلية تدبرية تتخذ من المفكر فيه ميدانا للنظر والدرس بغية تحصيل مقصود لم يكن حاصلًا في العقل ولا داخلا في مجال إدراك الناظر، وهناك من استخدم مفهوم الطلب مرادفا لمفهوم النظر باعتبار كل نظر طلبا وكل ناظر طالبا، وعليه فالنظر يعني طلب الأدلة، وكل طلب للأدلة نظر وطالب الأدلة ناظر. بهذا المعنى يصبح الطلب فعلا تدبريا عقليا قابلا لأن يتخذ صيغا مختلفة من بينها أن يرد في المناظرة مقترنا بطلب الدليل أو بالمنع ليدل على الاعتراض، فيصبح الطلب هنا تناظريا يقتضي وجود طرفين أحدهما عارض والآخر معترض، وهنا يأتي اللفظ "تناظر" ليعني تقابل مثل قولك: تناظر الطرفان أي نظر بعضهم إلى بعض، وناظر يناظر مناظرة بمعنى أن تناظر أخاك في أمر ما إذا نظرتما فيه معا كيف

على التعارض، أي أن يتقلب المتحاورين "العرض" و "الاعتراض" ويعتمد التعارض على نموذجين، نموذج التبليغ ونموذج التفاعل. /طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتحديد علم الكلام .

¹ - حسان الباهي، الحوار ومنهجية التفكير النقدي، أفريقيا الشرق، المغرب، الطبعة الأولى 2004، ص. 11.

² - عبد الجبار القاضي، المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء 12، (النظر والمعارف)، تحقيق إبراهيم مذكور، إشراف طه

حسين، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة، الطبعة الأولى 1965.

تأتيانه، ويقال ناظرت فلانا أي صرت نظيرا له في المخاطبة، إذن النظر يقع بين الشخص ونفسه في مقابل التناظر الذي يتطلب وجود طرفين-على الأقل-يتواجهان، والمناظرة من النظر، وكل مناظرة نظر وإن كان كل نظر ليس مناظرة.¹

ب- المجادلة والمحااجة والمناظرة: سميّ التناظر في التراث الإسلامي بمسميات كثيرة، حيث أطلق عليه اسم علم المناظرة وعلم آداب البحث وعلم آداب الحوار وعلم صناعة التوجيه والحجاج وعلم الجدل أو الجدال وغيرها من المفاهيم التي أثار بعضها اختلافات وأدى إلى تباين في المواقف والتصورات. وقد نظر إلى الجدل على أنه حوار الخلاف والمصادمة، فهو يقوم على نوع من التنازع والتنافس الرامي إلى الغلبة والإفحام، ولهذا اعتبر أصحاب هذا المنحى أن كلمة "جدل" وإن وردت في القرآن والسنة مقرونة بصفات المدح والتنويه والحوار الهادئ، فقد وردت كذلك بمعاني تفيد الاستنكار، حتى اقترنت أحيانا بالبدعة والضلال والرفث والفسوق والكفر من هنا تمّ حصر المناظرة في غرض الوصول عن طريق التعاون إلى الصواب في الموضوع الذي اختلفت فيه أنظار المتحاورين، بينما الغرض من الجدل هو إلزام الخصم وإفحامه مع التغلب عليه في مقام الدليل، فالجدل غرضه إسكات الخصم وإفحامه وإظهار الفضل عليه لا الصواب، بينما المناظرة تهدف إلى إظهار الحقيقة والصواب بالتعاون بين المتحاورين. فابن سينا مثلا يعتبر المناظرة من الاعتبار والنظر الذي لا يدلّ على الغلبة والمعاندة، والغرض منها التعليم، لذلك ألحقها بالتعليم، وأخرجها من الجدل الذي يهدف إلى الغلبة والإلزام². وقد ميزوا بين الجدل المذموم الذي يراد من ورائه الغلبة وحب الظهور، والجدل المحمود الذي يتم بطرق هادئة ويتبني تحصيل الحقيقة بالتعاون، الأول بتقرير الباطل والمغالبة فيه، لقوله تعالى: "ويجادل الذين كفروا بالباطل ليدحضوا به الحق" (الكهف 56) أما

¹ - حسان الباهي، الحوار ومنهجية التفكير النقدي. ص. 15.

² - د. جميل عبد المجيد، البلاغة والاتصال، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 2000. ص. 110.

الثاني، أي الجدل المحمود فمهمته تقرير الحق، لقوله تعالى: "أدع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن" (النحل 125)، فالمجادلة بالتي هي أحسن هي الحوار، لأن هدفه الإقناع والتربية والتوجيه. فالأصل في الجدل أنه مذموم ما لم يقيد بالحسنى أو بالحق، ومن هنا نتبين الفرق بين الحوار والجدل، إذ إنهما يلتقيان في كونهما حديثاً أو مراجعة للكلام بين طرفين، ويفترقان في أن الجدل فيه لدد في الخصومة، وشدة في الكلام، مع التمسك بالرأي والتعصب له. وأما الحوار فهو مراجعة للكلام بدون خصومة، بل الغالب عليه الهدوء والبعد عن التعصب. فالحوار أعم من الجدل، إذ كل جدل حوار لكن ليس كل حوار جدلاً¹. ونشير أن هناك فئة لا تقر بالاختلاف بين الحوار والجدل والمناظرة، فرغم الاختلافات الأولية بين هذه المفاهيم، إلا أنها لا تؤثر على الموقف العام الذي يسلم بوجود تعالقات بين هذه المفاهيم، فالمناظرة قد يراد منها المجادلة، ليصبح الجدل بذلك مرادفاً للمناظرة وإن فوّق بينهما لغوياً.* وهناك من اعتبر الجدل بنوعيه المحمود والمذموم جزءاً من المناظرة في الوقت الذي استبعد آخرون الجدل المذموم من المناظرة. لكن مع ذلك يمكن القول بأن الحوار يشمل كل هذه المفاهيم، فالمحاورة يمكن أن تبدأ باحترام كل الشروط والضوابط، لكن يمكن في مرحلة ما من مراحل التخاطب أن تنزلق إلى جدل ومغالطة ومكابرة، فالدعوى يمكن أن تكون حقاً لكن التدليل عليها قد يتعدّر فتتم نصرتها بما ليس بحق، وهذا يدل على أننا لا نملك ضمانات تحول دون أن يتضمّن الحوار مختلف هذه المفاهيم في

¹ - يحيى بن محمد حسن بن أحمد زمزمي، الحوار آدابه وضوابطه في ضوء الكتاب والسنة، دار المعالي، الأردن، الطبعة 02،

(*) يمكن الاستشهاد على ذلك بما جرى في العديد من المناظرات، خصوصاً بين الفرق الكلامية. فقد ينهزم طرف لكن ذلك لا يمنع من استمراره على موقفه يمثل ما وقع بين ابن حزم والباجي، إذ قيل أن الباجي هزم ابن حزم لكن ذلك لم يمنع هذا الأخير من أن يستمر على موقفه الظاهرية. ومادام الاثنان يقصدان الحق فمدافعتهما مناظرة، غير أن هذا لم يمنع كل طرف محاولة إفحام خصمه.

نفس الوقت، بحيث يبدأ التخاطب مناظرة طلبا للحق، لكن قد يتعصب طرف لرأيه ويعاند خصمه ويحاول إلزامه رأيه، فتقلب المناظرة مجادلة.¹

نستنتج مما سبق أن القاسم المشترك بين مختلف هذه المفاهيم هو استحالة وجودها وتحققها بدون طرفي الحوار، فتحديد المفهوم يساهم بشكل كبير في تحديد نمط الحوار وطبيعته، فيمكن أن يكون قريبا من المناظرة أو من الجدل أو من السفسطة، وذلك حسب طبيعة الموضوع والقصد منه، وكذا طبيعة المتحاورين. من هنا تبدو مدلولات بعض هذه المفاهيم مثل الحجاج والمناظرة والجدل والحوار، وإن اختلفت فمن الجائز أن تتكامل وينزل بعضها فوق بعض في مراتب معينة، إذ تحتل السفسطة المرتبة الدنيا يليها الجدل، فطرق النظر الأخرى كالحجاج والمناظرة والحوار، وعليه تتبين علاقة المناظرة والجدال والحجاج بالحوار، فهي تشترك معه في كونها مراعاة الكلام وتداوله بين طرفين، فهي تدخل في معنى الحوار من هذه الجهة، ثم تختلف المناظرة في دلالتها على النظر والتفكير، والجدال والحجاج في دلالتها على المخاصمة والمنازعة.

ج- أنماط حوارية أخرى: يختلف التفاعل بين الذوات باختلاف الأشخاص والموضوع والظروف المحيطة به، كما يتفرع تفاعل ما إلى تفاعلات فرعية متعددة، ومن بين التفاعلات الحوارية الأخرى: التفاوض والمحادثة والمباحثة والمقابلة والمناقشة والمطارحة والمدارسة والتفاكر وتبادل الرأي وتجاذب أطراف الحديث، ورغم نقاط التقاطع بين هذه المفاهيم إلا أن بعضها يتوفر على خصوصيات محدّدة، فبالنسبة للمجادلة والمناظرة والحجاجة تتم عادة بين طرفين كل لحسابه الشخصي، أما بالنسبة لهذه التفاعلات الحوارية (المحادثة، التفاوض... الخ) ففي أغلبها يتكلم الشخص باسم الآخرين، فهو يمثل نفسه وينوب في ذات الوقت عن غيره، فهامش المناورة هنا أضيق، كما أن منها تفاعلات تتم بطرق غير مباشرة، كما هو الحال في المفاوضات والحوار الدبلوماسي، حيث يتوسّط طرف ثالث أو

¹ - حسان الباهي، الحوار ومنهجية التفكير النقدي ص. 19

أطراف محايدة. يبدو إذن أنه من الصعب تحديد نمط حوارى خالص نتخذه نموذجاً للأتماط الحوارية الأخرى نتيجة وجود خصوصيات تخص مسلكاً حوارياً دون آخر، لذلك يمكن أن تتداخل في لحظة من لحظات التخاطب عدة تفاعلات حوارية فيما بينها وتتشاكل بحيث يصعب معه تحديد الطريقة المعتمدة.¹ من هنا يمكن الحديث عن عدة أنواع من الحوارات تتوافق مع أنواع النظر مع الغير، ونذكر منها:

- حوار الصدام والنزاع الشخصي: يقوم على المواجهة المستندة إلى العنف والتهجم والصدام، وهو لا يقوم على تقويض الحجج وإبطال الأدلة بل على إثارة الانفعالات والأحاسيس.

- الحوار التناظري أو المناظرة: يبنى على التعاون القائم على النقاش الهادئ واحترام المتناظرين للقواعد المحددة، فالغرض منه هو دفع الاعتراضات التي يوردها أحد الطرفين على دعوى الطرف الآخر باعتماد أدلة معقولة ومقبولة ومقنعة.

- الحوار الإقناعي والحوار الاعتراضي: من أهم أتماط الحوار الحجاجي التديلي، يبنى على اختلاف في الرأي بين متحاورين لكل منهما دعوى يتبغى التديل عليها بهدف إقناع الآخرين بها، ويتخذ الإقناع نوعين من الدليل: الداخلي والخارجي.

- حوار البحث والتقصي: حوار يقوم على التساؤل عن مقدمات قضايا صحيحة وثابتة ومتحققة تستخدم للإقناع تبعاً لأدوار البحث والاستعلام، ويعتمد هذا النوع من الحوار للزيادة في اكتساب المعرفة.

- الحوار التفاوضي: يهدف أساساً إلى تحقيق منفعة أو مصلحة شخصية وفقاً لطريقة متفق عليها، ويسمى أيضاً حوار الفائدة القائمة على تصادم المنفعة.

¹ - المرجع نفسه.ص.22.

-الحوار الاستخباري أو الاستعلامي: غايته الحصول على بعض الأخبار والمعلومات، فالغرض منه إعلامي وتبليغي واستكشافي.

-الحوار التربوي: يخص مجال التربية والتعليم، ويهدف إلى ضبط وتنظيم العلاقات داخل المؤسسات التعليمية والتربوية.¹

3- أهمية الحوار:

إن الأصل في الكلام هو الحوار، فنحن لا نتكلم إلا ونحن اثنان (فردين أو جماعتين أو أمتين)، المتكلم والمتكلم معه أو المخاطب والمخاطب، وما الكلام مع الذات إلا حقيقة متفرعة على حقيقة أولى وهي الكلام أو التخاطب مع الغير فنحن نشبهه علاقتنا مع أنفسنا بعلاقتنا مع الغير، أي نقيس الكلام الداخلي على الكلام الخارجي. كما أن الأصل في الحوار هو الاختلاف، لأننا لا نتحاور إلا ونحن مختلفان، فالحوار لا يكون إلا بين مدعي ومعترض وما الاتفاق في الحوار كما هو الحال عند تجاذب أطراف الحديث أو تدارس مسألة ما إلا حقيقة متفرعة عن الحوار الاختلافي، ثم إن أغلب حوارات الناس يغلب عليها الحوار الاختلافي². الحوار إذن متأصل بالفطرة في كل كلام ويؤسس للاختلاف، ولذلك يكتسي اليوم أهميات عديدة:

أ -الأهمية الآلية: يعطي الحوار حقوقا ويوجب واجبات، فهو يعطيك حق حرية الاعتقاد والرأي، وحق الاعتراض والاعتقاد المخالف، ويوجب عليك واجبات إذ يجب التذليل على الدعوى أو الرأي، وعلى المعترض الذي يطالب بالأدلة أن يستمع أولا إلى أدلة المدعي قبل الدخول في الاعتراض على دعواه، لذلك يعتبر الحوار مجالا لممارسة

¹ - المرجع نفسه، ص. 23-24.

² - طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة الثانية، 2006، ص. 27-29.

القوة الاستدلالية للإنسان، فبقدر تملك آليات الاستدلال بقدر تملك سير الحوار.¹ إن مرحلة التدليل وإقامة الحجّة مرحلة أساسية من مراحل الحوار، إذ بعد خطوة الافتتاح والبدأ وخطوة المواجهة تأتي مرحلة التدليل أو المدافعة، وفيها يتم بسط الأدلة والحجج مدعين كنا أم معترضين، فالحوار يستلزم من الناحية المنهجية تقديم الأدلة والحجج، وعلى أطراف الحوار أن تتعاون وتساهم بشكل جدي في خلق حوار متسق وتام يبعده عن كل الشبهات والتناقضات، ثم تلي هذه الخطوة مرحلة أخيرة وهي مرحلة الختم والإغلاق التي تتجسد فيها الأهداف المتوخاة من الحوار.²

ب- الأهمية الداخلية: الحوار يؤكد الأصل الاجتماعي للإنسان، فهو يثبت أنه جمع وليس فردا، أنه "ذات" و "غير" في نفس الآن، بدليل أن الإنسان قد يحاور ذاته مثلما يحاور غيره، فالعملية الحوارية متوافقة مع أصل الإنسان من حيث أنه جمع وليس فردا كما ترسخ في عقول المحدثين خاصة، فبقدر ممارستي لقدرتي الحوارية مع الغير، فإنني أفتحو في الحقيقة على "الغيرية" الموجودة في هذه الذات. وهذا ما تثبته الدراسات اللسانية و يجد ترجمته الفلسفية في إطار ما يعرف اليوم بالانعطاف الهرمينوطيقي (= التأويلي) (le tournant herméneutique) الذي لم يعد في ضوءه يُفكر فلسفيا في الذات بما هي بنية مجردة أو هوية مغلقة، وإنما بما هي فعالية تتحقق في تجربة معيشة، وحدثان في الزمن. وتكمن أهمية هذا الانعطاف في كونه يمثل توجهها نقديا لما آلت إليه ذاتية الحدائث من انغلاق وتطابق، ومن انفصال عن كل ما يمت بصلة إلى الحياة في مختلف تجلياتها المعيشة. ذلك أن الإدراك العقلاني المطابق للذات، كما رسخه فكر الحدائث، أضحي خاضعا للنقد، لا لكون

¹ - طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 2013. ص.28.

² - حسان الباهي، الحوار ومنهجية التفكير النقدي. ص. 43.

تحديد الذات فيه بني على أساس خاطئ أو مخالف للحقيقة، بل لكونه جعل من هذه الحقيقة صورة قارة غير موصولة عراها بدينامية الحياة وحرمانها.¹

ج- الأهمية الخارجية: تقوم في ضرورة الحوار مع الآخرين كيفما كانت آراؤهم ومعتقداتهم، إلا أن هناك من يرى ضرورة تضيق الحوار وحصره في فئات متجانسة وموضوعات متقاربة، كالقول بأن المسلم يتعين عليه أن لا يجاور إلا المسلمين، والمسيحي إلا المسيحيين، وهكذا بحجة اجتناب الجدل العقيم وتحصيل الفائدة، لكن الحوار ينبغي أن يعم كل الفئات، وكل الموضوعات كيفما كانت، شريطة الالتزام بقواعده المقررة، لأن في توسيع الحوارية مع جميع الأطراف وعلى جميع المجالات زيادة في معرفة الذات، فضلا عن معرفة الآخر، وزيادة في تحقيق إنسانية الإنسان وتنمية قواه الاستدلالية.²

ثانيا: فلسفات الحوار:

فلسفة الحوار بالمعنى المحدد للكلمة هي فلسفة مارتن بيار Martin Buber (1878-1965) الذي نشر كتابه الأساسي " الأنا و الأنت " (Le je et le tu) (ich und du) سنة 1923م والذي تناول فيه الموقف الثنائي اتجاه العالم: علاقة أنا - أنت وعلاقة أنا - هذا. لا الأنا ولا الأنت يعيشان منفصلين، لا يوجدان إلا في سياق أنا-أنت، الذي يسبق مجال الأنا ومجال الأنت، العلاقة أنا أنت ليست مطلقة إلا اتجاه الله - الأنت الأبدي- من هنا يعتقد بيار أن معنى الوجود الإنساني لا يمكن أن يتحقق إلا في المبدأ الحوارية، بمعنى في القدرة على البقاء في علاقة كلية مع الطبيعة، مع الآخرين ومع الكائنات الروحانية ضمن علاقة أنت-أنا، فالإنسان

¹ - محمد الحيرش، الحوارية أفقا للتفكير، مجلة فكر ونقد، الرباط، المغرب، العدد 63، نوفمبر 2004.

² - طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، ص.30.

الأصيل كشخص يعي نفسه كذاتية في علاقة أنا-أنت.¹ هذه الوجودية اليهودية للعلاقة الشخصية مع الآخر(الله أو الشعور الآخر) تجدد امتدادها في الفكر المسيحي، وفي الإشكاليات السياسية في العالم المعاصر، حيث العلاقات بين الأمم، بين الطبقات وبين الأيديولوجيات، ذلك أن الإشكالية السياسية متوقفة على الإشكالية الفلسفية وحلّها متوقف على معرفة مدى قدرة الإنسان على إقامة علاقة أصيلة مع الآخر.

1- الحوار مجرد أداة: الحوار الفلسفي ليس وليد الصدفة، بل إن أصوله ترتبط برؤية وتصور جديد لعلاقة الإنسان بالكلمة لدى اليونان خلال القرن 05 ق م، فتحت تأثير الفكر السوفسطائي تتأسس علاقة جديدة بين الفلاسفة والكلمة، إذ ينزل بروتاغوراس الكلمة المتعالية الموحاة من الآلهة إلى مستوى الاتفاق والتعاقد بين الأفراد حول معنى القضايا الإنسانية، ومعنى ذلك نقل الحقيقة من المجال التولوجي، مجال المطلق إلى المجال الإنساني، مجال النسبية والتعدد. لكن سقراط ومن بعده أفلاطون اعترضوا على الموقف السوفسطائي الذي أحال الكلمة إلى نوع من النسبية المزعجة للتوافق الاجتماعي واستقرار المدينة، فكان هاجسهما هو التمتع داخل نفس مجال السوفسطائيين، مجال الحوار للرد عليهم.

أ-الحوار السقراطي:أبدع سقراط(470-399 ق م) نمطا جديدا من الحوار:التوليد La maïeutique، والتوليد هو طريقة للتساؤل تسمح بتوليد العقول لحقائق تحملها دون وعيها بذلك.² أخذ سقراط على عاتقه حكمة وجددها منقوشة على جدران معبد دلفي، هي: "أعرف نفسك بنفسك" فاتخذها شعارا لفلسفته، فكان أن حوّل اتجاه النظر العقلي من العالم الخارجي إلى عالم الذات، فأحدث ثورة فكرية كشفت عن العالم الحقيقي للفلسف، عالم الإنسان. المبدأ السقراطي دعوة إلى إعادة النظر في المؤلف وإحالة على الأصل الأنطولوجي

¹ -Revue trimestrielle d'éducation comparée (Paris. UNESCO/Bureau international d'éducation)/Volume XXIII/n/1-2/1993.P.135-147.

² -Jacqueline Russ. Dictionnaire de philosophie. p.169.

والميتافيزيقي، والحوار بذلك يهدف إلى تحقيق مقصدين: مقصد علني مصرح به على وجه التهكم، وهو غير مطلوب في ذاته بل مراده إثبات نقيضه، لا العكس كما يدعي سقراط، ومقصد ضمني غير مصرح به، ولكنه هو المطلوب ذاته في الحوار، إذ يقول: "فالحق أن ليس قولي عسيرا، وأستطيع أن أشرح لك ما أريد بمثل مما لا أريد"¹. بالنسبة للمقصد الأول نجد سقراط يدعي فيه متهكما، بأنه يهدف إلى التحقق من قول كاهنة معبد دلفي، الناطقة باسم الإله أبولون، لا من أجل إثبات تصريحها القائل بأنه ليس هناك من هو أكثر حكمة من سقراط، بل العكس تماما، إذ يرغب في إيجاد من هو أكثر حكمة منه، فإن صادفه أخذه إلى الكاهنة ليُرد على مزاعمها، فيقول: "هاك رجلا أكثر مني حكمة، وقد زعمت أني أحكم الناس"². يؤكد سقراط في تهكم أنه جاهل وأن كل ما يعرفه هو أنه لا يعرف شيئا، وييدي رغبته في التعلم من محاوره، مثلما يبدي بذلك إلى محاوره أوطيفرون. أما الهدف الثاني المقصود، وهو هدف ضمني لكنه المقصد الحقيقي من وراء الحوار، يسعى من وراءه سقراط وعن طريق التهكم L'ironie إلى تطهير النفوس والأذهان مما علق بها من أثر ما كان يعلمه السوفسطائيون للشباب من استدلالات مغلوطة، وإنكار للحقيقة تحت مظلة مبدأ "الإنسان مقياس الأشياء جميعا"، كما عمل سقراط أيضا من وراء أسلوبه الحواري على تعليم الناس المعرفة الحقيقية عن طريق التوليد La maieutique، فمثلما كانت أمه قابلة تولد النساء كان هو يولد الأفكار من نفوس الناس، إيمانا منه بأن

¹ - أفلاطون، محاورات أفلاطون "أوطيفرون" ترجمة وتقديم، زكي نجيب محمود. مهرجان القراءة للجميع 2001. مكتبة

الأسرة. ص. 46.

² - أفلاطون، محاورات أفلاطون "الدفاع" ترجمة وتقديم، زكي نجيب محمود. مهرجان القراءة للجميع 2001. مكتبة الأسرة. ص. 77.

المعرفة تذكّر والجهل نسيان، وبهذا تحصل المعرفة الحقيقية وهي المعرفة التي تندرج تحت مبدئه القائل أن العلم فضيلة والجهل رذيلة، وهذه المرتبة من الحكمة لا يمكن بلوغها إلا بأسلوب الحوار القائم على التهكم والتوليد¹.

ب-الحوار الأفلاطوني: يستعيد أفلاطون (427-347 ق م) إرث معلمه سقراط ويضع في المشهد شخصيته في أغلب الحوارات التي كتبها، الحوارات الأفلاطونية* تبدأ بعد لمحة تاريخية وجغرافية للأماكن والفاعلين عن طريق تساؤل سقراط حول موضوع يثير اهتمام الجميع (الشجاعة، الجمال، العدالة، الفضيلة...إلخ). وقد تناولت الحوارات الأولى مواضيع أخلاقية بالأساس، وتدور حول تيمة الفضيلة، لوتيفرون L'euthyphron يعالج موضوع التقوى، ليزيس Lysis الصداقة، الشارميد Le charmide الحكمة الأخلاقية، هيباس Hipias الكذب، لكن لا واحد من هذه الحوارات ينتهي إلى نتيجة واضحة. في المقابل محاورة بروتاغوراس تنتهي إلى نتيجة أولى حول موضوع الفضيلة بوجه عام: كل الفضائل تردّ إلى فضيلة واحدة هي الحكمة (Sophia) ولهذا يمكن تعليم الفضيلة، ينتج عن ذلك - فضيلة=حكمة- أن الذي يعرف الخير لا يمكن إلا أن يتبعه، وأنه لا أحد يقدم على الشر إراديا، بل عن جهل فقط. وقد تعمق أفلاطون في موضوع ماهية الفضيلة في أشكالها المختلفة في محاورة مينون Le minon، "لما كانت الفضائل عدة أنواع، فإنها تمتلك كلّها وبدون استثناء على الأقل نوع من الطبع المشترك، بالنظر إليه هي فضائل"، فلمعرفة ماهية الفضيلة يجب توجيه النظر نحو هذا الطابع المشترك بين كل

¹ - د. مسعود طيبي، الحوار التهكمي في فلسفة سقراط، مجلة الباحث، العدد 00، المدرسة العليا للأساتذة بوزريعة. الجزائر. ديسمبر 2007.

(*) - كل مؤلفات أفلاطون - ما عدا واحدا - محاورات وذلك جزء من تصور أفلاطون للفلسفة، لأن الفلسفة في جوهرها نوع من الكلمة (اللوغوس)، والاستعمال المعقول للكلمات في التفكير يقتضي إخضاعها لنقد الآخرين، واختبارها، وهذا يتطلب الحوار. وتقسّم حوارات أفلاطون إلى ثلاثة أقسام: أ- حوارات الشباب كتبت مباشرة بعد وفاة سقراط (ليبياس، لشاس، لسياس، بروتاغوراس، جورجياس). ب - حوارات النضج (فادر، فيدون، بونكي). ج - حوارات الشيخوخة (برامنيدي، تيتات، السوفسطائي، فيلاب، كريتياس).

الفضائل، نحو هذا الشكل المتعقل، أو هذه الفكرة (المثال) *eidos* والتي تحتل مركز تأملات أفلاطون وتمييزه عن معلمه سقراط. وفي *L'euthyphron* يتركز البحث حول الشكل الذي بموجبه تكون الأشياء خيرة، قصد اعتماده كنموذج للتمييز بين ما هو خير وما هو ليس كذلك، وفي نفس الوقت يواصل أفلاطون نقده للمذهب السوفسطائي. جورجياس *Gorgias* يختبر من خلاله فن البلاغة، أي فن الإقناع باعتباره فعل وثوقي غير مصحوب بفعل المعرفة، وبالتالي ليس حتى صناعة (تقنية) *Tekhne* بل مجرد *Empeiria* مادام غير مؤسس على الفهم العقلاني للأشياء. ولأول مرة يستعرض أفلاطون في المينون المخصص لنقد الجدل نظرية التذكر (*Anamnesis*) التي تشكل نواة مذهب المعرفة الأفلاطوني، إذ ينجح سقراط في جعل أحد اليونانيين الجاهل كلياً بالهندسة، يبرهن بنفسه على نظرية فيثاغورس¹. وهذا ممكن، يستخلص أفلاطون، لأن النفس (*Psyché*) عرفت الحقيقة في حياة سابقة ويمكنها أن تتذكرها (*Anamnèse*)، ويعود أفلاطون إلى الأسطورة الأورفية *Mythe orphique* لخلود النفس قصد تبرير ذلك. لكنه يسلك أيضاً في *Le phedre* حججاً عقلانياً على خلود النفس مؤسساً على نظرية المثل، فالمثل هي التي تكون الأساس الأنطولوجي لكل واقع، وهي التي تجعل كل معرفة وكل خطاب ممكناً، وتضمن استقامة كل فعل.² وفي المأدبة *Le Banquet* يتناول أفلاطون موضوع الحب (*Eros*)، ويعرضه بشكل أسطوري، ك (*Daimon* ابن *Poros* و *Peni*)، الغنى والفقر، والذي يساهم بذلك في الاثنين معا: ليس له الجمال لكنه يرغبه، وليست له الحكمة لكنه يتطلع

¹ - Platon. Menon. traduction et présentation par Monique Canto-Sperber. GF Flammarion. Paris. 2em Edition 1993. P.88.

² - Platon. Phèdre. traduction et présentation par Luc Brisson suivi de « La Pharmacie de Platon Par Jacques Derrida. GF Flammarion. Paris. 2em Edition 2004. P.34-35.

إليها. توجد مستويات متعددة للجمال: جمال الأجسام، جمال النفس وجمال القوانين، وأخيرا فكرة الجمال التي تكوّن المصطلح النهائي لارتقاء إيروس. بالصعود حتى الفكرة الإيروس يسمح بالانتقال من الجهل إلى المعرفة¹. ويستعيد أفلاطون هذا الموضوع في محاوره Le Phèdre المخصصة لتحليل طبيعة النفس. بقي أن نشير إلى أن الحوار الأفلاطوني له شكلين: الأول يثير مشكلة فلسفية لا تنتهي إلى حل، وهو ما يعرف بالحوار المستعصي، بينما الثاني حوار إيجابي منتج ويقترح حلا للمشكلة المطروحة.

إن الحوار يتقدم أيضا كوسيلة لضمان الانسجام المنطقي للفكر مع نفسه، أي تطابق الفكر مع ذاته، هذا المبدأ يستعاد من طرف أرسطو (322-384 ق م) إذ يعوّض المبادئ الأساسية كما دافع عنها أفلاطون في المسعى الحوارية، بمسار أكثر تعقيدا وأكثر منطقية وذلك عبر الاستدلال الاستنباطي².

ج- من العصر الوسيط إلى العصر الحديث: عرف الحوار الفلسفي مع مرور الزمن حركة صعود وهبوط، فخلال فترة القرون الوسطى لم يعد الحوار سوى لعبة منطقية للتساؤل تحاكي الحوار الأصيل لكنها تنحل إلى حجاج دائم، فهذا القديس أوغستين (354-430) يستعرض في كتابه "الاعترافات" Les confessions تجرّبه الحوارية مع الله، حوار المخلوق للخالق. وعلى الرغم من كون هذا الحوار من طرف واحد (مناجاة) إلا أنه مع ذلك حوار، لأن كلمة الله في اعتقاده هي ما يتحوّل للمخلوق مخاطبة الله، فالحوار يتقدم هنا في شكل صلاة (صلة)*. وفي الفكر

¹ - Platon. Le Banquet. traduction et présentation par Luc Brisson .GF Flammarion. Paris.5em Edition 2007.P.52-54.

² - Encyclopédie de la philosophie.(La Pochothèque).P.91.

(*) - في اللسان اللاتيني الدين (Religion) يقصد به الربط، نوع من الرابطة الروحية بين الإنسان والمطلق، وتنطوي الكلمة على جذرين لغويين خذ بمش يشرون وهو religere ويعني به مراقبة الشعائر اتجاه الآلهة، والجذر الثاني اقترحه لاكتانتينوس في كتابه "المؤسسات الإلهية وهو religare ومعناه الرابط الذي يصل الإنسان بالإله، أي الصلة والصلة تتجلى في الصلاة، وبالتالي يحمل الفعل religere دلالة التقوى.

الإسلامي احتلت المناظرة موقعا متميزا كمؤسسة للفحص العلمي، مع العلم أن علم الكلام يمثل أعلى درجات التقيد بمسلكها (علم المناظرة العقدي)، وذلك على الرغم من موقف فلاسفة الإسلام من الصناعة الكلامية في اعتبارها منهجيا ومضمونيا متهافئة مسلوب عنها ما يوصف به العلم البرهاني.* والمناظرة تكتسي طابعا شموليا وتنطبق على أغلب المعارف الإسلامية، وهي تقوم على التحوار والتحاج وتفضي إلى الخروج بوحدة النظر وبناء المطابقة من الاختلاف، وقد أحصى طه عبد الرحمن مجموعة من الألفاظ تدل على غلبة الحوار في الفكر العربي وذكر منها، بالإضافة إلى المناظرة والمحاورة: المخاطبة والمجادلة والمناجحة والمناقشة والمنازعة والمباحثة والمجالسة والمفاوضة والمراجعة والمطارحة والمساجلة والمعارضة والمناقضة والمداولة والمداخلة، وهذا الإحصاء يبين فائدة المناظرة وقيمتها المنهجية والعلمية، ودلالاتها الجدلية بالنسبة لسياق الفكر العربي الإسلامي.¹ والمناظرة كما بينا سابقا هي النظر بالبصيرة من الجانبين في النسبة بين الشئيين إظهارا للصواب، إذ من المتعذر أن يحيط المرء بكل المعارف وأن يصل إلى منتهائها بجهد الفرد، مما يتطلب إسهام العقلاء في بنائها، وهذا ما اصطلح عليه طه عبد الرحمن باسم المعاقلة التي كانت تسد في الفكر الإسلامي القديم مسد العقل في التراث اليوناني.²

مع القرن السابع عشر والثامن عشر، يعاد النظر في نموذج الحوار الفلسفي السكولائي بالرجوع إلى منابع الفلسفة، هذا ما يظهر في حوارات كل من غاليلي، ديكار، مالبرانش، ليبنتز، سبينوزا وديدرو... إلخ، ومع ذلك تبقى هذه الحوارات فارغة من محتوى الوجود الذي تتضمنه العلاقة الشخصية بين الفيلسوف والآخرين، ومن ثمة يغدو

(*-) يرجع في هذا الصدد إلى ابن رشد في: فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال (قسم المنطق والبرهان)، إذ يميز بين أهل الخطابة، وأهل الجدل، وأهل البرهان، عامة الناس، وعلماء الكلام والفلاسفة. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثالثة 2002. ص. 118.

1 - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة (الفلسفة والترجمة)، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى 1995. ص. 257.
2 - طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 2000. ص. 154-156.

الحوار مجرد أداة عوض تمثله كواقع بين الذوات، وكان يجب انتظار القرن العشرين لكي تظهر فلسفة حوارية متسقة، تتسع لاستيعاب مجموع المشاكل الفلسفية وتسمح بتجاوز الطرح اللاهوتي للعلاقة الحوارية.

2- فلسفة الحوار: (مارتن بيبار، هيدغر، غادامر):

أ-مارتن بيبار Martin Buber (1878-1965): فلسفة "مارتن بيبار" تدعو إلى أنثروبولوجيا فلسفية، انطلاقاً من تأملاته خلال سنوات 1910م حول تجديد اليهودية، الديانة الحاملة للتدين، هذا الأخير يكشف عن العلاقة الشخصية مع المطلق ك: "وجه لوجه" face a face، الحوار مع المطلق يتمثل هنا في استحابة المخلوق لنداء الله، هذا الأخير أصبح شخصاً أو "أنت" الأزلي و توقّف عن كونه شيئاً أو "هو" فأصبح "الوجه للوجه" لقاء و ليس حدثاً خارجياً أو تجريبياً مفروضاً على الشعور، إنه فعل حقيقي للشعور ذاته . تقوم الذات الإنسانية بتجميع "كينونتها" للقاء "الأنت" المطلق، ضمن تجربة تفاعلية بين الإنسان وخالقه والعالم¹. كل شيء يبدأ باللغة، بمصطلحات متزاوجة: (أنا - هو) تشييء للآخر (أنا- أنت) (je - t) هو اكتشافه في العلاقة، " كتجربة ينتمي العالم إلى الكلمة الأساسية أنا-هو، أما فيما يتعلق بالكلمة الأساسية أنا-أنت فإن العالم يتحوّل إلى علاقة"² إذن "الأنت" يكوّن "الأنا" كشخص، الآخر يصبح الشرط الوجودي لأننا منظورا إليه كذات في التعامل اليومي الملموس، العلاقة الحقيقية هي: "تبادلية" réciproque، حضور، تجميع، مسؤولية، والمسؤولية اختيار، إنها الاسم الأخلاقي للتبادلية.

إنّ الحوارات لا تتحقّق كلّها، كمال وتمام العلاقة الباطنية المتبادلة، إذ يجب التمييز بين الحوار الشبهي (المونولوجي) والحوار التقني البسيط (كل أنواع المفاوضات التي تهدف إلى وضع قوانين وعقود قصد التعايش

¹ - kalman yaron. Martin Buber – revue trimestrielle d'éducation comparée paris .Unesco bureau international d'éducatons .vol XXIII n 1-2 .1993 .p 135-147.

² - مارتن بيبار، أنا وأنت، ترجمة أكرم أنطاكي، معاصر للنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى 2010، ص.09.

التحريبي) والحوار الحقيقي، حوار الوجه للوجه، لأننا وأنت، " كم جميلة وكم صوتها ملائم أنا سقراط الحية والمثيرة للإعجاب لأنها أنا الحوار الذي لا ينتهي، فجو الحوار يفوح من حولها في كل رحلاته، ما قبل الحكم وفي آخر ساعة له في السجن. إنها أنا تعيش في علاقة وبشكل مستمر مع إنسان يجسد الحوار. فهي لم تكف عن الإيمان بحقيقة البشر وتخرج للقائهم"¹ هذا التمييز يسمح باستخلاص النتائج الأنثروبولوجية : داخل منظومة التربية ومنظومة العمل، نمو هامش الحرية يستدعي تعويض العلاقات التسلطية، الاستغلالية بعلاقات شخصية متبادلة و مسؤولية، من هنا اقتضت طوباوية واشتراكية"بيبار" أن يكون حلّ مشاكل المجتمع الصّاعي، بتبني شكل وجود مؤسس على التّواصل الحقيقي والاعتراف المتبادل بين الذات (الكيوتز* في إسرائيل) .

ب-مارتن هيدغر(1889-1976): يعد إسهام هيدغر في التأسيس الهرمينوطيقي أكبر إنجاز فلسفي استقام به حال الهرمينوطيقا مشروعاً أنطولوجياً، تجاوز حدود المنحى الموسرلي القائم على مركزية الذات، وأعاد للفلسفة سلطتها المطلقة التي أضاعتها مع الهيغليين الجدد.² يناهض هيدغر في تصوره للحوار، وهو تصور يندرج ضمن تمثله لماهية اللغة، التفكير الاستراتيجي الذي تحاول من خلاله الذات أن تتخذ صورة محايدة لا تصبح معها ذاتا حقيقية، بل ذاتا ترتدي أقنعة تمثل استراتيجية للتعامل مع الآخر كمجرد موضوع للاستخدام مثلما تستخدم الأدوات في عالمها التكنولوجي المعاصر، عالم الاغتراب الذي لا تسمع فيه نداء الأشياء والموجودات³، واعتبر بذلك الشعر منقذاً من خطر نسيان الوجود وداعياً إلى السكن في العالم. في مقاله المعنون: "هولدرلين وماهية

¹ - المرجع نفسه،ص. 52.

(*) - الكيوتز وتعني في أصلها اليهودي جماعة ثم تطور معناها، فأصبحت ترمز إلى مزرعة جماعة يهودية، حيث التسيير الجماعي والتعاون.

² - عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا والفلسفة، نحو مشروع عقل تأويلي، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى 2008.ص. 207.

³ - د. سعيد توفيق، مقالات في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 2002.ص. 156.

الشعر" يتوقف هيدغر عند أبيات هولدرلين شاعر الشعراء والشعر، وهو يتناول فيها معنى الحوار المفتقد في هذا

العالم، يقول هولدرلين:

تعلم الإنسان كثيرا

ومن السماوات سمى الكثير

مذكّا حوارا

وكذّا قادرين على أن يستمع بعضنا إلى بعض.

في حوارهِ مع هذه الأبيات يبيّن هيدغر قوة القول الشعري في استنهاض اللغة لقول ما عجزت الميتافيزيقا عن قوله،

وطمست كل التأويلات الكلاسيكية، لذا يصرح قائلا: " لقد أسس هولدرلين بداية تاريخ جديد، يبدأ هذا التاريخ

بالقرار المتخذ حول مجيء أو هروب الآلهة".¹ ويقول في نفس السياق: "مذكّا حوارا: إننا معشر البشر حوار،

وكينونة الإنسان مؤسسة على اللغة، لكن اللغة إنما تتأسس تاريخيا في "الحوار"، على أن الحوار ليس وجها من

وجوه استعمالنا للغة فحسب، بل إن اللغة لا تكون أصيلة إلا من حيث هي حوار. فإن ما نعنيه باللغة عادة -

وهو نسق من الكلمات وقواعد تركيب الكلام- ما هو إلا الجانب الخارجي للغة. وإذن فما معنى الحوار؟ بالبداية

هو التكلم مع الآخرين عن شيء، والكلام عندئذ هو الوسيط بيننا إلى جمع الشمل والالتقاء. لكن هولدرلين

يقول: "مذكّا حوارا" وكذّا قادرين على أن يستمع بعضنا إلى بعض إن القدرة على الاستماع ليست نتيجة لتكلم

بعضنا مع بعض، بل إنها مفترضة من قبل في عملية التكلم، ولكن القدرة على الاستماع نفسها هي أيضا قائمة

على إمكان الكلمة، محتاجة إليها. إننا حوار وهذا معناه أننا نستطيع أن نستمع بعضنا إلى بعض.... لكن

¹ -Martin Heidegger. Les Hymnes de Hölderlin La Germanie et le Rhin.

Traduction Fr .F.Fedier et J. Hervier .Gallimard.1988.P.214.

هولدرلين لا يقول فقط: إننا حوار، بل يقول منذ كذا حواراً، فمد متى كنا حواراً؟¹. الحوار إذن بهذا المعنى فعل لا يتحقق إلا عبر تبادل لفعلي الكلام والإنصات: فالكلام وحده لا يؤسس الحوار، لأن الكلمة لكي تكون كلمة تحتاج إلى قدرة على الإنصات، يجب الإنصات إلى اللغة، وأولوية الإنصات هذه تدل على الرابط الأساسي بين الكلام والانفتاح على العالم وعلى الآخر،² ذلك أن الإنصات يعني الاستغراق، حيث نكون مأخوذين ومسلوبين، بخلاف العين التي تبقي مسافة بينها وبين الشيء الذي تشاهده، فالأذن تمنح الآخر اقتراباً وتتيح له أن يدخل إلينا ويتملكنا، ولهذا نقول في التفسير الشائع: "أعطني أذنك". الإنصات إذن يقتضي أن نتيح لشيء ما أن يقال لنا في عملية الحوار والإنصات هنا لا يقتصر على الأنا أو الذات بل هو أيضاً سمة مميزة للنص حينما ينظر إليه في عملية الحوار كآخر أو "كأنت"، ذلك أن النص يتحدّث حيناً ويصمت حيناً، ينكشف ويتحدّج، ومهمّة الحوار والفهم هي كشف المتحدّج من خلال اللا متحدّج، أي اكتشاف ما لم يقله النص من خلال ما يقوله بالفعل، وعبر هذا التفاعل والتوتر بين المنكشف والمتحدّج، بين الكلام والصمت على مستوى النص والمفسّر نكشف الحقيقة التي يقولها النص.³ وهذا المعنى هو الذي نجده حاضراً عند كل من غادامير ودريدا، فبالنسبة للأول الحوار نداء **Anspruch**، فما دام النص ينادينا بقوته المفهومية أو البلاغية (رغم موت المؤلف) فالحوار لا ينقطع، والنداء يقتضي الإصغاء. فالعلاقة مع النص هي علاقة "سماع" (إصغاء، اهتمام، فهم) وليس علاقة "نظر" (نظرية في المعرفة، تأمل، تجرد). أما دريدا فعبر هو الآخر عن افتتانه بالسماع أو الأذن، ودلّ على ذلك بمفردة **Otologie** أي "علم الأذنية"، مفردة **Otos** تعني الأذن في الإغريقية. فالتصور الأنطولوجي

¹ - مارتن هيدغر، في الفلسفة والشعر، ترجمة وتقديم عثمان أمين، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، الطبعة الأولى

1963. ص. 87-88.

² - عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا والفلسفة، نحو مشروع عقل تأويلي. ص. 225.

³ - د. سعيد توفيق، مقالات في ماهية اللغة وفلسفة التأويل. ص. 159.

يمنح الأسبقية للسمع على البصر، فكم من حركات يرصدها السمع ولا يحيط بها البصر، وأيضا في التصور العرفاني الأسبقية للسمع على ما يقرأ ابن عربي الأمر الإلهي أو الحرف الوجودي "كن" دليل التكوين . "الأذن" الوجودية تلقت "الإذن" الإلهي بالتكوين أو الصدور¹. ثمة إذن علاقة وطيدة بين فهم اللغة وفهم معنى الحقيقة، فالحقيقة تكشف ولا تحجب Aletheia ، وإذا كانت تكشفها فإنه في دا حل هذا اللا تحجب ينتشر التحجب، وهو ما يشكل الحقيقة السالبة أو اللا حقيقة، وهي شرط حدوث الحقيقة كتكشف، فالحقيقة تكشف وتخفي وقياسا على ذلك اللغة تكشف وتخفي، وهو ما يوجب الانفتاح على القول المنطوق في الكلام والمتخفي في الصمت.

ج- هانز جورج غادامير Hans- George Gadamer (1900-2002): سنقتصر هنا على تحليل تمثّل غادامير لمفهوم الحوار وأهميته في سياق مشروعه الهرمينوطيقي، ولنا عودة أكثر تفصيلا إلى هذا المفهوم وإلى هرمينوطيقا غادامير في الفصل الثاني والثالث من رسالتنا هذه. ضمن المنحى الأنطولوجي الذي رسمه هيدغر تكشف هرمينوطيقا غادامير عن تناهي الفهم الإنساني بضرورة التحلّي عن طموح اليقين المطلق الذي تبذّته بعض المشاريع الفلسفية والتي أرادت أن تقدّم تفسيراً كلياً ومطلقاً. من هنا تأتي أهمية الحوار الذي يتجاوز مثل هذه المواقف في عملية الفهم والتفسير.² إن الحوار تبعا لذلك هو ما يؤمن الفهم الإنساني ويجول دون التوتّر في نزعة نسبية ساذجة، بأن يضفي على أحكامنا المسبقة التي تتأسس عليها عملية الفهم والتفسير نوع من المشروعية عبر

¹ - محمد شوقي الزين، الازاحة والاحتمال صفائح نقدية في الفلسفة الغربية، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى 2008. ص.317.

² - د. سعيد توفيق، مقالات في ماهية اللغة وفلسفة التأويل. ص.106.

اختبارها مع الآخر، "فالظاهرة التأويلية تدلّ ضمنا أيضا على أولوية الحوار، وعلى بنية السؤال والجواب"¹. لقد أدرك القدماء أهمية وضرة فن الحوار فغشيّ دوا فلسفاتهم على هذا الفن، لذلك علينا أن نتعلم من جديد فن الحوار الذي أوشك على الاختفاء من عالمنا المعاصر، عالم التقنية والإعلام، والحوار في الأصل حسب غادامير كلام لكن ليس كل كلام حوارا، ويمكننا أن نفهم معنى الحوار عند غادامير عندما نتأمل المحادثة بين الأصدقاء، فهي محادثة بين طرفين يتبادلان همّا مشتركا، أو يجتمعان على شيء مشترك يحبونه أو يكرهونه، لأن الحوار في هذه الحالة يجرنا من التمرکز حول ذاتنا، ويؤسس عالما مشتركا، ممّا يعني الحياة في تضامن، أي الانشغال بتحقيق فهم مشترك حول شيء ما، "فبلوغ الفهم في محاور ما ليس مجرد أن يقدم المرء نفسه، ويثبت بنجاح وجهة نظره الخاصة، إنما هو التحول إلى تشاركية لن تكون طبيعتنا فيها هي نفس طبيعتنا قبل ذلك"². وعملية فهم النصوص تطلب وفق منطق السؤال والجواب، جدليا لا منهجيا، لأن الجدلية هي فن المساءلة، ليس بما هي إمساك للحقيقة إجابة، وإنما هي فن المساءلة المستديمة التي لا تكّل، فغادامير لا يتردّد في اعتبار فن التفكير هو فن الجدل لأنه الفن الذي يثمر حوارا حقيقيا³. والحوار مع النص ينبغي أن يفهم على أنه علاقة تبادلية بين الذات والموضوع أو بين الأنا والآخر، حيث تقوم الأنا مقام المؤلّ ويقوم الآخر مقام النص، والآخر حسب غادامير لا يعني مؤلّف النص، بل النص نفسه، لأن النص يعبر عن ذاته على نحو يشبه الأنت. يتضح إذن أن دور الذات في عملية الحوار مع النص يتميز بخاصيتين مرتبطين ارتباطا وثيقا: الخاصية الأولى هي العلاقة التبادلية بين الذات والموضوع،

¹ -- هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج (الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية)، ترجمة حسن ناظم، علي حاكم صالح، دار

أويا، طرابلس، الطبعة الأولى 2007. ص. 491-

² - المرجع نفسه. ص. 502.

³ - عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا والفلسفة، نحو مشروع عقل تأويلي. ص. 312.

الأنا والآخر، والخاصية الثانية هي أن الآخر هو النص لا المؤلف¹، فأصالة الحوار في صورته الجدلية بين الماضي والحاضر، السؤال والجواب تكمن في إشاعة ثقافة الإنصات كمنحى هرمينوطيقي، يروم الانفتاح على نصوص الماضي والسماح لها بمساءلة همومنا في الحاضر، ومن هنا يرفض غدامير النزوع المنهجي الحديث نحو موضوعة النص، باعتباره نزوع نحو نوع من التفكير الاستراتيجي الذي يختفي فيه الحوار الحقيقي. هذه البنية الحوارية للفهم من حيث هي تقليد وضعه سقراط لإرساء دعائم التفلسف، بما هو فن السؤال بامتياز، من منطلق شعار يهدف إلى القول: تغير عما أنت عليه، كن ذاتا متسائلة لا هم لها إلا أن تعلل آراءها وتغير مواقعها حتى يتأتى لها فهم الآخر والتفاهم حوارا وتوصلا، وبالتالي إمكانية ضمان تحقق أخلاقيات الحوار وميلاد الإنسان الحوارية². هذا ولنا عودة إلى هرمينوطيكا غدامير الفلسفية في الفصل الثاني بصورة أكثر تفصيلا كما أشرنا إلى ذلك سابقا.

ثالثا- منطق الحوار:

1- مفارقة الشروط اللا حوارية للحوار

لقد ربط أغلب الفلاسفة الحوار بشروط إمكان لا حوارية، مثلما هو الحال عند أفلاطون (المعرفة تذكّر و الجهل نسيان)، ديكارت (العقل هو أعدل قسمة بين الناس) التي ناسق القبلي عند ليبنتز، والبنية المقولاتية المشتركة لدى كانت. يجب التمييز بين الحوار كأسلوب، وحوارية الخطاب "Dialogisme du Discours" فكم من مونولوجات متجاوزة لها مقصد حوارية. الحوار الأفلاطوني، حوار مونولوجي، بما أن سقراط هو من يفترض الحامل لمقياس الحقيقي. لقد كانت مشكلة الآخر من أكبر فتوحات الفلسفة الوجودية، فرغم أنها تحافظ على أوليات "منطق الأنا" لفينومينولوجيا الوعي، إلا أنّها تتصوّر الغيرية انطلاقا من الأنا: الآخر يبقى الآخر المماثل "آخر

1 - د. سعيد توفيق، مقالات في ماهية اللغة وفلسفة التأويل. ص 154-155.

2 - عبد الغني بارة، الهرمينوطيكا والفلسفة، نحو مشروع عقل تأويلي. ص. 318.

الأنا"¹ على حدّ العبارة النّقدية لفرانسييس جاك " f.jacques ". وفق مقدمات "منطق الأنا"، تصح "مناداة" ليتز غير القابلة للتّبلغ مشروعاً إنّ مباشرة الحوار الأصيل تقتضي من المتحاورين التّنازل عن الرّغبة النّرجسية ل فرض كلمتهم الخاصّة، نطلب منهم بالأخصّ الاستماع في انتباه و يقظة و انفتاح، لأنّ المستمع مطالب بإعادة النّظر في مقاصد معنى محاوره، و من هنا تمّ تجاوز مقارنة الذات انطلاقاً من الفكر (التصوّر الديكارتي) إلى مقاربتها انطلاقاً من التواصل.

2- من الحوارية إلى الحوار: du dialogisme au dialogue

الحوارية عند "فرانسييس جاك" تعني: التوزيع الفعلي لكل خطاب إلى لحظتين تلفظيتين، توجدان في علاقة حالية"، أما الحوار فهو: " شكل خطاب، كلّ تلفظ فيه محدّد، في بنيته الدلالية بواسطة توحيد المعنى والقيمة المرجعية، وفي تسلسله بواسطة قواعد براغماتية (تداولية) تضمن خاصية التّقارب"². في الحوار الراقى إلى مستوى حوارية الخطاب، كلّ علامة تتحدّد بمقدار ما تبدو فعلاً منبثقة عن أحد، أكثر من كونها موجهة لأحد، المتكلّم لم يعد سيّد الكلمة، ليس فقط لأنّها نتاج مخزون مشترك من العلامات، بل لأنّها نتاج تفاعلية شفهيّة بين المتحاورين، فمعنى العلامة لا يتحدّد إلاّ داخل طرفي مجال الحوار. إنّ الحوارية لم تصبح موضوعاً مستقلاً بذاته إلاّ حديثاً، في فرنسا ما بين (1960-1980) فبالنسبة لـ: "إليان أمادو ليفي فلونسي"^{*} (Eliane Amado-Lévy

(valensi)، التّحاور يتطلّب أن يتخطّى الأنا المسافة (dia) التي تفصله عن محاوره، أما بالنسبة لفرانسييس جاك

¹ -Francis jacques .dialogiques .recherches logiques sur le dialogue . P u F . 1979.p .12.

² - ibid. .p . 152.

(*) - إليان أمادو ليفي فلونسي (1919-2006). فيلسوفة فرنسية من أصل يهودي، من أهم مؤلفاتها حول موضوع العلاقة الحوارية: الحوار التحليلي النفسي - العلاقات البيّناتية* .

(f. jacques)، فتخطي المسافة يتحقق تلقائيا بإقامة العلاقة الخطابية المتبادلة، إذ بالنسبة ل ليفي فلونسي، الانفتاح على خطاب الآخر، الاستماع إلى بعضنا البعض باحترام، إنها تحيلنا على معقولة حقيقية للوظيفة لتواصلية، أما بالنسبة لفرانسييس جاك، فزرع العلاقة في قلب مسار الدلالة، وحده هو ما يعطي التلّفظ بنية حوارية، إذن الكلمات ليست لها معاني ودلالات ذاتية (خاصة بها أو تابعة للذات المتكلمة)، الكلمات تدلّ لأنّها تنتمي إلى وظيفة "بينخطابية" "inter discursive"، الآخر يتقاسم مع الأنا مبادرة المعنى، يجب التنازل عن مركزية الأنا، الشعور الزائف عند الفينومينولوجيين، وامتيازات الآخر. فرانسييس جاك يعتقد أننا نملك الجيل الأول من النظريات التي تسمح بربط العلاقة البينخطابية مع جذر المسار الدلالي. التّحاور يعني تقاطع صوتين لإنتاج دلالة مشتركة "cosignifiante"، عندما توجّه الكلمة، المعنى ليس فقط للآخر، بل بالآخر¹. وإظهار ذلك على صعيد منطق الدلالة هو غاية فرانسييس جاك، إذ يجب تحليل الوظيفة البينخطابية إذا أردنا إظهار مجموع الشّروط الضّورية لحضور الدلالة، وهنا يؤكّد على أنّ تأمين اللحظة المتعالية في العلاقة التّواصلية يتمّ ب :

- إعادة تأويل نسبة الذات العارفة مع الموضوع كنسبة إحالة.

- تركيب نسبة الإحالة على الموضوع مع نسبة البينخطابية (العلاقة التخاطبية) المفهوم المدمج هو التّشارك في المرجع coréférence. من هنا يمكن اعتبار "فرانسييس جاك" الفيلسوف الفرنسي الأقرب إلى مدرسة فرانكفورت الحالية، فانشغاله يدور حول تكوين ما يعتبره فلاسفة هذه المدرسة مكسبا، من (قبول القواعد من طرف الفرد عند "كارل أوتو آبل" "k. o. appel" و الاتّفاق بالنسبة لهيرماس "Habermas"، إذ يمثّل مفهوم الإحالة - المساعدة - إضافة جديدة، و يتعلّق الأمر بربط نمطين من العلاقات هما : الإنسان مع الأشياء

¹ - فرانسواز أرمينكو، المقاربة التداولية . ص 82.

بصفة إحالة والإنسان مع الإنسان كزوجين في سيرورة التّساؤل العلمي¹. إذن الإمساك ب: " الشّروط القطعية للدّلالة وللحقيقة " هو طموح مشروع يستحقّ أن يسمّى : "تقدّ العقل التّداولي"، وهو طموح يتّبع غاية "مارتن بيار" لبناء فلسفة كاملة للحوار².

¹ - المرجع نفسه. ص. 87.

² - المرجع نفسه. ص. 89.

المبحث الثاني

أخلاقيات الحوار الفلسفي

تمهيد

أولاً: الانفتاح

ثانياً: البيندائية، التواضع والاحترام

ثالثاً: التعميق، القبول، التناسق والأصالة

رابعاً: المسافة الموضوعية المحايدة

يمثل الحوار مقوما أساسيا للممارسة الفلسفية، لأنه يستجيب من جهة، لشكل التفكير اللادوغمائي القائم على التّواصل المفتوح، و من جهة ثانية يفتح مجال التّغيير إذ من البديهي ألا يحدث التّغيير بمجرد الحوار، لأنّ الذات الفاعلة مطالبة بعمل بنائي، لكن رغم ذلك، يوفر الحوار إمكانية حدوث هذا للتّغيير بفضل قدرته على الانفتاح. لنا الكلمة كأداة للتّواصل والدلالة على المعنى، وهذا الأخير يستجيب لمسار مشروعية مشتركة، الحوار هو الأسلوب الأصيل للتّعبير عن البحث العقلائي (dia -logos)، وهو ذو أهمية و ثراء بالغ عندما يكون بين الدّوات، إذ تتزايد الإسهامات و تتّسع مقتضيات الأصالة بفضل الرّؤى والاعتراضات الجديدة مع ضرورة إعادة البناء و التّعاون. الحوار يدعو المخاطب إلى اختبار نفسه بالامتثال إلى متطلّبات الخطاب العقلائي (logos)، وتجاوز مركزية الأنا "égocentrisme" وإعلاء اللّوغوس. الحوارات لا تقصد الإعلام بل التّكوين "former et non informer" ، بما أنّ المحاور لا ينقل معرفة جاهزة مسبقا، بل يستقبل معرفته في حدود مجهوده، يكتشفها بنفسه، فالحوار لا يرّسخ أيّة عقيدة "Dogme"، بل يجبر المتحاور على بذل مجهود شخصي وممارسة فعّالة، وهنا يقدم النّموذج الحواري إمكانية إثبات القيم والمعتقدات التي تؤسّس أحكامنا وأفعالنا في الحياة. وإذا كان الحوار يستجيب لمقتضيات الخطاب العقلائي، ويهدم التّركيز حول الذات بالدّعوة للانفتاح على الآخر المشارك في إنتاج المعنى، فإنّ واقع العلاقات الإنسانية داخل المجتمعات المعاصرة يكشف فتور العلاقات البينية وقيامها على العنف، الإقصاء، والتسلّط نتيجة هيمنة العقل الأداتي، مما جعل الفلسفة الغربية المعاصرة تولي أهميّة خاصّة للحوار والتواصل* ، إن لم نقل إنّها في عموميتها فلسفة تواصل، ومن هنا الحاجة إلى ضبط مجموع الشّروط الأخلاقية لإمكان قيام حوار أصيل. فما هي الضوابط الأخلاقية للحوار الفلسفي الأصيل ؟ .

(*) - لقد أوضح عمر مهيبل في مقلمة ترجمته لكتاب إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة لهايرماس أنّ هابرماس يعتقد بأنّ الإنسان كائن اتقني تواصلني انطلاقا من أنّ التّواصل بمختلف تجلّياته المادية والدلالية هو رمز دال من رموز المرحلة المعاصرة. ذلك أنّ مفهوم

لكل تبادل حوارى أركان تتمثل في المتكلم والمخاطب وموضوع التخاطب، وهي تتفاعل فيما بينها لتحقيق غرض أو أغراض معينة ظاهرة أو باطنة فبلوغ المقاصد يتطلب تدبير المنظور فيه في إطار تعاوني وضمن شروط نظرية وعملية بدونها لا يحقق الحوار النتائج المتوخاة منه، فنجاح الحوار يتطلب الالتزام بقواعد مضبوطة ومحددة، منها ما يرتبط بالتنظيم الخارجي للحوار ومنها ما يرتبط بالتنظيم الداخلي، ويمكن إجمال هذه القواعد والمقومات فيما يلي:

- المجلس: قد يتخذ المجلس حكما بين المتحاورين، لذا ينصح بتجنب المجالس التي تعيق الجريان الطبيعي للحوار، كما ينصح بتجنب المجالس التي يسودها الخوف والترهيب والإكراه ولا تستهدف تمييز الحق عن الباطل، وقد استرذل بعض الدارسين جريان الحوار في مجالس خاصة أو عامة (أو في بعضها على الأقل) لكونها لا تساعد على أن يجري المتحاورون حوارها على عرف واحد. ولهذا يجب تحديد من تجلس إليه، إذ الناس فئات وطبائع.
- وجوب أن يكون الكلام لداع يدعو إليه، إما في جلب مصلحة أو درء مفسدة، لهذا يطلب أن تكون أطراف الحوار على دراية بموضوع الحوار والقصد منه، هذا إضافة إلى أن بناء الخطاب يجب أن يستجيب لعنصرين أساسيين: أن يتوجه المتكلم إلى المخاطب بكلام، القصد منه إبلاغ الخطاب بطريقة معينة وإعلام المخاطب بأن الخطاب تمّ بتلك الطريقة، وأن يمكن المخاطب من التعرف على مقصود المتكلم، وأنه كان قاصداً ذلك.
- أن يلزم الحضور والمتحاورين التواضع واحترام بعضهم البعض، وتجنب الكذب والشبهة والعناد.
- على العارض التدليل على دعواه ويطلب من المعارض عليه السماح بذلك.

التواصل يلامس حقولا معرفية متعددة كالسيميولوجيا، والأنثروبولوجيا السيميائيات، التداولية، الألسنية للنظرية النقدية ومبحثها الهام اتيقا المناقشة/يورغن هابرماس. اتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة. ترجمة عمر مهيل. منشورات الاختلاف. الطبعة الأولى. 2010. ص. 08.

إلى جانب هذه المقومات هناك عوامل أخرى لا تقل أهمية في كل عملية تواصلية تخابية، وتمثل في تمثيل المتكلم لنفسه وللمخاطب ولموضوع الخطاب، فالوائق من نفسه وإمكاناته وقدراته غير الذي لا يثق في نفسه، ومخاطبة من هو أعلى منا مقاما لا تتم بنفس طريقة مخاطبة من هو أدنى منا أو من نفس مرتبتنا، ودفاعنا لا يجب أن يكون إلا على الموضوع الذي نؤمن به ونعتقد في صدقه وصوابه. هذا بالنسبة للضوابط الخارجية للحوار، أما فيما يتعلق بالقواعد الداخلية فترتبط بما يضمن مشروعية السؤال والجواب معا، لأن المجال الأول الذي تقع فيه المدافعة هو مجال الفهم الذي ينتج عنه سؤال الاستفسار، وتتحلّد مجالات المدافعة في: مجال المدافعة في الفهم ومجال المدافعة بالحجة والدليل، بحيث يجب الكشف عن مراد الكلام حتى يفهم وتنصّف وفقا للمطلوب، فالمستدل له يخلّ بهذا الأصل متى عجز عن فهم كلام المستدلّ دون أن يدلّل على امتناع الفهم في حقه. ويمكن إضافة مجموعة قواعد وضوابط تتعلق بالتوجيه والتبليغ والتدليل والتهديب وذلك قصد تفادي الزلل والانصراف عن اللغو والإلحاف، أما بخصوص اللفظ، فيجب اختيار الألفاظ التي نتكلم بها، لأن اللسان عنوان الإنسان، فلا يجب الحديث بكلام مستكره اللفظ أو مختل المعنى، مع ضرورة تكييف التدليل وفق مقاصد معينة ومحددة.¹ ممّا سبق يمكن تلخيص مجموع الضوابط الأخلاقية للحوار الفلسفي فيما يلي:

أولا: الانفتاح.

الفلسفة نشاط حيوي، إنتاج مفتوح دائم البناء، إنّها تفكير عقلي متدجّ ومتناسق و بحث مستمرّ، كلّ جواب يفرز أسئلة حول مضامينه وافتراضاته، الحوار الفلسفي حوار مفتوح، لا الذات المخاطبة ولا المخاطب تعرف مآله، ممّا ينتج شكلا جديدا أو متجددا لرؤية الحياة. الحوار يفتح على أشكال مختلفة ورؤى متعدّدة للمشاكل المطروح، لذلك على السائل أن يفتح مجال الإمكانيات لينتقي محاوره بنفسه وفي نفسه طرقا أخرى للاختيار والفعل. على

¹ - حسان الباهي، الحوار ومنهجية التفكير النقدي. ص 30-37.

الحوار أن ينمو بحرية وعلى السائل قبول رؤى مختلفة وإظهار التسامح في قبول البدائل¹. وقصد ضمان تساوي المتحاورين يجب معرفة الأسس الاستمولوجية والأثرولوجية والسيكوديناميكية التي تحكم الحوار الفلسفي المفتوح وتوظيفها في إطار بينداتي. وقصد تهيئة الأسس السيكوديناميكية، نعود إلى نظرية الأنساق لعالم النفس الأمريكي "جوزيف رويس" (Joseph Royce) و "أرنولد بوال" (Arnold Powell) (1882-1963)، وإلى مفاهيم "لويس سانسيلو" (1923-2008) الفيلسوف الإسباني في تحليله الأثرولوجي ونظريته حول الشخصية لتهيئة الأسس الثلاثة. والخطوط العريضة لنموذج رويس Royce وبوال Powell هي: أ- الفروق الفردية موجودة في كل مجالات الوظائف السيكلوجية. ب- السلوك الإنساني محكوم بأكثر من عامل. ج- الشخصية وعناصرها تتجه نحو غايات، الغاية النهائية هي إعادة بناء معنى الوجود ذاته، كضرورة تكيف للحفاظ على البقاء. د- الشخصية ثابتة نسبيا في الزمن، رغم أنها تعرف تحولات سانكرونية ودياكرونية.² يشير "لويس سانسيلو" إلى خاصية "اللاتأسيس"، كخاصية قاعدية جذرية للإنسان بقوله: "لا يعطى للإنسان أبدا بالطبيعة وبشكل تلقائي وثابت معنى ماهيته، بحكم أن الكائن البشري يفتقر إلى قاعدة معطاة طبيعيا بصفة نهائية انطلاقا منها يستطيع أن يفهم ويفهم يقيناً ويختار". نتائج هذا "اللاتأسيس" هي: المعرفة، الإبداع الثقافي، الشعور الأخلاقي والحرية ملكة إنسانية خاصة، إضافة إلى خاصية قاعدية أخرى للإنسان هي: المرونة الذاتية والعمل الذي بواسطته يغير الإنسان عامله الإنساني ومن ثمة ذاته. بنقل هذه الخصائص والصفات العامة المجردة إلى تعقد

¹ - محمود حيدر، مفهوم الحوار في إشكاليات الاختلاف والتواصل ونظام القيم، مجلة الفكر السياسي، العدد 21، دمشق

، السنة الثامنة 2005

² - revue internationale de didactique de la philosophie. Intervention (la consultation et l'orientation philosophique) avril 2004 www.educ-revues.fr/portail/

الشخصية الفردية يشير "لويس سانسيلو" إلى بعد خصوصي لما هو شخصي: "الأخلاقية" التي تتميز بها كل ذات مرنة بشكل ملائم. هذه المرونة تسمح بتجاوز التصور الأخلاقي القائم على مقاييس مجردة، عامة، أحادية البعد، بما أن كل وضعية تجد فيها الذات نفسها محكومة بشروط موضوعية يجب أن تحلل في سياقها الخاص، لا يمكن تحصيل قيم خارج وضعية ملموسة، بما أن نقاط الارتكاز تقصد الانجاز الشخصي¹. إن الطبيعة الفريدة لكل كائن بشري تجعل سيرورته تابعة لريتمه الحيوي الخاص دون تدخل أي ذات خارجية تدعي فرض وجهة نظرها الخاصة، لذا فالأخلاق الشخصية يجب أن تكون "ذاتية المولد" (autogène)، لأن أي أخلاق مفروضة من الخارج دون أن تتقبّل لها الذات بوضوح وقناعة راسخة لا تؤوي وظيفتها في النمو الشخصي، ولكي تكتشف الذات أخلاقها الذاتية، يجب أن تفتح معرفيا على أسس الواقع، أين تبحث عن نسق تمثيلي توجيهي لذاتها، للحياة وللعلم، لدلالة كل شيء، وترشدنا المعطيات الاستمولوجية إلى أن الأسباب العامة لا توضح الخيارات النظرية بطريقة مقنعة، لا في المجال الأكسيولوجي ولا في المجال العملي، بل إن الإنسان ككل هو الذي يختار، ومن هنا ضرورة احترام استقلالية الذات من منطلق الشعور الواضح لأنه الوحيد القادر على إدراك حقيقته الذاتية. والحقائق الذاتية هي وحدها الممكنة، الحقيقة الذاتية تكتشف من قبل الذات ذاتها، وهي كذلك لأن موضوعيتها تفرض بقيمة الموضوعية². لقد كان الفيلسوف الإسباني "اورثيغا يقسات": Ortega ygasset (1883-1955) يقول : " إن حياة كل شخص "إبداع" ولكن بالمعنى الايتيمولوجي للكلمة: اكتشاف". وقصد تمثّل الأسس الاستمولوجية، الانثروبولوجية والسيكوديناميكية، المحاور مطالب في كل لحظة من لحظات الحوار أن يكون في هيئة منفتحة دون تكلف أو تظاهر.

¹- ibid.

1 - محمود حيدر، مفهوم الحوار في إشكاليات الاختلاف والتواصل ونظام القيم. ص223

ثانياً:البينذاتية ، التّواضع والاحترام :

يمكن ضمان خاصية البينذاتية في الحوار الفلسفي، إذا انطلقنا من المساواة بين الذات الفاعلة، الحوار لا ينقل معرفة تامة وكاملة، ولا يستبعد مسارات متباينة، إنه بناء مشترك يخضع لمعايير العقل والبحث المتناسق والحقيقة . أن تعرف كيف تتحاور، يتضمّن الاعتراف بحقوق المحاور، بكرامته وبقيّمته كإنسان، وهو ما يتطلب وضعيات لدى المحاور، يمكن إرجاعها إلى ثلاث قيم هي:التّواضع، الاحترام والتعاون.

أ- التّواضع : يضع السّائل في نفس مستوى الذات، ليس كقاض، بل كرفيق على درب البحث عن الدّلالة .

- الاحترام : الاعتراف بالذّات، كشخص فريد له منظوره الفلسفي الخاص، "فالحوار يقتضي مبدئياً على الأقل الاعتراف بوجود الآخر، وبحقّه في هذا الوجود، وبخصوصيته التي لا يجوز لأحد أن يسعى إلى تغييرها، وبمقومات استمرار بقائه مغايراً ومتميزاً، وبحقّه في المحافظة على هذه المقومات وتوريثها في أجياله المتعاقبة جيلاً بعد جيل"¹.

ج-التّعاون : ضروري لأنّ المحاور يواجه شخصاً يحمل أدواته ويشارك ويستفيد من تجربة محاوره، وظيفته التّعاون والمشاركة. تسمح هذه الوضعيات بمباشرة الحوار وضمان علاقة مساواة بين الطرفين المتحاورين، لكن هذه العلاقة ليست تناظرية، لذا على السّائل أن يبدي الاستعداد لفهم الآخر، والرّغبة في مساعدته، والإرادة للدّخول في علمه الدّاتي ممّا يؤهّله لتخطّي المعارف الضّورية وإعطاء مضمون ملائم². وفي هذا السّياق تذهب بعض النظريات التداولية إلى التركيز على أبعاد السّياق والقصد والذات وغيرها من المفاهيم التداولية في العملية التخطيبية، ونستحضر هنا التوجّه الذي ظهر مع فلاسفة اللغة العادية مثل "أوستين" و"سيرل" وغيرها ممّن تبنا مفهوم أفعال الكلام، كما نشير ضمن نفس المنحى إلى أبحاث "بول غريس" Paul Grice (1913-1988) الذي عمل

¹ - عقيل سعيد ملا زاده، الحوار قيمة حضارية، دار النفائس، الأردن، الطبعة الأولى 2010، ص.127.

² - حسان الباهي، الحوار ومنهجية الفكر النقدي . ص. 34.

في تداوليته القصدية على وضع أسس للحوار عبر تسطير الخطط التي تسمح بتغطية الأخبار المبلّغة قصدياً (وهو ما يسميه الاستلزام).¹ ويمكن تلخيص محتوى نظرية غريس حول أصول الحوار في مبدأ عام هو مبدأ التعاون، و ينصّ هذا المبدأ على ما يلي: على أطراف التخاطب أن تتعاون فيما بينها لتحصيل المطلوب، ومنه تكون الفرضية الأساسية هي أن التفاعلات الحوارية تبلغ مقاصدها بمقتضى التعاون القائم بين أطراف الحوار. وهذا بمقتضى أن يكشف المتخاطبون عن مقاصدهم أو على الأقل التوجّه العام لهذه المقاصد، أي تعاون أطراف الحوار على تحقيق المطلوب المحّد منذ البداية. هذا المبدأ العام (مبدأ التعاون) يتفرع في نظر غريس إلى قواعد فرعية هي: قاعدة الكم (وهي حدّ دلالي يحول دون أن يزيد أو ينقص المتحاورون من مقدار الفائدة المطلوبة، أي لتكن إفادتك للمخاطب على قدر حاجته ولا تجعلها تتجاوز حدّ المطلوب)، وقاعدة الكيف (غايتها منع أذى الكذب أو إثبات الباطل، وبالتالي تقديم العبارات التي للمتكلم دليل يثبت صدقها، باختصار لا تقل ما تعلم كذبه، ولا تقل ما ليس لك عليه بينة)، وقاعدة العلاقة (هدفها منع المتكلم من أن ينزلق إلى مقاصد أخرى غير التي يستهدفها الخطاب، أي ليلاءم قولك مقامك)، وأخيراً قاعدة الجهة (وهي لا ترتبط بما قيل بل بما تريد قوله والكيفية التي يجب أن يقال بها، وهدفها منع الشبهة والاضطراب والإجمال والإطالة في القول، بمعنى التزام الوضوح، أي تجنب الخفاء في التعبير والألفاظ المشتبهة، وأوجز الكلام ورتبه). هذه القواعد تستهدف ضبط مسار الحوار، واحترامها هو السبيل الوحيد لبلوغ مقاصدنا، وعلى المخاطب أن ينقل كلام محاوره من معناه الظاهر إلى المعنى الخفي الذي يقتضيه المقام، وهو ما عبر عنه بمصطلح "الاستلزام التخاطبي". كما تناول غريس أيضاً مسألة القصد كخاصية أساسية للخطاب الطبيعي، فكل خطاب يتطلّب استحضار المقاصد حتى يقوم التعاون بين المتحاورين ويفهم كل منهما قصد الآخر، ويتلاءم الملفوظ مع السياق، لأن المعنى الحرفي للعبارة ليس سوى جزء من المعنى، والجزء الباقي

¹ - المرجع نفسه.ص.122.

يتوقف على المتكلم والمخاطب، لذا وجب احترام مبدأ إظهار القصد. غير أن قواعد غريس هذه كانت محطّ انتقادات ومراجعات وتعديلات قصد تطويرها لتتماشى ومستجدات أخرى، فاعتبر هذا النموذج ناقصا ولا يأخذ بعين الاعتبار السلوكيات اليومية العادية التي تتوفر على دلالة أكبر من مجال اهتماماته، أبعد من ذلك اعتبر البعض أن هذا النموذج صالح فقط للمحادثة إنسان-آلة وغير قادر على الاستجابة لمتطلبات الحوار اليومي والعادي، كما أعيب عليه اقتصاره على الجانب التبليغي وإهماله للجانب المادي والاجتماعي والتهدبي، ومن ثمة تغييبه لقاعدة تداولية أساسية تخص عملية الفهم. من هنا تخلت التداوليات المعرفية عن قواعد غريس ما عدا قاعدة الملاءمة، ومنهم من أضاف مبدأ التأهب. كما ظهر توجه آخر عرف باسم التداوليات المدججة أو دلاليات التلفظ، ومن أنصاره "ديكرو" الذي تأثر من جهة بأبحاث "أوستين" الخاصة بالملفوظات الانجازية والأفعال التكلّمية، ومن جهة أخرى بأعمال "بنفنيست" المتعلقة بالخطاب والتلفظ، وقد برز هذا التأثير في جل أعمال ديكرو المخصّصة للحجاج، حيث ربط قواعد الخطاب بالعلامات اللسانية والمعنى بالتلفظ، مؤكداً أن اللغة لا تعمل فقط كنسق من العلامات، بل تتضمّن مجموعة من الإجراءات التي توحى بطريقة تأويل ملفوظ ما. ومن جهته وقصد ضمان هذه القيم الحوارية وضع هابرماس (التداولية العالمية) نظرية حول أخلاقيات التحوار (النقاش) "éthique de la discussion"، في إطار مشروع العقل التّواصلي"، كبديل عن العقل الأداتي. وينخرط (هابرماس) ضمن الأفق الذي حدّده "كارل اوتو آبل"، الذي ظلّ يبحث في كيفية تأسيس أخلاقيات للتّواصل. يقول هابرماس: "بدلا من أن يتمّ فرض قولة على الجميع أريدها أن تكون قانونا علميا، فمن الواجب عليّ إخضاع قولتي هذه أمام الجميع، وذلك بهدف تفحص ادعائها العالمية بواسطة النّقاش (الحوار)، هكذا يجري

احتمال انسحاب : أن مركز الجاذبية لم يعد يكمن في ما يتمنى كل واحد تحقيقه قيميا من غير أن يعترض عليه، كما لو أنه قانونا كونيا، وإنما - يكمن - في ما يستطيع الجميع الاعتراف إجماعا به باعتباره معيارا كونيا¹. فليس ثمة شك إذن في أن الفعل التّحاورى يعتمد دائما إمكانية الحجاج، والاستدلال والتّقديم بالمناقشة والتّقدّ والحقّ في الرّفص والحقّ في الموافقة. فهي قاعدة أولية أكّد عليها هابرماس في تحليله للفعل التّواصلى، الذي يفترض لغة موطّقا يضمنان شروطا معيارية مضبوطة ومقبولة، إذا كانت نية المتحاورين الوصول إلى حقيقة معيّنة في الفكر أو نجاعة فاعلة في العمل وقد انتبه هابرماس إلى التّحديات التي يجدها الفعل التّواصلى أمامه، والمتمثلة أساسا في العنف اللفظى بجميع أنواعه وفي الخداع والتّمويه والكذب والبهتان والوقاحة والحيل الفكرية واللّغوية ولكل أنواع السّفسطة. فلا بدّ بالنّسبة إليه من تحديد منظومة معيارية واضحة حقوقية أصلا ومؤسّساتية فرعا، لتكون ضمانا لمصادقية التّواصل الحوارى وحرية التّأويل والتّفكير. هكذا إذن تقوم ثقافة الحوار، على مبدأين أساسيين هما: التّعقل والحرية، وعلى بعدين مهّين هما: إنتاج المعنى وتركيز الاحترام والتّسامح. لذلك - وحتى تكون نظريته في الفعل التّواصلى مجدّية - وضع هابرماس نظرية في "أخلاقيات المناقشة" أرادها نموذجا للمجتمع الذي اختار الديمقراطيّة لتسيير شؤونه. فبالنّسبة إليه، يكون هدف هذه الأخلاقيات محاولة تكوين معايير مضبوطة أخلاقا وسياسة لكل حوار ممكن، وذلك بالاعتماد على المنطق والقوانين الوضعية الحامية لحقوق الفرد والمجتمع. معنى ذلك أن الحوار مرتبط وجودا بالاتّفاق من قبل الطّرفين (أو الأطراف المتحاورّة) على الاحتكام دائما إلى المنظومة المعيارية حتّى تتمكّن من إخضاع كلّ الأحكام وكلّ الاختلافات بل كلّ الأفكار إلى الأدلة والحجج لنصل إلى نوع من الإجماع.

¹-أبو النور حمدي أبو النور حسن، يرجين هابرماس، الأخلاق والتّواصل، دار التنوير. بيروت، لبنان الطبعة الأولى 2012. ص. 255

ويرى هابرماس أنّ هذه المنظومة يجب أن لا تكون مسلّطة على طرف من قبل الآخر، بل هي نتيجة تداوت وتفاهم وتواصل حتّى يكون الفعل متماشيا وما تمّ الاتّفاق عليه.

لا ننكر أنّ هذا التّداوت صعب المنال، وكما ذهب إلى ذلك الفيلسوف "آبل" الذي ناقش هابرماس في هذه الفكرة، فإنّ هذا المعيار لا يمكن أن يكون إلّا أخلاقيا بمعنى أن أخلاق الحوار هي الضامنة في آخر المطاف للتّواصل الحقيقي. ومهما يكن من أمر فإنّ هابرماس قد وضع قاعدتين أصليتين لكل حوار ممكن، قاعدة الكونية وقاعدة الديمقراطيّة. فلا يمكن - حسب هاتين القاعدتين - للحوار أن يوجد ويتواصل إذا لم يكن الطّرفان قد اتّفقا على الشّروط والمعايير للتّحاور، وأنّ الشّروط يجب أن تكون مقبولة من حيث هي ومن حيث نتائجها من قبل الجميع، أي الأطراف التي لها علاقة بالحوار.

فلا ريب إذن أنّ أخلاقيات الحوار عند هابرماس هي أخلاقيات متعلّقة وتواصلية تقوم على العقل والحرية والإجماع في واقع الأمر، كما بيّن هابرماس في الحوار الذي دار بينه وبين الفيلسوف الأمريكي "جون راولس" حول إشكالية العدل السياسي. لا يمكن للحوار أن يدور إلّا بين من كانت لهم وضعية مستقلّة ويمارسون حياتهم بحريّة، وحرّيتهم تعني خضوعهم الواضح للقوانين التي قبلها الجميع على أساس الاستعمال العمومي للعقل بواسطة الحوار، وذلك ما يميّز النظام الديمقراطي عن غيره، باعتبار أن كلّ قراراته التي تمّ الجميع لا تأخذ إلّا بعد التّحاور والنّقاش واستعمال العقل بصفة علنية وعمومية احتراماً للقوانين الوضعية وخضوعاً لها من قبل مواطنين أحرار تربط بينهم علاقات المساواة والتّحاور. بذلك يمكن لهذا المجتمع الحديث حسب هذين الفيلسوفين تفادي علاقة الغلبة والقوّة للحصول على الخيرات الأساسيّة. فأولية الحرّيات هي التي تجعل الحوار متّجهاً نحو العدالة والمساواة والبحث الحقيقي بواسطة الحوار المتواصل على الخير والسّعادة للجميع.

ثالثاً: التعميق : القبول، التناسق و الأصالة .

الحوار الفلسفي يقتضي التعق، شريطة توفر مناخ ثقة، إذ من البديهي أن تقيم الذات الثقة، فمن واجب السائل توفير هذا المناخ، يجب تحريز المحاور من كل خطر خارجي لضمان تعميق العلاقة، لذا يجب الحذر من كل حركة أو عبارة تخلّ بحسن النية التي يجب أن يستقبل بها محاوره لكن دون التورط في حلة الانفعال. القبول اللا مشروط للذات هو نتاج الاحترام والمصلحة التي بواسطتها نستقبل الآخر، يحددها "روحز" " كباعث إيجابي لا مشروط"¹، وتعني ليس فقط قبول الشخص، بل وأيضا قبول تصرفه الخاص " كنتيجة طبيعية لتجاربه ومشاعره وظروفه"، "روحز" يذهب إلى حدّ الحديث عن "حبّ المحاور" حبّ لا أبوي ولا امتلاكي . إنّ الدخول في عالم الآخر غير ممكن إذا لم نفهمه في خصوصيته ولكن دون أن نفقد "كما لو" *comme si* ، والفهم يقتضي إيصاله إلى الآخر لكي يدركه، وبالتالي أصبح هذين المظهرين: الفهم وإيصاله شرطين للعلاقة الحوارية² .

رابعاً: المسافة الموضوعية المحايدة.

"أن تفكر ليس معناه أنك تحوز على أفكار". يكشف البحث الفلسفي عن الكيفية التي تجعل أفعالنا مشروطة بأفكارنا ومعتقداتنا، وبفضل قدرة الفكر على تأمل ذاته، يمكن الكشف عن بينته وعدم تماسكه بإظهار التناقض بين طريقة التفكير وطريقة التصوّف. لقد أشار الرواقيون قديماً إلى أنّ انفعالاتنا تصدر عن الكيفية التي نحكم بها ونقيّم ونؤول ما يحدث لنا،³ ما يحدث لنا يفترض اعتقادات ورؤية معينة للعالم، والتي يتّجه نحو ترسيخها كحقائق، ومن هنا فلن يكون الحوار مثيراً في الممارسة الفلسفية، على السائل أن يتّخذ مسافة من اعتقاداته.

¹ --revue internationale de didactique de la philosophie. Intervention (la consultation et l'orientation philosophique) avril 2004.

² - حسان الباهي، الحوار ومنهجية التفكير النقدي، ص. 33.

³ -فؤاد كامل وآخرون- الموسوعة الفلسفية المختصرة، إشراف زكي نجيب محمود، دار العلم، بيروت، ص. 222.

استبعاد الاعتقادات يعود أساسا إلى عدم تجاهلها أو إلغائها، لكن دون أن تملكنا، يجب ترك مسافة موضوعية بواسطة ملاحظة محايدة، تسمح بمراجعة ما هو راسخ في عقلنا دون حكم أو تقييم، نلاحظ قصد فهم دلالة هذه الاعتقادات. بهذه الكيفية يتقارب السائل مع الطريقة التي يعمل بها الفكر ويعي نتائجه. إزالة الاعتقادات تسمح بـ " التأمل الذاتي" أي انعكاس الفكر حول ذاته، بهذه الكيفية يمكن تحقيق ملاحظة موضوعية حول الاعتقادات والقيم التي تشكل قاعدة مختلف المآذج التأويلية للواقع، وبالتالي إعادة اللّظر في تناقضات أسلوب حياتنا. بدون هذا " التأمل الذاتي" يتّجه الفكر نحو الفصل بين نمط التفكير ونمط السلوك بإحداث تناقضات حيوية. هذا التحقّق الذاتي للسائل لا يفقده موضوعيته اتجاه ذاته واتجاه الآخر، انطلاقا من البنات العميقة للفكر، يجب على السائل أن يعمل، إذ العمل يسمح بتوسيع المعرفة واكتشاف الذات لذاتها. المسافة الموضوعية التي يحتفظ بها السائل تعدّ مجالا مفتوحا، ممّا يعطي للذات الثقة والحرية اللازمة لمراجعة نقدية وتأملية، هذا التأمل يجب أن يركّز حول المخطّطات التأويلية والمآذج الذهنية التي تعدّ أساس الوضعية المطروحة من قبل الذات. المسافة الموضوعية في الحوار الفلسفي تشترط حسا واهتماما بالإشارات الغامضة والأجوبة الداخلية والخارجية اتجاه ما يحدث ممّا يسمح بتخطّي الاعتقادات، يجب مراقبة الأحاسيس والمشاعر بطريقة موضوعية لتجنّب تدخّلها في الحوار¹. إنّ غاية الحوار الفلسفي هي الحقيقة وليس البحث عن استراتيجيات حلّ المشاكل العملية، ولا التأثير على الطرف الآخر، رغم أنّ هذا قد يتحقّق بشكل إضافي، يجب أن تتوفر لدى الذات بعض الترتيبات الداخلية التي تعدّ نواة التحولات الشخصية. من الضروري أن تتّجه الذات إراديا نحو الممارسة الفلسفية، ولكي تتمّ الثقة في السائل يجب أن توجد مصلحة شخصية بالغة في إيجاد الوضوح الموضوعي وفي توحيد الأفعال والانفعالات والأفكار، أن يكون متفتّحا لتغيير مخطّطاته الذهنية إذا اكتشف ملاءمة القيام بذلك، انطلاقا من الاعتراف بلا يقينياته الخاصة .

¹ - حسان الباهي، الحوار ومنهجية التفكير النقدي. ص. 37.

ما يمكن استخلاصه مما سبق هو أن الحوار يكتسي أهمية وقيمة بالغة، ليس على مستوى الخطاب الفلسفي وحده بل على مستوى مختلف الحقول المعرفية التي يمتد داخلها، كالحقل السياسي، الأخلاقي، الإعلامي، الديني.. الخ، وهو من حيث تراثه وغناه الدلالي يؤسس لمفاهيم الاختلاف والتسامح وقبول الآخر، عبر استبعاد كل أشكال التسلّط والاستبداد والإكراه المادي والمعنوي. والحوار فعل وممارسة، أي أنه علاقة بين الأنا والآخر، إنتاج مشترك للدلالة، وهو بهذا المعنى يأخذ طابعا أنطولوجيا لكنه منهج أيضا يتأطر بقواعد وضوابط هي بمثابة شروط للحوار، وهو ما يعكس البعد الاستيمولوجي لهذه الفاعلية التواصلية (الحوار)، والتي عرفت عبر مسارها التاريخي تحولات نوعية من أولية الفكر الحواري إلى أولية الفكر المونولوجي مع مجيء الحداثة (اللحظة الديكارتية المؤسّسة)، وأخير الوضعية الراهنة الداعية إلى العودة إلى أولية الحوار أو الحوارية المتميّزة بالدعوة إلى الغيرية والانفتاح على الآخر عبر نمط التواصل والمناقشة والمحااجة، وإلى المداولة والمشاركة السياسية، حيث تمّ استبدال براديجم فلسفة الوعي ببراديجم فلسفة اللغة أو التواصل. لكن مع ذلك يجب الحذر على مستوى الفعل والممارسة من أشكال العلاقة اللاحوارية بين المتخاطبين، أي الحذر من اختزال الحوار في مرجعية مجردة من المثل والأخلاقيات تجعل منه "عقيدة" Dogme وليس سلوكا وممارسة. فكثيرا ما تختفي وراء مظاهر التبادل بنية علاقة مونولوجية، فتبدو هذه العلاقة من حيث الشكل علاقة حوارية عبر مقابلة الحجّة بالحجة، لكن في العمق ليست للمتحوارين أية نية في تغيير مواقفهما الأصلية، وكأن كل طرف يناجي نفسه. ولا نبالغ إذا قلنا أن أغلب الحوارات هي من هذا القبيل، لذلك تبدو المراهنة على هذا الشكل الحواري ذو المنزع المعياري متعارضة مع الفعالية الحوارية الحقيقية المفتوحة على الاحتمالات غير المحسوبة وعلى قبول الاختلاف.

الفصل الثاني

اتجاهات الفلسفة الغربية القارية المعاصرة

تمهيد

المبحث الأول: الفلسفة الفرنسية المعاصرة من البنيوية إلى البنيوية الجديدة

المبحث الثاني: الفلسفة الألمانية المعاصرة: النظرية النقدية للذات والهرمينوطيقا

الفلسفة خطاب يجمع بين الوحدة والتعدد، بين الكونية والخصوصية، فهي كلية وشمولية لكونها خطاب عقلي موجه للجميع، "إنّها لا يمكن أن تكون فقط فرنسية، إنجليزية، أمريكية أو يابانية، إنّ لها في العمق مثل الرياضيات مشروع أن تكون عالمية"¹. لكنّها تتمظهر تاريخياً بلحظات نوعية متميزة داخل فضاءات ثقافية متعدّدة. لقد ولدت الفلسفة الغربية باليونان بفضل اللغة اليونانية وقدرتها الخارقة على تمييز المفاهيم، واستمرت خلال العصور الوسطى باللاتينية والعربية، ثم تظهرت في اللغات الأوروبية المختلفة (ومنها الفرنسية والألمانية) بأشكال مختلفة.

من هذا المنطلق يمكن الحديث عن لحظة إبداع الفلسفة اليونانية، ولحظة المثالية الألمانية، ولحظة ميزت الفيلسوفين الفرنسية والألمانية خلال الفترة المعاصرة. اللحظة الفلسفية الفرنسية تتحدّد في النصف الثاني من القرن 20م، وتمتدّ ما بين سنة 1943م (كتاب الوجود والعدم لسارتر) إلى بداية السبعينيات (آخر كتاب لدولوز: ما هي الفلسفة؟) وما بين سارتر ودولوز نجد: باشلار، ميرلوبونتي، لفي ستروس، فوكو، دريدا ولاكان... الخ. أما لحظة الفلسفة الألمانية المعاصرة، فيمكن حصر مجال اهتماماتها -أسوة بالعديد من مؤرخي الفلسفة الألمانية المعاصرة- بين جيلين من الفلاسفة تعاقبا وتعايشا فيما بعد الحرب العالمية الثانية، جيل الأساتذة وجيل الشباب. اهتمّ الجيل الأول بموضوعات حدّدها الفيلسوف الشكّي "كارل لوفيت" Karl Lowith (1897-1973) بقوله: "إنما تسيطر على الفلسفة الألمانية اليوم، سنة 1972 الاتجاهات التالية: الماركسية المستحدثة ونزعة التحليل المنطقي للغة ونظرية العلم ونقد الايديولوجيا، وقليل من الاهتمام بمبحث تاريخ الفلسفة". ويمكن أن تختزل هذه الاتجاهات إلى اتجاهين اثنين سيطرا على الساحة الفلسفية الألمانية منذ نهاية الحرب العالمية الثانية إلى اليوم، ويتعلّق الأمر بالمدرسة

¹ - Khaldoun Nabwani. L'ambivalence de la Modernité. Habermas Vis-a-vis de Derrida. editions L'harmattan. 2017. P. 30

النقدية مع ممثليها الجدد كيورغن هابرماس، وألبرش فيلمر، وكارل أوطو آبل، والمدرسة الهرمينوطيقية التي يمثلها كل من هانز جورج غادامير، وديتر هنريش، وأرنست توجندات ومانريد فرانك¹.

يمكن القول إذن أن الفلسفة الأوروبية القارية المعاصرة-الفرنسية والألمانية- متميزة من حيث موضوعاتها واتجاهاتها، إذ نسجل الصعود القوي لتيار البنيوية أمام تراجع التيار الوجودي في الفلسفة الفرنسية، وعودة الفلاسفة الألمان ممثلي النظرية النقدية والمتأثرين بالفلسفة التحليلية من المنفى، بعد الحرب العالمية الثانية، الشيء الذي سمح بتنفيذ أهم محاولة ألمانية مرتبطة بأنطولوجيا هيدغر المتمثلة في هرمينوطيقا غادامير. ثمة إذن لحظتين فلسفيتين ميزتا الفلسفة القارية خلال النصف الثاني من القرن العشرين. ولما كانت أغلب السجلات والحوارات بين الفلاسفة الفرنسيين والألمان تدور في هذا الفضاء الفلسفي ذو التوجهات المتباينة (البنيوية والبنيوية الجديدة والنظرية النقدية من جهة، والبنيوية الجديدة والهرمينوطيقا من جهة ثانية)، فإننا سنحاول في هذا الفصل الوقوف على هذه الاتجاهات الفلسفية-الفرنسية والألمانية- خلال هذه الفترة، تمهيدا لطرح بعض نماذج الحوارات الدائرة بين مختلف هذه الاتجاهات.

¹ -محمد الشيخ، ياسر الطائري، مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة (حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر، دار الطليعة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى. 1996. ص. 18.

المبحث الأول:

الفلسفة الفرنسية المعاصرة من البنيوية إلى البنيوية الجديدة

تمهيد:

أولاً: البنيوية

1- حول مصطلح البنيوية

2- البنيوية من العلوم الإنسانية إلى الفلسفة

2-1- البنيوية اللغوية (اللسانية)

2-2- البنيوية الأنثروبولوجية

ثانياً: البنيوية الجديدة أو ما بعد البنيوية:

1- ما هي البنيوية الجديدة؟

2- جاك دريدا وتجاوز نموذج البنية المغلقة

3- البنيوية الجديدة وأركيولوجيا فوكو

4- جان فرانسوا ليوتار والنقد ما بعد الحداثي

في محاضراته المعنونة ب: "بانوراما الفلسفة الفرنسية المعاصرة"¹ يحدّد الفيلسوف الفرنسي "الان باديو" لحظة الفلسفة الفرنسية المعاصرة الممتدة ما بين النصف الثاني للقرن 20 وبداية القرن 21 م، كلحظة تتسم بالأصالة والفرادة والإبداع، والكونية والشمولية في الوقت نفسه. فقد عرفت سنوات 65-70 من القرن العشرين منعرجا جديدا للفلسفة الفرنسية المعاصرة، إذ يتدحرج الفلاسفة الوجوديين والإنسانيين، نيتشه يزيح هيغل كنموذج تفكير، ويصبح مصدر إلهام للجيل الجديد، إلى جانب ماركس، فرويد وهيديغر، وهو ما جعل الفلسفة الفرنسية تتقدم في العموم كتجذير لفكر فلاسفة الريبة². ففي فرنسا، الفلسفة الألمانية عموما، وفلسفة هيديغر خاصة ستجدان عدّة أتباع إلى الحدّ الذي نتحلّث فيه عن "هيديغر في فرنسا" كمشكلة متميّزة، لقد كتب دريدا: "ليس هناك هيديغر في روسيا، هيديغر في إنجلترا، ولا هيديغر في أمريكا. هيديغر في فرنسا هو دفعة أصيلة... في فرنسا كان هناك أكثر من مجرد استقبال لهيديغر³. من هنا يمكن الحديث عن مشهد جديد للفلسفة الفرنسية المعاصرة، اقترن خارجيا بقراءة وتأويل التراث الفلسفي الألماني، وداخليا باكتساح البنيوية للمجال الفلسفي بعد أن كانت محصورة في مجال اللسانيات والأنثروبولوجيا. ورغم أن "باديو" في تناوله لأصل اللحظة الفلسفية الفرنسية المعاصرة ينتهي إلى استخلاص تمركزها حول مشكلة الذات، وبالتالي ارتباطها بالموروث الديكارتي، إلا أنه يشير ولو بطريقة ضمنية إلى اكتساح التيار البنيوي والبنيوي الجديد للساحة الثقافية الفرنسية.

¹ -Alain Badiou .Panorama de la philosophie Française contemporaine .conférence a la bibliothèque nationale de Buenos Aires.1juin 2004. Published in new left Review .sept/oct/2005.

² - Olivier Dekens.La Philosophie Francaise contemporaine.editions Ellipses.2006.P.12.

³ -Khaldoun Nabwani.L'ambivalence de la Modernite.Habermas Vis-a-vis de Derrida.P .51.

أولا:البنوية:Le Structuralisme

1- حول مصطلح البنية:Structure

البنية ليست طفرة مفهومية، بل هي امتداد لجملة من المفاهيم الموزعة على حقول معرفية مختلفة، لعل أهمها مفهوم المجموعة في الرياضيات، الذي يراه "بياجيه" أقدم بنية عرفت ودرست¹، ومفهوم الشكل Gestalt في السيكلوجيا الجشتلتية، بينما تبقى اللسانيات الحديثة في اصطناعها لهذا المفهوم مدينة لـ"فردينان دوسوسير" الذي كان يعبر عن ذلك بمصطلح النسق أو النظام، والذي لم يكن يصدع بمصطلح البنية على حدّ تعبير جان بياجيه* .

وكلمة البنية في اللغة العربية تنطوي على دلالة معمارية ترتدّ بها إلى الفعل الثلاثي: بنى، يبني، بناء، وبناية وبنية، وقد تكون بنية الشيء في العربية هي "تكوين" كما تعني أيضا الكيفية التي شيّد على نحوها هذا البناء أو ذلك، كقولنا بنية المجتمع، بنية الشخصية. وتمييز أهل اللسان العربي بين المبنى والمعنى يحيلنا إلى ما يعنيه بعض علماء اللغة اليوم بكلمة بنية². وفي اللغات الأجنبية كلمة Structure مشتقة من الفعل اللاتيني Struere بمعنى تنضيد المواد، أي التأسيس والبناء والتشييد Bâtir. والقول أن للشيء بنية في اللغات الأوروبية يعني أنه ليس شيئا غير منتظم أو عديم الشكل Amorphe، بل هو منتظم له صورته الخاصة ووحدته الذاتية، وهنا يتقارب معنى البنية مع معنى الصورة.

¹ - جان بياجيه، البنوية، ترجمة عارف منيمنة، بشير أوبري، منشورات عويدات، بيروت، باريس، الطبعة الرابعة 1985، ص.07.
(*) - يشير صاحب كتاب إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد، أن إجماع الدارسين على عدم استعمال دوسوسير ما سمّاه خلفه (بنية) تنفيه محاضرات دوسوسير ذاتها، إذ تصطنع بحرفية واضحة مصطلح البنية في سياق استثنائي من المؤسف ألاّ ينتبه إليه عامة الباحثين، حيث يقول « on emploie souvent les termes de construction et de structure a propos de la formation des mots » .cours de l'linguistiques générale .P.285.

² - زكريا إبراهيم، مشكلة البنية، أو أضواء على البنوية، مكتبة مصر للطباعة، ص.29.

البنية إذن هي نظام -أو نسق- من المعقولية، فهي ليست صورة الشيء ووحدة أجزائه فحسب، بل هي أيضا "القانون" الذي يفسر تكوين الشيء ومعقوليته، أي أنها لا تتوقّف عند المستوى التجريبي بل تتعداه إلى الكشف عن النسق العقلي الذي يفسر العمليات الجارية في نطاق مجموعة بعينها¹.

والبنية في نظر "جان بياجيه" هي "مجموعة تحويلات تحتوي على قوانين كمجموعة (تقابل خصائص العناصر) تبقى أو تغتني بلعبة التحويلات نفسها، دون أن تتعلّى حدودها أو أن تستعين بعناصر خارجية"، وبكلمة موجزة تتألّف البنية من ميزات ثلاث: الجملة (الكليّة)، التحويلات والضبط الذاتي² (Autoreglage).

- الكليّة (La totalité): تحيل على التماسك الداخلي للعناصر التي ينتظمها النسق.

- التحويلات (Les transformations): تفيد أن البنية نظام من التحويلات لا يعرف الثبات، فهي دائمة التحلّ والتغيّر وليست شكلا جامدا.

- الضبط الذاتي (Autoreglage): يتكفّل بوقاية البنية وحفظها حفاظا ذاتيا، ينطلق من داخل البنية ذاتها، لا من خارج حدودها.

أما "لفي ستراوس" فيعرّف البنية بالقول: البنية تتّسم بطابع المنظومة (النسق)، فهي تتألّف من عناصر يستتبع تغيّر أحدها تغيّر العناصر الأخرى كلّها³. ومعنى ذلك أن عالم الاجتماع الذي يدرس ظواهر اجتماعية مختلفة (أساطير، عقائد، طقوس...) يدرك أن هذه الظواهر تعبّر عن شيء مشترك بينها جميعا وهو "البنية"، أي

1 - المرجع نفسه ص. 30.

2 - جان بياجيه، البنيوية، ص. 08.

3 - كلود لفي ستراوس، الأنثروبولوجيا البنيوية، ترجمة مصطفى صالح، منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي، دمشق، 1977، ص. 328.

العلاقات الثابتة القائمة بين حدود متنوّعة، هذه الحدود هي الظواهر التجريبية نفسها. فالدراسة العلمية في نظر لفي ستراوس تهدف للكشف عن العلاقات القائمة بين الأشياء، لأن العلاقات أبسط من الأشياء ذاتها، وبالتالي تكون الواقعة العلمية مستقلة عن ظواهر الأشياء، لذا فالبنية لا تدرك تجريبيا على مستوى العلاقات الظاهرية بين الأشياء، بل يتم إنشاؤها بفضل "النماذج" التي تمكّن من تبسيط الواقع (إن المبدأ الأساسي هنا هو أن مفهوم البنية لا يستند إلى الواقع التجريبي، بل إلى النماذج الموضوعية بمقتضى هذا الواقع)¹. البنية إذن نظام آلي له ميكانيزماته الخاصة التي تعمل بطريقة رمزية لاشعورية.

يمكن القول إذن أن البنية -عند جان بياجيه ولفي ستراوس- هي القانون الذي يحكم المجاميع الكلية من جهة، ومعقولية تلك المجاميع من جهة ثانية. وفي ما يشبه التعريف الجامع المانع للبنية، يعتبر "جيل دولوز" أنه لا بنية حيث لا توجد لغة، بدليل أننا حين نتحلّث مثلا عن اللاشعور نتحلّث عنه بوصفه لغة، وحين نتحلّث عن بنية الأجسام نتحلّث عن لغتها، لغة الأعراض أو الأمارات *Les symptômes*، وحين نتحلّث عن بنية الأشياء فمعنى ذلك أن لها ضربا من اللغة، لغة العلامات، بما يميّز البنيويين حسب دولوز هو أنهم يتعرّفون في كل شيء على "لغته" الخاصة، ألا وهي لغة الرموز أو العلامات الخاصة بهذا المجال أو ذاك من مجالات المعرفة البشرية².

مما تقدم يمكن تعريف البنية على أنها: "كل متكون من ظواهر متضامنة، بحيث أن كلاً منها يتوقف على الأخرى، ولا يمكنه أن يكون ما هو عليه إلا في علاقته معها"³. وهذا تعريف عام يصدق على كل أنواع

1 - المرجع نفسه، ص. 327.

2 - زكريا إبراهيم، مشكلة البنية، ص. 34.33.

3 - أندريه لالاند، الموسوعة الفلسفية، المجلد الأول، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، باريس، الطبعة 02.

2001. ص. 1341.

البنيات (رياضية، لغوية، أنثروبولوجية...)، مع الإشارة إلى أن الاتجاه البنيوي المعاصر، ونظرا لكونه ثمرة نجاح علوم اللغة، يؤكد على أنه لا بنية إلا حيث تكون ثمّة لغة، ولم يكن انتشار البنيوية في مجالات غير مجال اللغة إلا لاقتناع البنيويين بأهمية الرمز في حياة الإنسان.

2- البنيوية من العلوم الإنسانية إلى الفلسفة: هل البنيوية علم أم فلسفة؟ وإذا كانت علما فما الذي حفّز الفلاسفة على الاهتمام بها؟

تكتسي محاولة تحديد البنيوية وطبيعتها العلمية والفلسفية، صبغة إشكالية، فمن البنيويين من أعلن أنها مجرد منهج بحث علمي وليست فلسفة، كما هو الحال مع لفي ستراوس، ومنهم من اعتبرها منهجا لا مذهباً كجان بياجيه، وهناك من رفض حتى فكرة اعتبارها منهجا، كفرانسوا شاتليه. ولا شك أن اختلاف الاتجاهات الفكرية للبنيويين (لفي ستراوس، ألتوسير، لاكان، فوكو...) يوحي بأن البنيوية ليست مذهباً مثل الوجودية أو الماركسية، بل هي مجرد لقاء ذهني بين مفكرين متباينين يعيشون عصرا واحدا بعينه، وهو عصر نهاية الإيديولوجيات، عصر نهاية النزعة الإنسانية. فما يجمع بينهم هو ذلك المشروع العلمي المراد تطبيقه على معرفتنا للإنسان¹. إن البنيوية لا تفيد مدرسة معينة يتفق أعضاؤها على قضايا معينة ويتبعون منهجية واحدة، بقدر ما تشكل اتجاهها عاما في البحث يضم تيارات عديدة، أو بشكل دقيق توجهها في مجالات معرفية وعلمية مختلفة. من هنا يمكن الحديث عن البنيوية في اللغة، وفي الأنثروبولوجيا، وفي علم الاجتماع وفي الأدب وفي الفلسفة...². لكن هذا التعدد لا يستبعد القول بأن المنظور البنيوي منظور يحمل في طياته انقلابا فلسفيا حقيقيا، فهو يجعل من الذات مجرد حامل ترتكز

¹ - زكريا إبراهيم، مشكلة البنية، ص. 26.

² - د. الزواوي بغورة، الفلسفة واللغة. نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة، دار الطليعة، بيروت، لبنان، الطبعة 01

عليه البنية، ومن التاريخ مجرد تعاقب اعتباطي لبعض الصور أو الأشكال دون غائية- ألتوسير- لاكان- لذلك لا يمكن فهم المنظور البنيوي إلاّ ضمن إطار الفلسفة، مادام يثير مشكلة الحقيقة، ويحمل ضمنا تساؤلا حول قيمة العلم، وحسبنا هنا التذكير بالقاسم المشترك بين كل المنتسبين إلى الحركة البنيوية، وهو على ما يعتقد جيل دولوز كما أشرنا إلى ذلك سابقا، اكتشاف المجال الرمزي كمجال ثالث، إلى جانب مجال الخيال ومجال الواقع، والمناداة بنزعة مادية جديدة معارضة لكل نزعة إنسانية.

ولما كانت البنيوية بنيويات، سنحاول تتبع المسار الذي تبلور من خلاله هذا الاتجاه، مركزين على البنيوية الفلسفية -التي تتميز هي الأخرى بالتعدّد والتنوّع- لصلتها المباشرة خاصة في شكلها الجديد بموضوع الحوار الفلسفي الفرنسي الألماني .

2-1- البنيوية اللغوية (اللسانية):

يجمع المهتمون بالحقل البنيوي أن الأب الحقيقي للحركة البنيوية في العصور الحديثة، هو العالم اللغوي السويسري "فردينان دوسوسير" (1857-1913)، إذ يعدّ كتابه "دروس في اللسانيات العامة" Cours de l'linguistique Générale* مصدر إلهام لمختلف مدارس البنيوية اللسانية وغير اللسانية (الأنثروبولوجيا، التاريخ، الفلسفة...)، فالعالم اللغوي كما يقول لفي ستراوس سيرى غالبا باحثين في علوم مجاورة، ولكن مختلفة، يستوحون من مثاله ويحاولون اتّباع طريقه¹.

(*) - لم ينشر هذا الكتاب إلاّ بعد وفاة دوسوسير ، أي سنة 1916 من طرف تلامذته "شارل بالي" (1865-1947)

و"ألبرت سيشهاي" (1870-1946).

¹ - كلود لفي ستراوس، الأنثروبولوجيا البنيوية، ص.49.

لقد اعتبر "دوسوسير" اللغة نظاما أو نسقا مغلقا له قوانينه الداخلية الخاصة به، فاللغة كمؤسسة أو نظام اجتماعي لها استقلال عن الأفراد الناطقين بها، فمن حيث هي نسق عضوي من العلامات، لها قواعدها الضابطة لنظامها الصوتي والدلالي والتركيبي والصرفي¹، لا تترك مجالا لتأثير الأفراد الناطقين بها، كما أكد دوسوسير أيضا على أولوية وصدارة النسق على أجزائه، حيث لا معنى للعلاقات والرموز والتراكيب اللغوية إلاّ في إطار الكل الذي هو بنية اللغة كنظام اجتماعي، لذلك رفض كل نزعة "ذرية" تدرس اللغة بعد تفتيتها وتجزئتها، كما رفض كل نزعة تاريخية تكتفي بدراسة اللغة من خلال ما يطرأ عليها من تطوّر وتحوّل عبر الزمن، ودعا إلى تحليل اللغة تحليلا أفقيا، حيث ميّز بين مستويين في الدراسة اللغوية:

- اللغويات الخارجية: تهتم بدراسة العلاقات الخارجية القائمة بين اللغة والدوائر المؤثرة عليها (الإطار السياسي، التاريخ، الظواهر السيكولوجية...).

- اللغويات الداخلية: تدرس اللغة دراسة بنيوية، وصفية، وتهتم بما كواقع معطى تتحكم فيه علاقات داخلية (نظام مغلق)².

إن القيمة العلمية لتصوّر "دوسوسير" في مجال الدراسات اللغوية المعاصرة، على المستوى المنهجي تكمن في نظر "جان بياجيه"³ فيما يلي:

¹ - Ferdinand De Saussure. cours de linguistique Générale .édition Talantikit .Bejaia 2002.P.24.

² - زكريا إبراهيم، مشكلة البنية، ص.51.

³ - جان بياجيه، البنيوية.ص.65.

- استقلال البنيات عن التاريخ، فالبنية اللغوية تتميز بنوع من التوازن والضبط الذاتي يسمح لها بالاستمرار، فتكون غاية اللغوي هي الكشف عن هذه البنية وتحديد قوانينها الخاصة دون الاهتمام بماضيها أو مستقبلها، ومن هنا أولوية التحليل السانكروني على التحليل الدياكروني.

- ضرورة التخلص من كل ما هو غريب عن التحليل العلمي اللساني، من أحكام قيمية وتأمل فلسفي وبحث فيلولوجي يهتم باللغة خارج نسقها الخاص.

- التأكيد على الطابع الاعتباطي للعلاقة بين الدال Signifiant والمدلول Signifie، واستبعاد كل نزعة طبيعية في محاولة تحديد هذه العلاقة.

وقد تطورت الدراسات اللغوية خاصة فرع الفونولوجيا، مع كل من تروپوتسكوي (1890-1938) و رومان جاكسون (1896-1982)، والذان بفضلهما أصبح المنهج الفونولوجي نموذجاً للدقة في علوم اللغة، وسائر العلوم الإنسانية، إذ سمح بتجاوز المنهج التجريبي واعتماد المنهج الفرضي الاستنتاجي في الكشف عن البنية الصوتية للغة، وتحديد الفونيم كوحدة صوتية، ومنه تجاوز الظواهر اللغوية الشعورية إلى بنائها التحتي اللاشعوري¹.

ومع منتصف الستينيات تعرف الدراسات اللغوية انعطافاً تبتعد من خلاله عن مسار دوسوسير المنهجي، هذا التحول بدأ مع "نعوم تشومسكي" الذي انتقل بعلم اللغة من مستوى الملاحظة والوصف إلى مستوى التفسير ووضع النظرية، وهذا عبر ما سمي بالنظرية التحويلية أو النحو التوليدي Grammaire Générative

،والذي تجاوز من خلاله الكثير من المواقف المنهجية للّغويين البنيويين، حيث رفض القول بثبات البنية التركيبية

¹ - د. عبد الوهاب جعفر، البنيوية في الأنثروبولوجيا وموقف سارتر منها، دار المعارف، مصر، 1989، ص. 32.

للغة مؤكّدا على طابعها الخلاق والمبدع، كما رفض فصل اللغة عن الذات المتكلّمة، والقول بطابعها اللاشعوري¹. ورغم كل الانتقادات التي طالت علم اللغة البنيوي أو اللسانيات البنيوية، إلّا أن آثاره امتدّت كما أشرنا إلى ذلك سابقا، إلى حقول معرفية مجاورة، وبالأخص الحقل الأنثروبولوجي مع كلود ليفي ستراوس.

2-2- البنيوية الأنثروبولوجية:

إذا كان دخول مفهوم "البنية" إلى عالم "الوقائع اللغوية" قد أحدث ثورة منهجية كبرى في مضمار الدراسات اللسانية، فإن امتداد هذا المفهوم إلى دائرة "الوقائع الاجتماعية" بصفة عامة، و"الوقائع الأنثروبولوجية" بصفة خاصة، قد عمل أيضا على إحداث تغيير جذري هائل، في مضمار ابستمولوجيا العلوم الإنسانية. وفي هذا السياق يكاد يكون اسم "كلود ليفي ستراوس" (1908-2009) مرادفا للمنهج البنيوي، إذ يؤكّد العديد من المهتمين بالبنيوية أنها هي "لفي ستراوس"، فمعه برزت البنيوية كتوجه منهجي ونظري، وكتابه: "الأنثروبولوجيا البنيوية" 1958 يعدّ محاولة منهجية للكشف عن الأبنية العقلية الكلّية العميقة، كما تتحلّى في أنظمة القرابة والأبنية الاجتماعية الأكبر، ناهيك عن الأدب والفلسفة والرياضيات، والأنماط النفسية اللاواعية التي تحرك السلوك الإنساني، ومنذ ذلك الوقت اتخذت البنيوية أشكالا متنوعة في النظرية والمنهج².

لقد استلهم "لفي ستراوس" النموذج اللساني (علم اللغة) باعتباره النموذج الأمثل في مجال العلوم الإنسانية، الذي استطاع أن يحقّق شروط العلمية، من حيث كونه يدرس موضوعا عاما -لا يوجد مجتمع بشري بدون لغة- ومنهجه متشابه، أي أنه يتبع نفس المنهج في دراسة أي لغة قديمة كانت أو حديثة، بدائية أو متحضّرة ثمّ لأذنه يعتمد على مبادئ أساسية هي محلّ إجماع الباحثين. إن البنية في نظر "لفي ستراوس" في المجال الثقافي مماثلة للبنية

¹ - د. الزواوي بغورة، الفلسفة واللغة، ص. 141.

² - د. الزواوي بغورة، البنيوية منهج أم محتوى، مجلّة عالم الفكر، العدد 04، المجلّد 30، أبريل\يونيو 2002.

في علم اللغة، فهي ليست الواقع التجريبي بل النموذج المستمد من هذا الواقع، وهي أيضا غير العلاقات الاجتماعية وإن كانت تتألف منهممّ إنها خفيّة غير مرئية، باطنية لاشعورية، أي ذات طبيعة عقلية، وهي إلى جانب ذلك تشكّل منهجا قابلا للتطبيق على قضايا أنثروبولوجية متنوّعة، إنها أداة منهجية¹. والأنثروبولوجيا من هذا المنظور لا يمكنها إلا أن تكون بنيوية، وهي لا تهتمّ بالمعيش والعيني والتجريبي كما تفعل الأنثروبولوجيا الوظيفية أو الوصفية أو التطورية بل تبحث عن البنى الخفيّة وراء الظواهر، إنها تدرج ضمن علوم العلامة - مثل علم اللغة- التي تدرس الطبيعة الرمزية للموضوعات. ودراسة الرمز لا تكون إلاّ وفق نموذج اللسانيات البنيوية (المنهج الفونولوجي)، فعندما يدرس العالم الاجتماعي ظاهرة القرابة مثلا، يجد نفسه في وضع صوري شبيه بوضع العالم اللغوي الفونولوجي، ذلك أن حدود القرابة، شأنها شأن الوحدات الصوتية، هي عناصر ذات دلالة، وهي مثلها لا تكتسب هذه الدلالة ما لم تندمج في أنظمة، ثمّ إن أنظمة القرابة مثل الأنظمة الفونولوجية يعلّها العقل على مستوى الفكر غير الواعي*. وأخيرا فإن معاودة بعض أشكال القرابة، وقواعد الزواج، والمواقف المفروضة بين بعض نماذج الأقارب، في مناطق بعيدة من العالم وفي مجتمعات شديدة الاختلاف، يحمل على الظن بأن الظواهر التي يتسنى ملاحظتها، في الحالتين على السواء، تنتج عن حكم قوانين عامة، ولكنها مخفية. يمكن إذن صياغة المسألة على النحو التالي: إن ظواهر القرابة، في نظام واقعي آخر، هي من طراز الظواهر اللغوية ذاتها². نفهم من ذلك أن أنسقة القرابة مثل الأنسقة الفونولوجية مشكّلة بواسطة النشاط العقلي اللاّواعي، أي ما يقابل مفهوم "الشكل"

¹ - كلود لفي ستراوس، الأنثروبولوجيا البنيوية، ص. 327-330.

(*) - ما استوقف لفي ستراوس في الفونولوجيا أو علم النظم الصوتية هو مبدأ الفونيم، مبدأ التقابل المحض بين دواليل لا حصر لها، وإمكانية تحليل هذه الدواليل المتقابلة إلى تقابلات ثنائية تشكّل أسسا لها وتكون خارج وعي الذات تماموقد طبّق هذا المبدأ على الأسطورة، مقترحا تحليل الأساطير إلى وحدات أساسية خالية من المعنى أطلق عليها اسم الأسطوريات Les Mythèmes.

² - كلود لفي ستراوس، البنيوية الأنثروبولوجية، ص. 53.

Forme عند "دوسوسير"، فاللغات والبنىات الاجتماعية (كما الأساطير) لها خاصية مشتركة وهي أنه لا يمكن فهمها انطلاقاً من محتواها، من الخصائص المادية لعناصرها، بل فقط إذا اعتبرنا هذه العناصر كقيم، وظائف لنسق من العلاقات الخالصة¹. من هنا ترتسم معالم الطموح الكبير الذي تنشده الأنثروبولوجيا البنيوية وهو اكتشاف بنية العقل البشري من خلال تحليل ثوابت نواتجه الثقافية، فمن خلال سعيها للكشف عن المنطق الرمزي للثقافة باعتبارها لغة، أو ممثلة للغة بنيوية، فهي تتطلع إلى الوصول للظواهر الأساسية للنشاط العقلي، تلك التي تشرطه وتحدد أشكاله الأكثر عمومية، والتي توجد في طبقة الفكر اللاواعي... وإلى شروط الإمكان لكل أنماط النشاط العقلي، عند جميع البشر، وفي كل الأزمنة، وهكذا يكون المثل الأعلى الاستيمولوجي للأنثروبولوجيا البنيوية هو إرجاع الشتات الظاهري إلى نظام، والكشف عن الاكراهات الذهنية والضرورة الكامنة وراء وهم الحرية². والتساؤل المطروح ألسنا هنا أمام "كانطية بدون ذات متعالية"؟ لم يرفض لفي ستراوس هذه القرابة الفكرية مع نقد العقل الخالص، بل نجده بالعكس يؤكدها رغم اختلاف السبل. فقد تبني لفي ستراوس تصوّر دوسوسير لتمفصل العلامة، أي العلاقة بين الدال والمدلول، بين الصوت الحسي والمعنى المعقول، هذه العلاقة التي تمّ عبر وساطة الخطاطة الخيالية Schème imaginaire، والتي تعود جذورها إلى الفلسفة الكانطية. فكانت هو من تساءل عن العلاقة بين المفاهيم الخالصة للفهم (الأطر العقلية) التي ليس لها أي طابع حسي، ومادة الحدس التي تقدمها التجربة (الحدوس الحسية)، هذه العلاقة التي تتوسطها الفعالية الخيالية القادرة بواسطة الخطاطة Schème على جلب مفهوم خالص إلى موضوعات التجربة. هذه الفعالية التخطيطية هي ما يسميه "لفي

¹ - Manfred Frank. Qu'est ce que Le néo- structuralisme. Traduction Christian Berner. Cerf.1989.P.38.

² - د. عبد الرزاق الداوي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، دار الطليعة، بيروت، الطبعة 01، 1992. ص.81.

ستراوس "العقل اللاوعي" الذي يجلب طرفا لآخر عن طريق العلامة، أي الواقع الاجتماعي والعقل الموضوعي داخل بنية.

إن بنية المجتمع وفق هذا المنطق ليست مادة بل شكلا خالصا، أي "نسقا من الإحالات" ليس بين الأشياء، بل بين القيم (الوظائف)، ومعنى ذلك أن اللاوعي هو عبارة عن قوالب وأشكال فارغة من أي مضمون، إمكانيات يملكها العقل البشري لربط العلاقات والتركيب والتحويل، انطلاقا من عدد محدود من المبادئ والعناصر، مثلما تفعل اللغة انطلاقا من الوحدات الصوتية، وبواسطة تلك الإمكانيات تتحول المعطيات والأشياء إلى أنساق رمزية. لقد أصبح اللاوعي في هذا السياق الجديد يدلّ على تلك القوانين العامة التي يشتغل العقل البشري بها ومن خلالها، والتي تعكس قوانين الدماغ وبالتالي القوانين الفيزيائية. من هذا المنظور يكون اللاوعي البنيوي كامنا في كلّ لغة وفي كلّ ثقافة، وقاسما مشتركا بين جميع العقول البشرية، وهو الذي يقوم باستمرار بدور الاتصال والربط بين الطبيعة والثقافة، فمن خلاله تنكشف أوهام الوعي وتبعية الثقافي للطبيعي، ولعلّ هذا ما يدفع إلى القول بأن "لني ستراوس" يرقى باللاوعي إلى درجة المقولة الأنطولوجية التي تفسّر جميع مظاهر الوجود (الحياة، المجتمع، الإنسان، العقل والثقافة)¹. وهنا نقطة تداخل العلمي مع الفلسفي في أبحاث "لني ستراوس" الأنثروبولوجية، والتي طالما رفضها معلنا بأنه لم يقم فلسفة جديدة، بل يقترح منهجا علميا جديدا في العلوم الإنسانية، ذلك أن مناقشة موضوعات: طبيعة العقل البشري، والسلوك العام للإنسان، ومكانة الإنسان في العالم وداخل النظام الاجتماعي تثبت انزلاقه من المفهوم العلمي للمنهج إلى الفلسفة والأنطولوجيا.

إن بنيوية لني ستراوس - هي بنيوية صورية - وهي تنتهي إلى موقف فلسفي تأملي، عندما تؤكد على دوام الطبيعة الإنسانية، وترفض كلّ حركة أو تطوّر، معتبرة ذلك مظاهر خادعة، بحيث لا ترى في تعدد الثقافات

¹ - المرجع نفسه، ص. 91.

واختلاف اللغات... إلا صياغات مختلفة لمنطق لاواعي واحد عام وشامل لكل المجتمعات الإنسانية¹، وأنه سابق على التربية والتعليم، ويكرر هذا المنطق اللاواعي نفسه في كل حضارة وفي كل نشاط، فالتاريخ ليس دلالة على التطور والتقدم، بل فقط يكرر نفسه تحت تأثير توجيه المنطق اللاواعي. إن تصوّر العقل البشري بهذا الشكل - باعتباره ثابت، لازماني ومماثل لذاته - ولا يتأثر بالظروف الاجتماعية والنشاطات السيكلوجية، يذكرنا على حدّ تعبير جان بياجيه بالمثل الأفلاطونية الخالدة²، والتي لا تتأثر بالعالم المحسوس، ولذلك لا يشكّل التصوّر السكوني للإنسان وعقله سوى حلقة للذي يحاول فهم بنيته بالرجوع إلى تكوينها. من هنا تأتي ضرورة تجاوز نموذج التحليل اللغوي التزامني الذي يطبّق بطريقة آلية على مختلف الظواهر، نحو الاهتمام بتطور البنات وعدم عزلها عن وظائفها والنشاط العملي للإنسان. أما من الناحية الإيديولوجية فإن ادعاءات البنيوية تأسس منهج علمي صارم بعيد عن تأثير الذات، هو في حدّ ذاته موقف إيديولوجي، ذلك أن وجود البنات دليل على بنيتها³ (إنشائها) من طرف ذات بانية خاصّة في مجال الفنّ الذي يهدم كلّ ما هو مألوف.

إن المنهج البنيوي - وحتى يحتفظ بقيمته العلمية - يحتاج إلى تصفية حساب مع مخلفات النزعة الوضعية بجناحيها "الكلاسيكية" و"المنطقية المعاصرة"، كما يحتاج إلى التحرر من دوغمائية النزعة العلمية Scientisme التي سادت المنتصف الثاني من القرن 19م، لذلك على البنيويين أن يدركوا أنّ ما أن ننسى روابط البنيوية مع العمليات التي انطلقت منها، وما أن ننسى واقعية البنية التي نصل إليها، حتى ننسف إمكانية المنهج البنيوي ونجعل منه فلسفة قابلة لأن تتجاوز. لقد أخذ البنيويون عن "غاستون باشلار" مفاهيم: كالتقطيع والعوائق.. لكنهم لم يأخذوا عنه فكرة حيوية العقل العلمي والتفكير البشري الذي يجدد نفسه باستمرار مع تطور العلوم.

1 - جان بياجيه، البنيوية، ص. 88.

2 - المرجع نفسه، ص. 52.

3 - المرجع نفسه، ص. 113.

ثانياً: البنيوية الجديدة أو ما بعد البنيوية:

1- ما هي البنيوية الجديدة ؟ يعود ميلاد البنيوية الجديدة أو ما بعد البنيوية إلى سنة 1968م، وهي حركة هامشية نمت على هامش التعليم المسيطر في الجامعة الفرنسية، وقد اكتسحت الحياة الفكرية الفرنسية خلال سنوات 1970-1980. لكن ما هي الموضوعات والقضايا والمشاكل التي كانت محور اهتمام البنيوية الجديدة؟ نشير بداية إلى أن البنيوية الجديدة هي ذروة وأوج قرنين من تقاليد الفكر، وتشمل مجموع الكتابات، المذاهب والاتجاهات التي رأت النور في أوروبا خلال القرنين الأخيرين، أي في الغرب (L'occident)، هذا الجزء من تاريخ الإنسانية الذي لم يعرف في الوحدة، هذه الوحدة التي يؤخ لها "ميشال فوكو" بسنة 1775م، والتي لا تدرك إلاّ انطلاقا من الوعي بأزمة، أزمة الشك في الانتماء إلى هذا الغرب المدرك كوحدة واكتمال. لقد كتب هيغل في مقدمة "أصول فلسفة الحق" (... الفلسفة تأتي دائما متأخرة، من حيث هي فكرة العالم، لا تظهر إلاّ عندما يكتمل الواقع الفعلي وتنتهي عملية تطوره. الفلسفة تصل دوما متأخرة... وحين ترسم الفلسفة لوحتها الرمادية، فتضع لونا رماديا فوق لون رمادي، فإن ذلك يكون إيذانا بأن صورة من صور العالم قد شاخت. لكن ما تضعه الفلسفة من لون رمادي فوق لون رمادي لا يمكن أن يجدد شباب الحياة ولكنه يفهمها فحسب، إن بومة مينيرفا لا تبدأ في الطيران، إلاّ بعد أن يرخي الليل سداله)¹. هيغل يرى نفسه مرحلة هامة وحاسمة في تاريخ التقدم في الوعي بالحرية، والذي يحتفي بكماله في فلسفة الروح، فتاريخ الروح الأوروبية هو تاريخ الوعي بالذات، هذا الوعي الذي لا ينكشف بصورة مباشرة بل عبر مراحل. إن تحقيق الوحدة بين الذاتي والموضوعي أي التحقق الفعلي للحرية هو نهاية لا بداية للروح، فتحقيق الروح لا ينكشف إلاّ بعد أن تطير بومة مينيرفا، وذلك عبر فهم

¹ - فريدريك هيغل، أصول فلسفة الحق، ترجمة وتقديم إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، بيروت، المجلد الأول، الطبعة الثالثة

العصور الماضية كخطوات ومراحل للوعي بالذات، فالروح يدرك مفهوما. الشيخوخة المولودة التي أثارها هيغل هنا جلبت اهتمام معاصريه وأتباعه أكثر من المستدعى في فلسفته، لذلك سيتم تأويل شيخوخة الغرب ومفهوم العقلانية كشيخوخة للآلهة، ظلامية للمعنى وفقدان لكل توجيه، كما يوحي بذلك نص نيتشه "الأخرق" L'insensé، فنهاية الروح الغربية هي نهاية مملكة الإله، الروح المطلق عند هيغل يسمى الإله، إله غير لاهوتي متحلّي في أنوار الروح الأوروبية.¹

إن ملامح الحداثة الفلسفية ممثلة في الذاتية، العقلانية والعدمية انتهت عبر سلسلة طويلة من التطوير والمراجعة إلى بلوغ الدورة في الفلسفة المثالية الألمانية، خاصة مع المثالية المطلقة لهيغل، فقد استطاع هيغل أن يقيم نسقه الفلسفي على المبادئ الثلاثة للحداثة (الذاتية، العقلانية ومبدأ العدمية)، أي أنه تمكّن من تجميع مبادئ الحداثة في نسق فلسفي كلي متكامل، بدليل أنه عمّم مبدأ الذاتية على الوجود بأكمله، فجعله روحا مسيرة للعالم. كما ذهب بمبدأ العقلانية إلى حدّ تأليه العقل، أما بخصوص مبدأ العدمية، فقد أشار إليه من خلال إقراره ب (موت الإله) في الأزمنة الحديثة، إذ يقول: "إن الإحساس الذي يراود الأزمنة الحديثة هو الإحساس بموت الإله"².

لا غرابة إذن أن يبحث الأخرق الذي يحدّثنا عنه نيتشه عن الوحدة المتلاشبية للغرب، كإله المفقود في النشاط المستمر للروح، والذي من حيث هو روح كان قد ضمن وحدة واستمرارية الغرب. "أما سمعتم بذلك الرجل الأخرق الذي، بعد أن أوقد فانوسه في وضح النهار، صار يجري في ساحة السوق ويصيح دون توقف: "أبحث عن الإله! إني أبحث عن الإله! "... أنا سأقول لكم! لقد قتلناه أنتم وأنا! نحن كلنا هم قتلته! ولكن كيف فعلنا ذلك؟ كيف استطعنا أن نفرغ البحر؟ من أعطانا الاسفنجة لحو الأفق كلّهُ؟ ما ذا فعلنا بإبعادنا هاته الأرض

¹ -Manfred Frank. Qu'est ce que le néo-structuralisme. P.19.

² - محمد الشيخ، ياسر الطائري، مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة (حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر). ص. 14-15.

عن شمسها؟ إلى أين تسير الآن؟ إلى أي شيء تقودنا حركتها؟ أبعيدا عن كل الشمس؟ ألم نندفع في منحدر طويل؟ وذلك إلى الخلف، إلى الأمام، إلى كل الجوانب؟ أما يزال هناك أعلى وأسفل؟ ألسنا ننتبه كما لو عبر عدم مطلق؟ ألا نحسّ نفس الفراغ¹؟ فالأخرق يدرك هو أيضا الظلام الساقط، إلى الحد الذي يبدو له من الضروري إيقاد الفانوس في وضوح النهار للإبصار بوضوح. اكتمال الروح الغربية هنا ليست نورا بل شيخوخة الآلهة، ليس الإلحاد المألوف لأولئك الذين لا يؤمنون بالإله، هو ما يربع الأخرق، بل موت الميتافيزيقا التي تحمل اسم الإله. إذن موت الإله يتضمّن في اختياره كل نسق تأويلي لتأسيس المعنى، يقينية عالم فوق حسي. موت الميتافيزيقا في نظر نيتشه يعني أن الفلسفة الغربية كأفلاطونية ومسيحية قد استنفذت في احتياطاتها التأويلية والتأسيسية للمعنى، أي أن ما اعتبر إلى الآن قيمة عليا للوجود ظهر على أنه عدم، وبهذا المعنى يتحلّث نيتشه عن "تعرية القيم". فليس الأخرق هو من قتل الإله، بل نحن قتلته، وكيف قتلناه؟ بالأنوار، باستعمال قوى التحكم في الطبيعة، وبالتحرّر الذاتي من الخضوع للقوى الخارجية، فليس من باب الصدفة أن يستدعي الأخرق الحدث الكوبرنيقي الذي يفصل الشمس عن الأرض، واكتشاف لانهاية الكون، التي لا تعرف لا فوق ولا تحت، إذ لا معلم لوجود فقد نقطة ارتكاز توجهه. هذه هي بداية واكتمال عتمة المعنى في الغرب، والذي إذ أراد تحويل الحقائق من مجال المعتقد البسيط إلى مجال المعرفة، انتهى وبدون وعي ولا قصد منه إلى نفي "القيمة" من حيث هي "قيمة"، ذلك أن محاولة الكشف عن الافتراضات الشيولوجية للفكر أفضت إلى هدم العالم الفوق حسي في كل أشكاله: كقيمة عليا، كوحدة للمعنى، كإبداع إلهي للعالم، كروح مطلق، أو ببساطة كذات للتقنية الحديثة، وكذات لعلوم الطبيعة، وباختصار نقول: أن الاختبار العقلاني لكل ما ارتبط بالإله من قيم متعالية يفضي إلى

¹ - فردريك نيتشه، العلم المرح، ترجمة وتقديم، حسان بورقية ومحمد الناجي، أفريقيا الشرق، المغرب، الطبعة الأولى، 1993، ص ص

عدم. وفي هذه اللحظة بالذات تطرق العدمية الأوروبية الباب، فأكبر الحوادث جثة - موت الإله - بدأ يلقي

بظلامه على أوروبا. وهنا نتساءل: ما هي خصوصية حلول الأنوار التي يسميها نيتشه: العدمية Nihilisme ؟

إن "موت الإله" أبلغ عبارة للتعبير عن خطاب نقد الميتافيزيقا عند نيتشه، هذا الخطاب الذي يهدف إلى نزع

الهالات الأسطورية عن صورة الإنسان كما رسمتها قرون عديدة، وتبديد الأوهام حول حقيقة الوجود، تلك

الأساطير الفلسفية التي ساهمت في تثبيت أفكار إنكار الحياة، وقتل الذات، باسم قيم عليا مزعومة، أعطيت لها

أصول سماوية أحياناً، وأصول أرضية أحياناً أخرى. فنيته يرفض في هذا السياق كل ما يندرج في قائمة تلك

"القيم العليا" و"العالم الأخرى" التي حولت الفلسفة إلى تاريخ لخضوع الإنسان. نقد الميتافيزيقا أو "موت الإله"

يعني إسقاط جميع الأخريات، وجميع العوالم الماورائية، ونسف جميع القيم والمثل العليا، وبصفة خاصة، تلك التي

نشأت في الأزمنة الحديثة، المنطق، العقل، الموضوعية، الفكر العلمي، العلم ذاته، الثقافة، الاشتراكية،

الديمقراطية.... وفي ذلك إعلان عن تصدع جميع الضمانات لإمكانية تعقل العالم ولمعقوليته، وعن تشظي جميع

الحقائق، وتداعي جميع الهويات، بما فيها هوية الإنسان ذاته، التي أضحت مجرد تعدد وتشتت واختلافات تختفي

وراء وحدة وهمية¹. من هذا المنظور تغدو جميع الظواهر عبارة عن تأويلات، ولا وجود لأي ظاهرة في حد ذاتها،

فجميع الأشياء والحقائق، والماهيات والقيم الأخلاقية، هي نتاج تأويلات الفلاسفة للوجود، ولا وجود لتأويل

صحيح يفضي إلى أصل أول أو أساس ثابت، وبهذا المعنى تغدو "...إرادة الحقيقة بالأساس هي فن التأويل

، لذلك يلزمنا الكثير من قوّة التأويل"² كما يقول نيتشه. وما يختفي وراء كل التأويلات، وخلف كل معنى

ودلالة، وآخر ما يشكل ماهية الوجود هي إرادة القوة، "فالحقيقة ليست شيئاً موجوداً يجب البحث عنه واكتشافه

¹ - د. عبد الرزاق الداوي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، ص. 35.

² - فردريك نيتشه، إرادة القوة، محاولة لقلب كل القيم، ترجمة وتقديم محمد الناجي، أفريقيا الشرق، المغرب، 2011، ص. 221.

وإنما شيئا يجب خلقه، شيئا يعطي اسمه لعملية ما، إرادة ليست لها في حد ذاتها غاية: تقدم الحقيقة سيرورة لا تنتهي، وعزم فعال، وليست وصول شيء ثابت ومحدد إلى الوعي. إنها كلمة من أجل "إرادة قوة"¹.

إن العالم البشري بثقافته ومعارفه وعلومه، بتناقضاته وأحلامه وأوهامه، ليس إلاّ نتاجا للتأويلات المتراكمة عبر تاريخ الفلسفة، والتي تخفي وراءها دائما إرادة القوة، ووحده الوقوف على هذه الحقيقة هو ما يسمح بإزالة غشاوة التأويلات الميتافيزيقية عن أعيننا، ويكشف أننا نتيه في عالم لا تناسق فيه ولا انسجام، عالم كلّه بشاعة وفوضى وعبث.

موت الميتافيزيقا وانحيار حقيقة عالم فوقي، قيمة عليا، يؤدي إلى ميلاد ما تسميه البنيوية الجديدة "ما بعد الحداثة" Post modernité، وهو ما يميلنا على "جان فرانسوا ليوتار" وكتابه "الوضع ما بعد الحداثي" Condition post moderne إذن سؤال: ما هي البنيوية الجديدة؟ يضعنا أمام فكر تحت شروط ما بعد الحداثة، فالبنيوية الجديدة تفهم كفكر مشروع ب"نهاية" الحداثة. وعليه فإذا كانت الحداثة تشير إلى عصر الثورة الكوبرنيقية، فإن "ما بعد الحداثة" هي شرط لاحق على موت الميتافيزيقا. لقد أشرنا من قبل إلى أن ظهور البنيوية الجديدة كان سنة 1968م*، لكن ما علاقة سنة 1968م وهي سنة ثورة بما بعد الحداثة؟ ولماذا تحمل البنيوية الجديدة أو ما بعد البنيوية في تسميتها ذكرى البنيوية؟ وهل يرتبط ذلك ب"الوضع ما بعد الحداثي" ،وبالتالي بفكر في ظلّ العدمية؟

¹ - المرجع نفسه.ص.216.

* - 1968 هي سنة ميلاد بعدد البنيوية، وهي سنة تميّز التاريخ السياسي والفلسفي في فرنسا. لكن من غير المقبول اختزال هذا الفكر الغني إلى "فكر 68"، كفكر ضد إنساني وادمي، أي خطير كما قام بذلك كلّ من لوك فيري Luc Ferry و آلان رونو Alain renaut / ينظر Luc Ferry et Alain Renaut .La Pensee 68.Gallimard 1988.P29

نحن هنا أمام ثلاث أطروحات: 1-البنوية الجديدة تفهم في سياق الأثر الذي تركه هيغل ونيتشة، كفكر ما بعد نهاية الميتافيزيقا. 2- هذا الفكر ما بعد الميتافيزيقي هو أيضا فكر لاحق على البنوية* ، فالبنوية الجديدة ترتبط بالبنوية الكلاسيكية التي يمثلها دوسوسير، بانفنيست، غريماس، لفي شتراوس و رولان بارث، فهي ليست ما بعد البنوية، بل ترتبط بالبنوية بطريقة نقدية ولا يمكن فهمها خارج هذا الأصل. 3- البنوية الجديدة تجرّ وتقلب من منظور فلسفي البنوية الأثنو-لسانية ethnolinguistique التي سبقتها، والتي لم تعد مجرد منهجية للعلوم الإنسانية، بل حركة فلسفية. هذا المنظور يرتبط في جوهره بذكرى تجاوز نيتشه للميتافيزيقا، ولعلنا ندرك هنا لماذا يجب إضافة كل من هيدغر وفرويد إلى قائمة آباء البنوية الجديدة، ليشكل الثلاثة معا "أنصاف آلهة ما بعد الحرب" كما يسميهم رمون آرون، أو "شرطيونا الثلاثة" حسب تعبير رولان بارت¹. يتعلّق الأمر إذن بتأويل فرنسي لفلاسفة ألمان تمّ تهميشهم بعد الحرب. نقول ضرورة إضافة كل من هيدغر وفرويد إلى الشجرة الجينولوجية للبنوية الجديدة، لأن الأول في علاقته بهيغل ونيتشه حاول تجاوز الميتافيزيقا باسم "وجود منسي" لم تستطع أية معرفة نظرية أن تبلغ ماهيته، والثاني من حيث إحالته إلى "لاشعور" لم تستطع أية نظرية الكشف عنه. من هنا اعتبرت البنوية الجديدة طموح التحكم المفاهيمي والتفسير بمثابة الايستيمي الأوروبية المتجاوزة، فالمعرفة ما بعد الحداثية لا يمكن أن يكون لها شكل المثالية الأفلاطونية أو الاعتقاد المسيحي، ولا وعي الذات الهيجلي، وهو ما يبرّر الإحالة على سنة 1968م.

(*) - فضلنا اعتماد مصطلح البنوية الجديدة بدل مصطلح ما بعد البنوية، لأننا نشاطر الفيلسوف الألماني مانفريد فرانك الرأي في أن مصطلح ما بعد البنوية غير دقيق، لأن العديد من الظواهر والحوادث جاءت بعد البنوية ولا علاقة لها بالبنوية كالتخفيض سعر البترول مثلا، أما مصطلح البنوية الجديدة فلا يجب أن يفهم منه أنه يدل على مجرد تجديد للبنوية الكلاسيكية المعروفة في اللسانيات والأثنوبولوجيا والأدب، مثلما هو الحال بالنسبة للماركسية الجديدة التي تستعيد عناصر نظرية تم تعطيل تقاليدنا تاريخيا عبر المراجعة والتغيير.

¹ - محمد الشيخ، المثقف والسلطة، دراسة في الفكر الفلسفي الفرنسي المعاصر، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1991، ص.60.

لقد أشرنا في بداية هذا المبحث إلى أن مفهوم البنية تبلور في مجال علم اللغة (اللسانيات) مع دوسوسير، حيث نظر إليها -اللغة- باعتبارها نسقا أو نظاما، معنى ذلك أنها خاضعة لمبدأ النظام الذي تتمفصل بموجبه كلمات لغة ما، وتصبح قابلة للمعرفة و ذلك من خلال التمييز بين الدوال، فثراء رصيدنا اللغوي ليس إلا بالنظر إلى قدرتنا على تمييز المصطلحات ومقابلة بعضها ببعض، وذلك حسب دوسوسير ليس ممكنا إلا من جانب دال العلامة لا مدلولها. البنية إذن نسق مركب من دال ومدلول، بحيث أن كل دال يقابله مدلول واحد طبقا لقاعدة ثابتة تسمح بتمييز العلامات وإعادة ترتيبها، وهو ما يجعل العلامات خاضعة لقانون غير متحول، ففي قطعة البلور (وهو المثال الذي يعتمده لفي ستراوس في الأنثروبولوجيا البنيوية) لأجزاء ليست متميِّزة عن بعضها البعض فقط، بل هي أيضا في درجة حرارة ثابتة محكوم عليها بالحفاظ على مواقعها، أي أنه من غير الممكن لا أن تتفكق، ولا أن تدخل في علاقة ملتبسة تعيق مراقبة توقعاتها، وبالتالي استعمالاتها. هذا المفهوم بالذات، مفهوم اللا متحكم فيه أو الخارج عن السيطرة *L'incontrôlable* هو ما تدخله البنيوية الجديدة في النقاش هنا. فإذا كان بحث جاكسون "علم اللغة والشعرية" سنة 1958م يمثل الإعلان عن الانتشار الكاسح للبنيوية، وعلامة على المدد البنيوي، فإن بحث دريدا "البنية، العلامة واللعب في خطاب العلوم الإنسانية" سنة 1966م كان بمثابة علامة على التراجع البنيوي، والتحول عن أحلام البنيوية¹. فأصبح التحكم ضمن هذا السياق الجديد مرتبط بلعبة لغة العقلانية، أي الميتافيزيقا. فالميتافيزيقا لا توجه وجود الإنسان فحسب، بل تمارس هذا التوجيه في شكل تحكم. النظام يسود عالم الميتافيزيقا، بالنظر إلى أن قوانين العقل الإنساني تتحكم في أشكال المادة، فالطبيعة مثلا لا يتم تمثيلها إلا كموضوع أو مجال تطبيق لحق تصوف عقلائي. من هنا يمكن القول أن البنيوية تبقى خارجة عن

¹ - جاك دريدا، البنية، العلامة واللعب في خطاب العلوم الإنسانية، مجلة فصول، المجلد 11، العدد 04، 1993، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مقدمة الترجمة.

الميتافيزيقا من حيث أنها لا تتقاسم معها إحدى فرضياتها المسبقة المتمثلة في أن العالم الحسي هو انعكاس، أو تعبير، أو مجال تطبيق لعالم فوق حسي *Suprasensible*، فتطبيق القوانين العلمية على الطبيعة، يبقى على سبيل المثال خارجا على الطبيعة، وهنا ممارسة للسلطة، نوع من التحكم أو السيطرة الروحية تفرض معادلتها على الطبيعة. وراء الحيادية الأكسيولوجية للنظرية (*theoria*) بالمعنى اليوناني للكلمة، تلوح وترتسم إرادة قوّة، إرادة سيطرة، وقد كشف هيدغر عن هذا الطابع الخفي الذي تتقاسمه الميتافيزيقا الأفلاطونية القديمة مع إرادة السيطرة على الطبيعة للتقنية الحديثة¹. فتاريخ الميتافيزيقا ليس سوى تاريخ فرض سلطة الذاتية التي بلغت اليوم ذروتها في التقنية. يعتقد هيدغر أن مفكري الأزمنة الحديثة كلهم وبدون أي استثناء من ديكرت إلى نيتشه، وحتى مفكري عصر التقنية، قد أولوا الوجود كتجلّ في صورة الذاتية، وصاغوا تأسيسا على ذلك تصوّرات ذاتية عن الحقيقة، وعن ماهية الإنسان، ولذلك فهم - أولئك الفلاسفة- يواصلون نفس الإشكالية التي طرحها ديكرت². ولا شك أن البنيوية تقطع مع هذه الفرضية الميتافيزيقية، ذلك أن دوسوسير في مجال نظرية العلامات يقرب التصوّر الميتافيزيقي الذي يعتبر الطابع الصوّتي للعلامة تمثيل لطابعه اللاّحسي، الروحي أي لدلالته، ويعتبر أن الدلالة هي نتيجة الاختلافات الصوتية، وبهذا المعنى ليست البنيوية ميتافيزيقية، لكنّها كذلك من زاوية أخرى، أي أنّها ميتافيزيقية من حيث هي تسعى لاكتشاف مبادئ نظام، وانتظامات كونية معرفتها تمكّن من السيطرة التقنية والعلمية في العالم الاجتماعي، لذلك تبقى غايتها المعرفية مرتبطة بما رسمته النظرية الغربية، وهو إخضاع الطبيعة. أبعد من ذلك أنه حتّى في حالة غياب ذات مبدعة ومحوّلة للقوانين، تبقى البنيوية مع ذلك مؤسّسة ميتافيزيقية

¹ -Manfred Frank. Qu'est ce que le néo-structuralisme .P P.26-27.

² - د. عبد الرزاق الداوي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، ص.55.

تقليدية، وإلا كيف نفهم قول لفي شتراوس بوجود "لاشعور بنيوي" أو عقل لاشعوري ينسج البنيات الإثنية والنحوية؟*.

تسعى البنيوية الجديدة إلى التحرر من آثار هذا الفكر الميتافيزيقي، فبالنسبة لفرانسوا ليوتار تبقى البنيوية "حديثاً" بالنظر إلى المتطلّبات التاريخية للوضع ما بعد الحداثي، الذي يجب أن يقطع معهلومكن دون رفض لكل أولياتها، ذلك أن حملة مؤسّسة "ما بعد الحداثة" ضدّ "الحداثة" تتوجّه أساساً نحو المفاهيم الميتافيزيقية ل: التحكّم La maitrise و النسق Le système، وهنا بالذات أصغر قاسم مشترك بين المؤلّفات المختلفة لكّل من دريدا، دولوز، لاكان، جوليا كريستيفا وبودريار. ومنه يمكن القول أن سنة 1968م كانت منعطفاً حاسماً انقطعت فيه الصلة الرابطة بين البنيوية المحافظة على فكرة "انغلاق النسق" والبنيوية الجديدة الراضة لهذه الفكرة، ففي فوضى البنيويين الجدد ثمة طاقة ثورية في مقاومة قوى النظام المحافظة على النسق (لذلك لا غرابة إذا قلنا أن ثورة ماي 1968م جعلت الجدران تتكلّم باسم عفوية الجماعة، باسم انكسار الصوت الواحد، باسم التعدّد والاختلاف)¹. هذه المقاومة التي لا تعني الاعتراض على فكرة دوسوسير حول التمثيل أالاختلاف في العلامات، بل بالاعتراض على إمكانية تحقّق هذا التمثيل داخل نسق مغلق، تتمكّن النظرية من ضبطه في صنف Taxinomie. إن بنية البنيوية الجديدة ليست لها حدود، إنها مفتوحة على تحولات لانهائية، ولا تدعي السيطرة الشكلية في الأحداث المتفرّدة لما يسمّى "النص العام"².

(*) - في هذا السياق يتحدّث بول ريكور عن وجود كانطية بدون ذات متعالية، أي أنها ضرب من كانطية بيولوجية أكثر منه كانطية فلسفية، وقد قبل لفي شتراوس بهذا التوصيف.

¹ - محمد الشيخ، المثقف والسلطة، دراسة في الفكر الفلسفي الفرنسي المعاصر. ص. 77.

² - Jacques Derrida. Positions. Paris. Ed /Minuit.1972.P.82.

ما نستخلصه من محاولة التعريف بالبنوية الجديدة، هو أنها فكر لا يقطع بصفة نهائية مع فرضيات البنوية الكلاسيكية وهو ما يبرر اعتمادنا مصطلح البنوية الجديدة بدلا من ما بعد البنوية - بل نحافظ على بعضها، خاصة فرضية دوسوسير التي ترفض اعتبار الكلمات تمثيل لأفكار موجودة مسبقا، أو لانطباعات نفسية، لكنها رغم ذلك وعلى العكس من البنوية تستبعد فكرة سيطرة علمية وتقنية على موضوعها، إنها تكشف داخل فكرة النسق-لساني أو اجتماعي-عن إسقاط أخير للميتافيزيقا، هو بمثابة فكر للسلطة، للسيطرة والتحكم والهيمنة، وفكرة فرض السلطة مرتبطة بفكرة "الحضور" La Présence. فقط ما هو مرئي حاضر، ما يتمظهر في ذاته كما هو في ذاته، في ماهيته، يمكن فعلا أن تتم السيطرة عليه بواسطة المفهوم والنسق. وهنا بالذات ما يعتبره هيدغر خاصية التأويل الغري للوجود: تفكير الوجود كحضور، والبنوية الجديدة تقابله ب " باق غير حاضر" Restance non présente ،أي لاحضور لا يمكن أن يحل كليا في الحاضر، لاشعور بنيوي ومترد لا يقيني لمعنى العلامات¹.

وقصد إظهار تجاوز البنوية الجديدة لفكرة النسق المعلق أو البنية المعلقة باتجاه النسق المفتوح، سنركز على محاولات كل من جاك دريدا وميشال فوكو وجان فرانسوا ليوتار، لا لشيء سوى لأننا نعتبرهم محاورين أساسيين للفلاسفة الألمان، سواء من خلال تأويل إنتاجهم الفلسفية عبر قراءة (هيغل، ماركس، نيتشه ، فرويد...)، أو عبر حواراتهم المباشرة معهم (هابرماس، كارل أوتو آبل، غادامير).

2- جاك دريدا وتجاوز النموذج الكلاسيكي "للبنية": التحول من البنوية الكلاسيكية إلى البنوية الجديدة تحقق بفعل انفتاح مفهوم "البنية"، هذا المنعرج بدأت نواته مع لفي ستراوس في تحليله للخطاب الأسطوري، واعتراضه على المبدأ الديكارتي، القائل بأن الدراسة العلمية يجب أن تكشف في كل الأساطير عن تمظهرات لمبدأ واحد.

¹ -Manfred Frank. Qu'est ce que le néo-structuralisme .P.28

لفي شتراوس يشكك في وجود مركز ناظم ينسج الأساطير، معتبرا أن الوحدة L'unité (وحدة الأسطورة) ليست إلا نزوعية واسقاطية، فافتراض أن للأسطورة وحدة، فذلك لا يظهر إلا فيما وراء النص، إنها تقوم في عقل القارئ¹. لكن لفي شتراوس بقي غامضا بشأن وجود بنية بدون مركز منظّم، فمن جهة ينقل وحدة البنية الأسطورية إلى عقل القارئ، ومن جهة ثانية يرى في الاختلافات بين مختلف روايات أو قراءات الأسطورة، تحويلات لمنصب وحيد للجملة الحاضنة المماثل شكليا عبر تغيير "الهياكل". هذا الغموض يزول إذا ما رجعنا إلى السيميائية البنيوية لـ "جوليان جريماس" Julien Greimas (1917-1992) الذي تأثر ببنيوية لفي شتراوس، إذ يتحلث عن معنى كلي، عن دلالة تامة للبنية (المعنى هو ما يمكن أن يحول من لغة إلى أخرى)، فبنائية نصّ تمر عبر عدّة مستويات تكوينية، والقول بمعنى كلي للنص لا يعني شيئا أكثر من أن تحليل النص، الذي يمر عبر عدّة مراحل ينتهي إلى اكتشاف وحدة بسيطة للمعنى، وفهمها يسمح بالتحكّم في النص. وهنا مركز المعنى، أي المبدأ المحل لبنائية الدلالات إلى نص محدد، تماما مثلما هو الأمر في نسق مثالي، حيث الكل نتاج لمبدأ واحد، وإن كان لا يعرف في وحدته إلا في النهاية كما هو عند هيغل². البنيوية الكلاسيكية إذن تكشف عن ارتباطها بمشروع العلوم الدقيقة، الشكل الأخير لما يسميه هيدغر والبنويين الجدد الميتافيزيقا، لكن ماذا تعني الميتافيزيقا هنا؟

إن كل من يفكر انطلاقا من مبادئ يحافظ على الموجود تحت رقابة الفكر، فلا شيء يعتبر صحيحا قبل أن يخضع لاختبار المبدأ، تماما مثلما هو الأمر في الكوجيتو الديكارتي، والميتافيزيقا تبعا لذلك هي معرفة للسيطرة، وهذا بالضبط ما نجده في إجراءات التقنية والعلوم. يتعلّق الأمر بنوع مما يسميه نيتشه "إرادة القوة"، "إرادة

¹ - ibid. P.52.

² - Encyclopédie de la philosophie .La Pochothèque. P.665-666.

السيطرة"، فمن خلال مراقبة الموجود باسم العقل العارف، تسعى هذه المعرفة للسيطرة عليه، وهذه الرغبة - الرغبة في السيطرة على الموجود- هي ما يمثل القاسم المشترك بين البنيوية والميتافيزيقا*.

في "البنية، العلامة واللّعب في خطاب العلوم الإنسانية" يعتبر دريدا (1930-2004) أن اليوم أيضا "بنية خالية من كلّ مركز تمثّل اللاّمفكّر فيه ذاته"¹. إن المركز يغلّق اللّعب الذي يفتّحه وييسّره، وهو يؤسّس في بنية نفس ما يحكمها ولكنّه يفلت من البنائية، إنّه داخل البنية وخارجها " هذا هو السبب في أن التفكير التقليدي المرتبط بالبنية كان يمكن له أن يقول إن المركز، على نحو يتضمّن مفارقة، هو داخل البنية وخارجها. إن المركز في وسط الوحدة الشاملة، ومع ذلك، وحيث إنه لا ينتمي إلى الوحدة الشاملة(فهو ليس جزءا منها)، فإن مركز الوحدة الشاملة خارجها، فالمركز ليس هو المركز"². ومعنى ذلك أن الأنا لكي يؤسّس البنية، يجب عليه من حيث هو مبدؤها أو "معنى متعالي" أن يكون خارج البنية وداخلها وإلاّ لن تكون له أيّة قيمة، لهذا يعتقد دريدا أن هذا التناقض هو خاصية "رغبة" تسكن كلّ الأنسقة العلمية، إذ يقول: "مفهوم البنية ذات المركز هو، في الحقيقة، مفهوم لعب يقوم على أرضية أساسية، ويتأسّس على ثبات أساسي ويقين يعاد تأكيده، يقين هو ذاته أبعد من منال اللّعب. ويمكن السيطرة على القلق مع هذا اليقين، فالقلق دائما نتيجة طراز بعينه من التوّط في اللّعبة، الوقوع في شرك اللّعبة، كما لو كنّا منذ البداية هدفا في اللّعبة، من منطلق ما يسمّى بالمركز، لهذا السبب (والذي بسبب أنه يمكن أن يكون في الداخل أو الخارج يمكن أن يطلق عليه المنشأ والسبب، باليسر نفسه الذي أطلق عليه الأصل Arche والغاية Telos) فإن التكرارات والاستبدالات والتحوّلات والتبدّلات تؤخذ دائما في

(*) - تقوم البنيوية على فرضية وجود "عقل لاواعي" هو أساس شكل البنية، ووفق هذا الشكل تنتظم عناصر البنية و المحتوى أيضا، وفي ذلك أسبقية للمبدأ، ممّا يجعلها تنتمي من هذا المنظور إلى الميتافيزيقا.

¹ - Jacques Derrida .L'écriture et la différence .éd. seuil.1967.P.409 .

² - ibid. P.410.

سياق تاريخ معنى - أي في سياق تاريخ محض - يمكن لأصله أن يتكشف دائما أو يمكن لغايته أن تستبقي في شكل حضور"¹. ويواصل دريدا قوله أن كل تاريخ مفهوم البنية، قبل الانقطاع الذي يتحدث عنه هو، يجب التفكير فيه بوصفه حلقات من استبدالات مركز بمركز، وفق أشكال أو أسماء مختلفة، ومن ثمة يكون تاريخ الميتافيزيقا مثل تاريخ الغرب، هو تاريخ هذه الاستعارات والكنائيات المختلفة، ومنشأ ذلك هو تفكير الوجود كحضور. فأسماء المثال eidos، الأصل arche، الغاية telos، المقوم ousia (الماهية essence)، الوجود existence، الجوهر substance، الذات (sujet)، التحلّي aletheia، التعالي trenscendentalite، الوعي، الإله، الإنسان.... إلخ هي أسماء تشير إلى حضور ثابت². هذا الانقطاع بدأ لحظة التفكير في بنائية البنية، واستحالة وجودمدلول متعالي يضمن ويشبّهت المعنى، "فقد صار من الضروري أن نبدأ التفكير أنه لم يكن هناك مركز، وأن المركز لا يمكن التفكير فيه في شكل حضور، وأن المركز لم يكن له محلّ طبيعي، لم يكن له محلّ ثابت بل وظيفة، نوع من اللامحلّ الذي يلعب فيه عدد لا محدود من استبدالات العلامة"³. إنهما لحظة عدم حضور المدلول المركزي أو الأصلي أو المتعالي على نحو مطلق خارج نظام الاختلافات، وغياب المدلول المتعالي يفتح المجال للعب الدلالة إلى ما لا نهاية. فكل شيء أصبح خطابا. لكن كيف حدث هذا التحلّي عن المركز Décentrement؛ تتجلّى فكرة التحلّي عن المركز في النقد النيتشوي للميتافيزيقا لمفاهيم الوجود والحقيقة، وفي النقد الفرويدي للوعي أو الهوية الذاتية، كما يتجلّى أيضا وبصورة أكثر تجديرا في هدم هيدغر للميتافيزيقا واللاهوت المتعالي onto théologie* لجمعية الوجود كحضور. لكن هذه

¹ - ibid. P.410.

² - ibid. P.411.

³ - ibid. P.411.

(* - الأنطو تيولوجيا: مصطلح نخته كانط في نقد العقل الخالص) قسم الديالكتيك المتعالي لتعيين هذا الجزء من الميتافيزيقا الذي يربط اللاهوت أو التيولوجيا مع تعريف ما يوجد في استقلال عن كلّ تجربة، فبالنسبة له، هذا المصطلح يحدّد شكل تأملي

الخطابات، وإن عملت على نقد الميتافيزيقا إلا أنها تقع ضحية لغة الميتافيزيقا ذاتها، أي أنها تقوم على تصوّر العلامة كعلامة لدال يشير إلى مدلول، فسواء تعلّق الأمر بهيدغر أو فرويد أو حتى لفي ستراوس، فإن تجاوز الميتافيزيقا يبقى عندهم رهين لغة الميتافيزيقا. وإذا انتقلنا من مجال الفلسفة إلى مجال العلوم الإنسانية مع كلود لفي ستراوس، فإن دريدا يلاحظ أن "الأثنولوجيا" أو علم السلالات، وهو علم أوروبي يستخدم مفاهيم أوروبية تقليدية، ولأنّ هذا العلم يدرس مجتمعات غير أوروبية، فعليه أن يقلّم نقدا لكل مقولات المركزية الاثنية *ethnocentrisme*، بما في ذلك مفاهيم العلمية التي قام عليها هذا العلم ذاته، فلفي ستراوس حسب دريدا محقّ في محاكمته التقابل بين المحسوس والمفهوم، وفي تعالیه عليه، هذا التقابل الذي كثيرا ما أربك العلوم الإنسانية بأسئلة من قبيل ماذا تدرس هذه العلوم؟ هل تدرس أشياء مادية أم تدرس المعنى؟ إلاّ أنه يجري هذه المحاكمة ويتعالى هذا التعالي عن طريق وضع نفسه منذ البداية على مستوى الدلالة، بينما الدلالة من حيث هي اقتران بين دال ومدلول مشروطة بالتقابل بين المحسوس والمفهوم، ويتعدّد فهمها من دون هذا التقابل، ومنه لا تستطيع الأثنولوجيا أن تقوم بوظيفتها إلاّ عبر مفهوم أساسي من مفاهيم الميتافيزيقا الغربية.

إن ما يروق دريدا في تناول لفي ستراوس لأسطورة قبيلة البورورو في مفتتح كتابه الأخير *Le cru et le cuit* هو غياب أية أسطورة مرجعية ذات امتياز، وإمكانية مباشرة التحليل من أي مكان، نظرا لغياب أي "مركز" أو مبدأ مؤسس يؤخذ كمسلمة أو بداهة "إن أسطورة البورورو التي يستخدمها في كتابه بوصفها "الأسطورة المرجع" لا تستحقّ هذه التسمية أو هذه المعاملة، فالاسم خادع... ولا تستحقّ هذه الأسطورة

يهدف إلى استنتاج وجود الله من مفهومه، ويصبح عند هيدغر قانون داخلي للوجود، وهذا منذ أصل الميتافيزيقا. فالثراء الفلسفي للمفهوم يعود في الأصل إلى فكر هيدغر، إذ يشير إلى السمات الأساسية للميتافيزيقا التي تريد أن يفصل كل فكر ميتافيزيقي كبير بين بعد أنطولوجي وبعد تيولوجي، الأنطولوجيا هي خطاب حول الوجود منظور إليه باعتباره وجود، والتيولوجيا خطاب حول الوجود منظور إليه في كليته، الذي يأخذ في الغالب شكل خطاب حول الموجود (المسّي تقليديا الله).

ميزة المرجعية أكثر من غيرها"¹. لكنّ دريدا يرى أنه حتّى في حالة ما إذا تخلّينا عن فكرة مبدأ مركزي كما هو الحال مع لفي ستراوس في كتاباته هذه، فإنّ قوّة التاريخ تستنفذ في الإثارة الوحيدة لتحويل بنية تبقى دائمة في العمق، مماثلة لذاتها شكليا، غير أن البنيات على العكس من ذلك تتحلّل أيضا في شكلها، والتغيّرات هي أكثر من مجرد تحويلات للمماثل الأبدي. وقصد تدعيم شكّهم دريدا مبرّر تاريخي تجريبي ومبرّر نسقي فأما المبرّر التجريبي فيتلخّص في أنّه إذا كان ثمة مركز لبنية إبستيمي *épistème*، فلماذا لا يبقى ويدوم؟ لماذا يعوّض باستمرار بمرشحين آخرين للمركز (غاية، أصل، ماهية، وجود، جوهر، ذات، وعي، إله)؟ وهنا دريدا وإن كان يقرّ مقتنيا أثر هيدغر، بأن التأويلات المتتابعة للوجود لم تتمّ بطريقة عارضة وعمياء، بل بطريقة مضبوطة ومحكمة، من حيث أن سلسلة تحويلات المبدأ الأعلى تطوّرت بشكل اتّصالي في فهم معنى الوجود كحضور، إلّا أنّ جوهر اعتراضه يكمن في: كيف تؤكّد الميتافيزيقا على الطابع المؤقّت لتأويلات الوجود، وفكرة مركز للبنية في نفس الوقت؟ أما من الناحية النسقية فاعتراضه يتعلّق بفكرة مبدأ أو "انغلاق" البنية، فهو يؤكّد أن دلالة - بالمعنى السيمنطقي - مبدأ بنيوي لا تخرج عن إطار قانون الاختلاف، ولا تتشكّل إلّا عبر لعب إحالات دوال البنية، ومنه استبعاد أن يكون نظام البنية، مبدؤها المتعالي صادر عن الخارج، أي ذلك الذي يحافظ على نظام البنية، فنحن فيما يعتقد دريدا متوّطون في بنيات دون أن تكون لنا القدرة على النفاذ إلى عقل وجودنا في بنيات، وهنا اعتراضه على أركيولوجيا فوكو المعرفية، المتعلّقة بمحاولة تخفيف المركز البنيوي عبر السيطرة عليه بواسطة قواعد تشكيل الخطاب، ولهذا السبب يدرجه ضمن تاريخ الميتافيزيقا، إذ يقول: "إن حركة أي حفريات (أركيولوجيا) أو أي أخرويات (إسكاتولوجيا) تحاول أن تفكّر في البنية دائما على أساس من حضور كامل وخارج اللّعب"². لكنّ التخلّي عن فكرة المركز هذه لا تعني أن البنية كان لها مركزا من قبل ثمّ تمّ تجاوزه، بل إن فكرة مركز البنية، والهوية الثابتة مرتبطة

¹ - Jacques Derrida .L'écriture et la différence. P.419.

² -Ibid. .P .410.

بالميتافيزيقا وهي بالتالي وهمية. وإذا كان الأمر كذلك فإن البنية تصبح خطابا، أي نسقا يتوقف فيه المدلول على لعبة الاختلافات، ويجعل الدلالة مفتوحة لانتهائية، وبهذا المعنى يمكن فهم عبارة دريدا: "لا يوجد خارج النص"، أي لا وجود لمعنى متعالى يتجاوز لعبة الاختلاف لكن هل معنى ذلك أنه لا يوجد وقائع خارجية؟ هل النص عنده هو بمثابة "الإله" في الأديان و"اللا شعور" عند فرويد، و"الرأسمال" عند ماركس؟ لا يجعل دريدا من النص مركز المراكز وهو الذي أقدم على هدم المراكز والتمركزات. النص هو "نصوص" وهذا أمر عجيب أن نجعل من الوحدة كثرة مستبطنة، فالنص واحد بذاته وكثير بمقاصده وأفعاله، واحد بذاته (بينيته وتركيبه) وكثير بأصدائه وأغواره ومفاهيمه ودلالاته¹.

إن العلامات التي تؤلف النص تلعب في مواجهة بعضها البعض لعبا لا نهاية له، فتحبط بلعبها ذلك أي معنى يمكن تحديده، وهو ما يستبعد وجود معنى مركزي ممثلا في قصدية المؤلف، ويفتح النص على القارئ. لذلك يصبح القول باستحالة تأويل موضوعي ليس نتاجا لعوائق ذاتية وأحكام قبلية تخل بالعلمية، بل نتاج أسباب بنيوية. فالبنيات لا يمكن أن تفكر إلا بطريقة لا مركزية، والنصوص ليس لها "تأويل مركزي" يصيب قلب النص Le cœur du texte². وهنا يقحم دريدا مفهوم "الإضافية" La supplémentarité وهي تعني احتياط suppléance أمام تعذر مركز البنية أو النص، فتأويل النص يكمل هذا النص. وهو يستعير هذه الفكرة من لفي ستراوس في تفسيره لطبيعة وجود هذا الهو اللاتمميّ ز للمقلّس المتمثّل في "المانا" Le mana ، المانا كلّ شيء ولا شيء، مجرد شكل أو رمز في حالة خالصة، قابل لأن يملأ بأيّ محتوى رمزي، إنه مجرد قيمة رمزية صفر،

¹ - محمد شوقي الزين، الإزاحة والاحتمال، صفائح نقدية في الفلسفة الغربية، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى 2008، ص.156.

² - جون إليس، ضد التفكيك، ترجمة وتقديم، حسام نايل، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2012، ص.159.

أي أنه علامة تشير إلى ضرورة محتوى رمزي إضافي لذلك الذي يملأ المدلول¹. إن كل تأويل، وكل استعمال للعلامة يضع فرضية قصد سد وإكمال نقص المعنى المركزي للنص، وبالتالي من أجل تحديده مؤقتاً وتحت احتياط Provisoirement et sous réserve، فالتأويل هنا إبداع invention وليس اكتشافا Découverte (يفترض حضور ما يجب اكتشافه)، أي أنه إضافة وتكملة للنص، وهذه التكملة مؤقتة ما دامت غير قابلة للتحديد الموضوعي للنص. وقد عبر "جاك لاكان" عن ذلك في تأويله المتميز لعقدة أوديب ك لحظة مركزية بنائية في تكوين الذاتية، فالمرحلة الخيالية كما تدرك من خلال "مرحلة المرأة" لا توجد في الحالة الخالصة، لأنها مشبعة مسبقاً بالرمزية (الأب، الأم، الطفل، القضيب... الخ)، إذ الرمزي من حيث هو تعبير عن الجانب الثقافي تسجيل للطفل في عالم موجود مسبقاً². وعندئذ تكون الهوية الرمزية بخلاف الهوية الخيالية - وهي نموذج مجرد - المرنحو هوية اختلافية للذوات. الذات ليست لها هوية بل هي اختلاف خالص، وهنا القطيعة بين الرمزي والخيالي، بين هوية خيالية تفرز خطاباً يصفه لاكان بأنه "كلمة فارغة" في مقابل خطاب التحليل النفسي (إخراج المكبوت من اللا شعور) الذي يمثّل "الكلمة المملوءة"، وبهذا المعنى تكون الذات محدّدة بطريقة سلبية في سلسلة الدوال. إنها ذات الملفوظ Sujet de l'énoncé والتي تقابل ذات التلّفظ Sujet de l'énonciation، أي الذات المتعالية الخارجة عن إطار النسق الرمزي، وهي شرط إمكان الواقعة الدلالية وتبقى مجهولة. من هنا يكون المعنى نتاج المحاولة الفاشلة التي تقوم بها الذات في نظام الدوال، وهي فاشلة لأنه لا شيء قابل لأن يعرّف بصفة كلية في النظام الرمزي. وهذه المحاولة لسدّ الفجوة بين ذات التلّفظ (الذات المتعالية) وذات الملفوظ ليست شيئاً آخر سوى الرغبة، إنها رغبة تطابق الذات مع ذاتها. وهذه الهوية المطلقة التي لا يسمح

¹ -Manfred Frank. Qu'est ce que le néo-structuralisme .P.66.

² - Claude-Henry du Bord. Le Grand Livre De La Philosophie (Histoire des idées en occident). éd. Eyrolles. 2016. P. 289.

بها النظام الرمزي أو الشيء *La chose* (ما يتكلم) هي من قبيل اللا شعور. وعليه يمكن الحديث حسب لا كان عن انزلاق متواصل للمدلول تحت الدال¹.

يستخلص ممّا سبق، وعلى ضوء قراءة "البنية، العلامة واللّعب في خطاب العلوم الإنسانية" التجاوز الذي أحدثته البنيوية الجديدة مع دريدا لنموذج البنية في البنيوية الكلاسيكية (دوسوسير ولفي ستراوس)، والذي سمح بمراجعة مفهوم البنية من بنية مغلقة ذات مركز إلى بنية مفتوحة خالية من كلّ مركز أو تمركز، من بنية علامات مغلقة ومحكومة بقواعد (نص مغلقة) إلى نصّ مفتوح على التأويل، نصّ لا يبحث فيه عن وحدة المعنى، بل عن الانتشار *Dissémination* الدلالي لكن هل يكفي الإنصات إلى النصّ الدردي لتعريف بالبنيوية الجديدة، أم يجب سماع أصوات أخرى؟ خاصة إذا علمنا بأن مشاريع فلاسفة البنيوية الجديدة متباينة من حيث حقولها المعرفية (التاريخ، المعرفة، التحليل النفسي، الأدب...)

3- ميشال فوكو: من البنيوية إلى الأركيولوجيا: ليس من السهل تصنيف "ميشال فوكو" (1926-1984)

ضمن البنيوية أو ضمن البنيوية الجديدة، لأنّ في ذلك اختلاف بين ما قلّمه الباحثون في البنيوية أو في البنيوية الجديدة أو حتّى ما قاله الفيلسوف الفرنسي ذاته من قبوله بنيوية معيّنة في بعض نصوصه وإنكاره لكلّ بنيوية مهما كانت في نصوص أخرى، وهو ما يعبر عن تحوّل في مساره الفكري. لقد أظهر فوكو منذ البداية ولعه بالمفهوم والنسق شأنه شأن جيل سنوات الستينات، والنسق عنده "مجموعة من العلاقات تستمرّ وتحوّل في

¹ -Lofts steve.G. Rosemann philipp . Penser l'autre .Psychanalyse Lacanienne et Philosophie. Revue philosophique de Louvain Année 1994 Volume 92 Numéro 1 pp. 82-97 www.persee.fr/phlou_0035-341_1994_num_92-186838

استقلال عن الأشياء التي تربط بينها"¹، إنّه موجود قبل أي وجود بشري وأي فكر بشري، فهو قاهر... بدون ذات ومغفل الهوية، وهو أيضا بمثابة "بنية نظرية كبرى" تسيطر على الكيفية التي يحيا البشر عليها ويفكرون². وداخل النسق ليس الإله (الذي أعلن نيتشه موته) هو الذي يتكلّم، ولا الإنسان (لأنّه مجرد وهم وأسطورة حديثة العهد، بل اللّغة هي التي تتكلّم³). ما كان موضوع اللّغة هو مصدر وأساس مختلف الاتجاهات (النبوية والبنوية الجديدة)، فلا شكّ أنّ الفارق والتمييز بين النبوية والبنوية الجديدة يجب البحث عنه في موضوع اللّغة، فإذا كانت اللّغة في منظور النبوية كما أشرنا إلى ذلك سابقا عبارة عن نسق مغلق، وإذا كانت العلاقة بين الدال والمدلول اعتبارية اتفاقية، فإنّ النبوية الجديدة ترى أن استعمال الكلمة هو مصدر المعنى والدلالة التي تظهر وتبرز من خلال الاختلافات. وقد مثّل فوكو هذا الطّرح في مفهومه للخطاب⁴. حقّا نحن لا ننكر أن فوكو لم يسلم من جاذبية المناخ الفكري الذي غدت فيه اللّسانيات النبوية مصدر إغراء وجاذبية، إذ يقول في "ميلاد العيادة": "إن أشكال المعرفة وأشكال اللّغة تخضع للقانون العميق نفسه"، ولذلك نجده يحاول الكشف عن "لاشعور" الخطاب المعرفي، حيث تكون فيه جميع الممارسات قولية وغيرها تجلّيات لبنية نظرية مهيمنة في مرحلة تاريخية معينة، كما هو الحال في الخطاب الطّبي وخطاب العلوم الإنسانية، بل نجده أبعد من ذلك قد ساهم بشكل كبير في تطوير النبوية وإثرائها، عبر الكشف عن "النسق" أو "الابستيمي" الخفي الذي يحكم نشأة العلوم والمعارف في مرحلة تاريخية معينة باعتماد المنهج "الأركيولوجي". ولعلّ من وراء هذين المفهومين: الابستيمي *épistémè* و الأركيولوجيا

¹ - ميشال فوكو، هم الحقيقة، مختارات، ترجمة: مصطفى المسناوي، مصطفى كمال، محمد بولعيش، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى، 2006، ص. 08.

² - عبد الرزاق الداوي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، ص. 132.

³ - ميشال فوكو، الكلمات والأشياء، ترجمة: مطاع صفدي، سالم يفوت، بدر الدين عروذكي، جورج أبي صالح، كمال اسطفان، مراجعة جورج زناقي، مركز الانماء القومي، بيروت، لبنان، 1989 - 1990، ص. 313.

⁴ - د. الزواوي بغورة، الفلسفة واللغة، ص. 155.

Archéologie يكمن سرّ ابتعاد فوكو عن البنيوية بأنّجاه فكر بنيوي جديد، فما هي دلالة الابستيمي و

الأركيولوجيا عنده؟ وكيف شكّلا منعظا بأنّجاه البنيوية الجديدة؟

أ- من الأركيولوجيا إلى الجينيالوجيا: ورد مصطلح "الأركيولوجيا" بانتظام لتحديد المنهج المتّبع في أربع مؤلّفات رئيسية لفوكو في الفترة ما بين 1961 و 1970 وهي:- تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي 1961 (مقلّمته الأولى تبحث أركيولوجيا الاستلاب) - ميلاد العيادة 1963 (عنوانه الفرعي: أركيولوجيا النظرة الطبية) - الكلمات والأشياء 1966 (عنوانه الفرعي: أركيولوجيا العلوم الإنسانية) - أركيولوجيا المعرفة 1969. يمكن اعتبار هذه المرحلة من تاريخ فوكو الفكري بالمرحلة الأركيولوجية.

الأركيولوجيا ليست تاريخاً، في حدود، أنّه إذا كان الأمر يتعلّق فعلا بإعادة بناء مجال تاريخي، فإن فوكو يستحضر أبعاداً مختلفة (فلسفية، اقتصادية، علمية، سياسية... الخ) قصد الحصول على شروط ظهور خطابات المعرفة بصفة عامة في فترة معيّنة. فعوض دراسة تاريخ الأفكار في تطوّرها يركّز على تقطيعات تاريخية محدّدة- بالأخصّ العصر الكلاسيكي وبداية القرن 19م- قصد وصف ليس فقط الشكل الذي تتحدّد به مختلف المعارف انطلاقاً من بناء موضوعات جديدة ظهرت في فترة معيّنة، بل كيف تتفاعل مع بعضها وترسم شكلاً ابستيميا متناسقاً¹. يتساءل فوكو: كيف يحدث أنّه خلال بضع سنوات، تتوفّق ثقافة ما عن التّفكير بالطريقة التي درجت عليها سابقاً، وتشرع في التّفكير في شيء آخر وبطريقة أخرى؟ كيف أمكن للفكر أن ينسحب من تلك الشواطئ التي أقام فيها سابقاً، وكيف أنّ ما كان يعتبر، وإلى زمن قريب، يقينياً وراسخاً في الفضاء المضيء للمعرفة، ينقلب إلى خطأ وخرافة وجهل؟ إلى أيّ حدث أو إلى أيّ قانون، تخضع هذه الانتقالات التي تجعل

¹ - Judith Revel .Le Vocabulaire de Foucault .éd .Ellipses .Paris .2002.p.6-7.

الأشياء فجأة، تدرك وتتعيّن وتصنّف، بكيفية مغايرة لما كانت عليه من قبل¹؟. الأركيولوجيا حفر في الخطاب المعرفي لفترة تاريخية معينة بحثاً عن القواعد التي تعتبر شروط إمكان، تجعل تلك المعارف تظهر وتنشأ في تلك الفترة تمّ تختفي، فهي تهدف إلى الكشف عن مجموع الشروط القبلية التي تحدّد نمط وجود الخطابات المعرفية في فترة تاريخية معيّنة، والكيفية التي توظّف بها تلك الخطابات في الممارسة والسلوك. يجب إذن البحث في الأسفل من ناحية ما قيل ولوحظ خلال فترة معيّنة، البحث عن الأنسقة الإكراهية التي تجعل هذه الأشياء وليس أخرى مرئية وملفوظة، أمام كلّ الملفوظات المستودعة في أرشيف التاريخ، والتي اعتبرت لحظة تلقّيها منتمية إلى "معرفة صحيحة"، فإن فوكو لا يتساءل: أي منها صحيحة ولماذا؟ ولا ما هي الدلالة العميقة التي يجب استخلاصها، بل ضمن أيّ قاعدة تشكيلية ترتبط فيما بينها في لحظة معيّنة؟ هذه القاعدة ليست لا منطقية ولا ابستمولوجية ولا هرمينوطيقية، بل "أركيولوجية". ولا يتعلّق الأمر هنا بقواعد صورية خالصة أو "بنوية"، ولكن بتنظيم تفصل المعارف على ممارسات مؤسّساتية واجتماعية وإدراكات ملموسة. الأركيولوجيا إذن تصف شروط وجود وواقعية المعرفة، في الوقت الذي تهتمّ فيه ابستمولوجيا بتحديد شروط الحقيقة. وعلى الرّغم من أنّ الأركيولوجيا تشبه التحليل البنوي على الأقلّ من حيث أنّها تقلّل من دور الذات، وتستبعد من حسابها كلّ لجوء إلى الوعي والقصد والمعنى، شأنها شأن اللّسانيات (جاكسون) والأثنولوجيا (لفي ستراوس) والتحليل النفسي الجديد (لاكان)، إلاّ أنّ فوكو يميّز بين منهجه الأركيولوجي والتحليل البنوي، مبرزاً أهمّ الاختلافات بينهما فيما يلي:

¹ - ميشال فوكو، الكلمات والأشياء، ص. 64.

أ- اللجوء إلى المنهج النبوي في "ميلاد العيادة" هدد بطمس خصوصية المشكل المطروح، والمستوى الخاص للأركيولوجيا، كما أن غياب التوضيح المنهجي في "الكلمات والأشياء" سمح بالاعتقاد بأن تحليلاته تركز على مفهوم الكليّة الثقافية، لذلك فهو يتأسّف عن عدم استطاعته تلافي تلك المعائر¹.

ب- نفي أن يكون هدف أبحاثه الكشف عن بنية كليّة تهيمن على فكر وثقافة عصر معيّن.

ج- رفض اعتبار الأركيولوجيا نظرية عامة في الخطاب، "الأركيولوجيا (خطابي) هي خطاب حول خطابات، ولكنه لا يهدف أن يكشف بداخلها عن قانون خفي، عن أصل مدفون لا ينتظر سوى إزاحة التراب عنه، كما أنّها لا تهدف أيضا إلى التأسيس بواسطة خطابها، وانطلاقا منه، نظرية عامة، تكون الخطابات بالنسبة إليها مجرد نماذج متعيّنة، يتعلّق الأمر بإجراء خلخلة لجميع المراكز، بحيث لا يبقى أي امتياز لأي مركز"².

د- إلغاء الذات يعود عنده لاعتبارات غير تلك التي تعلن عنها النبوية، إذ يقول: "إذا كنت قد ألغيت الإحالات إلى الذات المتكلمة، فذلك ليس من أجل اكتشاف قوانين البناء أو أشكال قد تكون مطبّقة بنفس الكيفية عند جميع الذوات المتكلمة، وليس من أجل إنطاق ذلك الخطاب الكوني الكبير الذي يكون مشتركا عند جميع البشر في فترة ما. بل بالعكس يتعلّق الأمر بإبراز ما هي الاختلافات"³.

هـ- يعلن فوكو أن اهتمامه يخصّ الأحداث وليس البنيات.

و- رفض فكرة التاريخ المتصلّ بتحرير تاريخ الفكر من تبعيته للفكر المتعالي لا يعني بالنسبة إلى إطلاقا، الدعوة إلى تطبيق مقولات، أثبتت فعاليتها في ميدان اللّغة، على تطوّر المعرفة أو نشأة العلوم، وبالتالي إضفاء الطابع النبوي

¹ - Michel Foucault .L'archéologie du Savoir .éd .Gallimard .1969.p.27.

² - ibid. .p.267-268

³ - ibid. .p.261.

على هذا التاريخ، بل يعني ذلك بالنسبة إلى تحليل التاريخ من منظور عدم الاتصال، بحيث ينتشر ويسري سريانا مغفلا ومجهولا لا تستطيع أية مؤسسة متعالية أن تفرض عليه صورة الذات، وجعله يتفتّح على زمانية لا تعد بيزوغ جديد لأي فجر¹.

ابتعاد فوكو عن البنيوية تظهره كتاباته الأخيرة، إذ لم يعد الخطاب عنده موضوعا مستقلا يخضع لقواعد لاشعورية لها فعالية عليه، لذلك نجده يربطه بمجموعة من الممارسات التي استقرت في المجتمع منذ زمن بعيد. وحديثه هنا وربما لأول مرة عن الممارسات بصفة عامة وليس فقط عن الممارسات القولية والخطابية، وحتى يتسنى له الوقوف على تلك الممارسات من الداخل، سيشرح في اعتماد منهج قديم يعود إلى نيتشه وهو المنهج الجينيولوجي "علينا ونحن نتخلص من الذات المؤسسة أن نتخلص من الذات نفسها، أي التوصل إلى تحليل يمكن أن يأخذ بعين الاعتبار تشكّل الذات ضمن النسيج التاريخي. وهذا ما سأدعوه الجينيولوجيا، أي نوعا من التاريخ يهتم بتشكّل المعارف العامة والخطابات وميادين الموضوع... دون أن يضطر إلى الالتجاء إلى ذات، سواء كانت هذه الذات ذاتا متعالية على مجال الأحداث أو كانت ذاتا تتراوح في هويتها الفارغة، عبر التاريخ"². هذا التحول نحو المنهج الجينيولوجي يظهر بصفة خاصة في "المراقبة والعقاب" 1975، وفي الجزء الأول من "تاريخ الجنسانية" 1976، حيث يقلب نظام الأولوية لصالح المنهج الجينيولوجي. والجينيولوجيا تأخذ معه الدلالة القصوى، إذ لا تعني البحث عن الأصل، بل تعني الاقتلاع من الجذور أكثر ممّا تعني البحث عن حقيقة أولى أو عن هوية مفقودة، لذا فالجينيولوجيا تهدف إلى هدم وتقويض فكرة الأصل والمركز والحقيقة. وهكذا أصبح فوكو مع نيتشه يؤكّد أنه لا شيء عميقا وخفيا يكمن خلف الظواهر والمظاهر، ولا وجود لمعنى أو حقيقة أولى يمكن بلوغها عن

¹ - ibid. .264.

² - ميشال فوكو، نظام الخطاب، ترجمة محمد سبيلا، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 1984، ص.62.

طريق التأويل، فالتأويل لا يصل أبداً إلى أصل، بل ينتهي إلى تأويلات أخرى لا علاقة لها بالواقع أو الأشياء، فرضت ووضعت من قبل أناس آخرين، وهذا ما عبّر عنه بقوله: "إذا كان التأويل لا يكتمل أبداً... فمرد ذلك بكل بساطة إلى عدم وجود أي شيء يمكن أن يؤول... ليس هناك شيء أول بكيفية مطلقة يمكن أن يؤول... كل الأشياء كانت دائماً عبارة عن تأويلات"¹. لا توجد إذن ماهيات ولا حقائق ولا قوانين ولا غايات ميتافيزيقية، بل يوجد فقط انقطاع وانفصال، حيث يتوهم أنّ هناك اتّصالاً، واختلاف حيث يعتقد في الهوية والتطابق، لذا على الجينيلوجيا بعد هدم هذه البدايات أن تكشف عن صراع الإرادات، عن مظاهر الخضوع والهيمنة والصراع، وتعمل على تعرية أساليب السلطة والهيمنة، لهذا نجد الجينيلوجيا ما يفتأ ينتقل، لتحديد حقيقة الثقافة من الداخل إلى الخارج، بهدف إظهار الشروط التاريخية التي تمثّل أشكال الإقصاء والهيمنة التي تلجأ إليها ثقافة ما، إما بهدف إبراز اختلافها عن الآخر، وهذا هو تاريخ الخارج، وإما بتحديد الوحدة والتشابه، وهذا هو تاريخ الذاتية².

من هنا تغدو الجينيلوجيا وليس الأركيولوجيا هي المنهج الملائم لتقويض الميتافيزيقا باعتبارها إنتاجاً للحقيقة، عبر وصف الواقع الإنساني، كواقع يتشكّل من الصراعات والمصالح، وحبّ الهيمنة والتملّك بعيداً عن عالم المفاهيم المجردة، وعالم الأصل الأول والهوية الثابتة، ومع هذا المنهج الجديد يعلن فوكو قطيعته مع البنيوية، إذ تفقد اللغة والنموذج اللساني ما كانا يحظيان به من إعجاب واهتمام، فهذا هو يصرّح قائلاً: "...التاريخية التي تحملنا وتتحكّم فينا تاريخية شرسة... إنها ليست تاريخية لغوية، إنها علاقة سلطة لا علاقة معنى"³.

¹ - عبد الرزاق الداوي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، ص. 159.

² - إدريس هوري، جينيلوجيا الحقيقة عند ميشال فوكو، مجلّة فكر ونقد، العدد 13، نوفمبر 1998.

³ - عبد الرزاق الداوي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، ص. 159.

ب - الإبيستيمي والعصور التاريخية: يستخدم فوكو مصطلح "إبيستيمي" Epistémè ليشير به إلى "مجموع العلاقات التي تربط بين الممارسات الخطابية في عصر معين، وهي الممارسات التي تؤدي إلى أشكال معرفية وعلوم وأنساق صورية. كما تحدّد النّحط الذي تظهر به هذه العلوم وتلك الأنساق"¹. وقد تساءل عن "الشروط القبليّة" والمعايير المسبقة التي تكمن وراء ظهور المعارف وأشكالها. ما هي الأفكار والأحكام المسبقة التي ينظّم كلّ عصر انطلاقاً منها الأشياء في إطار مشترك؟ ما هو التنظيم الخفي الذي يربط في مستوى عميق بين مختلف المعارف والعلوم في فترة تاريخية معيّنة؟ هذه الأسئلة شكّلت الموضوع الأساسي "للکلمات والأشياء" حيثهميّز فوكو متأثراً بالنموذج اللساني بين مستويين في خطاب العلوم والمعارف، مستوى سطحي يتعلّق بما هو رائج ومتعارف عليه من أفكار وهو موضوع لتاريخ الأفكار، ومستوى خفي يرتبط بشروط الإمكان، أي ما يتحدّد في المعرفة بنظام الكلمات والتعبير الممكنة، وهو ما تطمح إليه الأركيولوجيا والذي يسميه "الإبيستيمي".

الإبيستيمي هي المبدأ الموحّد على المستوى العميق لمكوّنات ثقافة في عصر معين، فهي "شرط إمكان" ظهور الأشكال المعرفية والنظريات، وفي كلّ ثقافة عصر معين يوجد نظام خفي يشكّل طبقتها التحتية، وهو خارج عن وعي المنتجين لها، يقوم بعمل القبلي التاريخي L'apriori historique أو الشروط القبليّة لإمكان ظهور المعارف في عصر ما*، أي عرض وتصنيف الأشياء بالطريقة التي تمكّننا من معرفة ما بينها من علاقات.

¹ - Michel Foucault .L'archéologie du Savoir. p.252.

(*) - تذكّر الشروط القبليّة التي يتحدّث عنها فوكو في هذا المقام، بالمقولات والمفاهيم القبليّة في الفلسفة النقدية لكناط، والاشعور البنيوي عند لفي تمولوس، لكن ما يميّزها عن هذه الأنساق القبليّة أنّها ليست ضرورية في إنتاج المعارف إلاّ بالنسبة لمرحلة تليقّ بمعيّنة، فهي شروط إمكان معرفة مؤقّمة غير دائمة وتترك مكانها لأخرى عندما تستنفذ وظيفتها.

في "الكلمات والأشياء" ينتقل بنا فوكو من بنية معرفية لعصر معين إلى بنية عصر آخر، أي من إبستيمي إلى آخر، انطلاقاً من وجود أنماط مختلفة من اللغة أو من كفاءات ربط الكلمات بالأشياء، ومن ثمة وصف البنيات المعرفية التي هيمنت على الثقافة الغربية طيلة خمسة قرون، وهو يبرز ثلاث إبستيميات تعاقبت على هذه الثقافة:

ب-1- عصر النهضة: الإبستيمي التي سادت في الثقافة الغربية حتى القرن 16م تتميز بـ هيمنة مقولة التشابه Ressemblance على الحقل المعرفي، حيث البحث عن أوجه التشابه والاتفاق بين المظاهر المختلفة للوجود، أي محاولة الإجابة على سؤال: كيف يمكن التأكد من أن نسق العلامات يتطابق مع ما يشير إليه؟¹. ومعنى ذلك أن هناك قرابة بين الكلمات والأشياء والعلاقة بينهما اعتبرت ضرورية وطبيعية، واعتبرت اللغة طبيعية أو جزء من الطبيعة، وبالتالي هي تكرار للواقع إن لم تكن هي الواقع نفسه. لم تكن معرفة الأشياء تقتضي التدقيق والملاحظة وبناء الإثبات والبرهان، بل فقط إضافة لغة إلى لغة، أي شرح وتأويل المكتوب.

ب-2- العصر الكلاسيكي: ابتداء من القرن 17م والذي يعتبره فوكو بداية للعصر الكلاسيكي تغير فجأة شكل المعرفة، فلم يعد هناك تشابه بين الكلمات والأشياء، وانفصمت العلاقة الصميمية بينهما، ودخلت اللغة في عزلتها العميقة، حيث لم تعد العلامات جزءاً من الأشياء، بل مجرد كفاءات للتمثيل، أي محاولة الإجابة على سؤال: كيف يمكن التأكد من أن الرمز يرتبط بمدلوله؟ لقد أصبحت اللغة أداة للتحليل والتمييز، تحليل وجود الأشياء باعتبارها مدركة ومتمثلة، والعلم لغة متقلّمة مهمتها تسمية الأشياء بدقة، أصبحت الكلمات إشارات إلى المنظور والمرئي، وفُسوت الطبيعة على أنها سلاسل من الوقائع المرئية القابلة للترتيب والتصنيف، مجموعة أحداث ترتبط فيما بينها ارتباط العلة بالمعلول، ومن هنا سيادة مقولة "النظام" على إبستيمي العصر الكلاسيكي، وصار

¹ - د. عبد الوهاب جعفر، البنيوية بين العلم والفلسفة عند فوكو، دار المعارف، مصر، 1989، ص. 131.

كّل من الكيف والكم تحت إمرة مبدأ النظام، ولم تكن الديكارتية في نظر فوكو هي القوة الكبرى التي عملت على تدعيم أسس هذا المجال الجديد، وإنما كانت مجرد انعكاس له، إن لم نقل مجرد تعبير عنه¹.

ب-3- العصر الحديث: الحدث الجديد والمفاجئ في الثقافة الغربية في نهاية القرن 18م هو بداية انسحاب المعرفة والفكر من فضاء التمثّل، حيث لم تعد اللّغة وحدها بقادرة على التّأطير، تأطير المعرفة الدقيقة للأشياء، إذ أصبحت المعرفة تتطلّب البحث عن بنيتها الخفية من خلال تتبّع تطورها وصيرورتها، وهكذا ظهر في الحقل المعرفي بعد جديد لمعرفة الواقع هو البعد التاريخي، وهيمنت بالتالي مقولة التاريخ، وفي هذا الحقل الجديد للمعرفة ظهر المفهوم الحديث عن الإنسان... كما ظهرت العلوم الإنسانية.²

هكذا إذن يختزل الفكر الغربي في ثلاث إبستيميات تفسّر التشتّت والتنوع الظاهري للمعارف، وهذه الإبستيميات تختلف عن بعضها البعض اختلافا جذريا، إذ لكل واحدة بنيتها المعرفية. لكن ظهورها واختفاؤها وكيفية الانتقال من الواحدة إلى الأخرى تبقى لغزا. فلا يخضع الانتقال من التشابه إلى النظام إلى التاريخ إلى معايير منطقية أو جدلية، بل يحدث بصورة فجائية. إن التحليل الأركيولوجي لتاريخ المعرفة لا يبرز سوى الانقطاعات بين مختلف الإبستيميات، وهذا التصوّر يلتقي مع الاتجاه الفلسفي المعاصر الذي يهدف إلى هدم هوية العقل البشري، من حيث أنه يكشف عن عدم تجانس أصلي، عن انقطاع في مسار المعرفة والعقل، وبالتالي هدم مفهوم الحقيقة كبناء مستمر، ويفقد الثقة في الوعي وفي موضوعات تنظيم معرفي معين، فجلاّ الفكر الّراهن لا تجد وراءها إلاّ الفراغ الرهيب للاختلاف. من هنا يتّضح أن فوكو يكشف عن البنية الخفية الثابتة التي تنتظم وفقها معارف عصر معين والتي يدعوها "إبستيمي"، إنها شبكة منتظمة من الشروط القبلية التي لا تظهر في مستوى الوعي، والتي

¹ - زكريا إبراهيم، مشكلة البنية، ص. 128.

² - عبد الرزاق الداوي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، ص. 149.

تشكل نسقا لا يحيل إلاّ إلى ذاته باعتبارها نماذج مفهومية ترتبط أساسا باللّغة. لكن التحليل الأركيولوجي وإن كان يلتقي مع التحليل البنيوي في بعض النقاط، كتقليص دور الذات واستبعاد الوعي والقصدية إلاّ أنه يتمييز عنه كما أشرنا إلى ذلك، ويتجلّى هذا الاختلاف والتمييز في الكتابات الأخيرة لفوكو التي تظهر ابتعاده عن البنيوية وأخذها بالمنهج الجينيولوجي كمكمل للأركيولوجيا.

يتّضح ممّا سبق أن المسار الفكري لفوكو عرف تحوّلا نوعيا، فقد بدأ مولوعا بفكرة "النسق" واستلهم من الأنثروبولوجيا البنيوية والتحليل النفسي البنيوي في الكشف عن اللاشعور المتحكّم في نشأة مختلف العلوم والمعارف، أي "النسق" الخفي الذي يحكم نشأتها في مرحلة تاريخية معينة، وذلك باللّجوء إلى المنهج الأركيولوجي، لكنّه مع ذلك تجاوز التحليل البنيوي ومفهوم البنية المغلقة ليؤسس لخطاب بلا مركز، بلا أصل وبلا حقيقة، خطاب يمكن نعته بالخطاب البنيوي الجديد، وقد عبّر فوكو نفسه عن هذا التحوّل حينما سئل عن تغيير المواقف قائلا: "...إن أكثر من واحد هم مثلي، يكتبون، بلا شك كي لا يكون لهم وجه واحد بعينه. فلا تطلبوا منّي من أنا ولا تأمروني بأن أظّل أنا هو باستمرار، فتلك أخلاق الحالة المدنية، وهي أخلاق تحكّم أوراقنا وبطاقاتنا الإدارية كبطاقة الهوية. فلتتركنا وشأننا أحرار، حينما يتعلّق الأمر بالكتابة."¹

4- جان فرانسوا ليوتار والوضع ما بعد الحداثي: في سياق محاولتنا التعريف بالبنيوية الجديدة كدّا قد صادفنا مفهوم "ما بعد الحداثة"، وهو مفهوم يعبر عن اتّخاذ موقف من الوضعية الروحية للعصر، عصر موت الميتافيزيقا، يقينية عالم فوق حسي، قيمة عليا (قيمة القيم)، واعتبرنا بموجب ذلك البنيوية الجديدة فكرا تحت شروط ما بعد الحداثة، فهي فكر ما بعد حداثي، ومرجعنا في ذلك هو جان فرانسوا ليوتار (1924-1998) وكتابه "الوضع ما بعد الحداثي"، ذلك أنّنا على قناعة تامة أنّ عمل ليوتار، لا غنى عنه لأي تفكير موضوعه مشكلات مجتمع

¹ - ميشال فوكو، نظام الخطاب، ص.18.

النصف الثاني من القرن العشرين وثقافته، من حيث أنه يسعى إلى تقديم رؤية شاملة لتلك المشكلات. لقد جاء كتاب "الوضع ما بعد الحداثي" كتقرير عن حالة المعرفة في المجتمعات الأكثر تطورا، مؤكداً من خلاله ليوتار أن وضع المعرفة يتغير بينما تدخل المجتمعات ما يعرف بعصر ما بعد الصناعة، والثقافات ما يعرف بالعصر ما بعد الحداثي، وهو يطرح العلاقة بين التفتت Fragmentation الاجتماعي للمجتمعات المعاصرة، والتشابك العالمي للأسواق ووسائل الإعلام، هل يجب أن نبتهج بالاختلافات الناجمة عن نهاية القوى الموحدة، كاللدين والقومية والمثل العالمية، أم أنّ علينا أن ننوح على زوال النظم التي تسنّ تشريعات ضدّ الصّراع والاختلاف باسم تقدّم ووحدة أعظم؟¹.

يسعى ليوتار من خلال أكثر كتبه شهرة وهو "الوضع ما بعد الحداثي" إلى وصف الحالة المعرفية للمجتمعات المتطورة جدّاً، حيث يقول: "موضوع هذه الدراسة هو وضع المعرفة في المجتمعات الأكثر تطورا. وقد قُرت أن أستخدم كلمة "ما بعد حداثي" لتسمية الوضع. والكلمة شائعة الاستخدام في القارة الأمريكية بين السوسيولوجيين والنقاد. وهي تحدّد حالة ثقافتنا في أعقاب التحولات التي غيرت قواعد اللّعب منذ نهاية القرن 19م. وسوف أضع هنا هذه التحولات في سياق أزمة الحكايات Récits"². يتعامل الوضع ما بعد الحداثي مع تراكيب لغوية مألوفة تستخدم في مختلف أشكال الاتّصال، وقد عمل ليوتار على دراسة التفسيرات اللّغوية المنتشرة في الحقول المختلفة، ويهتمّ خاصة بالحكايات (السرديات) التي تستخدم لتبرير صحّة عبارات ما داخل الحقول: لماذا تعدّ عبارة ما صحيحة ومهمّة، وجديرة بالاهتمام؟ . لقد استعار ليوتار مصطلح لعبة اللغة من

¹ - جيمس وليامز، ليوتار، نحو فلسفة ما بعد الحداثة، ترجمة إيمان عبد العزيز، مراجعة حسن طالب، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 2003، ص. 09

² - جان فرانسوا ليوتار، الوضع ما بعد الحداثي: تقرير عن حالة المعرفة، ترجمة أحمد حسان، دار شرقيات، 1994، القاهرة، مصر، ص. 13.

"لودفيج فتجنشتين" Ludwig Wittgenstein قصد تحقيق المهمة المستحيلة ظاهريا المتمثلة في تقديم عرض عام للمعرفة في القرن 20م. والدعوى بأن هذه الحقول (العلم، الفن، الأدب...) يمكن تحليلها في ضوء ألعاب اللغة، تجمع هذه الحقول معا. ومع ذلك فإن الجانب الثاني من مشروعه يستبعد هذه الوحدة، ذلك أنه يبين عدم وجود سردية شاملة تستطيع أن تعطينا قواعد عليا تسري على سائر الميادين، إذ لا يمكن مثلا التوفيق بين قواعد العلم وقواعد الفن، وهذا هو إنكار ليوتار الشهير للميتا-حكايات (السرديات الشارحة) Métarécits والذي يبرره بعدم تكافؤ ألعاب اللغة، أي عدم وجود مجموعة من القواعد والمعايير والقيم المشتركة بين الألعاب. من هنا يغدو تعريف الوضع ما بعد الحدائي مشروعا لغويا عن ألعاب اللغة والسرديات والسرديات الشارحة، وهو ما يلائم التفتيت وفقدان القيم المشتركة.¹ فأن تتكلم معناه أن تحارب، بمعنى اللعب، وتقع أفعال الكلام داخل ميدان صراع عام.

يركز ليوتار في الوضع ما بعد الحدائي على التعارض وعدم التكافؤ بين لعبة اللغة الخاصة بالمعرفة العلمية، ولعبة اللغة الخاصة بالمعرفة السردية، مبرزا أهم الفوارق والاختلافات بين منطق العلم ومنطق السرد، ويتجه بناء على ذلك نحو رصد العلاقة بينهما. العلم يسأل الحكاية عن مشروعيتها، ولأن مشروعيتها لا تكمن إلا في ذاتها (أو ربما في الوابط الاجتماعية التي تعيد إنتاجها) فهو يرفضها ويقرر أن هذه الخاصية هي مصدر إمبريالية الغرب. لكن مع ذلك فقد استند العلم في مولده إلى حكايات، منها حكاية التنوير التي تبرر العلم، من حيث هو أداة للتحرر، والحكاية الألمانية، حكاية بطل المعرفة حيث تنتظم المعرفة بمجملها علمية وغير علمية في نسق يرتبط بمثل أخلاقي أعلى للولة يستنبط من ذاته كل شيء. فالمعرفة هنا معرفة تأملية ترتبط بمبدأ متعالي هو الحياة أو الوجود، وتلك هي الفلسفة الألمانية المثالية في طبيعتها الهيغلية أساسا. وفي الحالتين يستند العلم إلى الدولة، الدولة التي تمثل

¹ - جيمس وليامز، ليوتار، نحو فلسفة ما بعد الحداثة. ص. 48.

الشعب أو الدولة التي تمثلّ ألّوح هذا العلم الذي يرتكز على هذه الحكاية الكبرى التي تبرّره هو علم "حديث" Moderne، وليوتار "يستخدم هنا مصطلح "حديث" لوصف أي علم يمنح نفسه المشروعية بالرجوع إلى ميّتا-خطاب (خطاب شارح) من هذا النوع يلجأ صراحة إلى هذه الحكاية الكبرى أو تلك، من قبيل جدل ألّوح، أو تأويل المعنى، أو تحرير الذات العاقلة أو العاملة، أو خلق الثروة"¹. وهنا تخضع قيمة صدق المنطوق لقاعدة إجماع اتّفاقي محتمل بين أذهان عاقلة. ونظرا للارتباط بين مشروعية العلم ومشروعية المشروع السياسي والأخلاقي في الثقافة الغربية، والتي يرجعها ليوتار إلى أفلاطون تحال العدالة إلى الحكاية الكبرى مثلها مثل الحقيقة. ذلك أنّ سؤال السّلمة (من الذي يقرّ ما هي المعرفة؟) مرتبط بسؤال المعرفة (من الذي يعرف ما يجب تقريره؟). غير أنّ العلم طرّق على نفسه قواعد العلمية وعزل نفسه عن الفلسفات التي منحته المشروعية، فانفصل عن الكلّ الهيجلي المتمثّل في الجامعة ففتتت الكليّات ونشأت المعاهد المتخصّصة، وتبيّن أنّّه لا توجد رابطة واضحة بين العبارة العلمية الصّحيحة والتّشريع السّليم، إذ يمكن بناء اختيارات اجتماعية مختلفة أو حتّى متناقضة على نفس الحقيقة العلمية من دون أن يكون العلم قادرا على حسم التناقض. كما أنّ التحلّل نحو الاهتمام بوسائل الفعل وليس غاياته بسبب التطّور التكنولوجي إلى سقوط الفلسفات الكبرى التي قدّمت سابقا نوعا من المبرّرات الغائية للعلم، وأصبح العلماء أسرى تخصّصاتهم التي تزداد تشعبا، وتفتتت اللّغة العلمية إلى لغات متخصّصة، تعتمد القياس البراغماتي لنيل المشروعية الأدائية.² هذا التطّور أفقد العلم أكثر فأكثر قاعدته الحكائية القديمة الموحّدة التي كانت تمنحه المشروعية، وأصبح بذلك سؤال المشروعية باطنا في العلم ذاته وجزء لا يتجزأ منه، وفي هذا السياق يقول ليوتار: "ومع التبسيط إلى آخر مدى، فإنّني أعرف "ما بعد الحدّثة" بأنّه التشكّك إزاء الميّتا-حكايات، هذا

¹ - جان فرانسوا ليوتار، الوضع ما بعد الحدّثي. ص. 23.

² - Claire Pages .Lyotard et La Postmodernité .Revue L'agora étudiante.01nov.2015.(in www.agora-étudiante.fr/revue-étudiante)

التشكك هو بلا شك نتاج التقدّم في العلوم، لكن هذا التقدّم بدوره يفترضه سلفا. وأبرز ما يناظر قدم جهاز إضفاء المشروعية الميتا-حكائي، هو أزمة الفلسفة الميتافيزيقية ومؤسسة الجامعة التي كانت تعتمد عليها في الماضي. إنّ الوظيفة الحكائية تفقد عناصرها الوظيفية، وبطلها العظيم، ومخاطرها العظيمة، وهدفها العظيم. إنّها تتبعثر في سحب من عناصر لغوية حكائية، لكن أيضا إشارية، وتقعيدية، ووصفية وما إلى ذلك. وتحمل كلّ سحابة في داخلها تكافؤات براغماتية قائمة بذاتها خاصّة بنوعها وكلّ واحد منّا يجيا عند تقاطع عدد كبير منها.¹

هكذا يؤي الإخفاق في توحيد الميتا-حكائيات (السرديات الشارحة) إلى تضاعف ألعاب اللّغة غير المتكافئة، وتشكّل العمليتان الجانب الأعظم من وصف ليوتار للحالة الفعلية للمجتمع، أي المسألة الأساسية للفلسفة، إذ يبدو أنّ الموضوع الاجتماعي نفسه يذوب في هذا التناثر لألعاب اللّغة. إنّ الرابطة الاجتماعية هي رابطة لغوية، ولكنها ليست محكومة بخيط واحد، لقد كتب فتحنشتين: "من الممكن النّظر إلى لغتنا على أنّها مدينة قديمة، متاهة من شوارع وميادين ضيّقة، من منازل قديمة وحديثة مع إضافات من العصور الحديثة، ويحاط هذا كلّه بعدد كبير من المدن الجديدة التي تتمتع بحكم ذاتي ولها شوارع مستقيمة منتظمة ومنازل متماثلة"². إنّ ليوتار يدعونا هنا إلى الطّعن في المشروعية التي تحاول "الحكائيات الكبرى" أن تضيفها على الممارسة والتاريخ، معلنا عن إخفاقها، لأنّها قامت على وهم التّحرر (الثورة الفرنسية) أو التّأطّل (الجامعة الألمانية) أو هما معا (الماركسية). فمعسكر التعذيب أوشفيتز ينقض القول العقلاني، وتجبر وعناد ستالين يفنّدان الأطروحة الإنسانية، واندلاع ثورة ماي 68 إيذان بانزلاق الليبرالية في هوة سحيقة³. وفي هذا السياق ومن منظور سوسولوجي طوّر العديد من علماء الاجتماع نظرية المجتمع ما بعد الصّناعي، ومن بينهم الأمريكي "دانييل بيل" والفرنسي "ألان تورين"،

¹ - جان فرانسوا ليوتار، الوضع ما بعد الحدائي، ص. 24.

² - جيمس وليامز، ليوتار، نحو فلسفة ما بعد الحداثة، ص. 58-59.

³ - محمّد الشيخ، ياسر الطائي، مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر، ص. 17.

فبالنسبة للأول العالم دخل اليوم عصرا تاريخيا جديدا أطلق عليه اسم: العصر ما بعد الصناعي ويتميّز هذا العالم بالاهتمام بالمعرفة، كقوة تحوّل للتطوّر بدلا من الإنتاج المادي (الاقتصاد)، فهو يقول في هذا الصدد: "إنّ لمن نتائج اندحار الأخلاق الدينية وارتفاع الدّخل الفردي ارتفاعا كبيرا، أنّ تبوّأت الثقافة، في نصف القرن الأخير، المكانة الأولى في الإشراف على التغيير داخل المجتمع، ممّا جعل الاقتصاد يركن إلى ممارسة دور تابع يتولّى من خلاله مهمّة إشباع الحاجات الجديدة للأخلاق". أما "ألان تورين" Alain Touraine فيستعيد نفس الفكرة مؤكّدا أنّّه لم تعد التقاليد الدينية أو الاجتماعية هي القوّة المسيطرة في عالم اليوم، بل أصبح الأمر موكولا في ذلك إلى وسائل الإعلام والتقنية والأسواق. لقد صرنا نزرع اليوم تحت وطأة عالم ضخم من الرموز والمعلومات والخيرات المادية والخدمات، وهو ما يعني أنّ المجال لم يعد مفتوحا أمام تلك الحكايات الكبرى التحرّرية.¹

إنّ مجتمع المستقبل في نظر ليوتار لا يندرج داخل أنثروبولوجيا نيوتنية (من قبيل البنيوية أو نظرية الأنساق)، بقدر ما يندرج داخل براغماتية لجزئيات لغوية، ومن ثمّة العديد من ألعاب اللّغة المختلفة، ومعنى ذلك أنّ الخطاب العلمي للحدّثة الذي يدّعي العالمية خطاب وهمي من حيث ارتكازه على افتراض مسبق غير مبرّر، أي على ميتا-خطاب (خطاب شارح) فلسفي يتجاوز كلّ ألعاب اللّغة ويجمعها في وحدة، لذلك تعدّ البنيوية ونظرية الأنساق (نيكلاس لوهمان) وحتّى التداولية العالمية لها برماس خطابات حدّثية من حيث ادّعائها العالمية. في الخطاب ما بعد الحدّثي لا يوجد نحو كلّّي يستوعب كلّ ألعاب اللّغة، انتشار واختلاف أشكال الحياة/ألعاب اللّغة غير متجاوزة على المستوى التداولي، ففي مقابل النسق المغلق (التصوّر الكوني) يظهر النسق المفتوح، حيث تتعدّد الأنساق بعيدا عن أيّة وحدة لنسق شارح Meta système. ولعلّنا هنا ندرك المناخ الفكري الذي ينسج من خلاله خطاب كلّ من دريدا وغادامير، فالاثنين يقطعان مع فكر شمولي (فكر يحاول تأويل العالم

¹ - Alain Touraine, Critique de la modernité. Editions Fayard. Paris 1992. P.17.

ككّل)، فلا واحد منهما يستحمل فكرة نسق مغلق في ذاته، كما أنّهما يؤكّدان على فكرة الاختلاف لا على وحدة التنظيم ووحدة ألعاب اللّغة.

لقد أفضت كتابات ليوتار وبالأخصّ "الوضع ما بعد الحداثي" و"الخلاف" إلى ردود أفعال كثيرة فلسفيا وسياسيا، ومن بينها كتاب ريتشارد رورتي "المواطنة العالمية بلا تحرّ: الرد على جان فرانسوا ليوتار Le cosmopolitisme sans émancipation :en réponse a Jean François Lyotard والذي تضمّن مناقشة بين ليوتار ورورتي وبين رورتي وهابرماس وليوتار حول ما بعد الحداثة. وعلى العموم يمكن اختزال مختلف الردود التي أثارها أفكار ليوتار ما بعد الحداثية في شكلين :

1- ردّ من من جانب المفكرين المناصرين للتقليد الحداثي، وهم يقولون بإمكانية إصدار أحكام عادلة، في مقابل ما يصفه ليوتار بألعاب اللّغة المتصارعة ومن بينهم الفيلسوف الألماني هابرماس الذي دخل في حوار مع ليوتار دفاعا عن المشروع الحداثي، حيث رفض الإدانة الجذرية لعقل التنوير في محاضرتة: "الحداثة مشروع غير مكتمل" 1981 وفي كتابه: القول الفلسفي للحداثة 1988م. ولنا عودة إلى مجريات هذا الحوار في القسم التطبيقي من هذه السّالة .

2- ردّ من قبل مفكرين ما بعد حداثيين، ونخصّ بالذّكر مفكرين من البنيوية الجديدة، والذين تتقارب أطروحاتهم مع عمله، من حيث معارضتهم لسيطرة السرديات الشارحة(الميتا-حكايات)، أي معارضتهم للبنية المغلقة، وهم يتّجهون نحو النّفور من سياسة ليوتار القائمة على صراعات ملموسة، وإلى الدّفاع عن الاتّجاه نحو الاحترام الأخلاقي للاختلاف عموما، أو الالتزام الفلسفي بإمكانية الاختلاف¹.

¹ - جيمس وليامز، ليوتار، نحو فلسفة ما بعد الحداثة.ص.209.

وتشمل الفئة الأولى سيلا بن حبيب في: إستيمولوجيا ما بعد الحداثة: ردّ على جان فرانسوا ليوتار 1984م، و جاك بوفريس في: العقلانية والكلبية *Rationalité et cynisme*، و لوك فيري و ألان رينو في: فكر 68 (*La pensée 68*): من الحداثة كطريق ذو اتجاه واحد إلى ما بعد الحداثة كطريق مسدود 1984. أما الفئة الثانية فتتمثّل في أعمال جيوفريه بننجتون *Geoffrey Bennington* 1988م، و جاك دريدا 1992، ومقالات جان لوك نانسي 1985-1991، ومن أشهر القراءات لليوتار قراءة جيوفريه بننجتون و جان لوك نانسي، وجوهر حجّة نانسي هو أنّ مقابلة ليوتار بين الخلاف بألف لام التعريف وبين خلاف ما، أمر لا يمكن الدفاع عنه¹. ونشير في الأخير إلى أنّ فكر ليوتار الما بعد حدائهي شكّل مادّة حيوية للمناظرة الفرنسية الألمانية، والتي دارت إحدى فصولها بينه وبين هابرماس، وقد تناول مانفريد فرانك هذا الحوار في كتابه بحدود الاتّفاق، حوار عقلايين بين ليوتار و هابرماس 1988م، والذي ورد في نسخته الفرنسية بعنوان الذّراع والإجماع وفقا لجان فرانسوا ليوتار و هابرماس، في عدد خاص من الكّراسات الفلسفية *Les cahiers de philosophie*.

بناء على ما سبق يمكن القول أنّ الفلسفة الفرنسية المعاصرة تميزت خارجيا بقراءة وتأويل التراث الفلسفي الألماني، وداخليا باكتساح البنيوية للمجال الفلسفي بعد أن كانت محصورة في اللسانيات والأنتروبولوجيا، فالبنيوية بدأت داخل حقل العلوم الإنسانية لتمتدّ بعد ذلك إلى المجال الفلسفي، وهي تجعل من الذات مجرد حامل ترتكز عليه البنية، ومن التاريخ مجرد تعاقب اعتباري لبعض الأشكال والصور دون غاية. أما ميلاد البنيوية الجديدة فيعود إلى سنة 1968، وهي مرتبطة بموت الميتافيزيقا، وانحيار فكرة عالم فوقي، بنهاية "الحداثة"، إنّها فكر ما بعد ميتافيزيقي أو ما بعد بنيوي أو بنيوي جديد، مادامت البنيوية ذاتها ميتافيزيقية من حيث كونها تتقاسم مع الميتافيزيقا إحدى فرضياتها الأساسية، المتمثّلة في فرض السلطة الذاتية والتحكّم الملازم للعبة العقلانية. البنيوية ميتافيزيقية من

¹ - المرجع نفسه، ص. 210.

حيث هي تسعى لاكتشاف مبادئ نظام، وانتظامات كونية معرفتها تمكّن من السيطرة التقنية والعلمية في العالم الاجتماعي. بينما البنيوية الجديدة تقطع مع هذا الفكر الميتافيزيقي، الحداثي، لكن دون رفض لكّل أولياتها- الأوليات البنيوية- فهي ترفض فكرة النسق المغلق باسم التعدّد والاختلاف. هذا ما نقف عليه مع دريدا في تجاوزه لمفهوم البنية المغلقة ذات مركز نحو بنية مفتوحة خالية من كلّ مركز، أي التحوّل من بنية علامات مغلقة، ومحكومة بقواعد (نصّ مغلق) إلى نصّ مفتوح على التأويل، نصّ لا يحتوي وحدة المعنى بل الانتشار، ومع فوكو الذي وإن بدأ مولوعاً بفكرة النسق، محاولاً الكشف عن اللاشعور المتحكّم في نشأة وظهور المعارف والعلوم، إلاّ أنّه انتهى إلى تجاوزه التحليل البنيوي ومفهوم البنية المغلقة، ليؤسّس انطلاقاً من المنهج الأركيولوجي والجينيولوجي فيما بعد لخطاب بلا مركز، بلا أصل و بلا حقيقة، إنه خطاب بنيوي جديد. هذا التجاوز نلمسه أيضاً مع ليوتار في خطابه مابعد الحداثي، الّرافض لكّل خطاب حداثي كلّّي (خطاب شارح) يتعالى على تباين واختلاف أشكال الحياة/ ألعاب اللغة. فمقابل النسق المغلق (الكوني) يظهر النسق المفتوح، حيث تتعدّد الأنساق بعيداً عن أية وحدة لنسق شارح **Meta Systeme**. ما هو مشترك إذن بين فلاسفة البنيوية الجديدة هو التحامل على سلطة "البنية"، وفتح المجال أمام العفوية والإبداعية والحياة.

المبحث الثاني:

الفلسفة الألمانية المعاصرة (النظرية النقدية والهرمينوطيقا)

تمهيد

أولاً: النظرية النقدية

1- المنطلقات الفكرية لمشروع النظرية النقدية الاجتماعية

1-1- الأسس الفلسفية

1-2- الأسس السوسولوجية

أ- هدم نظرية الوعي الطبقي

ب- النقد والنقد الذاتي

2- المشروع الفلسفي ليورغن هابرماس

2-1- المرجعيات الفكرية في مشروع هابرماس

2-2- العقلانية التواصلية

3-3- شروط نجاح التجربة التواصلية

ثانياً: الهرمينوطيقا

1- الهرمينوطيقا: المفهوم، السياق التاريخي والمعرفي

2- هانز جورج غادامر وعالمية الفكر الهرمينوطيقي

أشرنا في مستهل هذا الفصل - الفصل الثاني - إلى تباين واختلاف طرق الفكر الفلسفي الغربي المعاصر، فميرزا بين التقليد الفلسفي القاري La Philosophie Continental ذو الطابع التركيبي، والتقليد الأنجلوسكسوني الموسوم بالتحليلي La Philosophie Analytique، متجاوزين بذلك إمكانية الحديث عن تاريخ موحد للفلسفة الغربية المعاصرة. ومع ذلك، وعلى الرغم من اختلاف التقليدين القاري والأنجلوسكسوني، والذي بلغ حد تبادل التهم*، بدأنا نلمس في العقد الأخير أفقا للتفاهم والتكامل بين الفلسفتين حيث انفتحتا على بعضهما البعض، فالاختلاف لا يلغي الوحدة، والفلسفي وإن كان واحدا فهو لا شكّ يتمظهر عبر لحظات فلسفية مختلفة، كلحظة الفلسفة الفرنسية للذصف الثاني من القرن العشرين، ولحظة الفلسفة الألمانية الممتدة ما بين نهاية الحرب العالمية الثانية إلى يومنا هذا.

وإذا كانت البنيوية والبنيوية الجديدة هي السمة الغالبة على الفلسفة الفرنسية المعاصرة، فإنّ النظرية النقدية للذات والهرمينوطيقا هما الاتجاهان الغالبان على الفلسفة الألمانية المعاصرة. وفي محاولة منّا للوقوف على الأسس الفلسفية والمنطلقات الفكرية لهذين الاتجاهين الأخيرين - النظرية النقدية والهرمينوطيقا - تمهيدا لتتبع مسار بعض نماذج الحوار الفلسفي الفرنسي الألماني، نركّز اهتمامنا على شخصيتين وممثلين بارزين لكّل من النظرية النقدية والهرمينوطيقا وهما: يورغن هابرماس ممثل الجيل الثاني للنظرية النقدية أو ما يعرف بمدرسة فرانكفورت، و هانز جورج غادامير صاحب مشروع الهرمينوطيقا الفلسفية. ولم يقع اختيارنا على هابرماس وغادامير إلاّ لكونهما من أبرز الفلاسفة الألمان المعاصرين الذين بادروا إلى فتح حوارات ونقاشات مع الفلاسفة الفرنسيين. من هنا نتساءل: ما هي المنطلقات الفكرية والأسس الفلسفية لكّل من النظرية النقدية والهرمينوطيقا بصفة عامة، ومشروع هابرماس

(*) يتّهم الفلاسفة التحليليون زملاءهم القارين بالقول الميتافيزيقي الناتج عن التفكير في الجذرات بمفاهيم غامضة، والتعبير عنها بعبارات خالية من المعنى، والقاريون يرون بالقول أن خصومهم التحليليين يسحنون أنفسهم في التفكير الوضعي الضيق، فلا يرتأون من دون العلم سبيلا إلى حلّ مشكلات الفلسفة. محمد الشيخ، ياسر الطائي، مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة. ص. 08.

وغادامير بصفة خاصة؟ وإذا كانت الفلسفة الفرنسية المعاصرة انتهت إلى التمرد على مشروع التنوير والحداثة عبر حركة نقد جذرية، فهل سلك الفلاسفة الألمان نفس النهج أم عملوا بالمقابل على إعادة تأهيل المشروع الحداثي من خلال تصحيح الانزلاقات والانحرافات التي أصابته في مساره؟

أولاً: النظرية النقدية (مدرسة فرانكفورت): تأسس معهد الأبحاث الاجتماعية institut fur sozialforschung سنة 1923 بفرانكفورت بألمانيا، وقد ضم نخبة من الباحثين الذين تبذروا الأطروحة الاشتراكية، وعملوا على مراجعة أسس النظرية الماركسية بعد فشل ثورة 1918 في ألمانيا. ورغم فشل المشروع إلا أنه حمس بعض المشاركين على التفكير جدياً في تأسيس معهد الأبحاث الاجتماعية سنة 1924.

وبعد تولي هوركهايمر الإشراف على المعهد سنة 1931 تم تجاوز الاهتمام بنقد الاقتصاد السياسي كأداة لتحليل المجتمع الرأسمالي باتجاه اعتماد مقاربات تركيبية قائمة على الربط بين الفلسفة والعلوم الاجتماعية والإنسانية، وهي النواة التي أفرزت ما سمي فيما بعد "بالنظرية النقدية". إذاك تجتمع مجموعة من الباحثين ماكس هوركهايمر (1895-1973)، تيودور أدورنو (1903-1969)، هربرت ماركوز (1898-1979)، إريك فروم (1900-1980)، أرنست بلوخ (1885-1977)، والتر بنيامين (1892-1940)، فريدريك بولوك (1894-1970)، أندريس سترنهايم، كارل لاندر، جوليان غمبيرس، كارل ويتفوغيل، سيغفريد كراكور (1889-1966)، ليو لوفنتال (1900-1993)، فرانز نيومان (1900-1955)، أتو كريشهايمر (1905-1954)، فرانز بوركيناو (1900-1957)، ومن بعدهم الرعيل الثاني: يورغن

هابرماس(1929 -)، ألبرت فيلمر، كلاوس أوف، ألفريد شميت، أكسل هونيت(1949 -) تحت يافطة مدرسة فرانكفورت¹.

أرست هذه المدرسة رؤية جديدة قائمة على فلسفة اجتماعية نقدية، فكان مسعى روادها الأوائل -خاصة بعد أن اضطروا للهجرة للعالم الجديد في بداية الثلاثينيات بعد اشتداد الضّغط عليهم في ألمانيا- تأسيس فلسفة اجتماعية غايتها الأولى الاهتمام بالبشر المعترين عن أشكال حياتهم التاريخية في المجتمعات الرأسمالية والصّناعية الشمولية، ذلك أنّ الحضارة الغربية البورجوازية قد حادت عن طريقها وازدادت وتيرة اندفاعها نحو هاوية اللاّعقل بكلّ ما يترتّب عن ذلك من نتائج مدّمة للإنسانية وبالتّالي المراهنة على الاتجاه النّقدي لتحرير الإنسان من الاستعباد والمجتمع من الطّبقيّة وتحقيق الذات الجماعية الواعية. فالنّظرية النقدية تسعى للمزاوجة بين مهامها كفلسفة للمعرفة ووظيفتها الاجتماعية المرتبطة بالتفكير في شرطها التاريخي والاجتماعي، وهي بذلك من حيث كونها معرفة لا تتوّخى إضافة معرفة كميّة بدورها، بقدر ما تسعى نحو تحرير الإنسان " ولعلنا قد لا نجانب الصّواب -وهذا رأي الكثير من الباحثين- إذا اعتبرنا أنّ الأصل اليهودي لمعظم فلاسفة الجيل الأوّل من فلاسفة المدرسة (هوركهايمر، أدورنو، والتر بنيامين وماركوز)، قد أسهم في زيادة تنامي الشعور الموجود لديهم أصلا، وهو شعورهم بالوحدة القاسية، والاعتراب الفكري والّوحي عن مجتمعاتهم التي يعيشون فيها، مهما اختلفت اديولوجياتهم ومواطنها، وإحساسهم المعذب بافتقاد الحياة الذاتيّة الأصيلة وسط مجموعة من البشر هم أيضا مقهورين ومعتريين مثلهم، مع أنّهم كانوا ينتمون طبقيا إلى عائلات بورجوازية تمثّل قمة الثراء المادي الموجود في ألماني². لكن مع ذلك نلاحظ أنّ

¹ - حسن مصدق، النظرية النقدية التواصلية، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، 2005، ص. 28-29.

² - د. عمر مهيبيل، من النسق إلى الذات، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى، 2007، ص. 112.

توجّهات مؤسسي هذه المدرسة لم تكن دائما متجانسة، فهوركهايمر وأدورنو أعلنوا بعد الحرب العالمية الثانية واختيار مشروع الثورة الاشتراكية، حجب ثقتهما عن مشروع الرواد المؤسسين للمعهد، مشروع بناء معرفة تحررية قائمة على ربط الفلسفة بالبحث التجريبي، وسار الرعيل الثاني على نفس الدرب (هابرماس، فيلمر، كلاوس أوف، أكسيل هونيت...) وإن كانوا لا يتبنون منطلقات فكرية دوغمائية، بل رؤى مفتوحة ومتجددة بتحدّد المواضيع المتناولة، ولهذا السبب يدور الحديث اليوم عن مشروع لجيل ثالث يزاوج بين إرث الواد وإضافات هابرماس، ومن أبرز ممثلي هذا الاتجاه أكسيل هونيت، ألبرت فيلمر، سيلا بن حبيب...

1- المنطلقات الفكرية لمشروع النظرية النقدية الاجتماعية: إنّ محاولة الوقوف على المركزات الفكرية والانشغالات الفلسفية التي تميّز بها فلاسفة "النظرية النقدية"، تستدعي لأول وهلة فحص مختلف النصوص التي أنتجها فلاسفة هذه النظرية في تنوعها واختلافها منهجا وموضوعا، لإمكان معرفة هل تشكّل هذه النظرية النقدية نظرية فلسفية بالفعل، أم أنّها مجرد مجموعة أفكار مشتركة توحد المنتمين إليها؟ وهل هي تشكّل تيارا فكريا له نسقه الفلسفي، أم أنّها توجه فكري يقاوم النسقية والدوغمائية؟

ارتبط مشروع المدرسة النقدية كما صاغه الرعيل الأول، بالربط بين الفلسفة والعلوم الإنسانية والاجتماعية، لكنّ العراقيين التي اعترضت الباحثين والتقلّبات السياسية وتأمّ الماركسية ومحاولة تجديدها مع صدور كتاب جورج لوكاتش (1885-1979) "التاريخ والوعي الطبقي" وكتاب كارل كورش (1886-1961) "الماركسية والفلسفة"، حالت دون تحقيق الأهداف المنشودة. ويشكّل كتاب "النظرية التقليدية والنظرية النقدية" 1937 لهوركهايمر منعطفا تاريخيا للنظرية النقدية، والذي يحدّد أسسها كالتالي: يتميّز هذا التوجه النقدي.... بشكّه

المطلق في معايير السلوك التي تقلّمها الحياة الاجتماعية للفرد¹. يبدو إذن أن النظرية النقدية اتخذت من النقد أساسا لها، والنقد تقليد ألماني قدم، بدأ مع كانط ومن بعده هيغل ونيتشة ليصل هذا التقليد إلى مدرسة فرانكفورت، فالنظرية النقدية لا شكّ إنطلقت من نقد نصوص فلسفية ومفكرين آخرين، وهذا بديهي في منطق تطوّر الفكر الفلسفي لأنه بدون استلهاام الماضي ومحاوره الحاضر لا يمكن اتّخاذ أيّة مسافة نقدية يمكنها تميّز من حيث أسلوبها في النّظر إلى الحداثة، لذلك يعتبر النقد بالنسبة إليها أداة مقاومة وتحرّك دون التّوط في الانتماء السياسي المباشر. ومن هنا أهميّة التفكير العقلي بعيدا عن أشكال التّأمل الميتافيزيقي وفلسفات الهوية، فالواقع يجب أن يحاكم اعتمادا على البعد النقدي للعقل بدون اعتبار هذا العقل مثال متعال، يوجد خارج التاريخ. لذلك فكّر الجيل الأوّل (هوركهايمر، أدورنو، ماركوز) انطلاقا من النقد في مسألة التغيير، ليس من منطلق ماركسية دوغمائية، بل انطلاقا من تفكير الإنسانية في نفسها واعتمادا على شكل جديد من النظرية الاجتماعية². إن ما يميّز فكر النظرية النقدية مقارنة بباقي الاتجاهات الفلسفية والسوسيولوجية، هو عدم اقتصرها على المرجعية الفلسفية أو السوسيولوجية فقط بل انفتحت على جميع حقول العلوم الإنسانية (فلسفة، علم اجتماع، علم النفس وعلوم اللّغة)، وسنركّز في هذا المقام على الأسس الفلسفية (الألمانية خاصة) والسوسيولوجية.

1-1- الأسس الفلسفية: الحقيقة أن النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت كما اعتدنا على تسميتها هي أسطورة أكاديمية *Mythe académique*، ذلك أنّ فكرة نظرية نقدية لا تنسجم مع مفهوم مدرسة *Ecole* وما تحيل إليه من وحدة في الفكر والمنهج، وتشكيل اعتقادات *Dogmes*، وقد صدق هابرماس حين أكّد أنّ

¹ - حسن مصدق، النظرية النقدية التواصلية. ص. 34.

² - محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، نموذج هابرماس، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثانية، 1998. ص. 17.

"البطاقة الموحدة" تقترح وحدة تحيالية". النظرية النقدية ليست مدرسة بل هي بالأحرى مجموعة من المفكرين النقيدين يعالجون إشكالية مشتركة (السيطرة) داخل تقليد فكري متقاسم (الماركسية الغربية)، فوصف النظرية النقدية ككيان متسق، يعني تجاهل الاختلافات المميزة لمختلف مراحلها التاريخية (فرانكفورت_نيويورك_فرانكفورت) ولمختلف مفكرها (هوركهايمر، أدورنو، ماركوز، بنيامين، هابرماس، أكسل هونيت...)، وبالتالي السقوط في مأزق هوية المفهوم وهوية الشيء، هذا الذي عمل أدورنو على تجذبه بدون جدوى.

لكن مع ذلك يمكن الحديث عن أسس وركائز فلسفية مشتركة بين مفكري النظرية النقدية، ولتمثلة في مناهضة الميتافيزيقا والانخراط في الحركة التاريخية، واتخاذ موقف نقدي إزاء العالم، وبالتالي الربط بين النظر والعمل، بين الفكر والتاريخ. قد يبدو أن النظرية تتبنى أطروحة الفلسفة الماركسية القائلة بتحقيق الفلسفة في التاريخ، بتحويل العلاقات الطبقية للمجتمع الرأسمالي باتجاه الحالة اللا طبقية، لكنها في الواقع تقطع مع الفكر الماركسي من حيث هو فكر توتاليتاري (شمولي) سيح الحرية ويخفق البعد النقدي للتفكير، فتحويلات وتناقضات مجتمع الحداثة ومقاييس العقلانية لا تتماشى وطموحات وتبؤات ماركس¹. وإذا كانت النظرية النقدية تتخذ من النقد قاعدة جوهرية لها، فإنها تتنصل من كل إرادة كلياوية ومن كل نزعة نسقية، متخذة من الجدل منهجا مفتوحا ذا منطلق مادي، فهي تدخل في صراع مع المثالية الألمانية سواء في تعبيرها الكانطي أو في مرجعيتها الهيغلية. صحيح أن النقد الكانطي يعتبر مرجعا أساسيا اعتمد عليه أنصار النظرية النقدية، وخاصة في كتبه الثلاثة: نقد العقل الخالص، نقد العقل العملي ونقد ملكة الحكم، وإن عمل بعضهم على نحت منحى توفيقى بين الفلسفة الكانطية والمادية الجدلية، لاسيما في بعديهما المتعالي كما يقول ماركوز، بما يجعل النظرية النقدية وريث شرعي للعقلانية الكلاسيكية منذ كانط، وصحيح أن بعض مفكرها اعتمدوا على المنطق الجدلي الهيغلي الذي أدخل العقل في الوعي وفي الطبيعة

¹ - المرجع نفسه. ص. 21.

ثم تجلّى في التاريخ، وأصبح جوهره ومحركه، وربط الفكر بالوجود، فاعتبروا هيغل رائد الفلسفة الاجتماعية لأدّه خلصها من القيود الشخصية، حين ألقى بالوعي في تجربة جماعية وكونية يخوضها الّوح منذ اللّحظة الأولى التي انفصل فيها عن الطبيعة، تجد تعبيرها في الفنّ والدين والفلسفة، حيث تمثّل هذه الأخيرة الشّكل الأكثر سمّوا للعقل*. إلّا أنّها - النظرية النقدية - تقطع مع هذا التراث الفلسفي المثالي، وهو ما جعل بعض الباحثين يقولون أنّها مارست نوع من الانفصال النظري "مع بنية العلم التقليدي ابستمولوجيا ومع خلفيات ومرامي المثالية الألمانية فلسفيا. إنّها - أي النظرية النقدية - وكأنّها تقوم بمهمّة "انفتاح/أزاء كلّ ما يريد أن يكون مستقلاً ومكتفياً بذاته من الناحية النظرية"¹. ومن هنا الحديث عن نظرية للمجتمع منبثقة من الفلسفة، وعن كسر الحواجز والحدود بين مختلف الحقول المعرفية.

1-2- الأسس السوسولوجية: من المعروف أنّ مفكّري النظرية النقدية تأثروا بالماركسية، خاصة إذا علمنا أنّ

مشروع الرّعيل الأول المؤّسس لمدرسة فرانكفورت هو بناء نظرية نقدية تجمع بين مهامها كفلسفة للمعرفة ووظيفتها الاجتماعية المرتبطة بالتفكير في شرطها التاريخي الاجتماعي، وذلك قصد تحرير الإنسان. لكن رغم ذلك لم يتشبّهت معظم ممثلي هذه المدرسة كلياً بالفكر الماركسي المتمركز حول نقد النظام الاقتصادي الرأسمالي والابدولوجيا بصفة عامة، بل تركّز اهتمامهم على نقد الاغتراب وأسبابه في المجتمعات الصناعية القائمة على الكليانية والمعقولة

(*) - إذا كان هيغل دشّن في نظر هابرماس خطاب الحداثة، فإنّ الهيجليين الشباب هم الذين وضعوه في الديمومة، وبالفعل إنهم هم اللذين حرّروا من ثقل العقل الهيجلي فكرة نقد للحداثة يتغذى من روح الحداثة، ويصنّفهم هابرماس إلى ثلاثة أصناف: اليسار الهيجلي أو الذين أرادوا الاحتفاظ بمفهوم متواضع للعقل (فيورباخ وماركس)، واليمين الهيجلي الذين رفضوا الحداثة الثقافية وانسجموا مع تيار الحداثة الاجتماعية دون أي مبادرة نقدية، والمحافظون الشباب وهم الذين رفضوا الحداثة الثقافية والاجتماعية وأنجسوا صوب نقد جذري للعقلانية الغربية قصد الكشف عن النزعة الاطلاقية للمعقولة الغائية والشكل الاستبدادي للسلطة (د. جميلة حنيفي، بورغن هابرماس، من الحداثة إلى المعقولة التواصلية. ص. 40-41).

¹ - المرجع نفسه. ص. 22.

والتقنية. ويمكن القول أنه إذا كان المشكل المركزي للسوسيولوجيا البورجوازية، متعلق بالنظام الاجتماعي، فإن المشكل الأساسي للسوسيولوجيا الماركسية، متعلق بالاختلال الاجتماعي. لماذا خلافا لتنبؤات ماركس لم تتحقق الثورة البروليتارية في الدول الرأسمالية المتقدمة؟ أمام هذا السؤال تطوّر موقف النظرية النقدية، وخلال مسار تطورها المرتبط هو ذاته بتطوّر المجتمع الغربي (ظهور الفاشية في أوروبا والستالينية في الاتحاد السوفياتي)، انتقلت تدريجياً من نظرية نقدية وثورية لرأسمالية الاحتكار إلى نقد نظري وجذري للعقلانية الشكلية-الأدائية-، ولكي نفهم التحوّل من تبنّيها لموقف ماركسي ثوري باتجاه فيبريانية (نسبة إلى ماكس فيبر) سوداوية، تتركز أساساً حول إشكالية التشيئ *La réification*. من الضروري أن نبيّن أنّ ديناميكية النظرية النقدية وجدت نقطة بدايتها في نقد نظرية "لوكاتش" حول الوعي الطبقي، فنظرية "جورج لوكاتش" كما تبلورت في "التاريخ والوعي الطبقي" 1923 تشكّل نواة براديجم النظرية النقدية، ذلك أنه إذا كانت نظرية "لوكاتش" تذهب إلى الدمج بين نظرية "ماكس فيبر" و"ماركس" حول التشيئ، والنظرية الهيغلماركسية للوعي الطبقي، في تركيبة إشكالية، فإن النظرية النقدية تحلّل هذا التركيب وتهدمه، بحيث تتخلّى عن النظرية الهيغلماركسية وتجوّد النظرية الفيبروماركسية للتشيئ.

أ- هدم نظرية الوعي الطبقي: إذا كان جورج لوكاتش يعتقد من منظور المنطق الهيغلي، أن التشيئ يجد بالضرورة حدوده في وعي البروليتاريا من حيث هو وعي ذاتي للسلعة، فإن الأمر ليس كذلك بالنسبة لأعضاء مدرسة فرانكفورت، فهم يدينون الأطروحة المثالية التي ترى في البروليتاريا هوية للذات وللموضوع ويحولونها إلى فرضية تجريبية. فالبروليتاريا ليست أبداً ثورية، بل العكس مندجحة كلياً في المجتمع، فهي تبدو كأحد الأسوار الأكثر ضماناً للرأسمالية المتأخّرة. لقد كشف أول بحث تجريبي ميداني قام به معهد الأبحاث الاجتماعية، والذي اختصّ بدراسة التكوين النفسي للعمال المؤهلين والأجراء، بأن المجتمع الصناعي مقبل على تحولات جسيمة، بحيث فسّر "سيغفريد كراور" Siegfried Kracauer أحد الباحثين المقربين من المعهد آن ذاك سرّ تلك التحولات

الجارية بقابلية شريحة الأجراء لتقبّل قيم المجتمع البورجوازي بالربط الذي حصل بين التخصّص الدقيق الذي أتاح تكرار آليات إنجاز العمل التقني من جهة، والإغراء الذي يمارسه نمط العيش البورجوازي عليهم من جهة ثانية. وقد أغنى كلّ من "هوركهايمر" و"أدورنو" هاته الإرهاصات فيما بعد، بظنّ بين مشروع التحكّم في الطّبيعة، والاستعباد العملي الحاصل للإنسان في جميع مجالات نشاطاته¹.

وبفعل بتر نظرية الوعي الطبّقي، يوشك الصّوح الفكري للوكاتش أن ينهار، لأنّه إذا لم تعوّض البروليتاريا بشيء ما، إذا لم تعد البروليتاريا هي عامل الخلاص، بل مجرد ضحيّة للسيطرة والهيمنة والقمع، فإنّ نفي التشيئ يصبح بالضرورة غير محمّد، ونقده يصبح مجرّدا. لكن أعضاء مدرسة فرانكفورت عوض تخليّهم عن مبادئ فلسفة الثورة، تمسّكوا -بطريقة سلبية- بالصّورة الأنطو-ثيو-تيلولوجية *onto-Théo-téléologique* للتشيئ وركّزوا على استلاب البروليتاريا وتأخر الثورة. وهذا الصّيد الماركسي هو ما يفسّر لنا، لماذا بحث بعد 1945 كلّ من هوركهايمر، أدورنو وماركوز بدون جدوى عن حلّ بديل لنظرية الوعي الطبّقي، إمّا في الدين (هوركهايمر)، وإمّا في الجمال (أدورنو)، وإمّا في رصيد فلسفي، جمالي بيولوجي قدسم (ماركوز). إذن النظرية النقدية تحوّلت إلى نقد نظري للتشيئ.

ب- النقد والنقد الذاتي: شكّل كتاب هوركهايمر وأدورنو "جدلية التنوير" *Dialektic Der*

Aufklärung منعرجا حاسما في فكر مدرسة فرانكفورت، تمّت من خلاله مراجعة الأساس النظري الأوّل،

¹ - حسن مصدق، النظرية النقدية التواصلية. ص. 31.

(*) - ترجم هذا الكتاب بالفرنسية بجدلية العقل *la Dialectique de la raison*، وهي في نظر بعض الباحثين ترجمة غير سليمة، مادامت كلمة *Aufklärung* الألمانية تعني التنوير. كتب أثناء الحرب وجمع بمناسبة عيد ميلاد فريدريك بولوك الخمسين سنة 1944، نشر بداية في أمستردام سنة 1947. يتألّف الكتاب من مقال، ومن استطرادين، ومن ثلاثة ملاحق، وهو يعبر عن قمة النضج الفكري الذي بلغته مدرسة فرانكفورت، بحيث أثر تأثيرا كبيرا في ألمانيا بشهادة هابرماس.

وفكّ الارتباط بين العقل والتحرر، ونقد فهم العقلانية للتاريخ كتقدم، إذ يصّر حان: "تظهر الأجزاء التي قمنا بجمعها هنا أننا قد تنازلنا عن الثقة التي حكمت بداية عملنا..."¹. والتنوير في نظرها هو مشروع تحرر العقل من السيطرة والهيمنة، لكن هذا المشروع فشل في تحقيق أهدافه، فبدل تحقيق الشروط الإنسانية أغرقها في شكل جديد من أشكال الهمجية والبربرية، ومع ذلك يبقى العقل صالحاً شريطةً أن يمارس النقد والنقد الذاتي "لم يكن لدينا أدنى شك أن الحرية في المجتمع لا انفصال لها عن الفكر المتنور. كانت هذه نقطة انطلاقنا الأولى. بل لقد كان علينا أن ندرك وبوضوح أن مفهوم هذا الفكر، ناهيك عن الأشكال التاريخية العينية، ومؤسسات المجتمع التي يتواجد فيها هذا الفكر، إنما تنطوي على بذرة هذا التراجع الذي تعانیه في أيامنا في كل مكان. والتنوير إن لم يبادر بعمل تفكيري يطال هذه اللحظة من التراجع، فهو كمن يقوم بترسيخ قدره الخاص"². هذا التحول من "النظرية التقليدية والنظرية النقدية" إلى "جدلية التنوير"، من فلسفة اجتماعية للتحرر إلى فلسفة تاريخية يحركها نقد العقل، يعبر عن تجاوز الجدلية التركيبية التي بشرت بها المدرسة في بدايتها بين علم الاجتماع وعلم النفس والابستمولوجيا. إن نتائج الأنوار في الزمن الحديث آتت إلى ما يسميه هوركهايمر "أفول العقل" وهو عنوان أحد كتبه، فالتنوير وإن ادعى تحرير الإنسان من الأسطورة، بالاحتكام إلى العقل في التعامل مع الأشياء والعلاقات والطبيعة والتاريخ، إلا أنه استبدل بالأسطورة، أي أن العقل الأداة الذي سيطر على العقل وريث عصر الأنوار انتهى إلى إنتاج الأسطورة بوسائط تقنية، أي عبر آليات: الضبط القسري، التوحيد مقابل الاختلاف، التقنين مقابل الحرية، الوحدة مقابل التعدد، وكأن العقل أصبح وجهها راديكاليا لإرهاب الأسطورة. ومن هنا تتحول

¹ - ماكس هوركهايمر، تيودور أدورنو، "جدل التنوير" شذرات فلسفية، ترجمة جورج كتورة، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 2006. ص. 13.

² - المرجع نفسه، ص. 16.

عقلانية العقل إلى "لاعقلانية" تفرز بربرية جديدة أساسها المعرفة التقنية التي تصير "عقلانية سياسية" تحد من فردانية الفرد وتضبط سلوكه ورغباته¹.

إن عودة الأسطورة عبر نافذة العقل، بعدما أقصتها الحداثة والنضج العقلي تجلّت بوضوح داخل المجتمع الألماني الذي بلغ ذروة الترشيد والتقنين والعقلنة لكنه وقع فريسة النّازية، فرغم تقدّم هذا المجتمع إلاّ أنّه وقع في أسر اللاّعقل الكامن في العقل ذاته، وذلك من خلال اعتقاده الأسطوري بأفضلية الجنس الآري. يكشف "جدلية التنوير" عن فظاعات العقلنة في النظام الاجتماعي، بحيث جرد العقل من حقّ الرّفص وتمّ احتواؤه من طرف السّلطة لميس لصالح المصادقية وإثما لصالح الفعلية، بما يكفل بقاء السّلطة ذاتها. فمع الرأسمالية انتقلت العقلنة المميّنة ضدّ الطّبيعة إلى مجال المجتمع ذاته، ويجذّر -جدلية التنوير- من التّحوّل في طبيعة العلوم، بحيث أنّ العلوم الإنسانية لم تسلم هي الأخرى من التّسخير في أبحاث تجريبية محض أداتية من طرف السّلطات السياسية والاقتصادية². من هنا يتبلّى نقد العقل الأنواري عبر الكشف عن المظاهر السلبية للعقلانية وسيطرة التّولة الحديثة، باعتباره نشاط ضروري قصد تنشيط السلب في الفكر وتحديد الفعالية التّقنية للفلسفة. وعلى هذا النّحو لا تبتغي الفلسفة في نظرها اكتساح تفاصيل الهوية، لذا نجد هما يتعدان عن فلسفة الذات والوعي، كما لا تستهدف بناء نسق، ولذلك تمّ هدم نسقي كانط وهيغل من الدّاخل، وهي لا تسعى إلى الاحتماء بسّلطة، لأنّ لسّلطة تنزع عن الفكر حرّيته وتستبعد النّقد، وهي أيضا لا تريد التصالح مع الواقع لأنّ النّزعة الوضعية المحتمية بكلّ أشكال السّلط تتخذ من الواقع منطلقها ومرماها. إنّ الفلسفة تفكير بالسلب تستمدّ شرعيتها من راهنية السّؤال، وتستفيد من أكثر من علم اجتماعي لصياغة نصّ متعدّد وجمعي، يسعى إلى التّحرر في كلّ أبعاده

¹ - محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، نموذج هابرماس. ص. 32.

² - حسن مصدق، النظرية النقدية التواصلية. ص. 58.

الجدلية والسياسية والاجتماعية والفكرية يقوم به الفرد اعتمادا على عقل لا يكف عن مراجعة مكوناته وعن نقد عقلانية وأشكال أحداثه¹.

2- المشروع الفلسفي لهابرماس : وقع اختيارنا على هابرماس كأحد الوجوه البارزة لما يعرف بالجيل الثاني

لمدرسة فرانكفورت، لكونه من أبرز الفلاسفة الألمان الذين دخلوا من خلال مشاريعهم الفلسفية، في نقاشات وسجلات مع فلاسفة ومفكرين فرنسيين وغير فرنسيين، أمثال "ليوتار"، "فوكو"، "دريدا" و"رورتي"... الخ، إلى الحد الذي اعتبر فيه بعض المفكرين أن فلسفته ليست سوى رداً على آراء هؤلاء الفلاسفة. تعتبر مدرسة فرانكفورت مركزاً لنشاطه الفلسفي، فهو واحد من أهم أعضاء الجيل الثاني لهذه المدرسة. تأثر بأستاذه "أدورنو" في بداية حياته الفكرية، ثم تحرر من هذا التأثير وانتقده. وعلى الرغم من تأثره بالنزعة النقدية المميّزة لهذه المدرسة، إلا أنه لم يقف عند حدودها، بل تجاوزها مستعينا في ذلك بتراث الفلسفة الألمانية، ومختلف العلوم الإنسانية والعديد من اتجاهات الفلسفة المعاصرة، كفلسفة اللغة وفلسفة التأويل والأنثروبولوجيا الفلسفية.

تطور فكر هابرماس على مرحلتين لتسمت المرحلة الأولى بالطابع التحليلي الاستمولوجي، وتمثلت في أعماله عن "التقنية والعلم كإيديولوجيا" و"الرأي العام" و"المعرفة والمصلحة" 1965. وقد تبني في هذه المرحلة منهجا نقديا متأثرا بكانط وماركس. وقد حاول في "المعرفة والمصلحة" القيام بتسلسل جينيولوجي للعلوم الطبيعية والإنسانية الحديثة، عبر العودة إلى الظروف الاجتماعية والتاريخية المعرفية لنشأتها، وكشف من خلاله -المعرفة والمصلحة- أن تزايد التخصص في مجالات المعرفة التكوينية المختلفة بلغ حداً تعذر معه قيام حوار نقدي بين هذه المجالات، ونتج عن ذلك أن وقع التفكير -في الفلسفة والعلوم الإنسانية- تحت تأثير أشكال التفكير الذاتي النسبي أو حتى

¹ - محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، نموذج هابرماس. ص. 26.

اللاعقلاني¹. وقد تبين من خلال هذه المرحلة التحليلية من تفكيره الخلط بين المجالات والمستويات المعرفية التي انتهت إلى فصل النظر عن العمل.

بعد ذلك تحرر هابرماس من أسر فلسفة التأمل الذاتي، وتحوّل بدءاً من كتابه "منطق العلوم الاجتماعية" إلى مرحلة أخرى يمكن نعتها بالأسيسية كما تمثّلت في "نظرية الفعل التواصلي" بجزئيه و"الوعي الأخلاقي والفعل التواصلي" و"الخطاب الفلسفي للحدثات" وهي الأعمال التي توجت مشروعه الفلسفي. فتحوّل من الاهتمام بالموضوعات والأشياء إلى الاهتمام بقضايا التفاهم والتواصل بين الذات، ومن هدم فلسفات الوعي المتمركزة حول العقل إلى نظرية تقوم على الفعل، والفعل التواصلي بالذات من خلال النموذج اللغوي. لقد عمل هابرماس على تأسيس نظرية نقدية جديدة تهدف إلى هدم فلسفة الذات وفلسفة الوعي المتمركزة حول العقل من ناحية، وإلى وضع الأسس النظرية لفلسفة تدور حول التواصل من خلال اللغة من ناحية أخرى "ما أمّك هو نموذج فلسفة الوعي، ولئن كان الأمر كذلك فإنه لا بد أن تختفي أعراض الإنهاك فعلاً بالانتقال إلى نموذج التفاهم"². فهو يسعى إلى تغيير اتجاه الفكر الفلسفي، من فلسفة تدور حول الذات إلى فلسفة تدور حول التواصل الإنساني، بل وينبغي أن يستبدل "بنموذج معرفة الأشياء نموذج الوفاق بين ذوات قادرة على الكلام والعمل"³. فكّل من هيغل وماركس لم يحدثان هذا التغيير للنموذج، وظل هيدغر ودريدا مرتبطين بفلسفة الأصل، وفوكو لم يسلم هو الآخر من ذلك. إنّ ما دفع هابرماس إلى التحوّل نحو اللغة هو عجز التيارات السابقة عن إنتاج الأسس المعيارية لنظرية نقدية للمجتمع، وقد تبلور هذا الاتجاه في مشروع فلسفي انتهى بوضع "نظرية الفعل التواصلي". فما هي إذن الملامح الأساسية لهذا المشروع الفلسفي؟ وماذا يعني بالفعل التواصلي؟ وما هي الأسس النظرية لهذا التواصل؟

1 - د. عطيات أبو السعود، الحصاد الفلسفي للقرن العشرين، منشأة المعارف جلال حزي وشركاه، الإسكندرية، مصر، ص. 92.

2 - يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحدثات، ترجمة، د. فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، سوريا، 1995، ص. 454.

3 - المرجع نفسه، ص. 453.

2-1- المرجعيات الفكرية في مشروع هابرماس: يندرج موقف هابرماس ضمن المسار الذي رسمه الجيل الأول لمدرسة فرانكفورت، وخاصة نقد عقل التنوير كما تجلّى في "جدلية التّنوير" لهوركهايمر وأدورنو، اللذان عبّرا فيه عن إشكالية التّنوير ونكوص العقل الذي تمّ توظيفه كأداة لخدمة الإنتاج الصّناعي في المجتمعات الرأسمالية، وما ترتّب عن ذلك من اغتراب الذات وتحوّل عقل التنوير إلى "عقل أداتي". وقد شاركهما هابرماس نقدهما للعقل الأداتي، لكنّه لم يتّبع مسار "الجدل السّليبي" الذي سار فيه أدورنو معتبرا التنوير شكلا معادا للحقيقة والصدق، فرأى ضرورة الخروج من دائرة الجدل السّليبي الذي لم يتبّن سوى جانب الهدم. من هنا تحوّل هابرماس إلى ناقد للنظرة النقدية ذاتها وجيلها الأول- في المرحلة الثانية من تطوّره الفكري- متصدّيا لنقاط ضعف بنيتها النظرية بل إنّه رأى بأنّه لم يكن ثمة نظرية نقدية، لم يوجد مذهب متماسك، لأنّ نظرية المجتمع ينبغي أن تكون نسقية. ويمكن إرجاع نقاط ضعف النظرية النقدية إلى: الأسس المعيارية ومفهوم الحقيقة وعلاقتها بالأنظمة العلمية، والتقليل من قيمة التراث الديمقراطي والدولة الدستورية، فهي -النظرة النقدية- تفتقد إلى الأسس المعيارية للنقد، وتقتصر على نقد مفهوم العقل الأداتي دون تجاوزه إلى نظرية نسقية¹ ثمّ إنّها إلى جانب ذلك تتبّن مفهوم الحقيقة عند هيغل مع أنّه لا يتّفق مع قابلية البحث العلمي للخطأ، وهي أيضا على المستوى السياسي لا تأخذ الديمقراطية مأخذا جادا. هذا القصور دفع هابرماس إلى محاولة ضخّ دماء جديدة تغدّي النظرية النقدية وتتلافى أوجه القصور فيها بوضع نظرية في الفعل التواصل. حاول هابرماس سدّ ثغرات النظرية النقدية، وعمد إلى اللّغز عن العقل والعقلانية التي وجد فيها أساسا لنظرية اجتماعية نقدية جديدة، لذلك وجد نفسه في مواجهة مع مشكلات الحداثة، ومع التيارات الفلسفية المضادة لها المعروفة بما بعد الحداثة ونزعتها التفكيكية للعقل، وكان عليه التصدّي للمطالبين بتحجيم دور العقل والمحتجّين على هيمنته، رافعا شعار "الحداثة مشروع لم يكتمل بعد".

¹ - د. عطيات أبو السعود، الحصاد الفلسفي للقرن العشرين، ص. 99.

إن نقد العقل من قبل التيارات الفلسفية المعاصرة هو الذي دفع هابرماس لإعادة صياغة نظرية عقلانية جديدة، كما دفعته فلسفة هيدغر في بعدها الأنطولوجي إلى الاهتمام بالوعي الفردي والوعي الجماعي، فتأسست لديه البدايات الأولى التي قادتته إلى التطلع نحو التحرر الاجتماعي من منظور سوسيولوجي، وهو المنظور الغائب في فلسفة هيدغر¹. ولذلك كانت غاية هابرماس هي تحرير الوعي الاجتماعي وبناء نظرية تقوم على التواصل الإنساني. إلى جانب ذلك كان علم الاجتماع أيضا أحد الركائز الأساسية في مشروع هابرماس الفلسفي، نظرا لصلته بمسألة العقلانية ومشكلات تحديث المجتمع، وهو ما جعله يعيد بناء النظريات الاجتماعية الكلاسيكية لتأسيس نظرية للمجتمع. ومن هنا كان اهتمامه بعلماء الاجتماع أمثال "ماكس فيبر" و"دوركايم" و"تالكوت بارسونز"، واهتمامه بوجه خاص بنظرية الفعل عند هذا الأخير، الذي اتخذ منه نموذجا في صياغة نظريته في الفعل التواصلي. فقد حاول هابرماس بناء نظرية تتداخل فيها منطلقات مختلفة، إذ قام بالتحالف بين النزعة الوظيفية عند بارسونز وبين النظرية العقلانية عند ماكس فيبر مستندا إلى التحليل الماركسي من أجل تأسيس نظرية للمجتمع الحديث، وحل أزمة العلوم الاجتماعية. وقصد تحقيق هذا الهدف قام بتناول:

- نظرية دوركايم عن تطور القانون، ووضع التطور القانوني في سياق الأشكال المتغيرة للتكامل الاجتماعي التي انتبه إليها.

- منطق هذا التغيير في الشكل يمكن أن يتضح من خلال تجربة فكرية تقوم على أساس فكر دوركايم، كما يعتمد تفسيرها - التجربة الفكرية - على أفكار "هربرت ميد" حول أخلاق الخطاب، وتشخيص ميد عن التطور الحتمي للفردية سيشيح التوسع في بحث الهوية والتفرد.

¹ - فتحي أبو العينين، هابرماس وتحرير الوعي الاجتماعي، مجلة إبداع، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، العدد الخامس، مايو

وقد مثّلت النظرية العقلانية عند "ماكس فيبر" مرجعا أساسيا في مشروع هابرماس والخلفية التي قام عليها، حيث انطلق في استثماره لفكرة الربط بين المعقولية والحدائثة من السؤال المحوري الذي أثاره ماكس فيبر، وهو البحث عن السبب الذي جعل التطورات العلمية، الفنيّة، السياسية والاقتصادية لا تحدث إلاّ وفق نمط العقلنة الخاص بالغرب؟ ليصل بتحليلاته إلى وجود علاقة داخلية وضرورية بين الحدائثة والعقلانية الغربية.¹ ومسار العقلنة تجلّى في مجالات محدّدة قام هابرماس بتصنيفها وفق المبدأ الثلاثي الذي صاغه بارسونز من قبل وهو: مجتمع، ثقافة، شخصية. فبالنسبة للعقلنة الثقافية تكّونت بفعل انزياح النّظرة الأسطورية للعالم Désenchantement، حيث القطيعة مع أشكال الحياة التقليدية، وتولّدت عن ذلك ثقافة دنيوية. هذا وقد أفرز الفهم الحديث للعالم ثلاث دوائر ثقافية للقيم تتمايز عن بعضها بعضا: دائرة العلم الحديث والتقنية، دائرة الفنّ المستقلّ ودائرة الأخلاق والحقوق.

أعاد هابرماس النّظر في هذه المجالات الثلاثة من أجل وضع نظرية عقلانية للمجتمع، أو من أجل عقلنة العالم المعيش، عبر دمج هذه المجالات (العلم، الأخلاق والفنّ) التي فصلها ماكس فيبر عن بعضها، فالسلوك العقلاني المنهجّي الحياة يتميّز بأنّه يقوم ببناء ذلك النّموذج من الفعل المركّب الذي يهدف إلى العقلانية والاستزادة منها أو تفعيلها في جوانبها الثلاثة، بحيث يجمع بين هذه البناءات العقلانية ويتمّ دمجها كي تتعاون لإحداث نوع من الاستقرار، ممّا يجعل النّجاح في أحد هذه المستويات يشجّع إلى حدّ ما النّجاح في المستويين الآخرين. فالسلوك العقلاني المنهجّي في الحياة يشجّع على نجاح الفعل على النّحو التّالي:

أ- من زاوية العقلانية الأداة: بإيجاد حلّ لقضايا التّقنية وإيجاد الوسائل الفعّالة.

¹ - د. عمر مهيب، من النسق إلى الذات، ص. 127-128.

ب- من زاوية عقلانية الاختيار: بالاختيار الصائب بين البدائل المختلفة للفعل (فنحن نتحدث عن العقلانية الإستراتيجية عندما نضع في اعتبارنا القرارات العقلية التي يتخذها الخصوم).

ج- من زاوية العقلانية المعيارية: بإيجاد حلول للمهام الأخلاقية العلمية داخل إطار أخلاق تقوم على المبادئ.¹ ولم تقتصر العقلنة على المجال الثقافي، بل امتدت لتشمل تطوّر المجتمعات الحديثة، حيث تبلور نظامان اجتماعيان جديدان هما: المؤسسة الرأسمالية والجهاز البيروقراطي للدولة الحديثة، وهما يخضعان معاً للقانون الذي ينظم العلاقات الوظيفية بينهما. ويعدّ النظام الرأسمالي في نظر ماكس فيبر أول نظام قام بمأسسة عجلة النمو الاقتصادي وتنظيمه ذاتياً، وذلك عبر آلية اقتصادية تسمح بتوسّع الفعل العقلاني قياساً بالغاية المرجوة، وهذا النمط من الأفعال يجد تطبيقه الملائم داخل المؤسسة الرأسمالية القائمة على تحقيق الفائدة بواسطة تنظيم العمل والإنتاج. هذا النمط من لأفعال له أهمّية بالغة من حيث هو أساس التحديث والعقلنة الاجتماعية مقارنة بالفعل العقلاني القائم على قيمة معيّنة (دون نتائج)، وبالفعل الانفعالي القائم على العاطفة والفعل التقليدي القائم على إملاءات العادة والتقليد والعرف.

وامتدت العقلنة لتشمل المجال الشخصي، وتعني السلوك المنهجي في الحياة الذي تحلّت به الجماعات البروتستانتية من الكالفينية والتقوية Piétisme والنزعة المنهجية بغيرها من الجماعات التي تميّز سلوكها بنزع النظرة السحرية عن الدين، وربط الإيمان بتأدية الالتزامات المهنية. وقد لاحظ هابرماس أنّ فيبر كشف أنّ الرأسمالية تدين ببروزها للأخلاق البروتستانتية ولنظام الحق الحديث. وقد كان فيبر متشائماً إزاء مسار العقلنة هذه (الثقافة، المجتمع والشخصية) في المجتمعات الحديثة، حيث أهدت إلى فقدان المعنى وفقدان الحرية.² لكن هابرماس وإن كان

¹ - د. عطيات أبو السعود، الحصاد الفلسفي للقرن العشرين، ص. 98.

² - د. حنفي جميلة، يورغن هابرماس، من الحداثة إلى المعقولة التواصلية، الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، 2016، ص. 20-21.

يأخذ بفكرة فيبر حول مسار العقلنة الذي أهدى إلى الحداثة والناتج عن تخطي النظرة السحرية للعالم، إلا أنه يعترض على اعتبار المعقولة الأداة المحكومة بالمنفعة والنجاح هي الصيغة الوحيدة التي تم بها هذا المسار، إذ اختزل أنماط الفعل العقلاني في المعقولة الأداة مستبعدا المعقولة الأخلاقية - العملية - واضعا إياها في دائرة الإرادة الفردية من جهة، ومستبعدا من جهة ثانية المعقولة التواصلية القائمة على العلاقة البيئانية والموجهة نحو الفهم المتبادل.¹ هذا وشكلت فلسفة اللغة إلى جانب ذلك أحد أهم المصادر في بناء نظرية الفعل التواصلية، حيث انفتح هابرماس على فلسفة اللغة أمثال "جون أوستين" John Austin و"جون سيرل" John Searle في نظرية "أفعال الكلام" وهي النظرية التي انطلق فيها أوستين من نقده للدعاء الفلسفي القائل أن قول شيء ما هو دوما إثبات شيء ما، أي أن دور اللغة يقتصر على الإخبار على العالم وبالتالي فالتقاضي النافعة هي التي تقبل الصدق أو الكذب، وما عداها ليست سوى أحكام خالية من المعنى. وقصد نقد هذا التصور يقدم أوستين نماذج من عبارات لها صيغة الجمل الإخبارية، ولكنها لا تصف ولا تثبت حدثا أو واقعا، بل يتم بها إنجاز فعل ما، مثل قولك: "أفرضتك سيّارتي" فهنا يقوم المتكلم بإنجاز فعل القرض ولا يصف حال القرض، وهذا يدل على أن المتكلم يقوم بإنجاز فعل ما عند التلفظ بأيّ تعبير. وتابع الفيلسوف الأمريكي جون سيرل تطور "نظرية أفعال الكلام" باقتراح معايير جديدة لتصنيف أفعال الكلام.

2-2- العقلانية التواصلية: من منطلق "الحداثة مشروع غير مكتمل"، وردا على التيارات المضادة للحداثة والمشككة في دور العقل والفلسفة*، أراد هابرماس تفجير الطاقة الإبداعية لعقل التنوير ورد الاعتبار للعقل من

¹ - المرجع نفسه.ص.22.

(*) - يعتبر هابرماس المشروع "ما بعد الحداثي" جزءا من الحداثة التي لم تكتمل، فهو يفرق بين نقد العقل ونقد الفهم، وقد وقف مدافعا عن الحداثة على الضد من موقف فلاسفة فرانكفورت السابقين، وتيار ما بعد الحداثة الذي مثله الفلاسفة الفرنسيين الذين ينادون بتجاوز الحداثة إلى مرحلة ما بعد الحداثة. إن فلسفة المابعديات عند هابرماس تمثل مرحلة سابقة لأوانها، لأن الحداثة لم تجني

حيث هو المنطلق الأساسي لأي نظرية في المجتمع ذلك أن سلبيات العقلانية الأدائية ليست مبرراً للتخلي عن مشروع الحدائفة، لأنّ العقل الأدائي ليس إلاّ جانباً من العقل وينبغي استكمال هذا المفهوم الأدائي بإدخال البعد التواصلي في مفهوم العقلانية.

لقد ابتعد هابرماس عن فلسفات الذات والوعي بطريقة تبدو أكثر جذرية من فلسفات الاختلاف. إنّه بدل الانسحاب إلى مجالات المتخيّل وتعبيرات اللاّعقلانية، قرّر الاستمرار في ممارسة النّقْد وتحيين مفاهيم العقل التي تستطيع خلق المسافة الضّورية مع إنتاجاته.¹ سعى هابرماس إلى التفكير في العقلانية، وفي تطبيقاتها الملتبسة في المجتمعات الغربية من طرف ذوات قادرة على أخذ الكلمة وتبرير ادّعاءاتها والبرهنة على ممارساتها. لهذا قام بإدخال البعد التواصلي في مفهومه عن العقلانية، فما هي العقلانية التواصلية ؟ يجب هابرماس عن ذلك بتحديد ثلاثة أبعاد ينطوي عليها مفهوم العقلانية التواصلية: - علاقة الذات العارفة بعالم الأحداث والوقائع . - علاقتها بعالم اجتماعي يتميّز بالفاعلية والانخراط الشّخصي في التفاعل مع الآخرين. - علاقة شخص يعاني أو شخص عاطفي، علاقته بطبيعته الباطنة أو بذاتيته وذاتية الآخرين. هذه هي الأبعاد الثلاثة التي تنكشف من وراء تحليل عمليات التواصل. يهدف هابرماس من العقلانية التواصلية إلى وضع نظرية نقدية لمجتمع يقوم على أسس عقلانية، وذلك عبر إعادة تأهيل الخطاب الفلسفي للانخراط في المجتمع بإقامة نوع من التعاون والحوار بينه وبين مختلف العلوم، حيث يقول: " إنّ مفهوم العقل التواصلي المتأصل في الممارسة اللّغوية والموجّه للتفاهم يتطلّب من الفلسفة أن تأخذ على عاتقها من جديد إنجاز مهام نسقية، وفي هذه الحالة يمكن للعلوم الاجتماعية الدخول في علاقة تعاونية مع

ثمّارها بعد وإن الأقدار التي جاءت بالكوارث الإنسانية التي رافقت الحدائفة لا تعني السبب بالحدائفة. (إن الحدائفة مشروع لم يكتمل بعد) وعلينا التريث من أجل الحفاظ على منجزات الحدائفة الكبيرة. لأنّ انخراطها يعني انخراط الحضارة الغربية.

¹ - نور الدين أفاية، الحدائفة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، نموذج هابرماس. ص. 106.

الفلسفة التي تضطلع بمهمة العمل على تأسيس نظرية عقلانية¹. ويساهم علم الاجتماع أيضا في تحقيق هذا المفهوم الجديد للعقلانية التواصلية، باعتباره العلم الذي يبحث في التحولات التي تطرأ على الحياة الاجتماعية، والأمراض الاجتماعية الذائجة عن عمليات التحديث والعقلانية. وقد لاحظ أحد الباحثين أن "مقولة" النشاط العقلاني كإكتشاف هائل للسوسيولوجيا الفيبرية، تجد عند هابرماس خصوبة جديدة ومتفردة مع نظرية التفاعلية التواصلية².

لكن هابرماس رغم اعترافه بأهمية هذا النمط من المعرفة إلا أنه يعتبر أنه قد حاز في نطاق المجتمعات الحديثة أولوية مطلقة على مختلف أشكال المعرفة الأخرى، فالقدرة على استخدام اللغة والرموز والعلامات من أجل تحقيق التواصل بين البشر لا تقل أهمية عن العمل، وهذه القدرة تفضي إلى ظهور "المصلحة العملية" المتمثلة في العلوم التأويلية. ويتركز اهتمام "المصلحة العملية" على التفاعل بين البشر، أي على كيفية تأويل أفعالنا حيال بعضنا البعض وطريقة فهمنا لبعضنا البعض، والسبل التي نتفاعل من خلالها في إطار التنظيمات الاجتماعية. ومن هنا ترتبط المصلحة العملية أساسا بمجال التواصل بين البشر وتعبّر عنه العلوم التاريخية - التأويلية - لأن الافتراضات التي تقترحها هذه العلوم لا تنطلق من تنبؤ ممكن لإمكانية استغلالها التقني، وإنما من فهم المعنى وهو فهم يتم عبر تقنية تأويل الخطابات المتبادلة داخل اللغة المشتركة (العادية)، ومن خلال تأويل النصوص التي يحملها التراث، وكذلك بفضل استبطان المعايير التي تؤسس الأدوار الاجتماعية. ومن بين المنظورات التأويلية نجد التفاعلية الرمزية ومنهجية النظام الاجتماعي، والتحليل البنوي للثقافة ووجهة نظر ما بعد البنوية، وهي تهتم جميعا بطريقة ما،

¹ - Jürgen Habermas. Théorie de L'agir communicationnel/Tome2.Pour une critique de la raison fonctionnaliste. Traduction Jean Louis Schlegel. Editions Fayard/2002.P.437.

² - نور الدين أفاية، الحدأة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، نموذج هابرماس. ص.179.

بفهم ما يقول البشر وما يفكرون فيه وعلاقة ذلك بأفعالهم. وتنمو المصلحة العملية وسط التفاعل وفي هذا الاتجاه تهدف بعض مواقف هابرماس إلى الكشف عن الوسيلة التي تقوم بها البنى الاجتماعية بتشويه عملية التواصل، وتحدث فيها بعض الاضطراب، ذلك أن سوء الفهم وارد بين البشر ويمكن تضليلهم¹. وتفضي المصلحة العملية إلى ظهور نوع ثالث وأخير من المعرفة، وهي المتمثلة في العلوم والفلسفات التي يغلب عليها الطابع النقدي، والمصلحة المرتبطة بها هي التحرر والانعقاد من كل أشكال الاغتراب، ومن العلوم التي تسعى إلى ذلك نقد الايديولوجيات والتحليل النفسي والنظرية النقدية ذاتها، وهي علوم تهدف إلى كشف القوى والمصالح الخاصة التي تشوّه فعل التواصل، وتبحث الشروط اللازمة للتوصّل إلى إجماع حقيقي لا يعوقه قهر أو قمع داخلي أو خارجي، والتحرر من كل أشكال السيطرة وأبنتها. أي أن هذا النوع من المعرفة مرتبط هو الآخر باللّغة ويسعى إلى تحرير التواصل من العقبات التي تشوّهه².

2-3- شروط نجاح التجربة التواصلية: عمل هابرماس من أجل تشييد نظرية تواصلية على تصفية حسابه مع

التراث الفلسفي الميتافيزيقي المستند إلى فلسفة الوعي، واستلهم بعض أدواته من مناهج العلوم الاجتماعية ومن عطاءات الاستمولوجيا المعاصرة لينتقل بعد ذلك إلى التفكير في اللّغة وفي قدرة العقل البرهانية لبناء نظرية عقلانية تواصلية. إنّ مفهوم الفعل التواصلية يفترض اللّغة بوصفها الوسط الذي يمكن أن يتحقّق فيه نوع من التفاهم، ومن خلاله يستطيع المشاركون في التفاعل أن يثيروا مزاعم الصدق التي يمكن الاتّفاق عليها أو الاختلاف حولها. فالتواصل لا يتحقّق إلاّ انطلاقاً من الاستعمال الإنساني للخطاب. وتستند عقلانية التواصل هاته إلى أخلاقيات المناقشة والبرهنة مؤكّدة على الالتزام قبل أي نقاش، والموافقة مسبقاً على معايير منطق الخطاب وصفاته (الصدق،

¹ - نوفل الحاج لطيف، نقد الوضعية لدى هابرماس، ضمن "الفلسفة الألمانية والفتوحات النقدية" قراءات في استراتيجيات النقد والتجاوز، إشراف وتحرير سمير بلكفيف، دار جداول، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2014، ص. 229-230.

² - د. عطيات أبو السعود، الحصاد الفلسفي للقرن العشرين، ص. 103.

الصحة، الصلاحية، الدقة، المسؤولية، المعقولة)، وكلها شروط التواصل العقلاني، وهو ما يعني أن رفض مبدأ البرهنة يعني الانسحاب على الفور من جماعة الكائنات العاقلة¹.

استفاد هابرماس من المنعرج اللغوي الذي تمّ في الفلسفتين التحليلية والتأويلية، بحيث استلهم قراءة زميله "كارل أوتو آبل" حول مفصلة التقليدين التحليلي والهرمينوطيقي عبر قراءة نقدية تجمع بين فتحنشتين وهيدغر (ألعاب اللغة وأشكال الحياة)، كما استفاد أيضا من نظرية "وليام هومبولدت" اللغوية للانتقال من المستوى الدلالي للغة نحو البنية التداولية للخطاب والتفاهم. هذا إضافة إلى انفتاحه على هرمينوطيقا "غدامير"، هذا الأخير الذي لم ينطلق في فهم تحليل المعنى من وجهة نظر دلالية أو من وجهة نظر الانفتاح اللغوي على العالم، بل من وجهة نظر تداولية عمادها البحث عن التفاهم بين المؤلف والمؤول (الحوار). هذا ونشير إلى أنه إلى جانب التداولية المتعالية لآبل أصبح فلاسفة اللغة العادية أمثال "جون أوستين" John Langshaw Austin و"جون سيرل" Jean Searle قطبين آخرين مهمين بالنسبة لهابرماس. فأوستين المتأثر بفلسفة "فتحنشتين" المتأخرة ركز في نظريته التداولية على دراسة علاقة الرموز اللغوية بمسئولياتها، وانتقد الطرح التقليدي في فلسفة اللغة الذي يحصر وظيفة الحكم على وصف الواقع، إذ يقول: "أما الفلاسفة فلطالما توهموا حينما افترضوا أن شأن الحكم في القضية إما أن "يصف" حالة شيء ما، وإما أن "يثبت واقعة عينية" مما يعني أن حكم القضية إما أن يكون صادقا أو كاذبا...." بحيث ميّز بين الجمل أو المنطوقات الوصفية التي يمكن الحكم عليها بالصدق أو الكذب (أشرفت الشمس) والمنطوقات الانجازية حيث يفعل المتكلم شيئا ما عندما يتلفظ بشيء ما (أعدكم بالحضور في الوقت،

¹ - حسن مصدق، النظرية النقدية التواصلية، ص. 142.

² - جون أوستين، نظرية أفعال الكلام العامة، كيف ننجز الأشياء بالكلام، ترجمة عبد القادر قينيني، أفريقيا الشرق، الدار

البيضاء، المغرب، 1991، ص. 13.

قم بواجبك....) فمثل هذه الجملة لا نحكم عليها بالصدق أو الكذب بل بالدجاج أو الإخفاق. وإذا كان التلّظ بشيء هو إنجاز نمط معيّن من الفعل فهو أيضا بالنسبة له إبداع حقيقة اجتماعية معيّنة ضمن سياق اجتماعي معيّن، فالقول مثلا: أعلنكما زوجا وزوجة في سياق حفل الزفاف هو إبداع حقيقة اجتماعية هي الزواج. وتقوم تداولية هابرماس أو التداولية العالمية، والتي تهدف إلى إعادة بناء التفاعل التواصلية المثالي على نظريات مفتاحية ثلاث تنتمي اثنتان منها للتراث الفلسفي اللغوي الأنجلوسكسوني، والثالثة تنتمي للغةويات السيكلوجية الألمانية. الأولى تتعلق بمخطّط سير "كارل بوبر" (1902-1994) عن العوالم الثلاثة: عالم الموضوعات الفيزيائية، وعالم الأفكار والخبرات الذاتية (العالم الشخصي)، وعالم المعرفة الموضوعية (العالم الاجتماعي البينداتي)¹. ووفق هذا المخطّط رأى هابرماس أنه إذا كان هناك تمايز بين العوالم الثلاثة، فإنه يوجد أيضا تمايز بين اللغات التي تستخدم داخل سياقها، وهنا لجأ إلى النظرية الثانية وهي نظرية أفعال الكلام، التي بدأها فتجنشتين وطورها أوستين في كتابه: "كيف ننجز الأشياء بالكلام"، حيث قسّم أفعال الكلام إلى ثلاث مستويات: فعل القول (الوظيفة الكلامية) والفعل الحاصل بالقول كالإخبار، الأمر والتحذير (الوظيفة الانجازية للقول أي الفعل) وفعل التأثير بالقول كالإقناع (الوظيفة الإيعازية أو التحريضية)². ويعتقد هابرماس أن نظرية أفعال الكلام ضرورية لبناء نظرية التداولية العالمية، لأن هذه الأخيرة تهتم بتحليل اللغة المستخدمة كفعل اجتماعي وخاصة كفعل استراتيجي وكفعل تواصلية، وركّز على الفعل الأدائي، الإنجازي، الإنشائي. لكن هابرماس يعيب على نظرية أوستين اهتمامها فقط بالصدق القضوي أي الصدق الواقعي للخبر الذي تقره العبارة، دون الاهتمام بالأبعاد الأخرى للصواب. فرغم

¹ - Jürgen Habermas. Théorie de L'agir communicationnel/Tome1.Rationalité de L'agir et Rationalité de la société. Traduction. Jean -Marc Ferry/ Editions Fayard.2005.P.92-93.

² - جون أوستين، نظرية أفعال الكلام العامة، كيف ننجز الأشياء بالكلام، ص.131.

أن صدق القضايا يناسب تماما لغة الإشارة إلى عالم بوبر الأول (العالم الفيزيائي) وضمن سياقه، فإنه لا يصلح كمعيار لتحليل دعاوى الصلاحية الخاصة باللغات المستخدمة للإشارة إلى العالمين الآخرين (العالم الذاتي والبيئاتي) وضمن سياقهما. وهنا يتساءل هايرماس: إذا كانت هناك فروق جوهرية بين العوالم الثلاثة (العالم الفيزيائي، العالم الذاتي والعالم البيئاتي)¹، وهناك بالتالي فروق لا بد أن تكون بين اللغات المستخدمة في الإشارة إلى، وداخل سياق، كل من هذه العوالم، فكيف ظلّت فلسفة اللّغة وعلم اللّغة حتّى زمن أوستين حبيسة معيار واحد لتحليل الصّواب، وهو معيار لا يتماشى والفروق اللّغوية الجوهرية؟

وفي نفس السياق لجأ هايرماس إلى نظرية ثالثة، هي نظرية السيكلوجي واللّغوي الألماني "كارل بوهلر" Karl Buhler، الذي أشار إلى أنّ اللّغة يمكن استخدامها للتواصل بثلاث طرق هي: - أن تمثّل وقائع عن العالم الحقيقي. - أن تعبّر عن نوايا وخبرات المتحدّث. - أن تؤسّس علاقة بالمستمع. وانطلاقا من ذلك، ومن نظرية بوبر، أعاد صياغة مفهوم اللّغة التي تستخدم كفعل اجتماعي، أي كفعل كلامي إنجازي إنشائي، وقسم بنية هذه اللّغة إلى ثلاث مكوّنات: مكوّن قضوي، مكوّن تعبيرية ومكوّن إنجازي، إنشائي. ورغم أنّ هذه المكوّنات موجودة في كلّ فعل كلامي إنجازي، إنشائي، فإن وجودها يتفاوت في نسبته ومقداره، وبحسب المكوّن السائد يقسم هايرماس الأفعال الكلامية الإنجازية إلى: خبرية وإشهارية أو تمثيلية وتنظيمية.

- الفعل الكلامي الخبري: المكوّن الغالب فيه هو المكوّن القضوي، ويشير إلى عالم بوبر الأول (الفيزيائي)، ويقوم بوظيفة تمثيل الواقع حسب بوهلر، ويعتمد على الحالة المعرفية للتّواصل.

¹ - روني بوفريس، العقلانية النقدية عند كارل بوبر، ترجمة وتقديم، سعيد بوخليط، أفريقيا الشرق، الدار

البيضاء، المغرب، 2009، ص. 123.

- الفعل الكلامي الاشهاري أو التمثيلي: المكوّن الغالب فيه هو المكوّن التعبيري، يشير إلى عالم بوبر الثاني (العالم الداخلي)، يقوم بوظيفة التعبير عمّا في نفس المتحدث، يعتمد على الحالة التعبيرية في التواصل.

- الفعل الكلامي التنظيمي: المكوّن الغالب فيه هو المكوّن الإنجازي، يشير إلى العالم الثالث لبوبر (العالم البينذاتي، الاجتماعي، الموضوعي)، يؤدّي وظيفة تأسيس علاقات اجتماعية مشروعة، ويعتمد على الحالة التفاعلية في التواصل.

من هنا تبرز فروق جوهرية في اللغة المستخدمة في سياق عوالم بوبر الثلاثة، فروق في البنية والوظيفة والحالة، وبناء على هذه الفروق الجوهرية تترتب نتيجة بالغة الأهمية في التداولية العملية عند هابرماس: وهي أنّ تحليل الصواب يجب أن يأخذ ثلاثة سبل تتماشى والاختلافات بين الأفعال الكلامية الثلاثة، لتفادي الخلط والتزييف والتشويه الذي يتسلّل إلى اللغة، فيتمّ تحليل الأفعال الكلامية الخيرية من حيث فعلها الإشاري والتنبؤي، ويتمّ تحليل الأفعال الكلامية الإشهارية (التمثيلية) من حيث مقصدها ونيتها ودخيلتها، أما الأفعال الكلامية التنظيمية فيتمّ تحليلها من حيث طريقتها في تأسيس علاقات اجتماعية (بينذاتية). ومن هنا يكون لكلّ صنف من أفعال الكلام الثلاثة "معيّار صواب" خاص. فمعيّار صواب أو صلاحية الأفعال الكلامية الخيرية هو الصدق، أي صدق العبارة ومطابقة ما في العبارة لما هو في العالم الخارجي، ومعيّار صواب الأفعال الكلامية التمثيلية هو الإخلاص والأمانة وصدق النية، أما الأفعال الكلامية التنظيمية فمعيّار صوابها هو الملاءمة والسداد¹.

¹ - د. عادل مصطفى، فهم الفهم، مدخل إلى الهرمينوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى 2007، ص ص. 425-427.

يستفاد ممّا سبق أن تداولية هابرماس العالمية لا تنقيّد بمعيّار واحد لتقييم أفعال الكلام، بل تعتمد معايير صواب مختلفة وفقاً لطبيعة كلّ فعل وتكوينه الخاص من حيث بنيته ووظيفته وحالته، فيكون معيار الأفعال الخيرية الصدق أو الكذب، ومعيار الأفعال الإشهارية سلامة القصد وصدق النية، ومعيار الأفعال التنظيمية هو مدى ملاءمة وسداد العلاقات البيّناتية. مع الإشارة إلى أنّ كلّ فعل يرفع دعوى صواب واحدة بشكل مباشر ويرفع اثنتين بشكل غير مباشر، لأنّ كلّ فعل كلام يتضمّن مكّون أساسي غالب ومكوّنين غير سائدين. والتداولية العالمية تقدّم نفسها باعتبارها مقياساً لاختبار جميع الأفعال الإستراتيجية قصد الكشف عن أبعادها الشعورية واللاشعورية، وعن إرادة القوة التي تخفيها، بإخضاع الفعل الإستراتيجي للتحليل الثلاثي (الصدق، الإخلاص والملاءمة) يمكن تعريفه والكشف عن الطريقة التي بواسطتها يشوّه عملية التواصل، بحيث إذا أخفق الفعل في أحد هذه الاختبارات الثلاثة يكون بذلك موضع شكّ بأزّه محلّ بعناصر إستراتيجية وتحريفات إيديولوجية، ومن هنا تعقّب العناصر الإيديولوجية المتخفية داخل نسيج اللّغة. فنجاح الفعل التواصلي، وتجنّب تشويه عملية التواصل يستدعي في نظر هابرماس توفّر مجموعة شروط يتحلّى بها المشاركون في التفاعل و أهمّها: - من حقّ كلّ شخص له القدرة على الكلام والفعل أن يشارك في التجربة التواصلية، شريطة أن يعلن اعترافه بمزاعم أو مطالب الصدق المتّفق عليها. - أن يتمّ التواصل عبر وسيط اللّغة، التي يتمّ عن طريقها الوصول إلى نوع من التفاهم بتوظيف الجمل والعبارات التي يتلفّظ بها المشاركون في التواصل. - إذا شكّك أحد المشاركين في التواصل في الدقّة المعيارية لتعبير ما، أو إذا شكّك في أحد مزاعم الصدق، أو لم يتمّ تبريره بالحجج العقلية، فإنّ مزاعم الصدق ذاتها تصبح موضع سؤال، ورّمّا يحتلّ التواصل أو يتوقّف، وهنا وجوب إعادة فحص تلك المزاعم ومراجعتها لتصحيح أخطائها، فالعملية التواصلية تخضع لما يعرف بديمقراطية الحوار.

يتّضح إذن أنّ هابرماس لم يشكّل مفهوم المعقولة التواصلية من فراغ بل نهل من مصادر خصبة، هرمينوطيقية وتحليلية ولسانية اجتماعية الأفكار الأساسية لصياغة مقارنته التداولية للغة. مع العلم أنّ براديجم التواصل لم يكن غائبا عن تفكير هابرماس في المرحلة الأولى من فلسفته، أي في "منطق العلوم الاجتماعية" وفي "التقنية والعلم كإيديولوجيا". أما بخصوص نظريته حول الحداثة التي تستبعد فكرة وعي الزمن، فهي لا تقصد المستقبل بل بالأحرى الماضي، ويمكن تمثيل ذلك بالبدعوة إلى تحيّل فيلسوف عاش فترة نهاية العصر الوسيط وبداية العصر الحديث. ولنتخيّل أن هذا الفيلسوف الافتراضي مسيحي كاثوليكي، وأنه يعترض على هذه الموضة المسماة "حداثة" بكتابة مقال تحت عنوان: المسيحية: مشروع غير مكتمل، وهو يدعونا لمواصلة المشروع الروحي للعصر الوسيط (مثلما يدعونا هابرماس لمواصلة المشروع العقلاني للأنوار). ولنتخيّل أيضا أن هذا المفكّر يعترض على أنصار الحداثة ويصفهم بالمحافظين الذين يهدّون الروحانية الكاثوليكية. (ادعاءات الحداثة ليست سوى انحرافات عن مبادئ ومعايير العصر الوسيط، التي لم تستنفذ بعد). ماذا عسانا أن نقول عن هذا الفيلسوف؟ هل هو حقا من أنصار الحداثة؟ ماذا يبقى من الحداثة إذا ارتبطت بالماضي وتخلّت عن الانفتاح على المستقبل؟ أية حداثة هذه التي تعترض على التغيّر وترفض حركة التاريخ؟ إنها المعضلة التي تنتهي إليها النظرية الهابرماسية حول مسألة الحداثة.

ثانيا: الهرمينوطيقا: Herméneutique

يبدو لي أنّ مقولة "أرنست كاسير" عام 1939، تصلح لأن تكون العتبة التي نلج من خلالها إلى الهرمينوطيقا، وهي: "الهرمينوطيقا خصيصة ألمانية"، وهو أيضا ما نكتشف آثاره في ما أُخ له "دلّتاي" في كتابه "ميلاد الهرمينوطيقا" الصادر سنة 1900 إذ يرى منبعين لها: -الفلسفة الترنسندنّتالية الألمانية المثالية، وخصوصا الذاتية في أعمال فيخته. - التوجّه الجديد للاستيقا عند "وولف" و"شليغل" كزعيم للرومانسية. لكن قبل الخوض في تطوّر

هذا الحقل المعرفي داخل الفضاء الفلسفي الألماني، سنعود إلى الأصول الأيتيمولوجية لمصطلح الهرمينوطيقا، فما هي الهرمينوطيقا؟

إنّ الهرمينوطيقا وإن ارتبط ظهورها بتفسير النصوص اللّينية *exégèse*، قبل أن تصبح نظريّة في تأويل النصوص الأدبية، فإنّ الجهاز المفاهيمي الذي تشكّل المصطلح في كنفه حتّى أصبح مفهوما إشكاليا، هو الفضاء الفلسفي، لأنّ الفلسفة هي ميدان إبداع المفاهيم كما يقول "دولوز"، وما دامت الهرمينوطيقا من الفلسفة، فإنّها تعنى بالكشف عن الخفي والمتستّر وراء المظاهر الخارجية، شأنها في ذلك شأن كلّ خطاب فلسفي، إنّها تقصد البحث عن حقائق الأشياء والنصوص وجوهرها. وقصد ضبط وتحديد دلالة هذا المفهوم ستبّح المسار التاريخي لتشكّل العقل الهرمينوطيقي الغربي، باعتباره يكوّن السياق التاريخي والمعرفي الذي تبلورت من خلاله الهرمينوطيقا الفلسفية، بداية من أصول المفهوم، مروراً بالعصر الوسيط، إلى الهرمينوطيقا الرومانسية مع "شلاير ماخر" و"فلهام دلتاي" وصولاً إلى "هيدغر" و مشروع أنطولوجيا الفهم وأخيراً مشروع "غادامير" الهرمينوطيقي .

1- الهرمينوطيقا: المفهوم، السياق المعرفي والتاريخي:

كلمة هرمينوطيقا من الفعل اليوناني *Hermeneuein* ويعني "يفسّر"، والاسم *Hermeneia* ويعني "تفسير". والكلمتان تتعلّقان لغويا بالإله "هرمس" *Hermes* رسول الآلهة، يفهم لغتها ويترجم مقاصدها وينقلها إلى البشر. إنّه إله وسيط بين الآلهة والبشر، يفسّر لهم ويشرح ويفكّ الطلاسم¹. فهي تعني المفسّر أو

¹ - بومدين بوزيد، الفهم والنص، دراسة في المنهج التأويلي عند شلاير ماخر ودلتاي، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2008. ص.

الشارح، أي تفسير نصوص دينية أو فلسفية، وتستخدم خاصة فيما هو رمزي¹. فالهرمينوطيقي هو المؤول أو المترجم، ذلك الذي ينتج المعنى ويحاول فهم كل نسق دال².

وتتضمن كلمة Herméneutique بالإغريقية (Hermeneutike) في اشتقاقها اللغوي كلمة Techne التي تحيل إلى الفن بمعنى الاستعمال التقني لآليات ووسائل لغوية ومنطقية وتصويرية ورمزية واستعارية، وبما أن الفن له طابع تليولوجي (غائي)، فإن هدف هذه الوسائل والآليات هو "الكشف" عن حقيقة شيء ما. وتنطبق جملة هذه الوسائل على النصوص قصد تحليلها وتفسيرها وإبراز القيم التي تحتزنها والمعايير والغايات التي تحيل إليها. وعليه تعني Herméneutique "فن تأويل وتفسير وترجمة النصوص"³. الهرمينوطيقي إذن هي "فن التأويل"، فهي تهتم بالبحث عن الحقائق والمعاني المضمرة، أي أنها تستهدف البدايات الأولى والمصادر الأصلية لكل تأسيس معرفي وبرهاني وجدلي*. والفهم كغاية من وراء التأويل يبحث عما هو أول في الشيء عما هو أصل. هذه الدلالة نجدها حاضرة في إيتيمولوجيا كلمة تأويل في اللغة العربية، ففي لسان العرب "التأويل المرجع والمصير مشتق من آل يؤول إلى كذا أي صار إليه"، وقد وردت كلمة التأويل في النص القرآني في أكثر من موضع، لتدل على استجلاء المقاصد وفهم المعاني، بمثل قوله تعالى: "رب قد آتيتني من الملك وعلمتني من تأويل

¹ - أندريه لالاند، الموسوعة الفلسفية، ص. 555.

² - Encyclopédie de la philosophie (La Pochothèque). P. 717.

³ - محمد شوقي الزين، الفينومينولوجيا وفن التأويل، مجلة فكر ونقد، الرباط، المغرب، العدد 16 السنة 1999، ص. 13.

(*) - تعددت ترجمات الباحثين لمصطلح "الهرمينوطيقي" في الثقافة العربية، إذ لا نجد مقابلا واحدا أو مصطلحا جامعاً لما يدل عليه هذا المفهوم في أصوله الغربية، ونعتقد أن ذلك جزء من العمل التأويلي بالنظر إلى أن الترجمة تأويل، فبعضهم يستخدم صيغة "نظرية التأويل" كما نجده عند صاحب دليل الناقد الأدبي، ومصطفى ناصف، بينما يفضل عبد المالك مرتاض كلمة "تأويلية" وطه عبد الرحمن كلمة "التأويليات"، أما محمد بن عياد فيعربها بـ "علم التأويل"، ويستخدم كل من خالد التوزاني والجيلالي الكدية مصطلح "علم الفهم والتأويل". أما نصر حامد أبو زيد فيستخدم صيغة "نظرية التفسير" أو "علم التفسير" تمييزاً له عن التفسير كمقابل لمصطلح exégèse. وقد آثرنا اعتماد مصطلح الهرمينوطيقي تفادياً لوقوع الالتباس، وتماشياً مع أصوله الغربية.

الأحاديث" يوسف 101، وقوله أيضا: هذا فراق بيني و بينك سأنبئك بتأويل ما لم تستطع عليه صبرا"
الكهف 78.

وقد ذكر أنّ أول من استخدم هذا المصطلح -الهرمينوطيقا- هو أرسطو في كتابه الأرغانون، باب منطق القضايا، حيث يقول: "هرمينيا هي قول شيء عن شيء"، وفي القرون الوسطى استخدم مصطلح هرمينوطيقا بمعنى تفسير وتأويل الكتاب المقدس، فهو يشير إلى مجموعة من القواعد التي يجب على المفسر إتباعها لفهم النص الديني، وبعدها توسّع هذا المصطلح ليشمل كافة النصوص ذات المجال الإنساني، كالتاريخ وعلم الاجتماع والفلسفة والنقد الأدبي¹. وهذا يدلّ على أن الهرمينو طيقا أو فنّ التأويل عرفت تحولات وتطوّرات نوعية خلال مسارها التاريخي وهو ما يبرّر تقسيم هذا المسار إلى المراحل التالية:

1-1-مرحلة الهرمينوطيقا الكلاسيكية: بدأت الهرمينوطيقا طريقها داخل دوائر الدراسات اللاهوتية العامّة كجهاز من القواعد و المعايير التي يجب أن يتبعها المفسر لفهم النصّ الديني(الكتاب المقدس) مع وجود نوعين من الهرمينوطيقا : هرمينوطيقا الإيمان و هرمينوطيقا الشك، الأولى تقرأ النصّ (الإنجيل) بعيون الإيمان و هي القراءة التي هيمنت لفترة لا تقلّ عن 1500 سنة من تاريخ المسيحية ، أما الثانية فهي تنطلق من قراءته بحذر و حتّى بشكّ أي الاهتداء بنور العقل أو اللّليل التاريخي² ، و قد تأسست مدرستين هرمينوطيقيتين داخل الكنيسة:
- مدرسة الإسكندرية و كانت مهتمة بالقراءة الرّمزية و المجازية للنصّ المقدّس.

¹ - بن مزيان بن شرقي، قواسمي مراد، عيساني أحمد، العربي ميلود. من مناهج النقد الفلسفي، دروس في المنهجية، دارالغرب، وهران، الجزائر، 2007، ص. 107.

² - دافيد جاسبر ، مقدمة في الهرمينوطيقا ، ترجمة وجيه قانصو، منشورات الاختلاف، الجزائر. 2008. ص. 24.

- مدرسة أنطاكية اهتمت بالقراءة الحرفية للنص.

و قد ساهم القديس اوغسطينوس(354 - 430) في تطوير الهرمينوطيقا في كتابه "حول العقيدة المسيحية" بنظريته في الإشارات أو السيميائيات أي قراءة الكلمات كعلامات تشير إلى المدلول الذي لا يجب إن يختلط مع الشيء الذي يشير إليه، كتب يقول: "بخصوص العبارات الرمزية، لا بد من لحاظ القاعدة التالية: على القارئ أن يتعامل بحذر مع كل ما يقرأه إلى أن يستقر على القراءة التي توصله إلى مملكة الحب، لكن إذا بدا أن النص قد استعمل بمعناه الحرفي، فلا يمكن عندها التعامل مع التعبير بطريقة رمزية"¹. وعموما فإن الهرمينوطيقا نشأت في أعضان اللاهوت المسيحي لتفسير النص اللبني خصوصا بعد أن طرحت مجموعة من القضايا المشكلة المتعلقة بالإنجيل، هذه المشكلات تتلخص في :

- تثبيت الإنجيل المنقول شفويا عن طريق الكتابة.

- تعريف العلاقة بين العهد القديم و العهد الجديد.

المتباعد اللغوي بين العهد القديم و العهد الجديد.

المتباعد اللغوي بين الكلمة في أصل وضعها و الاستعمال الجديد .

- الاعتقاد في وجود معنى خفي وراء المعنى السطحي .

-انعدام الثقة في القراءة الوحيدة للإنجيل .

¹ - المرجع نفسه.ص.64.

هذه العوامل أهدت إلى ظهور الإصلاح الديني وانتشار الفكر البروتستانتي وهدت إلى ضعف العلاقة بكنيسة روما وذلك شعورا بضرورة إيجاد منهج يتضمّن قواعد لتفسير الكتاب المقدّس. وأول من استخدم مفهوم "الهرمينوطيقا" هو "دان هاور" (1654م) في محاضراته عن الهرمينوطيقا العامة تناول فيها قواعد تفسير الكتاب المقدّس حيث وجد في حركة الإصلاح الديني التي أسسها "مارتن لوثر" الركيزة الأساسية في دعوته لإرساء القواعد اللازمة للتفسير الصحيح للكتاب المقدّس¹.

2-1- مرحلة الهرمينوطيقا الرومانسية:

أ- شلاير ماخر وعلم الفهم: ظلّت الهرمينوطيقا آلية "داخلدينية" لدى اللاهوت البروتستانتي لمدة من الزمن حتّى جاء المفكر الألماني الشهير "شلاير ماخر" (1768-1834) الذي نقل المصطلح من دائرة الاستخدام اللاهوتي ليكون علما ودرية لعملية الفهم و شروطها في تحليل النصوص. يتضمّن مثل هذا المفهوم نقدا جذريا لوجهة النظر الفيلولوجية، لأنّه يسعى إلى تجاوز مفهوم الهرمينوطيقا على أنّها مجموع قواعد وجعلها مترابطة نسقيا، أي جعلها علما يصف الشّروط اللازمة للفهم في أي حوار كان. وثمره هذا المسعى هي "هرمينوطيقا عامة" يمكن لمبادئها أن تقدّم أساسا لتأويل النصوص بجميع أنواعها.² فهو يعتقد أن من وراء تعدّد مجالات النصوص واختلافها تكمن وحدة أصلية. فجميع هذه النصوص تمثل في جسد لغوي ومن ثم لا بدّ من استخدام النّحو لكشف معنى العبارة. فالفكرة العامة تتفاعل مع البنية اللغوية لتكوّن المعنى، كيفما كان مجال النص. وإذا أمكن صياغة مبادئ كلّ فهم لغوي فإنّ هذه المبادئ تشكّل هرمينوطيقا عامة تكون بمثابة أساس لكلّ هرمينوطيقا خاصة. "لقد أحدث شلاير ماخر تحوّلا في مسار النظرية التأويلية، تمثّل في نقله الاهتمام من تفسير النصوص بحثا

¹ - بومدين بوزيد، الفهم والنص، دراسة في المنهج التأويلي عند شلاير ماخر ودلناتي. ص.14.

² - د. عادل مصطفى، فهم الفهم، مدخل إلى الهرمينوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامر ص.72.

عن المعنى، سواء أكان حرفياً أو مجازياً، كما كان في التراث الديني، إلى التركيز على عملية الفهم في حد ذاتها، والبحث عن خصوصية القواعد والشروط، أو إن شئت الوصفات التي بها يتم تحقيق هذا الفهم في النصوص".¹

ومحتوى نظرية شلاير ماخر قائم على أساس أن النص هو وسيط لغوي ينقل فكر المؤلف إلى القارئ وبالتالي فهو يشير في جانبه اللغوي إلى اللغة بكاملها، وفي جانبه النفسي إلى الفكر الذاتي لمبدعه والعلاقة جدلية صرف. وأنه كلما تقدّم النص في الزمن صار غامضاً، وصرنا أقرب إلى سوء الفهم، وعلى ذلك لا بدّ من قيام علم يعصم القارئ من سوء الفهم مهما تقدّم النص في الزمن، لذا يؤسّس "شلايرماخر" الفهم على تصوّر جانبي النصّ: اللغوي و النفسي، اللغوي موضوعي مشترك يجعل الفهم ممكناً، والنفسي ذاتي يعكس تجربة المؤلف التي يسعى القارئ إلى إعادة بنائها أي بناء تاريخية موضوعية للنصّ، وعلى القارئ أن يمتلك ملكتي الحدس والتنبؤ حتى يكتشف أبعاد النصّ. والدائرة الهرمينوطيقية عنده هي الانتقال من التّحمين عند المعنى الكلّي إلى تحليل أجزائه عبر علاقتها بالكلّ يعقب ذلك العودة إلى تعديل فهم الكلّ. لذا فإنّ الدور الأساسي للهرمينوطيقا أو الفهم يأخذ شكل إعادة البناء Reconstruction. وحتى يتحقّق الفهم المناسب للخطاب، ويتجنب المتاهة الدائمة لسوء الفهم، يحسن بالواحد منّا أن يعيد البناء، كما لو أنّه المبدع الأصلي له.² من هنا يحصل الفهم في نظر شلاير ماخر بتوفّر لحظتين متفاعلتين هما بمثابة اكتمال مهمّة الهرمينوطيقا في تأسيس عملية الفهم، تسمّى الأولى التأويل النّحوي والثانية التأويل التقني أو النفسي، فيتحقّق بذلك فهم الخطاب بشكل يتجاوز فيه القارئ فهم الكاتب ذاته. لكن إصرار شلاير ماخر على ضرورة تمثّل واستحضار تجربة المبدع أو الكاتب بكلّ تفاصيلها انطلاقاً من الاستخدام الفردي للغة، هو عين رومانسيته. وقد تعصّت هذه الرؤية إلى النّقد، وتناولها غادامير بالقول: إنّ "دلالة

¹ - عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا والفلسفة، نحو مشروع عقل تأويلي، ص. 176-177.

² - Jean Grondin. L'herméneutique(Que sais je ?).PUF.2em édition 2006.P.18.

البحث التأويلي هي الكشف عن معجزة الفهم وليس الكشف عن التواصل العجيب بين الذات. الفهم هو المشاركة في القصد الجمعي. من جهة أخرى، تتطلب الواجهة الموضوعية حلقة التأويل أن توصف بنمط آخر غير الوصف الذي قلّمه شلاير ماخر¹. لكن مع ذلك تبقى دعوة شلاير ماخر لإخراج الهرمينوطيقا من مجال الاهتمام بالمعنى وتعلّده داخل النصوص الدينية إلى مجال الفهم ذاته، ورغبته في تأسيس هرمينوطيقا عامة للفهم، علامة على تحوّل نوعي في تاريخ الهرمينوطيقا، إذ تحرّرت معه الهرمينوطيقا من تبعيتها للعلوم الأخرى، كالدراسات الفيلولوجية، والتفسير الديني اللاهوتي، وبهذا يعدّ بحق "أبا روحيا للهرمينوطيقا الحديثة وللمفكرين الذين جاءوا بعده، سواء بدأوا من الاتفاق أو من الاختلاف"².

ب- فلهايم دلتاي والبحث عن أساس منهجي لعلوم الفكر: مع "دلتاي" (1833-1911) ستأخذ الهرمينوطيقا دلالة ميتودولوجية، ويتعلّق الأمر هنا بنوع من التأمل في منهجية نمط متميّز من العلوم. لقد حاول "دلتاي" والقول لغادامير أن يوسّع مجال الهرمينوطيقا إلى أبعاد أورغانون لعلوم الفكر. المشكل الميتودولوجي لم يكن قد طرح من قبل شلاير ماخر في مجال العلوم الإنسانية، ولم يثر اهتمام الفلاسفة إلاّ ابتداء من النصف الثاني من القرن 19م، مقارنة بالعلوم الدقيقة. ويعزى إلى كانط نقده للميتافيزيقا التقليدية وتحويله للفلسفة إلى منهج للعلوم الدقيقة. لكن كيف هو الأمر بالنسبة للعلوم الإنسانية، والتي عرفت تطوّرا هاما خلال القرن 19 ؟

الموضوع الأساسي الذي شغل اهتمام دلتاي، هو ضرورة أن تقوم هذه العلوم على مناهج، تحت شعار: "نقد العقل التاريخي". إن تأسيس ابستمولوجيا علوم الفكر يتطلب تحرير الهرمينوطيقا من النظرة التاريخية والنزعة

¹ - هانز جورج غادامر، فلسفة التأويل، ترجمة محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الثانية 2006، ص 42.

² - نصر حامد أبو زيد، إشكالية القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، الطبعة

السابعة، 2005، ص 23.

السيكولوجية التي سادت في ألمانيا خلال القرن 19. لذلك استوحى دلّناي التّمييز الذي وضعه المؤرخ الألماني درويزن (1884-1808) بين التفسير (Erklaren) والفهم (Verstehen). فإذا كان منهج العلم الطبيعي هو التفسير، أي استخلاص القانون، فإنّ الفهم، فهم الفردية التاريخية انطلاقاً من مظاهرها الخارجية، هو النّمط الملائم للعلوم الإنسانية¹. والفهم له علاقة وثيقة بخبرة الذوات والعقول الأخرى أكثر من ارتباطه بخبراتنا وعقولنا، لأنّ الدراسات الإنسانية لا يكون لها معنى إلّا إذا قامت بإلقاء الضّوء على العمليات الداخلية للإنسان عن طريق عملية انتقال ذهني باطنة وخفية. فالفهم بما هو المنهج العلمي المناسب لعلوم الفكر، يستجيب لما هو باطني عبر مسار تأويلي يركّز على علامات خارجية، بخلاف التفسير، كمنهج علمي يناسب العلوم الصحيحة التي تعنى بما هو مادي خارجي². لكن مع ذلك المنهج الإنساني والمنهج الطبيعي غير متعارضين، فمعظم معرفتنا بالعقول، بما فيها عقولنا تتوقّف على الطّرق التي بموجبها تفصح عن نفسها بالتعبيرات. وبين الفهم والتعبير صلة وثيقة، تتفق والصلة الوثيقة بين التعبير والتجربة. فكّل تجربة حيّة Erlebnis، وكلّ عنصر من عناصر النّشاط الوجداني أو النّزوعي يشكّل جزءاً من تاريخ عقل من العقول، يميل إلى أن ينشئ تعبيراً من التعبيرات، ليس فقط بمعنى ايضاح المشاعر والانطباعات وتحديدتها عن طريق بناء صورة متخيّلة في العقل، بل وأيضاً عبر المعنى المعتاد للتعبير الصّريح من خلال الكلمة أو الفعل أو الإيماء. وثمة أنماط مختلفة من التعبير، سمة أساسية للحياة العقلية عن طريق "تموضع" الحياة العقلية نفسها. فالتعبير لا غنى عنه لمعرفة الذات، والاستبطان الذي لا يستعين بتفهم التعبيرات أداة غليظة بليدة. التعبير هو الوسيط Medium الذي من خلاله أعرف العقول الأخرى³. وبهذا

¹ - رجاء العتيبي، من مناهج العقل الفلسفي، تبر الزمان، تونس، الطبعة الأولى 1999. ص. 81.

² - عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا والفلسفة، نحو مشروع عقل تأويلي. ص. 188.

³ - د. صلاح قنصوه، الموضوعية في العلوم الإنسانية، عرض نقدي لمناهج البحث، دار التنوير، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2007. ص. 171-172.

المعنى تقوم عملية الفهم على نوع من الحوار بين تجربة المتلقي الذاتية والتجربة الموضوعية المتجذّبة في الأدب، من خلال الوسيط المشترك (اللغة)¹.

إن موضوع العلوم الإنسانية هو الحياة الإنسانية، وفهم الحياة الإنسانية لا ينبغي أن يقوم على مقولات خارجة عن الحياة بل على مقولات من صميم الحياة ومستقاة من الحياة، فهم الحياة يجب أن يتم من خلال الحياة ذاتها، فالحياة تفهم الحياة، يقول دلتاي: إن "الذات العارفة" التي شيّد لها لوك وهيوم وكانط "لا يجري في عروقها دم حقيقي"، ذلك أنّ هؤلاء يضيّقون نطاق المعرفة ويقصرونها على ملكة الإدراك بانفصال عن الشعور والإرادة. وفضلا عن ذلك فإنهم كثيرا ما يتحدثون عن الإدراك كما لو أنّ بالإمكان عزله عن السياق التاريخي الصميم لحياة الإنسان الباطنة، في حين أنّنا في حقيقة الأمر ندرك ونفكر ونفهم في ضوء الماضي والحاضر والمستقبل ووفقا لمشاعرنا ومطالبنا والتزاماتنا الأخلاقية². من هنا قيام الدراسة الإنسانية على الإجراءات القائم على العلاقة المنهجية بين الحياة والتعبير والفهم، أي العلاقة بين الخبرة المعاشة والتعبير والفهم، فنحن نفسّر الطبيعة أمّا الإنسان فعلينا أن نفهمه كما يقول دلتاي. يتّضح إذن إسهام دلتاي الكبير في توسيع نطاق الهرمينوطيقا، وذلك بأن وضعها في سياق التأويل في الدراسات الإنسانية. ورغم قرب تفكيره التأويلي المبكر من النزعة السيكلولوجية لشلاير ماخر، إلّا أنّه انتهى إلى تصوّر للتأويل على أنّه منصبّ على التعبير "عن الخبرة المعاشة" ودون إحالة إلى مؤلّفه. وهو ما جعل العلوم الإنسانية تأمل في بلوغ معرفة موضوعية، وذلك عبر فهم "تاريخي" لا "علمي". لكن وعلى الرغم من محاولته معارضة النزعة العلمية إلّا أنّه تأثّر بها (ذلك أنّ بحثه عن "المعرفة الصائبة موضوعيا" كان بحدّ ذاته تعبيرا عن المثل الأعلى في العلوم وهو البحث عن المعطيات الواضحة الخالصة، وقد أّى ذلك من حيث لا يدري إلى

¹ - نصر حامد أبو زيد، إشكالية القراءة وآليات التأويل، ص. 27.

² - د. عادل مصطفى، فهم الفهم، مدخل إلى الهرمينوطيقا، ص. 121-122.

توجيه فكره نحو استعارة وصور مكانية لا زمانية للحياة العقلية، وهي صور تلائم التفكير العلمي¹. الشيء الذي يدفعنا هنا إلى التساؤل مع بول ريكور: ما الأهم في الهرمينوطيقا، تضمّنها في دائرة الفهم أم اختلافها معه؟ ويجيب عن ذلك بقوله: "لقد كان شلاير ماخر، شاهدا على هذا التمّرق الداخلي للمشروع الهرمينوطيقي. ودلّله بممارسة إنسانية لزواج سعيد بين العبقريّة الرومانسية والبراعة الفيولوجية. مع دلتاي المتطلّبات الاستمولوجية ضاغطة أكثر. وأجيال عديدة تفرقه عن العالم الرومانسي، أجيال عديدة جتّ إلى التأمل الاستمولوجي، وهكذا قصف التناقض الآن في وضح النهار"².

1-3- مرحلة الهرمينوطيقا الفلسفية: التحوّل من الاستمولوجيا إلى الأنطولوجيا

أ- المتضمّنات الهرمينوطيقية لفينومينولوجيا هوسرل: مقولات التجربة المعاشة وعالم الحياة النفسية التي وظّفها دلتاي في قراءته لظاهرة الفهم وجدت صداها النظري عند "ادموند هوسرل" (1859-1938) مؤسس الفينومينولوجيا، فرغم نفوره من القراءة التأويلية، على اعتبار أن التأويل ليس علما صارما، قام هوسرل على الرّغم منه بإرساء القواعد الأولية لهرمينوطيقا فينومينولوجية* لم يكن همّه المعرفي هو تأويل الظواهر بل الظواهر ذاتها كما

¹ - د. عامر عبد زيد، قراءات في الخطاب الهرمينوطيقي، دار ابن النديم، وهران، الجزائر، دار الروافد الثقافية، بيروت لبنان، الطبعة الأولى 2012. ص. 127.

² - بول ريكور، من النص إلى الفعل، ترجمة محمد برادة، حسان بوقرية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى 2001. ص. 110.

(*) - يعتقد هوسرل أن الفكر الهرمينوطيقي فكر تاريخي وهو ما لا يقبله، وخير مثال على ذلك الجدل الذي قام بينه وبين دلتاي سنة 1911. ولكن أيضا وبشكل خاص، جدله الأكثر سرية والأكثر مرارة، الذي خاضه مع هرمينوطيقا هيدغر. فهو لا يقر لفكرة التأويل بأية قيمة وأهمية تذكر، فما شكّل محور اهتمامه ليس التأويلات القائمة حول الظواهر ولكن الظواهر ذاتها. ومع ذلك أثار بول ريكور الانتباه إلى بعض المصطلحات التي يستخدمها هوسرل مثل Deutung و Auslegung (بمعنى التأويل) والتي تظهر أن نفوره الهرمينوطيقي لم يكن شاملا. /ينظر جون قراندن، المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا، ترجمة عمر

تنبئ للوعي الإنساني. التأويل هو مجرد تقنية في الوصول إلى جوهر الأشياء أو إلى القصدية المتعالية الكامنة في النص¹. ذلك أن فينومينولوجيا هوسرل شأنها شأن الهرمينوطيقا الرومانسية مع شلاير ماخر، ودلتاي، تفترض أن التأويل السديد للموضوع يستوجب سياقاً صحيحاً أو إطاراً ذهنياً. لكنّها لا تهتمّ بالأطر التاريخية والثقافية للنص بل بإطاره الذهني الخاص، وشعار هوسرل "العودة إلى الأشياء ذاتها" تجسيد لذلك. فالتفسير يعني عزل النص منهجياً عن كلّ ما هو دخيل عليه في ذلك تحيّر الذات، وأنّ تتيح للنص أن يوصل معناه للذات. فهدف فينومينولوجيا هو أن تقبض على حقيقة النص كما هي، فالتأويل من الوجهة الفينومينولوجية ليس شيئاً "يفعله" القارئ بل هو شيء "يحدث له"². تسعى الفينومينولوجيا في بحثها إلى تناول مسألة "فهم الوجود"، أما الهرمينوطيقا فينصبّ اهتمامها على إشكالية "وجود الفهم" كظاهرة بالمعنى الفينومينولوجي، يسعى من خلالها الكائن إلى إعادة اكتشاف ذاته والوجود. فالهرمينوطيقا وجدت في الفينومينولوجيا الأساس المنهجي لتجاوز المنظومة الثيولوجية التي لازمت تشكّل الهرمينوطيقا باتجاه رحابة الوجود. كما أنّ الهرمينوطيقا أنزلت الفينومينولوجيا من سلطة التعالي وأوهام المثالية التي قامت عليها، وأدخلتها في مجال تأويل الوجود، في صيغة البحث عن المعنى المقصود من قبل الوعي. فتحلّ الباحث في ميدانها من كائن تأملي إلى كائن تأويلي³. ويشكّل مفهوم القصدية صلب الالتحام بين الهرمينوطيقا والفينومينولوجيا، ذلك لأنّه يرسى القواعد الأولية لمفهوم أفق المعنى كما يراه أو يدركه الوعي القصدية، وينزل الذات من عليائها. فالوعي هو دائماً الوعي بشيء ما. ومعنى ذلك أنّه لا يوجد فكر **Noème** ولا كوجيتو بدون كوجيتاتوم. ومهما يكن من اختلاف بين الهرمينوطيقا والفينومينولوجيا، من حيث

مهيل، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط 1، 2007، ص. 43-44. ويمكن العودة أيضاً إلى سماح رافد محمد، الفينومينولوجيا عند هوسرل، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، العراق، ط 1، 1991، ص. 255.

¹ - محمد شوقي الزين، الازاحة والاحتمال، ص. 57-58.

² - د. عادل مصطفى، فهم الفهم، مدخل إلى الهرمينوطيقا، ص. 209.

³ - عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا والفلسفة، نحو مشروع عقل تأويلي، ص. 196.

ظروف النشأة، إذ تأسست الأولى واقعا مع شلاير ماخر ومحاولته بناء نظرية في الفهم يلمّ شتات أدوات التأويل في الماضي، في حين ترجع الثانية -الفينومينولوجيا- بجزورها إلى الفلسفة التأملية الديكارتية الفيختية، إلا أنّ كلاّ منهما يبحث عن العلاقة بين الذات والموضوع. وقد أشار "بول ريكور" لهذا التداخل بقوله: "فيما وراء التضاد البسيط، يوجد بين الظاهراتية (الفينومينولوجيا) والهرمينوطيقا، انتماء متبادل يحسن توضيحه. يمكن لهذا الانتماء أن يعترف به من الواحد منهما كما من الأخرى. تقوم الهرمينوطيقا، من جهة، على أساس الظاهراتية، وهكذا تحتفظ بما تريد، مع ذلك، أن تتعد عنه: بهذا تبقى الظاهراتية افتراض الهرمينوطيقا المتعدّر تجاوزه. كما لا يمكن للظاهراتية من جهة ثانية أن تؤسس نفسها دون افتراض هرمينوطيقي"¹. لذلك نجد بصحّح في "صراع التأويلات" أنّ قضية الإرادة الشريرة والشرّ قد أرغمت على إتمام منهج ظاهراتية الوصف الجوهرية باستخدام منهج هرمينوطيقا التأويل المستعار من تقاليد أخرى غير ظاهرية هوسرل². ومن هنا حديثه عن تطعيم Greffe الفينومينولوجيا بالهرمينوطيقا. كما أن الهرمينوطيقا في محاولتها تحقيق الفهم ترى أنّها لا وجود لفهم الذات بدون توطّط Médiation العلامات والرموز والنصوص، فيتطابق فهم الذات مع التأويل الممارس على هذه المصطلحات الوسيطة. وأقصر طريق في نظر ريكور لترسيخ الهرمينوطيقا في الفينومينولوجيا هو طريق أنطولوجيا الفهم على الطريقة الهيدغرية في الفينومينولوجيا، فكيف ساهمت الفينومينولوجيا كنظرية ومنهج في الكشف عن حقيقة الوجود؟

¹ - بول ريكور، من النص إلى الفعل، ص. 31.

² - بول ريكور، صراع التأويلات (دراسات هرمينوطيقية)، ترجمة، د. منذر عياشي، مراجعة، د. جورج زناقي، دار الكتاب الجديد

المتحدة، بيروت، لبنان، دار سوي باريس، الطبعة الأولى 2005، ص. 14.

ب- المنعرج الوجودي للهرمينوطيقا عند هيدغر: بعد أن كانت حتى القرن 18 فدنا لتأويل النصوص، ثم منهجية للعلوم الإنسانية، أصبحت الهرمينوطيقا خلال القرن العشرين شيئا مختلفا تماما، أصبحت "فلسفة". ويعدّ مارتن هيدغر (1889-1976) المؤسس الأول لهذا التحول الفلسفي للهرمينوطيقا، فمعه لم تعد الهرمينوطيقا تهتمّ بالنصوص أو العلوم التأويلية، بل بالوجود ذاته. من هنا الحديث عن منعرج وجودي للهرمينوطيقا. كما أن الهرمينوطيقا لم تعد تفهم بطريقة تقنية، معيارية أو ميتودولوجية، بل أصبحت لها وظيفة فينومينولوجية، تفويضية بالمعنى التحريري للكلمة. كما أنها لم تعد فقط تأملا حول التأويل ومناهجه، بل أيضا تحقّقا لمسار تأويلي يتداخل مع الفلسفة ذاتها¹.

ب-1- هرمينوطيقا الوقائية: *Une Herméneutique de la facticité: هرمينوطيقا الوقائية هو عنوان أحد دروس هيدغر لسنة 1923، والوقائية تشير هنا إلى الوجود الملموس والفردية والذي لا يمثل بالنسبة لنا موضوعا *Objet*، فكون الوجود الإنساني يوجد كواقعة يعني بالنسبة لهيدغر أن الموجود الإنساني يلقي في العالم دون أن يكون له اختيار في ذلك، وما يلتقي به الوجود الإنساني الملقى في عالمه الخاص هو قدره الذي لا حيلة له على دفعه ولا اختيار له فيه². فكرة هرمينوطيقا وقائية مثل فكرة هرمينوطيقا الوجود في "الكينونة والزمان" 1927، تتضمّن معنيين: معنى موضوعي حيث تعني أنّ موضوع الفلسفة هو الوجود الإنساني المدرك "ككائن هرمينوطيقي"، وهذا التصوّر الشامل للهرمينوطيقا يعود من حيث أصوله إلى ثلاثة مصادر: فكرة دلّناي حول الحياة التي تعتبر في جوهرها هرمينوطيقية (الحياة تفهم الحياة)، وفكرة القصدية عند هوسرل والتي تنصّ على

¹ - Jean Grondin. L'herméneutique. P.28-29.

(*) - الوقائية: *Facticité* (Factizitat): ترجمتها عبد الرحمن بدوي في ترجمته لكتاب سارتر "الوجود والعدم" إلى الوقائية، بينما يستخدم عمر مهيل كلمة "الحدوث" كمقابل لها، وترجمها فئة ثالثة إلى العيانة كما هو الحال مع عبد الغني بارة في كتابه الهرمينوطيقا والفلسفة.

² - د. جمال محمد أحمد سليمان، الوجود والموجود عند هيدغر، دار التنوير، بيروت، لبنان، 2009، ص. 109.

أن الوعي يحيا في عنصر قصد المعنى، وأخيرا فكرة مستوحاة من الفلسفة المسيحية لكيركغارد حول الاختيار الممكن للوجود، وهو اختيار يفترض أن الوجود يؤل. أما المعنى الثاني لهرمينوطيقا الوقائعية فهو المعنى الذاتي ويعني أن هذا التأويل يجب أن يقوم به الوجود ذاته، أي أن الفيلسوف أو الهرمينوطيقي الوقائعي لا يجب عليه أن يقوم مقام الوجود ذاته، فهو لا يستطيع على الأكثر إلاّ وضع "توجيهات شكلية" تسمح للوجود أن يمتلك إمكاناته الوجودية الخاصة.

الوقائعية تحلّد إذن بالنسبة لهيدغر "طابع الوجود" الأساسي للوجود الإنساني، وما يسميه أيضا الدازين Dasein* (الآنية) أو "الوجود هنا"، أي الوجود الملقى هنا، هذا الوجود الذي ليس موضوعا يوجد أمامي، بل علاقة مع ذاته. لتأسيس هذه الوقائعية لم يتم اختيار مصطلح الهرمينوطيقا صدفة، بل إنّه في نظر هيدغر مؤسس في الوقائعية ذاتها. ذلك أن الوقائعية هي في الوقت نفسه، قادرة على التأويل، في انتظار وبجاجة للتأويل، وتعيش دوما داخل نوع من تأويل وجودها¹.

إنّ دور ووظيفة هرمينوطيقا الوقائعية بالمعنى الموضوعي، يغدو عندئذ هو تذكير الوقائعية بذاتها، إيقاظها من نسيان ذاتها. الهرمينوطيقا هي ما يجعل كلّ دازين (آنية) منتبه إلى وجوده هي ما ينبّهه إلى ضرورة مواجهة اغتراب الذات الذي يضرب الدازين. يتعلّق الأمر بإيقاظ الوجود أمام ذاته، فموضوع الهرمينوطيقا إذن هو دازين كلّ واحد، ومساءلته بطريقة هرمينوطيقية حول وجوده، قصد تحقيق يقظة جذرية أمام ذاته. وهنا بالذات ندرك

(*) - استخدم هيدغر هذا المصطلح للتعبير عن الوجود الإنساني، وهذه الكلمة ليست مرادفة للإنسان، وإنما هي وظيفة أو طريقة الإنسان في الوجود، الدازين هو كينونة الوجود الإنساني، لا من حيث كونه ذاتا أو عقلا أو وعيا أو إرادة أو تصوّر من لدن الذات عن الوجود، وإنما من حيث هو وجود بلا ماهية، فماهية الوجود هنا تكمن في وجوده. (هيدغر، الكينونة والزمان، ص. 58). وسنأخذ هنا بترجمة عبد الرحمن بدوي لهذا المصطلح ليكون المقابل له في العربية هو الآنية.

¹ - Jean Grondin. L'herméneutique.p.31.

المسافة التي تفصل هيدغر عن الهرمينوطيقا الكلاسيكية. الهرمينوطيقا لم تعد قضية نصوص بل قضية الوجود الفردي لكل واحد قصد المساهمة في إيقاظه. وبما أن الأمر يتعلّق بإنقاذ الوجود، يجب إذن "تقويض" أو "هدم" كلّ التأويلات التي تسنده في حالة الغفلة هذه. فالهرمينوطيقا لا تحقّق غايتها إلاّ عبر الهدم، هدم التأويلات التي نسيت الوجود واهتمّت بالموجود، أي التأويل الايديولوجي (الذاتي) للوجود. ذلك أن الوجود يحاول تجنّب ذاته، تجنّب القلق الذي يلازمه، عن طريق السقوط *Verfallen* في الثرثرة وتفاهة "الهم".

هكذا إذن تكون الوقائية *Factizitat*، والتواجدية *Existenzialitat* والوجود الساقط *Verfallen*

الخصائص الأنطولوجية الأساسية لهذا الموجود كما يقول هيدغر¹.

ب-2- الهرمينوطيقا في "الكينونة والزمان": يستعيد هيدغر البرنامج الهرمينوطيقي لسنة 1923 في مؤلّفه العمدة لسنة 1927، لكنّه يضعه في خدمة مشروعه الجديد لأنطولوجيا أساسية. هذا ما توضّحه الجملة التالية من "الكينونة والزمان": "إنّ الفلسفة هي أنطولوجيا فينومينولوجية كليّة، تنبع من هرمينوطيقا الدازين، والتي من حيث هي تحليلية الوجود، هي قد عمّنت الخيط الهادي لكلّ تساؤل فلسفي من أين ينبجس وإلى أين يرتد²". تحيل هذه الجملة إلى أنّ الفكر الفينومينولوجي، باعتباره فكر النّشوء و إضفاء الصّور، وفكرالتّأسيس أيضا، الذي يعبر عن العودة " إلى الشّيء ذاته " إلى ماهيته و جوهره، والبحث عن الأصل هو أن يكون الوعي " مندفعاً نحو ... " أو " مندفعاً إلى الأمام نحو ... " (القصدية) *être – pro jeté* وهذا الاندفاع نحو *projet* هو جملة الكمونات والممكنات التي تنكشف للوجود في الحاضر و لا تنكشف هنا و الآن إلاّ على ضوء اللّاحديدات

¹ - د. جمال محمد أحمد سليمان، الوجود والموجود عند هيدغر، ص. 108.

² - مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، ترجمة وتقديم، د. فتحي المسكيني، مراجعة، اسماعيل مصدق، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2012، الفقرة 38، ص. 104.

التي تلقتها في ماضيها، يتحدّد اللاّحق بما حدّد في السّابق، إذ لا يمكن إدراك " الشّيء ذاته " أو ماهية الشّيء كما هو معطى للوعي الخالص إلّا في عنصر " التراث " ضمن سياق محدّد. يصبح هذا التّراث " القبلي " الضّروري لانكشاف الشّيء ذاتكماهية يدركها الوعي، و بالتّالي تنعكس المسألة في الفكر الفينومينولوجي والتأويلي من فهم الوجود إلى كينونة الفهم، الفهم كوجود في علاقة مع الشّيء ذاته:المسألة الرئيسية في " الكينونة والزمان " ليست هي: " كيف نفهم الوجود (comprendre l'être) وإنّما " كيف نفهم ، هو الوجود على نحو ما"*(comprendre c' est être). نمط الوجود هذا يحدّد الكائن " كاندفاع نحو " pro- jeter أو كمشروع projet ملقى في العالم على حد تعبير هيدغر .

من هنا كان مفهوم الوجود هو الانبثاق (الانبجاس) عن العدم ، ولحظة الانبثاق أو الانفصال هي لحظة تجزئى أو تقطيع لآية الكائن إلى لحظات زمنية كتجارب معيشة في الحاضر الحي و من ثمّ ينخرط هذا الكائن في نظام " الزمانية " temporalité الذي يجيئ و يرتّب التّجارب المعيشة للكائن ضمن سيلان flux زماني مستمرّ، بمعنى ليست التّجارب المعيشة للكائن سوى لحظات أو فترات تتحوّل الزمن كبنية للتفكير noèse إلى زمانية كوظيفة تجزيئية لهذا التفكير noème.

(*) ما كان الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يفهم الوجود، فإنه هو موضوع الوجود ففهم الوجود يتم في الإنسان، وليس هذا الفهم مجرد فعل من أفعال الإنسان يمكن عزله عن سائر أفعاله، وهو ما كانت تركز عليه الهرمينوطيقا الرومانسية(ذات المنحى الإستمولوجي)، بل هذا الفهم هو نوع وجود الإنسان نفسه. إنه يجدد وجود الإنسان (وهنا البعد الأنطولوجي لهرمينوطيقا هيدغر).

لقد حاول هيدغر استظهار منظومته المشكّلة من: الفينومينولوجيا، الأنطولوجيا و الهرمينوطيقا، هذه المصطلحات تقيم نوعا من التّنافس فيما بينها لحلّ البنية الأساسية للمشروع و كان يقصد إظهار التّضامن بينها و مع ذلك يظلّ مصطلح الهرمينوطيقا الأقل وضوحا داخل التراتبية المعجمية لهيدغر¹.

السؤال المحوري حول تأويل "الكينونة و الزّمان" هو: لماذا و في أي مستوى وكيف تشكّل الهرمينوطيقا نقطة انطلاق الأنطولوجيا الفينومينولوجية الشّاملة في " الكينونة و الزّمان "؟ لخصّ هيدغر الشّاب مشروع الفيلسفي برّفته تحت عنوان " هرمينوطيقا الوقائعية " *herméneutique de la facticité* فالهرمينوطيقا هي وحدها من يسمح للفلسفة أن تكون انطولوجيا وفينومينولوجيا في الوقت نفسه. لكن لماذا؟ بمعنى الانطلاق من هرمينوطيقا " الدازاين".

استفاد هيدغر في تحديد موضوع الفلسفة ومنهجيتها من الفينومينولوجيا و الأنطولوجيا، الفينومينولوجيا من حيث هي منهج تدكّرنا بضرورة إبعاد كل تأكيد لم يكن محلّ شرعنة وبالتالي الانطلاق من الأشياء ذاتها. والأنطولوجيا استفاد منها في التّعريف على موضوع الفلسفة وهو الكائن. إنّ الإحراج الذي يورق الفينومينولوجيا و الأنطولوجيا على السواء هو نفسه لا يتغيّر إنّه يتعلّق بلا مرتبة موضوعهما، فالفينومينولوجيا وعدت بأن تعمل على إظهار الظواهر لكن ما الذي ستظهره لنا بالضبط؟ يجيب هيدغر هنا: ما هو بحاجة لأن يخرج للعلن، هو ذلك الشّيء المخفي أو غير الظاهر بدون أن يمنعه ذلك من أن يضيفي على ما هو ظاهر معنى، على الفينومينولوجيا أن تهتمّ بما لا يظهر هذه الفرضية ما كان لهوسرل أن يتقبّل لها (الظواهر كما تبدو).

¹ - جان قراندن، المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا، ترجمة وتقديم عمر مهيل، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى 2007. ص. 79.

أخطر هيدغر الفينومينولوجيا بأن تستيقظ من سباتها الوضعاني وأن تنزل إلى معترك الواقع وأن تقول ما هي الظواهر التي يجب تفضيلها على غيرها، ولماذا؟ هنا دعوة مباشرة للهرمينوطيقا كي تباشر دورا فعّالا، وهو التذكير بأن الظواهر ذاتها تندرج تحت مظلة التأويل، بمعنى أنه لا وجود لأشياء في ذاتها، لا توجد ظواهر بل تأويلات فقط (نيتشه)¹.

إن الظواهر توجد مخفية و مخبّأة و مّمهة لذلك محاولة إظهار ما هو غير ظاهر وبالتالي انتشار هذه الظاهرة من النسيان، هذه الظاهرة المنسية هي عند هيدغر الكائن ومن ثمّة الكينونة، فالكائن يوجد ممّو ومخبّأ ومخفي. فكيف نفّس هذا الإخفاء و النسيان للكائن الذي هو ظاهرة فلسفية بامتياز؟

لفهم ذلك يجب الانطلاق من الخصوصية المناسبة للدازين الباحث عن كينونته في هذا الوجود أو إمكانية الوجود، بمعنى آخر بما هو مشروع يمكنه أن يكون موضوع تحديد حر ومستنير. والدازين دلالتها الحرفية لا تفر، لا تحرب، أن أكون دازين أي أن أكون "هنا" أين ومتى وصلتي التوجهات الأساسية المتعلقة بوجودي (استبدال هرمينوطيقا الوقائعية "facticité" بهرمينوطيقا الدازين). وعكس الدازين ليس الوجود بل هو الكائن هناك، الكائن الغافل أو شارذ الذهن، الكائن البعيد عن ذاته أي الكائن غير الموجود هنا. فإلى ماذا يرد نسيان الدازين لذاته الذي رأى فيه هيدغر تقويضا أو تهديما للدازين ذاته؟

يعود هذا النسيان إلى هروب الدازين من زمانيته المتناهية أو من كونه كائن معرض للموت، فالكائن رغم انفتاحه على وجوده الخاص فإنه يجد نفسه عاريا أمام رعب موته الخاص، رعب يأتيه منفردا، رغم أنه موزع بالعدل على جميع الناس. هذا الاستدعاء للذات، مواجهة الذات لذاتها هو ترقية لهرمينوطيقا الدازين، و الدازين الذي لا

¹ - المرجع نفسه، ص. 86.

يظهر هو دازاين هارب من ذاته (هروب خدعة)، لأنّه بهروبه يؤكّد أنّه هنا، موجود لكن وجود من نوع خاص، وجود قائم على فقدان الذات (الكائن هناك) وهذا ما يحاول هيدغر محاربتة، لأنّه يعتقد من منظور فومينولوجي خالص أنّ هذا مناقض للدازاين الذي أثبت عبر التجارب أنّه يملك القدرة على الانفتاح على ذاته و تجاوز الانسداد الذي تبيده الثرّة (المهم).

إنّ الكائن " هناك " أو الكائن " مع " être avec يفسّر حالة الدازاين المستسلم للثّافات والشّائعات السّائدة عوض اهتمامه بأشياءه هو، أي بالأشياء ذاتها، من هنا حديث هيدغر عن تيقظ الدازاين لذاته. فالدازاين موجود في العالم بما هو كيفية من كفيات الفهم بمعنى أنّه يفهم في ضوء مشاريع الوجود متفاوتة الوعي، لكن الدازاين يتمّع أيضا بإمكانية حماية إمكانات الفهم لديه بما أنّه كائن للفهم (إمكانات وجودي إذا استوّ في مجال الفهم سمّيت تأويلا). إذن هرمينوطيقا الدازاين تعني إعادة تزويد الدازاين بالوسائل التي تمكّنه من إيقاظ انتباهه إلى اغترابه الدّاتي و وضعيته ككائن هناك (الثرّة - المهم) فالهرمينوطيقا هي بمثابة ممارسة للأنوار قصد تجاوز و تحطيم كل ما يقف أمام امتلاك الدازاين لذاته و خصوصيته¹.

ب-3- المنعطف و حقيقة الوجود: المنعطف (Die Kehre) هو انتقال أو تحوّل في مسار فكر هيدغر، من هيدغر الأوّل إلى هيدغر الثاني، وهو لا يعبر عن تحوّل جذري في خطابه الفلسفي، من الاهتمام بإشكالية الإنسان في علاقته بالوجود ومعناه، إلى إشكالية الوجود وحقيقته، أي إلى إشكالية تلغي الذات تماما، وتتركز تأمّلاتها على الوجود في ذاته. إنّ المنعطف في فكر هيدغر لا يحمل جديدا على مستوى المضمون والإشكالية المطروحة في " الكينونة والزمان"، وربّما يكون التحوّل قد حمل نوعا من الجلّة على مستوى أسلوب التفكير، إذ يتميّز بتوجّه إلى لغة جديدة، وإلى علاقة جديدة باللّغة، والسّمة البارزة لهذا الأسلوب، هي ما يسمّيه

¹ - المرجع نفسه، ص.ص. 95-97.

هيدغر "الخطوة إلى الورا"، أي التراجع إلى الورا في ماضي "الميتافيزيقا" بحثا عن الأساسات التي أنشأت عليها حقائقها الناسية ل "حقيقة الوجود". وفي هذا الصدد يقول غادامير: "... والمنعطف الشهير، الذي تكلم عليه هيدغر ليبيّن قصور تصوّره المتعالي عن الذات في "الكينونة والزمان"، يمكن أن يكون أي شيء سوى أن يكون قلبا اعتباريا لعادة فكرية حدثت بقرار طوعي. وفي الحقيقة كان أن حدث له شيء ما ليس من نوع الإلهام الصوفي، إنّما هو موضوع فكري في غاية البساطة والإكراه، كما يمكن أن يحدث أحيانا للفكر بحيث يتحاصر على دفع نفسه إلى الحافة. فمن الضروري إذن، أن نستوعب هذا الموضوع الفكري الذي حصل لهيدغر بطريقة تصدق على الطبيعة الدينامية الداخلية لهذا الموضوع نفسه. ففي المنعطف الذي طرأ على فكره، يصبح الوجود نقطة الانطلاق، فلا يعود الوعي الذي يفكر في الوجود هو المبتدأ، ولا الدازين الذي يعتمد على الوجود، ويفهم نفسه من حيث علاقته به، ويكون معنيا بوجوده"¹.

تحوّل فكر هيدغر بعد المنعطف من التفكير حول معنى الوجود انطلاقا من تحليل ظاهرة فهم الوجود، إلى التفكير في حقيقة الوجود بالرجوع إلى الوجود ذاته، أي الاهتمام "بالوجود من حيث هو وجود". هذا التحوّل صاحبه تحوّل في شكل الكتابة، حيث الأسلوب البطولي لهيدغر الأول (الدعوة إلى أصالة الدازين)، يترك مكانه لأسلوب يقول عنه البعض أنّه أسلوب صوفي في هيدغر الثاني (الإنصات لصوت الوجود)²، إذ تحلّ لغة الإنصات والإصغاء محلّ لغة الكلام. والفهم وفق هذا المنظور الجديد، هو الإنصات "comprendre c'est entendre"، وبهذا المعنى لم يعد هيدغر ينظر إلى اللغة على أنّها مجرد أداة تبليغ ووسيلة للتفاهم والتواصل فحسب، وإنّما هي وطن أو بيت الوجود الذي يسكن فيه الكائن الإنساني. إنّها الفضاء الذي تنام فيه أشياء

¹ - هانز جورج غادامير، طرق هيدغر، ترجمة، د. حسن ناظم، علي حاكم صالح، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 2007. ص. 76-77.

² - Alain Boutot. Heidegger.PUF.3en Edition.1995.P.44.

الوجود، وتكتشف عبره حقيقة هذا العالم، أو هي كما يقول في "أصل العمل الفني": "لا تنقل الظاهر والمستور بوصفه شيئاً مقصوداً في الكلمات والجمل فحسب، وإنما هي تحمل قبل كل شيء الموجود بوصفه موجوداً إلى المنفتح، فحيث لا توجد اللغة، مثلما هو الأمر في الحجر، والنبات، والحيوان، لا يوجد هنا كذلك انفتاح الموجود وتبعاً لذلك انفتاح لما هو غير موجود ولما هو فارغ"¹. إن اللغة في اعتقاد هيدغر "تحتلّ"، وهي تحتلّ من خلالنا، وما على الإنسان إلا أن يتيح للغة أن تحتلّ، أي أن يتيح للغة أن تكون لغة². والفهم ليس فهماً للغة بواسطة اللغة، بقدر ما هو فهم داخل اللغة ومن خلالها. وهيدغر هنا يتصوّر الأنطولوجي هذا للغة، يستبعد الرؤى العلمية أو الموضوعية أو الأداتية أو حتى المنطقية للغة. لذلك انتقد هيدغر الهرمينوطيقا الرومانسية لشلاير ماخر ودلتاي، اللذان أقاما التأويل على إعادة إحياء التجربة الخاصة للمبدع-صاحب النص-، الشيء الذي يرفضه هيدغر تبعاً لاعتقاده في استقلال اللغة عن مستخدميها. فالمبدع لا يتجاوز دوره حدود الوسيط بين اللغة والعالم، فهو ينصت إلى الوجود الذي يتقلّم إليه كلمة أو عبارة يحملها فيما يبدع. والعمل الفني والشعر بالأخص هو أنسب وسيط يعبر عن الوجود وينقل حقيقته. وهي نفس الفكرة التي دافع عنها تلميذه "غادامير" في "الحقيقة والمنهج" معتبراً التجربة الفنية المجال الخصب للقاء الحقيقة. إن المعنى ليس هو ما يمنحه شخص ما لموضوع ما، بل هو ما يمنحه الموضوع للشخص من خلال إمداده بالإمكان الأنطولوجي للكلمات واللغة. والتأويل إذن ليس مسألة إصاق قيمة بموضوع عارلاً، لأن ما نواجهه ينشأ كشيء نراه أصلاً في علاقة معينة. وحتى في عملية الفهم، فإن الأشياء ينظر إليها "على أنّها" هذا الشيء أو ذاك. وما التأويل سوى التصريح بعبارة "على أنّها" هذه. فأساس الفهم سابق على كلّ عبارة تحتلّ عن موضوع الفهم ليس موهبة خاصة أو قدرة معينة على الشعور بموقف شخص آخر، فهو ليس شيئاً نمتلكه، بل هو شيء نكونه. الفهم شكل من أشكال الوجود في العالم، وما التأويل

¹ - عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا والفلسفة، ص. 226.

² - د. سعيد توفيق، مقالات في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، ص. 29-30.

سوى إظهار الفهم والتصريح به. يقول هيدغر: "إنّ الكلمات واللغويات لفائف تعبّأ بها الأشياء لكي يتبادلها أولئك الذين يكتبون أو يتحدّثون. إنّما في الكلمات واللغة تدخل الأشياء إلى الوجود للمرّة الأولى وتوجد وتكون وبهذا المعنى تكون "اللغة هي بيت الوجود"¹.

يستفاد ممّا سبق أن المنعطف في فكر هيدغر أخذ بعدا أكثر تأويلية لا أقلّ ممّا كان عليه في "الكينونة والزمان"، إذ تحوّل موضوع التأويل من وصف الحياة اليومية للإنسان في اتّصاله بالوجود إلى الميتافيزيقا والشعر، وذلك عبر اهتمامه بتأويل النصوص خاصة القديمة منها، معلنا نفسه فيلسوفا "هرمينوطيقيا" بالمعنى التقليدي للكلمة. لكن مع ذلك يبقى المعنى العميق للهرمينوطيقا عنده هو عملية الكشف والإظهار التي بها ينكشف الوجود ويأتي إلى النور.

2- هانز جورج غادامير وعالمية الفكر الهرمينوطيقي: (هرمينوطيقا حدث الفهم):

يعدّ هانز جورج غادامير (1900-2002) وريث فكر هيدغر، الذي حمل مشروع تأسيس رؤية فلسفية للهرمينوطيقا. إنّ أن مصطلح الهرمينوطيقا لم يفرض نفسه داخل الحقل الفلسفي إلاّ مع غادامير الذي وضع لمؤلّفه العمدة سنة 1960 عنوان: "الخطوط الأساسية لهرمينوطيقا فلسفية"، قبل أن يغيّره باقتراح من الناشر إلى "الحقيقة والمنهج"^{*}. وقد تناول من خلاله عدّة قضايا تأويلية من زاوية فلسفية، تتعلّق بمختلف العتبات الإبستمولوجية

¹ - د. عادل مصطفى، فهم الفهم، مدخل إلى الهرمينوطيقا. ص. 232.

(*) - في حوار أجري مع غادامير في جريدة لموند بتاريخ 19 أبريل 1981، أجاب غادامير عن سؤال يتعلّق بما يثيره عنوان "الحقيقة والمنهج" من خلافات بقوله: "لا يؤيّي العنوان دوره إذا ما كشف عن كلّ ما يريد أن يقوله الكاتب. بل يجب عليه على العكس من ذلك أن يجنّد حقول التفكير التي تثير حسّ الجمهور، فعلا إن الصيغة التي وجدتها غامضة إلى حدّ أنّ النقاد اعتقدوا أن الكتاب يتعلّق تارة بآخر منهج للوصول إلى الحقيقة وطورا بإدانة جذرية للحقيقة. إن خلافات متطرفة إلى هذا الحدّ هي في الواقع مشرّة... والعنوان يجيل في الحقيقة إلى "إما الحقيقة أو المنهج". ينظر مسارات، مجموعة من الكتاب، ترجمة محمد ميلاد، دار الحوار، اللاذقية، سورية، الطبعة الأولى 2004. ص. 166.

والعقبات المنهجية التي واجهها الفكر الهرمينوطيقي مع شلاير ماخر ودلتاي. فكان له الفضل في إعادة بعث الهرمينوطيقا في قلب النقاش الفلسفي، ضمن نفس المنحى الأنطولوجي الذي رسمه هيدغر. وقصد الوقوف على الخطوط العريضة لمشروع غادامير الهرمينوطيقي سنركز على أهم القضايا التي أثارها مثل: المشكل الإبستمولوجي في العلوم الإنسانية، خصوصية الفهم، المشكلة التاريخية، وسيط اللغة في التجربة الهرمينوطيقية، الفهم في أفق التفاهم (الحوار).

1-2- هرمينوطيقا غير وضعية للعلوم الإنسانية: المشكل الجوهرية الذي شغل "هانز جورج غادامير" هو الفهم الذاتي الذي تمارسه العلوم الإنسانية في مقابل النموذج العلمي الذي تتمتع به العلوم الدقيقة. لقد ظل "غادامير" وفيما للمنحنى الأنطولوجي الذي رسمه هيدغر، و المتمثل خصوصا في مسألة اللغة و لانهائي الذاتي الذي تكشف عنه التجربة التاريخية و هرمينوطيقا الفهم و فهم الذات، و هو ما أسماه هيدغر ب"المنعطف الأنطولوجي الحاسم" في تجربة الفهم الذاتي عوض الطرح التاريخي و الابستمولوجي للعلوم الإنسانية (لفيها لم دلتاي) يركز هيدغر على فكرة التناهي و بنية الأحكام المسبقة كقاعدة ايجابية للفهم بمعنى: وجودنا المتوضع و المتجذر في الزمانية والمتناهي يكشف إمكانيات وكمونات الكائن في العالم أو "الدازين" فالهرمينوطيقا لا تهدف إلى تأسيس قاعدة شاملة لكل مستويات الفهم وإنما إلى تشكيل وعي نقدي لتناهي "الدازين" إزاء الإمكانيات الأنطولوجية التي تكشف عن وضعيته الخاصة والملموسة. يقول في مقدمة الحقيقة والمنهج: " وعلى نحو مقنع، بين تحليل هيدغر الزماني للدازين، بحسب اعتقادي، أن الفهم ليس فقط فهما لسلوكيات الذات الممكنة والمتنوعة، بل هو نمط وجود الدازين نفسه. وإنه لهذا المعنى أستعمل مصطلح "التأويلية" هنا. فهو يدل على الوجود الحيوي الأساسي للدازين الذي يشكل

تأهيه وتاريخيته، ومن ثمّ هو يشمل مجمل تجربته للعالم. ليس تقلّب الشيء، ولا حتى دراسة جانب مفرد منه، هما اللذان يجعلان حركة الفهم شاملة وكليّة، بل ما يجعلها كذلك طبيعة الشيء نفسه¹.

ينتقد غادامر التصوّر الوضعاني الذي تنتهجه العلوم الإنسانية اقتداء بالعلوم الطبيعيّة و يؤكّد على أنّ العلوم الإنسانية ترتبط بالرفقة والدقّة و فنّ الممارسة الذاتيّة أكثر منه بمناهج مطبّقة وقواعد صارمة يقول: "لكن المشكلة البادية للعيان، تلك التي تطرحها العلوم الإنسانية على بساط البحث، هي أنّ المرء لا يدرك بشكل صحيح طبيعتها إذا قاسها بمقياس معرفة متقلّمة على نحو منتظم ولا يمكن لتجربة العالم التاريخي الاجتماعي أن ترقى إلى مرتبة علم عن طريق الإجراء الاستقرائي للعلوم الطبيعيّة"². ويمكن التماس ذلك في الإحالة التي يقلّمها كتابه (الحقيقة والمنهج) بشأن عصر الأنوار "Aufklärung" والنّزعة الإنسيّة التي انتشرت فيها مفاهيم النّوق و الحكم الجمالي والفنّ والتي تعكس الطّابع "الجواني" في إدراك الأشياء. النّزعة الإنسانية للمعرفة لا تقصد نتائج موضوعية وقابلة للقياس كما في العلوم المنهجية للطّبيعة، بل تأمل المساهمة في تكوين و تربية الأفراد بتنمية قدراتهم على الحكم في هذا المجال للتّكوين، أين يتكوّن معنى مشترك، معنى مشترك لكلّ، ومعنى لما هو مشترك وصحيح، يتكوّن ارتقاء للعالمي، و لكن ليس ذلك الخاص بالقانون العلمي إنّه يتطابق بالأحرى مع نوع من التّجاوز لخصوصيتنا والتي تفتحننا على آفاق أخرى و التي تعلّمنا الاعتراف المتواضع بتأهينا الخالص. ألا يوجد هنا "نمط من المعرفة" يقحم الفرد و يمكن أن يصلح نموذجاً للعلوم الإنسانية؟ إذا كان هذا النّموذج قد فقد قوّته فذلك لأنّ النّزعة الوضعيّة فرضت نموذجاً وحيداً للمعرفة ذلك المتعلّق بالمعرفة المنهجية المستقلّة عن المؤلّ. إنّ غادامير لا يعترض على النّموذج العلمي المنهجي و يقرّ له بالشرعيّة، لكنّه يعتبر فرضه كنموذج وحيد للمعرفة يجعلنا نقصي

¹ - هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، ترجمة، د. حسن ناظم، علي حاكم صالح، مراجعة، د. جورج كتوره، دار أويّا طرابلس،

ليبيا، الطبعة الأولى 2007. ص. 36

² - المرجع نفسه. ص. 51.

أنماط أخرى من المعرفة، لذا يجب التفكير في إنصاف الحقيقة في العلوم الإنسانية بواسطة الهرمينوطيقا والتي ليست بالضرورة منهجية¹.

2-2- نموذج الفن: حدث الفهم: تدرج القراءة الهرمينوطيقية لهانز جورج غادامير للعمل الفني في سياق

المواقف الداعية إلى إعادة تأهيل الخطاب الفلسفي على قاعدة الفن من منظور هرمينوطيقي أنطولوجي، أمام تنامي البرادغم الميتودولوجي لعلوم الطبيعة، الذي يحتزل الفن في علاقة ذات بموضوع على حساب بعده الإنساني. فكيف أعاد غادامير طرح مسألة الحقيقة في تجربة الفن؟ وكيف يعيد تأويل العمل الفني من منظور أنطولوجي لانتزاعه من الذاتية وإقامة صلته بالحقيقة؟ وبعبارة أوضح أين تكمن الدلالة الحقيقية للعمل الفني؟

قصد تمثل موقف غادامير، ارتأينا اعتماد طريقة المقارنة كخيار منهجي لتحقيق هذا المقصد، مقارنة بين تأويل غادامير وتأويل هيدغر للعمل الفني وما يبرر هذا الخيار المنهجي هو إيماننا السليخ باستحالة تمثل الرؤية الغاداميرية للعمل الفني خارج السياق الأنطولوجي الذي رسمه أستاذه هيدغر. فالروابط التي تربط بين فكر غادامير وهيدغر بديهية لكنها في الوقت نفسه معقدة، فإلى جانب تتلمذ الأول على يد الثاني، يوجد الموروث الفينومينولوجي لهوسرل، وفكر دلتاي كتراث مشترك بينهما.

سنركز هنا على القسم الأول من "الحقيقة والمنهج" الذي يتناول فيه غادامير تأويل العمل الفني، ونقابله بمحاضرة هيدغر: "أصل العمل الفني"، والرهان هو محاولة تمثل الرؤية الهرمينوطيقة للعمل الفني عند غادامير عبر مقارنتها بتصور هيدغر، بهدف معرفة هل هي مجرد امتداد لفكر هيدغر أم رؤية أصيلة؟

¹ -jean grondin .l'herméneutique .P.51.

أ- حول الروابط النظرية بين فكر غادامير وفكر هيدغر: يرتكز فكر هيدغر على المقاربة الفينومينولوجية، كما يصحّ بذلك في "الكينونة والزمان" قائلا: "مع السؤال المباشر لمعنى الوجود، البحث يتناول المسألة الأساسية للفلسفة بصفة عامة، لكن نمط هذه المعالجة فينومينولوجي"¹. والفينومينولوجيا تتحدّد بوصفها منهجا وطريقة تجيب عن سؤال كيف؟ كيف يتمظهر الشيء الذي نبحت عنه؟ وكيف نتناوله انطلاقا من نمط تمظهره ذاته؟ ما هو مقصود بواسطة الفينومينولوجيا هو: الظاهرة *Le phénomène*، أي ما يظهر انطلاقا من ذاته². يتعلّق الأمر إذن بمبدأ هوسرل: "العودة إلى الأشياء ذاتها" *Revenir aux choses elles mêmes*. وتحت شعار العودة إلى الملموس، يمكن اعتبار الفينومينولوجيا ردة فعل اتجاه الميتافيزيقا الكلاسيكية ذات الطابع المجرد والفارغ (تفرض بنية على موضوع صامت).

لكن إذا كانت الظاهرة هي ما يظهر كما يظهر انطلاقا من ذاته، فما الحاجة إلى ممارسة الفينومينولوجيا؟ جواب هيدغر هو: أن ما هو ظاهرة (ظاهر) يمكن في نفس الوقت أن يكون مخفيا بواسطة ظاهريته ذاتها، وعند هذه النقطة بالذات تتضاعف الطريقة الفينومينولوجية بضرورات هرمينوطيقية. فالظاهرة ولأنها ما يظهر تحجب وتخفي بواسطة كليّة وجودها (وجودها في كلّ مكان) ذاته، فهي غير مرئية لأنها تختفي في فعل ظهورها ذاته، كما في قصة الرسالة المسروقة للناقد الأمريكي *Edgar Allan Poe* حيث يتم إخفاؤها في مكان ظهورها، وفي معنى قريب: الدازاين (الوجود هنا) يرى ذاته دائما مأخوذ في عالم من المعنى، وهذه الألفة ذاتها هي ما يجعل له هذا المعنى غريبا. لذا من المشروع إضافة الهرمينوطيقا للطريقة الفينومينولوجية قصد توضيح هذا المعنى الذي أصبح بعيدا

¹ - Martin Heidegger/être et temps. Traduction Emmanuel Martineau. Edition numérique 2005.P.42.

² -ibid. .P. 46.

نتيجة قربه.* فإذا كانت الظاهرة هي ما يظهر لذاته بذاته، وأنه في هذا الظهور ذاته تسكن غربتها، الهرمينوطيقا لا تصبح فقط مكّملة، بل نمط تحقّق نقدي وتوجيهي للفينومينولوجيا "الفينومينولوجيا بدون هرمينوطيقا عمياء، والهرمينوطيقا بدون فينومينولوجيا فارغة".

يظهر فكر غادامير في "الحقيقة والمنهج" هذا الإرث الهيدغيري، إذ يولي اهتماما خاصا لما يسمّيه "ظاهرة هرمينوطيقية"، حيث يقول: "بين تحليل هيدغر الزماني للدازاين، بحسب اعتقادي أن الفهم ليس فقط فهما لسلوكيات الذات، بل هو نمط وجود الدازاين نفسه، وإنّه لهذا المعنى أستعمل مصطلح "التأويلية هنا"¹. والظاهرة الهرمينوطيقية تحدّد حسب غادامير الفهم ما قبل التأملي Préréflexive الذي يمكن أن يكون لنا عن العالم. فالتجربة التي أقوم بها متعدّدة ولا تختزل في تلك الخاصة بالوجه للوجه مع الموضوعات الحسية كما تحدّد علوم الطبيعة، فالبراديجم الميتودولوجي لعلوم الطبيعة يتجه نحو إخفاء كيف أن الذات هي في علاقة مع نمط آخر من الواقع، هو الواقع الإنساني؟. النموذج الوضعي غير قادر على إبراز المعطيات التكوينية الأساسية للذات المتمثلة في العلاقة بالذات وبالأخر وبالتاريخ، فالنمط الوضعي يقلم رؤية جزئية، وهو ليس النمط الوحيد لمقاربة الواقع. ويحصر التفكير في حقيقة العمل الفني في هذا البراديجم الفيزيائي نمتنع عن التفكير في كل ما يتجاوز هذا الحقل. ضمن هذا المنظور يحاول غادامير أن يأخذ بعين الاعتبار التاريخية الخاصة بالذات، وهي تستلزم مراعاة أنها دوما مأخوذة قبليا في مجموعة من الدلالات التي تشملها، تحدّد مسبقا وتتجاوزها، والتي تشكل مسبقا الفهم الذي يمكن أن يكون لها عن العالم*. يتعلّق الأمر إذن بتوضيح هذا النوع من الظواهر، وهذا التوضيح يقوم على نمط هرمينوطيقي، إنها مسألة ظاهرة، من حيث أنني مكوّن تاريخيا، وأن هذه التاريخية تتقدّم لترى ذاتها بذاتها. لكن

(*) - بول ريكور يتحدّث في هذا السياق عن ضرورة تطعيم الهرمينوطيقا بالفينومينولوجيا، والينومينولوجيا بالهرمينوطيقا.

¹ - هانز جورج غادامير الحقيقة والمنهج، ص.36. -

(*) - تظهر هذه المقاربة في "الحقيقة والمنهج" تحت عنوان: إعادة تأهيل الأحكام المسبقة ضمن رؤية هرمينوطيقية ضدّ ديكرتية.

وكما أشرنا من قبل، هذا الحضور المسبق للمعنى أصبح متخفياً (غير ظاهر) بفعل طابعه الشرطي ذاته. فمن حيث هي قواعد علاقتي أو تشكيلي للعالم، تبقى في الغالب غير مدركة، ولكونها أيضاً تتجلى أكثر في بعدها العملي منه في المدرك النظري.

إن اهتمام غادامير ينصبّ بداية حول العلاقة العملية التي يقيمها الإنسان مع العالم، ومن ثمّ الأهمية التي يكتسبها الطابع العملي للفن المعماري¹. ما يدخل في تحديد عمل من هذا النوع، هو أيضاً إدماجه المتناسق في مشهد طبيعي (البناء يجب أن يخدم نمط حياة، ويتكيف مع معطيات طبيعية ومعمارية)². وهذا يعني أن علاقة الإنسان بالمنتوج الفني ليست نظرية مجردة من كل شروط مادية، بل محدّدة أيضاً عملياً. فمن بين الشروط الواضحة التي تسبق تصوّر بناية معمارية يسكن هدف عملي في شكل فهم مسبق لنوع النشاط الذي يسجل ضمنه، والذي يوجّه النشاط الإبداعي.

يمكن ربط هذا التصوّر حول فهم قبل معرفي للعالم Pré cognitive عند غادامير مع ما يقترحه هيدغر للعلاقة اليومية للدازين بالمحيط (Umwelt)، ففي اتصاله اليومي مع المحيط يعتبر الذازين الموجودات في هذا العالم على نمط الوجود الأداة Etre outil (الذي قاد الإنسان إلى النشاط العملي) Zuhandenheit، أي على شاكلة معنى حاضر مسبقاً دائماً، ولكن غير مطروح كفكرة أو موضوع فكر، والذي يشتغل في مجموع نسق إحالة دال كلياً. ومن هنا يملك الذازين معرفة عملية للعالم، معرفة للوضعية التي هي في الغالب غير واضحة

¹ - هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، ص. 152.

² - المرجع نفسه، ص. 152.

أو معروفة تأملياً*. إذن ثمة ارتباط واضح بين فكر هيدغر وغادامير من حيث طابعهما الفينومينولوجي والهرمينوطيقي.

هذا ونسجل أيضا التقاطع الميتودولوجي بين المفكرين، حيث نجد هيدغر يهتم بالطابع التاريخي للمفاهيم، وهي الطريقة التي يتبعها في "أصل العمل الفني" وفي "في ماهية الحقيقة". وهنا يمر المسار عبر لحظتين: في الأولى تتم أشكلة الأجوبة التقليدية، وفي الثانية تقدم حلّ لما تمّ تعتيمة وإخفاؤه سابقا في هذا التراث (اللوغوس، الحقيقة، الفن...) كما يشهد على ذلك البحث في "أصل العمل الفني"، أي في ماهية العمل الفني، هذه الماهية التي لا تعود في نظره لا إلى الفنان ولا إلى العمل الفني، بل إلى "الفن ذاته" وهو الأصل الذي يستمدّ منه الاثنان مكانتهما. وهنا يعيد هيدغر النظر في أجوبة التراث الفلسفي اتجاه الشيء واتجاه الحقيقة (Aletheia)، أي أن الفن يكشف عن حقيقة الشيء أي حقيقة الموجود، لأن حقيقة الشيء في الفن لا تكون بفضل تطابقه مع حضورها في الواقع (فالحقيقة انكشاف لا مطابقة).

وبالعودة إلى غادامير نلمس نفس النمط المنهجي، الذي يهدف إلى الكشف عن الإخفاء الذي يمارسه تراث ما على بعض المفاهيم، ولذلك يسعى إلى تحديد مفهوم الروح تحديدا إيجابيا كونها حددت تحديدا سلبيا في التراث عندما تمّ قياسها بالعلوم الدقيقة، أي أنها لم تحدّد بصورة دقيقة بل وفق نموذج العلوم الدقيقة، تماما مثلما يؤلّ الدازاين وقائعا انطلاقا من العلاقة التي يقيمها مع الموجودات التي تحيط به. بنفس الكيفية علوم الروح تفهم بطريقة خاطئة وفق نظرة العلوم الدقيقة. إذن نشاط هيدغر الايتمولوجي (التأثيلي) يظهر اللاّمفكر فيه، أجزاء

(*) - بالنسبة لهيدغر كما بالنسبة لغادامير مصدر الإلهام هنا أرسطي، وفق نموذج المعرفة العملية معرفة وضعية ومنبع للحقيقة، وهو ما يسمح بنقل مجال مشروعية البحث عن الحقيقة من مستوى منطوق-منهجي نحو مخطط وجودي عملي، اجتماعي وتاريخي.

الحقيقة المنصّدة والمصنّفة في اللغة، وغادامير يمارس "أركيولوجيا" المفاهيم عبر وضعها في سياق نشأتها، مع الإشارة إلى ما لحقها من انزلاقات في المعنى وتبعات ذلك (إظهار الإبتسيمي التي تنتمي إليها). كما نسجّل إلى جانب ذلك لدى الاثنين نقد للنزعة الذاتية، عند هيدغر من خلال هدم وتفكيك التصوّر الميتافيزيقي الذي يعتبر الأشياء واللغة مجرد أدوات (Zeug)، وتأويل الإنسان لذاته كذات سيدة على ذاتها ومتحكّمة في ما تقيم علاقة معه، وعند غادامير من خلال نقد النزعة الذاتية الإستيقية (كانط).

أما فيما يتعلّق بموضوع العمل الفني فما هو مشترك هو قولهما بإمكانية إنتاج خطاب حول الفن، عبر إعادة قراءة الظاهرة الفنية ونقد الإستيقا كتخصّص، وبالتالي تقديم تأويل جديد للعمل الفني.

في "أصل العمل الفني" يسائل هيدغر العلاقة التي يمكن إقامتها مع عمل فني، والشروط المألوفة التي يتقدّم إلينا ضمنها، في إطار ثقافة تصنيعية، ذلك أن الأعمال الفنية توجد في المتاحف والمعارض، لكن هل هي هنا فعلا من حيث هي أعمال مثلما هي؟ ما هو موضوع مساءلة هنا بصفة ضمنية هو هذا الاهتمام بالفن من وجهة نظر إستيقية، أي النظرة الإستيقية التي لا تقصد العمل الأصلي، بل شيء مجرد (عمل مفصول عن أرضه الأصلية، عن شروط ولادته)، إنه مدرك كمجرد موضوع، كشيء من الأشياء، ونقله وفك شفرته وتأويله ونقده لا ينصفه، بالعكس كلّ هذه الإجراءات الإستيقية تمارس عليه نوع من العنف ولا تتفكّره في مكان ظهوره الخاص (فهني تساهم في اغترابه). العمل الفني لا يأخذ مكانه إلاّ في عالمه، وهذا الأخير زال، ولم يعد إلاّ مجرد موضوع في المتحف، إن له حضورا ميتا، حضور مجرد موضوع وليس عملا كان له حضوره كوجود، أي عندما لم يكن مفصولا عن عالمه، وبعد بتره عن عالمه لا يمكن أن يتقدّم كعمل. وسنوضّح فيما بعد كيف يمكن في نظر هيدغر إعادة توطينه في هذه العلاقة لكي نسمح له من جديد لكي يتقدّم. ما يشير إليه هيدغر، هو أن هذا التصوّر للعمل الفني الذي يبدو أوليا وبديها هو تصوّر منحرف، لأن ما يقلّمه ليس الفن بل الشيء. نفس الطريقة نلمسها عند

غادامير من خلال نقد الوعي الإستيقفي. ما يدينه غادامير هو "التمييز الإستيقفي"، أي تمييز البعد الجمالي عن كل العناصر الأخرى، وبالتالي فصله عن عالمه. هذا المفهوم يحدّد فعل الوعي الإستيقفي والذي هو الآخر ضحية افتراضاته المسبقة مثلما لدى هيدغر، كما أنه يدّعي بأنه الإجراء الطبيعي لفهم العمل. وغادامير يظهر العكس، فهو لا الطريقة الطبيعية ولا الطريقة المنسجمة للانتساب إلى الفن. ما يسميه غادامير الوعي الإستيقفي، هو هذا الوعي الذي لا يرى في العمل الفني إلاّ الشكل الجمالي، وبالتالي تجريده من جذوره ومن وسط حياته أي من كل وظيفة تمكّنه من أن يأخذ معناه، أي تجريده من تاريخه. الإستيقفا إذن تعمل عبر التجريد، وتعتبر العمل الفني ذاته هو "العمل الفني الخالص"، ومعنى ذلك أن الوعي الإستيقفي يبني على نحو ما موضوعه، فهو لا يقصد العمل ذاته بل جانب منه، والذي لم يعد هو العمل ذاته. إذن سواء بالنسبة لغادامير أو هيدغر، ما يؤسّس هذا الفكر أو الموضوع الذي تهتم به الإستيقفا ليس العمل الفني بل إعادة بنائه النظرية.

يتّين ممّا سبق أن ثمة دين تدين به فلسفة غادامير لهيدغر، ويمثّل في الإرث الفينومينولوجي والهرمينوطيقي، إضافة إلى الدين الميتودولوجي المتمثّل في الاهتمام بالطابع التاريخي للمفاهيم. كما أظهر تحليل النقد الإستيقفي الانتساب المباشر للمنحى الهيدغيري. لكن رغم استعادة غادامير لبعض المفاهيم والحقول التأملية الهيدغيرية إلاّ أنه تميّز في استعمالها.

ب- غادامير وإعادة بناء الموروث الهيدغيري: كيف تتأسّس فلسفة غادامير انطلاقاً من مراجعة فكر هيدغر؟

نشير بداية إلى أن "الحقيقة والمنهج" ليس ملحقاً ل"أصل العمل الفني"، فحقاً أن غادامير يستوحي ويستلهم من فكر هيدغر لكنه متميّز من حيث المشاكل والقضايا التي يثيرها ويطرحها. ففي المحاضرة الأولى يتعلّق الأمر بتجديد سؤال الفهم ضمن منظور نقد الإستيقفا. فبما أن طرق المنطق، الميتافيزيقا أو العلم هي طرق مسدودة

لفهم حقيقة الوجود، فلا يبقى إذن إلاّ طريق الفنّ. يسائل هيدغر ماهية الفن وأصله، قصد تحديد إذا لم يكن الوجود متمظها بصورة أفضل في الفن، يتعلّق الأمر إذن برؤية أنطولوجية.

عند غادامير المسألة متعلّقة أيضا بنقد المقاربة الإستيقية، لكن غايته ليست تحديد سؤال الفن، أو بالأحرى سؤال الفن ليس غاية بالنسبة له، بل إنّ اهتمامه ينصبّ على نتائج مثل هذا التحديد. ذلك أن مشروعه يرتبط بتبرير تجربة الحقيقة خارج البنى المفروضة من طرف علوم الطبيعة، وإعطائها المشروعية في مجال علوم الروح. هذه الطريقة تهدف إلى إثبات أن الحقيقة يمكن بلوغها في التجربة التي يمكن القيام بها أمام عمل فني، وهذا ما يتناوله في القسم الأول من "الحقيقة والمنهج". لكن إذا كانت ثمّة حقيقة في الفن، فهذا يستلزم إعادة تحديد مجال الحقيقة ذاته. وبالارتكاز على هذه الفكرة يحاول في الجزء الثاني من المؤلّف إثبات أن الحقيقة تتجلّى أيضا في علوم الروح. من هنا يتضح الاختلاف بين الرؤيتين، فرؤية هيدغر تعتبر الفن غاية، بينما ينظر إليه غادامير باعتباره وسيلة، وهنا نتساءل: ما هي نتائج هذا التباين في المقصد والغاية؟

لنركّز على مسألة الحقيقة ومن ورائها تلك المتعلّقة بالوجود. فالحقيقة تدرك عند هيدغر كانكشاف وظهور ولا تحجب Dévoilement ، ففي "الكينونة والزمان" الذي يتّعض فيه إلى هدم التصوّر التقليدي للحقيقة، يحدّها باعتبارها Aletheia، لكن ماذا يظهر العمل الفني؟ مثال لوحة الحذاء للفنان "فان غوغ Van Gogh (1853-1890)" يوضّح هذه المسألة. في نظر هيدغر العمل الفني هو نمط وجود أداة الظهور للانكشاف، أمام الأداة الممثّلة، وجودها الخالص هو المعطى للظهور، نقّي من كلّ "ضحيج" متطفّل، من كلّ علاقات الدلالة التي نقيمها معه في الحياة اليومية، أي أنّه غير مدرك من قبل الدازاين في إطار نمط الوجود اليومي (الوجود الأداة) الذي هو القلق Souci. كما تتمكّن من خلاله الدخول إلى المحيط Umwelt، "من الفتحة المظلمة المطلّة من داخل الحذاء تحمّل خطوات الفلاح المتعبة... وفي جلده نجد غنى الأرض... وفي نعله تلوح

الوحدة في طريق الحقل عندما يجنح اللبيل، فنحن من خلاله نكاد ننصت إلى النداء الصامت للأرض... هذه الأداة تنتمي إلى الأرض ويحميها عالم الفلاح... وبذلك تتضح السمة الأداة للأداة، لا عن طريق ملاحظة الاستخدام الفعلي للحداء... وإنما من خلال تأملنا لوحة فان غوغ... فاللوحة تتكلم¹. ما هو معطى هنا حسب هيدغر هو عالم الفلاح كجزء من "الأرض"، انتماء الحداء إلى حياته وتاريخه وشقائه هو الذي يحقق وظيفته، ما تظهره اللوحة هو حقيقة الأداة في علاقتها بالعالم. الموجود يفتح في وجوده، يعود إلى نفسه تاريخيا. حجاج هيدغر هنا هو أن المظهر في اللوحة هو مجرد صورة لزوج حداء، لكن المظهر ينقلب. فبدون اللوحة الوجود الأداة لا يعطى للظهور، ومعنى ذلك أن الفكر ينصت إلى العمل الفني، وبالتالي ليس الفكر هو الذي يحدد وجود العمل، بل العمل هو الذي يسمح له باكتشاف الوجود الأداة، لذا العمل الفني له حمولة أنطولوجية.

العمل الفني إذن يفتح عالما، وهو بذلك حدث **Evénement** مؤسس يحملنا إلى مكان التأسيس هذا، إنه يعيد إخراج الأرض، الحجر الذي بني عليه، وهذا المجموع الذي يحضر يسميه هيدغر أرض **Terre**. العمل يقيم عالما انطلاقا من أرض، وهذا العالم يقود إلى الحضور، ولكن حضور كشيء ينسحب، يتقلم ويعطى كشيء مغلق على ذاته. وفعالية العمل تكمن في هذه المعركة بين العالم والأرض، إنها ارتقاء للحقيقة، لأن الحقيقة هنا نزاع، فهي حدث وكشف. الوجود إذن هو ما ينسحب، إنه العمق الذي يطفو منه الموجود "العمل الفني يجعلنا نرى "حقيقة" الحداء والسمة الأداة للأداة تصل إلى وضوحها الحقيقي من خلال العمل الفني ومن خلاله فحسب... لوحة فان غوغ كشف عن ماهية الأداة... وهذا الكشف يسمي عند اليونان أليثيا **Aletheia**... وإذا ما حدث في العمل الفني كشف عن موجود ما، كشف عما يكون، وكيف يكون، فإن ذلك يعد بمثابة

¹ - د. صفاء عبد السلام جعفر، هرمينوطيقا "الأصل في العمل الفني" دراسة في الأنطولوجيا المعاصرة، منشأة المعارف الإسكندرية، مصر، 2000. ص. 62-63.

حدث، وهذا الحدث يعبر عن الحقيقة¹. أما بالنسبة لغادامير فإن رؤيته وإن كانت تندرج ضمن نفس السياق، إلا أنه متميّز في طرحه.

في نقده لقدرة الإستيقا على الإحاطة بالعمل الفني في فرديته الخاصة، وبعد إبرازه أسباب قصور هذه الرؤية يطرح رؤيته ونظرته لهذه التجربة. في مقابل النزعة الذاتية الإستيقية التي تعود في نظره إلى الإيديولوجيا الإسمية للعلم الحديث يعتبر التجربة الفنية تجربة وجود، والذاتية ليس لها سوى دور ثانوي، فمن يقوم بتجربة جمالية "مأخوذ" بها على الطريقة التي تأخذنا بها اللعبة. فعبر مفتاح اللعبة يمكن ملاقات العمل الفني إذ اللعبة تتميّز باستقلالها عن اللاعبين، واللّاعب يؤخذ في اللعبة حسب قواعدها، فاللّعبة هي التي تلعب *Jouer c'est être jouer* وعلى اللّاعب أن يفقد ذاته في اللّعبة، وأن تؤخذ بجدية وهذا ينتمي إلى ماهية اللعبة ولا يرتبط بوعي اللّاعب². اللعبة تفتح على واقع يتقدّم للاعبين وهي مستقلة عنهم. ونفس المسار يتمّ تفعيله في تجربة الفن، اللعبة مثل الفن تتألف من تمثيل *Représentation*، عالم يفتح، واقع، كلبية مغلقة على ذاتها تفرض نفسها بكلّ قوّة، وهذا ما يسميه غادامير بالتحويل بالعمل *Transformation en œuvre*، أي تغيير الحالة التي يلحقها الفن بالواقع، بخلاف ما يدّعيه علم الجمال من أن الفن يجردنا عن الواقع وينقلنا إلى عالم خيالي. العمل الفني يفصلنا لكي يعيد إدماجنا، الواقع في الفن ينقل إلى ما وراء ذاته. وهنا نلمس رنة هيدغريّة. العمل الفني ليس مجرد موضوع للمتعة الجمالية إنه عرض تمّ نقله إلى صورة لحقيقة الوجود بوصفه حدثاً³.

¹ - المرجع نفسه، ص. 65.

² - هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، ص. 174-175.

³ - عادل مصطفى، فهم الفهم، مدخل إلى الهرمينوطيقا، ص. 206.

وقصد إظهار وفق أي نموذج يتجلى الواقع في العمل الفني، يقترح غادامير إعادة تعريف لمفهوم المحاكاة Memesis، إذ من المعروف أن هذا المفهوم يحمل حمولة سلبية في التصور الأفلاطوني، إذ يشير إلى ما هو ناقص من حيث درجة الوجود، صورة الصورة، مجرد نسخة (الفن محاكاة المحاكاة)، وغادامير يقلب هذا المنظور، فالمحاكاة في العمل الفني تجلب الواقع إلى الحضور (حضور الممثل)، ومن هنا تجربة الفن تجربة معرفة، بالمعنى الذي يكون فيه تعرفاً، إذ يقول: "... لكن مفهوم المحاكاة يمكن أن يستخدم لوصف لعبة الفن إذا ما تذكّر المرء فقط المضمون المعرفي للمحاكاة، فالشيء يعرض هناك وهذه هي القضية المركزية في المحاكاة، فعندما يحاكي شخص ما شيئاً، فإنه يتيح لما يعرفه أن يوجد، وأن يوجد على النحو الذي عرفه به"¹. في العمل الفني نقف على ما هو ممثّل بدون ما هو عرضي، لا يتعلّق الأمر بمجرد نقل للواقع باتجاه إعادة انتاجه، بل بالتّعرف، بمعرفة من جديد، وبالتالي معرفة أفضل "المحاكاة والتمثيل ليسا مجرد تكرار، نسخة Copie إنما هو معرفة للجوهر"². غادامير يعيد هنا تأويل النظرية الأفلاطونية للتذكّر مبيّناً أن الشيء لكي يظهر كما هو في الواقع، يجب أن يعرف عبر إخراجهِ إلى النور بواسطة اللوغوس، فالعمل الفني يحملنا نحو إدراك الماهية، وبهذا المعنى يكتسب الواقع زيادة وجوده.

Surcroit d'être

الفن إذن يبدو كمعرفة إضافية للواقع ومن هذا الجانب يعتبر ارتقاء للحقيقة، العمل يتقدّم هنا بكلّ استقلالية، يصبح تجربة أنطولوجية، وهنا تقارب في الحقل الاصطلاحي مع هيدغر، ففي العلاقات اليومية مع العالم، انشغالاتنا واهتماماتنا، علاقاتنا الأداةية اتجاهه، معنى الأشياء ذاته يتّجه نحو الغياب، ما يقوم به الفن هو أن يضعنا أمام حضور الموجودات، وهو ما يكسب "العمل الفني" حمولة أنطولوجية للواقع الذي يمثّله، وهذا عبر فعل

¹ - هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، ص. 186.

² - المرجع نفسه، ص. 188.

المحاكاة. وهنا يتقارب معجم غادامير مع معجم هيدغر (العالم، الانفتاح، العرض)، وفي الحالتين يتعلّق الأمر بتجربة أنطولوجية حاملة للحقيقة. لكن ما هو قانون الوجود عند غادامير؟ الوجود يلتمس خاصة في عبارة "زيادة وجود" *Surcroit d'être* وما طبيعة الحقيقة عنده؟ وما علاقتها بالوجود؟ لقد لاحظنا أن الوجود بالنسبة لهيدغر هو العمق السّي الذي تصدر عنه كلّ الموجودات، وحتى تتمثّل هذا المصطلح أكثر، نشير إلى أن العمل كما يقول هيدغر "يجلب الأرض". استخدام مصطلح الأرض هنا استعارة بالمعنى الذي تكون فيه الأرض، مثل المادة، تفرض نفس السمات مثلها مثل الوجود، فهي تمتلك سمكا غير قابل للاختراق رغم أنها معطاة للنظر. الوجود بهذا المعنى يسمح بانفتاح الموجود، ولكنه غير منفصل عن البعد الانسحابي، إنه احتياط يغرف منه الانكشاف، إنه الأولي لكلّ ظهور، والأرض مثل الوجود تمتلك هذا البعد الغامض والمنسحب، شرط كلّ انبثاق. وخطأ الميتافيزيقا يكمن في تناولها الموجود كموضوع وليس الوجود الذي هو أّلي. هذا بالنسبة لهيدغر أما غادامير فيحتفظ بالتصوّر الكلاسيكي للوجود، إذ الوجود عنده هو ما يوجد بعيدا عن كلّ منظور *Perspective* للانسحاب أو الاحتياط، ولهذا يمكن نعته بأنه واقعي أنطولوجي، وهو يظلّ هنا قريب من التقليد الميتافيزيقي منه إلى هيدغر. ثمّ إنه إذا كان هيدغر يبحث عن الحقيقي في السابق لكلّ ظهور، فإن غادامير يعتبر أن الحقيقة حاضرة في الواقع بصورة غامضة (مشوشة) فيما يسميه هيدغر الموجود *l'étant* وهو ما تبرّره محاضراته المعنونة بـ "بجمالي الجميل" التي تدلّ على معنى الظهور والتواصل المتجدّد دوما للحقيقة أو للجمال في الواقع الإنساني، فميزة العمل الفني هي عزل موضوع عن أعراض الواقع قصد تقديمه في شكل حقيقة زائدة، فالعمل هنا له أهمية معرفية.

نستنتج مما سبق عرضه أن رؤية غادامير تتقاطع مع تصور هيدغر في:

- الارتكاز على الطريقة الفينومينولوجية مدعومة بمقاربة هرمينوطيقية.

- التماثل من حيث الطريقة، تاريخ وأركيولوجيا المفاهيم.

- في موضوع الفن يلتقيان في نقد الاستيقا.

ومع ذلك "الحقيقة والمنهج" و "أصل العمل الفني" ليست لهما نفس الغاية، فبينما يطرح هيدغر مسألة تجديد سؤال الفن، ويرى في العمل الفني أسلوب مفضل لولوج عالم الوجود، نجد غادامير يعيد النظر في الاستيقا التقليدية ويطرح رؤية متناسقة للفن قصد التأسيس لعلوم الروح كطريق للمعرفة وبلوغ الحقيقة، فغادامير أعاد امتلاك مفاهيم معلّمه حول الحقيقة والوجود. إن حضور هيدغر ذاته هو الذي يشارك في حجبته وإخفائه.¹ فخبرة الفن تشكّل موضوعاً حصصاً للهمينوطيقا، لأنها خبرة يقال لنا فيها شيء ما يتطلّب فهما وتفسيرا .

2-3- الأحكام المسبقة شروطاً للفهم: إعادة تأهيل التراث: الوصفة التقليدية لتأسيس الحقيقة في العلوم

الإنسانية تقوم على إقصاء "الأحكام المسبقة" باسم موضوعية موروثية عن العلوم الدقيقة، بينما غادامير يعتبرها "شروطاً للفهم". وهنا يأخذ بتحليل هيدغر لبنية الإستباقية للفهم حيث يقول ولكننا على أية حال نستطيع أن نبحث في النتائج المترتبة عن استنتاج بنية الفهم الدائرية من زمانية الذازين "Dasein" بلنسبة لتأويلية العلوم الإنسانية² الذي يبين أن قذف "projection" المعنى ليس عرضي بل مكوّن أساسي لكل فهم، "إن ما يرسمه هيدغر هنا (الكينونة والزمان)، هو في المقام الأول، ليس قاعدة لعمل الفهم، بل وصفا للطريقة التي ينجز فيها الفهم التأويلي. فههدف التأمل التأويلي لدى هيدغر ليس إثبات وجود دائرة بقدر ما هو محاولة لتبيان أن هذه

¹ -Julien Peronnet /Gadamer .Heidegger et L'œuvre d'art Klesis-Revue Philosophique Spater Heidegger /2010 .n/15.(www.revue-klesis.org/pdf/4-J-Peronnet.pdf)

² -هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، ص.368.

الدائرة تتمتع بدلالة أنطولوجية إيجابية¹. من هنا فهو يرفض المثالية المنحدرة عن الأنوار (ديكارت) الداعية إلى ضرورة التخلّص من كل حكم مسبق. إذن فالتقابل بين العقلي والتراثي لا معنى له لأن هناك أحكام مسبقة مشروعة. "إن الوعي الذاتي للفرد هو مجرد ومضة خاطفة في حلقات الحياة التاريخية المغلقة. وذلك هو السبب في أنّ أحكام الفرد المسبقة تشكل حقيقة وجوده التاريخي، أكثر ممّا تشكّلها أحكامه العادية"². إذن من الضروري إعادة الاعتبار الأساسي لمفهوم الحكم المسبق.

يتساءل غادامير: هل هناك حقيقة لا تدين إطلاقاً بأيّ شيء للتراث و التي تكون بالتالي مفصولة تماماً عن اللّغة؟ غادامير هنا لا يقصد تراثاً معيّناً فيكون تراثي، إنّه يقصد "عمل التاريخ" الذي يلتحم حميمياً بالفهم، التراث يمثّل كلّ ما ليس "موضوعياً" في فهم ما. الفهم يبدأ انطلاقاً من رؤية و انتظارات يرثها من ماضيه ومن حاضره و التي لا يمكن أن توضع على مسافة، و من هنا فمثالية التخلّص من الأحكام المسبقة لا تستجيب لتاريخانية (historicité) الفهم. ويقترح غادامير أن التاريخانية تسمح بحلّ المسألة التقديرية للهرمينوطيقا. كيف يمكن التمييز بين الأحكام المسبقة المشروعة التي تجعل الفهم ممكناً عن تلك الغير مشروعة و التي يجب على العقل للتقدي تجاوزها؟ المسافة الزمنية هي التي تسمح بإقامة هذا التمييز بين الأحكام المسبقة المشروعة والغير مشروعة، نلمس ذلك في الفنّ المعاصر و في الفلسفة أيضاً، وفي تناوله للدلالة التأويلية للمسافة الزمنية، ينطلق غادامير من مفهوم الدائرة التأويلية (فهم الكلّ بمقتضى الجزء، وفهم الجزء بمقتضى الكلّ) لدى شلاير ماخر والتأويلية الرومانسية عموماً وينقد فكرة التأويل التاريخي القائل بالفهم الموضوعي لمقصد المؤلّف، ليؤكّد على ما يوفره شكل التراث الملزم من أساس للممارسة التأويلية، ثمّ يعرّج على الوصف الهيدغيري للدائرة التأويلية وتأسيسها وجودياً باعتباره نقطة

¹ - المرجع نفسه.ص.369.

² - المرجع نفسه.ص.382.

تحوّل حاسمة. فلم تعد دائرة الفهم "منهجية" بل هي تصف عنصرا في بنية الفهم الأنطولوجية لأنّ توقّع المعنى الذي يحكم فهمنا لنصّ ما ليس مجرد فعل ذاتي بل هو نتاج ما يربطنا بالتراث، وعليه فالتأويل غير منفصل عن الأحكام المسبقة¹. لكن كيف التّمييز بين الأحكام المسبقة المشروعة التي تساعد على الفهم من تلك التي تعيقه وتفضي إلى سوء الفهم؟ غالبا ما تكون المسافة الزّمنية هي ما يسمح بالتّمييز بين الأحكام المسبقة المشروعة من غير المشروعة، حلّ على الأقلّ مرض، لكن رغم ذلك يمكن لها أيضا أن تخفي إنتاجات كبرى وتأويلات مهمّة².

2-4- إنصهار الآفاق وتطبيقه: يرى غادامير أن فهم الماضي ليس هو الخروج من أفق الحاضر و من أحكامه المسبقة من أجل الانتقال لأفق الماضي، بل بالأحرى ترجمة الماضي في لغة الحاضر أين تنصهر آفاق الماضي و الحاضر، الانصهار ناجح إلى درجة عدم التّفرة بين ما هو مستمدّ من الماضي وبين ما يستمدّ من الحاضر، لكن هذا الانصهار بين الحاضر والماضي هو أيضا بالأساس بين المؤل و ما يفهمه يقول: "...والفهم هو دائما انصهار تلك الآفاق التي يفترض أنّها موجودة بذاتها. ونحن متآلفون مع قوّة هذا التنوع من الانصهار من الأزمان المبكّرة على نحو رئيس، ومن ملاحظاتها الساذجة عن نفسها وعن إرثها. إنّ عملية الانصهار هذه تكون، في تراث ما، عملية مطلق باستمرار، فيتحدّ القديم والجديد دائما في شيء ذي قيمة حيّة من دون أن يمنح أحدهما الصّدارة عن الآخر صراحة"³.

¹ - عادل مصطفى، صوت الأعماق، قراءات ودراسات في الفلسفة والنفس، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة 1،

2004.ص،374.

² - jean grondin .l'herméneutique .P.51.

³ - المرجع نفسه.ص.416-417.

كما أوضحته تجربة الفن فإنّ الفهم تجربة انصهارية (اتحاد) إذ لا تستطيع التمييز بين ما يستمدّ من الذات التي تفهم و ما يستمدّ من الموضوع. وإذا كان هناك ارتباط بالحاضر فمعنى ذلك أن الفهم يحتوي دائما على جانب تطبيقي، أن نؤول معناه الارتباط بعصرنا، بلغتنا و بتساؤلاتنا. الفهم إذن "تطبيق" معنى في الحاضر مثال: الترجمة. هنا غادامير يعترض على المثال المنهجي لشلاير ماخر ودلتاي الذي يقصي أثر الحاضر، هل يمكن حقًا أن نفهم، دون أن نكون طرفا في الفهم؟ هل يمكن أن نفهم بدون أن يكون الحاضر مقحما؟ وتقللّ تجربة مثلا حياّ لما يسميه غادامير "التطبيق". ترجمة نصّ، تعني جعله يتكلّم داخل لغة أخرى، ومن المنطقي أنّ مصادر لغتنا تأتي لتتطبق، بنقل المعنى إلى لغة أخرى. النصّ المترجم يأتي لينصهر مع من يترجمه، فترجمة ما تكون ناجحة إذا لم نشعر أنّنا نقرأ ترجمة. فالترجمة فهم يجمع بين حفظ حقوق تراث خاص هو اللغة الناقلة وبين اعتبار ما يقوله الغير في الأصل المنقول، وبهذا المعنى فإنها ممارسة حوارية تدور على "شيء" لا ينفك عن لغة الأصل، حيث لا يكون المترجم مترجما حقا حتّى يظفر بلغة لا تحمل خصوصية تراثية فقط، بل تكون كذلك قادرة على حمل هذا الشيء الملازم للنص الأصلي¹.

2-5- اللغة: موضوع وعنصر للاكتمال الهرمينوطيقي: الفهم هو تجربة للمعنى أو القدرة على ترجمته، غادامير

يستنتج أنّ مسار الفهم و موضوعه هما بالأساس لغويين، توجد هنا أطروحتين :

الأطروحة الأولى : الفهم هو دائما مسار " لغوي " ، بمعنى لا وجود لفهم غير مطروح على نحو ما في لغة هي دائما و بالضرورة لغتنا. هنا يوجد اتحاد (انصهار) بين مسار الفهم و وضعه اللغوي. اللّغة ليست الترجمة لثانية لمسار فكري يسبقها و الذي يمكن أن يتسلسل بدون لغة، بل كلّ تفكير هو بداية بحث عن اللّغة، لا فكر بدون لغة هذه بداهة أغفلها الفكر الغربي منذ أفلاطون. غادامير يتحدّث هنا عن نسيان اللّغة، امتدّ عبر التّراث الغربي

¹ - د. طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة (الفلسفة والترجمة). ص. 111.

باستثناء فكرة أوجستين عن "identité d'essence" أساسية بين الفكر (الدوغوس) و تظهره اللغوي (تجسيده). لغة الفهم هذه يمكن أن تحتضن كل كائن قابل أن يفهم وغير محدودة بمنظوره الخاص (تلك الخاصة بلغة أو بجماعة خاصة)، " الشرط اللغوي لتجربتنا في العالم لا يعني المنظورية التي تستبعد منظورات أخرى"¹.

التّركيز إذن لا يتعلّق بحدود المنظورية التي يدخلها الطّابع اللّغوي لفهمنا، بل بالعكس، على الانفتاح الذي يتضمّنه: اللّغة التي تفهم انطلاقاً من الحوار، يمكن أن تفتح على كلّ ما يمكن أن تفهم و على آفاق لغوية أخرى توسّع لغتنا. التّرجمة و الحوار ممكنين دائماً من حيث المبدأ، هذا لا يعني أن لغتنا ليست لها حدود، و لكن حدود اللّغة هي أيضاً حدود فهمها. كلّ نقد لحدود اللّغة لا يمكن القيام به إلاّ داخل اللّغة للّغة إذن تستوعب كلّ الاعتراضات التي يمكن أن ترفع ضدّ كفاءتها و قدرتها. من هنا عالمية اللّغة تسير جنباً مع عالمية العقل. إذا كدّا نستطيع الحديث عن عالمية و عن معقولة حوارية للّغة، لتحديد انفتاحها على كلّ معنى يمكن أن يفهم، فلاّ أنّ اللّغة هي نور الوجود ذاته و من هنا :

الأطروحة الثانية : ليس تحقيق الفهم لغة، ولكن موضوع الفهم هو ذاته لغوي، هذا معنى العبارة الشهيرة لغادامير: " الوجود الممكن فهمه و إدراكه هو اللغة "². فالعالم لا يتقدّم إليّ إلاّ عبر اللّغة، هذا الجدار هذا الطبيب، هذا الملل، لا تقدّم نفسها أمامي كوقائع مادية أّلاّ ثمّ الصّق لها بعد ذلك تعيينات، ما أراه هو: جدار، بيت، فكّل ما يمكن أن يفهم هو وجود يتمفصل في اللّغة . عندما أبحث عن فهم هذا الشّيء، فأنا أبحث عن وجود هو مسبقاً لغة ويمكن بالتّالي أن يفهم. غادامير هنا يتجاوز بل ويدين التّصوّر الأداة و الاسمي للّغة، الذي يجعل منها أداة في يد الذات، و يضيف على اللّغة بعداً أنطولوجياً .

¹ - هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج. ص. 582.

² - المرجع نفسه. ص. 584.

إذن: عالمية اللغة، المعنى، الوجود، الفهم، كلّها تدعو إلى تأسيس هرمينوطيقا تميل نحو العالمية، فالهرمينوطيقا تتجاوز أفق التفكير حول العلوم الإنسانية لتصبح تفكيراً و تأملاً فلسفياً عالمياً حول الطابع اللغوي لتجربتنا للعالم و العالم ذاته .

2-6- الفهم والحوار: الفهم عند غادامير تجربة، و كلّ تجربة تحوّل وتغيّر صاحبها باستبعاد نتائجها وأفكارها السابقة، بواسطة حركة دياكتيكية، ولكنّها تفتح أيضاً على تجارب جديدة. بنية هذه التجربة هي بنية حوار: أثر ماضي هو مثل سؤال موجه إليّ، والذي أحاول الإجابة عنه. فهم نصّ ما هو فهم هذا النصّ كإجابة انطلاقاً من السؤال الذي يجيب عنه" يقول:"إنّ الظاهرة التأويلية تدلّ ضمناً أيضاً على أولوية الحوار، وعلى بنية السؤال والجواب. فالنصّ التاريخي الذي يصير موضوعاً للتأويل يعني أنّه يطرح على المؤلّ سؤالاً، لهذا يتضمّن التأويل دائماً علاقة بالسؤال الذي طرح على المؤلّ...ولكن هذا يحدث كما بيّنا، من خلال إحراننا أفقاً تأويلياً. ونحن نميز الآن هذا الأفق بأنه أفق السؤال الذي في داخله يتقرّر معنى النص"¹.

إنّ المؤخّ لا يواجه نصّاً واحداً - يعتبره كوثيقة شاهدة - وليس كإجابة عن سؤال يطرحه هو ذاته، ولكنّه يواجه مجموعة نصوص حول المرحلة التي يدرسها، إنّّه في مواجهة معها مثل المؤلّ أمام نصّ أدبي أو فلسفي، إنّّه يستقبلها كمبادرة إجابة مقترحة من طرف مجموعة بشرية لسؤال يحاول البحث عنه². في حدود أنّ الفهم التاريخي، الفيلولوجي هو حوار، غادامير يقارنه باستقبال إنسان آخر وبكلمته التي تحترم غيرية الآخر، وتفتح على ما يمكن أن يجلبه، عوض البحث عن تفسيره أو السيطرة عليه، دون أن يتوّط هو ذاته في التّواصل. " فالصّوت الذي يكلمنا من الماضي - سواء كان نصّاً، أو عملاً، أو أثرًا - هو نفسه يطرح سؤالاً، ويضع معناها في الانفتاح،

¹ - المرجع نفسه، ص.491.

² - المرجع نفسه، ص.496.

وكيما نجيب عن السؤال المطروح علينا، ينبغي علينا نحن، نحن الذين يسألون، أن نبدأ بطرح الأسئلة. وعلينا أن نحاول إعادة بناء السؤال الذي يجيء النص التراثي إجابة عنه. غير أننا لن نقدر على ذلك من دون أن نتجاوز الأفق التاريخي الذي يعرضه النص.... لا تقف عملية إعادة بناء سؤال معين داخل أفقها الأصلي أبدا، لأن الأفق التاريخي الذي يحد عملية إعادة البناء ليس أفقا شاملا في الواقع، إنما هو متضمن في الأفق الذي يشملنا نحن، نحن السائلين الذين تواجهنا الكلمة التراثية"¹.

وإذا كان مثل هذا الحوار ضروري، فإنّ اللّفة المنهجية كنموذج لا تناسب التاريخ، والّتي مجموع العلوم الإنسانية، وإذا كانت عملية الفهم ترتبط بحضورنا الخالص، فإنّما بذلك ترتبط "بالطّبيق" الذي أغفلته الهرمينوطيقا الرومانسية.

وبعيدا عن أن يكون الفهم ذو طابع ذاتي موجه من طرف الذات، فإنّه - الفهم- ذاته يمثّل "حدثا"، إنّه ينتمي إلى "الفعال من التاريخ"، لذلك فإنّ معنى أثر فني ما غير مستنفذ، لأنّه في كلّ لحظة، يمكن للأشخاص الدخول إلى مجال فهمه وجلب أسئلة أخرى ودلالات جديدة. غادامير هنا يقدم رؤية تركيبية بين الحدث والفهم على النّموذج الجدلي سؤال/جواب، نظرية مركزها اللّغة باعتبارها موقع الحوار.

ينتهي بنا التحليل في هذا المبحث إلى القول بأنّ الاتجاه النّقدي والاتجاه الهرمينوطيقي يعبران عن خصوصية الفكر الألماني المعاصر، وهو ما نقف عليه مع مدرسة فرانكفورت، التي راهنت على التوجّه النقدي لتحرير الإنسان من الاستعباد والطبقية، وتحقيق الذات الجماعية، من خلال المزاوجة بين المهمة المعرفية الفلسفية والوظيفة الاجتماعية، مع الانفتاح على مختلف حقول العلوم الإنسانية. لنتنقل من نظرية نقدية وثرورية لرأسمالية الاحتكار

إلى نقد نظري وجذري للعقلانية الأداتية، عقلانية عصر الأنوار، التي انتهت إلى انتاج الأسطورة بوساطة تقنية، أي إلى عودة الأسطورة عبر نافذة العقل. فعقلانية العقل تحوّلت إلى لاعقلانية أساسها المعرفة التقنية التي تصير عقلانية سياسية تحدّ من حرية الفرد، وتضبط سلوكه ورغباته، كما يكشف ذلك "جدلية التنوير" لهوركهايمر وأدورنو، الواقع تحت تأثير الروح النيتشوية. مع أن هابرماس حاول تصحيح هذا الوضع بالتقليل من التأثير الكبير الذي مارسه فلسفة نيتشه على بعض ممثلي المدرسة¹. لقد تجاوز هابرماس مسار الجدل السلبي، المنحصر في نقد مفهوم العقل الأداتي، وعمل على ضخّ دماء جديدة في عروق النظرية النقدية من خلال نظرية الفعل التواصلي. فدافع عن العقل والعقلانية التي وجد فيها أساسا لنظرية اجتماعية نقدية جديدة. واستثمر في ذلك وجهة نظر ماكس فيبر للربط بين العقلنة والحداثة، لكنه تجاوز نظريته المتشائمة. فهو لا يعتبر العقلانية الأداتية القائمة على المنفعة والنجاح، هي لطبيعة الوحيدة التي تمّ بها مسار العقلنة، فهناك العقلانية الأخلاقية -العملية- والعقلانية التواصلية القائمة على العلاقة البيئذاتية الموجهة نحو الفهم المتبادل. وارتكز في بناء نظرية الفعل التواصلي على فلسفة اللغة، من أجل ردّ الاعتبار للعقل وتفجير طاقته الإبداعية تحت شعار: "الحداثة مشروع غير مكتمل"، للرد على المشكّكين في دور العقل من فلاسفة المدرسة النقدية، وفلاسفة مابعد الحداثة الفرنسيين. فسلبيات العقلانية الأداتية ليست مبرّرا للتخلّي عن مشروع الحداثة، لأن العقل الأداتي ليس إلّا جانب من العقل، وينبغي استكمالها بالبعد التواصلي ليكتمل مفهوم العقلانية. كما نقف على ذلك أيضا مع الاتجاه الهرمينوطيقي، الذي ميّز هو الآخر الفكر الألماني المعاصر. والهرمينوطيقا وإن ارتبط وجودها في البداية بالمجال الديني، إلّا أنّها سرعان ما تحوّلت إلى مشروع ابستمولوجي يهتمّ بوضع نظرية حول الفهم مع شلاير ماخر، وإلى أساس منهجي لعلوم الفكر مع

¹ - د. حيرش بغداد، الخطاب المثالي في الفلسفة الألمانية، ابن الندم للنشر والتوزيع، الجزائر، دار الروافد الثقافية، بيروت، لبنان،

دلناي، لتنتهي إلى توجّه ذو بعد أنطولوجي مع هيدغر وتلميذه غادامير. هذا الأخير الذي قدّم في كتابه "الحقيقة والمنهج" مراجعة نقدية للاستيقا الحديثة، ونظرية الفهم التاريخي من منظور هيدغيري، وهرمينوطيقا فلسفية قائمة على أنطولوجيا اللغة. لقد أصبح الفهم معه ليس عملية ذاتية اتجاه موضوع، بل أسلوب وجود الإنسان ذاته. والهرمينوطيقا ليست مجرد مجال يساعد الدراسات الإنسانية، بل هي نشاط فلسفي يهتم بتحليل عملية الفهم من زاوية أنطولوجية.

الفصل الثالث

الحوار الفلسفي الفرنسي الألماني

تمهيد

المبحث الأول: حوار الهرمينوطيقا والتفكيك (غادامير - دريدا)

المبحث الثاني: جدل الحداثة وما بعد الحداثة (هابرماس - ليوتار)

الفلسفة حوار تشتد لهجته كلما اشتد الصراع بين البشر، ويضعف ضحيجه بتراجع هذا الصراع. الفلسفة حوار لكنه حوار في التاريخ، فتاريخ الفلسفة تاريخ حوار. كل لحظة من لحظاته مرتبطة باللاحظات السابقة عليه. وفهم هذه اللحظة غير منفصل عن تاريخها. الفلسفة حوار لكنه ليس حوارا وديا، بل حوارا نافيا، إنه البحث عن النقيض، ألم تكن الكانطية نقيضا لعقلانية القرن 16 و 17 م وحسية هيوم؟ ألم تعتبر الهيجلية نقيض الفلسفة الكانطية اللاأدرية في حدود معينة؟ ألم تظهر الماركسية فلسفة مادية-ديالكتيكية- بوصفها النقيض لفلسفة هيجل؟¹ أليست فلسفة ما بعد الحداثة ردة فعل ضد فلسفة الحداثة؟ ويستمر هذا الديالكتيك، هذا النفي ما استمر الفكر البشري.

للفلسفة حوار، لكنه ليس حوارا بين الفلاسفة فقط، بل حوار بين الشعوب والثقافات أيضا. المفاهيم تهاجر من فضاء ثقافي إلى آخر وتفرض نفسها من خلال إعادة امتلاك أو إعادة توظيف ضمن سياقات جديدة. وبهذا المعنى لا تكون الفلسفة الفرنسية مجرد تعبير عن نمط فكري متميز لروح فرنسية متجسدة في عصر ما، بقدر ما هي تعبير عن تراث فلسفي غربي غير وطني. وإذا كانت ثمرة فلسفة فرنسية مرتبطة بممارسات مؤسسية، وبلغة وخطاطات تفكير خاصة، فإن ذلك ليس إلا أحد نتاجات المفهوم الحديث للدولة الأمة.

إن المرجع الأساسي الأجنبي للفلسفة الفرنسية هو ألمانيا، خاصة بعد حرب 1870، عندما ترسخت في النقاش العمومي فكرة أن فرنسا لم تشهد هزيمة عسكرية فقط، بل هزيمة فكرية أيضا، وأنه يجب البحث عن تفسير أسباب التأخر الفكري والعلمي لفرنسا. هذه اللحظة تتوافق مع ما سماه "كلود ديجون" Claude Digeon

¹ - ت.أ. ساخاروف، من فلسفة الوجود إلى البنيوية، ترجمة وتقديم: د. أحمد بركاوي، دار دمشق، بيروت، لبنان. الطبعة الأولى

سنة 1959 بالأزمة الألمانية للفكر الفرنسي* . لكن مع ذلك نقول نعم أن الفرنسيين تأثروا بالفلسفة الألمانية خلال القرنين 19 و20 لكنهم لم يكتفوا بتكرار موضوعاتها، بل عملوا على مواءمة الأفكار المستوردة لغاياتهم الخاصة وبأدواتهم الخاصة، فلم يروا فيها ما يهدّد هويتهم بل اعتبروها مصدر إخصاب ضمن علاقة مثاقفة تربط بين صفتي الراين. وقد تعاضم هذا التلاقح بين الثقافتين في القرن 20 وخاصة بعد الحرب العالمية الثانية. إنّها اللّحظة الفرنسية الألمانية*، حيث وجدت الفلسفة الفرنسية ضالتها في بعض تيارات الفلسفة الألمانية الحديثة والمعاصرة، فأصبحت أسماء كلّ من هيغل، دلتاي، هوسرل، هيدغر، ماركس وفرويد وغيرهم أسماء معروفة في الوسط الثقافي الفرنسي، بفضل مجموعة من الشّراح والمترجمين كألكسندر كوجيف وجون بوفريه وليفيناس. ورغم ذلك بقيت الفلسفة الألمانية المستوردة منتشرة على مستوى الهامش فقط ولم يرحّب بها في المركز (الجامعات الرسمية الكبرى) الذي ظلّ محافظاً على تقاليدته في وجه كلّ تجديد وتغيير. خلال هذه الفترة قام الفكر الألماني بإخصاب الفكر الفرنسي وفتح باب النقاش حول ذلك الميراث الألماني، ألتوسير يعيد قراءة وتأويل الماركسية من وجهة نظر البنيوية الفرنسية، كما أن باطاي وفوكو ودولوز ليسوا مجرد نسخ عن نيتشه، ودريدا ليس مجموعة مركّبة من هوسرل

(*) - عندما قام كلود ديجون هذا المؤلّف كأطروحة دكتوراه بالسريون كان عنوانه: "المسألة الألمانية في الحياة الفكرية الفرنسية" من ما قبل حرب 1870 إلى حرب 1914، لكن تبدو اليوم صيغة: "الأزمة الألمانية للفكر الفرنسي" أكثر دقّة وإنصافاً.

(*) - يعتقد ألان باديو أنّ الفلسفة توجد بصورة متقطّعة، لذلك توجد لحظات فلسفية ويمكن تتبّع هذه اللحظات المتقطّعة في التاريخ، فهناك اللحظة اليونانية الكبرى للفلسفة، واللحظة العربية المطعّمة على اللحظة اليونانية. وخلال القرن 17م كانت هناك لحظة فرنسية بدأت مع ديكارت ومالبرانش، سبينوزا وليبنتز، حتى وإن كان ليبنتز ألماني وسبينوزا يهودي هولندي. ومع نهاية القرن 17م وبداية القرن 18م كانت هناك لحظة إنجليزية مع جون لوك، هوبز وهيوم، ثمّ تلتها لحظة ألمانية معروفة باسم المثالية الألمانية مع كانط، فيخته، شلينغ وهيغل، ويبدو أنّ القرن 20م عرف شيئاً مثل لحظة فرنسية ألمانية، وتتمحور هذه اللحظة حول الفينومينولوجيا. بدأت مبكّراً مع هوسرل ثم هيدغر، وفي فرنسا سارتر وميرلوبونتي. والوضعية اليوم في نظر باديو هي وضعية نهاية لحظة فرنسية. ينظر في هذا السياق: Alain Badiou. Jean-Luc Nancy. La Tradition Allemande dans La Philosophie. edition Lignes. 2017. PP. 9-11 .

وهيدغر وفرويد، بل إن هيدغر فرنسا ليس هو نفسه هيدغر ألمانيا، إنه نتاج معللّ جينيا بشكل فريد كما يقول دريدا.

إعادة امتلاك الموروث الفلسفي الألماني من طرف الفلاسفة الفرنسيين خلال النصف الثاني من القرن العشرين، فتح المجال أمام بروز نقاشات ومساجلات فلسفية بين التيارات الرئيسية للفلسفتين. فإلى جانب حوار النصوص أو ما اصطلح عليه بالتناس، حيث يبدو النصّ الفلسفي الفرنسي الجديد كنصّ يحاور ويعيد قراءة وتأويل النصوص الفلسفية الألمانية الكبرى (هيغل، ماركس، نيتشه، فرويد وهيدغر)، بدأت تنمو في هذه الفترة فكرة تنظيم ملتقيات بين الفلاسفة الناطقين بالفرنسية والألمانية تحت شعار: "ملتقيات فرنسية-ألمانية"، ومن بين هذه الملتقيات الملتقى الذي جمع سنة 1981* بين الممثلين البارزين للهرمينوطيقا والتفكيك، هانز جورج غادامير وحاك دريدا، وملتقى سنة 1986 والذي كان من المفترض أن يحضره من الجانب الفرنسي جان فرانسوا ليوتار صاحب كتاب "الوضع ما بعد الحداثي" ومن الجانب الألماني يورغن هابرماس الممثل البارز للجيل الثاني للمدرسة النقدية. ورغم الأمل الذي كان يحذو المنظمين لهذه الملتقيات في بعث حوار فلسفي فرنسي ألماني، إلا أن النتائج لم ترقى إلى مستوى الآمال المعلقة عليها، فجّل المحاولات بمبادرة ألمانية غالبا انتهت بالفشل، بدليل أن أغلب المهتمين بهذا المجال يصفون هذه اللقاءات الفرنسية الألمانية بمصطلحات سالبة مثل اللالقاء (Non Rencontre)، اللالحدث (Non evenement)، الحوار المنقطع (Dialogue interrompu)، حوار الطرشان (Dialogue de sourd)، حدود التواصل (Les limites de la communication) ... إلخ،

(*) - نشير هنا إلى أن غادامير ودريدا إلتقيا أيضا سنة 1987 بهيدلبرغ (ألمانيا) بعد صدور كتاب Victor Farias حول هيدغر والنازية، ثم بباريس (فرنسا) سنة 1993 بحضور كل من بول ريكور، جون لوك ماريون وجان قرايش، وأخيرا بكابري (إيطاليا) سنة 1994 لمناقشة قضايا الدين.

وذلك نتيجة تباين المواقف والتصوّرات حول قضايا الذات، المعنى و العقلانية. وما يعزّز هذا الافتراض هو ما نشرته المجلة الفرنسية Critique في عدد يناير - فبراير سنة 1986 تحت عنوان: "مساجلات فلسفية"، وقد تضمّن العدد تقريرا إجماليا بخطّ رونيه روشليتز Rainer Rochlitz (من ص 07 إلى ص 39) تطّرق من خلاله إلى مجموعة من المؤلّفات اعتبرت "مواقف ألمانية من الفكر الفرنسي"، وهي من حيث ترتيبها الكرونولوجي كالآتي: "ما هي البنيوية الجديدة؟" لمانفريد فرانك 1983، و "نقد السلطة" لأكسل هونيت 1985، و "جدلية الحدائثة وما بعد الحدائثة" لألبرشت فيلمر 1985، و "الخطاب الفلسفي للحدائثة" ليورغن هابرماس 1985. يضاف إلى ذلك ما نشر في العدد الخاص من المجلة الدولية للفلسفة، العدد 151 سنة 1984 تحت عنوان: "الهرمينوطيقا والبنيوية الجديدة" دريدا-غادامير-سيرل، وقد نقل العدد أصداء المواجهة بين غادامير ودريدا سنة 1981.

حالة الانسداد هذه أو سوء التفاهم بين الفلاسفة الفرنسيين والألمان رغم الموروث الفلسفي المشترك، تدعو لاشكّ إلى الحفر والتنقيب للكشف عن مبررات هذا الانسداد والانقطاع، وهو ما سنعمل على الكشف عنه في هذا الفصل، مركّزين على نموذجين: نموذج لقاء الهرمينوطيقا والتفكيك (غادامير - دريدا) ونموذج الحدائثة وما بعد الحدائثة (هابرماس - ليوتار) فما الذي يبرّر فشل الحوار الفلسفي الألماني خلال فترة النصف الثاني من القرن العشرين؟ لماذا انتهت جّل اللقّاءات بين فلاسفة التيارات الأساسية للفلسفتين الفرنسية والألمانية إلى حالة من الانسداد والانقطاع؟ ثمّ ألا يمكن إعادة قراءة هذه المواجهات لما يمكن أن يصبّ في اتجاه مدّ جسر التواصل بين الفلسفتين؟

المبحث الأول

لقاء الهرمينوطيقا والتفكيك (غادامير - دريدا)

تمهيد

أولاً: اللقاء

ثانياً: غادامير ودريدا: بين وحدة المعنى والمعنى المؤجل

1- غادامير: اللغة كصورة

2- دريدا: اللغة ككتابة معّمة

3- تبعات اللقاء

من أبرز المواجهات بين الفلاسفة الفرنسيين والألمان تلك التي جمعت بين رائدي الهرمينوطيقا والتفكيك، بين غادامير ودريدا سنة 1981. ورغم ترقّب وانتظار المهتمين بالحقل الهرمينوطيقي والتفكيكي في البلدين لهذا اللقاء، إلا أنّ مجرياته لم ترقى إلى مستوى الآمال المعلّقة عليه، لذا يوصف اللقاء تارة بحوار الطرشان، وتارة أخرى باللاّ حدث.

الحدث المنتظر انتهى إلى لاحدث. أمام هذه المفارقة ولعب الحدوث واللاّ حدوث نتساءل: هل كان حقا اللقاء بين الهرمينوطيقا والتفكيك لقاء فاشلا؟ هل أفضى فعلا إلى حالة من الانسداد والانقطاع جعلت منه حوار طرشان؟ ألا يمكن اعتبار الآفاق الفكرية والنقاشات الافتراضية التي ترتبت عن هذا اللقاء عند جيل كامل من المنتسبين للحقلين الهرمينوطيقي والتفكيكي، دليل نجاح هذا اللقاء؟

ألقي غادامير خلال هذا اللقاء محاضرة بعنوان: "التحلّي الهرمينوطيقي"، واكتفى دريدا في اليوم الموالي وبطلب من المنظمين بطرح ثلاثة أسئلة، هي بمثابة ملاحظات ملتوية، رافضا الدخول في النقاش، ثلاثة أسئلة غير مباشرة هي بمثابة ألغاز، كان على غادامير الوفي ل"إرادة الفهم الحسنة" أن يفك رموزها ليتفادى تهممة الانتماء لعصر ميتافيزيقا الإرادة. وقد خصّص عدّة نصوص للردّ على اعتراضات دريدا. وقصد إعادة بناء ما كان يمكن أن يشكّل موضوع جدل بين غادامير ودريدا، سنحاول بعد استعراض ظروف وملابسات اللقاء التاريخي لسنة 1981، الوقوف على الأسس النظرية للمشروعين الغاداميري والدريدي لابرز نقاط التقاطع والاختلاف بينهما، قصد إمكان تقييم هذا اللقاء.

أولاً: اللقاء: من 25 إلى 27 أبريل من سنة 1981 نظّم ملتقى بمعهد قوته بباريس قصد فتح المجال للحوار بين التيارين الرئيسيين في ألمانيا وفرنسا، ولأول مرة ستقع المواجهة بين هرمنيوطيقا غادامير وتوجهات فكرية مختلفة يمكن جمعها تحت إسم البنيوية الجديدة أو ما بعد البنيوية.

لقد أشرف فليب فورجيه Philippe Forget (1953-) على تنظيم هذا اللقاء، وهو أحد تلاميذ غادامير، وقد شارك إلى جانب هذا الأخير كل من دريدا، مانفريد فرانك Manfred Frank (1945-)، جون غرايش Jean Greich (1942-)، وفرانسوا لريال Francois Laruelle (1937-). والحقيقة أنّ ما احتفظت به الأجيال من هذا الحدث، ليس اللقاء بين الهرمنيوطيقا والبنيوية الجديدة بل اللقاء بين الهرمنيوطيقا والتفكيك، ذلك أن الممثل البارز للفلسفة الفرنسية المسماة البنيوية الجديدة، وهو جاك دريدا حضر الملتقى باسم فكر التفكيك Deconstruction* .

هذا ونشير إلى أن غادامير ودريدا إلتقيا أيضا في مناسبات أخرى سنة 1987، 1993 و 1994، لكن هذه اللقاءات شأنها شأن لقاء 1981 لم تفضي إلى نقاش حقيقي بينهما كما أجمع أغلب المهتمين بهذا المجال. فقد كتب "فيليب فورجيه" أنه كان يرمي من وراء تنظيم هذا اللقاء، المساهمة في توفير شروط المواجهة بين اتجاهين تجذّبا بعضهما بعض، وكان يأمل في فتح المجال لتخطّي هذا التجاهل المتبادل، لكن مع ذلك كوّن اللقاء هذا

(*) - عرفت محاولة ترجمة مصطلح Déconstruction المفهوم الذي صكّه دريدا لترجمة عبارة هيدغر في " الوجود والزمان" إلى اللغة العربية اختلافا وتباينا بين النقاد، فمنهم من ترجمه إلى "التشريح"، وآخرون إلى "التقويض"، وفتة ثالثة اقترحت ترجمته إلى "التفكيك" وهي الترجمة الشائعة في الثقافة العربية\ ينظر في هذا السياق :يوسف وغيلسي، إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد، منشورات الاختلاف الطبعة الأولى 2008 و ميجان الرويلي، سعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية 2000. أما بخصوص دلالة مفهوم التفكيك، فقد غامر دريدا بتقديم تعريف مجازي، حيث عرفه بأذنه "أكثر من لغة" وهو تعريف غني من حيث إمكاناته الدلالية وحمولاته الرمزية، ولنا عودة لهذا التعريف في سياق تبعات لقاء غادامير ودريدا.

التجاهل¹. وقد رأى المفكر الألماني "فريد داليمير" Fred R Dallymayr (1928-) في هذا اللقاء مجرد تصريحات معزولة تعزز المواقف المتبينة لكل طرف دون برهنة متبادلة. وحديثا تحث "ريتشارد برنستاين" Richard Bernstein (1932-) عن نموذج تقليدي للتواصل بين فيلسوفين يتكلمان دون الانصات إلى بعضهما البعض. بل إن غادامير ذاته عبّر في رسالته إلى داليمير عن العائق اللساني الذي شكّله نيته أمام إيجاد أرضية تفاهم بينه وبين دريدا، وهو نفس الانطباع الذي صرح به هذا الأخير ذات يوم للمفكر الأمريكي Neal Oxenhandler (1926-2011).

لقد توجّه غادامير من خلال محاضراته إلى دريدا، لكنّ إرادته الحسنة لم تلقى أي صدى عند دريدا. وأمام هذا التجاهل طلب المنظّمون من دريدا الدّ على غادامير، وهو ما قام به في اليوم الموالي قبل عرض محاضراته حول "التوقيع عند هيدغر ونيته"، مكتفياً بطرح ثلاثة أسئلة، تركت الانطباع بأنّه لا يتوجّه بها مباشرة إلى غادامير، الذي وقع في حالة من حالات سوء الفهم "يصعب عليّ فهم الأسئلة التي وجّهت إليّ"². وقد تمحورت الأسئلة الثلاثة لدريدا حول إدانة مفهوم "الإرادة الحسنة" وانتمائها للخطاب الميتافيزيقي. هذا الانسداد سبق وأن أشار إليه "جون غرايش" أربع سنوات قبل اللقاء، أي سنة 1977 عندما نشر كتابه "الهرمينوطيقا والغراماتولوجيا"، حيث استبعد احتمال الحوار بين الاتجاهين، ففي اعتقاده أنّ الطابع الهدمي للتفكيك يجعل كلّ حوار مع فكر غادامير غير محتمل لارتكازه أساساً على فكرة الحوار، والتي تستدعي إيجاد أرضية تفاهم، وهي أرضية لا يمكن حسب

¹ - Philippe Forget. "Arguments". Dialogue and Deconstruction. State university of newyork. Press.1999.P.129.

² - Hans George Gadamer. "Et pourtant: Puissance de la bonne volonte"(une replique a Jacques Derrida).Revue internationale de la philosophie.vol.38.n.51.1984.P.344.

دريدا إيجادها إلا ضمن أفق ميتافيزيقي " لا جدال حول الأرضية الميتافيزيقية الخاصة"¹. السلوك الغراماتولوجي يشتغل في الكواليس، يقلب، يشوش، ومنه أهمية مصطلحات مثل: أثر، إضافة، اخ(ت)لاف، تشتيت... إلخ. التفكيك يشتغل وفق منطق قلب النظام، في الوقت الذي تقوم فيه الهرمينوطيقا بصفة ضمنية على الإرادة الحسنة للمتخاطبين "فإن لا يقع الحوار بين الهرمينوطيقا والغراماتولوجيا فذلك شئ لا يفاجئنا، لأنّه بكلّ بساطة يوشك أن يكون مستحيلا"².

ثانيا: غادامير ودريدا، بين وحدة المعنى والمعنى المؤجّل:

يعتبر كلّ من غادامير ودريدا ورثين شرعيين لفكر هيدغر ولمشروع تجاوزه الميتافيزيقا. المحاولات الثلاث هي خطوات لإعادة النظر في مشروع الأنوار *Aufklärung*، هذا المشروع الذي بدأه هيدغر وتابعه غادامير ودريدا، وهو يندرج ضمن النّقد الراديكالي للذات *Sujet*. هيدغر قابل ادعاءات الذات الحديثة بالدازاين *Dasein* ليقبّل من دوره بعد المنعرج أمام التفكير في الوجود، وغادامير يستعيد هذا النّقد ليظهر ضعف الذات في علاقتها مع التراث، أما دريدا فيلج تفكيك الذات انطلاقا من نقد نزعة مركزية العقل *Logocentrisme*. وإذا كان نقد الذات ينحدر عن هيدغر الثاني (بعد المنعرج)، فمعنى ذلك أنّه يضع اللّغة في مركز تساؤلاته*. هذه

¹ - Jean Greich. Hermeneutique et Grammatologie. Paris. C R S. 1977. P. 7-8.

² - Ibid. P. 9-10.

(*) - التحوّل نحو اللّغة هو السمة الغالبة على الفلسفة المعاصرة، هذا التحوّل المعروف باسم المنعرج اللغوي أو اللساني حصل بصيغتين: الصّيغة التأويلية والصّيغة التحليلية. المنعرج اللساني في التأويل بدأ مع هيدغر الذي أدرك قبل غيره في عودته إلى همبولد الطابع النموذجي للتأويلية كما واصلها دلتاي، بينما المنعرج اللساني في التحليل يعود إلى فتحنشتاين الذي اكتشف نموذجا فلسفيا جديدا في علم الدلالة الذي وضعه فريجه. وهذا يدلّ على أن الفلسفي في رهن الفلسفة المعاصرة كلّه غربي عامة وألماني خاصة، كما يدلّ أيضا على أنّه كلّه جرمانى. فمؤسّس المنعرج اللساني في التأويل ألماني (هيدغر)، ومؤسّس المنعرج اللساني في التحليل نمساوي (فتحنشتاين)، وأصل التأسيس الأول ألماني (همبولد) وأصل التأسيس الثاني ألماني (فريجه)، والجامع بين التأسيسين جمعا يتجاوزهما ألماني (هابرماس). ونشير هنا إلى ما يعكسه ذلك من تنافس بين الفلسفة القارية وغير القارية، إذ من ضمنيات هذا

الأرضية المشتركة بين الهرمينوطيقا والتفكيك تعدّ في نفس الوقت مصدر اختلاف بينهما، الشيء الذي يجعل اللّغة أو بالأحرى إشكالية اللّغة وقضايا الذات والمعنى في مركز أي محاولة لبناء حوار محتمل بين غادامير ودريدا، لذلك سنركّز هنا على الباب الثالث من "الحقيقة والمنهج" المعنون بـ "التحوّل الأنطولوجي للمهرمينوطيقا الذي توجّهه اللّغة"، وعلى الجزء الأول من: "في الغراماتولوجيا" أو في علم الكتابة بعنوان: "الكتابة قبل الحرف"، قصد الكشف عن كيفية تبلور نقد الذات في المشروعين الهرمينوطيقي والتفكيكي انطلاقاً من تصوّر اللّغة، ومدى انعكاس ذلك على امكانية قيام حوار بينهما.

1- غادامير: اللّغة كصورة (أيقونة)*

تتقاطع الهرمينوطيقا مع التفكيك في تموقعهما داخل مسار الفكر الهيدغيري عند مسألة النسيان. نسيان الوجود المطروح في علاقة مباشرة مع اللّغة عند هيدغر، ونسيان اللّغة عند غادامير، ونسيان الكتابة عند دريدا. ما هو منسي إذن هو: الوجود، اللّغة والكتابة. لكن الأمر يتعلّق في أساسه بالوجود دائماً: "اللّغة كمسكن للوجود" عند

التوحيد نفي الأصل السكسوني للفلسفة التحليلية (مدرسة كومبردج: مور، برتراند راسل)، والأصل الفرنسي لدور اللسانيات في الانسانيات والفلسفة (مدرسة جنيف: دوسوسير) وإثبات الفرضية الهيجلية القائلة أنه بعد اليونان لا توجد أمة فلسفية غير الجرمان. ينظر صفحة أبو يعرب المرزوقي على الفايسبوك، مفهوم النقد الفلسفي في الفكر الغربي الحالي، قراءة لمقال هابرماس

hermeneutic and an analytic version. Royal Institute of Philosophy Supplement: 44 , edited by Anthony O'Hear Cambridge U.K.1999.413.ص

(*) نحييّ ز في معجم مصطلحات بيرس بين: أيقونة، إشارة ورمز، هذا الترتيب للعلامات يتأسس على طبيعة العلاقة التي تقيّمها العلامة مع الواقع الخارجي. الأيقونة خاصة بالعلامة التي توجد في علاقة تشابه مع الواقع الخارجي، التي لها نفس خصائص الموضوع الذي تشير إليه، كبقعة الدّم بالنسبة للون الأحمر، والصورة هي الشكل الأكثر بدهاءة للأيقونة. وتقابلها الإشارة والعلامة، لأن الإشارة ليست لها علاقة تشابه مع الموضوع، والعلامة تخضع للمواضعة. ينظر: Dictionnaire DE Linguistique et des Sciences du langage .La rousse-Bordas.1994.p.238.

هيدغر، واللغة كوجود قابل للفهم عند غادامير، واللغة كأثر سابق على الوجود الهيدغيري عند دريدا. هذا النسيان الثلاثي في أصله نسيان أنطولوجي.

إن نسيان الوجود في نظر هيدغر بدأ مع أفلاطون، إن تحريف سؤال الوجود يبدأ مع أفلاطون، وإن النقد الأرسطي لمذهب المثل الأفلاطوني لا يغيّر شيئاً¹. فتاريخ الفكر الغربي منذ أفلاطون هو تاريخ نسيان الوجود. أما غادامير فيتحدث عن تاريخ نسيان اللغة هذا النسيان أو التحول في فهم اللغة، حيث يحل مفهوم العلامة محل مفهوم الصورة بدأ أيضا مع أفلاطون في محاوره كراتيل. في الوقت الذي يتحدث فيه دريدا عن تاريخ نسيان الكتابة، وينظر لتاريخ الفكر الغربي كتاريخ لميتافيزيقا الحضور ومركزية العقل والصوت.

إن سؤال اللغة في نظر غادامير لم يطرح إلا في اللحظة التي أصبحت فيها وحدة الشيء والكلمة إشكالية² ففي الأزمنة الأولى كانت الوحدة الحميمية بين الكلمة والشيء واضحة جدا³. إنها العبارات التي افتتح بها غادامير المبحث الثاني من الباب الثالث من "الحقيقة والمنهج"، المخصص لتطور مفهوم اللغة في تاريخ الفكر الغربي. ونسيان اللغة وإزاحتها عن مكانها الأصلي كمستودع للمعنى وإبداع للعالم، يعود في اعتقاده إلى اللحظة الأفلاطونية في محاوره "كراتيل" Cratyle حيث التساؤل عن صحة الأسماء " فهل بإمكاننا الحديث عن صحة الأسماء؟... هذه هي خلفية محاوره كراتيل، وهي البيان التأسيسي للفكر الاغريقي عن اللغة³. ويبيّن غادامير ضعف الأطروحتين اللتين نوقشتا في المحاوره، وهما النظرية المواضيعية ونظرية التشابه، والنظريتين تتعاملان مع اللغة كأداة، وهو ما يرفضه غادامير. فسؤال الكراتيل يفضي إلى فصل جذري بين الكلمات والأشياء، أي إلى إقامة

1 - هانز جورج غادامير، طرق هيدغر، ص. 197.

2 - هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، ص. 530.

3 - المرجع نفسه، ص. 530.

مسافة بينهما، ممّا يجعل مجال الحقيقة مخصّص للشيء، والكلمات تنظّم حسب الأشياء، وفي ذلك هدم للوحدة الحميمة بين الكلمة والشيء. هذا التصوّر الذي يتعامل مع اللغة كمجرد علامة، أي "إحالة خالصة" ليست لها أيّة قيمة أنطولوجية "أفلاطون تجذّب التفكير في العلاقة الحقيقية بين الكلمات والأشياء... إنّ اللغة مثل المظهر الحسيّ للأشياء، شبيء من تلك الأشياء الخادعة التي تدسّ نفسها دسّا، وعلى العالم الحقّ بالجدل أن يخلفها وراءه"¹، أهي على ما يقول "جون غرايش" إلى حدوث انزلاقين: من جهة الجهل بوحدة الفكر واللغة، مادام أفلاطون يعتبر الفكر سابق على الكلمة، وذلك في نظر غادامير مستحيل، ومن جهة ثانية انتقل مجال الحقيقة مع أفلاطون من حقيقة الكلمة المرتبطة بالحصول على دلالة (حضور الشيء) في الكلمة ذاتها إلى الحقيقة المنطقية للقضية (علاقة موضوع بمحمول)، ممّا يعني حسب غادامير التخلّي عن التفكير في محتوى اللغة والتركيز على شكلها الخارجي فقط، فنفقد بذلك ما يقال في اللغة، أي ما يحدث في اللغة². هكذا إذن حجبت "المثل" الماهية الحقيقية للغة، فأصبحت بذلك الكلمة مجرد علامة، والعلامة تعني دائما "مجرد علامة" أو علامة محضة "تكتسب العلامة المعنى بوصفها علامة فقط فيما يتعلّق بالذات التي تتخذ منها علامة. فهي لا تتخذ دلالتها المطلقة ضمن ذاتها، أي أنّ الذات لا تستنسخ فيها"³.

لكن نسيان اللغة هذا الذي يعود إلى النص اليوناني (محاورة كراتيل)، والذي جعل النقاش حول اللغة يستبدل مفهوم الصورة Eikon بمفهوم العلامة Semeion لم يأخذ انطلاقة إلاّ مع الأنوار Aufklärung، فما كان جنينيا سيتمظهر بوضوح مع الأنوار، حيث يتحدّد موقع الذات داخل الفهم الأداقي للغة، اللغة كمنسق علامات تستخدمها الذات، وهو ما يعكسه تربيض اللغة Mathematisation de la langue وإضفاء

¹ - المرجع نفسه ، ص.532.

² - Jean Greich. Hermeneutique et Grammatologie.P.83.

³ - هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، ص. 539

الطابع الذاتي عليها، لتتحول بعد ذلك إلى موضوع دراسة، ويتم إفراغها من كل محتوى، وهي المرحلة الأخيرة من نسيان اللغة، والمتجسدة في علوم اللغة أو اللسانيات التي تبحث في تعقيد اللغة **Metalangage**، أي اللغة الشارحة للغة.* وهذا النموذج الذي يفرغ اللغة من محتواها، من شيعيتها ويركز اهتمامه على شكلها فقط، هو ما يمثل المرحلة الأخيرة من النسيان الأفلاطوني للغة. لكن إذا كان أفلاطون ومن ورائه كل التراث الغربي باستثناء الفكر المسيحي، قد فشل في تحديد طبيعة العلاقة بين الكلمة والشيء، فكيف ينظر غادامير لهذه العلاقة؟

يرى غادامير أن حقيقة الكلمة لا تتركز على صحة توافقها مع الشيء، بل تكمن في طابعها الروحي المحقق، أي في تظهر معنى الكلمة في الصوت، فتكون لها دلالة، وبهذا المعنى تصبح كل كلمة صحيحة، أي لها دلالة، واستعمالها هو الذي يمكن أن يكون غير صحيح، وبهذا المعنى يمكن الحديث عن كمال مطلق للكلمة. فما المقصود بالكمال المطلق للكلمة؟ إن كمال الكلمة مرتبط بدلالاتها، أي بمعناها، وحقيقة الكلمة ترتبط بالوحدة الروحية بين الصوت والمعنى، فكمال الكلمة يكمن في عدم وجود فاصل أو مسافة **Distance** - **Abstand** بين دلالتها ولحظتها المادية (الصوت). ومعنى ذلك أن غادامير يلغي المسافة بين الكلمة والشيء، بين الصوت والدلالة مؤكداً على الوحدة الروحية بينهما. فكيف يلغي غادامير هذه المسافة؟ يستبعد غادامير في تحديد العلاقة بين الكلمة والشيء الحديث عن مسافة تشابه، لأن الكلمة تسمى الشيء بطريقة حميمة، وبالتالي العلاقة ليست علاقة محاكاة **Mimesis**، بل بالعكس هي علاقة روحية. أما أفلاطون فيحافظ على مفهوم المسافة

(*) - يعدّ البحث فيما وراء اللغة من وجهة نظر هيدغر السمة البارزة للفهم الأداتي للغة، فهو يميز بين الدراسات العلمية والفلسفية للغة، والتي تهدف إلى إنتاج ما يسمى باللغة الشارحة والتي لها أهميتها الخاصة، وبين خبرة اللغة التي تستدعي التحرر من هذه الأساليب بما فيها الاستعمال اليومي للغة كأداة، وترك اللغة ذاتها تتحدث، أي جلب اللغة إلى اللغة كلغة.

انطلاقاً من فكرة المحاكاة، لذلك يفهم اللغة كعلامة.¹ في مقابل هذا التحديد الأداة للغة والذي بدأ مع أفلاطون وهيمن على تاريخ الفكر الغربي، يبحث غادامير إمكانية أخرى، إمكانية لا تكون فيها الكلمة علامة بل صورة "Image...". والكلمة ليست مجرد علامة. وبالمعنى الذي يكون من العسير فيه إدراك الكلمة، فإنها أيضاً شيء آخر يشبه نسخة أو صورة تقريباً². وهنا يستحضر غادامير التصور القديم الذي ينظر للغة كصورة، التصور الأفلاطوني المحدث والتصور المسيحي ليس الإغريق من قدر اللغة حق قدرها، وحال من ثمّ دون نسيانها في الفكر الغربي، إنّما الفكرة المسيحية عن التجسد Incarnation هي التي فعلت ذلك³ يميّز غادامير بين العلامة

Signe والرمز Symbole والصورة Bild – Image

العلامة هي الاحالة الخالصة، وهي بذلك لا تملك أيّة قيمة أنطولوجية، لأنّها ليست سوى ما تقتضيه وظيفتها، فإن ماهيتها آيلة للاقصاء.

الرمز: ماهيته مرتبطة بالاستبدال الخالص Pure suppleance أي أخذ مكان الشيء الممثل " لا يشير الرمز إلى شيء ما وحسب، فهو يمثله بأن يأخذ مكانه. ولكن أخذ مكان شيء يعني جعل شيء غائب حاضراً. وهكذا يأخذ الرمز في التمثيل مكان شيء ما أي أنّه يجعل شيئاً ما حاضراً فوراً⁴. وهذه نقطة مشتركة بين الرمز والصورة، بين التمثيل الرمزي والتمثيل التصويري (جعل الشيء حاضراً)، فالصليب والعلم والبذلة النظامية من حيث هي رموز، أخذت مكان ما يتم تبجيله على نحو كامل، فما يبجل حاضر فيها .

¹ - Zoran jankovic .Au-delà-du signe-Ga damer et Derrida .le dépassement herméneutique et déconstructiviste du dasein .l'harmattan 2003 .p .30 .

² - هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، ص.544.

³ - المرجع نفسه، ص.546.

⁴ - المرجع نفسه ، ص.236.

الصورة: تحتلّ موقعا وسطا بين العلامة والرمز، بين الاحالة والاستبدال الخالص الذي هو ماهية الرمز، فالتمثيل في الصورة ليس مجرد إحالة ولا مجرد استبدال خالص، إنّما تحوي شيء من كليهما.

يتّضح إذن أن الاختلاف بين الصورة والعلامة قائم على أساس أنطولوجي "فالصورة لا تحتفي بالإشارة إلى شيء آخر، بل هي تشارك، في وجودها الخاص، فيما تمثّله"¹. وثمة اختلاف آخر بين الصورة من جهة والعلامة والرمز من جهة ثانية، إذ يبيّن القانون الأنطولوجي للصورة أنّ الرمز والعلامة يشتركان في الطابع التأسيسي **Institutionnel** بخلاف الصورة " لذلك تتموقع الصورة في منتصف المسطة بين العلامة والرمز، فهي لا تمثّل إشارة خالصة إلى شيء ما ولا احتلالا خالصا محلّ شيء ما. إنّما في هذا الموقع الوسط الذي يرفعها إلى مكانة أنطولوجية فريدة. لا تكتسب العلامات والرموز الاصطناعية وما شابهها وظيفتها الدالة من مضمونها الخاص كالصورة، بل يجب أن تؤخذ كعلامات أو كرموز. وبوسعنا أن ندعو أصل وظيفتها الدالة بأذنه "تأسيس لها **Institution**". في عملية تحديد التكافؤ الأنطولوجي لصورة ما (الشيء الذي نتمّم به نحن)، من الحاسم فيما يتعلّق بالصورة هو عدم وجود مثل هذا "التأسيس" بالمعنى نفسه"². وعليه فإنّ الاختلاف بين الصورة من جهة والعلامة والرمز من جهة ثانية لا يختزل في التّعارض بين المواضيع والطبيعي أو بين ما يسمّى في اللسانيات التّعارض بين الاعتباري **L'arbitraire** والضروري. فعادامير لا يقرّ بوجود علاقة طبيعية بين الصورة وما تمثّله، إضافة إلى أنّه في حالة العلامات المسماة "طبيعية" يبقى الطابع التأسيسي حاضرا. لكن كيف يفسّر عادامير أنّ الكلمة ليست علامة، وتفهم انطلاقا من الصورة؟ كيف تمثّل الكلمة صورة؟ إنّ اختبار القيمة الأنطولوجية للصورة يظهر أنّ الصورة تساهم في وجود "الشيء" الذي هي صورته. وقصد توضيح الاختلاف بين العلامة والرمز

¹ - المرجع نفسه ، ص.235.

² - المرجع نفسه، ص.237.

والصورة، يضطر غادامير إلى تمييز بين الممثل والتّمثيل، ولا يتعلّق الأمر سوى بالطريقة التي بواسطتها يكون الأصلي، الممثل حاضرا (أو غائبا) في العلامة، الرمز والصورة، أي أنّ الأمر لا يتعلّق سوى بالمسافة بين الممثل والتّمثيل أي بين الكلمة والشّيء. هنا غادامير يجد نفسه محاصرا من جهة بالتّصوّر القديم للغة الذي ينظر للكلمة كصورة والذي يحتفظ بنوع من المسافة بين الممثل والتّمثيل، بين الكلمة والشّيء، ومن جهة ثانية بفكرة الكمال المطلق للكلمة، والتي تتعد عن مفهوم العلامة وتلغي المسافة. إنّ المسافة في نظر غادامير تؤل بمعنى ايجابي، أي أنّ الصورة بالنسبة للممثل ليست إنقاصا بل بالعكس - وذلك في سياق الفكر الأفلاطوني المحدث - تعدّ زيادة (تنمية)، زيادة وجود *Surcroit D'être* ففي الصورة الممثل ينتهي إلى وجوده نفسه، إنّه يعرف تنمية وجود¹.

إنّ مشكلة علاقة الكلمة بالشّيء تقاد لدى غادامير نحو مشكلة طابع اللغة "كحدث" *Evénement* الذي يعدّ الفاصل. ينقل غادامير مشكلة الكلمة كصورة، نحو الفكر المسيحي الذي يعدّ استثناء في تاريخ نسيان اللغة، وإسهام هذا الفكر يتجلّى في فكرة الثالوث *Trinité* وفكرة التجسّد *incarnation*، أين يتمّ التأكيد على وحدة الكلمة، إذ بخلاف الفكر اليوناني الذي فهم العلاقة بين الوحد والجسد بشكل خارجي، نجد الفكر المسيحي، من خلال فكرة التجسّد يقيم علاقة حميمة بينهما، ونفس الشّيء بالنسبة للعلاقة بين الكلمة والشّيء. فسّر وحدة للأب والله الابن ينعكس على سّر وحدة الكلمة، وبالتّالي على علاقة التّفكير بالكلام، "وبطبيعة الحال، تصبح اللغة البشرية بذلك موضوعا للتأمل على نحو غير مباشر فقط، وتستخدم الكلمة البشرية نظيرا للمشكلة اللاهوتية عن الكلمة، الكلمة الله، أي وحدة الله الأب والله الابن، غير أنّ الشّيء المهمّ بالنسبة

¹ - Zoran jankovic .Au-delà-du signe-Ga damer et Derrida .le dépassement herméneutique et déconstructiviste du dasein . p.35 .

لنا هو أنّ سر هذه الوحدة يتأمل في ظاهرة اللّغة¹. إنّ الكلمة في الفكر المسيحي ممثلة كحدث خالص، فمفهوم الحدث، إذن يتوسّط الصّورة والعلامة، وهذا الطّابع الحدّثي للّغة، يستبعد الطّابع الدّاتي للّغة، وبالتالي استبعاد دور الدّات، الوعي أو العقل في إنتاج اللّغة، رغم وحدة اللّغة والفكر. وغادامير باستبعاده الدّاتية نحو هامش الحدث اللّغوي يؤكّد على نقطتين: الكلمة والشّيء، العالم واللّغة. والمهرمينوطيقا الفلسفية باعتبارها على التّأمل الدّاتي للّغة، تنبّي فكرة أنّ اللّغة لها بنية تأملية، لكن بعيدا عن مفهوم الفلسفة التّأملية، فاللّحظة التّأملية ترتبط في نظر غادامير بالشّيء وانعكاسه، إذ اللّحظة التّأملية ليست فعلا من أفعال الوعي، فالأولوية للشّيء. فالعالم وأحوال الأشياء هي التي تتقدّم إلى اللّغة*. اللّغة هي إذن الوسيط الذي يظهر فيه العالم (welt) والأنا² (Ich). ولتوضيح فكرة حضور العالم في اللّغة يستعير غادامير من فينومينولوجيا هوسرل مفهوم المنظور (Perspective)Abschahungen. في اللّغة توجد "منظورات" فقط، منظورات لغوية. لكن ربط خبرة العالم باللّغة، لا تعني الاقتصار على منظور واحد، لأنّ التّجربة اللّغوية للعالم تجربة مطلقة، وهي ليست مطلقة فقط بل مفتوحة على تجارب أخرى، على جوانب أخرى للمعنى، للعالم. وهذا في نظر غادامير ممكن لأنّنا هنا أمام علاقات الحياة وليس علاقات بين الأحكام. "وعليه نقول إنّنا نعتقد أنّ كون خبرتنا بالعالم مرتبطة باللّغة لا تعني ضمنا الاقتصار على منظور واحد، فإذا تغلّبنا من خلال ولوجنا عوالم لغة أجنبية على الأحكام المسبقة لخبرتنا السابقة بالعالم وحدودها، فهذا لا يعني أنّنا نترك عالمنا ونفنيه، فنحن كما المسافرين نعود إلى وطننا محمّلين

¹ - هانز جورج غادامير، الحقيقة و المنهج ، ص. 547 .

(*) - فكرة أنّ العالم ذاته هو الذي يتقدّم إلى اللّغة هي فكرة هامبولد Humboldt ،لكن غادامير يعتبر هذا الموقف شأنه شأن فلسفة اللّغة الحديثة ، موقف يحتزل اللّغة في الشكل forme ،أما هو فيرى استحالة الفصل بين الشكل و المحتوى في اللّغة، بل إنّ الكلمة تدين بقيمتها الأنطولوجية إلى محتواها، ففي وحدة الكلمة، المضمون، الشّيء ذاته، العالم، المعنى هو الأهم .

² - Zoran jankovic .Au-delà-du signe-Ga damer et Derrida .le dépassement herméneutique et déconstructiviste du dasein . p.40 .

بجبرات جديدة، وحتى لو هاجرنا ولمعد أبدا فإننا لا نستطيع إطلاقا أن ننسى نسيانا كلياً، وحتى لو كدنا نعي، شأن من لديه دراية بالتاريخ، أن الفكر الإنساني المتعلق بالعالم مشروط تاريخياً، ونكون بذلك واعين بأن وعينا أيضاً هو مشروط، فإننا مع ذلك لا نتبنى موقفاً غير مشروط، ليس ثمة اعتراض على تأكيد أننا مشروطين أساساً في أن نقول إن هذا التأكيد قصد منه أن يكون صادقاً بشكل مطلق وعلى نحو غير مشروط، وذلك لا يمكن أن يطبق على نفسه من دون تناقض. فالوعي بحقيقة كوننا مشروطين لا يتخطى مشروطيتنا وهذه واحدة من أفكار الفلسفة التأملية المسبقة التي تفهم المسائل التي ليست على نفس المستوى المنطقي كما هي في علاقات القضايا الخيرية. لهذا تكون المجادلة التأملية خارج مدارنا هنا، فنحن هنا لا نتناول العلاقات بين الأحكام التي يجب أن تبقى خالية من التناقضات إنما نتناول علاقات الحياة، وخبرتنا اللغوية بالعالم لها القابلية على أن تشمل أغلب علاقات الحياة المتنوعة¹ لكن هنا لا يجب الخلط بين المنظورية اللغوية والنسبوية الناتجة عن الذات أو عن قدرتها على المعرفة، فمثالية المعنى ترسم بجوانب مختلفة دون أن تفقد عالميتها، ودون أن تسقط في النسبوية، فالتعدّد في نظر غادامر لا يعني الإنقاص والإضعاف (ترتبط هذه الرؤية بنظرية الصورة وفكرة التأمل)، "الكلمة تأملية Spéculative تشير هنا إلى علاقة المرأة، فالانعكاس يتضمّن استبدالاً مستمراً لشيء بآخر، وعندما ينعكس شيء على شيء آخر لنقل انعكاس القلعة على البحيرة، يعني أن البحيرة تعكس صورة القلعة، ترتبط صورة المرأة جوهرياً بالرؤية الفعلية للشيء من خلال وسيط الملاحظ، إذ هي لا تتمتع بوجود مستقل، هي "مظهر" يتيح بذاته للشيء أن يبدو بموجب صورة المرأة. إنّها مضاعفة لشيء يبقى واحداً، والسّر الحقيقي للانعكاس هو عدم ملموسية الصورة، إعادة الإنتاج المحضة التي ترفرف أمام عين العقل"². لكن إذا كانت هناك وحدة بين الشيء والكلمة، فمن أين يأتي تعدّد اللغات؟ كيف نفهم هذا التعدّد، إذا كان المعنى مثالي وعالمي؟ كيف نفسر تنوع

¹ - هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، ص. 582-583.

² - المرجع نفسه، ص. 603.

التراث؟ إذا لم تكن الكلمة علامة في نظر غادامير فما مصدر تعدد اللغات؟ بمعنى: من أين تأتي المسافة؟ وما موقع الترجمة أمام هذه الوحدة؟ ليس فقط الترجمة من لغة إلى أخرى، بل الترجمة من ثقافة إلى أخرى؟ كيف نتجاوز هذه المسافة؟ يعتقد هيدغر أنّ اللغات المختلفة ليست فقط مختلفة، بل إنّ ماهياتها ذاتها مختلفة، وبالتالي من غير الممكن الترجمة فعليا من لغة إلى أخرى وقيام حوار بين لغات مختلفة وعوالم مختلفة من حيث المبدأ. عهد الميتافيزيقا يترجم في لغته الخاصّة وهي لغة الغرب، بينما بالنسبة لغادامير الترجمة ليست ممكنة فقط دون التخلّي عن العالمية، ولكن اللّغة الميتافيزيقية لا وجود لها¹.

التّحليل السابق يسمح بتلخيص رؤية غادامير للّغة فيما يلي: توجد عالمية لا تستبعد المنظورية *Perspectivisme*، وبهذا الشكل ينعكس العالم والكلمة، فالعالم والمعنى يتقلّمان كلياً في كلّ اللغات، ومن الممكن ترجمتها. لكن الشّيء ذاته، المعنى التراث، أو الأصلي هو دوماً مسبقاً هنا، وأمام مثل هذه الرؤية يظهر أنّ إعادة توزيع الأدوار التي تؤدّيها مفاهيم العالم والذات محدّدة.² الذات، الأنا، لاعتلاقة لها بتكوين المعنى، بل هي موضع تجسيده فقط، فحدث اللّغة يضع الذات لا في موضع البداية بل في النّهاية، والنّهاية تفهم كتطبيق للمعنى. إنّ التأمّل يجري داخل اللّغة، إنّّه لم يعد فعالية ذاتية، بل وظيفة الشّيء ذاته، وغادامير بذلك يتجاوز موقف المثالية الألمانية وهوسرل في نفس الوقت. إنّ الحقيقة تتخذ هنا دلالة الالتقاء بين الوعي والأشياء، فالوعي يلتقي بالأشياء مثلما يلتقي بالأشخاص، فعلاقته بموضوعات العالم هي علاقة "لقاء" أو "تلاقي" لاعتلاقة

¹ - jean grondin . le passage de l'herméneutique de Heidegger a celle de Gadamer a paraire dans p .capelle et al (Dir) . le souci du passage ;paris .cerf 2003 .

www.mapageweb.umontreal.ca/grondinj/pdf/heidegger_a_gadamer.pdf

²- Zoran jankovic .Au-delà-du signe-Ga damer et Derrida .le dépassement herméneutique et déconstructiviste du dasein . p . 46.

حلول أو "قبض على المعنى"، الحقيقة هي لقاء المعنى، حقيقة الشيء ذاته بالنسبة للذي يجربه، أي التقاؤهما¹. ومادامت الحقيقة هي لقاء بين الذات والموضوع، هذا الموضوع الذي يتجلى أمام الذات، وفي عملية الظهور تتدخل مجموع التمثيلات في شكل أحكام مسبقة، شرط إمكان المعرفة والحقيقة. فالأحكام المسبقة هي الحقل الذي يتجلى فيه الشيء ذاته للوعي، وهي تنبثق من التراث. وهنا ينتقد غادامير التصور الكانطي الذي استبعد التراث باسم العقل. ومن هنا تستوجب اللحظة الهرمينوطيقية النقدية الوعي باللوغمائية. لا يمكننا أبدا أخذ مسافة من اللغة أي مسافة بالنسبة للتراث، فحينما يكتب غادامير أن ماهية اللغة هي الحوار *Gesprach* يتعلق الأمر أولاً بالحوار مع التراث، وبالنظر إلى البنية التأملية للغة نفهم الآن جيداً خصوصية هذا الحوار، إنه الحوار الذي بواسطته ننتمي إلى التراث، أي للمعنى المنقول، إلى "الشيء ذاته" هذا المعنى "المعطى" يفسره غادامير "بالانتماء" *Zugehörigkeit*، حيث الإنصات *ouir « horen »*، وهذا الإنصات مرتبط بالعالمية، عالمية اللوغوس "ليس هناك شيء غير متاح للسمع من خلال وسيط اللغة. وفي حين ليس لجميع الحواس الأخرى مشاركة آنية في كلبية التجربة اللفظية للعالم، فهي تعرض فقط مفتاحاً لميادينها المحددة الخاصة بكون السمع طريقاً مشرعاً أمام الكل لأنه قادر على الإصغاء إلى اللوغوس"². إن عالمية اللغة والإنصات (السمع) « *horen* » تتمظهر في شكل ثلاثي: إنها تدل أولاً على أن الكل يمكن أن يأتي إلى اللغة، وثانياً تدل على إمكانية جعل التراث حاضراً. إنها إمكانية الإنصات وهنا حقيقة ماهيتها، حقيقة التراث: "..... إذ يمكن للسامع أن يصغي إلى الخرافات، والأساطير، وحقيقة الشعوب القديمة...."³. أما الكتابة فليست سوى شكل آخر للسمع، فالذي يقرأ لا يكفي بعبارات صماء بل يريد سماع المعنى. وأخيراً فإن عالمية اللغة ترتبط بعالمية الصوت مقارنة بالبصر، إذ لا

¹ - محمد شوقي الزين، الإزاحة والاحتمال. صفائح نقدية في الفلسفة الغربية. ص. 75.

² - هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، ص. 599.

³ - المرجع نفسه، ص. 599.

يمكننا أخذ مسافة من السمع، فهو يفرض نفسه وبالتالي التراث. لا يمكن الإعراض عن سماع التراث، وفي حوار الإنسان مع التراث، الإنسان هو الذي يسمع التراث، حقيقة المعنى تتجمع وتنقل، الإنسان ينتمي للتراث. بطبيعة الحال فإن غادامير يستعيد هنا المفهوم الهيدغري، السماع، وهي اللحظة التي يقترب فيها مع فلسفة هيدغر*. لكن رغم ذلك فإن غادامير وإن كان يتفق مع هيدغر انطلاقاً من قول هولدرلين: "نحن حوار"، وأن الوجود هو الذي يتكلم، إلا أن معنى الوجود عنده يعادل التراث فالوجود يفهم كتراث، كمعنى متجمع ومنقول بواسطة اللغة. ومن هنا نفهم لماذا استطاع غادامير الحفاظ على مفهوم الوعي، ففي البنية التأملية للغة، الوعي والتراث يمكن فهمهما كمتغيرات للعلاقة بين الذات والموضوع، وهنا يتجلى تأثير هوسرل، لذلك ربما يمكن اعتبار غادامير أقرب لهوسرل منه إلى هيدغر في تصوّره للغة¹. وتأثير هوسرل لا يظهر في فكرة (العالم المعاش)، ولا في مفهوم اللغة، بل

في مكاسب المرحلة الترنسندننتالية، وهي مفارقة، لأن الهرمينوطيقا تتحدّد باعتبارها ضدّ - متعالية - Anti-transcendantale وضدّ تأسيسية Anti-fondationaliste. وفي الحقيقة فإن غادامير يبدو ينقل بعض اللّوابع المتعالية الهوسرلية إلى مجال اللغة، إذ باستعادة مفهوم "الأفق" يحافظ غادامير على مفهوم الوعي، إذ يصبح الأفق الذي هو أفق المعنى، أفق لغوي. فحدث الفهم في الهرمينوطيقا هو انصهار الآفاق، أفق الذات (الوعي) مع أفق التراث، وهذا الانصهار هو منتج اللغة ذاتها. إن فقدان الذات لدورها الأصيل، وللطابع المتعالي

(* -) إن اللغة في نظر هيدغر تتحدّت، وهي تتحدّت من خلالنا، ومهمّة الإنسان هي أن يتيح للغة أن تتحدّت أي أن تفسح عن ماهيتها. واللغة تجلب الأشياء إلى الوجود وهي ز هيدغر بين الكلام والقول، فالكلام ليس مرادفاً لما يقال لأننا قد نتكلم ولا نقول شيئاً، وقد لا نتكلم ونقول الكثير، والتكلم هو عملية التلفظ النطقي للفكر بواسطة أعضاء الكلام، ولكنه في نفس الوقت إنصات، والإنصات لا يصاحب التكلم ويكتنفه فحسب مثلما يحدث في الحوار، فتزامن التكلم والإنصات له معنى أوسع، فالتكلم هو نفسه إنصات، التكلم هو إنصات للغة التي تتحدّثها، فهناك إنصات لا أثناء، بل قبل ما نتكلمه. وهذا الإنصات إلى اللغة يأتي أيضاً قبل كلّ أشكال الإنصات التي نعرفها.

¹ - Zoran jankovic .Au-delà-du signe-Ga damer et Derrida .le dépassement herméneutique et déconstructiviste du dasein . p.54 .

للفلسفة لا يعني تحلّي غادامير عن مفهوم العالمية والعقل، بل بالعكس، عالمية العقل هي عالمية اللّغة، وهذه المفاهيم تنعكس على مفهوم الحقيقة.

2- دريدا: اللغة ككتابة معّمة

أشرنا سابقا إلى ضرورة العودة إلى الجزء الأول من "في علم الكتابة" المعنون ب: "الكتابة قبل الحرف" لإمكان تمثّل موقف دريدا من اللّغة، وبالتالي من مفهوم الذاتية والأنوار. ولبلوغ هذا المقصد ننطلق من إعلان دريدا في الصّفات الأولى من هذا المؤلّف عن برنامج التفكيك وهو: "هدم مفهوم العلامة وكلّ منطقه"¹، ويقصد من وراء ذلك التراث الميتافيزيقي. وطريقه في ذلك هو الطريق الفلسفي وليس الطريق العلمي، وإن كان يرتكز على اللّسانيات كنقطة انطلاق. وارتكازه على النظرية اللّسانية للعلامة مجرد أداة بآتجاه الكشف عن الإفتراضات الخفية، وقصور البراديغم الفلسفي الغربي، بهدف تجاوز ما يسمّيه جيل كامل بنهاية الميتافيزيقا. فما هو منطق العلامة؟ وما هي ماهيته؟

إنّ عهد العلامة في نظر دريدا هو عهد انحطاط الكتابة، عهد إقصائها خارج الكلمة المملوءة، فالكتابة تنتمي للخارج وهي بذلك ثانوية. واحتقار الكتابة يمكن إظهاره تاريخيا من أفلاطون إلى دوسوسير. القراءة التفكيكية لنصوص أفلاطون، هيغل، روسو، هيدغر ودوسوسير تظهر أنّ مركزية العقل لم تفرض نفسها تاريخيا إلاّ باخفاء الدّرجة القصوى للكتابة L'archi-écriture وإبعادها خارج الكلمة المملوءة. عهد العلامة هو عهد انحطاط الكتابة. لكنّ دريدا يميّز بين الكتابة بالمعنى المألوف والكتابة المعّمة، بين معنى ضيق ومعنى واسع، والغراماتولوجيا

¹ - Jacques Derrida. De La Grammatologie. Editions Minuit 1967.P.16.

تعرّف ك " علم الكتابة قبل الكلام وداخل الكلام"¹. لذلك لا ينبغي الخلط بين الكتابة المعممة أو الدرجة القصوى للكتابة، والكتابة بالمعنى الرائج لهاته الكلمة². ذلك أنّ مفهوم الكتابة المعممة يشمل ما نسميه اللّغة، فهو يسبق ويتضمّن مفهوم اللّغة، ويتواصل مع مفهوم الكتابة المؤلف وهذا التواصل ذو أهمّية لأنّه يسمح بتحديد نقطة انطلاق المشروع التفكيكي -المتعلّق بالإشكالية اللّغوية- المتمثّل في الطّابع الاعتباطي للعلامة، الذي ينتمي في الأصل للكتابة مادامت الدرجة القصوى للكتابة هي نتاج تسمية بواسطة موضوعات اعتباطية العلامة والاختلاف. ومنه يمكن إعتبار أطروحة " اعتباطية العلامة" نقطة انطلاق تفكيك مفهوم العلامة.

يصنّف دريدا دوسوسير ضمن عهد الميتافيزيقا، لأنّه وإن قال بلكتابة إلاّ أنّها "كتابة صوتية"، إنّها نسق من العلامات، وهو يربط بين الصّوتة Phone والمعنى فيقترب بذلك من هوسرل (الذي لم يتفطن للعلاقة بين الحضور أو الوعي والصّوت كما أنّه يحافظ على التّمييز بين اللّغة والكتابة كنسقين متميّزين المبرّر الوحيد لوجود الثانية (الكتابة) هو تمثيل الأولى (اللّغة)*. ورغم أنّ دريدا ينطلق في تفكيكه لمفهوم العلامة من لسانيات دوسوسير إلاّ أنّّه لم يشير لا من قريب ولا من بعيد إلى محاوره "كراتيل" رغم أنّ المسألة تتعلّق بنفس قضية "الكراتيل"، أي بطبيعة العلاقة بين الكلمة والشّيء.

¹ - Ibid. P.74.

² - سارة كوفمان، روجي لا بورت. مدخل إلى فلسفة جاك دريدا، تفكيك الميتافيزيقا واستحضار الأثر، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب. ص.26.

(*) - في حوار مع جوليا كرستيفا تحلّت دريدا عن أربع سمات تقليدية لدى دوسوسير هي :- التّمييز بين الدّال والمدلول الذي يسمح بتصوّر مدلول متعالٍ. - تفضيل الكلمة (ربط العلامة بالصّوتة). - اختزال خارجية الدّال، فالصّوتة هي المادّة الدّالة التي تعطى للوعي كوحدة حميمة. الصّوت من هذا المنظور هو الوعي ذاته. - النزعة التّفسيّة لدى دوسوسير هي اختزال خارجية الدّال وبالتّالي إقصاء كلّ ما ليس نفسيا من العمل السّميويتيقي.

والحقيقة أنّ غياب الإحالة على "الكراتيل" عند دريدا يردّ إلى تركيزه على نسيان الكتابة* بدل نسيان اللّغة عند غادامير. وهنا يظهر لدى دريدا مفهومين ناقشهما غادامير في "الكراتيل" وهما: الصّورة والرّمز اللّذان فهمهما كعلامات طبيعية. دريدا يستعيد دلالتهما السوسيرية. ودوسوسير يوجد هنا في نفس وضعية أفلاطون في الكراتيل، ويؤكّد على أنّ فهم اللّغة كنسق يستبعد إمكانية أن تكون الكلمة صورة، لأنّ اعتبارية العلامة تقصي فكرة وجود "علامات طبيعية". وعليه بين الدال والمدلول لا توجد كما يقول دريدا "أيّة علاقة تشابه أو مشاركة أيّة علاقة رمزية" بالمعنى الهيجلي، السوسيري أيّة علاقة أيقونية بالمعنى البيروني (نسبة إلى بيرس)¹. ومن هنا يستخلص دريدا تناقض دوسوسير، لأنّه عندما اعتبر الكتابة واللّغة نسقين متميزين لينتهي إلى إقصاء الكتابة، فهو يقرّ بأنّ الكتابة هي صورة للّغة أو تمثيل لها. يجب إذن حسب دريدا التّفكير في الكلمة الكتابة. إنّها الأطروحة المركزية في "في علم الكتابة"، فالكلمة ليست خارجيا لا صورة ولا رمز، وداخليا هي في ذاتها كتابة. لا توجد سوى إحالة علامة على علامة أخرى، ولا توجد علامة تحيل إلى الشيء ذاته أو إلى المدلول المتعالي Signifié Transcendental، "الشيء ذاته هو علامة"². وبنية الإحالة هذه هي ما يسمح بظهور الاختلاف.

إنّ اعتبارية العلامة، أي عدم وجود علاقة طبيعية بين الكلمة والشيء هي ما يسمح بالانتقال من مفهوم الكتابة المألوف إلى الدرجة القصوى للكتابة كمبدأ علمي وأنطولوجي، رغم أنّ هذا المبدأ يجب قراءته تحت التّشطّيب حسب المعجم الدرديدي. وهنا يظهر الاختلاف بينه وبين غادامير.

(*) - ركّز دريدا على نصوص أفلاطون التي تقصي الكتابة، لذلك أفلاطون ودوسوسير يتقاسمان عددا من الافتراضات ذات الصّلة بنزعة العقل المركزية، وفي هذا السّياق يعطي دريدا أفضلية لأفلاطون على دوسوسير لأنّ دوسوسير يعيد أفلاطون.

¹ - Jacques Derrida. De La Grammatologie.P.66.

² -Ibid. .P.72.

يرى دريدا أنّ المسافة، الفسحة L'espacement المكوّنة لمفهوم العلامة، هذا الفاصل بين الدال والمدلول، الزماني والمكاني هو شرط إمكان المعنى والشّيء ذاته. وهذا الفاصل يمسّ المدلول ذاته، ممّا يزعم مفهوم العلامة. بينماري غادامير أنّه لا توجد في اللّغة إلاّ "الأشياء ذاتها"، أي أنّه لا توجد مسافة بين الكلمة والشّيء، لذلك تحتلّ العلامة المرتبة السفلى في السلم الأنطولوجي مقارنة بالصّورة والرّمز.

الكتابة المعمّمة أو الأثر La Trace يجب أن تفهم كعملية، كحركة نشطة وليس كبنية معطاة. والأثر الخالص هو الاخ(ت)لاف La Différance*، وهو لا يتوقّف على أيّ امتلاء حسيّ، مسموع أو مرئيّ، صوتي أو كتابي بل بالعكس هو شرطه. وإمكانيته سابقة على ما نسميه علامة (دال، مدلول، محتوى، تعبير... إلخ)¹. وبهذا المعنى تكون اللّغة دائماً كتابة، والكتابة تسبق العلامة. والإحالة اللانهائية للعلامة - العلامة المكتوبة بواسطة هذه الكتابة المعمّمة "المتواصلة" تنقل إلى ما وراء التّعارضات الثنائية التقليدية (شكل/محتوى، دال/مدلول، صوت/كتابة، محسوس/معقول) وتبدو كشرط لها. هذه البنية هي بنية الإضافة، الاسم الآخر للاخ(ت)لاف. وهو مفهوم استعاره دريدا من روسو حيث "العلامة هي دائماً الإضافة للشّيء ذاته"²، فالشّيء ذاته إضافة ولا يظهر أبداً خارج تسلسل العلامات. والإضافة لا تحدد ولا تدلّ بل تحيل، فلا شيء خالص، لا شيء أول، لا شيء

(*) - (a) La Différance s'écrivant avec cet (a) التي تكتب وتقرأ ولا تسمع، لها عند دريدا معنيين: معنى التأجيل إلى ما بعد وأخذ الزمن في عملية تتضمّن حساباً اقتصادياً، تأخراً، أي الإرجاء (الدلالة الزمانية)، ومعنى المخالف والمغاير وهو المعنى الأكثر شيوعاً (الدلالة المكانية). وحول ترجمة هذا المصطلح فإن المترجمين لم يستقروا على مقابل موحد بل تراوحت ترجماتهم بين: الفارق، المباينة، التأجيل، الاختلاف المرجأ، لكنّ كاظم جهاد تفنّن في إبداع كلمة الاخ(ت)لاف لتؤيّد المعنيين الدرديديين (الاختلاف والإخلاف) ورفض من حاكي ترجمته بنقل الكلمة إلى العربية باستخدام: الاختل(ا)ف، لأنّ الأساسي في رأيه من وراء استعمال القوسين هو التمكن من قراءتين تأخذ الأولى بجميع حروف الكلمة، وتسقط الثانية ما بين قوسين، وإذا أنت أسقطت ألف الاختل(ا)ف لم تنل كلمة ذات معنى، بخلاف الاخ(ت)لاف التي تقرأ فيها كلا من الاختلاف والإخلاف.

¹ - Jacques Derrida. De La Grammatologie. P.92.

² - Ibid. P. 208.

مقّس Kadosch . الشيء ذاته يوجد في حالة نقص، والحضور الذي تحدّث عنه الميتافيزيقا ليس سوى وهما. الشيء ليس حاضرا بل مقصى ومحمى، والكّل يصبح أثرا، أثر شيء لم يعد، لم يكن أبدا، مفصول عن أصله، عن كلّ غائية. الخاصية الأساسية للأثر هي التلاشي، فهو ليس جوهرًا ولا موجود حاضر، بل سيورة تتغيّر باستمرار، لا يمكن إلاّ أن يعاد تأويله.

الطّرح الدريدي يهدم جملة من المفاهيم التقليدية للعلامة. وقصد تعويض هذه الخسارة يدخل دريدا سلسلة من المفاهيم: الدرجة القصوى للكتابة، الاختلاف، الأثر. والعلاقة بين هذه المصطلحات المقترحة ليست من طبيعة منطقية أو نحوية متناسقة، فتحت صيغة "الاسم الآخر ل...." يضعنا دريدا أمام علاقات متعدّدة ممكنة. مصطلح يأخذ مكان الآخر، يعارض الآخر، يعيد الآخر بوضعه في سياق مغاير، وهذا كلّ في نفس الوقت¹. لكن إذا كانت اللّغة كتابة معّمة تجعل الشيء ذاته علامة، فما هو دور الوعي أو الذات ؟

لقد حدّد غادامير تصوّره للوعي انطلاقًا من البنية التأمّلية للّغة، أما دريدا فيرى أنّ "الكتابة هي آخر غير الذات". والغياب الأصلي للذات من الكتابة يعني "موت" الذات، موت المرسل والمرسل إليه "لا يوجد خارج النص"². ذلك أنّ الوعي هو الحاضر الحيّ، وهو يعبر عن نزعة الصّوت المركزيّة والإنصات لكلام الذات "تاريخ الميتافيزيقا هو الإرادة المطلقة للإنصات إلى الذات"³. وهنا يقترب دريدا من غادامير، فرغم أنّه يوجد إلى جانب "الكتابة" وليس إلى جانب "المرأة" إلاّ أنّه يرى أنّ الذات مأخوذة من طرف الكتابة، أو ضمن سلسلة اختلافات.

¹ -Loana Hongu. Gadamer et Derrida :entre L'unité du sens et le sens « différencié ».Thèse de Maitrise. Département de Philosophie Faculté des Arts et des Sciences. Université de MONTreal Aout 2007.

² - Jacques Derrida. De La Grammatologie.227.

³ - Ibid. P.155.

فالوعي لا يبلغ أبدا حضوره المملوء أمام ذاته، مثلما أنّ الوعي مأخوذ للتأمل من خلال البنية التأملية للمرأة عند غادامير.

في نقده لهوسرل يبيّن دريدا أنّ "المعنى المثالي" متوقّف على فعل التكرار، وبالآلي يتوقّف المدلول على الدال، وغياب الحضور أمام الذات يجعل من الذات مجرد نتيجة. إنّها نتيجة تفكيك مفهوم العلامة عند هوسرل. ما يسبق الذات هو الاخ(ت) لاف، لكن ما هو قانون الاختلاف إذا كانت حركة الاختلاف تنتج الذات؟ إذا كان مجيء اللّغة في نظر غادامير يدلّ على استحالة المتعالي، فكيف هو الأمر بالنسبة لدريدا؟

المتعالي في نظر دريدا هو الاختلاف، والاختلاف هنا يلعب دور الاخ(ت) لاف. فالكتابة وليس الكلام هي ما يؤمن "مثالية مطلقة موضوعية"، أي أنّه لضمان العلاقة مع ذاتية متعالية شاملة خالصة تصبح الكتابة ضرورية، لأنّها هي وحدها التي "تحرّر" هذه المثالية المطلقة لذات واقعية. ففي حالة التواصل الشفهي، وفي حالة الكلمة المنطوقة ارتبطت هذه المثالية بوجود واقعي للذات، أما الكتابة وبعيدا عن كونها ثانوية، تصبح غير منفصلة عن تكوّن المثالية ذاتها. فدور الكتابة ليس تسجيل الحقيقة بل إنتاجها، ومنه لا يتوقّف تشكّل الموضوع المثالي على الكوجيتو بل على لغة الكتابة.

المجال المتعالي بدون ذات، هذا المفهوم الذي كوّنه "جون هيبوليت" حول مفهوم "الأبوحية" Epochè الهوسرلي، تشكّله الكتابة باعتبارها شرط ذاتية متعالية. يبدو إذن أنّ دريدل يتقبّل إمكانية لغة متعالية سابقة على الذات وضرورية لتكوينها. إنّها لغة الكتابة، الكتابة المعممة، الأثر، الاخ(ت) لاف "... لهذا فإنّ تفكير الأثر لا يمكن أن ينقطع مع فينومينولوجيا متعالية يرد إليها"¹ وقصد الحفاظ على الطابع التّقدي للتفكيك اتّجاه فلسفة

¹ - Ibid. P.91.

متعالية، يتردد دريدا بين قبولها ورفضها يجب أن تثبت ضرورتها قلى أن تترك نفسها للتشطيب"¹. ومن هنا يصبح الأثر، الوجه الآخر للاختلاف "أصل الأصل" قبل أن يشطب، لذلك يقول دريدا "الأثر هو فعلا الأصل المطلق للمعنى على العموم...مما يسمح بالقول مرة أخرى بأنه لا يوجد أصل مطلق للمعنى على العموم. الأصل هو الاخ(ت)لاف..."². والاختلاف لا يمكن وصفه بأي مفهوم ميتافيزيقي، فهو ليس لا مادة ولا ذات، وهو يسبق الاختلاف الأنطولوجي الهيدغيري.

بناء على تحليل موقف كل من غادامير ودريدا من اللغة يمكن استخلاص النتائج التالية:

إن نقاط التشابه بين غادامير ودريدا، المتمثلة أساسا في : انطلاقتها من فلسفة هيدغر ومحاولتهما نقد التصور الغربي للغة كعلامة مع تأكيدهما على فكرة النسيان (نسيان اللغة ونسيان الكتابة) وتراجع الذات والوعي، لا تنفي وجود اختلافات بينهما تصل إلى حد التناقض.

غادامير : بين الكلمة والشيء وحدة، لذلك فالكلمة ليست مجرد علامة (تجاوز التصور الأداتي للغة).

- لا مسافة بين الكلمة والشيء، بين الصوت والدلالة، فالكلمة تمتلك الكمال المطلق لأنها تحمل المعنى، فبين الكلمة والمعنى وحدة روحية.

- الكلمة ليست مجرد علامة، بل صورة، لأن العلامة إحالة خالصة ولا تملك أية قيمة أنطولوجية في ذاتها، أما الصورة، وإن كانت تشترك مع العلامة في وظيفة الإحالة إلا أنها تتميز بكونها تساهم في وجود الشيء الذي هي صورته، إنها إضافة للوجود .

¹ - Ibid. P.90.

² - Ibid. P.95.

-اللغة حدث، فالكلمة حدث خالص، والذات والوعي لا تتج اللغة رغم وحدة الفكر واللغة، وبالتالي استبعاد الذاتية نحو هامش حدث اللغة، إذ لا علاقة للوعي بتكوين المعنى. إن العالم هو الذي يتقدم للغة، فاللغة علمية. لذا فالذات تتموقع في النهاية لا في البداية .

-كينونة اللغة تتميز بثلاث خصائص هي: نسيان الذات الخاصة بها، وتعني أن الوجود الخاص للسان هو ذلك الذي ندوب فيه عندما نسمعه: المقول. وثانياً أنّها لا ترتبط ب"أنا" بل تفترض وجود الآخر، فحقيقة اللغة وماهيتها تكمن في الحوار، وموضوع الحوار هو الذي يجعلنا نحقق أنفسنا (مثل اللعبة)، وثالثاً أنّها علمية، فهي تحوي كل شيء، لا يوجد شيء لا يمكن أن يقال، والقدرة على القول تسير بالتوازي مع كونية العقل¹ .

دريدا :

- اللغة ذات طابع اصطلاحي، والعلامة اعتباطية .
- العلامة ظاهرة أولية، ماهيتها الاختلاف بين الدال والمدلول مع أولوية المدلول على الدال، فعهد العلامة هو عهد ميتافيزيقا الحضور، حضور مدلول متعالي، عهد نزعة العقل المركزية ونزعة الصوت المركزية .
- عهد العلامة هو عهد انحطاط الكتابة خارج الكلمة المملوءة.
- العلامة ليست صورة لأنّها اعتباطية، وعليه فالكلمة ليست لا صورة ولا رمز، إنّها كتابة معّمة.

¹ - هانز جورج غادامر . الإنسان واللغة . ترجمة : عبد العلي إليزي . مجلة الثقافة الأجنبية . العدد . 4 . سنة 2009 . دار

الشؤون الثقافية . العراق

- لا توجد علاقة طبيعية بين الكلمة والشيء، هناك مسافة بين الدال والمدلول، فسحة وهي شرط لكل معنى وللشيء ذاته، وهذه المسافة تمس المدلول ذاته، مما يزعزع مفهوم العلامة ذاته.

- العلامة هي شرط إمكان المعنى والشيء ذاته، فالشيء ذاته ليس سوى علامة، أي إحالة خالصة (إحالة علامة على أخرى).

- الأثر يجب أن يفهم كحركة نشطة، لا كبنية معطاة، وهو الاسم الآخر للكتابة المعممة، فالكتابة، الأثر، الاخ(ت)لاف، الإضافة هي مترادفات.

- الكلمة ليست علامة، بل هي نتيجة لحركة الاخ(ت)لاف.

- الذات والوعي مسجّطة في سلسلة اختلافات، فهي لا تتجلّى إلاّ بعد حين، لا تبلغ أبدا حضورها المملوء أمام ذاتها، ما يسبق الذات هو الاخ(ت)لاف .

ثالثا: تبعات اللقاء (حوار المقاطعة أم الانقطاع):

لقد اكتفى دريدا خلال لقاء 1981 بطرح ثلاثة أسئلة تتعلّق في مجملها بمفهوم إرادة الفهم الحسنة، وقد وقع غادامير أمام هذه الأسئلة في حالة من حالات سوء الفهم. ومع ذلك يمكن القول أنّ اعتراضات دريدا ربما كانت الدافع الذي حفّزه على مضاعفة مجهوداته بعد هذا اللقاء، لأنّها مسّت عصب المسألة الهرمينوطيقية وهو الفهم. وقد عبّر غادامير عن إرادته في الحوار بأن خصّص للتحاش مع دريدا - بعد هذا اللقاء- العديد من النصوص، إذ

نحني على الأقل ستة نصوص*، سبعة إذا أخذنا بعين الاعتبار محاضرة الهرمينوطيقا والتفكيك" التي ألقاها بباريس خلال لقائه مع دريدا سنة 1993. هذا وقد علّق جون قراندين Jean Grondin على هذا الاهتمام الأحادي من جانب غادامير بقوله: "أن دريدا يمثل أحد المحاورين المفضّلين للأعمال الأخيرة لغادامير¹. لكن مقابل إرادة الحوار الغاداميرية هذه لم يبدي دريدا أي استعداد للحوار، إذ لم يضيف أي شيء إلى الأسئلة الثلاثة الموجهة لغادامير على الأقل خلال حياة هذا الأخير.

إنّ الاهتمام الذي أولاه غادامير للنقاش مع دريدا يدلّ أولاً وقبل كلّ شيء، على أنّ اللقاء مع الفضاء الفلسفي الفرنسي كان لقاء مثمراً، تجلّت نتائجه على مستوى مراجعة الجهاز المفاهيمي للهرمينوطيقا، كما يدلّ أيضاً على فعالية هذا اللقاء في تحريك وتنشيط الحوار مع التفكيك. فدريدا ناحت مصطلح الاخ(ت) لاف وإن أجل وأرجأ الحوار إلى ما بعد وفاة غادامير تماشياً مع استراتيجيته التفكيكية، إلاّ أنّه تفاعل بشكل إيجابي مع ردود فعل غادامير، الشيء الذي يدلّ على أنّ لقاء الهرمينوطيقا والتفكيك لا يوصف بالقطيعة بل بالانقطاع.

1- التبعات الفلسفية للقاء:

اللقاء الحقيقي والفعلي يحول ويغيّر دوماً المتخاطبين والمتحاورين، والحوار الحقيقي لا يقاس بتحقيق الاتفاق، فسوء التفاهم ليس نفيًا للحوار بل هو محكّ الحوار. إنّ هدف الحوار هو التّحاور واعتبار الآخر، الآخر المخالف، طرفاً مشاركاً في العملية الفكرية، وبهذا المعنى يكون الحوار ناجحاً متى أفضى إلى إعادة النظر في أفكارنا ومواقفنا

(*) - نصوص غادامير المخصّصة للقاء مع دريدا هي : 1- التّحدّي الهرمينوطيقي -1981- 2. - ومع ذلك: قوّة الإرادة

الحسنة(رد على دريدا)-1981- 3- هدم وتفكيك- 1985- ، 4- التفكيك والهرمينوطيقا-1985- 5- الهرمينوطيقا ومركزية اللوغوس- 1987- ، 6- الهرمينوطيقا حول الأثر-1994- 7- الهرمينوطيقا والتفكيك -1993 .

¹ - jean grondin.la rencontre de la déconstruction et de l'herméneutique parus dans .f.j. mattei(dir) philosophe en francais.puf.paris.2001.p.235-246.

بفضل القدرة على الإنصات للآخر المخالف. وإذا كان لقاء التفكيك والهرمينوطيقا ردود أفعال على الأقل¹ بالنسبة لغادامير في مرحلة أولى تلتها بعد ذلك تصريحات دريدا، فإن الحوار بينهما لم يكن عقيما، ويمكن قراءة نتائجه وآثاره الإيجابية على الشكل التالي: لقد ساهم نقد دريدا لميتافيزيقا الإرادة في تهذيب الطابع "الإمتلاكي" لمفهوم الفهم المطروح في "الحقيقة والمنهج"، إذ بين "جون قراندن" Jean Grondin أن الفهم عند غادامير يظهر فعلا كشكل تطبيقي وامتلاكي، ففهم معنى أجنبي يعني امتلاكه بواسطة نوع من التطبيق أو بترجمته إلى لغتنا، وهنا يتساءل قراندن هل أفهم المعنى الأجنبي في خصوصيته عندما أطبقه على وضعي، خصوصا أنني أفهم استنادا إلى أحكام مسبقة؟¹. يبدو واضحا أن نقد دريدا ساهم بشكل كبير في مراجعة مفهوم الفهم عند غادامير، ونجد اللبيل على ذلك في إضافة صغيرة أضافها غادامير سنة 1986 لفصل المسافة الزمنية في كتاب "الحقيقة والمنهج" حيث يقول: "ينشأ هنا على اللوام خطر أن يقوم شخص ب "تملك" شخص آخر بحسب فهمه الخاص، فيخفق بذلك في تمييز آخريته"². هذا النص القصير هو بمثابة نقد ذاتي « Autocritique ».

إن غادامير لا يعيد النظر في مسألة احتواء الفهم على جانب تطبيقي، لكنه يظهر حذره من خطر فهم يمتلك الآخر ويمارس العنف على غيريته. هنا غادامير لم يفصح عن مصدر معنى الغيرية، ومع ذلك يمكن افتراض أن مصدره هو التأثير الصامت لدريدا. وإذا سلّمنا بمشروعية هذا الافتراض فإن لقاء الهرمينوطيقا والتفكيك لم يكن عقيما مثلما يعتقد. ويوجد تأكيد آخر لهذا التحول، في تعريف غادامير الأخير للهرمينوطيقا باعتبار أن روحها، أي روح الهرمينوطيقا تتطلب الاعتراف أنه "يمكن أن يكون الآخر على حق". فالهرمينوطيقا تعني هنا إمكانية أن يكون الآخر على صواب. الفهم إذن لا يبدو امتلاكا بقدر ما هو انفتاح على الآخر. كما أن غادامير لم يتحدث كثيرا في كتاباته الأخيرة عن شمولية اللغة مقارنة بحدود اللغة أمام كل ما يمكن أن يقال. يقول محمد شوقي الزين في

¹ - jean grondin .l'herméneutique . P.105 .

² - هانز جورج غادامير ، الحقيقة والمنهج . ص. 409 .

القسم الثاني من الإزاحة والاحتمال المعنون ب: تفكيكات (التفكيك والتأويل) " امتلاك المعنى في لحظة العبارة هو الغامرة المخوفة بالمخاطر والمهالك التي تتيه فيها الذات لأذنه باستحواذها على سياق العبارة أو دخولها في أرضية اللّغة فإنّها تجابه موطننا ليس موطنها، بل هو المساحة المحايدة لكل ذات ناطقة. فلا يمكنها هكذا استنفاد ما تريد قوله والتّ دليل عليه لأذنه ثمّة فترات من الانقطاع والغربة والنّسيان والفراغ والمعاناة التي تسحب عن الذات مزاعمها في الامتلاء والارتواء"¹. وعلى هذا الأساس يمكن اعتبار هذه المراجعات الجديدة لهرمينوطيقا غادامير حول الانفتاح على غيرية الآخر، وحول حدود اللّغة، بمثابة ثمرة اللّقاء بين الهرمينوطيقا والتفكيك، ثمرة لقاء الفلسفة الألمانية مع الفضاء الفرنسي.

يظهر ممّا سبق، أنّ لقاء الهرمينوطيقا والتفكيك وإن بدا لأوّل وهلة وفي ظاهره حوار طرشان، إلاّ أنّه يكشف أنّ بين الهرمينوطيقا والتفكيك توجد تصوّرات ومفاهيم ورؤى مشتركة يعمد صاحبها إلى حجبها وإخفائها معلنا خياره الاستراتيجي، إذ لا ينفكّ التفكيك الدريدي عن الممارسة الهرمينوطيقية في السّبر والقراءة، ولا ينقطع التّأويل الغاداميري عن الاستنطاق والتفكيك، وبهذا المعنى تزرع التفكيكية بذور هرمينوطيقية في حقول قراءتها وتخصد الهرمينوطيقا آثارها في القلب وثمارها في العزل والتفكيك. لكن أين يتجلّى الوجه المشترك بين التفكيك والهرمينوطيقا؟

غالبا ما تقسو التفكيكية على الهرمينوطيقا بإرجاعها إلى مجرد كليانية في الوجود والحقيقة بتوزيع شامل للمعنى ومشكلات الفهم والحوار، كما تقسو الهرمينوطيقا على التفكيكية باستبعادها لإرادة الحوار والتّفاهم. والحقيقة أنّ هذه القسوة لم تصب هدفها ونلمس ذلك لدى غادامير كما لدى دريدا .

¹ - محمد شوقي الزين، الإزاحة والاحتمال. صفائح نقدية في الفلسفة الغربية . ص. 142-143.

2- غادامير وإعادة النظر في حدث الفهم:

قام غادامير في العشرينين الأخيرتين من حياته بمراجعة حاسمة وجريئة لتصوراته حول المعنى واللغة والحقيقة، ليخلص بذلك إلى نفس النتيجة الصادرة عن ترجمة التفكيك بأذه " أكثر من لغة " ¹ plus d'une langue هذا ما بيّنه جون قراندن في دراسته حول: تعريف دريدا للتفكيك بمحاولة في التقريب بين الهرمينوطيقا والتفكيك، ذلك أنّ من بين الدلالات الرمزية لعبارة "أكثر من لغة" نجد معنى الإنصات والإصغاء الذاتي لكل ما يحدث داخل اللغة*، لأنّ الكلمة تقول دوماً شيئاً آخر إضافة إلى ما تقوله. ما يعبر عنه يختزن دوماً إمكانات لم يعبر عنها ويمكن اشتقاقها بالقراءة والتأويل أو الاستنتاج والتفكيك. ومعنى ذلك أنّ اللغة لا تستنفد التعبير لأنّ تمة إرادة في التعبير لا تقف عند حدّ ويستحيل أن تقول كلّ ما أرادت قوله². بهذا المعنى تتقارب الهرمينوطيقا مع التفكيك لأنّ الفهم كما يعقله غادامير يتجاوز امتلاك المعنى ومحاصرة الحقيقة، إنّه إرادة في الإصغاء تقصد ما وراء اللغة في بدايتها ومنطوقها، الفهم لا يحتكر المعنى المقصود بل يجره ويوسّعه، فكيف يتحوّل تحرير المعنى إلى احتكار الحقيقة؟ إنّها تقنيات غريبة عن الهرمينوطيقا. ثمّ إنّ مقولة غادامير "الهرمينوطيقا هي إمكانية أن يكون الآخر على حقّ" تفتح المجال للحوار بين الهرمينوطيقا و التفكيك.

¹ - جاك دريدا، أحادية الآخر اللغوية، ترجمة وتقديم. عمر مهيبيل. منشورات الاختلاف. الطبعة الأولى. 2008. ص. 16.

(*) - أكثر من لغة عبارة تحتل من وجهة نظر ألسنية وفلسفية ثلاث إمكانات دلالية هي: 1- أنّ لغة واحدة لا تكفي للتعبير عن وجود الشيء، فلا بدّ من لغات متعدّدة سواء كانت لغات ثقافية ولسانية أو لغات مفهومية ومعرفية - لغة العلم، لغة السياسة، لغة الفلسفة... 2- تعني أكثر من مجرد لغة أي شيء آخر غير اللغة وبالتالي هنا يجب الحذر من اللغة والاهتمام بما ليس لغة. 3- تعني أنّ اللغة تقول أكثر ممّا تلعي قوله لذا يجب أن ننصت إلى ما يحدث داخل اللغة.

² - jean grondin. la définition derridienne de la déconstruction. Contribution au rapprochement de l'herméneutique et de la déconstruction. Archives de philosophie 62. 1999. p.5-16.

3- دريدا والاعتراف بالحوار:

غالبا ما يعتقد أنّ غادامير واصل حوارهِ الداخلي مع التفكيك بمفرده ودون استجابة من دريدا، لكنّ محاضرة دريدا سنة 2003 بمناسبة الذكرى الأولى لوفاة غادامير والتي ألقاها بجامعة هيدلبرغ تحت عنوان: حملان: الحوار غير المنقطع بين سرمدين اثنين: الشّعر - منشورات غاليلي 2003 - ، جاءت لتضع حدّا لهذا الزّعم، إذ كتب "إنّ القرن العشرين هو قرن غادامير حيث تجلّت في كتاباته كلّ الفلسفة الألمانية منذ ثلاثة قرون -الأدب والفلسفة والتاريخ والفن-، وغادامير هو في ذاته "مدرسة فكرية" أنارت القرن العشرين بقراءات نقدية جادّة وأفكار معرفية ملحوظة وطلعت على الفكر المعاصر بمنهج تتقاطع فيه الفلسفة والأدب والقانون واللاهوت، وهو المنهج التّأويلي أو الهرمينوطيقا"¹. هذه العبارات هي اعتراف بمكانة غادامير وعرفان بمساره الفلسفي، فعنوان المحاضرة يسترجع مفهوم مركزي عند غادامير، الحوار Dialogue فقد انقطع الحوار دون أن ينقطع، يقول: "تمّ يت هذا الحوار انقطاعا". الانقطاع لا يعني فشل الحوار، وإتّما هو شرط الفهم والتّفاهم"². الحوار يتعلّى المفهوم البسيط حول شخصين يستفهم أحدهما الآخر الحوار يعني أيضا الجدال بين النّصوص أو السياقات أو التّقافات. إنّه الصّمت الذي يخفي وراءه ما لا يقال - فالقول يوجد فيما يقال وفيما لا يقال، أي ما تسكت عنه اللّغة-، والصّمت الذي دام بين دريدا وغادامير هو حوار ضمني كانت له تجلّيات في الكتابات والمواقف، لكنّه لم ينقطع أبدا، إنّه حوار حكم على دريدا أن يواصله لوحده لكن مع حمّله للآخر في ذاته، وكأنّ دريدا أراد بذلك أن يستجيب لفكرة "حوار حيّ" طرحها غادامير سنة 1981، فما دام النّص ينادينا بقوّته المفهومية أو البلاغية رغم موت المؤلّف فإنّ الحوار لا

¹ - محمّد شوقي الزّين ، الإزاحة و الاحتمال، دريدا قارئنا لغادامير . ص. 313 .

² - jean grondin .l'herméneutique. P. 107 .

ينقطع، لأن العلاقة مع النص هي علاقة إصغاء وإنصات ودريدا مفتون بالإنصات أو الأذن، ودلّ على ذلك بمفردة Otologie - علم الأذنية-¹.

لقد حمل دريدا فعلا غادامير لذلك جاء عنوان محاضراته حملان، حمله في ذاكرته وقلبه بل واحتمله وهو ما يجعل التفكيك يحتل التّأويل. لقد أقر دريدا حملانه وصداقته لغادامير في نصّ آخر بعد وفاة غادامير ببعض الأسابيع، تحت عنوان: "كم كان على صواب! مرشدي، هانز جورج غادامير" "Comme il avait raison !mon Cicéron, Hans George Gadamer"، حيث يقول: "لا أعتقد في موت غادامير، لا أستطيع، لقد تّعدت، إذا تجرّأت القول، الاعتقاد أنّ غادامير لا يموت أبدا، أنّه لم يكن إنسانا للموت ... ، منذ 1981، تاريخ لقائنا الأول... كلّ ما كان يأتي مني، كان يعطيني التزاما، بحيث يبدو لي أنّ غادامير نفسه، يملّني بها، بواسطة نوع من الإشعاع الفلسفي ... لقد كنت مقتنعا أنّ غادامير يستحقّ ألا يموت، لأننا كنا بحاجة إلى هذا الشّاهد المطلق، لذلك الذي يحضر ويساهم في كلّ النقاشات الفلسفية للقرن²". ولأنّ غادامير لا يستحقّ أن يموت، فإنّ دريدا أجّل وأرجأ وفق إستراتيجيته التفكيكية الحوار مع فكره إلى ما لانهاية، غير أنّ الموت المفاجئ لدريدا في 09 أكتوبر سنة 2004 جاء ليقطع الحوار الذي يبقى مفتوحا بين لامتناهين الهرمينوطيقا والتفكيك .

4- آفاق الحوار بين الهرمينوطيقا والتفكيك: مشروع مانفريد فرانك:

من أهم المشاريع التي جاءت امتدادا للقاء الهرمينوطيقا والتفكيك، والتي حاولت تجاوز الانسداد بين الفلسفة الفرنسية في طبعها البنيوية الجديدة والفلسفة الألمانية، مشروع الفيلسوف الألماني "مانفريد فرانك" Manfred Frank في مؤلّفه الضخم "ما هي البنيوية الجديدة؟"، والذي يتناول من خلاله بانوراما فلسفة ما بعد الحداثة

¹ - - محمد شوقي الزين ، الإزاحة و الاحتمال. دريدا قارنا لغادامير. ص. 314 .

² - jean grondin .l'herméneutique. P.108.

(دوسوسير، لفي ستراوس، فوكو، دريدا ولاكان) فهو يمثل نقطة بداية لربط الحوار بين البنيوية الجديدة و الفلسفة الهرمينوطيقية، وذلك عبر محاولة المصالحة بين الذات والبنية في التأويل، أي مراجعة دور الذاتية بالنظر إلى مكاسب البنيوية، ضمن سياق ما يعرف بالمنعرج اللساني أو براديجم اللغة.

تقاطع الفلسفة التحليلية والسميولوجيا البنيوية، والهرمينوطيقا الوجودية عند نقطة إعادة تشكيل براديجم "الوعي المتعالي" أو "الذاتية" بمصطلحات نظرية اللغة، لكون أن اللغة أصبحت شرط إمكان المعنى بصفة عامة.¹ لكن وحدة البراديجم بين هذه الاتجاهات لم تفرز أفقا موحدا للتحاش، فرغم النقاشات المثمرة في ألمانيا و الو م أ، بين الفلسفة التحليلية والهرمينوطيقا الوجودية إلا أن محاولة تحريك الحوار بين هذين الاتجاهين وسميولوجيا البنيوية الجديدة لم يكتب لها النجاح الذي يبرر هذا الإخفاق في نظر فرانك؟ وهل ثمة حوار ممكن بين هرمينوطيقا الذات التي تهيمن على الفكر الألماني، والتأويل الموضوعاني للخصوص كما ظهر في فرنسا وبالأخص في البنيوية؟ يرى افرك أن الاختلافات الموجودة بين مبادئ الفلسفة التحليلية للغة والفلسفة الوجودية قابلة للتجاوز، وهو ما تظهره أمثلة: كارل أوتو آبل، يورغن هابرماس، أرنست توغندات، شارل تايلور، ولفريد سلارس وستيفن تولمين*، لارتباطهم جميعا بمنظور دلالي (تفسير فهم المعنى واختبار صلاحية الحكم الصادر عن إرادة القول). حيث لا تعارض من حيث الخيار المنهجي بين سؤال أوستين: كيف ننجز الأشياء بواسطة الكلام؟ والسؤال عن الكيفية التي تكوّن بها اللغة رؤى العالم، والتي تفتح للمتكلّم أفق المعنى إننا هنا أمام إعادة تشكيل للنقد الكلاسيكي

¹ - Manfred Frank. L'herméneutique De Schleiermacher .Relecture autour Du Débat Herméneutique-Neo- structuralisme. Revue International De Philosophie.38e année .numéro. 151.1984.P.348. PUF.

(*) - أشار فرانسوا ارتباط الفلسفة الألمانية بالفلسفة التحليلية الأنجلوسكسونية عبر فلاسفة المنفى، فلاسفة النظرية النقدية للذات،الذين جمعوا بين الإرث الفلسفي الألماني والفلسفة التحليلية للغة. ينظر: مانفريد فرانك، ما هي البنيوية الجديدة؟ ص.10-09.

للعقل كنفد للمعنى، حيث التّساؤل عن معنى الملفوظات أكثر أهمّية من التّساؤل عن عقلانيّتها، ولهذا السّبب أمكن الحديث عن تحوّل للفلسفة "Transformation De la Philosophie" وهو أحد عناوين كتب كارل أوتو آبل، ويدلّ على أنّ مجيء الفلسفة التحليلية للغة سمح بتوسيع براديجم التركيب المتعالى للوعي بالذّات (الفلسفة الكانطية والكانطية الجديدة) نحو كلّ أنواع الإنتاج الرمزي واللّغة خاصّة¹. من هذا المنظور حسب فرانك لا يوجد أيّ تعارض بين خطاب الفلاسفة الأنجلوسكسونيين والفلاسفة القاريين. الهرمينوطيقا مثلها مثل الفلسفة التحليلية تركّز على البراديجم التقليدي للفلسفة الغربية، براديجم التأمّل. استلاب الوعي خارج ذاته ليس سوى محطة على درب عودته الثّابتة إلى ذاته، توجد إذن غيرية من نظام معيّن. فكّل عنصر داخل النّظام الذي تنتج عنه رؤية العالم الخاصّة بلغة، يحمل في ذاته أثر كلّ العناصر الأخرى للبنية الدلالية ومعنى ذلك أنّه يستمدّ هويّة معناه لا من علاقته الانعكاسية (ذاته)، بل من استلابه بدون احتياط (الأخر). لا وجود إذن لشفاية مباشرة للمعنى، فهي مشوّشة من الأصل، وهذا الأصل يمكن تسميته "صمت" كما هو عند مالارمي. المشكلة إذن تتعلّق بجوهر نظرية الفكر الحديث وهو التأمّل. فمن جهة يستحيل أن تنفكّر التأمّل دون افتراض الهوية البسيطة والواعية للذّات، لكن من جهة ثانية لا يجب تجاهل أنّ هذه الهوية، وبعيدا عن أن تكون حاضرة مباشرة أمام ذاتها، يجب أن تستدعي الآخر-المصطلح الآخر للعلاقة- ليشهد على تماثلها مع ذاتها. من هنا يصبح حضور الآخر شرط إمكان الذاتية².

يراهن فرانك في بعث الحوار بين الهرمينوطيقا والبنوية الجديدة على إعادة قراءة شلاير ماخر، باعتباره أول فيلسوف استطاع أن يستخلص نتائج بشأن نظرية للعلامة انطلاقا من قصور النّموذج التأملي دون التخلّي نهائيا

¹ - Manfred Frank. L'herméneutique De Schleiermacher .Relecture autour Du Débat Herméneutique-Neo- structuralisme. P.349.

² - Ibid. .P.351.

عن نظرية الذات المبدعة للمعنى. وهو ما يجعل أطروحته تتموقع كوسيط بين السيميولوجيا بالمعنى الفرنسي والهرمينوطيقا بالمعنى الألماني. إن ما يوجه فكر فرانك في مشروع المصالحة بين البنية والذات في التّأويل هو استعادة دور الذات من جديد أمام الصّعود القوي للعلوم الإنسانية واللّسانيات خاصّة. فأين تكمن مشكلة الذات عنده؟ وما هو منظور البنيوية الجديدة بشأنها؟ وكيف تقدّم هرمينوطيقا شلاير ماخر الدّليل على إمكانية حوار بين تأويل "ذاتي" وتأويل "وضعي"؟

أ - مشكلة الدّاتية: يتناول فرانك في مؤلّفه "ر النّهائي للذّات" L'ultime Raison Du Sujet مشكلة المصالحة بين الدّاتية والبنية، كمشكلة لازمة لزوما طبيعيا عن تكوينه الفلسفي المنحدر عن الإرث هليدغيري من جهة، والمواكب لمكتسبات اللّسانيات والبنيوية الفرنسية، والفلسفة التّحليلية للغة من جهة ثانية. وهو يرى أنّ الانسداد الذي أعاق مسألة الدّات هو نتاج مفهوم المعرفة كتمثيل **Représentation**. التّمثيل من حيث هو تأمل ذاتي، انعكاس لازماني، بدون مسافة، منذ ديكارت هو المبدأ الأوّل ونقطة بداية المعرفة. وقد بدأ الاعتراض على هذه العقلانية مع نيتشه، واستعاده فرويد حيث أصبح الوعي معهم مجرد وهم وخيال.

ضمن هذا المسعى التّقدي للوعي كحضور مباشر، يعود فرانك إلى الفكر الرومانسي لإثبات أنّ الوعي بالذّات لم يتمّ تفكّره دوما "كحضور أمام الذات". فيخته لم يفكّر وفق هذا النّمودج، واعتبر أنّ التّأمل الذاتي يفترض تصوّرا سابقا، قبل تأملي للأنا، نوع من الألفة **Familiarité** مع الذات ليست نتاج الانعكاس التأملي للذّات وإلاّ لا يمكن أن يتعرّف الأنا على ذاته¹. يبدو أنّ شلاير ماخر اكتشف مشكلة نظرية جديدة لم تعرفها لا

¹ - Rainer Rochlitz. Confrontations Philosophiques/ Des Philosophes Allemands Face a La Pensée Française. Alternatives a La Philosophie Du Sujet. Revue Critique Janvier-Février 1986.464-465. P.12.

العقلانيات الكبرى للقرن 17 (التي خرجت من مشروع ديكارت) ولا فلسفات التّنوير (التي وجدت اكتمالها مع كانط)، ونعني بها مشكلة "الفهم" Das Verstehen بدلا من مشكلة التّفكير التي وجدت نموذجها في الكوجيتو لديكارت، وفي النموذج الغاليلي للفيزياء الرياضية، حيث تقرأ الطبيعة بوصفها كتاب مكتوب بأحرف رياضية. مع شلاير ماخر يتعلّق الأمر بنمط متوار من الانزياح المعقد من تأسيس الحقيقة على "اليقين" المنهجي الذي تبنيه ذات مفكّرة عن موضوع تنشئه إنشاء، على طريقة الفلاسفة من ديكارت إلى كانط، إلى البحث عن نمط جديد من تأسيس "المعنى" توّي فيه "اللغة" بمختلف أشكالها دورا حاسما¹.

يستعيد فرانك بعض المحطّات من تاريخ الذات (كانط، هوسرل، وليام جيمس) ليؤكّد أنّ الهرمينوطيقا وإن كانت تتطلّب مسبقا تدخّل الذاتية، فإنّ هذه اللّتية تقع خارج النظريات الأنانية والفلسفات الموضوعانية. فالأنا ليس مستخلصا من مفهوم عالمي (كما استشعر ذلك هيغل) وهو أيضا ليس هويّة مكانية- زمانية بإمكاننا وصفها بصورة كاملة وملائمة. ويعتبر أنّ أطروحة شلاير ماخر الديالكتيكية تحوي جميع العناصر اللاّزمة لتجاوز التّعارض بين الهرمينوطيقا والفكر الموضوعاني للغة عند البنيويين، حيث كشفت البنيوية الجديدة عن فتحة تسمح بربط الحوار مع الفكر الألماني، من خلال ما يمكن اعتباره فكرا متجددا للذات، يمكن أن نجد مبادئه في نظرية التّأويل عند شلاير ماخر*. فهو أول من استخلص نتائج حول نظرية العلامة من فشل نموذج التّأويل، لكنّه في

¹- فتحي المسكيني، كيف صارت التّأويلية فلسفة؟ صحيفة الحوار المتمنّن، العدد 3686، 02-04-2012.

(*) - نشير إلى أنّ مانفريد فرانك قدّم العديد من الدروس حول البنيوية في فرنسا، والتي استعادها في مؤلّفه: ما هي البنيوية الجديدة؟ الذي ترجمه كريستيان برنار إلى الفرنسية، كما نشرت العديد من مقالاته في العدد المخصّص لشلاير ماخر (الهرمينوطيقا والبنيوية الجديدة) في المجلّة الدولية للفلسفة العدد 151. السنة 38. 1984

نفس الوقت لم يتخلّى عن نظرية الذات المبدعة للمعنى، فكان بذلك وسيطا بين السيميولوجيا (بالمعنى الفرنسي) والهرمينوطيقا (بالمعنى الألماني).

ب- المنظورات التي تفتحها البنيوية الجديدة يميز البنيوية للجيدة عن البنيوية الكلاسيكية كما بيّنا في الفصل الثّاني هو افتتاح البنية. وقد بدأت نواة هذا التّحول مع كلود ليفي ستراوس الذي بيّن أنّ محتوى الأسطورة يمكن أن يتغيّر بلا نهاية، ويمكن أن تظهر ارتباطات جديدة بحيث تصبح البنية نسقا افتراضيا "افتراض أنّ الأسطورة جده، ذلك لا يظهر إلاّ فيما وراء النّص، إنّها تقوم في عقل القارئ"¹. لكن مع ذلك تحافظ البنية على شكلها الثّابت، على وحدتها ومركزها وانغلاقها الشكلي، وكان يجب انتظار دريدا لزعة هذا التّوازن، فمعه ولد الشكّ في مركزية البنية. اللامفكّر فيه لا يمكن أن يكون إلاّ في الخارج، خارج مطلق بالنسبة للبنية.

يجدّ دريدا افتتاح البنية بإعلانه بنائية البنية. البنية ليس لها مركز، فالمركز وهم ميتافيزيقي يجب استبعاده، والنظر للبنية كلعب لانتهائي للاختلاف مما يعتقد أنّه المركز ليس أبدا حاضرا حضورا كليّا، النقص يلاحقه باستمرار باتجاه الإضافة*. و إلى جانب دريدا يمثّل "جاك لاكان" حسب فرانك نموذجا آخر لانفتاح هرمينوطيقا الذاتية. فما هي الذات في اللّغة عند لاكان؟ ليس اللاوعي هو الذي يجب أن يرد إلى الوعي - هذه هي الذات النرجسية المتوهمة، ذات هيغل - بل العكس. أنا التأمل يجب أن يترك المكان للذات الحقيقية. من يتكلّم؟ ليس أنا العقل الكلاسيكي بل الآخر، اللاوعي الذي لا يمكن بلوغه بهذه الكيفية، والذي يقيم في الذات الوهمية. فالذات الأصيلة مجهولة والأنا الظاهر هو ذلك المتعلّق بالأعراض. لكن كيف نجد العلاقة بين الاثنين؟ الجواب في اعتقاد

¹ - Manfred Frank. Qu'est- ce que Le Néo-Structuralisme. P.52.

(*) لقد بيّنا هذا الانتقال من البنيوية الكلاسيكية إلى البنيوية الجديدة، أي من البنية المعلقة إلى البنية المفتوحة في المبحث الأول من الفصل الثّاني من هذه السّالة المعنون ب: من البنيوية الكلاسيكية إلى البنيوية الجديدة.

لاكان أعطي لنا في المعطف اللساني. علم النفس اكتشف أنّ الرغبة عند الطفل تمر عبر نظام رمزي سابق على وجودها، ويمدّها بالبدائل، بحيث يندمج الطفل في نسق دوال يعبر عن أشياء إيجابية. لكن لا يمكن القيام بذلك إلاّ بفضل ذات مقيمة في الأماكن التي تحدّد تفرّعات اللّغة. ومنه الذات الحقيقية، دون أن تكون هي ذاتها إيجابية تؤسس تفرّعات العناصر الإيجابية، أي الأشياء المدلولة¹.

يلاحظ فرانك هنا القرابة مع مفهوم العدم عند سارتر: الذات هي النقص، منبع الرغبة وشرط إمكان اللّغة. لكن النقص لا يظهر هكذا: أرغب فيه، أفهمه، لكن كآخر، لا أمسك به أبدا في آخريته، وإلاّ لن يكون "آخر". الأحقه من رغبة إلى رغبة باتجاه ما يسميه لكان "الآخر الكبير". الذات هي إذن تجربة النقص، والتأمل فشل وإخفاق. الذات ليست حضورا مملوءا شفّافا أمام ذاته، إنّها وجود نسبي متوقّفة كلياً على "الآخر الكبير".

هكذا خصّ فرانك في مؤلّفه حيّزا وافرا لدريدا مبيّنا أنّ مشروع دريدا النّقدي تبلور انطلاقا من نقد هوسرل (أصل الهندسة، الصّوت والظاهرة) فهو يسأله: أليس الأنا الخالص كأصل للمعنى، ويلاحظ أنّ هوسرل يتقبّل طبقة تعبيرية، الطبقة اللّغوية التي بقيت مجهولة عند كانط. فمادام المعنى يتطلّب التّحديد فإنّ التّعبير رغم لإنتاجيته، له مع ذلك أثر رجعي على الطبقة القصديّة، وبهذا الشكل يتكوّن المعنى الذي تعتبر الذات مؤسسه الحقيقي والوحيد. دريدا يقلب ذلك ويعتبر أنّ تشابك الطبقتين، النسيج Le Tissu، النّصّ هو الذي يعطي المعنى. ما يسميه هوسرل قصديّة هو في الواقع كتابة بيضاء Ecriture Blanche. قبل كلّ قصديّة، الذات هي في العمق اخ(ت)لاف Différance وليست حضورا أمام الذات. الوعي وهم، افتراض خالص، فالمعنى لا يصبح واعيا بذاته إلاّ بواسطة إخراج الطبقة التّعبيرية، وليس عن طريق الحدس الداخلي البرّانية تسبق دوما

¹ - Encyclopédie De La Philosophie. La Pochothèque .P.903.

جوانية إرادة القول. والإخراج يفترض وساطة لم يعرّها هوسرل اهتماما، فالتأمل عودة تفترض الانتقال عبر اللاّ حضور في حركة اخ(ت) لاف. وحدة الأنا نتاج الاخ(ت) لاف وبواسطته يحقّق هويته.

هكذا نجد البنيوية الجديدة تستبعد وجود هوية ذاتية التأمل، تكرارية كاملة للغة، اللّهمّ إلاّ من باب التّخطيط الجرد، وتبعاً لذلك تصبح العلامة مختلفة دوماً عن ذاتها. الذات -المتكلّمة أو المستقبلية- هي دوماً مسبقاً مقسّمة بهذا الاختلاف الأصلي. الذات هي أثر للمعنى وليس حضوراً أمام الذات، فهناك دوماً مسبقاً "تدخّل للدال" الذي يسبق المعنى. اللّغة هي لعبة تحديرات غير متحكّم فيها، إنّها اخ(ت) لاف خالص، نقص منقول باستمرار، زيادة من علامة إلى علامة¹. انطلاقاً من فكرة الاخ(ت) لاف هذه يحاول فرانك بعث هرمينوطيقا الذاتية، وذلك على الرّغم من أنّ البنيويين الجدد لا يتقبّلون فكرة أنّ الذات هي نقطة بداية المعنى. ففي اختبار له للنقاش الذي دار بين دريدا وجون سيرل بخصوص أفعال الكلام*، يذكّر فرانك بأنّ أوستين كان مهتماً بانزلاقات اللّغة التي من المفروض ألاّ تؤخذ بعين الاعتبار في تحليل للغة، لأنّه يفترض ألاّ نتمّ سوى باللّغة الجديّة النّاجحة. لكنّ ألا يوجد وراء قلق أوستين هذا شكّ في غياب، في فراغ حضور، غياب غير عرضي بل جوهرى بمسّ اللّغة ويسكن في قلب إمكانية الدلالة؟ "سيرل" يزيل هذه الشكوك ويجذّر النّسق في أفعال الكلام، أين يعلن عن مبدأ المشهور التّعبيرية L'exprimabilite: كلّ صعوبة تعبير عن قصد ما قابلة للتّجاوز من حيث المبدأ، فإنّما أن نشري اللّغة وإنّما أن نحسن معرفتنا بلغتنا المستعملة. فإذا لم تقدّم لغة ما في نظامها المصطلح المناسب، فذلك فعل عارض وليس حقيقة لازمة. ومعنى ذلك أنّّه ليس من الممكن دائماً إيجاد أو إبداع العبارة المنتجة للأثر المرغوب (كما في الشّعور

¹ - Kevin Halion. La Déconstruction et La Théorie des Actes de Langage.

www.e-anglais.com

(*) - خصّص فرانك للنقاش الدائر بين دريدا وسيرل مقالا بعنوان: "قانون اللّغة وفوضى المعنى" في المجلّة الدولية للفلسفة. العدد

مثلا)، بل كل ما يمكن أن يقال يجب من حيث المبدأ أن يفهم من طرف ذوات أخرى، وإلا لن يكون قولاً. وليس من اللازم ملاحظة الوضعيات التي لا يقول فيها المتكلم بدقة ما يريد الدلالة عليه. فتحليل اللغة نسق عقلائي يجب أن يبقى منسجماً، حيث تتطابق المقاصد مع عالمية الدلالة.

في الواقع، ومن وجهة نظر دريدا فإن "سيرل" لا يطور إلاّ وجهاً واحداً من اللسانيات، ذلك الموروث عن دوسوسير والمتعلق باللغة كنسق، أين يفترض أن تكون التكرارية كاملة، أي أنه يجب :- أن يتم التعبير بشكل ملائم عن قصد المتكلم. ثم المرسل إليهم يستطيعون فهم هذا التعبير بواسطة النسق المشترك بينهم وبين المتكلم. لكن سيرل مع ذلك ملزم بقبول أن الفهم يعني الاعتراف بمقاصد المتكلم، كما تتحقق بطريقة على الأقل كاملة في الكلمات المنتجة وإذا كان يقول ذلك، فمعناه أنه يعترف أنه ثمة إمكانية لاهوية في شكل قصدي ينبغي أن تكون مطابقة للتعبير. إذن شرط إمكان اللغة الجدلية التي يتصورها سيرل هو خطر الخطأ، الإخفاق، عدم الفهم. الزمن اللازم للانتقال من القصد إلى التعبير يعني اختلاف عند من يعبر، وبنفس الشكل يكون الفهم اختلافاً يتم تجاوزه، ليس فقط بالنسبة للآخر الذي يتكلم، بل وأيضاً بالنسبة للذات في تحقيقها لهذا الفهم. التكرار إمكانية وليس ضرورة، وانطلاقاً من الاختلافات نحصل على باقيات **Restances** كنواة لتشكيل المعنى. ما تسميه التداولية النماذج" أي اتفاقات جماعة لغوية من جهة، والأشكال الظرفية من جهة ثانية هما شيئين غير منفصلين، لأنه انطلاقاً من هذه الأشكال أو الاختلافات الفردية تتكون النماذج وتتطور. لكن بالنسبة لدريدا هي ليست مقاصد فردية أولاً، بل نقص حضور، أي أن القصد لإحيين كلياً في العلامة لأنه يعرف هذا النقص.

يعترض دريدا في محاضراته: "التوقيع، الحدث، السياق" سنة 1971 على الأصل القصدي للمعنى من خلال التعليق على تحليلات أوستين للأفعال الإنجازية **Les Actes Performatifs** ويعتبر أن التوقيع هو مسبقاً تكرر يهدف لتحقيق الهوية بتجاوز خطر إمكانية لاهوية اتجاه قانون موضوع من طرف المجتمع، قصد الحماية

من عيب ممكن نظرية سيرل تجريد أقرب للنموذج العلمي، بينما السؤال الفلسفي يرتبط بالمعيار الذي يبرر ما هو قابل للتّظيم. اللّغة في كليتها غير قابلة للتّظيم، لأنّ للمادج تعرف تحولات يدخلها المتكلم، كالمراوغات، الإيمار، الأخطاء الإرادية واللاإرادية والتي لا يمكن وضع قواعد بشأنها، ولا ثوابت تمكّن من التّوقع، رغم أنّ هذه التّحولات هي الأخرى إمكانات منطقية، فهي أيضا تنتمي إلى اللّغة¹. يبدو أنّ تصوّر سيرل يقوم على خلفية أنطولوجية تتعلّق باللّغة كنظام منطقي يستبعد التّحول، الزمن والتّاريخ. إنّها أفلاطونية فتحششتاين الأولى، حيث اللّغة ماهية معروفة في هويّتها، حاضرة كلياً، وبالتيّالي قابلة للتّكرار. أمّا بالنّسبة لدريدا "فالعلامات" تنتج دوما آثار معنى غير متوقّع، لا وجود لعلامة شفافة مطلقاً، فهي تحيل بظلالها، بنقص حضورها إلى علامات أخرى، وهو ما يبرر تحوّل العلامات عبر الزمن. في تداولية "سيرل" القصد موضوع منتج بواسطة اتّفاقات ممكنة الوصف، بينما عند دريدا مصاب دوما بغياب، وغير قابل للتّحكّم فيه نهائياً داخل نسق. لكن مع ذلك يوجد بين دريدا وسيرل حدّ أدنى من الاتّفاق، متمثلاً في ضرورة التّكرار لنسق مغلق. إنّها ضرورة الأنساق السيميولوجية، إذ يجب أن تكون العناصر الحاملة للدلالة قابلة للتّعيين من طرف جميع المشاركين في مجتمع لغوي ما. والاختلاف مع "سيرل" يظهر في نتائج التّكرار، لأنّه يقول بإمكان التّحكّم في اللّغة، حيث أنّ كلّ ما يقرّر يمكن قوله، والتّكرار مؤسس على هويّة حضورية من جانب الذات ومن جانب الموضوع، إذ العبارة تغطّي القصد جيّداً. بينما يكشف دريدا عن غياب للحضور يقسم الهوية مسبقاً ويشروطها، وانطلاقاً منه تجد تحقّقها. أخطاء اللّغة عند أوستين تثبت أنّ التّكرار الذي يمكن من التّواصل ليس كذلك إلّا لكون اللّغة تتجاوز خطر غيرية متجدّد، غياب، لأنّه في البداية يوجد الاختلاف أصل كلّ أصل. يقول دريدا: "يكفي أن ندخل في إسطنبول خرفان أفعال الكلام بعض الدّئاب

¹ - Fontaine-De Visscher Luce. Le rôle du sujet dans l'interprétation. Une nouvelle lecture de Schleiermacher avec Manfred Frank. Revue Philosophique De Louvain. 4^e Série. Tome 89. n 48.1991.PP.606-634 .in : www.persee.fr

من نوع "متردّد لا يقيني"، حتّى يعجز الراعي عن إحصاء خرفانه؛ لا نعرف أبداً أين تبدأ هويّة المتكلّم أو المتلقّي للمقصّد¹. هنا توجد حسب فرانك فتحة تخرّ البنيوية الجديدة من أنساق البنيوية الكلاسيكية والفلسفة التحليلية. والمكسب الذي حقّقه دريدا هو أنّه عرف كيف يتقبّل الشّروط الضّروية للأنساق السيميولوجية انطلاقاً من حدّ أدنى من الاتّفاق، لا تراعى فيه الدّاتية. لكنّ البنية عنده مستقلّة بالنّظر إلى أنّ تاريخها يستعاد انطلاقاً من لاحضور غير مومض، والدّات إذا لم تكن منتجة للمعنى فإنّها تتدخل في تطوّه. يتساءل فرانك: ألا توجد طريقة خفيّة لإعادة إدماج الدّاتية كقصديّة يتمّ التعبير عنها، وتفترض نوع من الحضور أمام الدّات، حضور غير مكتمل بدون شكّ، ما يمكن أن نسّميه "وعي قبل تأملي" conscience Préréflexive؟ ثمّ ألا يكون دريدا في اعتراضه على اختزالية سيرل، مضطراً إلى تفكّر الاختلاف كذاتية متعالية من النّحط المثالي أو الفينومينولوجي؟ جواب فرانك هو أنّه لا يمكن أن نتصوّر كيف يمكن للاخ(ت) لاف أن يؤجّل إذا رفضنا كلّ ذاتية، لأنّه لا بدّ أن تكون بين المصطلحات علاقة لكي يكون هناك اختلاف، "نشئت" "النشئت المطلق يفضي لا محالة إلى انخيار المعنى الذي يدعي إحاطه، ممّا يجعلنا نقع في اللاتفاهم. إنّ نقطة ضعف البنيوية الجديدة هذه، هي التي تفتح المجال للتّقريب بين الفكر البنيوي والفكر الهرمينوطيقي للدّاتويجد فرانك مبرّرات هذا التّوافق الممكن في إعادة قراءة شلاير ماخر.

ج- هرمينوطيقا شلاير ماخر :

ما هو دور الدّات في التّأويل من وجهة نظر شلاير ماخر؟

¹- Ibid. .P.619.

يذهب مانفريد فرانك في مؤلفه Le Singulier et " Das individuelle Allgemeine:

L'universel" إلى أن شلاير ماخر يقدم لنا نموذجاً للمصالحة بين الذاتية والبنية بفضل التفاعل بين: الفردية

التي لا تكتسب الدلالة إلا عبر أداة البنية، وعمومية نظام اللّوال الذي لا يمكن أن يتكوّن بدون قاعدة المعنى. نـ

شلاير ماخر في هرمينوطيقته بين:

-التأويل النّحوي" وهو في علاقة مع اللّغة، وهو تأويل سالب يكتفي بالكشف عن الحدود، فهو ذو منحى

موضوعي.

-التأويل التّقني" أو النّفسي" وهو في علاقة مع الفكر، وهو تأويل إيجابي وذو منحى ذاتي يهدف إلى الفهم.

ينهالنا مطين من التأويل في علاقة دائمة، فمن جهة يجب أن يراعي التأويل النّحوي المهتمّ باللّغة التّعديلات

الفردية، ومن جهة ثانية التأويل النّفسي المرتبط بالإنسان وفرديته يجب أن يحافظ على الطّابع الموضوعي. يقول

شلاير ماخر: "... كما أنّ لكلّ حديث علاقة مزدوجة باللّغة ككلّ وبمجماع تفكير المتحدّث كذلك هناك في كلّ

فهم لحظتان: فهم للحديث بوصفه شيئاً مستمداً من اللّغة، وفهمه بوصفه "واقعة" في تفكير المتحدّث"¹.

وسنلاحظ فيما بعد كيف أنّ "الأسلوب" Le Style هو معالجة للّغة، حيث نقرأ في "الهرمينوطيقا العامّة" قول

شلاير ماخر: اكتمال الطّابع اللّغوي يفترض الطّابع التّقني.. العملية التّقنية تغطّي هي الأخرى مجموع عملية

¹ - عادل مصطفى، فهم الفهم، مدخل إلى الهرمينوطيقا، ص. 104.

التأويل، أي أنها يجب أن تبدأ متزامنة معه (أي المجموع) ومجموع عملية التأويل لا يكتمل قبل أن يتحقق. لا يتم امتلاك الوح الكامل للخطاب إلاّ به، لأنّه إذا تمّت معالجته نحوياً فقط يبقى مجرد تراكم¹.

موقف شلاير ماخر يعكس لحظة تعبر عن أزمة الذات. الذات لم تعد شفافية مطلقة، إنّها متوسّطة دوماً، وبالتيّالي مستلبة بوجه ما، إنّها متأخرة عن أساس وجودها إذا كان هناك شعور بالهويّة، فإنّ هذه الهويّة ليست من إنتاجها*. لا وجود لحقيقة لازمانية ولا لحضور كليّ، وهو ما يفترض أنّ الديالكتيك لا يتأسس إلاّ على إمكانية التوافق، لأنّه يجب تحديد موضوعات ثابتة. ولكنّ مثالية هذا الثبات تبقى دوماً متوقّفة على تعددية يتم تجاوزها باستمرار. أمّا الافتراض الثّاني فيتعلّق بوجود موضوعات متماثلة لكي تكون اللّغة بنية ثابتة ولو نسبياً. لذلك لا يمكن الاستغناء لا على الهرمينوطيقا (لأنّ التأويل الدّاتي يجب أن يتدخّل دوماً)، ولا على الديالكتيك الذي يقمّ موضوعات ثابتة. باختصار الديالكتيك هو هرمينوطيقا، إنّهما غير منفصلين. الإسناد يغتني باستمرار بواسطة الأشياء المفردة، فالنّسبية والعالمية يسيران بالتوازي في تفسير المعنى فالتيّغيرات الفردية التي تمثّل حياة لغة ما هي التي تمنح الوجود لقواعد هذه اللّغة.

الديالكتيك إذن هو "فنّ التأويل"، فهناك من جهة وحدة العالم ومن جهة ثانية عدم اكتمال تجربة هذا العالم. التأويل لا يمكن أن يتحقق بواسطة نسق دلالي-تركيبى ولذلك لا وجود للغة عالمية. حقاً أنّ التّواصل يتطلب نسق توافقي يستعمله المتكلّم ويشطره، لكنّ القواعد ذاتها من إنتاج الأفراد، هم من يضع النسق. الجملة لا يكون لها

¹ - Fontaine-De Visscher Luce. Le rôle du sujet dans l'interprétation. Une nouvelle lecture de Schleiermacher avec Manfred Frank. Revue Philosophique De Louvain. 4^e Série. Tome 89. n 48.1991.P.621 .in : www.persee.fr

(*) -الذات هي Erzeugt(منتوج) وليست Bezeugt (منتجة)مالبادئة الألمانية تسمح بالتمييز بين المنفعل والفعلّال.

معنى إلا بوجود المتكلم، فالمعنى ليس نتاج العناصر النحوية بل هي ما يسمح له بالظهور فقط. كذلك الجملة "تفهم" عندما تلفظ وتؤول. هكذا يكون شلاير ماخر سابقا لأوستين في إدراكه لدور استعمال اللغة الذي أكده دوسوسير في وجهي اللغة المتطابقين، الوجه الاجتماعي والوجه الفردي. ينتج عن ذلك أن اللغة تخلق خطاطات انطلاقا من الحدس، فيلتقي الحدس بالواصل. الدلالات ليست مفاهيم شفافة خالصة، بل هي مفاهيم ذات "خواف غامضة"، فالنسق يسمح دوما بمرور الخصوصيات بين ثقابه، وهي التي تغذيه وتجعله متكلمًا. اللغة إذن عام فردي. من هنا يتدخل مفهوم مركزي في هرمينوطيقا شلاير ماخر، وهو مفهوم التخمين **La Divination** والتخمين هو المنهج اللازم في تأويل اللغة كمفرد علمي. ولعل الأمر هنا يتعلّق على ما ذهب إلى ذلك غادامير بدوغمائية أنطولوجية تضع قبلي مطلق يلغي تاريخانية اللغة. ما يقصده التخمين هو "الأسلوب" **Le Style** بالمعنى المستخدم اليوم عند "جيل غاستون غرانجي" (أي أن الانتقال من عديم الشكل إلى المبني هو ليس نتيجة فرض شكل يأتي مكوّنًا من الخارج). الأسلوب هو الحل الفردي تواجهه به صعوبات الوظيفة البنائية، وفلسفة الأسلوب هي ما يسمح بتفكير العلاقة بين الشكل والمحتوى، بين البنية والفردي¹. الأسلوب إذن هو الكيفية التي يدرك بها كل متكلم الموضوع ويثريه بحدوسه، إذ ليس بإمكان أي نسق أن يضبط الكيفية التي يجب أن يجد بها التأويل استعمال اللغة، ولعل الشعر أحسن مثال على ذلك. فهو يسمح بالحفاظ على الوظيفة التبليغية

¹ - Gary-Prieur Marie-Noëlle. G. Granger : Essai d'une philosophie du style. In: Langue française, n°7, 1970. La description linguistique des textes littéraires, sous la direction de Pierre Kuentz. pp. 109-112.

www.persee.fr/doc/lfr_0023-8368_1970_num_7_1_5514

الضرورية، والإبداع المستمر للمعنى في نفس الوقت. ويستدلّ شلاير ماخر على ذلك بسرعة تعلّم الطفل للكلام، والتي تظهر دور ملكة التخمين. فالطفل يعرف كيف يستخدم الكلمات قبل أن يعي نسق المعنى .

انطلاقاً من هذه المعطيات يحاول فرانك إعادة بناء نظرية اللغة عند شلاير ماخر، مبيّناً انتقاله من ابستمولوجيا التأمل إلى الهرمينوطيقا على النحو التالي: الذاتية كيقين لا يمكن أن تدرك إلا كأثر يتخلّله الدال، وبالتالي فإن هذه الإزاحة عن المركز ليست موضوع حدس مباشر للذات في وجودها كذات، بل تقوم على الأفراد وتمرّ عبر الاتفاق. الهرمينوطيقا هي تاريخانية الحقيقة والوعي، وعالميتها لا تتعلّق بالبحث عن المعنى "الخالص" انطلاقاً من بعض المثل الأصلية، فعدم الفهم يسكن في قلب الفهم ذاته، ومن خلال الوعي تحصل الحقيقة في التوافق بين الدوات. ما يسلّحّه بالتبليغ هو التوافق كمؤسسة تاريخية، لكن التوافق يفترض مسبقاً اللغة ويستدعي ضرورة التداولية. اللغة تعطي إمكانية إبداع اتّفاقات حول المعنى الذي يعطى للكلمات، لكن استعمال اللغة يجعل الاتفاق يزخر باستمرار بمقاصد الأفراد. فالاتفاق ثابت وتاريخي في نفس الوقت، واللغة هي تداخل للعام والخاص. من هنا تظهر عند شلاير ماخر فكرة هرمينوطيقا عامة تستوعب الهرمينوطيقيات الخاصة المنتشرة في عصره، وتظهر في شكل ديالكتيك، بلاغة ونحو. بالنسبة للديالكتيك فهو يبحث كما عند أفلاطون عن إيجاد المعنى الصحيح للكلمة، عن الدلالة الصحيحة، أي عن نتيجة إرادة قول الدوات. ثمّ هناك البلاغة *La Rhétorique* التي تقدّم قواعد الاستعمال لنجاح اللغة، بحيث يكون ما يقال قابلاً للتصديق من طرف المستمع. الذات المتكلّمة تمرّ فرديتها التي تقدّم زيادة في المعنى، أو تبدع معنى جديد مقارنة بمعنى القواعد الموضوعية. هنا شلاير ماخر يتجاوز التصوّر الأفلاطوني التقليدي للبلاغة، والذي يختزلها في الشكل الخارجي (الجمالي) للغة، ويؤكد أنّ عمليات البلاغة واختيار الكلمات وتسلسل العناصر تعبّر عن قصديّة فردية. فالبلاغة أكثر من هيّ نسق قواعد. أما بالنسبة للنحو الذي يضع القواعد الشكلية للغة، فهو في الواقع الأثر *La Trace* المؤسس للغة في لحظة من تاريخها، اللّحظة

السانكرونية بلغة دوسوسير، ولا يمكن بأي حال إرجاعه إلى نسق من النمط الرياضي اللّازماني. وهذه القواعد هي تلك التي يظهت الأفراد للّفاهم، وهنا أيضا التّشابك بين العام والخاص.

شلاير ماخر يتجاوز هنا أطروحة البنيوية الكلاسيكية من خلال التّأكيد على تكامل نسق العلاقات النّموزجية في لغة ما مع نسق العلاقات التّركيبية، حيث تتلّون الدّلالة بفعل السّياق والعلاقة بين العناصر. فالبنية مغلقة ومفتوحة في نفس الوقت على إمكانيات لانتهائية، لا يوجد نصّ هو دوما ذاته، ولا توجد نفس القراءة لهذا النصّ، فهو مفتوح يتغذّى فيه النّحو باستمرار من السّياق والاستعمال. هنا نلاحظ كيف أنّ "الإضافة" La Suppléance عند دريدا تزعزع النّحو باستمرار وتجّده، بحيث يظهر النّحو الحاجة إلى هرمينوطيقا تليولوجية. ولعلّ هذا ما يصنع خصوصية العلوم الإنسانيّة*، التي يكون فيها تأويل السببية، أي القصد والدّافع هو شرط إمكان موضوعاتها.

يتعلّق الأمر إذن من وجهة نظر شلاير ماخر بحلقة هرمينوطيقية في شكل لولبي من العلاقات اللّانتهائية التي تتعقّ عند كلّ مستوى من مستويات التّحليل والتّأويل، وقد حدّد شلاير ماخر في البداية خمسة مستويات

بين توارد كلمة ونظام الجملة.

- بين الجملة والخطاب.

- بين الخطاب والمنتوج الخاص للمؤلّف، وبين الفكرة العامّة والأفكار الجزئية لنصّ من أي نوع كان.

- بين المنتوج الخاص للمؤلّف ومجموع آداب عصره، وبين المنتوج وحيّة المؤلّف.

(*) - نشير في هذا السّياق إلى أنّ جميع العلوم تخدّت عن أسطورة الموضوعية المطلقة، وذلك بالنّظر إلى الحلقة الاستيمولوجية.

- بين حياة المؤلف ومجموع إنتاجاته والروح العام للعصر ثمّ يضيف شلاير ماخر بعد ذلك مستوى سادس يتعلّق بالعلاقات بين روح عصر المؤلف وروح عصر المؤلّف. ما يلاحظ هنا هو أنّ البنية المغلقة تعيق الحركة الديالكتيكية، والنّحو لا يمثّل الوجه الموضوعي للتّأويل مثلما أنّ وجهه الدّاتي ليس هو التّأويل التّقني. الاثنان موضوعيين وذاتيين معا. يقول: "هناك طريقتين للعملية التّقنية ككلّ، طريق التّخمين وطريق المقارنة، اللذان بما أنّهما يجيلان على بعضهما البعض فإنّه لا ينبغي فصلهما" ويواصل قائلا: "التّخمين هو ذلك الذي تحوّل فيه الذات نفسها إلى آخر بالبحث عن إدراك الفردي. المقارنة تتناول ما يجب فهمه كعالمي عبر مقارنته مع آخرين تمّ فهمهم تحت نفس العالمي. طريق التّخمين هو القوة الأنتوية في معرفة البشر، وطريق المقارنة هو القوة الدّكورية".*

وكما أشرنا من قبل فإنّ مفهوم التّخمين بالنّسبة لفرانك قريب ممّا يسمّيه غرانجي "الأسلوب"، وهو الطّريقة الخاصّة والفريدة التي يستعمل بها المتكلّم اللّغة، أي يعطيها معنى من خلال تنظيم العناصر. إعطاء الأولوية للدّال يجعل شلاير ماخر سابقا على زمانه، لأنّ المعنى هو الوجه الدّاخل للدّال، إنّهُ المدلول الذي مثّله دوسوسير بأحد وجهي الورقتين نلاحظ كيف أنّ التّأويل النّحوي ذاته هو دائما مسبقا تخمين، لأنّه يفترض مسبقا إرادة قول. وقد شبهه غادامير التّخمين بـ "التّقص" Einfühlung L'empathie كما في العلوم الإنسانيّة Geisteswissenschaften التي تقابل الوّح بالطّبيعة. لكن بالنّسبة لشلاير ماخر لا يوجد إدراك مباشر قبل اللّغة وخارجها. ومع ذلك فإنّ الأسلوب لا يمكن أبدا التّحكّم فيه بواسطة علم وضعي، فالعلم يضع عموميّات لكنّها تنتج عن حالات مفردة. لا بدّ إذن من هرمينوطيقا لا اختزالية، ممّا يجعل تداولية "أوستين"

(*) - بدأ شلاير ماخر يتحدّث عن التّخمين في خطابات 1829 ، وهي خطابات موجهة إلى كلّ من فريدريك آست و وولف، حيث حدّد موقفه منهما: آست فيلولوجي يفضّل النّحو ودراسة النّص في استقلال عن مؤلّفه، بينما وولف اهتم فقط بالبحث عن المعنى من خلال استبعاد كلّ دراسة نسقية للدّال، فهو صاحب الفرضية القائلة أنّ الإليادة والأوديصة هي منتج عدّة مؤلّفين ينتمون لعصور مختلفة تحت غطاء الاسم الوحيد لهوميروس.

والتداولية النسقية "سيرل" مجرد تجريدات فارغة. وقد بين "أمبرتو إيكو" كيف أن فارق القواعد هو الذي يعيد إبداع اللغة في كل مرة، ويجول دون موتها في القانون. وبالنسبة للاكان، هذا الفارق هو نقص الدال (ثقب)، وعند دريدا هو منتج الاخ(ت)لاف، الذي ربما ليس إلا طريقة ملتوية للإشارة إلى الذاتية. الحافز يسبق ضرورة القواعد ويولدها، ويتجلى بالخصوص في مسار تعزيز الرمز باتجاه بناء معنى ثابت. والصعوبة التي تواجه هوسرل والهرمينوطيقا الوجودية هي ضبط غيرية من يتكلم. المعرفة بالتأمل المباشر تواجه خطر إلغاء الاختلاف، خطر جلب الآخر إلى ذاتي بدون مسافة. وللحفاظ على الغيرية يجب عدم تخطي المسافة تفاديا لفقدان خصوصية القصيدة الدالة. لا يمكن أبدا استبعاد أو بالأحرى غياب هامش عدم الفهم **Nicht Verstehen** عن الفهم **Verstehen**.

د- أساس هرمينوطيقا شلاير ماخر لأساس الميتافيزيقي لهرمينوطيقا شلاير ماخر يستدعي التساؤل التالي: ما هو الافتراض المسبق في المصالحة بين الموضوعية والتخمين؟

جواب شلاير ماخر هو أن التخمين ناتج عن التبعية الجذرية للفرد المتعارض مع المنظور الديكارتي للعالمية. وحده الديالكتيك بين الذوات المؤولة التي تسلك وفق التوافق كفيل بإظهار المعنى الذي لا يمكن القبض عليه كلياً. فنظراً لانعدام معيار إبدال ذاتي **Transsubjectif** يصبح الحديث عن موضوعانية مونولوجية تتناول لغة "صحيحة" غير مشروع وعندئذ لا يمكن التفسير الدلالي النحوي، حتى وإن تطعم بالتداولية من إعادة بناء المعنى. فالدلالة المسماة "عامة" تقوم على التأويل الذي تتفق بشأنه الذوات المتكلمة. نلاحظ إذن التكامل بين الهرمينوطيقا والعلم كل نص هو كل، هو خطاطة لرؤية معينة للعالم، رؤية فريدة من نوعها. وفي هذا السياق يتحلث هامبولدت عن "فكرة عامة"، أي عن نوع من الحدس الحسي لكنه مرفق بحضور المفهوم. كل سلسلة من

العلامات بما فيها الجملة هي بنية فريدة، مبدعة للمعنى. فإمكانات المعنى لامتناهية، وكل لحظة كلامية تعلن عن إمكانية معنى آخر، وهو ما يجعل من الكلمة تاريخاً لا يتوقف عن اكتشاف ذاته.

إلى هنا يمكننا أن نتساءل: كيف ينبغي النظر إلى مبادرة مانفريد فرانك لإقامة حوار بين الهرمينوطيقا والبنية، من خلال إعادة قراءة شلاير ماخر؟

الحقيقة أن كل محاولة لاستعادة تاريخ الفلسفة تعتبر مساهمة في تطور الفكر البشري، هذا الفكر الذي لا يتوقف عن بحث ومراجعة أسسه، لذلك يمكن لهرمينوطيقا شلاير ماخر أن تفتح المجال أمام فكر متجدد للذاتية، يعتني من مكاسب البنيوية. لكن مع ذلك تصطدم هذه الهرمينوطيقا ومعها مبادرة فرانك بجملة من العقبات يأتي على رأسها ما أشار إليه "بيتر سزوندي" Peter Szondi من أن شلاير ماخر وإن حاول في حدود معينة مقاومة تيار مثالية زمانه، إلا أنه لم يسلم منه كلياً. ذلك أنه يؤكد دائماً على الوحدة الكاملة لمعقولية العلامة كأفق للتأويل، وهو ما يعني أن المعنى الأصلي وإن كان غير معطى، فإنه يبقى بحث عن الفكرة، وبالتالي استمرار نوع من ثنائية المحسوس والمعقول. وعلى العموم يبقى مشروع فرانك لمد جسور التواصل بين الهرمينوطيقا الألمانية والبنيوية الفرنسية من خلال إعادة قراءة شلاير ماخر، مشروع طموح يحافظ على راهنيته لكونه يضع مسألة اللغة في قلب المناقشة، فالذات مبنية كلغة، واللغة هي في نفس الوقت ذات مبدعة للبنىات.

المبحث الثاني

جدل الحداثة وما بعد الحداثة (هابرماس - ليوتار)

تمهيد

أولاً: جان فرانسوا ليوتار: من الوضع ما بعد الحداثي إلى الخلاف

ثانياً: يورغن هابرماس: الحداثة مشروع غير مكتمل

ثالثاً: الإجماع والاختلاف بين هابرماس وليوتار

النموذج الثاني من نماذج الحوار الفلسفي الفرنسي الألماني الذي وقع عليه اختيارنا في هذه الرسالة، هو ذلك المتعلق بجدل الحداثة وما بعد الحداثة، ونحن لا نحيل بذلك إلى كتاب ألبرش فيلمر " Albercht wemer " جدلية الحديث وما بعد الحديث " 1985 " وإن كان يلتقي من حيث محتوياته ومضامينه مع أهداف ومقاصد هذه الدراسة. فهو يتناول النقاش الدائر بين الفلاسفة الفرنسيين ما بعد الحداثيين كليوتار ودريدا والفلاسفة الألمان كهابرماس ومانفريد فرانك، ويقدم تصورا فلسفيا نوعيا يصغي من خلاله لنزعة ما بعد الحداثة الفرنسية ويتحرر من فكر هابرماس ولو نسبيا.

إن ما نقصده بجدل الحداثة وما بعد الحداثة في سياقنا هذا، هو الجدل الدائر بين ليوتار وفكره لما بعد حداثي وهابرماس ومشرعه الحداثي. فقد شكّل فكر ليوتار ما بعد الحداثي مادة حيوية للمناظرة الفرنسية الألمانية، والتي دارت إحدى فصولها بينه وبين هابرماس. إذ يعدّ نقد ليوتار لهابرماس في " الوضع ما بعد الحداثي " ورد هابرماس عليه وحواره لفلاسفة ما بعد الحداثة أحد وجوه وأشكال الحوار والتفاعل بين تراثين فكريين في كلّ من ألمانيا وفرنسا: النظرية النقدية وفلسفة ما بعد الحداثة أو البنيوية الجديدة، كما يعدّ من أهم وأخصب الحوارات الفكرية في القرن العشرين.

لقد هاجم فلاسفة ما بعد الحداثة العقل واعتبروه تصورا ميتافيزيقيا، وانتقدوا مفهوم الذاتية. وفي المقابل دافع هابرماس عن العقل باسم العقلانية التواصلية، وعن الحداثة الغربية كمشروع لم يكتمل ولا يزال قادرا على الاستمرار رغم سلبياته، وعن الذاتية للمحافظة على الذات وإنقاذها من الضياع. وتعود ظروف المواجهة بين ليوتار وهابرماس إلى الملتقى الذي نظّم في شهر فبراير من سنة 1986 بمكتبة جورج بومبيدو، وشأنها شأن أغلب اللقاءات والحوارات بين الفلاسفة الفرنسيين والألمان انتهت إلى نوع من الإنسداد، وقد علّق مانفريد فرانك (الذي أشرف على تنشيط الحوار) على ذلك بقوله : لم يكد يمر وقت طويل حتى تبين أنّ الحوار أصبح حوار الصمّ

بخصوص قضايا: المعنى والذات والعقلانية. وقد تغيرت ليوتار عن الملتقى وإن كان قد أعلن عن اسمه ضمن قائمة المشاركين. كان ليوتار سيعزز المؤاخذة التي أفصح عنها دريدا باسمه، إذ يتحدث ليوتار في كتاب: "ضريح المثقف" Le Tombeau de l'intellectuel سنة 1984 عن "الإرهاب العقلاي (من خلال الإجماع التوافقي) لدى فلاسفة من أصول أمريكية أحيانا، وإن كانوا من أصل ألماني في معظمهم". وبالمقابل يؤخذ هابرماس الفرنسيين نزوعهم نحو اللاعقلانية ونحو الفكر المحافظ¹. وعلى الرغم من أنه لم يجري على الإطلاق حوار محدد بين ليوتار وهابرماس، فإننا سنتحرك ضمن أفق حوار إفتراضي بينهما مقتدين في ذلك بما قام به العديد من المفكرين الذين تتبّعوا حججهما الرئيسية، كريتشارد رورتي 1991 وستيورمان 1992، وسيلا بن حبيب 1984 ومانفريد فرانك وغيرهم. وبناء على ذلك نتساءل: ما هي أهم المؤاخذات التي وجهها ليوتار للمشروع الحدائقي قصد التأسيس لمفهوم الاختلاف؟ وكيف تصلّى هابرماس لهذه الانتقادات دفاعا عن مشروع الحدائقي وفكرة الاجماع؟ وهل من المشروع وصف هذا الحوار بـ"حوار الصم"؟

أولا: جان فرانسوا ليوتار: من الوضع ما بعد الحدائقي إلى الخلاف.

ليس من باب التكرار أن نعود في هذا المبحث إلى مفهوم ما بعد الحدائقي عند ليوتار، بل لضرورة منهجية ومقتضيات سياقية، إذ من غير المعقول طرح مسألة الحوار بين ليوتار وهابرماس دون استدعاء هذا المفهوم. ينتمي ليوتار إلى جيل الفلاسفة الذين عملوا على مراجعة المكتسبات الفكرية والسياسية التي تحولت بفعل ملن إلى قوانين ادعت امتلاكها للحقيقة ومن ثمّ للسلطة. انزياح هذه الخطابات الإطلاقيه هو الذي أنتج لحظة

¹ - مانفريد فرانك، حدود التواصل، الاجماع والتنازع بين هابرماس وليوتار، ترجمة وتقديم عز العرب لحكيم بناني، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ص. 21.

جديدة في تاريخ الفكر الغربي، حيث انهارت الأنساق الفلسفية الكبرى (موت الميتافيزيقا) التي كانت تؤمن بإمكانية التنبؤ بمستقبل الإنسانية وتحديد مصيرها. هذه اللحظة هي لحظة ما بعد الحداثة التي يعرفها ليوتار في "الوضع ما بعد الحداثي" بكونها: "الحالة التي تحدت ثقافتنا (ثقافة الغربية) في أعقاب التحولات التي غيرت قواعد اللعب منذ نهاية القرن التاسع عشر"¹. والمقصود بمفهوم ألعاب اللغة المستعار من "لودفينج فتحنشتين" مجموع القواعد والشروط والخصائص التي تسمح بفهم وتداول منطوقات معينة، حيث تختلف منطوقات العلم عن منطوقات الأخلاق والفنون والآداب بطابعها التداولي، أي أن كل منطوق من هذه المنطوقات يشترط تحولا على مستوى تركيبته التواصلية (مرسل، مرسل إليه ومرجع). وهو ما يستبعد وجود سردية شاملة تستطيع أن تعطينا قواعد عليا تسري على مختلف الميادين. وتبعاً لذلك يتم التشكيك في السرديات الشارحة Métarécits التي تتشتت في سحب من عناصر لغوية سردية. لقد غيرت ما بعد الحداثة من القوالب الجاهزة وبعثت القوالب والقوانين والأظمة التي تبني الخطابات الفكرية والفنية والعلمية. فأصبح الوضع ما بعد الحداثي تعبير عن عدم تكافؤ ألعاب اللغة ورفض السرديات الشارحة. وهناك العديد من ألعاب اللغة التي يصارع بعضها بعضاً حول نوع الممارسة الملائمة في حالة معينة. كما اهتم ليوتار أيضاً بالتبرير وبالطريقة التي يكون بها تبرير ما داخل لعبة لغة ما متعارض تماماً مع تبرير داخل لعبة لغة أخرى. وهو ما قاده إلى إنكار السرديات الشارحة، أي ألعاب اللغة التي توفق بين مختلف ألعاب اللغة المتصارعة داخل رؤية واحدة شاملة. في الوضع ما بعد الحداثي من المستحيل التوفيق بين لعبتي لغة مختلفتين بطريقة تحقق العدل لكليهما، وهذا ما يسميه ليوتار عدم التكافؤ في ألعاب اللغة. وحين تدخل الألعاب غير المتكافئة في نزاع حول حالة معينة، فإنه يقول إن هناك خلافاً Different، أي صراعاً لا يمكن حلّه بينهما. والنقطة الأساسية التي ينبغي أن نتذكرها عن الخلافات، هي أنها لا يمكن أن تحل بشكل عادل

¹ - جان فرانسوا ليوتار، الوضع ما بعد الحداثي. ص. 23.

بالنسبة لكل من لعبتي اللّغة المتشابكتين.¹ فالوضع ما بعد الحداثي يقوم على سياسة التسليم بالخلافات، أي بالصّاعات التي لا يمكن حلّها حلاً عادلاً. ومن الممكن أن تبدو هذه السياسة خاطئة وخطيرة من وجهة نظر معينة من ألعاب اللّغة، ومن وجهة نظر البحث عن شكل من أشكال العدل، تؤخذ فيه بعين الاعتبار اللّعبتان معاً، وهو ما عرفته المعرفة في عصرها الحداثي، عصر السرديات الشّارحة التي تبرّر شرعيتها بتحريم الإنسان (الثورة الفرنسية) أو التأمّل (الجامعة الألمانية) أو هما معا (الماركسية). وقد لخصّ Christian Descamps الوضع ما بعد الحداثي عند ليوتار في كونه إفلاس للكوني وآمال التحرّر التي وضعت في النّماذج السياسية-التربوية بعد أن أثبتت وحشيات القرن العشرين على أنّ الواقعي ليس دوماً عقلاً كما اعتقد هيجل.²

علينا اليوم التّحرّر من هوس الكونية، لأنّ العصر الحاضر هو عصر التعدّد والتنوّع الذي لا يتماشى مع مبدأ وحدة الخطابات الذّهنية والأخلاقية والسياسية والاجتماعية. إنّ اليوم، وفي ظلّ غياب لغة متعالية مشتركة بين مختلف العقلانيات، وحين تستमित في الدفاع عن نموذج معيّن لك واصل بغية الإجماع أو التّوافق فإنّ ذلك لا بدّ أن يصير لا محالة إلى هوس ينتج عنه "رعب نظري" ضدّ من لا يشاركونا نفس اللّغة. وإذا كان عصر ما بعد الحداثة بثوراته الفدّية والعلمية والتكنولوجية قد أنهى مبدأ جماعة النّوع، أي الجماعة التي يتوجّه لها فنّ معيّن وإبداع معيّن لأنّها متجانسة، فإنّ الثّورات الفلسفية والإيديولوجية أنهت بدورها ما يمكن تسميته "بالجماعة السياسية" و"الجماعة الأخلاقية". فلا وجود اليوم لجماعات لها القيم نفسها وتتوارثها بالشّكل والنّمط نفسه. كما لا وجود لعلاقة حقيقية يمكن أن تربط بين "الأمر الأخلاقي"، و"النّمط المعرفي"، و"القانون السياسي"، لأنّ لكلّ منها

¹ - جيمس وليامز، ليوتار نحو فلسفة ما بعد الحداثة، ص.49.

² - Christian Descamps, Quarante ans De Philosophie en France, Bordas, 2003, P.128.

خطابه الخاص، فالأول لا يجبر على الفعل بل يقنع، والثاني يقدم حججا وأدلة منطقية أو واقعية، أما الأخير فهو لا يقنع أو يحاجج بل يلزم ويكره ويجبر. ومن هنا صعوبة الجمع بين الخطابات في خطاب واحد¹.

بالنسبة ليوتار من الضروري تبني وجهة نظر جزئية إقليمية، لا كلية شاملة، فيما يتعلق بقضايا التاريخ والسياسة واللغة والفن والمجتمع. وبدلاً من الحديث عن ألعاب لغوية يتحدّث ليوتار في كتابه "الخلاف" * Le Différend عن "قواعد استعمال الجمل" Régimes de Phrase و"أجناس الخطاب" Genres de Discours. وعلى غرار ألعاب اللغة، فإن قواعد استعمال الجمل لها قواعد تركيبية وكل واحدة منها - كل جملة - تقدّم عالماً من العوامل. وبالتالي لا يوجد عالم واحد منفرد بل هناك عوالم متعدّدة. وقواعد استعمال الجمل تقدّم عالماً من الجمل قد تكون لتحديد قاعدة أو أمر ما، أو للإشارة أو الاستفهام أو التعجب أو التقييم... الخ. أما جنس الخطاب، فإنّه يحاول إعطاء وحدة لمجموعة من الجمل. "فأجناس القول تحدّد الرهانات، إنّها تخضع جملاً ذات قاعدة استعمال مختلفة لغاية وحيدة"²، فلا بدّ من استحضار جنس من الخطاب لتحديد قواعد استعمال العبارة لأنّه من الممكن الاستشهاد بالعبارات وتقليدها. إنّ العبارة المعرفية (الواقعية) في عمل روائي ليست مماثلة لعبارة المؤرخ المعرفية.

¹ - جان فرانسوا ليوتار، في معنى ما بعد الحداثة (نصوص في الفلسفة والفن)، انتقاء وترجمة وتعليق السعيد لبيب، مراجعة، د. عبد العلي معزوز، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، 2016. ص. 27-28.

(*) - يعدّ كتاب "الخلاف" كتاب فلسفة مقارنة بكتاب "الوضع ما بعد الحداثي"، لأنّ هذا الأخير الذي عمل من خلاله ليوتار على تقاسم تقرير حول الوضعية الراهنة للعلوم في البلدان الأكثر تطوّراً هو كتاب تأثر بعلم الاجتماع بصورة محسوسة، بينما "الخلاف" كتاب يتناول مسألة المرجعية التي يقوم عليها التقرير المعروض في "الوضع ما بعد الحداثي". لذا كتب على ظهر كتاب "الخلاف" هذا هو كتابي في الفلسفة، أي هذه هي مساهمتي الحقيقية والحاسمة في المناظرات الفلسفية.

² - مانفريد فرانك، حدود التواصل، الإجماع والتنازع بين هابرماس وليوتار، ص. 40.

يطلق ليوتار مصطلح "Differend" على هذا النوع من المواجهة الحربية في المناظرة، وفي الحجاج، حيث يقول: "على خلاف سوء التفاهم Litige ، يجسد التنازع (الخلاف) حالة من حالات الصّراع بين فريقين (على الأقل) ، دون أن تفضي إلى حسم عادل للصّراع، نتيجة غياب قاعدة حكم تنطبق على الحجاجين. أن تكون الواحدة مشروعة لا يستلزم أن الثانية (الأخرى) ليست كذلك"¹. الخلاف إذن هو الحالة المتحوّلة واللّحظة اللّغوية حيث يوجد شيء ما يلزم أن نضعه في جمل، لكنّ ذلك يستعصي علينا. تتضمّن هذه الحالة صمتا، الذي هو (في الحقيقة) تعبير سالب. لكنّها حالة تستدعي أيضا جملا أخرى ممكنة من حيث المبدأ. وهو ما نعبر عنه حينما نقول:لنا لا نجد الكلمات للتعبير عنه..جلينا إذن أن نبحث عن قواعد جديدة قادرة على التّعبير عن هذا الخلاف الذي يخونه الإحساس، إذا ما أردنا ألاّ يخبث في خصومة...إنّ هذا هو رهان فلسفة، أدب وسياسة أيضا، وذلك عبر البحث عن إديومات خاصّة (مصطلحات تعبير) قادرة على التّعبير عن هذه الخلافات.² والخلاف بهذا المعنى يعني غياب قاعدة كَلّية (لغة مشتركة) تفيد في فضّ المنازعات بين أجناس الخطاب المتباينة أو لفضّ المنازعات بشأها. لا يمكن أن يضع السياسي نفسه محلّ العالم، أو الكاتب نفسه محلّ القارئ قبل أن يكتب. لا يمكن للخطاب العلمي أن يتحوّل إلى خطاب أنطولوجي، ولا الخطاب الأنطولوجي قادر على أن يكون خطابا علميا. لكن هذا لا يعني أنّ إقصاء الخطابات الأخرى ينهي الصّراع بينها، أو يمنح تسوية للمشكل. إنّ كلّ جنس من هذه الخطابات لا بدّ أن يترك "أثرا" وبق Reste من الخلافات التي لم يتمكّن من تسويتها، من هنا "حرب أهلية لغوية لا تنتهي". لأنّ هذه الخطابات لا تقبل المقايسة فيما بينها، نظرا لانعدام خطاب معياري كوني مشترك بينها.

¹ - Jean François Lyotard, Le Differend, Editions Minuit, Paris, 1983. P.09.

² - Ibid .P. 22 .

يذهب ليوتار في كتاب "الخلاف" إلى التّشكيك في حضور الذات الحديثة للمعرفة (والتي أظهر أنّها سردية شارحة للتّحرّ في الوضع ما بعد الحدائى) ويرى أنّّه في البداية "توجد جملة" لا نعرف لا من يتلفّظها، ولا ما تقوله ولا إلى من هي موجهة. الجملة هي الصّورة التي بواسطتها تتأسس رؤيته للغة والعلاقات التي تقيمها مع الفكر. وقد طوّر ليوتار فلسفته في اللغة بالتزامن مع وصفه للوضع ما بعد الحدائى، وتهدف هذه الفلسفة المعروضة في كتاب "الخلاف" إلى تبيان إمكانية تجنّب صعوبات الوصف العملية، وإظهار إلى أي مدى لا تنطبق المشكلات المنطقية المتماثلة على فلسفته. وتتناول فلسفة اللغة مشكلة تبرير الجزم بأنّ كلّ العبارات هي أحداث، ومشكلة عدم تكافؤ ألعاب اللغة أو أجناس الخطاب. ويرى ليوتار أنّّه يمكن فهم كلّ شىء بوصفه عبارة، لكن العبارة لا يمكن فهمها فهما تاما. ومردّد ذلك هو أنّ كلّ عبارة هي حدث، ونحن بذلك لا نستطيع أن نعرف كيف نربط العبارات الأخرى بها، ومع ذلك تشكّل هذه الحلقات فهما وتمثيلا للجملة الأولى، لذلك ليس ثمة تسلسل صحيح، وليس ثمة طريقة للاتّجاه نحو تسلسل صحيح، ومحاولة البحث عن اتّجاهات صحيحة نسبيا لربط العبارات يربطها وضع العبارات بوصفها أحداثا. فمن الخطأ الاعتقاد بأنّ التواصل بين النّاس يعتمد على الاحالة على عالم خارجي، فالعبارات تحيل إلى بعضها طبقا للقواعد التي تحكم تسلسلها. وأي عمل يلي حدث العبارة هو حلقة ترتبط بالعبارة، وهذه الحلقات تخضع لمعايير (ألعاب اللغة). ونظرا لعدم وجود ما يسمّى بالتسلسل الصحيح، تكون أجناس الخطاب غير متكافئة فيما يتعلّق بالطريقة الصحيحة لمتابعة حدث ما. هكذا إذن يصّر ليوتار على ما يسمّيه "الخلاف" أو الصّراع على مستوى الخطاب الذي لا يمكن تحديده مطلقا نظرا لعدم وجود قاعدة عامة للحكم على أشكال الخطاب المختلفة. وبناء على ذلك يتّخذ الإجماع سمات "إرهابية" بالمعنى الذي يكون فيه الإرهاب هو الفعالية المترتبة عن إقصاء شريك لك خارج لعبة اللغة التي كدّا نلعبها من قبل، أو الفعالية المترتبة عن مجرّد التلويح بذلك وهذا ما يبرّر نقد ليوتار لنظرية هابرماس حول "التداولية العالمية" التي تقر بوجود دعاوى

صلاحية قبلية تنظّم سيرورة الحوار سعياً وراء الإجماع، فهابرماس ينتمي إلى مشروع الحداثة . إن صاحب "الخطاب الفلسفي للحداثة" و"الحداثة مشروع غير مكتمل" ينتمي في نظره إلى مرحلة السرديات الشارحة أو السرديات الكبرى. يقول ليوتار: "قرأت مفكراً مشهوراً يدافع عن الحداثة ضدّ أولئك الذين يسمّهم المحافظين الجدد. يريد هؤلاء، تحت يافطة النزعة ما بعد الحداثيّة، كما يعتقد، التخلّص من المشروع الحديث الذي يبقى غير مكتمل، مشروع الأنوار"¹. وهو يهدف إلى تنفيذ هذا الاعتقاد الذي ما يزال ينشط بحث هابرماس، أي أنّ الإنسانية كذات جماعية (كونية) تبحث عن تحررها المشترك بطريق تنظيم "الضربات" المسموح بها في كلّ ألعاب اللّغة، وبأنّ شرعية أي منطوق تكمن في مدى مساهمته لهذا التحرّر.² ومن أهمّ الدلالات السياسية الضمنية التي يجيل إليها نقد ليوتار لفكرة الإجماع Consensus عند هابرماس، ولوضعية العلم ما بعد الحديث هي أنّ الإجماع هو نهاية للحريّة وللإبداع الفكري، فيما يؤيّد خرق الإجماع Disensus إلى ممارسة الحريّة وتوسيع آفاق الامكانيات والطاقت الكامنة للإنسان.

ثانياً: يورغن هابرماس: الحداثة مشروع غير مكتمل.

أعتقد أنّنا تناولنا بشيء من التفصيل المشروع الفلسفي لهابرماس في المبحث الثاني من الفصل الثاني المخصّص لاتجاهات الفلسفة الألمانية المعاصرة، لذلك سنركّز اهتمامنا هنا على مفهوم الحداثة، وإن كنّا على يقين أنّ مشروع هابرماس يشكّل وحدة متماسكة العناصر، بحيث لا يستقيم معنى أي مفهوم إلّا ضمن مجموع الشبكة المفاهيمية المؤسّسة للمشروع ككلّ³.

¹ - Jurgen Habermas, La Modernite un Projet inacheve, in :Critique 1981.Num 413.P .950-969.

² - رتشارد رورقي، هابرماس، ليوتار وما بعد الحداثة. ترجمة محمد جديدي، مؤسّسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث،

www.mominoun.co 2016-10-15

الحقيقة أنه ليس ثمة مفهوم موحد للحدث مما يجعل محاولة تحديد هذا المفهوم مهمة ليست بالسهلة، وهذا ما أشار إليه جون بودريار بقوله: "إن الحدث ليس مفهوماً سوسولوجياً، ولا مفهوماً سياسياً وليست مفهوماً تاريخياً بآتم معنى الكلمة، بل إنها تعني نمطاً حضارياً خاصاً يتعارض مع النمط التقليدي، أي مع كل الثقافات السابقة عليه أو التقليدية"¹. هذا يعني أن الحدث لحظة تعبر عن الانتقال من مرحلة قديمة استنفذت طاقاتها الفكرية والإبداعية إلى مرحلة جديدة، إنها اللحظة الفاصلة بين القديم والحديث، يقول هابرماس: "إن فكرة "الحديث" ليست بالفكرة حديثة العهد، فقد استخدمت في وضعيات تاريخية متعددة لتفصل بين ادعاءات حقبة ما عن نفسها وبين ادعاءات الحقبة التي سبقتها"². فالحدث حسب هابرماس تعبر عن الوعي بحقبة ما تتحدد إضافة إلى ماضي الحقبة القديمة، من أجل أن تتصور هي ذاتها بوصفها نتيجة انتقال من القديم إلى الجديد. وذلك لا يصدق فقط على عصر النهضة الذي معه تبدأ الأزمنة الجديدة³.

وتعريف الحدث بأنها مدة تتماهى مع الحقبة التاريخية التي بدأت في الغرب مع عصر النهضة ومرحلة التنوير، حيث أصبحت واقعا مغايراً للعصر الوسيط وموقفاً جديداً تميز بتحويلات كبرى في مختلف مجالات الحياة والمجتمع. العقل، المساواة، الحرية هي الكلمات المفتاح في الحدث. الحدث توجه بطولي للفكر (تفكير ذاتي يفيض بالجرأة ويطفح بروح التجديد)، واستيقا للخلق والإبداع، ففي كلمة حدث Modernite نجد كلمة موضة Mode أي ما يوافق ذوق العصر، فالموضة خلق وإبداع، إخراج لما هو خفي إلى دائرة الضوء، وهي أيضاً انفتاح على

¹ - Jean Baudrillard « Modernite » in Encyclopedea Universalis, vol 12, Paris

1985, P. 424.

² - د. عامر عبد زيد، الحدث وما بعد الحدث عند هابرماس، مجلة آداب الكوفة، العراق، الحجم 01، رقم 11، 2012.

³ - يورغن هابرماس، الحدث مشروع لم يكتمل، ترجمة فتحي المسكيني، مجلة تبين للدراسات الفكرية والثقافية، المركز العربي

للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، لبنان، العدد الأول 2012.

الحركة (أن يكون المرء حديثاً، يعني أن يكون دينامياً، لا يفتر عن الحركة وأن يكون متفتّحاً وغير جامد على حال واحد)¹.

يمثّل "الخطاب الفلسفي للحدث" محاولة لإعادة صياغة مشروع الحدث، بحيث تظهر ما بعد الحدث الفلسفية كأثر لطريق خاطئ سلكته الحدث ذاتها عن طريق فلسفة الذات. الحدث بالنسبة لهايرماس لا تختزل في هذه الفلسفة، لذلك نجده يحاور كلّ التقاليد الحديثة التي حاولت تجاوز مأزق الذاتية. امتياز الذات هو النتيجة الطبيعية للأهمية التي أعطتها الفكر الغربي مئة قرون عديدة للنشاط الموضوع **Objectivant** للمعرفة والعمل. معنى "نظرية الفعل التواصلي" هو إعادة تعريف العقلانية بشكل يخلّصها من سيطرة طابعها المعرفي، أي استبدال نموذج معرفة الأشياء بنموذج الوفاق بين ذوات قادرة على الكلام والعمل.

الخطاب الفلسفي للحدث يظهر جهود هايرماس وامتلاكه لجهاز مفاهيمي جدّ ثري. هيغل ونيثشه، الرومانسيون والهيغليون الجدد، هوركهيمر وأدورنو، هيدغر ودريدا، بطاي وفوكو، كاستوريادي وليهمان يمثّلون موضوع قراءة تذكّر بالجوانب الفلسفية والسياسية. ونصّ: "الحدث مشروع غير مكتمل" هو نقطة البداية في هذا المؤلّف.

يعتقد هايرماس أنّ الخطاب الفلسفي للحدث قد دشّن بواسطة النّقد الكانطي أين تمّ تشكيل مبدأ الذاتية كوعي بالذات، متميّز حسب النّماذج الأساسية الثلاثة للصّلاحية الخطابية **Validite Discursive**. لكنّ كانط لا يقمّم هذا الوعي بالذات كظاهرة للحدث، وبالأخصّ لا يدرك التمايز كإنقسام يستوجب التوافق². هذا

¹ - Bertrand Vergely, Les Philosophes Modernes, Editions Milan 1997. P. 4-5.

² - Christian Bouchindhomme, Le Vocabulaire De Habermas, Editions Ellipses, Paris 2015, P.50

الوعي أو هذه اليقظة لم تتحقق إلاّ مع رومانسية إينا IENA وبرنامج النّسق المشترك لشلينغ، هيغل وهولدرلين. انطلاقاً من هذه اللّحظة تصبح الذاتيّة الحديثة أحادية الجانب ، فهي تخدم الّوالبط الاجتماعيّة التقليديّة المؤسّسة على اللّين دون إيجاد المقابل، وفي نفس الوقت تتأسّس فكرة اليقين بأنّ المبدأ الجديد للمصالحة، إذا أمكن أن يوجد، لا يمكن أن يتبلور إلاّ انطلاقاً من الذاتيّة نفسها، دون العودة إلى أشكال سابقة على الانفصال. ما يجعل هذه المهمّة صعبة هي البنية التأمليّة الذاتيّة للذاتيّة: فهي لا يمكن أن تدرك إلاّ بتحوّلها إلى موضوع لذاتها. هذه البنية التأمليّة الذاتيّة قام "ديتر هنريش" Dieter Henrich بتحسينها، عندما اعتقد أنّه اكتشف عند فيخته هذا المفهوم الآخر للوعي، للذاتيّة ما قبل التأمليّة المؤسّسة على ألفة غير موضوعة مع الذات.

ينطلق هابرماس من تحليل "هنريش" دون أن يتبناه، ويستعيد هنا قراءته القديمة لهيغل في التّقنية والعلم كاديولوجيا" حيث يقف في إنتاجات الشّاب عند فكرة تفاعلية غير محتزلة إلى ديالكتيكية للذات والموضوع. وانطلاقاً من الانتقادات الموجهة لهيغل يظهر هابرماس أصل الاتّجاهات الأساسيّة الثّلاثة للحدائثة: اللّبيرالية المحافظة، فلسفة العمل وما بعد الحدائثة النيتشوية. التيّار الأقلّ تمثيلاً في المؤلّف هو الخاص باللّبيرالية والعقلانيّة النيوكانطيّة، الذي يلعب دوراً هاماً في الأعمال النّقديّة حول النّزعة الوضعيّة، وفي "نظرية الفعل التواصلي": يتعلّق الأمر هنا بالتيارات التي لا يطرح فيها الطّابع الأحادي الجانب للذاتيّة الحديثة أيّة مشكلة، حيث يوكل الحلّ للتقدّم الاقتصادي، لسلطة الدولة أو لدور معوّض للثقافة يتكفّل بامتصاص أعراض الأزمة.

الخطاب الفلسفي للحدائثة يتناول اتّجاهات منحدرّة عن هيغلية اليسار* وعن النيتشوية وعن تداخلهما. في هذه الاتّجاهات الفكرية الاتّهام " موجه ضدّ عقل يتأسّس في مبدأ الذاتيّة، وينصّ على أنّ مثل هذا العقل لا يفضح

(*) - هيغليو اليسار يقابلون هيغليو اليمين، والتّمييز بينهما يعود إلى الانقسام بعد وفاة هيغل بشأن علاقة الفلسفة بالمسيحية، فاليمين أو الهيجليون القدامى يرون أنّ فلسفة هيغل تتضمّن أساساً للحقائق المسيحية، مثل خلود الّووح وشخصية الله وعقيدة

كلّ الأشكال الظاهرة للقمع والاستغلال إلاّ ليضع مكانها السيطرة التي لا تمس للعقلانية نفسها"¹. والاختلاف بينهما يلمس فقط على مستوى الاستراتيجيات: الهيجليون اليساريون ينتقدون العقلنة أحادية الجانب باسم الطاقة الكامنة المراكمة تاريخياً لعقل أكثر تفهماً، أما النيتشويون فيعملون على تعرية العقل في عموميته، هذا العقل الذي ليس إلاّ شكلاً منحرفاً لإرادة القوة. هذا وبعد أن خصّص هابرماس عدّة فصول لهيغل والهيجليين الجدد، وبعد كلثف عن مآزق فكر العمل والإنتاج المطابق على المستوى العملي للنظريات الموضوعة للمعرفة والفعاليّة، يتناول ما قبل تاريخ ما بعد الحداثة الألمانية والفرنسية. هذا التاريخ المسبق (الدخول فيما بعد الحداثة) يبدأ في نظره مع نيتشه، الذي كان حسبه أمام خيارين: إما إخضاع العقل الذاتي مرة أخرى إلى نقد محايت (وهو الطريق الذي سيختاره هابرماس)، وإما التخلّي عن هذا المشروع في كليته، وهو الطريق الذي اختاره نيتشه.

يعتمد نيتشه على سلّم العقل التاريخي بهدف رفضه وترسيخ قدمه في الأسطورة، في آخر العقل L'autre de La Raison، الذي وجدّه في اليونان القديمة، والذي كان ينير شعاع الأسطورة. وتأسيساً على هذا لم تقم الأنوار في نظره سوى بتعميق انشطار العقل حتّى لم يعد -وهو الذي اعتبرته الأنوار دين الثّقافة- قادراً على أن يكون القوة الموحّدة التي تحلّ مكان القوة الموحّدة للدين التقليدي.² وسوف تتمّ الاستفاقة، أي استفاقة الوعي الحديث للماضي الأسطوري بواسطة الفنّ. فالفنّ وحده في نظر نيتشه - وليس العقل النظري التأملي - عندما

التثليث، أما اليسار أو الهيجليون الشباب فيعتقدون من منظور نور الحقيقة التأمليّة أنّ هذه الحقائق غير مؤسّسة بالنظر إلى حذر هيغل نفسه بخصوص المسيحية. ومن ممثلي اليمين: K.Conradi (-1784-1849) .
E.Erdman(1805-1892) , G.A.Gabler(1786-1853); أما ممثلي اليسار نجد منهم: فيورباخ وماركس .
وقد امتدّ الخلاف بينهما إلى المجال السياسي.

¹ - يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحداثة .ص.91.

² - د.جميلة حنفي، يورغن هابرماس، من الحداثة إلى العقل التواصلي، ص.25-26.

تبدأ ممارسة نشاطه وتأثيره في صورة أسطورة جديدة سوف يكون قادرا على تشكيل قوة للتأليف تحل محل القوة الموحدة للدين وفي هذا السياق تظهر أهمية الفن الموسيقي "فاغنر" عند نيتشه.

قوة مسار هابرماس تتجلى في إدراك مشروعية الاستيقا النيتشوية، مع إظهار حدود هذه المركزية الإستيقية. العقلانية الحديثة كما لاحظ ذلك كانظ مميّزة، وهذا الانقسام إلى عقل نظري، عملي واستيقى غير مختزل لا إلى إستيقا مؤسّسة على الميثولوجيا، ولا إلى النظريّة القويّة ولا حتى إلى الممارسة كمفتاح علمي. وحده لعب العناصر الثلاثة هو الذي يراعي ضرورات الحداثة، فالحداثة الجمالية ليست، في العمق، إلاّ عنصرا من الحداثة الثقافية بصفة عامّة¹. بتبنيّه للمركزية الإستيقية يكون نيتشه قد وضع تمهيدا لما بعد الحداثة: الفترة الحديثة ليست إلاّ المرحلة الأخيرة لانحدار يعود إلى سقراط والمسيحية. العقل الإستيقى يقطع مع كلّ مقولات الفعل والفكر العقلاني، ومنه فكرة مظهر بدون ماهية، وهي الفكرة التي رأى فيها هيدغر قلب للأفلاطونية ومصدر الحمق النيتشوي. نيتشه لم يعي أنّ هذه الإستيقا هي جزء من كلّ مميّز، ذلك المتعلّق بالعقل الحديث الذي يتخصّص في العلوم والتقنيات، في إيتيقا دنيوية وحقّ حديث، في الفنّ والدّمّد. ومعنى ذلك أنّ نيتشه وقع من منظور هابرماس في تناقض لأذنه إذا كان لتفرد الممرّق يفتح باب الفرار من الحداثة فإنّه في الوقت ذاته لا يمكن أن يتأصل إلاّ في الفنّ الأكثر تقدّما في الحداثة. فنيّشه يزعّ العنصر العقلاني الذي يتشبّه في استقلالية ميدان الفنّ الطلائعي، المختلف جذريا، عن الصّلة التي تربطه بالعقل النّظري والعقل العملي.

لقد باشر نيتشه نقدا كليا للعقل وليس فقط لتشوّهاته وانحرافات، دون الوعي بأنّ هذا النّقد يجب أن يستمدّ من العقل ذاته أسلحته وأدواته لمواجهته، فإحالته الضمنية إلى الإبداعية الإستيقية هي جزء من العقل الحديث. وهو ما جعله حسب هابرماس يتأرجح بين استراتيجيتين: استراتيجية ريبية متشائمة ومتناقضة، فهي من جهة

¹ - نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، نموذج هابرماس. ص. 123.

مناهضة للميتافيزيقا والرومانسية وتنظر للعالم نظرة فذّية، ومن جهة أخرى تستخدم مفاهيم علمية (علم النفس والتاريخ والبيولوجيا) لتضعها في خدمة إرادة القوة الخلاقة المتحررة من وهم الإيمان بالحقيقة في ذاتها. واستراتيجيته تقوم على نقد الميتافيزيقا نقدا جذريا، وتنصيب ديونيزوس فيلسوفا، وتنصيب نفسه تلميذا ومريدا لهذا الإله الفيلسوف. وإن كان وضع الذوق والتجربة الجمالية مكان العقل مسألة لا يمكن أن تبرر ذاتها عقلا¹. وقد تجسّدت هاتان الاستراتيجيتان حسب هايرماس في اتجاهين اثنين في الفكر الأوروبي الحديث، هما: الاتجاه الشكّي والإرتيابي مع باطاي، لاكان وفوكو، والاتجاه الذمّي المتمرس الذي يتعقب فلسفة الذات بدءا من أصولها ما قبل السقراطية مع هيدغر ودريدا.

انطلاقا من مفترق طرق هذا الكتاب (الخطاب الفلسفي للحداثيّة) مع هايرماس التيارات الثلاثة الأساسية المنحدرة من الفكر النيئتشيوي، تلك المرتبطة بهيدغر ودريدا، باطاي وفوكو وبهوركهايمر وأدورنو. وسنركّز هنا على نقده للفلاسفة الفرنسيين. إختار هيدغر الطّريق الفلسفي لأنّ جينينالوجيا السّلمة في نظره ما تزال قريبة جدّا من مشروع الأنوار. فهو يرتبط بدل ذلك بهدم الميتافيزيقا الغربية، فما يختفي هو حصّة العقلانية التي تتضمنها الإستيقا الحديثة. هيدغر ليس لديه أيّ تصوّر عمّا هو الفنّ الطّلاعي، فما هو كلاسيكي واحد بالنّسبة له، مكان الفنّ عنده يحتلّه الوجود، ونقد الميتافيزيقا هدفه هو تجاوز العدمية الغربية. الذّاتية الحديثة في نظره من ديكارت إلى نيئتشه مختزلة في وظيفة سيطرة الموجود. والمعرفة التي تهدم الميتافيزيقا تكون بموجب ذلك فكرا ما وراء كلّ تأملية وكلّ خطافية، وبالتّالي قريبة من الشّعور ومن التّصوّف.

يع تقد هايرماس أنّ السّبب الذي جعل هيدغر يردّ الفلسفة والعلوم إلى تتابع أحكام أنطولوجية مسبقة للذّاتية، يجب البحث عنه في كونه أنّه لم يتحرّر فعليا من فلسفة الذّات في شكلها الهوسرلي " إنّ هيدغر لا ينتبه إلى فشل

¹ - د. جميلة حنفي، يورغن هايرماس، من الحداثة إلى العقل التواصل، ص. 49.

محاولته للانفلات من تأثير فلسفة الذات، ولم ينتبه إلى أن ذلك ناتج عن كون سؤال الكينونة لا يمكن أن يطرح إلا في أفق فلسفة الأصل، كيفما كان التعديل المتعالي الذي أدخله عليها، فالمخرج الموضوع لمامه يتمثل في العملية التي انتقدها باستمرار والمتعلقة بـ "قلب الأفلاطونية" الذي قام به نيتشه، وبذلك يقرب فلسفة الأصل بدون الخروج من إشكالياتها"¹.

مع دريدا يتدخل دور الفلسفة الفرنسية في تكوين ما بعد الحداثة، ليس من الزاوية التاريخية طبعاً، بل من حيث تمدد الطريق الفلسفي لنقد الميتافيزيقا الذي دشنته كل من نيتشه وهيدغر. وقد عنون هابرماس هذا الفصل بـ "نقد دريدا لنزعة مركزية الصوت" استطراد حول تسوية الفرق النوعي بين الفلسفة والأدب.

يرى هابرماس أن دريدا قام بخطوتين مهمتين هما تطويع اللسانيات الحديثة وجعلها أداة لنقد الميتافيزيقا، والانتقال من فلسفة الوعي إلى فلسفة اللغة بفضل "في علم الكتابة" De La Grammatologie. لكنه يعتقد أن هذه الخطوة الثانية محدودة جداً. ومهمة علم الكتابة هي فهم ماهية اللغة وفق نموذج الكتابة وليس وفق نموذج الخطاب². ويتلخص دور التفكيك في الثورة على الإرث الميتافيزيقي الغربي والمؤسسات المجسدة له (ميتافيزيقا الحضور).

في منظور هابرماس ينطوي مشروع دريدا على مفارقة، فهو من جهة يعمل على تفكيك الميتافيزيقا، ومن جهة ثانية يتغذى (علم الكتابة) من أصول دينية يهودية. لقد لاحظ أن دريدا يربط الوعي الذي كوّنته الحداثة عن نفسها منذ مطلع القرن 19 م على الأقل بفقدان اليقين اللاهوتي، المتأتي من الكتابة الإلهية الضائعة وتحديدًا من الإله اليهودي الضائع. وبذلك تتحدّد الحداثة لديه بالبحث عن آثار هذه الكتابة التي لا تعد بالعثور على كل ذي

¹ - نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، نموذج هابرماس. ص. 232.

² - يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، ص. 259.

معنى منسجم ومتناسق، ودليله في ذلك قول دريدا: "إنّ هذا اليقين الضائع، هذا الغياب للكتابة الإلهية وهو في البدء غياب للإله اليهودي الذي بهذه المناسبة لا يعرف فحسب وبطريقة غامضة شيئا مثل الحداثة، فهو باعتباره غيابا ومطاردة للعلامة الإلهية، فهو يتحكّم في كلّ الإستيقا والنقد الحديثين"¹. وهنا نجد هابرماس يستغرب هذا الموقف الثيولوجي المفارق من دريده الذي من المفترض أنّه يرفضه، بل ويعمل على هدمه مادام يقتفي أثر أستاذه هيدغر. يبدو إذن أنّ دريدا لم يفلت من ضغوط براديعم فلسفة الذات رغم مجهوداته لتحقيق ذلك عبر نقد نظرية هوسرل في الدلالة. وبالفعل يدافع هوسرل بقوّه عن دائرة الوعي الخالص ضدّ الدائرة الوسيطة للتواصل اللغوي، وينسب الدلالة إلى الماهية المثالية، وإلى المعقول لكي يطّهرها من المكونات التجريبية للتعبير اللغوي الذي لا يمكن بلوغ الدلالة بدونه². وتقوم لالة تعبير ما عند هوسرل على التأسيس المتعالي، حيث المضمون الدال هو بذاته شيء مثالي يأمل هوسرل العثور عليه في الماهية القصدية للفعل. ومعنى ذلك أنّ دلالة إشارة غير منفصلة عن الخاصية القصدية للشعور القائمة على فكرة أنّ كلّ شعور هو شعور بموضوع، فالمسمّيات تكتسب معناها ممّا تضيفه عليها الذات المتعالية التي تمنح الصّوت أولوية على الكتابة³. ويعترض دريدا على فكرة هوسرل حول مثالية اللالة المطابقة لذاتها، المضمونة بحضور حيّ للتجربة الحيّة المباشرة والراهنّة التي نصل إليها بالحدس، وتعيش في باطنية الذات المتعالية المتحرّرة من كلّ عنصر تجريبي، وهو ما يجعل الميتافيزيقا تبلغ ذروتها في نزعة حدسية فينومينولوجية. لكن مع ذلك بقي دريدا حسب هابرماس أسير فلسفة الأصل الهيدغرية⁴. أمّا فيما يتعلّق بالجانب الثّاني من قراءة هابرماس النّقدية للمقاربة التفكيكية فيتعلّق بفكرة للأشابه بين الجنس الفلسفي والجنس الأدبي،

¹ - Jacques Derrida, L'écriture et La Différence, P.21.

² - يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، ص. 264-265.

³ - د. جميلة حنيفي، هابرماس، من الحداثة إلى العقل التواصلي، ص. 85.

⁴ - يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، ص. 285.

حيث يرى بأنّها تسعى إلى إلغاء الفروق بين الأدب والفلسفة، فدريدا يستند إلى فكرة نصّ شامل تتشابك فيه النصوص عبر وسيط الكتابة، حيث يفقد كل جنس فلسفي أو علمي استقلالته لصالح سياق يشمل كل شيء، ولصالح سيروية توالد نصّي يتعدّر التحكّم فيه. وفي هذه الحالة تحتلّ البلاغة الأولوية مقارنة بالمنطق. وحسب هابرماس هذه الطريقة ليست إلاّ محاولة تعسّفية للابتعاد عن النصّ الفلسفي وتقديمه على أنّه نصّ أدبي. "لا يمكن لدريدا أن يحقّق هدف هيدغر المتمثّل في تفجير أشكال الميتافيزيقا من الدّاخل بواسطة مسيرة بلاغية بشكل أساسي إلاّ إذا كان بالإمكان "بيان" أنّه لاحقا لامتحان معقّ يختفي الفرق في الجنس بين الفلسفة والأدب"¹. لا يستبعد هابرماس صلة القرابة بين الفلسفة والأدب، لكنّ الوسائل البلاغية غير منفصلة عن شكل معيّن للبرهنة والاستدلال الفلسفي. ولعلّ أهمّ مؤاخذة يؤاخذها هابرماس على دريدا هي تلك المتعلّقة بتحديدده للغة بالاستعمال الشعري والجمالي، وعدم تفضّنه إلى أهمّيّة اللغة بما هي وسيط تواصلية، حيث تكون وسيلة تفاهم في العوالم الثلاثة (الموضوعي، الاجتماعي والذاتي)، فدريدا عمّم بطريقة مفرطة الوظيفة الوحيدة للغة، أي الوظيفة الشعرية، ولم يتفطن إلى أنّ الحداثة الثّقافية تتشكّل من ثلاث دوائر، الدائرة العلمية، والدائرة الأخلاقية-الحقوقية، والدائرة الفنّيّة، فقام بتعويض العلاقات المعقّدة لهذه الدوائر لأجل إلحاق الفلسفة بالأدب والنقد.

مع بطاي وفوكو يتناول هابرماس التيار الآخر المنحدر عن نيتشه (الاتّجاه الشكّي والارتيابي)، ذلك المتعلّق بالجينولوجيا العلمية لإرادة القوّة المشوّشة، وبالعقل الذّاتي، على قاعدة رؤية فنّيّة. فالقرب هنا من الحداثة الفنّيّة قطعي مثلما هو الأمر عند نيتشه. لكن من الضّوري هنا الوقوف بداية على النّقاط المشتركة بين هيدغر وباطاي، لأنّها تمثّل أصل الالتباس في فهم الفرنسيين لهيدغر كمفكّر هدام قريب من الفنّانين الطلائعيين. كلّ من هيدغر وباطاي يرجع إلى المقلّس الذي يقوله الشعراء، لكنّ الأمر عند باطاي يتعلّق بالتحارب البدائية والحديثة للشبّية،

¹ - المرجع نفسه. ص. 293.

والتي ضحية، للذشوة والاشتمزاز التي تضيع فيها الذاتية أمام فيضان اللاعقلي. وقصد تأسيس الوجود والسيادة، آخر العقل، يجب العودة إلى تاريخ العقلانية الغربية بهدف الخروج من الحداثة. لكن باطاي لا يستبعد الوسائل العلمية في تحليل المقس وقد العقلانية التطبيقية للاقتصاد والعمل.

يرى هابرماس أن كلا من هيدغر وباطاي تجمعهما إرادة الفكك من الأسر الذي فرضه عالم الحداثة المغلق الذي وضعه العقل الغربي عبر انتصاراته وانكساراته التاريخية. فكلاهما يريد التغلب على الذاتية التي أرهقت العالم بعنفها المتشوي وحوّله إلى مستودع أدوات تستعملها التقنية ويستثمرها الإقتصاد لكن ما يميّز باطاي عن هيدغر هو أنه " لا يهاجم العقل انطلاقاً من أسس العقلنة "المعرفية"، انطلاقاً من الافتراضات الأنطولوجية للعلم والتقنية بوصفها موضوعة *objectivante*. إنّه على خلاف ذلك يركّز على أسس العقلنة الأخلاقية التي جعلها نظام الإقتصاد الرأسمالي ممكنة، حسبما يرى فيبر، مخضعا بذلك الحياة الاجتماعية بمحملها لضرورات العمل المستلب والسيورة التراكمية"¹. باطاي في نظر هابرماس لم يهتم بالبحث عن أصل الذاتية بل انصبّ اهتمامه على تحرير الذاتية من حدودها وإخراجها من ذاتها. وقد فتحت فكرة لامحدودية الذات هذه آفاقاً أخرى لباطاي، فإذا اخترقت الذاتية حدودها فهذا لا يعني أنّها ضحت بمكانها وسلطانها لصالح كائن أعلى، بل إنّها سوف تستعيد بانتهاكها لحدود العقل عفوية اللّوابع التي كانت منبوذة وملعونة، وهو ما يمكنها من ولوج المقس والسيادة الحقيقية " إن انتهاك الحدود للمضي نحو المقس لا يعني الاستقالة المدعنة للذات، بل يعني اعتاقها وطريقها إلى السيادة الحقّة"². ولئن أعطى باطاي الكلمة الأخيرة إلى "السيادة" لا إلى الوجود فإن ذلك في نظر هابرماس لم يحدث صدفة، بل يرجع إلى التقارب مع المفهوم النيتشوي عن الحرّية وتأكيد الذات لدى الإنسان الأعلى، وهو

¹ - المرجع نفسه. ص. 329.

² - المرجع نفسه. ص. 330.

مفهوم من وحي فني يتعدّد الحديث عنه عند هيدغر. وهنا يلتقي كلّ من باطاي ونيشيه في المكنون الفوضوي المتمرد على كلّ سلطة وتحديد سلطة المقّس. أما من ناحية المنهج فإنّ باطاي يواجه نفس الإحراج الذي وقع فيه نيشيه، والمتعلّق بالتهنئة نظير لما يتجاوز النظرية، فهو يتذبذب بين المسعى العلمي والنشوة الصّوفية. مشكل مماثل يعترض فوكو عندما يحاول إدانة العقل باسم الجنون المقصي، القسم الملعون في الغرب.

في فصل "نزع القناع عن العلوم الإنسانية عبر نقد العقل" يتناول هابرماس نقد فوكو للعقل الغربي وللحدّثة عموماً فوكو يأخذ عن باطاي الموضوعات النيتشوية، إضافة إلى التأثير العلمي للبنوية وباشلار، لكن ما يميّزه عن باطاي هو غياب يوتوبيا مؤسّسة على القسم المقصي يميّز هابرماس بين مرحلتين عند فوكو: مرحلة أركيولوجيا المعرفة ومرحلة نظرية السّلمة التي تضيف إلى تحليل المعارف جينيولوجيا الممارسات. المنعرج يقع حوالي سنة 1970، لكن بداية من "تاريخ الجنون" يأخذ التقابل بين النّسق الاجتماعي المتسلّط والأجساد الخاضعة لنظامه مكانه، ونجد نوعاً من التواطؤ بين العلوم الإنسانية وممارسات الحجز، والرّقابة والقمع التي تكشف عنها عملية التنشئة الاجتماعية. ولا تهّمه العلوم الإنسانية في هذا المقام إلاّ بمقدار ما هي وسيلة لتقوية المسار المأساوي للنشئة الاجتماعية، الذي يتجسّد في مختلف أشكال الترويض الجسدي والفكري. من وراء العلوم الإنسانية بل وأيضا المصانع، السّجون، الثّكنات والمدرسة توجد نظرة الذات العاقلة التي لا تتواصل مع الدّوات الأخرى، بل تلاحظ هذه الدّوات عبر تحويلها إلى موضوعات، فإنسانية هذه الدّاتية مرادفة للرعب.

يتساءل هابرماس هنا: هل ينجح فوكو في القيام بنقد جذري للعقل في شكل تاريخ للعلوم الإنسانية موسّع إلى جينيولوجيا، ومجرى بطريقة أركيولوجية، دون أن يغرق في معضلات هذا المشروع الدّاتي المرجح؟¹. يقارن فوكو صعوبة الحجّة الأقوى، تلك المتعلّقة بالحقيقة وبالتّمييز بين منطوقات صادقة وغير صادقة بإقصاء المغاير الذي

¹ - المرجع نفسه. ص. 379.

يخصّ في نظره العقل، بالمقابل ما يجعل الحقيقة ممكنة (إرادة الحقيقة) ليس لا صادق ولا كاذب، بل فقط وظيفتها هي التي يمكن مساءلتها كما تقوم به أركيولوجيا المعرفة، بينما تبحث الجينيولوجيا عن الروابط مع شبكة ممارسات السلطة. هنا البديل الذي يقترحه فوكو كمقابل للفلسفة الأولية المتزمنة. الكلّ إذن يقوم على مفهوم السلطة الذي يفحص هابرماس افتراضاته ووظائفه المعقدة. علم التأريخ **Historiographie** أو التأريخ الزممي لفوكو يقطع من نواح ثلاث مع تاريخ العلوم الإنسانية:

1- تجاوز تعلق الحداثة المفرط بالحاضر، وتفضيل العودة إلى الماضي للكشف عن زيف ادعاءات الحاضر وفضح تسلطه.

2+ استبعاد منهج التفسير معتبرا للتأريخ الحديث في خدمة الهدم وليس الفهم، أي القطع مع الهرمينوطيقا. فاهتمام فوكو لا ينصبّ حول النفاذ إلى باطن الخطاب لأجل الكشف عن المعاني الخفية وامتلاكها، لأنّ في التّأويل توجد دوما إحالة إلى ذات تأسيسية مبدعة تكشف العناصر الخفية وراء النص، وتملأ الثغرات المسكوت عنها. وهذا هو المأزق الذي حاول فوكو تجاوزه، فهو باحث أركيولوجي "يعمل على تحويل الوثائق الناطقة إلى "آثار" أو "مبان" خرساء يتوجب تحريرها من سياقها كي تكون في متناول وصف من نموذج بنيوي، وبعدها يتولّى الجينيولوجي مهمة شرح مصدرها استنادا إلى الطّوارئ العليا والدنيا وهي المعارك والانتصارات والهزائم"¹.

3- التخلّص من علم تأريخ شمولي ومن اتّصالاته الخاطئة قصد كتابة تاريخ متعدّد، تاريخ انفصالات وانقطاعات لا يوجد بينها خطّ مستمر ولا تماسك غائي.

¹ - المرجع نفسه. ص. 385.

وينتهي فوكو إلى نوع من التّاريخانية المتعالية، حيث الموضوعات مشكّلة في كلّ مرة من ممارسات خطافية عارضة، والاستمرار الوحيد هو المتعلّق بالسير في أقنعة مختلفة تحتلّ هنا مكان الوعي المتعالي. وهذا ما يكشف عن عدم تخلص فوكو من تأثير فلسفة الذات، فقد جعل من مفهوم السّلمة مقولة تاريخية-استعلائية. السّلمة كما يقول هابرماس تلعب نفس الدور الذي يؤدّيه الاخ(ت)لاف عند دريدا. لكن إلى جانب المعنى المتعالي يضاف معنى تجريبي للثبات الدّاتي، متميّز في كلّ مرة، تاريخي وغير مختزل إلى ما هو عالمي. نقف بوضوح على هذه الوظيفة المعقّدة لمفهوم السّلمة من خلال العودة إلى كتاب "الكلمات والأشياء"، وبالتّحديد إلى آخر فصل فيه، حيث يتناول فوكو تشكّل العلوم الإنسانية.

هناك قطعتين إبستمولوجيتين فاصلتين في نظر فوكو: تلك التي تعود إلى العصر الكلاسيكي (من فكر كسمولوجي إلى نسق التّمثيل)، وتلك التي تدشّن، منذ كانط، الحداثة، الوعي بالذات والعلوم الإنسانية. وما هو حاسم في نظره هو هذه القطيعة بخلاف ما ذهب إليه هيدغر الذي يعود بميتافيزيقا الذات إلى ديكارت. ويستعيد هابرماس انتقادات فوكو لفلسفة الوعي لمصلحته دون أن ينتهي إلى نفس الدّائج التي انتهى إليها فوكو. ففي أحد الفصول الأخيرة من كتابه يبيّن كيف أنّ نظريّته حول العقلانية التواصلية تتخلّص من مفارقات وتناقضات فلسفة الذات. يتعلّق الأمر عنده بإعادة بناء معرفة تستخدم دوما قواعدها ضمّنيا، وفي نفس الوقت تختزل التّعارضات بين التّجريبي والمتعالي، الوعي واللاوعي، الأصل والاستلاب بواسطة براديجم التّفاهم في عالم معيش أصله ليس الذوات. يطوّر هابرماس معضلات فلسفة الذات بالعودة إلى "فيخته": "لا يمكن لأننا أن نمتلك ذاتها، كما لا يمكننا أن نضع" ذاتها، إلا بوضع اللاّأنا بشكل شبه لاشعوري محاولا إدراكها تدريجيا بوصفها ما وضعته الأنا. يمكننا فهم هذا الفعل الذي يقوم على وضع الذات بشكل غير مباشر بثلاثة وجوه مختلفة: بوصفه

سيرورة معرفة الذات، بوصفه سيرورة وعي، وبوصفه سيرورة إعداد¹. تحت الطابع الأول الأنا هو في نفس الوقت تجريبي ومتعالي، وتحت الثاني تأمل حول واقع متخفي، وتحت الثالث إعادة امتلاك لأصل مفقود. من هذه المعضلات الناتجة عن فلسفة الذات تنتج مشاريع لكتابة إنتاج ذاتي للعقل (والتي تفضي إلى الوضعية)، وطوباوية التحليل النفسي أو الفينومينولوجيا (والتي تفضي إلى اليأس العدمي والريية الجذرية)، وأخيرا الفلسفات الأخروية للتاريخ أو الفكر الديونيزي. هذا الفكر المتمركز حول الإنسان هو الذي يحكم في نظر فوكو العلوم الإنسانية وإرادتها الشّبهة في المعرفة².

الانتقال من أركيولوجيا المعرفة إلى جينياولوجيا للتلطة يبرّر حسب هابرماس بثلاثة صعوبات:

1- لاحظ فوكو القرابة الموجودة بين أركيولوجيته للعلوم الإنسانية وتاريخ الوجود حسب هيدغر، الذي يشارك في المشكلة الثالثة لفلسفة الذات، تلك المتعلقة بالأصل وبالاستلاب.

2- فوكو أدرك أنه بفعل التقريب بين العصر الكلاسيكي والنبوية من خلال براديجم التمثيل، فإن ذلك لا يقود إلى ما وراء الحداثة، بل يعيدها فقط إلى مرحلة سابقة لفلسفة الذات.

3- أن أركيولوجيا المعرفة لم تفسر العلاقة الموجودة بين الخطاب والممارسة.

لهذه الأسباب الثلاثة يتخلّى فوكو عن استقلال الإبتيميات، ويؤسسها على تقنيات السلطة. هذا المنعرج يقوده نحو أرضية نظرية للمجتمع، والتي هي أيضا نظرية هابرماس. وعلى هذا أصبحت الطريقة الجينياولوجية هي إحدى المؤسّسات التي كثيرا ما يلاقيها هابرماس في نقاشاته المختلفة. الإعتراض الأول لهابرماس يتعلّق بكون فوكو لا

¹ - المرجع نفسه. ص.403.

² - المرجع نفسه. ص.405.

يمكنه لحفاظ على جينياالوجيته إلاّ برفضه أن تطبّق على نفسها، بهدف الكشف عن الأصل، عن "الإرادة" التي تؤسّسها، لكنّه وبالنظر إلى كونه لا يطالب كما يفعل هيدغر بمعرفة أولية فيما وراء العلم، ولا يلغي كما يفعل دريدا الاختلاف بين المنطق العلمي والبلاغي، كان يجب عليه لتفطن للاختلاف بين علمه وعلم الآخرين. لكن نتيجة لذلك كان مضطراً لادّعاء مفهوم للحقيقة لا يخفي أيّة إرادة سيطرة. ويكون قد اكتشف في نفس الوقت أنّ علمه النّقدي يتموقع ضمن سياق واسع للأبحاث المماثلة، غير مختزل في نموذج العلوم الإنسانية التي توفر أدوات التحكّم.

إنّ فوكو يستعير حسب هابرماس مفهومه للسلطة من نقد الميتافيزيقا، لكنّه يطبّقه على كلّ العصور وكلّ الخطابات، حتّى تلك التي ليس لها اتجاه الحقيقة. ولهذا يبقى مفهوم السلطة ملتبسا، "إنّ مثل هذا الاخفاء لأصل مفهوم السلطة - نظراً لصدوره عن مفهوم إرادة الحقيقة والمعرفة المستعار من نقد الميتافيزيقا - يفسّر أيضا كيف يمكن استعمال مقولة السلطة منهجيا بشكل ملتبس"¹. فهو من جهة تحريبي يشكّل نوع من السوسولوجيا الوظيفية، ومن جهة ثانية متعالِي مادام يوظّف كأساس لنقد العقل. أمّا الاعتراض الثالث فيعتبر بموجبه هابرماس مفهوم السلطة ذاته لا يزال منتميا إلى مقولات فلسفة الذات، ولم يتحرّر منها، بل هو مقتبس من قاموس فلسفة الوعي ذاتها. فمن مفهوم الحقيقة كشرط لنجاح الفعل، فوكو لا يقوم سوى بقلب التبعية: السلطة تشرط الحقيقة. لكنّ القلب لا يلغي معضلات فلسفة الذات. فما هو مؤكّد عند هابرماس هو أنّ فوكو تحوّل إلى نظريّة السلطة ليخلط العلوم الإنسانية من دائرة الموضوع والتشخيص والزائفة، وذلك باحلال الجينياالوجيا محلّها، حيث يطمح المنهج الأركيولوجي إلى الارتقاء بالمعرفة إلى مستوى موضوعية المعرفة الحقيقية التي تبلغ مصاف العلوم الطبيعيّة. غير أنّ الجينياالوجيا تلقي نفس المصير الذي حدّده فوكو للعلوم الإنسانية، فهابرماس يرى أنّ المرجعية الذاتية تسّم

¹ - المرجع نفسه. ص. 415.

موضوعية المعرفة المتأتمية من تطبيق المنهج الجينيولوجي، ويناقش هذه الموضوعية المزعومة على ثلاثة مستويات: خضوعها للحاضر، ونسبيتها والمعوية الخفية فيها. الخضوع للحاضر لأنها- الجينيولوجيا- تجعل من النظر في الماضي وسيلة من أجل حاجات الحاضر، ونسبية لأن الجينيولوجيا ذاتها تكون إحدى نتائج السلطة: الأجساد المخضعة (بالتغلب على العلوم الإنسانية تصبح الجينيولوجيا ذاتها أداة سيطرة في يد المنتصرين، وهنا أيضا غياب معايير عالمية يحول المقصد النقدي إلى عكسه). أما المعيارية الخفية فذلك لأن فوكو يؤسس لحياضية معيارية من الدرجة الثانية، تتجلى في الالتزام الذي يميز مقارنته ككل. يقول هابرماس: "إن تأسيس حياضية معيارية من الدرجة الثانية على هذا النحو يتوقف بالطبع عن كونه حياضية من الجانب المعياري. يفهم فوكو نفسه كمتصد يقاوم الفكر الحديث والسلطة الانضباطية، ذات الوجه الإنساني. إن الالتزام يشرب دراساته العلمية حتى في الأسلوب وفي انتقاء الكلمات"¹.

وأخيرا من الناحية الاجتماعية فإن فوكو لا يستطيع انطلاقا من المفهوم الوحيد للسلطة، والصراعات الدائمة للاستحواذ عليها أن يفسر إمكانية نظام اجتماعي وتفردية في المجتمع الحديث. وحدها نظرية في اللغة، ومفهوم للشرعية يمكن أن يقدم إجابة عن هذه المسألة. إن هدف هابرماس ليس هو ترديد ومدح مكاسب المجتمع الحديث، وتذكير فوكو بالنظام، بل إن الأمر يتعلق بتبيان أن نقد الميتافيزيقا الغربية وكل مفهوم للعقل ليس إلا اتجاه أسسها الخاصة، ويفضي إلى نقيض مقصده. فبعد أن كشف هابرماس عن المآزق الميتودولوجية للجينيولوجيا يقدم نظريته حول الحداثة على قاعدة براديجم بينداتية اللغة، حيث يتخلى عن العودة إلى منابع التقليدية، لتعبئة القوة الهدمية أو النقديّة الملازمة للحداثة ذاتها ضد فلسفة الذات ومعارضيه الذين يتحركون داخلها، ضد المظاهر المرضية للمجتمع الحديث. وهنا ينضم إلى أدورنو وفوكو من أجل إدانة الوجود الاجتماعي الداروينية للعالم الراهن.

¹ - المرجع نفسه. ص. 434.

فأوروبا الحديثة أبدعت الافتراضات الثقافية والقواعد المادية لعالم تحلّ فيه هذه ألوح مكان العقل. هنا الذّواة الحقيقية لنقد العقل المعلن منذ نيتشه. فقط أنّ هابرماس يعتقد أنّّه وجد في الكمونات الذّقديّة للحدّاتّة موارد لتقدّم إجابة لهذه الوضعية.

ما يمكن استخلاصه حول الخطاب الفلسفي للحدّاتّة هو الأهميّة التي يوليها هابرماس للنّقاش مع الفلسفة الفرنسية، فهو لا يعتقد أنّّه بإمكان بلد وحده أن يقطع اليوم مع منطق الأنسقة الذي يضمن نموها مهما كان الثّمّن، حتّى ذلك المتعلّق بالهدم الذّاتي. وحدها أوروبا تستطيع ذلك انطلاقا من تقاليدّها الخاصّة. ومع ذلك تبقى بلّيب ودوافع هذا النّقاش دوافع فلسفية أيضا، إذ بخلاف أولئك الذين يستعلّون أمام تراجع التّيّار المنتقد هنا للعودة إلى الأشكال التّقديدية لفلسفة الذّات، أي مناهضي الحدّاتّة بمختلف أشكالهم، فإنّ هابرماس لا يعتقد بأنّ ثمة عودة للوراء ممكنة.

ثالثا: الإجماع والاختلاف بين هابرماس وليوتار:

رأينا كيف أنّ هابرماس بدلا من أن يتخلّى عن مشروع الحدّاتّة، عمل على القيام بمراجعة نقدية لهذا المشروع، وإظهار إيجابياته وسلبياته، واستخلاص الدّوس اللاّزمة من ذلك. فعارض فكرة التّقويم السّليبي لدور العقل، وتجاهل إنجازاته العلمية والحضارية. وقوله بأنّ الحدّاتّة مشروع غير مكتمل لا يعني اختزال الحدّاتّة في الجوانب العلمية والتّقنية، بل الحدّاتّة بكلّ أبعادها الفلسفية والجمالية والثقافية. لذلك اقترح مخرجا من العقل المتمركز على الذّات، يسمح بتشخيص أسباب انحراف الحدّاتّة، وهو العقل التّواصلّي القائم على قوّة الخطاب الحجاجي الذي يمكن من تحقيق التّفاهم والإجماع.

وفي مقابل ذلك نحى ليوتار منحى مغايرا، منتقدا فكرة الإجماع أو ما يسميه "البراديغم التواصلية" باسم الاختلاف والتعدّد الحاصل بين الخطابات. حيث يقدّم "الوضع ما بعد الحداثي" موقفا مناهضا لإمكانية تقديم لمن معيّن من التفسيرات للأحداث، أي للطريقة التي تقدّم طريقة للجمع والتّوحيد بين كلّ قواعد التبرير في تبرير واحد شامل، وهو ما يعرف بالسرديات الشارحة Metarecits .

وإذا سلّمنا بأنّ الحوار الذي كان من المفترض أن يجري بين ليوتار وهابرماس لم يتحقّق بالفعل، فإنّنا سنتحرّك هنا ضمن أفق حوار إفتراضي بينهما حول الإجماع و الاختلاف. فإذا كان هابرماس ينجح من خلال نظرية الإجماع إلى التّوافق والتّجانس، أفلا يمكن القول بأنّ هذه الأطروحة تحمل في طيّاتها شكلا من أشكال عنف الخطاب؟ أولفلمنا مع ليوتار بفكرة الخلاف والتّنازع نظرا لانعدام قاعدة تسوية يلتزم بها الجميع، ألا نقع ضحية تناقض، ما دام صدق هذه الأطروحة ذاقوقف في أساسه على الإجماع والتّوافق بشأنها؟ ثمّ هل استنفذ الغرب حقّا مخزونه التّأويلي وانتقل إلى مرحلة ما بعد الحداثة كما يدّعي ذلك ليوتار، أم أنّ الحداثة ما زالت تمتلك أدوات النّقد الدّاتي لتخطّي أزمته، فتغدو بذلك مشروعا غير مكتمل مثلما يذهب إلى ذلك هابرماس؟ وكيف يمكن تقييم هذا الحوار بين الحداثة وما بعد الحداثة، بين الرّؤية الألمانية و الرّؤية الفرنسية؟

يضع هابرماس نظريّة الفاعلية التواصلية كبديل جذري لفلسفة الوعي، وهو يعتبرها أكثر جذرية من تصوّرات فلاسفة الاختلاف (نيتشه، هيدغر، دريدا... إلخ)، لأنّ هؤلاء رغم نقدهم الكلّي للحداثة، وللعقل، فإنّهم لم يخرجوا من حيث الذات، وبقوا سجناء إشكالية الذات والموضوع، كيفما كان هذا الموضوع، أي سواء رجعت الذات إلى الموضوع كما يتقدّم إليها، أو نظرت إليه كما يجب أن يكون عبر إنتاجه. لذلك لا يمكن التخلّص من فلسفة الوعي إلاّ عبر انعطاف فلسفي يتمثّل في العقل التواصلية، الذي يكشف عن محدودية الذات الحديثة التي لا يمكن أن ترجع إلى سلطة ميتافيزيقية أو متعالية للوصول إلى الحقيقة فالته عالي يتحقّق بالتّداوت (البينداتية) .

والحقيقة ليست متوقّفة على مجهودات الفرد، وإنما تبرّر حسب نوع الخطاب البرهاني الذي ينطق به الأشخاص القادرون على الكلام والفعل، في إطار تواصلية ذي طابع اجتماعي .

لقد عمل هابرماس على إعادة بناء نظرية العقلنة عند ماكس فيبر، من خلال تغيير البناء النظري للعقلانية الأداة وإدخال العقلانية التواصلية، ولم يكتف بذلك بل عاد إلى ماركس ولوكاتش وفلاسفة النظرية النقدية حيث أعاد بناء مفهوم الإستلاب بشكل مغاير، إذ يفضّل بدل الإستلاب والتشبيّه الحديث عن "أمراض العالم المعيش" المتولّدة عن التسبب اللامشروع للعقل الأداةي فالتشبيّه يمثّل تشويها للعالم المعيش الذي يظهر حيث تحلّ العقلانية الأداة، محلّ العقلانية التواصلية. وهذا ما يسمّيه "استعمار العالم المعيش" الذي يتمّ بواسطة عملية عقلنة غير تواصلية. يتعلّق الأمر إذن بالكشف عن المنطق الداخلي الذي يتحكّم في عملية استعمار العالم المعيش، وليس فقط بالاحتجاج عليه كما فعل فلاسفة النظرية النقدية.

يقترح هابرماس نظرية الفاعلية التواصلية، بما تقتضيه من اتّفاق وتواصل وإجماع عقلائي، لمقاومة الاستعمار الداخلي للعالم المعيش الحديث، لأنّ الجهاز المفاهيمي الذي استثمر لنقد العقلانية الأداةية لم يعد كافيا لتفسير الظواهر المرضية للمجتمع الصناعي المتقدّم. هذا ولم يكتفي هابرماس بالاستعانة بأفكار النظرية النقدية، بل نوع من مصادره ومرجعياته. فالظواهر التي أفرزتها الحداثة، وانحرافات التواصل واختلالات الإجماع في حاجة إلى منهج جديد، متعدّد الاختصاصات، يجعل من البيّناتية الموهونة بادعاءات الصّلاحية إطارا للخروج من فلسفة الذات، على اعتبار أنّ أيّ خلاف حول أيّة معرفة أو معيار أو حكم تعبيرية يجب أن تحلّ ضمن المحكمة الموضوعية

للتّقييم البيّنذاتي، الذي يتعيّن أن يركّز على قوّة أفضل برهان. وهذا النّوع من المحكّمة العقلانية يفرض مباشرة إلى مسألة العقلانية التّواصلية¹.

إنّ الجهاز المفهومي للعقلانية الأدلّية بقي سجين فلسفة الوعي التي تمثّل الفكر المونولوجي للأزمة الحديثة. فما هو منحرف ومشوّه في المجتمع التبادلي، هو مجال التفاعل التّواصلية للعالم المعيش. فالعالم المؤسّس على التّوافق اللّغوي هو الذي يتعرّض لاجتياح العقلانية الحسابية. لذا يجب الانتقال من بنية ذات حوار فردي إلى بنية حوارية جماعية، ومن مجال الذات إلى البيّنذاتية، ومن فلسفة الوعي إلى التّحليل اللّغوي في أبعاده التداولية، وتغيير البنية المفهومية متوقّف في نظر هابرماس على ربط الأسئلة الفلسفية بمختلف العلوم الإنسانية والاجتماعية². ولهذا يولي هابرماس أهمية بالغة لأفعال اللّغة والوضعيات اللّغوية التي تتدخّل في مفهوم الفعلية التّواصلية. فالتواصل إذن غير ممكن إلاّ انطلاقاً من الاستعمال الإنساني للخطاب. وترتكز عقلانية التواصل هاته إلى أخلاقيات المناقشة والبرهنة، مؤكّدة على الالتزام قبل أيّ نقاش، والموافقة مسبقاً على معايير منطق الخطاب (الصدق، الصّلاحية، الدقّة، المعقولية). وهو ما يعني أنّ رفض مبدأ البرهنة يعني الانسحاب على الفور من جماعة الكائنات العاقلة³.

هكذا إذن تبدو الحقيقة من وجهة نظر نظرية الفاعلية التّواصلية سيرورة تحتكم للبرهان والحاجة البيّنذاتية، من منطلق القضايا اللّغوية المتبادلة بين الأفراد، إذ لا تستقيم الحقيقة بدون البرهنة عليها. فهي تتحقّق إذا اتّفق الأفراد على شروط اللّغة المعيارية (الصدق والصّلاحية والمعقولية...)، أي أنّها تتحقّق بالتوافق والإجماع.

¹ - نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النّقدية المعاصرة، ص. 244.

² - المرجع نفسه، ص. 245.

³ - حسن مصدق، النظرية النّقدية التّواصلية، ص. 142.

لقد حاور جان فرانسوا ليوتار في كتابه "الوضع ما بعد الحداثي"، ولو بطريقة ضمنية النظرية الاجتماعية التواصلية من منظور الإجماع عند هابرماس. وقد حرص في هذا الكتاب على تقديم تقرير حول الوضعية الراهنة للعلوم في البلدان الأكثر تطورا، دون الإشارة إلى أية مرجعية فلسفية - حلد ليوتار مرجعيته الفلسفية في كتاب الخلاف - وهو يذهب إلى أن أزمة الأسس التي مست العلوم الرياضية والعلوم الطبيعية التحريسية منذ منتصف القرن 19 قد عصفت بفكرة وجود خطاب فوقي، فلسفي يسمو فوق كل ألعاب اللّغة ويوحد بينها. فما نسميه أزمة أسس ليس مجرد أمر عرضي يمكن التغاضي عنه قصد تحقيق إجماع حجاجي مفترض، في الوقت الذي نفتقر فيه للإجماع حتى في صلب العلوم الفيزيائية ذاتها. وقد كان لغياب الإجماع الأثر البالغ في تطوّر هذه العلوم بوتيرة أسرع. كما يعتقد أن البنيوية هي الأخرى كُست اعتقاد خاطئ بوجود خطاب فوقي كلّي يلتقي مع تصوّر النظرية النّسقية لنيكلاس لوهمان والتداولية الكلّية (العالمية) لهابرماس.

يجلّ هنا نسق مفتوح بدل النّسق المغلق القائم على تصوّر كلّي، يجلّ تعدّد الأنساق دون وجود صلة وصل مشتركة توّحدها على مستوى خطاب فوقي ما. فمجموع الخطابات التي تبلورت منذ عصر النّهضة وإن أخذت أشكالا متباينة في العلم، وفي الفلسفة تجسّد صورة تدعي القول المشروع الحقّ. ذلك أنّ "عقل مفكّري الأنوار والعقل المثالي لدى المثاليين، والذّات في الطبقة العمّالية، والكتابة المفهومية المنطقية لدى فريجه، والكتابة العلمية الكلّية لدى هوسرل أو في حلقة فيلهل وبينية والبنية لدى البنيويين والنّحاة التحويليين ومنظري نظرية الأنساق، والخطاب الكلّي الذي لا تمليه سلطة، كما تجسّد ذلك في النّظرية التداولية الفلسفية حول الإجماع وفق ساندرس بيرس، لدى هابرماس وكارل أوتو آبل" ¹. كلّ هذه الخطابات في نظر ليوتار، رغم تباينها من لّاحية الإيديولوجية تلتقي

¹ - مانفريد فرانك، حدود التواصل، الإجماع والتنازع بين هابرماس وليوتار، ص. 26.

في الدفاع عن الكليّة الكونية للصّلاحية، وفي طموحها إلى تقديم خطاب معقول يصدق على كلّ الخطابات الجزئية، وبالتالي على كلّ ألعاب اللّغة.

إنّ فكرة الكليّة هي من مخلفات عصر النّهضة، وتفقد صلاحيتها أمام فكر ما بعد الحداثة. ذلك أنّ المنظور الكلّي لا يراعي تعدّد ألعاب اللّغة وتباينها. وهذه الألعاب هي التي توجّه في أشكالها المختلفة حياتنا العامة والخاصة، ولا وجود للعبة توحّد بينها وإذا كان التشتّت والتعدّد هو السمة المميّزة للأنظمة الخطائية نظرا لانعدام قاعدة توحّد بينها، فإنّ ليوتار يعتقد أنّنا لا نملك خيارا سوى خيار الأخذ بالداروينية الاجتماعية، الفائلة أنّ قوّة الحجّة هي التي تحدّد إمكان الإذعان لها، وهي القوّة التي تستدعي صدقا أو صحّة فيما بعد. ونظرية اللّغة تثبت ذلك، إذ الحجج أفعال تتضمّن "قوّة" محدّدة ذات طبيعة "تكلّمية" أو "إنجازية"، وهي قوّة ليس لها مكان من ضمن مقولتي الصدق أو الكذب، بل ضمن مقولتي الغلظة أو الوهن. فالحجج توصف بالقوّة أو الضعف لا بالصدق أو الكذب. وتبعاً لذلك يقرّ ليوتار أنّ التكلّم هو من قبيل المبارزة، بالمعنى الذي نعني به اللّعب، وأنّ الأفعال اللّغوية تنتمي إلى نظرية عامة في الحرب *Generale Agonistique*، ما يجعل الإجماع يتّخذ سمات "إرهابية" بالمعنى الذي يحيل إلى الفعالية المترتّبة عن إقصاء شريك لك خارج لعبة اللّغة التي كدّا نلعبها من قبل¹.

إنّنا عندما نعتبر بنية ما متجانسة (سواء في شكل نسق أو إجماع كلّي أو حتّى مجتمع غير طبقي) فإنّنا ننتهي بذلك - كما يعتقد ليوتار - إلى العزوف عن الابتكار. وإذا افترضنا أنّنا وصلنا إلى وضعية يسود فيها التوازن بين سائر القوى كالجسد الواحد عندئذ سيتعدّر إدخال أي تعديل، ويصعب إيجاد مبرر لإحداث تغيير على بنية مشبعة في ذاتها، مادامت عناصرها تشتغل في كليتها كالجسد الواحد، فالكلّ يتمتّع في ذاته باستقلالية نسبية، أي أنّه من الصّعب الوصول إلى الجزء اعتمادا على مفهوم الكلّ. وحدها فكرة مشروع "اللاعقل" تضمن تحقيق هذه

¹ - المرجع نفسه ، ص. 29.

الشروط، لاعقل ألعاب لغوية مفردة ومتحررة من الارتباط بالكل. من هنا كان النّسق و "الكليّة" في صورهما المختلفة أعداء الخيال والابتكار. والإجماع كصورة لا يترك المجال مفتوحا أمام حرية متابعة الحوار السجالي، أي لا يسمح بوجود مجال للنّزاع، يتحوّل بدون شكّ إلى أداة بيروقراطية للحدّ من المناظرة. وهو ما يعني أنّ قواعد الصّيغة الحجاجية للإجماع، كقواعد صورية، تتضمّن تعليمات مادية ذات طموحات كليّة. ومنه وجوب تحطّي ومقاومة السّطحية التواصلية ونزعتها التوحيدية، ومسح الغبار عن الاختلافات.

يبدو واضحا أنّ تناول ليوتار لشروط المعرفة في الوضع ما بعد الحدائي، يمثّل حوارا وتحديا لنظرية الإجماع عند هابرماس وكارل أوتو آبل، وهو ما دفع هابرماس إلى إثارتها في مؤلّفه الضخم "الخطاب الفلسفي للحادثة" متمسكا بموقفه من الفرنسيين الذين يتّهمهم إجمالا باللاعقلانية (كما أوضحنا ذلك من قبل). وهو الموقف الذي لم يتقبّه له ليوتار بالأكيد، وخصّص لذلك حيزا كبيرا من كتاباته متمسكا هو الآخر بوجهة نظره. وسنعمل هنا على تتبّع أهمّ الحجج التي اعتمدها ليوتار في إعتراضه على فكرة الإجماع.

أدرك ليوتار الأهميّة المتصاعدة التي يحتلّها المكوّن التواصلية في المجتمع، وهو ما جعله يعطي الصّدارة لقضايا اللّغة. وبناء على ذلك عمل على مناهضة فكر البراغماتية الاجتماعية، والدّخول في نقاش حاد مع فكر الإجماع. فهو يتحدّث عن "إمبريالية الحادثة عند ريتشارد رورتي"، ولا يتردّد في نعت الإجماع الهابرماسي بالقيمة البالية والمشوهة. ونذكر هنا من جديد بوصف هابرماس لما بعد الحدائين/ ما بعد النيويين بالمحافظين الجدد " إنّ ما بعد الحادثة تقلّم نفسها قطعا بوصفها مضادّة للحادثة إنّ من شأن هذه الجملة أن تصدق على تيّار شعوري قد تغلغل في مسام كلّ الميادين الفكرية، مؤذنا عن مجال نظريات ما بعد التّنوير وما بعد الحادثة وما بعد

التاريخ... إلخ، باختصار عن نزعة محافظة جديدة"¹. فهم يرفضون الحداثة باسم ذاتية مزاحة عن المركز، باسم جمالية وحرية ذات أصول نيتشوية. فقد تخلّوا عن كلّ المعايير، وفقدوا إمكانية الذّمد العقلاني للمؤسّسات الموجودة، الذّمد الذي يفترض الحفاظ على معيار، فكانت بذلك فلسفتهم بعيدة عن الإصلاح الاجتماعي.

في **Pregrinations** ز ليوتار بين ثلاثة اتجاهات تمثّل في نظره نماذج البراغماتية الاجتماعية، وهي نموذج الإجماع العقلاني عند هابرماس، والوظيفة الأخيرة للعقل ذاته في الحجاج الميتابراغماتي البينذاتي عند آبل، والمحادثة الحرة عند رورتي.

وبخصوص الحجج التي يعترض بها ليوتار على إجراءات هابرماس حول فكرة الإجماع، فيمكن ردها إلى ثلاثة اعتراضات تتعلّق باستعمال اللّغة، بوحدتها وبوظيفتها. اللّغة ليست شيئا نستعمله، فهي ليست أداة نستخدمها، فنحن كمبالذّسببة لحالة الطّفولة واللاوعي مستلبين في اللّغة وبواسطتها. ثمّ إنّ اللّغة ليست وسطا متجانسا، فهي مشكّلة من قواعد استعمال جمل مختلفة وغير قابلة للقياس. وأخيرا يضع ليوتار الوظيفة الممنوحة للّغة في البراديجم التواصلية موضع شكّ، والمتتمّلة في الكلام بصوت واحد. نموذج الإجماع إذن ينضوي تحت سردية شارحة (سردية كبرى) يجب التحرر منها. وهذه البنية التواصلية التحررية الحديثة المعتمدة كنموذج سياسي وأنطولوجي تقدّم تصوّرا خاطئا عن المجتمع، بل وتشكّل خطرا عليه. ويقتضي إنصاف الجمل الأحاسيس فهم الوظيفة السياسية للاختلاف.

1- استعمال اللّغة: اللّغة ليست وسيطا للتواصل

¹-يورغن هابرماس، الحداثة مشروع لم يكتمل، ترجمة فتحي المسكيني، مجلّة تبين للدراسات الفكرية والثّقافية.

اللغة ليست أداة، ليست شيئاً نستعمله، بينما يفترض البراديجم التواصلي متكلمين يستعملون اللغة ويتحكمون فيها. حجاج ليوتار هنا ثلاثي:

- اعتبار اللغة أداة تواصل يفقر اللغة.

- المتكلمون ليسوا أبدا مستعملي اللغة.

- اللغة ليست موضوع استعمال، لأننا في الحقيقة مستلبين بواسطة اللغة.

أ - يصف ليوتار أولا الوهم الذي قاد إلى جعل اللغة سلعة مثل السلع الأخرى، حيث يقول في Le tombeau De l'intellectuel: منذ عشرين سنة يتعلّق الأمر باعتبار اللغة سلعة منتجة. الجمل أصبحت رسائل تشفّر، تفكّ، تنقل، تأمر، وهي مطلوبة بالنظر إلى المعلومة المنقولة. المعيار إذن هو معيار الأدائية. فاللغة أصبحت من بين المصنوعات التي تمكّن من تخزين المعلومة وإيصالها. وهنا يكمن في نظر ليوتار، خطر نفى إمكانات اللغة. الخطر يترتب عن التعاطي مع اللغة كجزء، بينما هي الكلّ، فهي "كلّ الرابطة الإجتماعية"، إنّها أرضية كلّ المنتوجات الاجتماعية الحية. خاصّة أنّ هذه الرؤية تتركز على هيمنة الخطاب المعرفي الذي يحصر اللغة في الطابع البراغماتي البينعلائقي، حيث لا مجال فيه للشاعري¹. ورهان هذا الاستعمال للغة هو معرفة الموضوعات بأكبر دقّة ممكنة، وتحقيق إجماع الدّوات، أوسع من الإجماع الذي تحقّقه الجماعة العلمية². هذه الوظيفة المعطاة للغة تعمل كإجراء عقلنة Rationalisation يعطلّ أبعادها الأخرى: هل اللغة أداة موجهة بامتياز لأنّ تهب

¹ - J.F.Lyotard « Le Temps Aujourd'hui » in Critique numero 493-494 Juin.Juillet 1988.PP 563-578.

² - Idem.

للعقل المعرفة الدقيقة بالواقع، والتحكّم قدر الإمكان في تحوّله¹؟. هذه العقلنة تفضي قبل كلّ شيء إلى إنكار الجانب التأثري (للحدث Evénement) والإبداعي في اللّغة². يناقش ليوتار مفهوم العقلانية المرتبط بقيمة واحدة، هي قيمة الأدائية. ونموذج الإجماع المستوحى من المجتمع الحجاجي للعلوم -نموذج يتجاهل دور الاختلاف في العلوم وتاريخها - يقود نحو فرض نموذج عقلانية متسلّطة على المجتمعات الإنسانية تتجاهل تعدّد أنواع الخطاب. رأس المال هو اسم هذا العقل الأعمى الذي يحكم سيطرته على الجمل ذاتها من أجل تسليعها في الوضع الجديد الذي يدعى " المجتمع المعلوماتي". يتعلّق الأمر هنا بذلك الخطاب الذي يدعي تبرير كلّ الجمل حسب معيار الأدائية، وهو تصوّر سلعوي للّغة، يستفيد من الدّفغ التجاري الموجود في الجمل. هذا علاوة على أنّ هذا التّصوّر يفتقر للّغة ويلغي التّجربة الخاصّة لمصلحة التواصلية.

ب- المتكلّمون ليسوا مستعملي اللّغة: يرى ليوتار أنّ المقول لا يردّ إلى قصد الدلالة، لأنّ الوسيط ليس مجالاً شفافاً يكتفي بالنقل الأمين للمقاصد والأفكار. بالعكس اللّغة هي حقل إدراك يعطي معنى في استقلال عن مقاصد المدلول، لأنّ المتكلّمين لا يتحكّمون في الجمل التي ينطقون بها، مثلما يتمّ التحكّم في منتج تقني، بل هي - الجمل - مركّبات غيومتّصلة، متشنّجة ل"وسط تكلمي" متّصل وهنا يقترب ليوتار من وجهة نظر كلٍّ من موبونتي وهيدغر للّغة، بل إنّه يذهب أبعد ممّا ذهب إليه فتجنشتاين فيما يتعلّق بألعاب اللّغة، بافترضه عدم وجود حتّى أفراد متكلّمين. لا توجد سوى جمل، مع وضعيات وتسلسلات تفرضها هذه الجمل. وهنا تتلاشى فكرة المتكلّم السيّد، المتحكّم في خطابه، ومن ثمّ استبعاد إمكانية القول باستخدام البشر للّغة كأداة.

¹ - Idem.574

² - Idem.575

ج- اللّغة ليست شيئا نستخدمه: هي ليست كذلك لأنّها المجال الذي نستلب فيه. الإستلاب الحقيقي والوحيد يأتي في نظر ليوتار من اللّغة، فنحن لسنا مسلّتين بهذه الوسيلة أو تلك من وسائل الإتّصال، بل إنّه استلاب غير مختزل، استلاب غير قابل لإعادة إمّلاك، وهو يأتي من اللّغة. نحن نسبح في مجال يجعلنا شيئا آخر غير ما نحن عليه، استلاب داخلي غير متجاوز، لكنّه مع ذلك يجعلنا أكثر ثراء وأكثر غنى. وهذا الاستلاب الخاص يميّز الطّفولة، اللاّوعي واللّغة.

في اللّقاء المتلفز المستعاد في مجلّة Chimères تحت عنوان "الاستلاب" يعود ليوتار إلى وضعية الضّيع، الذي يسمع بعد خروجه إلى العالم الكلام من حوله دون أن يقدر هو على الكلام، فهو مستلب مسبقا بالنّسبة للّغة. ما سوف يقال عنه سيحدده دون إعادة امتلاك ممكنة. فاللّغة مثلها مثل اللاّوعي والطّفولة تتقدّم كوسط للحياة نستلب فيه دون عودة للّغة كما يقول ليوتار معبّأة بكلمات نجعل معناها، والجمل تقول شيئا آخر غير ما نقوله، وتتضمّن معاني مزبّفة، معاني معكوسة، سوء فهم، وآثار أخرى إيجابية في بعض الأحيان، ولهذا يقول: "بديهي أنّنا لا نتواصل"¹، لأنّ التّواصل يتضمّن أدهاء استخدام اللّغة واستعمالها. وهذه "مزحة خالصة" لأنّ اللّغة لا تعطى كشيء. فالنّاس لا يستخدمون اللّغة بل تستخدمهم. هنا وكأنّ ليوتار يعيد بناء الجرح التّالث المفروض على الكبرياء البشري الذي قال به فرويد، كجرح لغوي "نحن لسنا سادة اللّغة، هناك شيء ما يتكلّم في لغتنا، ونحن نجعله". كمللمس هنا أيضا التّقارب بين ليوتار وبعض موضوعات لاكان حول الاستلاب في اللّغة.

2- وحدة اللّغة: الاعتراض التّابني الذي يوجّه ليوتار للبراديجم التّواصلية تعلّق بفكرة وحدة اللّغة التي يتبنّاها هذا البراديجم. مقابل ذلك يرى ليوتار أنّ اللّغة ليست متجانسة Homogène، بل مكوّنة من مجموعة قواعد

¹ -J.F.Lyotard.L'alienation.in : Chimères « La Fabrications des affects » numéro 34 Automne 1998. P .136.

استعمال جمل غير قابلة للقياس. مناقشة هذه الفكرة تتفرّج إلى أربعة أقسام: نقد العقل (بالمعنى الكلّي) وترقية العقول، والدفاع عن تعدّد غير مختزل لألعاب اللّغة، ومسألة اللاّتمثيل وتلك الخاصّة بالترجمة.

أ- يوجّه ليوتار نقده إلى فكرة كليّة ووحداية العقل التي يتركز عليها البرادغم التواصلية. إنّه عقل السرديات أو الخطابات الكبرى، ويجب اتّخاذ مسافة من هذا العقل الكلّي الموروث عن الأنوار، والمترسّخ في المشروع الفلسفي الحديث، لأنّه يلحق أذى بعبارات أخرى. هذا العقل المشترك يشكّل مسبقا نسيان للجسد، وخاصّة للجسد اللاّوعي الذي يحدّد نمطا من اللّغة، نمط فردي وخاص يسجن كلّ واحد في سرّ غير قابل للنقل. لذلك يعتبر ليوتار الاستيهام **Fantasme** هلوّهجة التي تتكلّم في التعبير الذي أتكلّمه، لكنّه يتكلّم من تحت الأنا الخاضع للعلاقة البينية، الخطابية والمعقولة. فالإ جانب كليّة العقل تنضاف ضرورة لغة كليّة. يعتقد ليوتار أنّ المشروع الحديث للغة كليّة، أي لغة شارحة قادرة على الإحاطة بكلّ دلالات اللّغات الخاصّة خلق التباس كبير للعقول، لذلك نجده -أي ليوتار- يدافع عن العقول لا العقل، وعن الميكروولوجيات **Micrologies**.

ب- إذا كان هابرماس يعتقد في العقل، فذلك لأنّه يعتقد في وحدة اللّغة. لكن هذه الوحدة لا وجود لها، لأنّ هناك ألعاب لغة، وهناك جمل غير متمفصلة. وعند هذه النقطة يتحلّى التباين بين وجهة نظر ليوتار والتصوّرات البنيوية، ميعني أنّنا يمكن أن نتكلّم خارج دائرة اللّغة المتمفصلة. وعدم التمثيل هذا يبقى محجوب نهائيا بواسطة لغة العقل. فسيطرة الخطاب المعرفي تختزل اللّغة والكلمة إلى حلّها الأدنى.

في "الوضع ما بعد الحداثي" ينتقد ليوتار فكرة انبثاق الشرعية من الإجماع الحاصل بالمناقشة- كما يذهب إلى ذلك هابرماس - لأنّ هذا الإجراء يمارس نوعا من العنف على تباين ألعاب اللّغة، لكي ينتج خطابا واحدا. وهو خطاب فقير، لأنّ الإبداع يتحقّق في ظلّ شروط الاختلاف. وهذه الفكرة تعكس المعاني السياسية الضمنية التي

يقود إليها تحليل ليوتار للوضع مابعد الحداثي، حيث يعني الإجماع Consensus نهاية الحريّة ونهاية الفكر (الإبداع)، فيما يؤي حرق الإجماع Disensus إلى ممارسة الحريّة وتوسيع آفاق الإمكانيات والطاقات التي ينطوي عليها الكائن.

يدعو ليوتار من وراء ذلك إلى وضعية مابعد حداثيّة للمعرفة تستبعد السرديات الشارحة، أي ألعاب اللّغة التي توفّق بين ألعاب اللّغة المتصارعة داخل رؤية واحدة شاملة. فقواعد التبرير تختلف باختلاف ألعاب اللّغة. لذلك يجب في نظره تحقيق سياسة تقوم على التّسليم بالخلافات Différends، أي بالصّراعات التي لا يمكن حلّها حلاً عادلاً¹. وفي ردّه على النّقد الذي وجهه إليه هابرماس - والذي يوجّهه عموماً إلى مابعد البنيويين الفرنسيين - باعتباره تخلّي عن مشروع الحداثة، بتكريس حياة منكسرة ومفتّحة إلى تخصّصات مستقلّة، فإنّه يلحّ على أهمّيّة هذا التفتيت للثقافة الذي يعطي الحقّ لألعاب الثّقافة، مشكّكا بذلك في الأسلوب العلاجي الذي اعتمده هابرماس لهذه الوضعية، عبر محاولة مدّ جسر التواصل بين مختلف الخطابات (المعرفة، الأخلاق والسياسة)، وهو ما يعني في نظره فتح طريق لوحدة التجربة². يجب إذن التيحكلياً عن مبرّرات البراديجم التواصلية والمتمثّلة في: العقل الكلّي، وحدة اللّغة ووحدة التجربة لمصلحة الاختلاف المطلق، وتعدّد ألعاب اللّغة. نحن إذن في وضعية تستوجب إدراك واقع اللامثّل، لأنّ مشكلة اللّغة ليست مشكلة إجماع - كما يفترض هابرماس - بل مشكلة حدود للتمثيل، أي الحدث كشيء خارج عن نطاق التمثيل. فالأحداث هي مفارقات شديدة الأهمّيّة، وقائع لا نستطيع التّفكير فيها بشكل كافٍ، إنّما الطّريق إلى تواضع العقل والعقلانية³.

¹ - جيمس وليامز، ليوتار نحو فلسفة مابعد الحداثة، ص. 50.

² - J.F.Lyotard « Le Postmoderne explique aux enfants. Galilee. Debats 2005. P. 108.

³ - جيمس وليامز، ليوتار نحو فلسفة مابعد الحداثة، ص. 40.

ج- هذه المعطيات هي ما يسمح لليوتار بنقد فكرة إمكانية الترجمة كما طرحها ريتشارد رورتي، حيث يذهب ليوتار إلى أن اللاقياس الحقيقي، ليس ذلك المتعلق بتعدد اللغات، بل بتعدد أجناس الخطاب، لأنه لا توجد إمكانية للترجمة بين أجناس الخطاب. فنحن بإمكاننا حقاً أن نتقل من جنس إلى آخر، لكنّها ليست ترجمة، بل نقل يتضمّن خسارة وريح¹. وعليه فإنّ القول نأياً فكرة اختلاف اللغات تمثّل صعوبة أو عائق أمام التّواصل وتحقيق الإجماع هي مشكلة مزيج، لأنّها تركز على تمثيل مغلوطة للجماعة. نعم إنّ التواصل يصبح مشكلة في حالة استخدام لغة أجنبية، أي عندما يجب أن نترجم -ولعلّ ذلك هو المشكل الوحيد المتميّز بنوع من الانسجام حسب ليوتار- ومع ذلك ثمة إمكانية للترجمة من لغة إلى أخرى، ولذلك يعتقد أنّ التواصل لا يستحقّ اليوم عناية خاصّة². فليس عدم إمكانية الترجمة هو ما يهدّد الجماعات، لأنّ اللغات قابلة للترجمة إلى بعضها البعض، وتعدّها قليلاً ما يعارض كدّية معنى، بينما قابلة ترجمة عبارة هي بالأحرى محكّ هذه الكدّية³. المشكلة الحقيقية في الترجمة، والغائبة في البرادغيم التواصلي، هي تلك المتعلقة بالجمل الأحاسيس، الجمل المؤثّرة، تلك التي لا تقبل التمثيل، الجمل الصّامتة. وهي جمل ليست لها شفرة مشتركة ولا إجماع، وهي جمل هشة ومن السهل إهمالها. الخطاب لا يركز إلاّ على جمل متمفصلة مع متكلّم، متلقّي، رسالة... إلخ، والنّموذج الحجاجي لهايرماس يحتزل كلّ الجمل في هذا النّوع الوحيد. على هذا الأساس يعتبر ليوتار أنّ قلق الجماعة ليس هو الإجماع ووحدة

¹ - Discussion entre Lyotard et Rorty. In :Critique numero 456 Mai 1985.PP.581-584.

² - J.F.Lyotard. Pregrinations .Law.Form.Event.Columbia University Press.1988.P.86.

³ - Idem.P.86.

الخطاب، بل اختلاف الجمل "فالإجماع الوحيد الذي يجب أن نقلق منه، هو ذلك الذي بإمكانه أن يشجع هذا التباين"¹.

3- وظيفة الخطاب: الإجماع والاختلاف: يرتبط هذا الاعتراض بالوظيفة التي يعطيها البرادغم التواصلية للغة، وهي تحقيق الإجماع والتوافق. يرجع ليوتار الإجماع إلى بنية السردية الكبرى، وبالموازاة مع ذلك يستخلص الافتراضات المسبقة لفكرة الإجماع.

أ- تفكيك البنية التواصلية: يعترض ليوتار في "الوضع ما بعد الحداثي" على مبدأ الإجماع كمعيار للتبرير، من حيث ارتكازه على سردية كبرى. فهابرماس يدافع عن فكرة اتفاق الأشخاص كذوات عاقلة وحرّة مشروطة بممارسة الحوار الحجاجي، وهي فكرة ترتكز هي الأخرى بطريقة ضمنية على فكرة التحرر. فالإجماع ليس فقط مجرد حالة من النقاش وليس غايته، بل وأيضا حالة خاصّة، بسبب اختلاف أشكال ألعاب اللغة. وهو يرتبط بالاعتقاد بأن البشرية بوصفها ذات جمعية تسعى نحو تحررها المشترك من خلال تنظيم "النقلات" المسموح بها في كل ألعاب اللغة، وأن مشروعية أي منطوق تكمن في مساهمته في ذلك التحرر².

في *Le Postmoderne Explique aux Enfants* يجدل ليوتار الطابع التحرري للبنية التواصلية الحديثة-وهو ما يتبناه هابرماس هيبنا أن جماعة هذا النموذج تعتمد "النحن" كذات، ويحتل الآخر أمامها مكان "الهم"، فحركة التحرر تهدف إلى دمج الثلث في الشخص الأول للجمع (الضمير الجمعي الأول)، والتحرر المنشود والإجماع الحاصل بواسطة الحوار الحجاجي يعني أنه لا يوجد إلاّ الأنا والأنت، فهو يفترض أننا نتكلم بصوت واحد. لكن إنهاء السرديات الكبرى يجبرنا على ضرورة مراجعة قانون "النحن" الكلبي وقضية الذات ملزمة

¹ - Idem.P.87 .

² - جان فرانسوا ليوتار، الوضع ما بعد الحداثي، ص. 79.

بتخطّي عقبتين: الاستمرار الخفي للذات الحديثة، والتحكّم. يجب إذن التخلّي عن البنية اللغوية التواصلية (أنا/أنت/ هو) التي اعتمدها الحداثيون كنموذج أنطولوجي ولغوي"¹.

ب- تقوم فكرة الإجماع على افتراض إمكانية اتفاق جميع المتكلمين على قواعد تنطبق على كلّ ألعاب اللّغة، رغم اختلافها وتباينها². البراغماتية الاجتماعية تفترض حسب ليوتار إمكانية وصف شارح Metadescription مشترك بين كلّ ألعاب اللّغة، وبالتالي إمكانية إجماع يلمّ بهذا الوصف الشّارح، وينظّم مجموع أقوال الجماعة. وهذا بالذات الاعتقاد الذي يجب التخلّي عنه نهائياً، ومعه الدور الذي يعطيه رورتي للإقناع في تحقيق الإجماع. ويسمّي ليوتار ذلك في "Au Juste" الإجماع المستحيل"، أي عدم وجود أي معنى مشترك Sensus. Communis.

ج- النموذج للتواصل يتجاهل العديد من النّقاط التي تعطلّ تمثيله للجماعة. هناك أولاً الاختلاف غير المختزل بين أثر السّائل، ففكرة توصيل المعلومة لا تراعي التّأثيرات والأشكال المتعدّدة والمختلفة لأجناس السّائل-إشارية، وصفية، تقييمية، أدائية... إلخ³. في الأصل الأدائية ليست معياراً للخطاب، بل هي جنس من بين أجناس أخرى، ثمّ إنّ طابع صراع ألعاب اللّغة (الكدمات) ضروري لفهم العلاقات الاجتماعية. ولهذا السّبب لا نحتاج إلى مجرد نظرية للتّواصل، بل إلى نظرية للألعاب تقبل التّناحر أو الحرب كمبدأ مؤسس⁴.

د- يعلن ليوتار في Pérégrinations أنّ النّماذج البراغماتية تبحث عن تبرير الأحكام بواسطة الحجاج، ومثل هذا المجتمع الذي يسعى للتحقق في صوت موحّد يواجه خطر التفكك. إجماع من هذا النوع لا ينتج للجماعة سوى سحابة عابرة، لأنّ اختلاف ألعاب اللّغة والجمال الأحاسيس تجعل من الجماعة الأخلاقية الوحيدة

¹ - J.F.Lyotard. Le Postmoderne explique aux Enfants. P.48.

² - جان فرانسوا ليوتار، الوضع ما بعد الحداثي، ص. 79.

³ - نفس المرجع، ص. 38.

⁴ - نفس المرجع، ص. 39.

الممكنة فكرة أو وعد، مسألة مفتوحة لا يمكن الفصل فيها بواسطة الحكم والحجاج. فالإجماع يلحق الأذى بالعديد من الجمل، لذلك فهو يشكّل خطرا. والعدالة لا تكمن هنا، بل في الإنصات لمختلف أشكال ألعاب اللّغة " لا بدّ أن نتوصّل إلى فكرة وممارسة للعدالة لا ترتبط بفكرة الإجماع"¹.

يتّضح ممّا سبق أنّ اعتراضات ليوتار على "البراغماتية الاجتماعية" عموما، ونموذج الإجماع الهابرماسي خصوصا، تدور حول المصير المعطى للّغة. فهو يعترض على فكرة اعتبار اللّغة موضوع استعمال، وعلى تمثيلها كوسيط واحد ومتجانس، وأخيرا على الوظيفة المسندة إليها، وهي إنتاج الإجماع. وهو يؤكّد في مقابل ذلك على أنّنا لا نستخدم اللّغة، وأنّه ليست لها أيّة وحدة، بل هي مشكّلة من قواعد استعمال جمل متباينة، أي من أجناس خطاب مختلفة، وأنّه يجب الحذر من هيمنة جنس خطاب معيّن والحفاظ على الاختلافات، لأنّه لا تطابق بين اللّغة والتواصل، والشعر كان دوما شيئا آخر غير التّواصل.

4-تناول مانفريد فرانك لهابرماس وليوتار: في معرض تناوله للنقاش الدائر بين ليوتار وهابرماس في كتابه "حدود التّواصل" الإجماع والتّنازع بين هابرماس وليوتار، يرجع فرانك مجمل انتقاداته لليوتار إلى اعتراض أساسي، وهو أنّ ليوتار وقع ضحية تناقض أدائي، فحجّته تفنّد نفسها كونها تركز على شكل من العقلانية المشتركة التي تسعى هي أن تتبرّسّ منها. ويمكن تلخيص أهمّ هذه الاعتراضات كما أحصاها جيمس وليامز في مؤلّفه "ليوتار، نحو فلسفة مابعد الحداثة" فيما يلي:

أ- لا يستطيع ليوتار أن يعطي لضحايا الخلاف التزاما أخلاقيا، وعلى وجه الخصوص لضحايا غرف الغاز النّازية.

¹ - نفس المرجع، ص.79.

ب- في كتاب الخلاف Le Différend، لا يمكن التحقق من القضايا واعتبارها صحيحة، إلا إذا افترضنا مسبقا مستوى من العلاقة بين الذوات مقابل للمستوى الواقعي.

ج- يعتمد عدم تجانس العبارة حسب ليوتار، على قواعد تنتمي إلى أنواع خطاب معرفة بوضوح. ولا يوجد أي تبرير لهذا الافتراض.

د- يدعي ليوتار أن التعبيرات التي تدور حول الخلاف يمكن ألا تكون ذات صحة شاملة، ومع ذلك فهذا الادعاء لا بد أن يتضمن التعبير الذي يتحدث عن عدم صحة التعبيرات.

هـ- إن النظام اللغوي الذي يمكن أن يكون مشتركا، هو شرط لهذا الخلاف، كما أنه لذلك أساس حل هذا الخلاف.

و- إن نقد ليوتار للذات يجعل أي شهادة على الخلاف شيئا أحمق، مادام لن يكون هناك أي شخص تقدم له الشهادة.

ي- إن رفع الصمت الذي يلي اغتيال ذات من الذوات إلى مستوى معيار صحيح (إنون ليوتار للتسلسل) هو شيء كلي ومتناقض. إن المرء يجب أن يشهد على الاختفاء ولا يرجب به، وأيّة شهادة تفترض مسبقا خطاب الذاتية والعلاقة بين الذوات¹.

ترتبط النقطة الأولى بمشكلة الإدلاء بشهادة عند ليوتار، الإدلاء بشهادة عن صراعات غير قابلة للحل. خلافات تتجلى لنا من خلال الأحاسيس الجليّة. فنكون ملزمين عندئذ بابتكار طرائق لنقل هذا الخلاف للآخرين (بهر الأساليب الفنّية للتليّمين)، ومع ذلك في حالة ضحايا غرف الغازات السامة، نكون قد تخطينا

¹ - جيمس وليامز، ليوتار نحو فلسفة مابعد الحداثة، ص. 214.

الصّاع غير الثّالبلحلّ ، فهناك طرف قد أباد الآخر " إنّ المثال الذي يستمرئ ليوتار استثمارة هو "الشّر" الذي لحق ضحايا غرف الغازات السّلمة للمرة الثّانية على التوالي، حينما نجعل بقاءهم على قيد الحياة شرطا للاعتراف بشهادتهم على الظّلم الذي تعرّضوا له. وعليه يتعدّر إقامة أدنى دليل على "الشّر" بما أنّ الضّحايا قد هلكوا¹. وهنا يعتقد فرانك أنّه ليس هناك خلاف نشهد عليه بالمعنى الذي قصده ليوتار، بل هناك جريمة يجب تصحيحها، وذلك يتطلّب أشكالا إيجابية للفعل. وإلاّ فما الغاية من الإدلاء بالشهادة عن الاختلاف، إذا لم يكن بإمكاننا اتّخاذ موقف إيجابي اتّجاه هؤلاء؟ فالشهادة هي الخطوة الأولى فقط في الالتزام الأخلاقي، والخطوة الثّانية هي تخفيف المعاناة". بيد أنّ ما لا مبرر له هو الالتزام الأخلاقي من أجل الضّحايا- فإذا ما أراد تقديم برهان على مشروعية الالتزام، يتوجّب عليه آنذاك أن يتحكّم في حلقة مفرغة كان قد اعترف بموجبها بأنّ "الشّر" ليس ثابتا، بحكم غياب شهادة حيّة تؤكّد وجوده².

الخطوة الثّانية في نقد ليوتار فتعلّق بما يستبعده، ومع ذلك يفترضه مسبقا، إذ كيف يمكنه أن يناقش مسألة الخلاف دون أن يتوقّع من قرائه أن يشاركوه حججه ومواقفه؟ ألا يقتضي ذلك مستوى معيّن من العلاقة البنّاءة تميّز بقواعد لغوية مشتركة؟ ومعنى ذلك أنّ الحجج الداعمة للخلاف تفترض مسبقا نظام لغوي مشترك، يسمح بفهم ما يقوله ليوتار فالوسيلة التي يستخدمها ليوتار لإثبات صحّة نظريته عن الاختلاف المطلق تفنّد دعواه "... لا يجوز أن يغفل عن أذهاننا أنّ ليوتار منذ البدء يتعبّ التّنازع في الحجاج وأنّ غايته لأدبية تتمثّل في "إقناع القارئ". لا تميّز غاية الحوار "الإقناع" عن غاية مغايرة، مثل "أن -نصدم- القارئ" إلاّ بالشّر، بحكم غياب

¹ -مانفريد فرانك، حدود التّواصل، ص. 37.

² - المرجع نفسه، ص. 39.

خطاب أعلى يحيط بكافة أهداف الحوار. لكن السؤال هو أين تكمن دلالة المشروع في كليته؟ ألا يروم ليوتار ذاته ارتكاب مثل هذا "الشر" حينما يؤكد أنه ثابت بنيوي لا مندوحة عنه؟¹

وترتبط النقطة الثالثة والرابعة بالمفارقة التي تتضمنها فلسفة اللغة عند ليوتار، وهي تقديم إدعاء شامل ضد إمكانية الإدعاءات لشاملة، حيث نجده يؤكد من خلال قانون التسلسل على فعل الاستئناف، أي ضرورة إتباع عبارة بأخرى، لكنه يستبعد كيفية الاستئناف "فعل الاستئناف شيء ضروري، بيد أن صيغة الاستئناف ليست ضرورية أبداً"² وإذا طبعنا هذا التأكيد على نفسه، سنقع في مفارقة، لأننا نعرف في هذه الحالة على الأقل أننا يجب أن نتبع عبارة بأخرى، وأننا لا نستطيع أن نعرف كيف. وإذا أنكرنا معرفتنا البسيطة تلك بما يؤكد ليوتار، فإن نظامه كله سينهار.

أما بخصوص النقاط الأخرى، فيحاول فرانك من خلالها تجاوز الطابع الدائري الظاهري التناقض لحجة ليوتار. وذلك من خلال إظهار أن فعل الشهادة الوحيد المتناسك هو الذي يفترض إمكانية التعف على من ندلي لهم بالشهادة كذوات، أي كأشخاص نشترك معهم في استعمال نظام لغوي مشترك. وهذا ما يكشف عن الجانب السلبي والضرر لشهادة ليوتار عن الخلافات، حيث تترك هؤلاء الذين عانوا من ظلم في صمت. وهي في الحقيقة تقدم شهادة بضرورة هذا الصمت كغاية وهدف للسياسة. وهو موقف كلي ومتناقض. لأن هذه الشهادة تفترض مسبقاً طريقة للخروج عن الصمت مستوى اللغة المتبادل بين الذوات.

هذه الاعتراضات التي يقلمها فرانك في سياق تناوله للحوار المفترض بين ليوتار وهابرماس، تظهر وقوفه إلى جانب فكرة الإجماع الهابرماسية، وبالتالي إمكانية التأسيس لخطاب عقلائي طبقاً لنظام لغوي مشترك بين الذوات.

¹ - المرجع نفسه ، ص. 45.

² - المرجع نفسه ، ص. 61

لكن مع ذلك تبدو هذه الاعتراضات غير منسجمة مع الحجّة التي طرحها ليوتار في مناقشته عن الإحساس بالجليل وعن السياسة الطليعية إذ يمكن تبرير عدم تجانس نظم العبارات في العمل المتعلّق بالجليل كما هو مطبّق على تحليل أنواع الخطاب. كما يمكن الحديث عنده عن إمكانية لفعل فلسفي سياسي يتمثّل في الشّهادة الجليّة عن الخلاف. حقًا لن يسمّي هذا التزاما أخلاقيا مادام الالتزام الأخلاقي هو نوع من أنواع الخطاب المتعدّدة، لكن مع ذلك هو فعل أخلاقي، أي أنّه فعل غير أناني وعادل.

إنّ فلسفة الجليل هي محاولة للإجابة عن سؤال كيفية الإدلاء بشهادة، وهذا ما أوضحه "جاكوب روجوزنسكي" في ردّه على نقد فرانك لليوتار، معبراً عن امتعاضه من سوء فهمه له. فهو -روجوزنسكي- يعتبر أنّ ليوتار يهاجم "الإجراءات العامّة للإثبات" ولكنّه لا يستنتج من ذلك أنّنا لا نستطيع أن ندلي بشهادة عن الأوشفيتز. ولكي يثبت ذلك يحيل فرانك إلى الفقرة التّالية من كتاب "الخلاف": "ولكن عندئذ يجب على المؤرّخ أن يخرج على احتكار التّاريخ الممنوح للنّظم المعرفية للعبارات، وعليه أو عليها أن يخاطر بأن يعير أذنا صاغية إلى ما هو غير قابل للحصر في ظلّ قواعد المعرفة". ومن الممكن تماماً أن يكون المرء كلبيا فيما يتعلّق بالنّظم المعرفية للعبارات، دون التّأكيد على موقف صوتي اتّجاه ما يشهد عليه ليوتار، في كلّ مرّة يعود فيها إلى اسم الأوشفيتز¹.

ويعود الاختلاف الأساسي بين ليوتار و فرانك حسب روجوزنسكي إلى تباين خطاييهما، ففي الوقت الذي يسعى ليوتار إلى الخروج بتفكيره عن حدود جنس الخطاب الجدالي أو الحجاجي، المعتمد على التسلسل المترابط منطقيا للعبارات المعرفية التي ينظّمها حكم محدد، نجد فرانك يرفض الخروج على هذا الجنس. ومن هذا المنطلق نجده يصف حجج ليوتار بالتّناقض المنطقي، الذي يعتمد الخطاب الحجاجي معيارا لصحّة أي حجّة فلسفية. قراءته لليوتار تعتمد على قبول مسبق لسيطرة النّوع الحجاجي وقواعده المنطقية. وهذا النّوع لا يمكن أن يكون

¹ - جيمس وليامز، ليوتار نحو فلسفة ما بعد الحداثة، ص. 217.

حسب ليوتار منصفاً للأحداث، التي تتطلب أسلوباً يتحاشى تقديم الحجّة بصورة بسيطة. وهذا ما جعل روجوزنسكي يعتبر أنّ فرانك يشيّد نوعاً جدالياً داخل نوع "الخطاب الشّارح" الذي لا بدّ من إخضاع كلّ نظم العبارات الأخرى له. بما في ذلك أشباه العبارات من الأحاسيس والعواطف¹.

ما يمكن استخلاصه في هذا الفصل بخصوص الحوار الفلسفي الفرنسي الألماني، هو أنّ فشل الحوار بين فلاسفة الاتجاهات الرئيسة للفلسفتين يرجع في أساسه إلى تباين المرجعية الفلسفية اللغوية، واختلاف القراءات الفلسفية للموروث الفلسفي الألماني (نيتشه وهيدغر خاصة)، وذلك رغم القواسم المشتركة بين هؤلاء الفلاسفة. لكن هذا الفشل ليس إلفشلاً ظاهرياً بالنظر إلى نتائج وتبعات هذا الحوار. فإلى جانب الاعتراف المتبادل وحوار النصوص، فتح المجال أمام نقاشات فلسفية متعدّدة، راکمت رأس مال فلسفي، وأسست للحظة فلسفية جديدة يمكن اعتبارها لحظة الفلسفة الفرنسية الألمانية.

¹ - المرجع نفسه ، ص. 218.

خاتمة

تعرضنا في فصول هذه الرسالة إلى إشكالية الحوار داخل الفضاء الفكري الفلسفي الغربي المعاصر، بين اتجاهات الفلسفة الفرنسية والفلسفة الألمانية. وقد كشفنا انطلاقاً من مفهوم الحوار وأهميته ليس على مستوى الخطاب الفلسفي فحسب، بل داخل مختلف الحقول المعرفية التي يمتد إليها، كالحقل السياسي، والأخلاقي، والديني، والإعلامي... الخ عن المفارقة التي يتضمّن هذا المفهوم، من حيث كونه من جهة فعل وممارسة، أي علاقة بين الأنا والآخر، ومن جهة ثانية منهج وطريقة تخضع لقواعد وضوابط هي بمثابة شروط للحوار. وحذّرنا على مستوى الممارسة من أشكال العلاقة اللا حوارية بين المتخاطبين، أي من كلّ محاولة تختزل الحوار في مرجعية مجردة من المثل والأخلاقيات التي تجعله عقيدة Dogme وليس سلوكاً وممارسة. لأنّه كثيراً ما تختفي وراء مظاهر التخاطب والتحاوّر علاقة مونولوجية، بحيث تبدو هذه العلاقة من حيث الشكل علاقة حوارية، بينما في العمق ليست للمتحاوّرين أيّة نية في تغيير مواقفهما الأصلية، وكأنّ كلّ طرف يناجي نفسه. لذلك لا يمكن المراهنة على هذا الشكل الحوارية ذو المنزاع المعياري، لأنّه يتعارض مع الفعالية الحوارية الحقيقية المفتوحة على الاحتمالات غير المحسوبة، وعلى قبول الاختلاف.

من هذا المنطلق، وبالنظر إلى الاهتمام المتنامي بقضايا الحوار والتواصل، بفعل التحول البراديغماتي الذي عرفه الفكر الفلسفي الغربي المعاصر، أي الانتقال من براديغم فلسفة الوعي والذات إلى براديغم اللّغة والتواصل البيّناتي. كان يفترض من حيث المبدأ أن تكون الحوارات التي جرت بين الاتجاهات الرئيسية للفلسفتين الفرنسية والألمانية خلال سنوات الثمانينيات من القرن الماضي، حوارات ناجحة وفاعلة. خصوصاً أنّ هذه الاتجاهات الفلسفية تتقاطع من حيث أصولها المعرفية، وغاياتها واهتماماتها. فالفلسفة الفرنسية للنصف الثاني من القرن العشرين تمحورت أساساً حول إعادة قراءة وتأويل الموروث الفلسفي الألماني (هيغل، ماركس، نيتشه، فرويد، هوسرل، هيدغر...). لكن مع ذلك كلّ الحوارات بين هذه الاتجاهات انتهت، على الأقل في مستواها الظاهري،

بالفشل. وهو ما يرسخ أطروحة التوّر الفكري بين البلدين، أي الأزمة الألمانية للفكر الفرنسي أو ما يعرف بعقدة فرنسا أنّها ألمانيا بعد هزيمة 1870.

ضمن هذا السياق يندرج حوار الهرمينوطيقا والتفكيك، حوار غادامير ودريدا، وهو الحوار الذي وصف بـحوار الطرشان، نتيجة تباين التصوّرات الفلسفية بشأن قضايا المعنى، الذات، العقلانية.. وهي قضايا تتوقّف على نوع التصوّر الفلسفي لطبيعة اللّغة. فإذا كان غادامير يتصوّر اللّغة كصورة - أيقونة - ويلغي المسافة بين الكلمة والشّيء، بين الصّوت والدلالة مؤكّدا على وحدتهما الّوحية ومستبعدا بذلك أن تكون الكلمة مجرد علامة - الكلمة صورة تساهم في وجود الشّيء، إنّها إضافة للوجود - فاللّغة تقول كلّ شيء والقدرة على القول تسير بالتّوازي مع كونية العقل، فإنّ دريدا يتصوّر اللّغة ككتابة معّمة، كأثر، اخ(ت)لاف، لأنّها -اللّغة- من طبيعة اصطلاحية وعهد العلامة في نظره هو عهد ميتافيزيقا الحضور، عهد نزعة العقل المركزية ونزعة الصّوت المركزية، والكلمة ليست لا صورة ولا رمز بل كتابة، كتابة معّمة لذلك توجد مسافة بين الدال والمدلول، بين الكلمة والشّيء، فسحة، وهي شرط كلّ معنى وشرط الشّيء ذاته. من هنا تكون اللّغة عاجزة عن التّعبير عن كلّ شيء أو قول كلّ شيء.

نفس الشّيء يقال بشأن الجدل الدائر بين هابرماس وليوتار حول موضوع الحداثة وما بعد الحداثة، حيث يرد فشل الحوار بينهما أيضا إلى تباين واختلاف مواقفهما حول طبيعة اللّغة ووظيفتها. ففي الوقت الذي يعتبر فيه هابرماس والبراغماتية الاجتماعية عموما اللّغة موضوع استعمال (أداة تواصل) وأنّها تتميّز بالوحدة والتجانس، وتهدف من حيث الوظيفة إلى تحقيق الإجماع والتوافق من منطلق وحدة العقل وكيّته. نجد ليوتار في مقابل ذلك يستبعد الطّابع الأداتي الاستعمالي للّغة، وكذا وحدتها وتجانسها لأنّها تتشكّل من قواعد استعمال جمل متباينة، أي من أجناس خطاب مختلفة (تباين ألعاب اللّغة)، وأنّه يجب الحذر من هيمنة جنس خطاب معيّن (الإجماع) لأنّه

يلحق الأذى بأجناس أخرى. الإجماع يقوم على افتراض وجود لغة شارحة توحد بين مختلف ألعاب اللّغة، وتلغي الاختلافات، ولذلك لا تطابق بين اللّغة والتواصل.

حالة الانسداد هذه بين الفلاسفة الفرنسيين والألمان قد تدعو إلى الذهاب مع الفيلسوف السلوفيني "سلافوج زيزاك" Slavoj Zizek إلى حدّ التشكيك في فكرة أن يكون الحوار أو الجدل هو ما تنهض عليه الفلسفة، إذ الفلاسفة في نظره لا يتحاورون وإنما يطرحون آراءهم بفرديّة، أي على شكل مونولوج وليس ديالوغ. ويستدلّ على ذلك بسوء فهم الفلاسفة بعضهم البعض، فأرسطو لم يفهم أفلاطون بشكل صحيح، وهيغل لم يفهم كانط، وهدغر لم يفهم أيّاً من أولئك، فهو إذن ليس حواراً، بل عزف منفرد. فالفلسفة لا تنهض في اعتقاده على الحوار. ونفس التصوّر نجده عند كلّ من "جيل دولوز" و"فيليكس غاطاري" اللذان اعتبرا أن الفلسفة لا تقوم على الحوار، لأن عمل الفيلسوف يهدف بالأحرى إلى إبداع المفاهيم، والكشف عمّا يفلت من دائرة المناقشة والحوار. وتاريخ الفلسفة يقدم العديد من الأمثلة الراضية للحوار، كحالة سقراط المتهمّ الحامل للحقيقة، وبعض نصوص دريدا التي تأبى المساءلة وتراجع لتلعب لعبها.

إنّ الفلسفة تحشى أن تفقد "شيئها" في التبادل المتحرّر للفكر، وفي مراعاة حجج الآخر. تبادل وجهات النّظر تمهد في الواقع للإجماع. والإجماع لم يكن أبدا نقطة قوّة للفلسفة. لكنّ الفلسفة وإن كانت تتعد عن الحوار فإنّ ذلك ليس إلّا أحد مظاهرها، لأنّها في نفس الوقت خطاب العقل والحجاج المتجلّي في إمكانية التخاطب مع الجميع. الفلسفة تبحث عن فهم الآخر، وهي لا ترفض الحجّة المبرّرة. إنّها تقصد الدائرة العمومية بإدخال العقلانية. فسقراط لم يتفادى يوماً ما المواجهة الخطائية، والعديد من كتب دريدا هي في الأصل محاضرات.

لكنّنا إذا تجاوزنا حدود المعطى الظاهري للحوار الفرنسي الألماني، بالعودة إلى نتائجه وتبعاته الفلسفية، فإنّنا وكما بيّنا ذلك، نعتبر أنّ الحوار الحقيقي لا يقاس بتحقيق الاتّفاق، بل باعتبار الآخر المخالف طرفاً مشاركاً في العملية الفكرية. فالحوار النّاجح هو الحوار الذي ننصت فيه إلى الآخر المخالف، وبمكّنتنا من مراجعة أفكارنا

وموافقنا، وهي النتيجة التي أفضى إليها حوار كل من غادامير ودريدا، وهابرماس وليوتار، وأيضا هابرماس ودريدا. الشيء الذي دفع ببعض المفكرين والفلاسفة للبحث عن أرضية فلسفية مشتركة، تسمح بمدّ جسر التواصل بين الفلسفتين الفرنسية والألمانية، وهو ما ذهب إليه مانفريد فرانك من خلال العمل على المصالحة بين البنية والذات، بين السميولوجيا بالمعنى الفرنسي والمهرمينوطيقا بالمعنى الألماني، وذلك عبر اللجوء إلى نظرية شلاير ماخر حول التّأويل الذّحوي والتّأويل التّقني أو الذّنسي. لا يجب إذن ربط عبارات "فلسفة ألمانية" و"فلسفة فرنسية" لا بالحدود اللّسانية، ولا بالحدود الوطنية، فالمسألة ليست مسألة هوية، بل مسألة إطار مناقشة معقّدة.

إلى هنا يمكننا أن نتساءل: إذا كان الأمر كذلك بالنسبة للفكر الفلسفي العربي، فماذا يمكن للباحث العربي أن يقول بخصوص مسألة الحوار في الفضاء الفكري السياسي العربي؟ ثمّ ما هي أهمّية هذه الأفكار حول الحوار الفلسفي الفرنسي الألماني بالنسبة للحالة العامة التي يشهدها الفكر العربي المعاصر؟ وإلى أيّ حدّ يمكن الاستفادة من هذه التجربة الفلسفية الحوارية؟ وإذا كان الحوار قيمة راسخة ومتأصلة في موروثنا الحضاري، فكيف يمكن تفعيله وتكييفه مع التحوّلات العالمية المتسارعة؟ لاشكّ أنّ هذه الأسئلة وغيرها تفتح على إشكالية تستحقّ عملا تحليليا من نوع آخر، ذلك أنّ الفكر العربي المعاصر يعيش اليوم فعلا أزمة حوار بين مختلف اتجاهاته، وهي أزمة ناتجة عن الميل نحو التعصّب والاطلاقية. ونحن على يقين أنّ هذا المسعى لن يتحقّق ما لم تترسّخ داخل هذا الفكر ثقافة الاعتراف بالآخر، وقبول الاختلاف، والابتعاد عن مختلف أشكال الوساطات المتحكّمة في آليات المجتمع العربي، من مال وسلطة رافضة للسؤال الفلسفي التّقدي ولانجازات العلوم الإنسانية والاجتماعية.

إنّ عهد الحقيقة الواحدة قد ولى، والفرد مطالب بالمساهمة في بناء حقائق الحاضر من خلال الحوار والمناقشة. علينا أن ندرك أنّه عبر الحوار يمكن أن نلتمس طريق الحقيقة أو نساهم في رسمه، وأن ندرك حضورها أو حضور وجه منها في قول الآخر. علينا تفعيل دور الحوار في تحريك الفكر الفلسفي في العالم العربي، والمساهمة في بناء المشروع الحضاري العربي. والتساؤل عن مدى حضور الفلسفة في بيئة ثقافية ما، يتطلّب منّا التساؤل عن مدى

محاورة فلاسفتها لتاريخ الفلسفة ومذاهبه من جهة، وللتطورات العلمية وما تدفع إليه من توجّهات فكرية جديدة من جهة أخرى، ثمّ محاورة كلّ نسق فكري للأنساق المعاصرة له. الحوار هنا يكون عاما وخاصا في نفس الآن: مع رتيخ الفلسفة وتاريخ العلوم والأنماط الأخرى من التفكير التي تتقاطع مع الفلسفة، ثمّ مع وجهات النظر الفلسفية الأخرى داخل نفس البيئة الثقافية.

فهرس المصادر والمراجع

قائمة المصادر باللغة العربية

هانز جورج غدامير:

1- هانز جورج غدامير: الحقيقة والمنهج، ترجمة، د.حسن ناظم، علي حاكم صالح، مراجعة، د.جورج كتوره، دار أويا طرابلس، ليبيا، الطبعة الأولى 2007.

2- هانز جورج غدامير: طرق هيدغر، ترجمة، د.حسن ناظم، علي حاكم صالح، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 2007.

3- هانز جورج غدامير: فلسفة التأويل، ترجمة محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الثانية 2006.

4- هانز جورج غدامير: الإنسان واللغة، ترجمة، عبد العلي إليزي، مجلة الثقافة الأجنبية، العدد 04، سنة 2009، دار الشؤون الثقافية، العراق

جاك دريدا:

5- جاك دريدا: أحادية الآخر اللغوية، ترجمة وتقديم. عمر مهيل. منشورات الاختلاف. الطبعة الأولى. 2008.

6- جاك دريدا: البنية، العلامة واللعب في خطاب العلوم الإنسانية، مجلة فصول، المجلد 11، العدد 04، 1993، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.

يورغن هابرماس:

7- يورغن هابرماس: القول الفلسفي للحدث، ترجمة فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، سوريا، 1995.

8- يورغن هابرماس: الحدث مشروع لم يكتمل، ترجمة فتحي المسكيني، مجلة تبين للدراسات الفكرية والثقافية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، لبنان، العدد الأول 2012.

جان فرانسوا ليوتار:

9- جان فرانسوا ليوتار: في معنى ما بعد الحداثة (نصوص في الفلسفة والفن) ، انتقاء وترجمة وتعليق السعيد لبيب، مراجعة، د. عبد العلي معزوز، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، 2016.

10- جان فرانسوا ليوتار: الوضع ما بعد الحداثي: تقرير عن حالة المعرفة، ترجمة أحمد حسان، دار شرقيات، 1994، القاهرة، مصر.

مانفريد فرانك:

11- مانفريد فرانك: حدود التواصل، الإجماع والتنازع بين هابرماس وليوتار، ترجمة وتقديم عز العرب الحكيم بناني، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب.

قائمة المصادر باللغة الأجنبية:

Hans George Gadamer :

12- Hans George Gadamer. "Et pourtant: Puissance de la bonne volonté"(une réplique a Jacques Derrida).Revue internationale de la philosophie.vol.38.n.51.1984.

Jacques Derrida :

13- Jacques Derrida. De La Grammatologie. Editions Minuit 1967.

14- Jacques Derrida .L'écriture et la différence .éd. Seuil. 1967.

15- Jacques Derrida. Positions. Paris. Ed. Minuit.1972.

Jürgen Habermas :

16- Jürgen Habermas. Théorie de L'agir communicationnel/Tome2.Pour une critique de la raison fonctionnaliste. Traduction Jean Louis Schlegel. Editions Fayard/2002.

17- Jürgen Habermas. Théorie de L'agir communicationnel/Tome1.Rationalité de L'agir et Rationalité de la société. Traduction. Jean –Marc Ferry/ Editions Fayard.2005.

18- Jurgen Habermas, La Modernité un Projet inachevé, in :Critique 1981.Num 413.

Jean François Lyotard :

19- Jean François. Lyotard, Le Différend, Editions Minuit, Paris,1983.

20- J.F.Lyotard « Le Temps Aujourd'hui » in Critique numéro 493-494 Juin. Juillet 1988.

21-J.F.Lyotard.L'alienation.in : Chimères « La Fabrications des affects » numéro 34 Automne 1998.

22- J.F.Lyotard « Le Postmoderne explique aux enfants. Galilée. Débats 2005.

23- J.F.Lyotard. Pérégrinations .Law.Form.Event.Columbia University Press.1988.

Manfred Frank :

24- Manfred Frank. Qu'est ce que Le néo- structuralisme. Traduction Christian Berner. Cerf.1989.

25- Manfred Frank. L'herméneutique De Schleiermacher .Relecture autour Du Débat Herméneutique-Neo- structuralisme. Revue International De Philosophie.38^e année .numéro. 151.1984. PUF.

قائمة المراجع باللغة العربية:

1- أفلاطون: محاورات أفلاطون "أوطيفرون" ترجمة وتقديم. زكي نجيب محمود. مهرجان القراءة للجميع. مكتبة الأسرة. 2001.

2- أفلاطون: محاورات أفلاطون "الدفاع" ترجمة وتقديم. زكي نجيب محمود. مهرجان القراءة للجميع. مكتبة الأسرة. 2001.

3- أبو النور حمدي أبو النور حسن: يرجين هابرماس، الأخلاق والتواصل، دار التنوير. بيروت، لبنان الطبعة الأولى 2012.

4- الزواوي بغورة: الفلسفة واللغة. نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة، دار الطليعة، بيروت، لبنان، الطبعة 2005. 01

5- بول ريكور: من النص إلى الفعل، ترجمة محمد برادة، حسان بورقية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى 2001.

6- بول ريكور: صراع التأويلات (دراسات هرمينوطيقية)، ترجمة، د. منذر عياشي، مراجعة، د. جورج زناقي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، دار سوي باريس، الطبعة الأولى. 2005.

- 7- بومدين بوزيد: الفهم والنص، دراسة في المنهج التأويلي عند شلاير ماخر ودلتاي، منشورات الاختلاف. الجزائر. 2008 .
- 8- بن مزيان بن شرقي، قواسمي مراد، عيساني أحمد، العربي ميلود: من مناهج النقد الفلسفي، دروس في المنهجية، دار الغرب، وهران، الجزائر، 2007
- 9- ت.أ.ساحاروف: من فلسفة الوجود إلى البنيوية، ترجمة وتقديم: د.أحمد بركاوي، دار دمشق، بيروت، لبنان. الطبعة الأولى 1984.
- 10- جان بياجيه: البنيوية، ترجمة عارف منيمنة، بشير أوبري، منشورات عويدات، بيروت، باريس، الطبعة الرابعة 1985
- 11- جان قراندن: المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا، ترجمة وتقديم عمر مهيل، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى. 2007.
- 12- جمال محمد أحمد سليمان: الوجود والموجود عند هيدغر، دار التنوير، بيروت، لبنان، 2009.
- 13- جميل عبد المجيد: البلاغة والاتصال، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، 2000.
- 14- جون إيس: ضد التفكيك، ترجمة وتقديم ، حسام نايل، المركز القومي للترجمة ، القاهرة، الطبعة الأولى، 2012.
- 15- جون أوستين: نظرية أفعال الكلام العامة، كيف ننجز الأشياء بالكلام، ترجمة عبد القادر قيني، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 1991.
- 16- جيمس وليامز: ليوتار، نحو فلسفة ما بعد الحداثة، ترجمة إيمان عبد العزيز، مراجعة حسن طالب، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى 2003 .
- 17- حسن مصدق: النظرية النقدية التواصلية، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، 2005 .

- 18- حسان الباهي: الحوار ومنهجية التفكير النقدي، أفريقيا الشرق، المغرب، الطبعة الأولى 2004.
- 19- حنفي جميلة: يورغن هابرماس، من الحداثة إلى المعقولة التواصلية، الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، 2016.
- 20- دافيد جاسبر: مقدمة في الهرمبوتيقا، ترجمة وجيه قانصو، منشورات الاختلاف، الجزائر. 2008.
- 21- دومينيك مانغونو: المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، ترجمة محمد تحياتن، منشورات الاختلاف، الطبعة الأولى. 2008.
- 22- رجاء العتيري: من مناهج العقل الفلسفي، تبر الزمان، تونس، الطبعة الأولى. 1999.
- 23- روني بوفريس: العقلانية النقدية عند كارل بوبر، ترجمة وتقديم، سعيد بوخليط، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2009.
- 24- زكريا إبراهيم: مشكلات فلسفية (مشكلة البنية)، مكتبة مصر للطباعة.. 1990.
- 25- سارة كوفمان: روجي لابورت. مدخل إلى فلسفة جاك دريدا، تفكيك الميتافيزيقا واستحضار الأثر، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب.
- 26- سعيد توفيق: مقالات في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 2002.
- 27- صفاء عبد السلام جعفر: هرمينوطيقا "الأصل في العمل الفني" دراسة في الأنطولوجيا المعاصرة، منشأة المعارف الإسكندرية، مصر، 2000.
- 28- صلاح قصوه: الموضوعية في العلوم الإنسانية، عرض نقدي لمناهج البحث، دار التنوير، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2007.
- 29- طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة الثانية، 2006.

- 30- طه عبد الرحمن: الحوار أفقا للفكر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 2013.
- 31- طه عبد الرحمن: فقه الفلسفة (الفلسفة والترجمة)، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى 1995.
- 32- طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتحديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 2000.
- 33- عادل مصطفى: فهم الفهم، م دخل إلى الهرمينوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى 2007.
- 34- عادل مصطفى: صوت الأعماق، قراءات ودراسات في الفلسفة والنفس، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، 2004.
- 35- عامر عبد زيد: قراءات في الخطاب الهرمينوطيقي، دار ابن النديم، وهران، الجزائر، دار الروافد الثقافية، بيروت لبنان، الطبعة الأولى. 2012.
- 36- عبد الوهاب جعفر: البنيوية في الأنثروبولوجيا وموقف سارتر منها، دار المعارف، مصر، 1989.
- 37- عبد الجبار القاضي: المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء 12، (النظر والمعارف)، تحقيق إبراهيم مذكور، إشراف طه حسين، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة، الطبعة الأولى. 1965.
- 38- عقيل سعيد ملا زاده: الحوار قيمة حضارية، دار النفائس، الأردن، الطبعة الأولى 2010.
- 39- عبد الغني بارة: الهرمينوطيقا والفلسفة، نحو مشروع عقل تأويلي، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى. 2008.
- 40- عبد الرزاق الداوي: موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 1992.
- 41- عبد الوهاب جعفر: البنيوية بين العلم والفلسفة عند فوكو، دار المعارف، مصر 1989.
- 42- عمر مهيبيل: من النسق إلى الذات، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى، 2007.

- 43- عطيات أبو السعود: الحصاد الفلسفي للقرن العشرين، منشأة المعارف جلال حزي وشركاه، الإسكندرية، مصر
- 44- فريدريك هيغل: أصول فلسفة الحق، ترجمة وتقديم إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، بيروت، المجلد الأول، الطبعة الثالثة 2007
- 45- فريدريك نيتشه: العلم المرشح، ترجمة وتقديم، حسان بوقرية ومحمد الناجي، أفريقيا الشرق، المغرب، الطبعة الأولى، 1993
- 46- فريدريك نيتشه: إرادة القوة، محاولة لقلب كل القيم ، ترجمة وتقديم محمد الناجي، أفريقيا الشرق، المغرب، 2011
- 47- فرانسواز أرمينكو: المقاربة التداولية، ترجمة د. سعيد علوش، مركز الإنماء القومي، بيروت، الطبعة الأولى، 1986.
- 48- كلود لفي ستراوس: الأنثروبولوجيا البنوية، ترجمة مصطفى صالح، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1977
- 49- مارتن بيبار: أنا وأنت، ترجمة أكرم أنطاكي، معابر للنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى 2010
- 50- مارتن هيدغر: في الفلسفة والشعر، ترجمة وتقديم عثمان أمين، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، الطبعة الأولى 1963.
- 51- مارتن هيدغر: الكينونة والزمان، ترجمة وتقديم، د. فتحي المسكيني، مراجعة، اسماعيل مصدق، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2012
- 52- ماكس هوركهايمر، تيودور أدورنو: "جدل التنوير" شذرات فلسفية، ترجمة جورج كتورة، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ، 2006.

- 53- محمد نور الدين أفاية: الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة ،نمذج هابرماس، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثانية، 1998.
- 54- محمد الشيخ: المثقف والسلطة، دراسة في الفكر الفلسفي الفرنسي المعاصر، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1991
- 55- محمد الشيخ، ياسر الطائري: مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة(حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر، دار الطليعة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1996 .
- 56- محمد شوقي الزين: الإزاحة والاحتمال صفائح نقدية في الفلسفة الغربية، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى، 2008
- 57- ميشال فوكو: هم الحقيقة، مختارات، ترجمة: مصطفى المسناوي، مصطفى كمال، محمد بولعيش، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى، 2006.
- 58- ميشال فوكو: الكلمات والأشياء، ترجمة، مطاع صفدي، سالم يفوت، بدر الدين عرودكي، جورج أبي صالح، كمال اسطفان: مراجعة جورج زناقي، مركز الانماء القومي، بيروت، لبنان، 1989- 1990
- 59- ميشال فوكو: نظام الخطاب، ترجمة محمد سبيلا، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 1984
- 60- نصر حامد أبو زيد: إشكالية القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، الطبعة السابعة، 2005.
- 61- نوفل الحاج لطيف: نقد الوضعية لدى هابرماس، ضمن "الفلسفة الألمانية والفتوحات النقدية" قراءات في استراتيجيات النقد والتجاوز، إشراف وتحرير سمير بلكفيف، دار جداول، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2014
- 62- يحيى بن محمد حسن بن أحمد زمزمي: الحوار آدابه وضوابطه في ضوء الكتاب والسنة، دار المعالي، الأردن، الطبعة الثانية، 2002.

63- حيرش بغداد: الخطاب المثالي في الفلسفة الألمانية، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، دار الروافد الثقافية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 2015.

قائمة المراجع باللغة الأجنبية:

64- Alain Badiou . Jean-Luc Nancy. La Tradition Allemande dans La Philosophie ; éditions Lignes ; 2017.

65- Alain Touraine, Critique de la modernité. Editions Fayard. Paris 1992.

66- Alain Boutot. Heidegger.PUF.Paris.3en Edition.1995.

67- Alain Badiou .Panorama de la philosophie Française contemporaine .conférence a la bibliothèque nationale de Buenos Aires.1juin 2004. Publihed in new left Review .sept/oct/2005.

68- Bertrand Vergely, Les Philosophes Modernes, Editions Milan 1997.

69- Claude-Henry du Bord. Le Grand Livre De La Philosophie (Histoire des idées en occident).éd. Eyrolles.2016.

70- Claude Digeon , La crise allemande de la pensée française 1870-1914, Puf, 1959.

71- Christian Descamps, Quarante ans De Philosophie en France, Bordas, 2003.

- 72- Christian Bouchindhomme, Le Vocabulaire De Habermas, Editions Ellipses, Paris 2015
- 73- Ferdinand De Saussure. cours de linguistique Générale. édition Talantikit. Bejaia 2002.
- 74- Francis jacques .dialogiques .recherches logiques sur le dialogue .Puf. Paris.1979.
- 75- Jean Greich. Herméneutique et Grammatologie. Paris. C R S.1977
- 76- Jean Grondin. L'herméneutique (Que sais je ?).PUF.2em édition 2006.
- 77- jean grondin . le passage de l'herméneutique de Heidegger a celle de Gadamer a paraire dans p .capelle et al (Dir) . le souci du passage ;paris .cerf 2003
- 78- jean grondin. la rencontre de la déconstruction et de l'herméneutique parus dans .f.j. mattei(dir) philosopher en francais.puf.paris.2001
- 79- Jean Louis Vieillard Baron. La Philosophie Française .Armand Colin. Paris 2000.
- 80-Jean Quillien .La réception de La Philosophie Allemande en France aux XIX et XX e Siècles. Presses Universitaire de Lille.1994.
- 81- Judith Revel .Le Vocabulaire de Foucault .éd .Ellipses .Paris .2002.

- 82- Khaldoun Nabwani .L'ambivalence de la Modernité. Habermas Vis-à-vis de Derrida .éditions L'harmattan.2017.
- 83-Luc Ferry ; Alain Renaut .La Pensée 68.Essai sur L'antihumanisme contemporain .éditions Gallimard 1988.
- 84- Martin Heidegger/être et temps. Traduction Emmanuel Martineau. Edition numérique 2005.
- 85- Martin Heidegger. Les Hymnes de Hölderlin La Germanie et le Rhin. Traduction Fr .F.Fedier et J. Hervier .Gallimard.1988.
- 86- Michel Foucault .L'archéologie du Savoir .éd .Gallimard .Paris .1969.
- 87- Olivier Dekens. La Philosophie Française contemporaine. éditions Ellipses.2006.
- 88- Philippe Forget. "Arguments".Dialogue and Déconstruction .State university of newyork. Press.1999.
- 89- Platon. Menon. traduction et présentation par Monique Canto-Sperber.GF Flammarion. Paris.2em Edition 1993.
- 90- Platon. Phèdre. traduction et présentation par Luc Brisson suivi de « La Pharmacie de Platon Par Jacques Derrida.GF Flammarion. Paris.2em Edition 2004.
- 91- Platon. Le Banquet. traduction et présentation par Luc Brisson .GF Flammarion. Paris.5em Edition 2007.

92- Sylvain Lavelle. Remi Lefebvre. Martine Legris. Critique du Dialogue. Discussion. Traduction. Participation .Presses universitaires du Septentrion.2006.

93- Zoran jankovic .Au-delà-du signe-Ga damer et Derrida .le dépassement herméneutique et déconstructiviste du dasein .l'harmattan 2003.

قائمة القواميس والموسوعات باللغة العربية:

- 1- ابن منظور جمال الدين محمد بن مكرم الأنصاري: لسان العرب، دار صادر، بيروت 2003، الجزء الرابع.
- 2- أندريه لالاند: الموسوعة الفلسفية، المجلد الأول، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، باريس، الطبعة 02 . 2001.
- 3- محمود بن عمر الزمخشري: أساس البلاغة، تحقيق محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى 1998
- 4- محمد مرتضى الزبيدي: تاج العروس، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، 1441 هـ، الجزء السادس.
- 5- الموسوعة الفلسفية المختصرة، فؤاد كامل، جلال العشري، عبد الرشيد الصادق، إشراف زكي نجيب محمود، دار العلم، بيروت، لبنان.

قائمة القواميس والموسوعات باللغة الأجنبية:

6-Dictionnaire DE Linguistique et des Sciences du langage .La rousse-Bordas.1994.

7-Jacqueline Russ. Dictionnaire de Philosophie. Bordas.1^{er} édition 1991

8-Encyclopédie de la philosophie(La Pochothèque). Gianni Vattimo .Maurizio Ferraris .Librairie générale Française 2002

9- Encyclopédie Universalise, vol 12, Paris 1985.

قائمة المجلات باللغة العربية:

- 1-مجلة فكر ونقد: الرباط،المغرب ،العدد 16 السنة 1999.
- 2-مجلة فكر ونقد: الرباط، المغرب ، العدد 63, نوفمبر 2004
- 3-مجلة الباحث: العدد00، المدرسة العليا للأساتذة بوزريعة الجزائر.ديسمبر 2007.
- 4-مجلة الفكر السياسي: العدد 21 ، دمشق ،سوريا، السنة الثامنة 2005 .
- 5-مجلة عالم الفكر: العدد 04، المجلد 30، أبريل\يونيو الكويت 2002.
- 6-مجلة الثقافة الأجنبية: العدد . 4 . دار الشؤون الثقافية . العراق سنة 2009.
- 7-مجلة آداب الكوفة: العراق، الحجم 01، رقم 11، 2012
- 8مجلة تبين للدراسات الفكرية والثقافية: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، لبنان ، العدد الأول 2012
- 10- مجلة فصول: المجلد 11،العدد 04، 1993، الهيئة المصرية العامة للكتاب،القاهرة.

11- صحيفة الحوار المتمنن: العدد 3686، 02-04-
.2012

قائمة المجلات الورقية والالكترونية باللغة الأجنبية:

12-Perspective :Revue trimestrielle d'éducation comparée (Paris. UNESCO/Bureau international d'éducation) /Volume 23/n/1-2/1993.
<http://www.ibe.unesco.org/fr/ressources/perspectives-revue-trimestrielle-d%C3%A9ducation-compar%C3%A9e>

13-revue internationale de didactique de la philosophie. Intervention (la consultation et l'orientation philosophique) avril 2004. (revue numérique <http://www.crdp-montpellier.fr/>)

14-Revue philosophique de Louvain Année 1994 Volume 92 Numéro 1 pp. 82-97 www.persee.fr/phlou_0035-341_1994_num_92-186838

15-Revue L'agora étudiante.01nov.2015.(in www.agora-etudiante.fr/revue-etudiante)

16-Klesis-Revue Philosophique Spater Heidegger /2010 .n/15.(
www.revue-klesis.org/pdf/4-J-Peronnet.pdf)

17-Revue internationale de la philosophie.vol.38.n.51.1984

18- Revue Archives de philosophie 62.1999.

19-Revue International De Philosophie.38e année .numéro. 151.Puf.
1984.

20-Revue Critique Janvier-Février 1986.464-465.

21-Revue Philosophique De Louvain.4^e Série. Tome 8 .n
48.1991.PP.606-634 .in : www.persee.fr

22-Revue Critique 1981.Num 413.P .950-969.

23-Revue Chimères « La Fabrications des affects » numéro 34
Automne 1998. http://www.revue-chimeres.fr/drupal_chimeres/

الأطروحات والرسائل:

-Loana Hongu. Gadamer et Derrida :entre L'unité du sens et le sens
« différencié ».Thèse de Maitrise. Département de Philosophie Faculté des
Arts et des Sciences. Université de Montréal Aout 2007.

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
مقلمة.....أ	
الفصل الأول: الحوار الفلسفي: مبادئ وأخلاقيات.....10	
تمهيد.....11	
المبحث الأول: الحوار الفلسفي: المفهوم والسياق المعرفي والتاريخي.....14	
تمهيد.....15	
أولاً: مفهوم الحوار ومختلف التفاعلات الحوارية.....16	
1- مفهوم الحوار.....16	
2- التفاعلات الحوارية.....19	
3- أهمية الحوار.....25	
ثانياً: فلسفات الحوار.....27	
1- الحوار مجرد أداة.....27	
أ- الحوار السقراطي.....28	
ب- الحوار الأفلاطوني.....30	
ج- من العصر الوسيط إلى العصر الحديث.....32	
2- فلسفة الحوار (مارتن بيبار، هيدغر، غادامير).....34	
ثالثاً: منطق الحوار.....40	
1- مفارقة الشروط اللا حوارية للحوار.....40	

41.....	2- من الحوارية إلى الحوار.....
44.....	المبحث الثاني: أخلاقيات الحوار الفلسفي.....
45.....	تمهيد.....
47.....	أولاً: الانفتاح.....
50.....	ثانياً: البيندائية، التواضع والاحترام.....
55.....	ثالثاً: التعميق، القبول، التناسق والأصالة.....
55.....	رابعاً: المسافة الموضوعية المحايدة.....
58.....	الفصل الثاني: اتجاهات الفلسفة الغربية القارية المعاصرة.....
59.....	تمهيد.....
61.....	المبحث الأول: الفلسفة الفرنسية المعاصرة من البنيوية إلى البنيوية الجديدة.....
62.....	تمهيد.....
63.....	أولاً: البنيوية.....
63.....	1- حول مصطلح البنيوية.....
66.....	2- البنيوية من العلوم الإنسانية إلى الفلسفة.....
67.....	2-1- البنيوية اللغوية (اللسانية).....
70.....	2-2- البنيوية الأنثروبولوجية.....
75.....	ثانياً: البنيوية الجديدة أو ما بعد البنيوية.....
75.....	1- ما هي البنيوية الجديدة؟.....
84.....	2- جاك دريدا وتجاوز نموذج البنية المغلقة.....

92.....	3- فوكو: من البنيوية إلى الأركيولوجيا.....
102.....	4-جان فرانسوا ليوتار والنقد ما بعد الحداثي.....
111.....	المبحث الثاني: الفلسفة الألمانية المعاصرة (النظرية النقدية والهرمينوطيقا)
112.....	تمهيد.....
113.....	أولا: النظرية النقدية.....
115.....	1-المنطلقات الفكرية لمشروع النظرية النقدية الاجتماعية.....
116.....	1-1-الأسس الفلسفية.....
118.....	1-2-الأسس السوسيولوجية.....
119.....	أ- هدم نظرية الوعي الطبقي.....
120.....	ب- النقد والنقد الذاتي.....
123.....	2- المشروع الفلسفي ليورغن هابرماس.....
125.....	2-1- المرجعيات الفكرية في مشروع هابرماس.....
129.....	2-2- العقلانية التواصلية.....
132.....	2-3- شروط نجاح التجربة التواصلية.....
138.....	ثانيا: الهرمينوطيقا.....
139.....	1- الهرمينوطيقا: المفهوم، السياق التاريخي والمعرفي.....
141.....	1-1- مرحلة الهرمينوطيقا الكلاسيكية.....
143.....	1-2- مرحلة الهرمينوطيقا الرومانسية.....
143.....	أ- شلاير ماخر وعلم الفهم.....

- ب- فلها لم دلتاي والبحث عن أساس منهجي لعلوم الفكر.....145
- 1-3-3- مرحلة الهرمينوطيقا الفلسفية: التحول من الاستمولوجيا إلى الأنطولوجيا.....148
- أ- المتضمنات الهرمينوطيقية لفينومينولوجيا هوسرل.....148
- ب- المنعرج الوجودي للهرمينوطيقا عند هيدغر.....151
- ب-1- هرمينوطيقا الوقائية.....151
- ب-2- الهرمينوطيقا في "الكينونة والزمان".....153
- ب-3- المنعطف وحقيقة الوجود.....157
- 2- هانز جورج غادامير وعالمية الفكر الهرمينوطيقي:(هرمينوطيقا حدث الفهم).....160
- ب-1-2- هرمينوطيقا غير وضعية للعلوم الإنسانية.....161
- ب-2-2- نموذج الفن: حدث الفهم.....163
- أ- حول الروابط النظرية بين فكر غادامير وفكر هيدغر.....164
- ب- غادامير وإعادة بناء الموروث الهيدغيري.....169
- ب-2-3- الأحكام المسبقة شروطا للفهم: إعادة تأهيل التراث.....175
- ب-2-4- انصهار الآفاق وتطبيقه.....177
- ب-2-5- اللغة: موضوع وعنصر للاكتمال الهرمينوطيقي.....178
- ب-2-6- الفهم والحوار.....180
- 184.....الفصل الثالث: الحوار الفلسفي الفرنسي الألماني
- 185.....تمهيد
- 189.....المبحث الأول: حوار الهرمينوطيقا والتفكيك (غادامير، دريدا)

190.....	تمهيد.....
191.....	أولا: اللقاء.....
193.....	ثانيا: غدامير ودريدا: بين وحدة المعنى والمعنى المؤجل.....
194.....	1 - غدامير: اللغة كصورة.....
206.....	2- دريدا: اللغة ككتابة معّمة.....
214.....	ثالثا: تبعات اللقاء (حوار المقاطعة أم الانقطاع).....
215.....	1-التبعات الفلسفية للقاء.....
218.....	2- غدامير وإعادة النظر في حدث الفهم.....
219.....	3- دريدا والاعتراف بالحوار.....
220.....	4- آفاق الحوار بين الهرمينوطيقا والتفكيك: مشروع مانفريد فرانك.....
223.....	أ - مشكلة الذاتية.....
225.....	ب- المنظورات التي تفتحها البنيوية الجديدة.....
230.....	ج- هرمينوطيقا شلاير ماخر.....
237.....	د- أساس هرمينوطيقا شلاير ماخر.....
239.....	المبحث الثاني: جدل الحداثة وما بعد الحداثة.....
240.....	تمهيد.....
241.....	أولا: جان فرانسوا ليوتار: من الوضع ما بعد الحداثي إلى الخلاف.....
247.....	ثانيا: يورغن هابرماس: الحداثة مشروع غير مكتمل.....
264.....	ثالثا: الإجماع والاختلاف بين هابرماس وليوتار.....

271.....	1- استعمال اللّغة: اللّغة ليست وسيطا للتواصل
274.....	2- وحلة اللّغة
278.....	3- وظيفة الخطاب: الإجماع والاختلاف
280.....	4- تناول مانفريد فرانك لهايرماس وليوتار
286.....	خاتمة
292.....	فهرس المصادر والمراجع
310.....	فهرس الموضوعات

" إشكالية الحوار في الفكر الفلسفي الغربي المعاصر (الفلسفة الفرنسية والفلسفة الألمانية) "

الملخص:

يتناول البحث إشكالية الحوار في الفكر الفلسفي الغربي المعاصر بين الفلسفة الفرنسية والفلسفة الألمانية، من خلال تتبع نماذج من حوارات فلاسفة الاتجاهات الرئيسية للفلسفتين. يهدف في جانبه النظري إلى الانفتاح من جهة، على مفهوم الحوار وإبراز المفارقة التي يتضمّنهما بين المبدأ (شروط إمكانه) والواقع (ممارسته)، ومن جهة ثانية إلى التعرّف على التيارات الرئيسية للفلسفتين الفرنسية والألمانية. أما في جانبه التطبيقي فيبرز المفارقة -مفارقة الحوار- من خلال نموذجين، نموذج حوار الهرمينوطيقا والتفكيك (غادامير / دريدا)، ونموذج جدل الحدائث وما بعد الحدائث (هابرماس / ليوتار)، لينتهي إلى محاولة قراءة تبعات هذا الحوار باتجاه تخطّي المسافة بين الفلسفتين الفرنسية والألمانية.

الكلمات المفتاحية: الحوار، الحوارية، الفلسفة الفرنسية، الفلسفة الألمانية.

Problématique du Dialogue dans La Pensée Philosophique occidentale contemporaine.

(La Philosophie Française et La Philosophie Allemande)

Résumé : La recherche traite de la problématique du dialogue, dans la pensée philosophique occidentale contemporaine, entre la philosophie française et la philosophie allemande, en retraçant des modèles de dialogues philosophiques des principales tendances de ces deux philosophies.

Dans son côté théorique, la recherche s'ouvre, d'une part, sur la notion du dialogue et la mise en évidence du paradoxe qu'il incarne entre principe (conditions de sa faisabilité) et réalité (sa pratique) et vise, de l'autre part, à identifier les principaux courants des deux philosophies. Dans son côté pratique, la recherche commence par mettre en évidence le paradoxe du dialogue à travers deux modèles : le modèle du dialogue entre l'herméneutique et la déconstruction (Gadamer / Derrida), et celui du controverse du modernisme et post-modernisme (Habermas / Lyotard), et elle essaye, dans sa fin, de lire les conséquences de ce dialogue en vue de surmonter l'écart entre les deux philosophies.

Mots-clés: Dialogue, Dialogisme, Philosophie Française, Philosophie Allemande.

problematic of dialogue in contemporary western philosophical thought. (French philosophy and German philosophy)

Abstract : The research deals with the problematic of dialogue, in contemporary Western philosophical thought, between French philosophy and German philosophy, by retracing models of philosophical dialogues from the main tendencies of these two philosophies. In its theoretical side, the research opens, on the one hand, on the notion of dialogue, highlighting of the paradox that it incarnates between principle (conditions of its feasibility) and reality (its practice) and it aims, of on the other hand, to identify the main currents of the two philosophies. In its practical side, the research begins by highlighting the paradox of dialogue through two models: the model of the dialogue between hermeneutics and deconstruction (Gadamer / Derrida), and that of the controverse of modernism and post-modernism (Habermas / Lyotard), and tries, in its end, to focus on the consequences of this dialogue in order to overcome the gap between the two philosophies.

Keywords: Dialogue, Dialogism, French philosophy, German philosophy.